وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بن أحمد (02) - وهران
كلية العلوم الاجتماعية
القسم الفلسفة

اطروحة دكتوراه في العلوم
المدرسة الدكتورالية
مشروع: الدين والمجتمع
بعنوان:

المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر
محمد أركون ونصر حامد أبو زيد (مقاربة فكرية)

إعداد الطالبة:
تحت إشراف:
كريم سعاد

أ/د سواريت بن عمر

لجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور: الزاوي عمر..... (جامعة وهران).....رئيسا
الأستاذ الدكتور: سواريت بن عمر..... (جامعة وهران)..... مشرفا ومقررا
الأستاذ الدكتور: ياموتن علجية..... (جامعة وهران)..... عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور: بن عودة أمينة..... (جامعة معسكر)..... عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور: عيساني محمد..... (المركز الجامعي تيسمسيلت)... عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور: سنوسي فضيلة..... (جامعة سعيدة)..... عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2019-2020

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء وشكر

بعد التوفيق من الله تعالى أهدي ثمرة جهدي المتواضع هذا إلى كل من قدم لي يد العون وأعانني على توفير الوقت.

إلى والدي الكريمين حفظهما الله إلى إخواني، أبنائي، أصدقائي، زملائي بثانوية عبد المؤمن - سعيدة-

وإلى كل الأساتذة الدكاترة بجامعة مولاي الطاهر سعيدة خصوصا رئيسة قسم الفلسفة **د/بوشناقة سحابة، د/سنوسي فضيلة،**

وشكر كبير إلى نائب العميد لكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية **د/بن دوبة شريف الدين**.

كما أتقد بالشكر الكبير إلى مؤطري **أ.د/بن عمر سواريت** على ما قدمه من نصائح وتوجيهات دون أن أنسى من بث في روح العمل والجرأة منذ تحضيري لرسالة الماجستر **أ.د/عمر الزاوي.**

إلى كل هؤلاء أقدم جزيل شكري وامتناني واحترامي عبر ما تحمله طيات كل ورقة من هذا العمل.

مقدمة

مقدمة:

إنّ تطور الفكر الفلسفي الناجم عن تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، من حيث فهمهم للتاريخ، الوجود القانون، المجتمع...، وتتبعا لتطور الفلسفة، والتحوّل التاريخي، الحضاري المتسارع في عصرنا المعاصر، ظهرت العديد من القضايا الفلسفية، أهمها تلك التي تجدد ثوبها في كل عصر، وفي كل حقبة، لتجذب وفود الفلاسفة، المفكرين، ومجمل العلماء.

فقد كانت قضية الدين والعقل من أكبر المحطات التي تجاذبت صيرورتها البشرية، لتتناول الفلسفة مسألة طرحها على مستوى ذلك التخصص القائم "بفلسفة الدين" كافتتاح أراد التوغل داخل ثنايا، الفكر العميق للإنسان من أجل افتكاك، معنى الدين مساره، كيفية تشكله عبر التاريخ، ومدى تأثيره على مراحل اللامعقول وكذا المعقول من حياة الإنسانية، فلسفة الدين هي جملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية على وجود الله، التأملات الفلسفية عن طبيعة وعن علاقته بالكون والإنسان[1].

فحينما حاولت فلسفة الدين الغربية أن تعقل الدين لجهود فلاسفتها منذ عصر **سبينوزا** إلى غاية **كانط** أضعف المسار الحقيقي الذي من شأنه تحليل الوضع الراهن برؤى فلسفية تضع موقفها الصريح من الدين فتواجه هذا الإنسان طابع الدين في عصر تأزمت فيه القضايا الفكرية السياسية، الاجتماعية، النفسية،... وتشابكت خصوصا على الصعيد العربي الإسلامي الذي دخل مرحلة المخاض منذ ولوج الحداثة الغربية وطرحها لأزمة ملاحقة التقدم والتطور الحضاريين بعدما اعتنق الفلاسفة الغربيون الدين، ومنحوا الأولوية للعقل أو ما سمي بالتعقل الديني.

وعلى هذا الأساس ألح هذا الوضع الحضاري المتلاحق ضرورية افتتاح دراسات تشتغل على حمل الفكر الإسلامي إلى مجال جديد تمخضت فيه مشاريع حداثية تأمل قراءة نقدية للمسألة الدينية بآليات عصرية تراها الأنسب لهم التأصيل والخلاص من التكلس الفكري والحضاري.

---

[1] – بوري أتاتوليفيتش، فلسفة الدين الغربية، تر: هيثم صعب، (د/ب)، (د/ط)، (د/س)، ص3.

فكان هاجس إعادة قراءة التراث الإسلامي من أهم المواضيع المطروحة للنقاش والدراسة، اعتنى بها الكثير من المفكرين العرب المعاصرين أهمهم **حسن حنفي، علي حرب** وكذا **أركون** و**نصر حامد أبو زيد**، اللذان حملا طرحها للمسألة الدينية كنموذجين للدراسة وتحليل موقفهما المعاصر في أطروحتنا.

أهمية الموضوع:

نحاول في هذه الأطروحة أن نستشكل ونقف عند ما قدمه **محمد أركون** و**نصر حامد أبو زيد** من دراسات ارتأت تحديد موقع تأثير التراث على حياتنا المعاصرة من منطلق غايته إعادة قراءة هذا التراث بنصوصه التأسيسية (القراءة والحديث) لمواجهة المعضلة التاريخية، الإيديولوجية، وبالتالي تحدي الوجود العربي الراهن، وضرورة بناء موقع دفاع يفرض إعادة تشكيل وعينا أمام ذواتنا وأمام العدو الخارجي عبر مؤسساته الثقافية والإعلامية،...الخ، ومن أجل تخليص هذا التراث من قيود الماضي، بإعادة إدماجه في آليات بناء الحاضر واللحاق بالمستقبل برؤى عملية، حداثية، تأصيلية.

إشكالية الموضوع:

إن امتداد نقد الحقيقة والسعي نحو امتلاكها، دفع بالفكر المعاصر في طبيعته العربية، الإسلامية إلى مساءلة الدين، ومادامت أن المسألة الفكرية إشكالا يتطلب حلا أو حلولا، حاولنا بذل الوسع للإجابة عن الإشكال الآتي:

- كيف يمكن إخضاع الدين الإسلامي بتراثه الممجد المقدس بمفاهيم، معتقداته للنقد العقلاني كمنتج علمي؟
- هل يستطيع كل من **محمد أركون، نصر حامد أبو زيد** الاشتغال على تجاوز التأخر الثقافي الحضاري للفكر العربي- الإسلامي بإعادة بناء تصورات وأفكار عن الدين وإبعاده عن سلطة الأدلجة؟
- هل يمكن ملاحقة الأنساق الفلسفية الغربية، وبناء فكر نسقي يبدأ بالاشتغال على إعادة بناء الذات العربية المعاصرة وينتهي بتأسيس لوعي نضج حضاري عربي إسلامي؟

- هل يمكن إسقاط دراسات علمية غربية على دراسة نص كالقرآن الكريم؟
- فكيف يمكن أن نقسم أعمال **أركون** و**نصر حامد أبو زيد؟**

أسباب اختيار الموضوع:

إن شغف اختيار الموضوع المطروح للدراسة لم يكن على أساس جذب الغموض له، بقدر حاجة العقل إلى التوغل داخل ثنايا الفكر لمعرفة آليات اشتغاله، وغربية بمفاهيم غربية وظفها لقراءة فكر كالفكر العربي الإسلامي.

ومن سؤال مركزي أساسه مساءلة كل الحقائق، ومحاولة الكشف عنها، كان الدين المفهوم الهاجس الذي ظننا أنه النقطة النووية في تشكيل كل الأزمات، أردنا معرفة وقعه وكيفية تناول المفكرين العرب (**محمد أركون** و**نصر حامد أبو زيد**) له.

إلا أن المقصد الذاتي من الدراسة هو في استكمال الاهتمام بفكر **محمد أركون** خاصة بعدما كان موضوع رسالة الماجستير وكيف كان لفكره تأثير على مفكرين الآخرين أمثال **نصر حامد أبو زيد**، لنقف أمام مشهد من أعظم مشاهد الفكر العربي الإسلامي عامة والجزائري خاصة، وهو قدرة العقل الجزائري على ولوج قمة العالمية المتجسدة في ما قدمه اجتهاد **محمد أركون**، كافتخار نقتدي به رغم كل الانتقادات الموجه إليه، لا يمكن إلا أن نشهد قيمة فكره وعطاءه من أجل تغيير العقل الإسلامي أمام زخم القراءات الدراسة له، فكانت فرصة سانحة لاستخراج دلالات التشابه والاختلاف بين المفكرين، وكيف تلقيا المفهوم (المصطلح) الغربي الفلسفي وعاودا إبداعه وتصنيعه.

الدراسات السابقة:

أما الدراسات السابقة فقد اعتمدت على قراءة التي قدمها دكتور **مصطفى كيحل**:"الأنسنة والتأويل"، واستبصرت من خلالها المنهجية التي قرأ بها آليات التفكير، وتكوين العقل الإسلامي عند **محمد أركون**، وكيف حاول تطبيقها من أجل تحديد الفكر.

كما اعتمدت على القراءة المقدمة لنيل شهادة الماجستير حول المكوّن عنه في نقد **نصر حامد أبو زيد** لآليات الخطاب الدين" قراءة تحليلية نقدية لـ**عبد السلام يوبي** (2011/2010)، حيث اعتنت بتفكيك آليات الخطاب عند **أبو زيد**.

منهج الدراسة:

من أجل تحري الدراسة ومحاولة الوصول إلى تحليل الإشكالية المطروحة فقد اعتمدنا على أدوات منهجية حددتها طبيعة الموضوع، فكان للمنهج التحليلي الوصفي بآلياته التي طغت عليها صبغة التفكيك، وتصنيف أهم المباحث المتناولة من قبل **أركون** و**نصر حامد أبو زيد** وكذا شرح بعض المصطلحات الإجرائية المعمول بها كمؤسس شكلت البناء المعرفي لكليها، كما كان للمنهجية الاستقرائية دور في استخلاص الأحكام العامة من منطلقات كل مفكر وخصوصياته التي يشتغل بها لمعرفة كيفية تقاطع الدراسات والمناهج الغربية بالفكر العربي- الإسلامي، كما كان المنهج المقارن في آخر المطاف حيث حددنا من خلاله مسار البحث باستخراج أوجه التشابه، الاختلاف بين ما قدّمه **أركون**، و**نصر حامد أبو زيد** بشأن مساءلتها للدين في الفكر العربي المعاصر.

صعوبات الدراسة:

من أكبر الصعوبات التي تعيق سير كل بحث انتقادنا للمراجع المتعلقة بامتداد الموضوع وإن وجدت تتباين في شدة نقدها لما يقدمه الطرفات (**أركون**، و**نصر حامد أبو زيد**) فاكتفينا بدراسة المصادر التي تحتاج إلى الكثير من العناية، التمحيص وكذا الوقت لجني ثمرة الحقيقة.

توزيع البحث:

وبعد توفيق من الله - سبحانه وتعالى- ارتأينا توزيع الأطروحة إلى ما يلي:

1. **مقدمة**: حاولنا الإحاطة بتخصص فلسفة الدين وكيفية انتقالها من مستوياتها الغربية إلى الفكر العربي المعاصر وإبراز أهمية ذلك من أجل تخليص الفكر العربي الإسلامي من وطأة التخلف والانقياد وراء الماضي المجيد، لننهي فيما بطرح إشكالية البحث التي تروم عن جملة من الأسئلة تلتها الدراسات السابقة المحققة في المسألة الدينية للفكر العربي المعاصر ثم أسباب اختيار الموضوع، أفرزت شغف إنهاء الدراسة المقدمة، ثم المنهج المعمول به وفق طبيعة الموضوع، وكذا الصعوبات التي واجهت الدراسة.

قمنا بتقسيم البحث إلى بابين، جاء قبلهما فصل تمهيديا.

2. أما **الفصل التمهيدي**: فحاولنا الفصل فيه بين معنى المسألة الدينية والظاهرة الدينية وضبط المعني المفارق بينهما، ثم تعريف الدين وإحاطته بكل العناصر المكونة له (كالمعتقد، العقيدة، الطقس، الإيمان...)، وكذا تعريفه حسب كل حقبة، وحسب كل تصوّر وعقيدة وصولا إلى ما آل إليه في الفكر العربي المعاصر.
3. **الباب الأول**: خصصناه للمسألة الدينية عند **محمد أركون** لتناول ثلاث فصول: **فالفصل الأول**: قراءة معاصرة في فكره، والذي اختص لمبحثين: الأول لنقد الذات التراثية وكيف كان وضعها على تحرير الذات العربية المعاصرة.

أما المبحث الثاني: فجاء لأسئلة مفهوم الإسلام الذي اعتنى به **أركون** كثرا خصوصا أنه المفهوم المحوري في نقده للعقل الإسلامي.

وقد جاء **الفصل الثاني**: يتكلم عن الإسلام المعاصر وما آل إليه معنى الإسلام، وكيفية فهمه على الصعيد الغربي قبل العربي، فكان المبحث الأول فيه: ليحدد ماهية الإسلام المعاصر وكيف حاول **أركون** تحديد مساره، معناه الحقيقي والمزيف.

أما المبحث الثاني: فجاء لتجديد الفكر الديني والذي افتتحه **أركون** بتأويل القرآن والحديث بآليات معاصرة، تجدد قراءته بين قراءة تاريخية، أنتروبولوجية، ولغوية)

وانتهى الباب الأول: **بالفصل الثالث** العقل المنبثق الصاعد الذي حدد فيه **أركون** في مبحثه الأول: نظرته المعاصرة الاستشراق وزحزحة العائق الحضاري الاستعماري من أجل الاستفادة والتجاوز.

وجاء المبحث الثاني: العقل المنبثق الاستطلاعي كتتمة لنقده للعقل الإسلامي يرجو من خلاله الوصول إلى عقل عربي إسلامي مفعم بالنقد المعرفي، والتاريخي، ينصاع بذلك لحتمية الحضارة، والعصرنة.

4. **الباب الثاني**: والذي خصصناه للدراسة المسألة الدينية في فكر **نصر حامد أبو زيد**، فقد تناولنا فيه ثلاث فصول، أما **الفصل الأول**: مساءلة **أبو زيد** للتراث يحتوي على مبحثين: الأول منهما: يتكلم حول " أزمة العقل العربي الإسلامي المعاصر وكيف يشخص **أبو زيد** الأزمة الفعل العربي في حقبته المعاصرة، منهما الماضي المجيد،

والتعلق بحباله سبب ركوده وانحطاطه، وكذا انفصاله عن الواقع، أما المبحث الثاني: فجاء يعالج أزمة النص " التي يعلق فيها **أبو زيد** كل دراساته ويعتبرها النقطة المركزية التي جمدت الفكر العري الإسلامي وتقسها التي تعيد نبضه شرط تجديد آليات قراءته.

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الدين في الفكر العربي المعاصر وفي هذا الفصل يريد **أبو زيد** إدراج كل آليات الحداثية المعاصرة من أجل إعادة قراءة التراث الديني (القرآن والحديث).

فيأتي المبحث الأول فيه: بعنوان:" إشكالية القراءة التأويلية المعاصرة للنص الديني"، حيث برز المنتج العلمي ودوره في تفعيل التأويل لتتشخص المسألة الدينية في ربط الدين بالواقع من خلال مجمل القراءات السابقة (الجرجاني مثلا) والسير على خطاهم.

أما المبحث الثاني فأردناه " قراءة تاريخية من أجل قراءة تزامنية يرى فيها أبو زيد شغف اجتهاده الذي يطرح من خلاله إلى ربط قراءة النص (القرآن) بالواقع من خلال العودة عبر لغويته إلى زمانه الأول (التزامنية) كما يسميها **أبو زيد**.

الفصل الثالث: فيحتوي على نقد أثر الفكر الديني الحداثي الغربي على الفكر العربي المعاصر المبحث الأول:أثر الفكر الغربي على دراسة **أركون** و**نصر حامد** حيث يواجهان الانتقادات بروح علمية تتجاوز ظروف التقدم والتأخر، الديانات وصيغ الاستعمار والاستشراف من أجل قراءة كونية حضارية، أما المبحث الثاني فجاء لتبيان أوجه الاختلاف والتشابه من خلال القراءة المنهجية وتتمة الوصول إلى حل الإشكال.

5. خاتمة: جاءت لتوضيح ملمح القراءات وشغف حل المسألة الدينية.

الفصل التمهيدي

المبحث الأول: تحديد الدراسة

المبحث الثاني: تشكل الفكر الديني عند العرب

المبحث الأول: تحديد الدراسة

الفرق بين مفهوم "الظاهرة الدينية" و"المسألة الدينية":

يحمل المفهوم (***Concept***) للفكر ماهيته، ويجسدها في الواقع عبر " أفكار مجردة، متحددة أو متعينة من خلال كلمات"[1]، هذه الكلمات التي يبدو أنها أضاعت الفواصل بين المحدودات في فكرنا العربي المعاصر، إذ تجد مسألة الخلط المتداول بين بعض المفاهيم، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الظاهرة الدينية والمسألة الدينية.

فلقد أصبح من الشائع عدم التفرقة بين المفهومين، واعتبارهما يؤديان نفس المعنى، دون الدراية العلمية والموضوعية التي تحدد لكل من المفهومين مساره وموضوعه، وهذا يبين أن المفهوم الذي هو " شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل"[2]، يمثل انعكاسا خارجا عن منطق التغيير والتطور في الفكر العربي المعاصر.

فما يحتاجه سير الحياة السليمة " يكمن في أهمية المفهوم و في تحديد سياقه المناسب من أجل استثماره وفق التطورات الحاصلة في مجال المعرفة الإنسانية"[3].

ولهذا يتطلب الأساس النظري تحديد الفرق بين مفهوم **الظاهرة الدينية والمسألة الدينية؟**

1- الظاهرة الدينية:

تعد الظاهرة الدينية من بين أهم المواضيع المطروحة على ساحة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر العربي المعاصر، هذا الأخير الذي يعمل باحثيه من مفكرين وعلماء في الدين (مؤرخي الأديان، علماء الاجتماع الديني، علماء الاجتماع الديني، علماء النفس الديني، الأنتربولوجيين،...) دراسة الظاهرة الدينية على جميع الأصعدة، نظرا " لأن هذه الأخيرة شأنها شأن كل ظاهرة بشرية شديدة التعقيد، هذا

---

(1)- Traité de méthodologie, PUF, 1962, P162.

(2) – الموسوعة الفلسفية، مج من العلماء، تر: سمير كرم، دار الطباعة والنشر، ط/6، 1987، ص488.

(3) – بول ريكور، صراع التأويلات، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2003، ص36.

يتوجب من أجل إدراك كل قيمتها ومعانيها أن تعالج من زوايا عدة"[1]، لكن ماذا يعني مفهوم ظاهرة؟

تعرف المعاجم الظاهرة (***Phénomène***) على أنها:" طريق الملاحظة والتجربة، والظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية. أطلق هذا المصطلح على جملة الوقائع التي تكون مادة للعلوم"[2]، حيث يجدها **لالاند** بأنها (الظاهرة) كلمة موازية للواقعة (***Fait***)، بمعنى:" ما يكون أو ما يقع، حيث يعد معطى واقعيا للاختبار الذي يمكن إن ينصب عليه كبرهان واقعي خارجي"[3].

إذن فما حملته الظاهرة باعتبارها مادة للعلوم، انصب على الواقعة الدينية كمعطى بشري شديد التعقيد يتطلب دراسة مكثفة داخل ما أطلق عليه بـ **الظاهرة الدينية** لتصبح هذه الأخيرة مفهوما يقصد به التمثل أو التجسد الواقعي للدين كخاصية إنسانية جوهرية في حضورها التاريخي، السياسي، والاجتماعي عموما، والعربي خصوصا.

وإذا كان **كانط** يعتبر " الظاهرة موضوع التجربة الممكنة"[4]، فعلى الدارس للظاهرة الدينية إبراز الدين كمعطى واقعي له تأثيراته وانعكاساته على الأفكار والممارسات الإنسانية التي تصب في البنية السيكولوجية والسلوكية الأخلاقية، وكذا الاجتماعية للإنسان.

ولذلك أصبحت الظاهرة الدينية تدرس ذلك الفهم البشري، وممارسته، وتعامله مع الدين، فمنذ أن تناولها السوسيولوجيون بمختلف تخصصاتهم بالدراسة، حاولوا الوصول إلى تحديد تعريف للدين، وكان ذلك مع بدايات سنة 1931 من القرن الماضي، حيث وضعت الظاهرة الدينية تحت مخبر الجامعات والمؤسسات الأكاديمية، فأخذت من التحليل والنقد على يد العلماء الأوروبيين كـ**غابريال مرسيل، دور كايهم، أوغست كونت، مارشال جوردن**،... وغيرهم.

---

(1) – مارسيا إليادة، البحث عن التاريخ، والمعنى في الدين، تر: سعيد مولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط/1، 2007، ص57.

(2) – مراد وهبة، المعجم الفلسفي للمصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة، ص.ص:399-400.

(3) – أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية والنقدية والتقنية، مج1، عويدات للنشر، لبنان، 2008، ص409.

(4) – مراد وهبة، المعجم الفلسفي للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص400.

أما دراسة الظاهرة الدينية في المجال العربي، فلن تجد على رفوف المكتبات العربية المعاصرة ما يسدّ حاجتنا، باستثناء بعض المحاولات المحتشمة ككتاب (المقدس والدنيوي)، لـ**مارسيا إلياد**، والذي أعطي به نموذجا خاصا في تحليل الظاهرة الدينية وربطها بالمقدس (***Le Sacré***)، ونجد كتاب (دين الإنسان) لـ**فراس سواح**، تحت تغطية فينومينولوجية دينية.

فكلا الدراستين يضعان الإنسان ككائن متديّن عبر تاريخه وآليات عيشه، ونمط تفكيره، وتفاعله مع الوجود.

إذن؛ فإذا كانت دراسة الدين كظاهرة قد كشفت عن ممارسة الإنسان التاريخية للدين، وكيف أنه قد أصبح كائنا متديّنا، ليكون الدين " خاصية إنسانية لم تخلو منها أية لحظة من حياة الإنسان"[1]، فقد صرّح المشتغلين على تتبع الظاهرة الدينية أنه " لن يتسنى لنا فهم الحاضر الفكري، الغني للإنسان، إذا نحن أبقينا على هذا المصدر البدئي والمُحرّض الدائم (الدين) في دائرة الظل، أو تابعنا النظر إليه بمفهوم عصر التنوير الأوربي باعتباره لغزا أو فوضى فكرية مرتبطة بطفولة الجنس البشري"[2]، فإن البحث السسيولوجي للظاهرة الدينية الذي يعمل على إبراز الحس الديني الموجود لدى الإنسان، ومدى أهميته لربط فهم الحاضر بأصول الماضي، وكيف أنّ الإنسان المتديّن قد حمل وجوده على فكرة الإيمان الديني عبر جميع أشكال ممارسته الدينية للمعتقد يجد أن الظاهرة الدينية تطرح واقعا آخر يحتاج إلى دراسات وتحليلات متنوعة، ومتخصصة في علوم أخرى، تعمل على فك الشيفرات الرمزية لممارسة الإنسان للدين، داخل عالم الأفكار، والوعي، والمسائل العقلية، ودلالاتها (اللغوية، والتاريخية).

فمنذ القدم، وعبر تطور العقل الفلسفي، أي منذ **أفلاطون** و**سبينوزا** و**كانط**، أصبح الاهتمام بالوعي الإنساني أكبر همّ شغل الفكر الفلسفي، وخصوصا ما تعلق بتصوّر الدين في عالم الأفكار، ليرتقي هذا التصوّر عبر اشتغال الفلاسفة والمفكرين عليه من كونه فكرة إلى مسألة.

---

[1] – فراس سواح، دين الإنسان، دار علاء للنشر، دمشق، ط/3، 1998، ص14.

[2] – المرجع نفسه، ص22.

فماذا نعني كلمة مسألة؟

2- المسألة الدينية:

مسألة (***Question***) بالفرنسية:" وهي السؤال، وعند المنطقيين هي الدعوى وتطلق أيضا على القضية المطلوب بيانها في العلم"[1]، وفي معناها الحقيقي اليوناني نجدها تعني " المشكلة (***Problème***) أي المهمة المقترحة، والتي هي مهمة منطقية قوامها تحديد شيء بناء على الروابط التي يفترض قيامها بينه وبين أشياء معينة"[2]، ليتحدد بذلك معنى المسألة فلسفيا، على أساس أنها تلك " العلاقة بين الوعي والوجود أو بين التفكير والمادة الطبيعية"[3].

أما المسألة الدينية، فهي مفهوم جديد يعمل على تحديد رابط الصلة أو العلاقة بين الدين وجانب آخر في المعادلة، قد يكون العقل كصفة، أو العقلانية كمنهج، والتي تتناول الدين كتفكير فلسفي، وهذا ما أطلق عليه بفلسفة الدين.

فكان أول من أسس لفلسفة الدين ولمفهوم المسألة الدينية هو الفيلسوف الألماني **إيمانيال كانط** (E. Kant) في كتابه (الدين في حدود العقل)، رغم أن النشاط الفكري البشري قد انحصر لقرون عديدة في مجال دراسة الدين من جوانب عديدة، بطرق وأُطر ومفاهيم مختلفة، إلا أنه لم يرقى إلى المستوى إلا على قيام فلسفة للدين خصما طريق التأويل والنقد والدعوة إلى قيام عقلنة الدين، " فكان الأهم في المسألة الدينية الكانطية أن الدين الذي جعله إلا في حدود العقل بأسبقية هذا الأخير، قد حمل مفهوما جديدا لدى **كانط**، أي فهم جديد للدين يبقى للعقل سلطته المشرعة للقيم الخلقية، وليبقى الوحي عنده تذكير من الله للإنسان ليس إلا"[4]، فتشمل المسألة الدينية الكانطية الدين على أساس عقلي، بتجلياته على المستوى السلوكي الأخلاقي، الذي يعبر عن اجتماعية الإنسان، وعن طابعه الإنساني البعيد عن المنفعة، متجسدا في فلسفة الدين لدى **كانط**،

---

(1) – عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3، 2003، ص789.
(2) – أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص789.
(3) – عبد المنعم الحنفي، مرجع سابق، ص790.
(4)- Didier Julia, Dictionnaire de philo, librairie Larousse, Paris, 1971, P31.

عند نقطة التقاء الدين بالفلسفة في ظل واقع العقل العملي، والنظري الحامل للقيم الأخلاقية.

لتصل فلسفة الدين إلى الفكر المعاصر، بعد العودة إلى الدين، كمرحلة جديدة في الحياة الفكرية والروحية للحضارة الغربية المعاصرة، وبالتالي التأسيس من جديد للفكر الديني كموضوع للبحث الفلسفي، وتنشيط واضح لفلسفة القيم ونظريات الأخلاق كما هو الحال بالنسبة لـ**إيمانويل ليفيناس**، ونظريته التي استلهمت التعمق في المسألة الدينية، منطلقا من الفكر الديني اليهودي.

فبعد طرح أزمة الدين أمام ما خربته الحداثة من معتقدات ومبادئ أخلاقية وإحداث الانفصال الكلي للدين، ورفضه في الحياة المعاصرة جعل مصطلح **البيوإيتيقا** أو الأخلاقيات الجديدة، اشتغال فلاسفة الدين من أجل بناء مرجعيات لرد اعتبار الإنسان للدين، وكذا الدين للإنسان، حيثما يعبر **ليفيناس** عن ذلك قائلا:" إنه يمكن للفلسفة أن تكون أخلاقية مثلما يمكنها أن تكون أنطولوجية"[1].

إذن فما حملته كلمة **مسألة** أثناء ارتباطها بالدين، لتتشكل فلسفة العقل كإعمال للعقل والعقلانية في قراءة الدين عند المؤسس الأول **إيمانيال كانط** وما ترتب من تطوّر وتحوّل لمصطلح فلسفة الدين التي تولي الأهمية للأخلاقيات، ومحاولة استرجاع الأخلاق الضائعة بفعل تقدم العلوم والتكنولوجيا، وفق ما سمي بـ**البيوإيتيقا** جعل الفجوة كبيرة بين ما نطلق عليه ظاهرة دينية ومسألة دينية.

ولذلك ينبغي الأخذ، والحذر من وضع الفواصل بين الحدود والمفاهيم، والابتعاد عن الخلط العشوائي لها داخل الحرم الجامعي، أو بين الأكاديميين والباحثين، والطلبة خصوصا، فالتمييز بين المفهومين هو تمييز في التخصص ذاته، فالظاهرة الدينية تحتاج إلى دارسين سسيولوجيين (في الأنتربولوجيا وعلم النفس الديني، والاجتماع الديني، ومقارنة الأديان)، بينما المسألة الدينية تحتاج إلى مفكرين، ينتجون أفكارهم داخل ما سمي بتاريخ الأفكار، ليبقى الدين مجال جذب ورد أثناء التقائه بالمحك العلمي.

---

[1]- Richard Kearny, de la phénoménologie a l'éthique, entretien avec Emmanuel Levinas, esprit, N° 234, 1997, P129.

فما هو تعريف الدين؟ وهل توصل العلماء إلى وضع تعريف شامل له؟

تعريف الدين:

يطلق اسم **دين** عموما على كل اصطلح عليه العلماء بمصطلح **دين**، ويصدق على كل من الأديان السماوية (الإسلام، المسيحية، اليهودية) أو الوضعية كالبوذية، الجينية، الشتوية، الكنفوشية، السيخ،...الخ، فيشار إليهم بقولنا الدين المسيحي، الدين الإسلامي، الدين الهندوسي،...الخ.

أما تعريفه، فقد أجمع العلماء الدارسين للدين بمختلف تخصصاتهم أن مفهوم الدين والوصول إلى تعريفه، التعريف المطلق، الشامل، يعتبر من بين أكبر الصعوبات التي لا يمكن تناهي حقيقتها، إلا أنه يمكن إغضاء الطرف عن جهودهم المضنية في الوصول إلى وضع تعريف له.

أ- التعريف اللغوي:

يدل التردد الصوتي لكلمة **الدين** في أنفسنا عند سماعها، على تلك العلاقة الموجودة بين الله والإنسان، أو بين الرب وعبده، كتعبير دلالي بارز بين الطاعة والعبودية، إلا أن الطرح المعجمي اللغوي لكلمة دين قد عدد التصورات، وأحاط بالاشتقاقات.

فالدين (***Religion***) اللفظ الإفرنجي المشتق من الفعل (***Religare***)، بمعنى الربط، يضع الدين "هو ما يربط جماعة ما"[1].

أما اشتقاقه العربي " فهو من الفعل (دان به): أي اتخذه دينا ومذهبا، وحالا وخلقا وعادة وشأنا، ومن (دان له): أي خضع له وأطاعه، ومن (دانه) بمعنى: ملكه وقهره، وحكمه وساسه"[2].

وفي القرآن الكريم، نجد أن كلمة دين تحمل معنيين يمكن تمييزهما:

- الدين بمعناه المعروف،
- الدين بمعنى الحساب.

---

[1] – مراد وهبة، المعجم الفلسفي للمصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص.ص:315-316.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (مادة دين).

فالمعنى الأول يُرجعه الباحثون إلى " أصل فارسي إذ تعني (***Den***) في اللغة الوسيطية الفارسية تقريبا دينا نظاميا"[1].

أما المعنى الثاني الخاص بالحساب، فيعود إلى العبرية ذلك أن كلمة (***Din***) العبرية تعني **الحساب**.

إذن فتعدد الاسنادات اللغوية وكثرت جذور الصيغة دين، يرجعه العلماء إلى صيغة مشتركة، مرجعها تعدد المعاني التجريدية، ذلك أن الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، قد جاءوا حمالين للكثير من معاني كلمة دين، إذ خصّه القرآن الكريم بفتح جديد ومتنوع باعتباره المصطلح المفتاحي ذو الأهمية القصوى.

أما الشعر الجاهلي، فقد جاء مليئا بالمعاني لتصور دين؛ كالعادة، الجزاء، الطاعة. لنجد قول **ساعدة بن جوبة** في معنى العادة قائلا:

ألا بات من حولي نياما ورقدا وعاودني حزني الذي يتجـــــدد

وعاودني ديني قبت كأنمـــــا خلال ضلوع الصدر شرع ممدد

أما في معنى الجزاء فجاء:

فلما صرح الشـــــر فأمسى وهو عريان

ولم يبق سوى العدوا أن دناهم كما دانــوا

وقد جاء في القرآن الكريم في **سورة الصافات** قوله عز وجل وعلا:(أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابا وَعِظَاماً إِنَّا لَمَدِينُونَ)[2]، لتكون الآية قد حملت معنى الدين بمعناه الدال على الحساب وتأكيد وجود الآخرة وقيام الجزاء.

ليرادف هذا المعنى العربي الدلالة اللغوية الانجليزية لكلمة دين (***Religion***) المشتقة من الكلمة اللاتينية (***Relegie***) " والتي تشير إلى الرعب والخوف الذي يشعر به الإنسان في حضرة الروح أو الإله"[3]، كما ترى بقية المعاجم الانجليزية كمعجم

---

(1) – توشهيكو إيزونسو، الله والإنسان في القرآن، تر: ملال جهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/1، 2007، ص399.

(2) – سورة الصافات، الآية 53.

(3) – محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000، ص10.

(***Wester***) الدين بأنه:" خدمة أو عبادة الإله وطاعته في وصاياه، وتحري المؤمنين السير على الطريقة التي ترضيه في الحياة"[1].

إن تعدد المعاني لتصور **دين** يبرز وجود معنيين مختلفين، فالأول يحمل معنى القهر والقمع بحكم القوة، أما الثاني فيأتي بمعنى الخضوع والاستسلام، والانقياد، والطاعة لتتشكل بذلك " رؤية دائرية للموضوع ترى الشيء نفسه من كلتا النهايتين"[2].

إلا إن الدارسين المتخصصين في اللغة قد اعتبروا أن هذا التناقض والاختلاف الموجود في تصور دين يترجمه واقع الفهم الواحد له، وهو الطاعة في قوله تعالى:(**إن اِنْلْحُكْمُ إِلَّا لِلهِۖ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۖ ذَٰلِكَ اَنْلدِّينُ اُنْلْقَيِّمُ**)[3].

ب- التعريف الاصطلاحي:

عند رصد تعريف اصطلاحي للدين، نجد العديد من الباحثين المهتمين بحقل الدين قد أفنوا جهودهم في سبيل الوصول إلى وضع تعريف للدين، الخطوة الأكثر أهمية لتحقيق هدف الدراسة، وهذا ما وضّحه **فراس سواح** في كتابه (دين الإنسان) في طبعته الثالثة- سنة 1998 لدار علاء الدين للنشر- قائلا:" أنه بدون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه وهو يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين، أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الرئيسية، وأن محظور هذه الطريقة يكمن في أن التعريف قد يقود إلى سبل مضلة، إذا لم تكتمل صياغته عقب دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ، ولدى مختلف الجماعات البشرية"[4].

وعليه، فإن جملة التعاريف التي ترسم الإطار العام للدين، وجدناها لباحثين عربيين في علم الأديان أو المتخصصين السسيولوجيين وغيرهم، كان عامل الملاحظة

---

(1) – محمد الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص12

(2) – توشهيكو إيزونسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص342.

(3) – سورة يوسف، الآية 40.

(4) – فراس سواح، دين الإنسان، دار علاء للنشر، دمشق، ط/3، 1998، ص22.

والتأملات الفردية، والتأثيرات والضرورات الاجتماعية، والمخزون اللاشعوري منبع أفكارهم ومسير دراستهم للفك بوضع تصوّر للدين.

لقد كانت بداية التنقيب الفعلية لدراسة الدين في القرن التاسع عشر ميلادي، حيث سادت النظرية التطورية وشغلت أكثر فروع العلم، ومن بينها علم الأديان، نجد **أوغست كونت** (A. Conet) يضع تعريفه للدين على أساس أن الطبيعة البشرية هي طبيعة متناغمة القوى بين القدرات والعلاقات، وبين الأجسام والأوساط، وهذا ما يؤدي إلى الخضوع إلى شروط الوجود والمبادرة من أجل تبديلها، هذا الذي أنتج صراع بين التأمل والشرع، به يفسر الدين بأنه:" تنظيم لوجود الإنسان المحسوس، فهو أولا وقبل كل شيء تنظيم لعلاقات الجسم بالوسط، حيث تمثل عمليات العقل صورته الأكثر رفعة"[1].

ويضيف **وليام جيمس** قائلا:"... فالدين الذي أعنيه هنا هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا.."[2].

فيعتبرا **أوغست كونت** و**وليام جيمس**، الدين على أنه العامل الأساسي لتنظيم تلك العلاقات الأفقية والعمودية لأجل تفعيل وتجسيد الوجود الإنساني، وهو بذلك يُعبر بأحاسيسه وشعوره وتصرفاته عن الصورة السامية، الخالصة لعمل العقل الإنساني.

أما عند عالم اللاهوت؛ **شلرماخر** (1768-1834) ودارس الأديان فإن تعريفه للدين هو:" شعور باللانهائي، واختيار له، وما نعنيه باللانهائي هنا، هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، وإنما تبني عن نفسها المشاعر الداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تُخلف في الذهن فكرة الله، وأن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله، إما نحو المفارقة والتوحيد أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود"[3].

---

[1] – جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن سامي، المنظمة العربية للدراسات، ط/1، 2007، ص.ص:136-137.

[2] – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص23.

[3] – المرجع نفسه، ص24.

يصل الإنسان بشعوره وأحاسيسه التي تتحول إلى تأملات عقلية إلى حقيقة واحدة هي - الله- رغم تعدد الفرق إليه واختلاف التسميات، وكثرة الديانات، للتأكد على وحدة الوجود وثبات فكرة الدين كخاصية إنسانية محضة.

وتتعدد الديانات وتباينها بين وضعي وسماوي مما صعّب مهمة البحث والتنقيب لصياغة تعريف عام للدين تشترك فيه كل الديانات، من بدائيتها إلى أكثرها تعقيدا أو تطورا، نجد أن الفيلسوف والعالم الاجتماعي الفرنسي **دور كايم** (1858-1917) قد كشف عن خاصية عامة ومشتركة بين كل الديانات التي عرفتها الإنسانية، وهي تفترض تقسيما لكل الأشياء، المنظور منها والغيبي يضعها في زمرتين: زمرة **المقدس** (***Sacred***) وزمرة **الدنيوي** (***Frafans***)، كفكرة أساسية للفكر الديني، " وأن كل التمثيلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها البعض أو علاقتها بالأشياء الدنيوية"[1].

فـ**دور كايهم** يؤكد على الطابع الجمعي للدين الذي تحتويه جماعة معينة تعتقد معتقدا واحدا يميزها عن غيرها من الجماعات حيث يشعر أفراده بالصلة والترابط فيما بينهم داخل وحدة اجتماعية خاصة بهم، انطلاقا لامتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم، وعليه فالدين عنده:" هو نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم"[2].

لقد حظيت فكرة الكشف عن المقدس والدنيوي بأعباء العديد من المفكرين الحديثين والمعاصرين، حيث وجدوا فيها السبيل الأنسب لفك شفرة وجود الدين وإثبات حقيقته في جميع مراحل الحياة الاجتماعية التي مرّ بها الإنسان، " فلقد وجدت جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ولكنه لم توجد قط جماعة إنسانية بغير ديانة، فحيثما يوجد الناس يسكن الدين"[3]، وعلى رأس هؤلاء نجد مؤرخ الأديان **ميرسيا إلياد** الذي أصدر سنة 1956 كتابه (المقدس والدنيوي) استنادا لطرح **دور كايهم**، وقد صرّح **إلياد** قائلا:" يتجلى القدسي دائما كحقيقة من صعيد إلى آخر غير صعيد الحقائق

(1) – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص26.
(2) – المرجع نفسه، ص27.
(3) – عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص11.

الطبيعية... ويعلم الإنسان بالقدسي لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئا مختلفا كل الاختلاف عن الدنيوي، ويمكننا القول إن تاريخ الأديان من أكثرها بدائية إلى أكثرها ارتقاء، عبارة عن تراكم من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية... أنه الفعل الخفي، تجلي شيء مختلف تماما، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكل جزءا لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي"[1].

لقد ساهمت ما أثرته جهود السسيولوجيين من تقدم في دراسة وفهم تصوّر الدين إلى الإجابة على العديد من الأسئلة والاستفهامات التي أحاطت بفترات كبيرة من حياة الإنسان البدائية، وتمكنت من غمر حياته الحديثة أيضا كفكرة الطابو (المحرمات). ففكرة الربط بين المقدس والدنيوي والخلط بينهما ثم الفصل بينهما أيضا قد مثل محور تحليل وكشف أساليب الممارسات الدينية وتحديدها، فكان وضعهم (السسيولوجيون) لتعريف الدين إضافة مهمة أثرته بتحديد انتمائه للطابع الجمعي.

كما ظهرت دراسة أخرى تحاول وصف الجانب السيكولوجي للدين انطلاقا من نفس فكرة المقدس، حيث أصدر **رودولف أوتو** (1869-1937) كتابه (المقدس) سنة 1917م، موضحا ما تقدم به **شلرماخر** حول وجود وعي بالقدسي مغروس في النفس البشرية، فهو يرى أن الحالة النفسية للوعي بالقدسي " تجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين، وتنضوي على مجابهة قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساسا مزدوجا بالخوف والانجذاب في آن معا، فهي تجربة مختلفة كليا، تأتي على الوصف بالمصطلحات والتعابير المعتادة في وصف التجارب الأخرى، والانقياد إيجابيا بهذه التجربة فكرا وعملا هو الذي يكون الدين"[2].

رؤية الدين من خلال التكوين السيكولوجي يجعل الدين ممكنا عند الإنسان ثابت لا يتغير، فالدين جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية رغم مجمل التعبيرات والتبدلات

[1] – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص26.
[2] – المرجع نفسه، ص28.

الزمنية له، ولذلك نجد **إريك فروم** العالم النفسي يؤكد أن:" الدين مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما. ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة"[1].

ومنه نستنتج أنّ مجمل التأملات والنتائج في الدراسات المطولة التي قمنا باستعراض جزء منها، إنما يجمع الأكثر منه على ثبات فكرة، أن الدين قد اعتنقه الإنسان بجميع صفاته وأشكال عباداته، وتنوع معتقداته وطقوسه لغاية وحاجة حرجة، وهي التنظيم، التنظيم الذي اختلفت أشكاله من قواميس وقواعد وقوانين تربط الحياة بكل جوانبها النفسي والروحي والجسدي بكل الموجودات الكائنة والميتة، وفق علاقات أفقية وعمودية (بين الخالق والمخلوق، الإنسان وأخيه الإنسان، الإنسان والحيوان، الإنسان والبيئة...) إلى غير ذلك من العلاقات التي أخرجت الإنسان من دائرة التوحش إلى رتبة الإنسانية، لذا فقد جاءت كل التعريفات للدين حمالة لصفة نظام أو نسق أو منظومة، تحدد وجود الإنسان الفعلي.

أما عند العرب فتعريف الدين لم يخرج عن كونه:" جملة القواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[2]، والدين عند **راغب الأصفهاني**:" هو كالملّة، لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والإنقياد للشريعة"[3].

فسواء كانت حقيقته خارجية نابعة من إقرار العقل وتأملاته الطبيعية في أوجهها واهتدائها، أو نابعة من روح الديانات (الدين الإسلامي، الدين المسيحي)، حيث يقرر أن الدين نزعة إنسانية، " ذهل إلى أن عالمية الدين وفطريته يمكن أن يقبل كدليل ذاتي يحل محل الأدلة التقليدية على وجود الله"[4]، وكما يضيف **لالاند** في شرحه للتعريف الذي وضعه للدين، على أنه:" الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير الذي يشعر به الفرد حيال واجب ما اتجاه الله"[5]، يبين أن هذا الواجب يتشكل من مجموعة

---

(1) – إريك فروم، التحليل النفسي للدين، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، ط/1، 1977، ص25.
(2) – عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص11.
(3) – أسعد السحمراني، ترجمان الأديان، دار النفائس، ط/1، 2009، ص11.
(4) – عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص11.
(5) – أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص1203.

نظم، حيث يقول:" الأديان هي عبارة عن منظومات متمايزة من حيث ثلاث نقاط تدخل في تكوينها كلها..."[1]. فما هي هذه الخصائص؟

بنية الدين:

يوضح قول **لالاند** وجود عناصر جوهرية تدخل في تكوين الدين تمثل أبعاده أو العناصر التي يتضمنها كل دين لكي يصبح دينا، ورغم تعدد الدراسات بهذا الشأن، وتعدد البنى الدينية، نجد أن أساس هذه البنى أو البنية التي يقصد بها الأجزاء المختلفة التي تجتمع لتؤلف الكل أو الظاهرة لا يختلف عنه اثنان[2].

فتعريف **لالاند** يرى أن هذه المكونات الثلاث تشمل:

"- الإقرار النظري العقلي (المعتقد)

- مجموعة سلوكيات (الطقوس، العبادات)

- علاقة معنوية بين النفس البشرية والله (الإيمان)"[3].

أما **عبد الله الشرقاوي** الباحث في علم الأديان المقارن، وكتابه المذكور آنفا، يضع دراسته لمبنى الدين تحت العناصر أو الأبعاد التي تصف الدين كما هو موجود في الواقع الفعلي لحياة الجنس البشري، كما صوّرها العالم **سمارت** وهي:

أ- **العبادة**: كممارسة تؤدي وظيفة في الوعي الروحي والنظرة الأخلاقية.

ب- **التجارب الروحية والوجدانية**: كتجربة الوحي، وتجربة المتصوفة، فالأستاذ **سمارت** يبين " أنها الغذاء الذي يقوم عليه الجوانب الأخرى للدين، فالعبادة التي تخلو من المشاعر عبادة باردة"،

ج- الديانة ومروياتها وتراثها،

د- العقائد واللاهوت والفلسفة،

ه- البعد الأخلاقي والقانوني،

و- الجانب الاجتماعي (المؤسسات والنظم) كتجسيد الدين للواقع،

ز- **الجانب المادي للديانة**: من مباني ومعابد وأعمال فنية.

---

(1) – أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص1203.

(2) – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ط/1، 1973، ص218.

(3) – أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص1204.

فالعالم **سمارت** حاول وضع ما يصف الواقع الفعلي وكيفية تجسيده للدين من خلال هذه العناصر السبعة، أما الباحث **عبد الله الشرقاوي** فقد ارتكزت بنية الدين لديه على:

أ- العقيدة أو الإيمان،

ب- العبادات والشعائر،

ج- أحكام المعاملات،

د- الأخلاق والقيم الجمالية والحضارية.

يبدو جليا أن أعمدة البناء التي يقوم عليها الدين: لم تخرج عن ثلاثة (03) أشكال تمثلت في: المعتقد (العقيدة)، العبادة (ممارسة العبادة)، والإيمان (العلاقة الروحية بين العابد والمعبود). وما زاد عن ذلك كان أساسات أخرى تزيد من إبراز التعايش الفعلي والواقعي لوجود الإنسان المتدين.

كما أن فعالية قيام أي دين وفق تشكيلته الأساسية المعتمدة للبناء تؤكد على وجود حس ديني لا يخرج عن الجماعة ولا يتجسد إلا بالجماعة كضرورة تعمل على صياغة الدين وممارسته، وهذا ما يضعه **فراس سواح** في دراسته الخاصة بالمنهج الظواهري أو الفينومينولوجي وبالتحديد إتباع فينومينولوجيا الدين، " التي تعمل على استقصاء البنية الجوهرية، والمعنى في الظاهرة الدينية... فهي تصف وتنظم وتنمذج موضوعاتها..."[1]، على أن يحدد ويصف بدقة بحثية ربطت كل جوانب الإنسان الفاعلة، وحوّلت تعبيراته الساذجة إلى خبرات عبر تراكم الزمن، وحاجة الإنسان، وحادة الإنسان الروحية، السيكولوجية، والاجتماعية...الخ.

يرجع **فراس سواح** المكونات الأساسية لبناء الدين إلى ثلاثة (03) أشكال هي: المعتقد، والطقس، والأسطورة، ويضيف إليهم الشرائع والأخلاق كمكوّنين غير أساسيين، إلا أنه يحاول وضع وصف أو تعريف لكل مكون على حدى، مبرزا بذلك دوره ووضعه، وكذا أهميته في بناء الدين عند الإنسان.

---

[1] – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص14.

أ- المعتقد:

ينطلق الدين من التعبير الفردي إلى خبرة فردية تتكون عبر ذلك الانفعال العاطفي الذي يتحول إلى تأمل ذهني، فيصبح المعتقد يمثل " الحاجة السيكولوجية الماسة، والذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول... وبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي"[1].

وبالتالي فالمعتقد الديني هو شأن جمعي بالضرورة، تعمل عقول الجماعة على صياغته، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره، إذ " يتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضيح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، غالبا ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل"[2].

ب- الطقس:

يعتبر الطقس مجموعة الشعائر الدينية التي تحوّل المعتقد كوجود ذهني إلى وجود الفعل أو ممارسة، وهو يأخذ في بعض الديانات شكل رقصات، فهناك الطقوس الحرة، والطقوس المنظمة، " فإذا كانت الأولى تسمح للفرد أن يعبر عن معتقده بكل حرية وبتجربة شخصية، فالثانية تحاول إعطاء الطقس بعده الاجتماعي والمؤسساتي"[3].

ج- الأسطورة:

الأساطير التي هي إنتاج أدبي يأخذ شكل القصص والحكايات، حيث تكون الآلهة الشخصية الفاعلة، مما جعل الأسطورة ذات طابع قداسي، " وتنشأ الأسطورة من المعتقد الديني وتكون امتدادا له، فهي تعمل على شرح المعتقدات في شتى الأديان وترسخها في ذهن الزمرة الاجتماعية التي تتناقلها في شكل ثقافة شفوية"[4].

---

[1] – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص.ص:47-48.
[2] – المرجع نفسه، ص49.
[3] – نفسه، ص53.
[4] – نفسه، ص59.

إن تطور الأسطورة كدراسة اهتمت بها الميثولوجيا، دليل على أهمية الأسطورة في مجال تفسير ممارسات الإنسان المترامية عبر التاريخ لفهم غوامض هذا الكون، ويرجع **فراس سواح** الأسطورة إلى مغامرة العقل الأولى كممارسة إنسانية من أجل عقلنة الوجود فالأسطورة نظام فكري متكامل، استوعب قلق الإنسان الوجودي وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه[1].

أما المكونات الثانوية التي وضعها **فراس سواح** والمتمثلة في الشرائع والأخلاق، فإن صلتها بالدين تحدد تلك النمطية السلوكية للأفراد التي يجدها في ديانات، ولا تأبه لها ديانات أخرى، إذ يصرح قائلا:" غير أن اتصال الأخلاق والشرائع بالدين ليس مسألة حتمية في تاريخ الدين، فهناك ديانات حافظت حتى النهاية على استقلالها عن الأخلاق، ومنها الديانة الإغريقية، والديانة الصينية.."[2].

إن ما يمكن أن تلخص إليه بعد وضع التصورات الثلاث لبنية الدين، أن الاختلاف في تسلسل العناصر، تعددها بكثرتها أو اختزالها، لم يزحزح حقيقة واحدة تضع ركيزة ثلاثية أساسية لبنية الدين تشمل العقيدة، العبادة (الطقوس)، والإيمان (الجانب الروحي، المتمثل في علاقة المشاعر الرابطة بين العابد والمعبود)، فكان ذلك هو إبراز مفهوم الدين باعتباره " الحالة المثلى للتوازن مع الكون، والعبادة كيفما كانت صيغتها، وإلى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة، وحالة وجود في الواحد،... حالة الوجود الحق"[3].

فتعداد العناصر الثلاثة المكونة لبنية الدين عينها عند أكثر من - عالم دارس للدين- يكشف عن الوعي الإنساني الذي اتخذه باتجاه الوجود، فعبر تراكمات الوصول إلى المعرفة الحقيقية الخفية، والمحيرة التي واجهت الإنسان من خلال أسئلة الميتافيزيقيا، ومختلف المذاهب الفلسفية الرائدة في محاولة الكشف عنها - كالمذهب العقلي عند **ديكارت**، أو التجريبي عند **دافيد هيوم** وغيرها. ورغم تعدد العلوم وكثرتها، كالنظرية التطورية عند **داروين**، على سبيل المثال لا الحصر- لم يتمكن الوحي

(1) – فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ط/11، 2006، ص19.
(2) – فراس سواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص82.
(3) – المرجع نفسه، ص391.

الإنساني أن يشعر بالهدوء والسكينة، وإيجاد أجوبته المُحيّرة إلا في الدين، هذا الذي ارتبطت حياة الإنسان الباطنية النفسية والعقلية بحياته الاجتماعية عبر دافع حسي مشترك أو هو شعور ينتاب الجميع، فالفرد يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس، دون مقدرة على توجيهه أو التحكم به، وبالتالي فتصور القدسي، قبلي سابق عن أي تصور عقلاني، وعند هروب الفرد من حيرته الدينية إلى جماعة، أو جدب الجماعة إلى تجربته عوضا عن ذلك، هو الذي يخلق ما يسمى بـ**الدين الجمعي** الذي يتشارك فيه الجميع.

التدين نزعة إنسانية:

إن ارتباط حياة الإنسان بالدين تجسده تلك الممارسة لسلوك التدين لديه، فما تمثله تلك المعابد والأهرامات من معالم مادية وثقافية، تشير إلى اهتمام الناس في سائر أنحاء العالم، وفي جميع مراحل حياة الإنسان التي مر بها، بالدين وانتهاجه سبلا للتدين " فلا توجد في الواقع ظاهرة أخرى أكثر انتشارا أو ثباتا من مجتمع إلى مجتمع من ظاهرة تطلع الإنسان نحو آلهته"[1].

يعتبر التدين فطرة جبل بها الإنسان بمعنى " النزوع إلى الاعتقاد في قوة متعالية مطلقة وتقديسها والاحتماء بها... فلا يتعلمها من كتاب ولا حساب"[2]. فما معنى الفطرة؟

يضع بعض العلماء تعريفهم للفطرة على أساس:" أنها التسليم بوجود خالق، أو ما يسميه علماء العقائد **إسلام الربوبية**، فهي ما كان عليه مبدأ تكوين النفس البشرية فكرا ووجدانا، بقوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ اِلتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[3][4].

---

[1] – عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص11.
[2] – المرجع نفسه، ص12.
[3] – سورة الروم، الآية 29.
[4] – أسعد السحمراني، ترجمان الأديان، مرجع سابق، ص.ص:9-10.

أما عند **القرطبي** في تفسيره:" قالت طائفة من أهل الفقه والنظر: الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقه، يعرف به ربه، إذ بلغ المعرفة يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفته، وفي **الحديث النبوي: ما من مولود إلا يولد على الفطرة**[1].

إنّ ارتباط التدين كسلوك إنساني بفطرته التي دبل بها، دليل على وجود الله- جل جلاله- كحقيقة مكونة في كيان الإنسان شعوره الطبيعي بها دون توفر المعطيات والدوافع إليها، فالفطرة وحدها التي تدفعه اضطراريا إلى نفس مطمئنة إلى الله. لكن التديّن كمفهوم ارتاب في إرساء تعريفه وضبط وجوده فلاسفة وعلماء في الفكر الأوروبي خصوصا حيث يمكن أن نربط الإيمان بعامل التديّن، فهو ما يبني العماد الحقيقي بين الدين والتديّن.

لكن إذا كان مفهوم الدين قد حُسم أمره في الدين الإسلامي عندما ربط بالفطرة، نجده في الاتجاه الآخر (الأوربي) يحمل جملة من المفاهيم الإرتيابية، المختلفة، حينما اشتغلت محمل الدراسات (الاجتماعية) الأنتروبولوجية، النفسية، وغيرها...) على تبيان معنى التدين، وضبطه داخل تعريف أكاديمي.

فيحكم أن الإنسان قد عرف الدين منذ بروز وجوده- الأزلي، هل يمكن أن نعتبره أيضا كائن متدين قد أدرك بوعيه معنى التدين، وجسده كحقيقة مصاحبة لكل انتماء ديني؟

اعتقد الفلاسفة أمثال **دافيد هيوم، جون جاك روسو، توماس هوبز**، وغيرهم ممن أنجبتهم **أوربا** أنّ معنى التدين عند الإنسان هو ما يفصل بين الدين الحقيقي الحامل لأساس التدين الصريح، وبين التدين في مرحلة الخرافة، حينما عجز الإنسان عن ربط علاقته الغيبية بالإله الواحد، فتعددت الآلهة وألحد هذا الإنسان عندما نفى وجود الإله وإمكانية وجود علاقة بينه وبين الرب (الله).

[1] – أسعد السحمراني، ترجمان الأديان، مرجع سابق، ص10.

لذلك يبني هؤلاء الفلاسفة حكوماتهم حول التدين بربطه بمفهوم الإيمان، وكذا ما يحمله معنى الدين عنه الإنسان، فما يعبر عنه الإيمان الداخلي لإنسان ما إنما هو ما يؤكد وجوده عند خضوع تدينه لدين ما.

فسبينوزا في القرن (16م) ربط إيمان الشخص بمدى طاعته وتقواه لدين يتدين به، فالإيمان عنده، "هو تلك الصورة الخيالية لجمل الحقائق الأخلاقية على شكل قواعد جاهزة، تدعوهم إلى التدين بصيغة مباشرة فمجمل الناس لا يستطيعون التمييز بين الخير والشر الخطأ والصواب، لذلك فتدينهم مرتبط بإيمانهم"[1]، فقد حدد **سبينوزا** معنى التدين، الذي هو طريق الوصول إلى السعادة لأنه يخضع الإنسان إلى الطاعة والالتزام بالتعاليم الإلهية.

فضمن قراءة تاريخ الدين يحاول جملة من الفلاسفة ربط وجود التدين بوجود الدين كنزعة طبيعية تلقائية تجسد وجود الإنسان الفعلي التلقائي التي يعبر عن شعوره الداخلي بوجود إله واحد مرة، وبتعدد الآلهة حيث شعوره بغياب هذا الإله، فالمجال المنتج للتدين عند **دافيد هيوم** ارتبط بمدى ذلك الشعور الداخلي الملح بضرورة الإيمان بوجود إله أو آلهات، فالقانون اللامعقول وليس نظام الطبيعة العامل الأساسي في بناء وإلهام الإنسان لعلاقات بينه وبين العالم النفسي (الله، الإله، أو تعدد الآلهة)، ومن الدين الطبيعي انتقل الإنسان إلى الدين المدني حينما أسس **جون جاك روسو** للعقد الاجتماعي في القرن (18م)، كنتيجة لهذا الانتقال حينما رأى "أن كل الجماعات السياسية إنما كانت منذ بداية التاريخ تبنى شرعيتها على الدين، لقد قدست كل دولة آلهيتها الخاصة وعبدتها، وكانت الحروب تدار بأمر الآلهة، ولم تتغير هذه الوضعية إلا مع المسيحية... التي فصلت بين الإخلاص السياسي والإخلاص الديني"[2].

وعليه يرى **هردر** أن التدين هو ضرب من الشعور الديني بقوة فاعلة غير مرئية في الفوضى العارمة للوجود، إذ لم ينفي هؤلاء الفلاسفة الدور الفعال للدين كمحرك قوي نجده عند الإنسان البدائي، والإنسان في اجتماعيته المدنية، رغم أنّ

---

[1] - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مراجعة: د/ فؤاد، مكتبة اللأنجلو المصرية، القاهرة، 1981، ص363.

[2] - مدخل إلى فلسفة الدين، تر: فتحي المسكيني، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 18 يناير 2017، ص25.

بدايات شعور الإنسان بضرورة ربطه بعالم غيبي لم تتحدد إلا ضمن أفكار ودراسات تجمع بمعرفته لشعور التدين، وحدسه به كما يبين ذلك **شلاير ماخر** (1768- 1834م)، حينما قال "حتى وإن شك الإنسان في وجود الله، فإن الدين لا يزول"[1].

إذن؛ لقد حاول هؤلاء الفلاسفة فهم الدين وكيفية تدين الإنسان، كبداية أسست لفهم الذات الإنسانية وعلاقتها بالكون ينطلق هؤلاء أمثال **هيجل، ماكس فيبر، فيورباخ، كانط** في محاولاتهم من أجل إعطاء تفسير عقلاني، يجعل من الموضوع الدين الطرح الفكري ذو قيمة والأهمية القصوى التي تمحورت حوله جميع الأزمات ولا زالت!.

وبالتالي فقد ساهم هؤلاء الفلاسفة في الانتقال بالدين من مفهومه الطبيعي الذي ظهر في القرن (18م)، والذي يؤمن بوجود الله وخلود الروح، والشعور بالتدين كالإيمان قلبي، قبل إيمانهم بالنبوة، للانتقال إلى الدين العقلي، الذي حاول نحت أفكاره، ووجوده، **هيجل، كانط** وغيرهم ممن ذكرنا سابقا ليتحول بذلك موضوع الدين إلى طرحه لمساءلة عقلية استنفذت كل منهج نقدي، تحليلي، تفكيكي... من شأنه فك أزمة هذا الدين مع الإنسان، والوصول إلى فهمه والتحكم فيه، وخصوصا ممارسته النقد الجينالوجي، الذي افتتحه **نتشيه**، عندما أعلن قلب كل المقولات الميتافيزيقية، وإخراج الإنسان من فكره الديني العدمي، السلبي إلى العدمية الإيجابية المساهمة في بناء العقلانية الصحيحة المهدمة اللامعقول.

لقد ألهم **نتشيه** الفكر الغربي، حينما نجد **هيجل** (1770-1831) أنشأ علاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي عندما يدرك هذا العقل ذاته في الدين، بعد جدل تاريخي عندما ينتهي بالفرد المتدين إلى الدولة والوصول إلى الدين المطلق بنهاية التاريخ.

فمحاولة تغيير الدين عقلانيا عند **هيجل** لم يبتعد عن دروب السياسة والإيديولوجيا، كواقع ربطه **هيجل** بتفسيره للدين معتقدا بأنه السبيل الوحيد الذي يخرج

[1] - مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص26.

الدين إلى التفكير العقلي المناسب حيث يرى "أنه حل العصر الذي يمكن فيه للفلسفة أن تشتغل بالدين بأكثر حرية وبصورة أجدى وأنجح"[1].

لقد وظّف **هيجل** الدين لصالح الإنسان والمجتمع، ونفى حصر دوره كنفوذ كنسي عندما قرأ هذا الدين قراءة فلسفية، استطاع من خلالها إعطاء فرصة لفهم جديد أنار ما توالت بعده من عصور وأفكار.

أما **إيمانويل كانط** (1724-1804) نجده قد قدّم تفسير عقلانيا نقديا للدين، من منظور العقل النقدي والبحث الفلسفي فهو يرى:" أنّ الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر، هي لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع غير القانون نفسه حتى يلاحظ على الأقل أن الذنب ذنبه، حين يجد حاجة من هذا النوع في نفسه، هي على ذلك مما لا يمكن سده أو شفاؤه بأي شيء آخر، وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحريته، وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها إلى الدين"[2].

فدرس **كانط** الدين فلسفيا من أجل الكشف عن جوهر الدين ومقاصده، وفوائده، من خلال الغوص في كل الممارسات وأنماط التفكير الأخرى، اخل الأطر التاريخية والاجتماعية، السياسية التي ربطت تلك العلاقات بين الإنسان والإله، والمتمثلة كأشكال دينية في الطقوس، المعتقدات...وكل ما ساهم في بناء وتفسير هذا الوجود الإنساني.

لقد وضع **كانط** جسرا ربط تمثل العقل بالدين من خلال الواقع الأخلاقي الإلزامي ليبعد التفكير الديني عن كل غاية أساسها الدفاع أو المواجهة، ليرتقي الإنسان بفكره دين متسامي متعالي عن كل الشوائب التي أفسدت معناه الحقيقي.

فتأسيس **كانط** لفلسفة الدين تتويج لقراءة عقلانية للدن تجسد حقيقة فهم الدين كجسر يبنى علاقات إنسانية، تواصلية بين أفراد المجتمع.

إذن؛ قد تمكن هذا الإنسان من توطيد صلته بالدين حينما افتتح هؤلاء الفلاسفة الغربيين مجال فهمه عقلانيا ضمن تخصص **فلسفة الدين** التي ما زالت في عصرنا

---

[1]- هيجل، دروس في فلسفة الدين، تر: أبو يعرب المرزوقي، مطبوعات فرات، ج1، باريس، 1959، ص32.
[2]- ينظر: جورج طرابيشي، إيمانويل كانط، معجم الفلاسفة، ص 413-517.

الحالي تتجادل مع أبعاد ورفض هذا الإنسان الحداثي للدين، ثم التفكير في قيمته وأهميته في عصر ما بعد الحداثة، حينما أفتقد هذا الإنسان معنى التدين والإيمان بدين معين، أراد العودة إليه ليعود نبض الحياة بمعنى الوجود ومعنى الحياة الاجتماعية، الأخلاقية، الإنسانية، فهل سيأتي عر يزيد فيه تدين الإنسان، أم ينتقل وينعدم يوما؟ فمتابعة العلاقة بين الإنسان والدين، وحدها الكفيلة بالإجابة عن هذا السؤال؟

ضد الدين (الإلحاد):

إنّ معاناة الإنسان في فهم معنى الدين وطبيعة تدينه، يصطدم في نفس المسار بفكرة مناقضة تماما رافضة لوجود هذا الدين وهو الإلحاد الذي أصبح من أعظم المشكلات التي يعاني منها العالم المعاصر اليوم.

فالإلحاد الذي نعني به " الكفر بالله والميل عن طريق أهل الإيمان والرشد، والتكذيب بالبعث والجنة والنار، وتكريس الحياة كلها للدنيا فقط"[1]، فيعتبر اليوم ظاهرة عالمية تتبناها أغلب الدول العظمى كأمريكا، أوربا، وروسيا الشيوعية، حيثما أصبح الإلحاد الدين الرسمي المنصوص عليه في هذه الدول حيث أصبحت المادة ما يمثل هدف الحياة عند الإنسان المعاصر.

لنجد أن هاجس الإلحاد يكاد يضرب بالعالم الإسلامي عندما يدخل الشك مواطن الدين عند أبناء الأمة الإسلامية، وتجذبهم متعة الحياة المادية وبريقها إلى الابتعاد عن الحياة الروحية أو الاستغناء عنها وتبديلها بالمادة.

فقد كانت الحداثة المادية وانتصار القوى الاقتصادية العظمى (الرأسمالية) وطرق أبواب الرفاهية حينما تبدلت مناهج الحضارة واستحوذت بغزوها الثقافي على عقول وروح الدول المستضعفة الفقيرة، أصبح هاجس شبابها اللحاق بحياة المتعة والحضارة فرأوا في الدين العائق الذي يبحث عن الحياة الأخروية متناسيا الحياة الدنيوية.

فارتبط الإلحاد بالقوى المادية التي أسست الدول العظمى وأصبح الدين المهدم للحضارة في الدول التي تبنت الدين فأسست وأبقت على تخلفها وجهلها.

---

[1]- عبد الرحمن عبد الخالق: مقال حول الإلحاد.

وعليه؛ فقد سجل تاريخ الإلحاد أنه قد عرف بروزه وبزوغه في العصر الحالي أكثر من باقي الحضارات السابقة، فما هي آثاره.

قد تفاقمت جملة من الآثار السلبية على حياة الفرد الملحد، وخصوصا النفسية كالخوف الارتباك، القلق نتيجة ذلك الصداع الداخلي الذي جبل عليه الإنسان والذي يلج دائما الرغبة للوصول إلى اليقين ومعرفة الله.

مما جلب العديد من الأمراض كالأنانية، الفردية، الإجرام فمنع الإنسان من التأقلم الصحيح والمناسب مع الآخرين، فهل سيرجو هذا الإنسان السعادة في إلحاده أم في تدينه؟

المبحث الثاني: تشكل الفكر الديني عند العرب

1- السلطة والدين:

نشأ الدين في المجتمعات الإنسانية التي اختلفت في معتقداتها، طقوسها، ليصل إلى الحقبة الجاهلية العربية كمورد أنتج تراكمات اجتماعية، نفسية، تاريخية، نسجت فيها خلايا الوعي العربي عامة.

لقد طرحت إحدى الدراسات المهتمة بنشأة الدين فكرة " أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية، وأن الإنسان قد أخذ يرتقي في دينه على مدى الأجيال حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد"[1]، فهل كان وضع الدين ونشأته عند العرب قبل الإسلام قد أخذ هذا المنحى؟

من بين الفلسفات المعاصرة التي اضطلعت بمهمة النقد والكشف، فلسفة **ميشال فوكو** التي مثلت طريقة فريدة في ممارسة النقد، وكيف أن **فوكو** استطاع استكشاف العلاقة بين النقد والسلطة ضمن انشغاله بإشكالية المعرفة والسلطة، مستعملا النقد الأركيولوجي الذي يهتم باستراتيجيات المعرفة، وطرُقْ تَشَكُلها وتحوّلها، فالمواضيع التي يتناولها **فوكو** بالدرس والبحث الأركيولوجي إنما هو يكشف عن ما قبلها- التاريخي الذي يسبق ويشكل حقيقته كل خطاب، وكل ممارسة، إلى حد رفع الركام الذي تتشكل فيه إستراتيجيات كثيرة كالسلطة، يكشف عن فعاليتها وتأثيرها في الذات[2].

لقد ارتبط المنهج الأركيولوجي لدى **فوكو** بالمنهج التاريخي والجينالوجي للكشف وتعرية الأنساق والبنى والتركيبات والأشكال التي على العلوم أن تنشغل بها بدل اكتشاف ما يكون هو **إنساني** أو حقيقة الإنسان.

فالبحث عن نشأة السلطة وكيف مورست على الإنسان، كان من المساءلات الكبرى التي حركت عجلة الدين في الفكر العربي الجاهلي ونصبت أعمدة ثباته متمثلة في السلطة الدينية، كما كانت السلطة من بين أهم المساءلات الجذرية التي اهتم بها

---

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص19.

[2] – رباعي نعيمة، أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة، العدد 22، (د/م)، (د/ك)، ص.ص: 215-216.

فوكو، محاولين بذلك مسايرة طريقة النقد الجينالوجي للبحث في أصل وفصل الصيرورات والتحولات والتشكيلات التي عرفها الإنسان وتاريخه، عبر مسار السلطة التي جعلها **فوكو** " المتهم الأول الذي ساهم في إخضاع الإنسان وضبط حدود سلوكه وبالتالي حدود كينونته... فالسلطة هي التي ما انفكت تستعمل العقل والعقلانية للاستحواذ على المشاعر والأفكار والأفعال"[1].

إنّ اعتناء **فوكو** بكيفية نشأة الحقيقة في التاريخ وكيف أن لها تأثير مباشر على الذات، بدلا من دراستها بعيدا عن علاقتها بالذات جعلنا نطرح السؤال الآتي أو نغير وجهة السؤال الذي طرحه **فوكو** على الإنسان المعاصر في كيفية تمكنه في انتزاع نفسه من علاقات السلطة، وما هي التجارب المتاحة للقيام بذلك؟ رغم كل الصعوبات التي يواجهها الإنسان المعاصر كالاغتراب داخل علاقات السلطة، وارتباط المعرفة بالمعنى البيوسياسي، إلا أن الجانب العقلاني أو العقلانية كأداة قد تطورت لتخلص الإنسان شيئا فشيئا من علاقات السلطة.

فإذا غيرنا وجهة السؤال إلى الإنسان العربي في الحقبة الجاهلية، وطرحنا عليه نفس السؤال السابق، فكيف له أن يجيب؟

إن تطبيق النقد الأركيولوجي الفوكاوي على الفكر العربي الجاهلي يجعلنا نضع الذات الجاهلية داخل مخبر التحليل، ونوجه الاتهام الأول على حد تعبير **فوكو** للسلطة، فكيف نشأت السلطة، وماذا حمل معناها في الوعي الجاهلي آنذاك؟

يدفعنا هذا البحث إلى اكتشاف أثر ما قبل السلطة وكيفية تشكلها في الفكر العربي الجاهلي؟

من بين المعاني التي صاغت السلطة في الفترة الجاهلية نجد الدين، فكيف كان ذلك؟

فمن صفات الدين التي حملها في ذلك الوقت، صفة نجدها عند **ابن منظور** في (لسان العرب) إذ يضع:" الريان من أسماء الله عز وجل، ومعناه الحكم القاضي، والدين جاء بمعنى الطاعة، فقد دنته أو دنت له أي طعته، كما جاء بمعنى دانه: أي ملكه

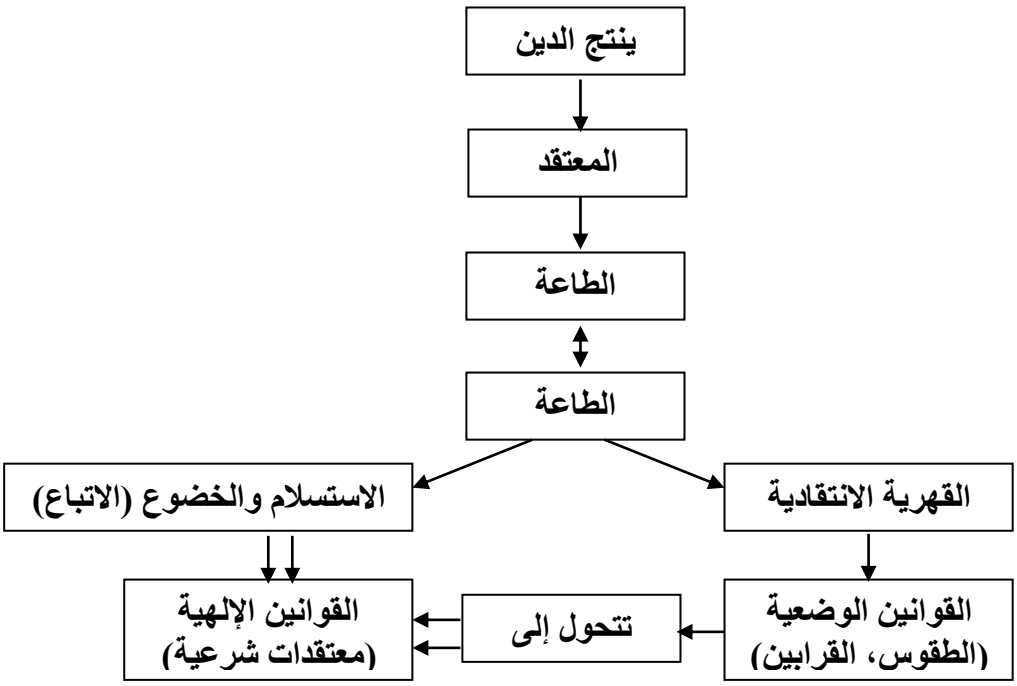
[1] – رباعي نعيمة، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص216.

وقهره"[1]، فقد بين أن مجمل معنى الدين عموما حمل مقصد الطاعة منه مع تعدد أطر المطيع (الله، الحاكم)، فكيف كان معناه في الجاهلية؟

لقد تركبت عند العرب في الجاهلية العديد من المعاني المصاغة عبر تشكلها وتراكمها الزمني، وكان معنى الدين من بين هذه المعاني التي جسدت ذلك الإرث التعبدي المقام على هيئة عبادة الأوثان والأصنام، بجميع طقوسها الاحتفالية من قرابين وممارسات أخرى شكلت معتقدا، كان على الأبناء المحافظة على إرث أجدادهم وولاء الطاعة والخضوع له كدين على أعناقهم.

فطاعة ما تركه الأجداد أصبح رابطا دينيا اجتماعي شكل معتقدا استغل تلك القدرة على السيطرة وفق عملية الربط بين ما هو قهري متجسدا في ما وضح على شكل قوانين وضعية متمثلة في الطقوس، والاحتفالات الموروثة، وربطها بجانب الهيمنة الروحية (سيطرة سلطة المعتقد[*] على أفكار ومشاعر وأفعال الإنسان الجاهلي، مما أدى إلى تداخل مفهومي (الطاعة والسلطة). كما قد حددها **كانط** عندما قال:" أن الدين معرفة الواجبات كلها بأنها أوامر".

الشكل رقم (01): تشكل الفكر الديني في المرحلة الجاهلية



[1] – ابن منظور، لسان العرب، (مادة دين)

[*] - تأثير المعتقد أو المعتقدات على الذات يشكل ما يسمى الإيمان، وهذا ما يضعه العديد من الدارسين تحت حمل واحد للمفهوم (المعتقد = الإيمان)

فما جرّ سيطرة سلطة الدين على الذات العربية الجاهلية، هو ذلك الإيمان الراسخ والخضوع المطلق للمعتقد المؤمن به، فمن بين ما يعنيه الإيمان " أنه الذي يوجب المعرفة ويوجب صلاح الأشياء، أو فسادها دون الحاجة إلى الوحي و قبل الوحي"[1]، فكان هذا ما غطى على الذات الجاهلية وحجب إمكانيات التفكير أو استشعار الانتباه إلى مجرد تأمل تلك الأصنام والأوثان، وجعل ذلك الإيمان كل المعرفة التي بنت لنفسها حالة من القداسة صارعت فيما بعد الجاهلية صدق الحقيقة الموصى بها، " فكل دين مهما كان نوعه ووضعه ينبع من إيمان أول وتسليم لأقوام له بدونهما"[2]، أي أنه يقوم على فكرة قبلية مسبقا وقناعة ذاتية.

فقد شهد العرب جملة من الأديان التي اعتنقها أقوام من حولهم، وكان لهم اتصال بها، فقد كان فيهم يهود ونصارى وصابئة ومجوس، وهذا ما بينه القرآن الكريم بخير قول:(**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ شَهِيدٌ**ۖ)[3]، فرغم هذا الاختلاط بالأقوام ومعرفتهم بالعديد من الأديان وكذا ما جلبته التجارة من إطلاع على أحوال وعبادات تتمايز على عبادتهم للأصنام فإنهم لم يبلغوا درجة الانحراف عنها والرقي إلى التوحيد، إلا قلة قليلة، كانت تتمتع برجاحة العقل دون أن تعبر عن ذلك علنا، فقد مارست سلطة الدَيْن لا دين قوة قهرها عبر مرحلة تعبد الأصنام تلك الطويلة التي وجدوا فيها ملاذا للكثرة والاختلاف في تعدد الأصنام والأوثان لديهم ونفروا من الفكرة الواحدة والتوحيد ليكون هذه صورة من صور التبعثر التي صورها لنا القرآن الكريم في العديد من مشاهد الجدال والتشتت الديني عند العرب، وبين بأصدق بوادر الانبعاث والنهضة الدينية قبل مجيء الإسلام.

---

[1] – أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، دار الساقي، ط/7، 1994، ص246.

[2] – غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط/4، 2007، ص26.

[3] – سورة الحج، الآية 17.

لم تستطع الأصنام الإجابة عن المسائل الميتافيزيقية التي غاص فيها العرب كحدوث العالم، والبعث، ووجود الجن والملائكة وعبادتهما باعتقاد أنهم بنات الله التي تشفع لهم إلى الله، كما جاء في قوله عز وجل:(وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ)[1].

فمع تصاعد الجدال في الشؤون الإلهية ومسائل البعث والآخرة، ووجود الملائكة والأرواح، " تولدت نزعة ترمي إلى تلمس دين إبراهيم أبي العرب، حيث ذكر **ابن هشام** المتوفي بالقسطاس (218هـ/833م) في سيرته عن دين العرب: قال **ابن إسحاق**: واجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من الأصنام كانوا يعظمونه وينتحرون له ويعكفون عنده ويدورون به فخلص منهم نفرا نجيا، ثم قال لبعضهم لبعض: تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل وهم ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، وعبيد بن جحش، وعثمان ابن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل، فقالوا بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء أخطأ و لدين أبيهم إبراهيم، ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع؟ يا قوم، التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنفية دين إبراهيم، فأما ورقة ابن نوفل فاستحكم في النصرانية واتبع الكبت من أهلها حتى علم علما من أهل الكتاب، وأما عبيد الله بن جحش فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم، وأما عثمان بن الحويرث فقدم على قيصر ملك الروم فاتنصر وحسنت منزلته عنده، وأما يزيد بن عمرو بن نفيل فوقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح على الأوثان، ونهى عن قتل الموءودة وقال أعبد رب إبراهيم، ونادى قومه بعيب ما هم عليه"[2].

إن ما تدل عليه هذه الصورة لهو خير دليل على تشبع العرب بالنظر العقلي الذي جعلهم يطلعون على الألوهية ويتدبرون في ما وراء الحياة والدهر، وما له علاقة بالأرواح والجن والملائكة، ولا يمكن أن ننكر عنهم وحاجة العقل وثمرة التجربة

[1] – سورة النحل، الآية 57.

[2] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، (د/ط)، 2010، ص.ص:151-152.

الطويلة بإنجاب شعرا، ونثرا وخطابا، وحِكمًا ظلت برّاقة في صنيع الإنسانية، شكلت بذلك تراثا علميا ونفسيا يتنافسون بالاحتفاظ به، وفي الحديث يقال: **إن من الشعر لحكما،** أي كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه، وينهى عنهما.

إن ما ندركه من تناقض فيما يحمله العرب من ولاء وثناء على عبادة الأصنام والاعتكاف على ذلك طوال المد الجاهلي، وأمام ما يملكه العربي من نظر عقلي فاقت حكمته خلاء الصحاري وتناوب الدهر، إنما يبين مدى تأثير تلك السلطة المزعومة بـ **دين الأجداد** على الأنفس والعقول ليركب بذلك إيمانا أو معتقدا جعل الأوهام تصبح حقيقة لا ثابت لها.

لقد لعب الإيمان دورا كبيرا في تجييش مجتمعات بعينها، فهو يمثل فكرة تقوم بنفس الإنسان، يحملها الدين ليصنع طريقة داخل السلطة بفعل هيبة القداسة والحصانة، وليصبح الإيمان المحرك الأساسي أو الجوهري للدين، والدين هو المقوم القائم على السلطة، وعلى هذا النحو نجد الملك الإله، والإمبراطور الإله، في اليابان الحديثة، فلا قيام للدين بدون الإيمان به، ولا وجود للإيمان بعيدا عن الدين، وهذا ما يبعد العقل عن أي تدخل يبعث الريبة في تلك النفوس التي ترسخت في عمق ما أمنت به، حيث يصبح الإنسان لا يملك نفسه، وفي هذه الصورة يتبين عمل الدين الحامل لمعنى الطاعة، تلك الطاعة التي رأيناها بوجهين: الأول إيجابي بمعنى **يقهر، يقمع، يحكم بقوة،** ويعني جانبها السلبي **يخضع يستسلم، يصير طيعا منقادا،** يضعنا أمام تصور لمتناقضين، لا يمكن فهم الدين إلا من خلالهما، وذلك لتعلقهما ببعضهما فقد قال **عمرو بن كلثوم** في جاهليته:

" ورثنا مجد علقمة بن سيف أباح لنا حصون المجد دينا"[1]

ورثنا مجد أحد أجدادنا، **علقمة،** الذي فتح لنا حصون المجد المنبعة بالقوة (دينا = قهرا) أو تحويلها إلى حالة الخضوع والانقياد المطلق (دينا = طاعة).

إن استعمال كلمة **دين** منظور إليها بمعنى السلطة الحاكمة، القاهرة، وبمعنى الطاعة المستسلمة، وبذلك نرى الشيء نفسه صار منظورا إليه من جانبين متناقضين،

[1] – إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص342.

وأما القرآن فلم يبتعد عن هذه الصورة المزدوجة لمفهوم الطاعة إذ نجده في خير قول:(وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ)[1]، فهي تعني السلطان والسلطة المطلقة لله، وتعني من جهة أخرى الطاعة وضرورة الطاعة المطلقة.

فهذا التفسير يحمل وضع الطاعة القهرية والانقيادية بجانب بعضهما، سواء في التفكير الجاهلي أو ما جاء به القرآن الكريم لنتضح صورة وجوده ثم إنتاجه بالصفة الصحيحة والمحددة لمعناه الحقيقي لاحقا.

إن فكرة أو مفهوم الدين في الوعي العربي الجاهلي قد بنى تصوّره على الطاعة والوفاء، وكذا الإيمان بما يدين به العربي، ولكن هذا التصور لم ينفي فكرة وجود الله التي كانت قائمة قبل وجود الأديان التوحيدية، فالتقرب بالأصنام كوسائط عند العرب، دليل على معرفتهم بوجود الله، وكذلك لجميع المظاهر الطقوسية والاحتفالية التي أقيمت في كل الديانات الأسطورية والسومرية المعروفة، وهذا ما يبينه **برهان غليون** " أن العرب كانوا يطوفون بمكة قبل الإسلام عندما كانت مقرا لأصنامهم، وجميع الشعوب المشرقية عرفت الصلاة والصوم بشكل أو بآخر قبل الوحي الإلهي"[2].

فـ**برهان غليون** يرى أن مجيء الدين التوحيدي، ثورة في الوعي الديني ذاته، أي إعادة تنظيم وتجديد للفاعلية الدينية وللتجربة الدينية ومن ثم توجيهما نحو غايات ومطالب جديدة، ففكرة الله المفارق عن الملك والسلطان وإرجاعه إلى حجمه الطبيعي كإنسان لم تولد إلا في الأديان السماوية التي جاءت لتصحح وتنزع عن الإنسان الخيال الأسطوري في تفسيره لقوى الطبيعة، فالدين التوحيدي استطاع جمع الشتات الفكري والاجتماعي العام وإعادة ترتيب صورة العالم.

إن إعادة ترتيب الصور في العالم حسبما خلقها الله وجعل لكل خلق مكانته في صناعة العالم، ومرتكزا يرتكز عليه الإنسان لإدراك خالقه، فالطبيعة تحررت من قيود السحر والقوى الداعية للروح، وأصبحت مجال للبحث العلمي والعقلي كحال بقية

---

[1] – سورة النحل، الآية 52.

[2] – غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، مرجع سابق، ص23.

القوى الداعية الأخرى التي توزعت أدوارها حسب تجسيدها الإلهي في هذا العالم، "فأصبح التاريخ منذ ذلك الوقت واعيا لذاته بما هو تاريخ الخلق الإلهي، أي امتلك منطقا ذاتيا يميزه عن منطق الطبيعة، وليس من قبل الصدفة أبدا أن يشكل هذا الخلق القطيعة الحاسمة في تاريخ الحضارة، وأن يرتبط تاريخ الحضارة نهائيا بالأديان الثلاثة، وأن تشكل هذه الأديان في المستقبل الإطار الروحي الأغنى لتحرر الوعي الإنساني"[1].

ومع نزول آخر وحي على سيدنا **محمد صلى الله عليه وسلم** وإتمام نعمة الإسلام على العالمين، استطاع العرب الانفكاك من صراع الروح مع الطبيعة، والتخلص من كل القيود الوهمية التي حالت بينهم وبين حقيقة خلقهم ووجودهم، ليكتسب بذلك العربي شخصيته المناسبة لذاتيته المستقلة عن الطبيعة مع قيام تجسيد الدين الإسلامي، كدين يقرر شرائع سماوية يمجدها العقل والمنطق دون تدخل وسائط تربط بين الإنسان وربه، فالدين الصحيح هو ذلك الذي يلد إنسانا كنفس أي كقوة مفكرة وعاقلة وفردية، كجسد يحمل مثلا وقيما وغرائز تتصارع نحو الفضيلة والمثل الأعلى.

إلا أن وفاة **الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم** قد فتحت المجال أمام العديد من المسائل التي قادت المسلمين إلى فتنة كبرى. انهمك فيها المسلمين بشؤون تشكيل الدولة التي أصبحت كوازع حتمي أمام جل التطورات والتوسعات الحاصلة بعد وصول الإسلام إلى عالميته، وضرورة تمثيل خلافة أو إمامة على رأس الدولة الإسلامية، بينما بدأ الدين يأخذ مسارا آخرا أو مغاير للأسس التي جاء من أجلها كتحرير الإنسان ضمن جميع القيود الدنيوية إلا فيما بينه وبين ربه.

2- مسألة الإمامة والخلافة:

لقد جاء مفهوم **الإمامة الدينية** عندما احتاج المسلمون إلى ما يمثل الوضع الرسمي والعقيدي للجماعة، وتطبيق شريعتها " أكثر مما يعبر عن أسلوب الإدارة وفن القيادة وتنظيم المصالح والشؤون المدنية"[2]، فقد تدخل الإيمان كمحرك للمجتمع

[1] – غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، مرجع سابق، ص28.
[2] – المرجع نفسه، ص109.

الإسلامي ممثلا للدور السياسي الذي يعرفه العرب سابقا ولم يشتغلوا به، فكان الإيمان العامل الأساسي لتشكيل دولة وبناء الشرع الإلهي كقانون للمجتمع مما أنتج ما أطلق عليه " بحركة العقل والاجتهاد العامة لبناء العلوم الدينية المختلفة، من أصول وفقه وكلام،، ومؤسسات القضاء والفتوى والتعليم ونشر الدعوة"[1].

احتاج المسلمون إلى تأسيس دولة أو سلطة تمثل الإسلام والمسلمين، واستنادا لقول **الرسول** صلى الله عليه وسلم: **وأمركم شورى بينكم؛** اختلفت المذاهب حول مفهوم الخلافة والإمامة، وتباينت الآراء حول قيادة زمام السياسة السلطوية، فجاء الشيعة وردوا إمرة المسلمين إلى الإمامة الدينية والروحية القائمة على الصلة المباشرة للإمام بالنبوة والمعرفة الدينية، وعدم خروجها عن ذرية **الرسول صلى الله عليه وسلم**، بينما ذهب الخوارج إلى اعتبار أن كل مسلم عاقل مؤمن بصرف النظر عن أصله أو شبه، يحمل في قلبه إيمانا قويا، ويمتلك علما دينيا، قادر على الإمامة في الدولة الإسلامية، وقد اتبع هذا الرأي كل من المعتزلة والمرجئة.

أما الجماعة السنية قد ردوا الإمامة إلى صفة القريشية وتوفر الشروط الشرعية القانونية، ليكون العلم الديني واحدا من هذه الشروط.

إنّ ما جرّ الوضع الإسلامي إلى النظر المذهبي والتنازع الكلامي والعرفي، هو دائما تدخل عنصر الإيمان والرغبة في الوصول إلى الحكم، فكما عملت قوة الإيمان كدافع أساسي لتحريك المجتمع الإسلامي بإرساء أسس دولته ومتانة شوكته، عمل ضعف الإيمان وتلاشيه إلى التلاعب بالسلطة وبالقيم الدينية، وحشرها في المسائل السياسية، سلاحا استعمله العلماء والفقهاء للتحرك السياسي وفرض رأيهم، حتى أن **ابن حزم** لم يجد ما يبرر وجود نظرية إسلامية تحمل الدين على الحكم والسلطة في القرآن إلا آية (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ)، وقوله تعالى:(لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ)، وقد عبّر **ابن خلدون** في فصل ولاية العهد، وشبهة الإمامية (في الوصية الدينية على الإمامة) في ذلك:" إنما هي ملمة من أركان الدين كما يزعمون،

[1] – غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، مرجع سابق، ص109.

وليس كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق ولو كانت من أركان الدين (أي الحكم أو سياسة الحكم) لكان شأنها من شأن الصلاة"[1]، فخلو القرآن من آية وصية يجعل القيم الدينية قائمة في سياسة الحكم يبين بحق أن الشرع الإسلامي مؤسس للدولة، " وجاءت الدولة كتتويج طبيعي للجماعة والروح الجمعية التي أنشأها"[2].

إن وعي المجتمع الإسلامي لشكل الدولة الأساسي القائم على نظرية مفادها "أن الدولة هي تنظيم داخلي للسلطات، وطريقة عمل وتمفصل مع المجتمع، وتداول للسلطة وتحقيق برنامج سياسي"[3]، لم يصل إلى نضجه الصحيح والمعمول به في الواقع، وإن قارنا الوضع الفكري للمسلمين بأساس قيام الدولة في الفكر العربي على نظرية تحاول السياسة فيها دائما الابتعاد عن الكنيسة، فمجال فهم واستيعاب المسلمين لطريقة بناء دولة أو نظرية في الدولة، قد اختلطت بساحة الدين أو ما جاء به الوحي كرسالة تحمل كل القيم الخلقية والتشريعية المستمرة كنص قرآني محكم، وسنة نبوية تقريرية، وكمجال اجتهادي مفتوح على الزمن يتداوله العقل، لينتج به مشرعاته المستجدة عبر النصوص القرآنية الداعية إلى النظر، هذا الذي جعل المجتمع الإسلامي مجتمعا يقدس العلماء والفقهاء الذين أرسوا قواعد الدين لخدمة الدولة الإسلامية فتحولوا من مشرعين إلى سياسيين أنشأتهم مصالح السلطة، فهل تحول مفهوم الدين في المجتمع العربي المعاصر أم بقى يكرر نفسه بأطر جديدة فقط؟

3- ما آل إليه تصوّر الدين في الفكر العربي المعاصر:

إنّ ما يمكن ذكره عن الدين ذلك الحمال لجميع المفاهيم الدلالية والإجرائية والبلاغية في الفكر العربي عموما أنه لم يتحرك قيد أنملة عند العرب والمسلمين، لا قديما ولا حديثا، ويريد من ثباته وقوة هيمنته أثناء توالد اللحظات المعاصرة، تصاعدا غير معهود للدين، والمتمثل فيما سمي بالصحوة الإسلامية، والتي تمثلت في الإقبال غير المعهود للشباب العربي والإسلامي على الدين " كرد فعل على ما اعتبره انحلالا

(1) – غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، مرجع سابق، ص112.
(2) – المرجع نفسه، ص132.
(3) – نفسه، ص132.

شاملا أصاب كل مجالات الحياة العربية والإسلامية، التي لم يلبث أن أعلن أنه لا إمكانية لا إعادة لصلاحها إلا من خلال التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وقيام دولة إسلامية قادرة وحدها على استعادة مجد الإسلام والمسلمين"[1].

وإذا كانت هذه الصحوة بكل ما حملته من طابع انفجاري، تعصبي، إرهابي، كردة فعل على تصاعد الحملات العسكرية والسياسية، والإعلامية، وكذا الاقتصادية للعولمة الغربية الزاعمة بإرهاب المسلمين وهدر القيمة الإنسانية للحضارة العربية، لا يمكن أن نجد هذا إلا واقعا تجسيديا، بما ترتب عنه تراكم الفهم الجزئي المفرط للدين عند الشباب العربي- الإسلامي المعاصر للحداثة الغربية الجارفة والمحطمة للأسس التقليدية التي انبنى عليها تصور الدين في المجتمعات العربية الإسلامية.

إلا أن فكرة إعادة بناء أسس جديدة للدين في ثوبه المعاصر، جعل العديد من مفكري العصر الاشتغال على الأطروحات الدينية، كمحاولة لفهم ووضع تصوراتهم داخل ثقافة المجتمعات العربية- الإسلامية، من أجل مصالحة الدين للحداثة أو موافقته لها، لتتأقلم روح الدين الإسلامي بروح العصر المعاصر.

فقد شكلت فكرة عودة الدين في أوربا، بعدما أعلن **نيتشه** عن موت الإله، ونهاية الحضارة الإنسانية تحت أقدام العدمية، شكلت معنى حقيقي أنتجه تقدم العلم الهائل، والحداثة الجارفة والمكرسة لحقوق الإنسان بإلغاء حقوق الله، وبالتالي الخروج من الحقبة التيولوجية، وفقدان كل القيم الأخلاقية وكذا الإنسانية، التي بدورها ألغت كل تفكير (فلسفي وديني) باعتباره تفكيرا ميتافيزيقيا لا معقولا.

إلا أن تعالي خطابات النهايات (نهاية التاريخ، نهاية العالم، نهاية الفلسفة، نهاية الدين...) لم تعلن إلا عن بداية جديدة للقرن العشرين، والذي سيفصح بدوره عن بدايات التجديد والتغيير في جميع المجالات وعلى رأسها، محرك التعصب الاجتماعي،

[1] – النجادي جمانة، الصحوة التي نريدها، ورقة عمل قدمت للملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1983.

والعالمي **الدين** " فحقب التجديد الاجتماعي الكبرى عبارة عن فترات إبداع ديني، والثورات بدورها تقيم أسسها على أنقاض مدنس، وتنتج مقدساتها لحظة دينية.."[2].

وبهذا يظهر الدين في أوروبا مرتديا ثوبه الجديد من خلال طرحه العلم من قضايا بيولوجية، وطبية تحتاج إلى رؤى دينية وأخلاقية.

أما في العالم العربي- الإسلامي فقد تنوعت وتعددت أشكال العودة القوية، أو الانفجار الهائل للدين، تصاعدا غير معهودا تمثل في المذاهب، والفرق، والحركات التحررية (الإنقاذ في الجزائر، طالبان في باكستان...).

مما أدى إلى عودة التفكير الديني كنبض لثقافة وروح، وحياة الحضارة المعاصرة، داخل ما يسمى بـ**فلسفة الدين**، والتي تطرح المسألة الدينية من وجهتها الفلسفية أو كبحث فلسفي ينظر للقيم والأخلاق كأساس دين معاصر.

وعليه يطرح مفكرو الإسلام المعاصرين مسألة **مساءلة النص للواقع** كقضية أنتجت العديد من أشكال الفرق والمذاهب الدينية الحالية، وكيفية معالجة أصولها وجذورها المتوغلة داخل التراث العربي الإسلامي، وكذا السبيل إلى إعادة إعطاء نبض جديد للقرآن، من خلال تعددية القراءات التي يطرحها المفكر العربي- المعاصر.

لقد تمثلت مساءلة النص الديني (القرآن والسنة)، وحتى مما أطلق عليه بالنص الثالث (اجتهادات العلماء المسلمين) للواقع، أي إغمار هذه النصوص محطة التأويل الذي نعني به المساءلة.

فالنصوص الدينية عبر تاريخها، تحتفل بتعددية القراءات، ذلك أن القراءة المعاصرة للنص الديني الإسلامي يمثل تلك العملية الشاملة التي تجمع التحليل اللغوي، والتساؤل التاريخي، مما جعل المفكرين العرب يبنون مواقفهم باتجاه إمكانية إعادة قراءة النصوص الدينية الإسلامية برؤية معاصرة أنتجتها معطيات العصر المعاصر.

تأثر المفكر العربي المعاصر بالحركة الحداثية الغربية، ومما أفرزته من معطيات منهجية، نقدية، تفكيكية، تحليلية ومقارنة، ليحاول بذلك إسقاطها على قراءة

---

[2] – عمار بن حمودة، من شريعة المقدس إلى قداسة الشرعية، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2، ص84.

النصوص الإسلامية المؤسسة (القرآن والسنة)، كرؤية تريد إلحاق الإسلام المتأخر بالدراسات المتقدمة العلمية، والحركة النقدية الغربية، والتي تمكنت من الخروج من التيولوجيا واللاهوت إلى الحداثة والعولمة، مقارنة بالعالم العربي الذي يعبر عنه **حسن حنفي** بأنه قد " أصبحت مجتمعاتنا وحياتنا المعاصرة إلهية، بدل أن تكون إنسانية، فلا عجب أن يتوارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود"[1].

فالرؤية العربية المعاصرة، تجمع على ضرورة إخراج الوعي العربي الإسلامي من سيطرة اللاهوت القروسطي، وبالتالي محاربة الإيديولوجيات المعلنة في صفتها الرسمية كسلطة للدولة، حينما استنفذت كل أشكال الدين الماضية (السابقة)، وكذا الإيديولوجيات المستترة (الحالية)، المعاصرة في طبعتها الأسطورية، تحت رموز وصيغ تتلاءم ومتغيرات العصر ومعطياته الجديدة.

وبالتالي فالقراءة الجديدة للقرآن، تستنتج تعددية المعاني، وعليه إنتاج وعي عربي- إسلامي جديد يلائم ويساير هذا العصر.

لذلك اتهم المفكرون المعاصرون التراث العربي- الإسلامي الحامل لتاريخه المعطل للسير العقلاني، والمتجدد للدين، مما ساهم في وطأة وركود الفكر وصولا إلى اللحظة الراهنة، التي تبتعد فيها القراءة العلمية، مؤسسة لحالة الانشطار في الواقع العربي (الفكري، السياسي، الاجتماعي والثقافي) كما يعبر عنه **الجابري** قائلا:" ونجعل منه واقعا يتنافس عليه، ويصطدم فيه، ويتصارع صنفان من المعطيات، صنف موروث عن ماضينا ينتمي بجملته إلى حضارة القرون الوسطى، وصنف وافد من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة العصر الحديث"[2].

فبالإضافة إلى **محمد عابد الجابري** نجد العديد من المفكرين الذين اشتغلوا على التراث العربي- الإسلامي، من أجل إعادة قراءته قراءة جديدة، متنوعة، ومن بين هؤلاء: **عبد الله العروي، حسن حنفي، فهمي جذعان، ناصف النصار، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، طه عبد الرحمن، أدونيس،**... وغيرهم.

---

[1] – حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، (د.ط)، 1982، ص1.

[2] – محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/4، 2000، ص9.

إذن، لقد باتت الحداثة والتراث أهم الإشكاليات التي طرحها العصر المعاصر داخل الفضاء الثقافي العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى اليوم، ليشتد مأزق البحث عن خلاص معرفي، وفلسفي للمجتمعات العربية- الإسلامية المتوغلة في قاعها الديني.

الباب الأول
المسألة الدينية عند محمد أركون

الفصل الأول
قراءة معاصرة في فكر محمد أركون

المبحث الأول: قراءة معاصرة للتراث والإسلام

المبحث الثاني: أشكلة مفهوم الإسلام

المبحث الأول: قراءة معاصرة للتراث والإسلام

1- نقد الذات التراثية:

إن الحاجة التاريخية الملحة التي يراها **أركون** قد سيطرت على القرن الواحد والعشرين هي نقد الذات التراثية، حيث " أصبحت ضرورة ملحة لا يمكن تأجيلها بعد اليوم، والواقع أن الانفجارات والحروب الأهلية (الصريحة والمستترة) التي تحصل حاليا في شتى أنحاء العالم العربي، وكذلك الإسلامي سوف تجبرنا عاجلا أو آجلا على الانخراط في هذه المصارحة التاريخية مع أنفسنا"[1]، فماذا يقصد بنقد الذات التراثية، وكيف سيتم ذلك؟

إن صعوبة المهمة الجسيمة التي يفتتحها **أركون** بالنقد، ذلك النقد الذي لا يراه مفهوما سلبيا كما اعتاد عليه من يجهل معناه الكانطي الفلسفي، الحقيقي بل إنه شرط من شروط التعقل السليم، والصحيح لتحقيق كل التعقلات، أي "مراجعة العقل للعقل"[2] حيث يصبح النقد ضرورة وحاجة ملحة تفرض على المسلمين الانخراط في تلك العملية الجراحية الخطيرة والضرورية لمصالحة الإسلام مع الحداثة من أجل الالتحاق بحركة التاريخ.

فلقد استطاعت الحداثة أن تزجّ بالفكر المسيحي القديم أمام كرسي العدالة، لتصفي حساباتها، مع ذاتها التاريخية ومع كل ما خلفته وراءها، وتقلب صفحة جديدة تحدد فيها نفسها وتقلع حضاريا، ولتفك بذلك قيود أزماتها الفكرية والنفسية، وكذا التاريخية، الاجتماعية... نحو سيطرة العالم، كذلك لابد على العقل الإسلامي أن يجعل له مخرجا يفك أزمة الوعي الإسلامي المتفاقمة المتأزمة.. وليس أمام الفكر الإسلامي إلا الخوض فيما يسميه **أركون** نقد العقل الإسلامي كمشروع أمل ومستقبل، حيث يصرّح قائلا:" إن هدفي في الواقع يتمثل في وضع الفكر الإسلامي أمام تحديات فكرية

---

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/1، 2009، ص14.
[2] – محمد أركون، الإسلام: أصالة وممارسة، تر: خليل أحمد، باريس، ط/1، 1986، ص14.

لم يتح له أن يواجهها حتى الآن"[1]، فما يواجه الفكر الإسلامي المعاصر من مست منظومته المعرفية، و أطره الاجتماعية، وغيرها مما سنتعرض عليه لاحقا، فقد أصبحت أشد تعقيدا في العصر المعاصر، مما كانت عليه في عصر **الغزالي وابن رشد**، فوعي المسلم المعاصر عليه أن يعرف كيف يتصالح مع نفسه ومع العصر، وإلا فإنه سوف يعيش دائما في حالة تناقض مع ذاته ومع سلوكه في المجتمع الحديث فيضطر لإتباع الازدواجية، أو يؤدي به الأمر إلى انفصام الشخصية"[2].

فما يبغيه **أركون** من النقد، كآلية فرضت مناهجها وكمشروع تاريخي أنتربولوجي مزدوج، يربطه بنقد " كل التراث العربي الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم ينبغي أن يتعرض لغربلة عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية طيلة القرون الستة الأولى الهجرية"[3]، فما تحمله الذات التراثية من معرفة تمتلكها منذ الفترة التأسيسية للتراث الإسلامي، " لا تزال لاهوتية- أسطورية، تضعه فوق التاريخ أو فوق المشروطية الاجتماعية- التاريخية"[4]، ويعطي بذلك السيطرة الكاملة لما يسميه **أركون** بـ **العقل الديني**، أو **العقل الإسلامي التقليدي**، فهو بدى أن العقل البشري واحد عند جميع الشعوب، ولكن " هناك شعوب تحررت من العقل الديني اللاهوتي الغيبي الطائفي القديم كشعوب أوربا الغربية مثلا، وهناك شعوب لم تتحرر"[5]، وبالتالي فمراحل التطور العقلي والفكري تتمثل في المرحلة الأسطورية البدائية، ثم المرحلة الدينية الأكثر تطورا، ثم المرحلة العلمية والفلسفية التي تمثل أعلى درجات التعقل والعقلانية حسبما وضعه **أوغست كونت**.

وبذلك فما يعنيه **أركون** بنقد العقل الإسلامي أي تفكيك كل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الموروثة عن العصور الوسطى حينما أغلق باب الاجتهاد والفكر والتفكير منذ القرن الخامس الهجري الحادي عشر ميلادي على يد الخلفاء، وابتدأت عندئذ

---

(1) – محمد أركون، من فصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/2، 1995، ص79.
(2) – المصدر نفسه، ص.ص:73-74.
(3) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط/1، 2009، ص6.
(4) – المصدر نفسه، ص6.
(5) – نفسه، ص7.

مرحلة **الأرثوذوكسية**(*) الدينية الصارمة والجامدة، لما تحتويه من طوائف ومذاهب امتدت على مر العصور، تمكنت من فرض سيطرتها على الفكر العربي الإسلامي بانغلاقها التاريخي عليه، وإخراجه إلى اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه(**).

فلقد ظل الفكر الإسلامي حبيس العقل الديني أو المرحلة الدينية للإسلام التقليدي، ولم يستطع الانتقال إلى المرحلة العلمية الفلسفية ليلاحق عقلانيات التحضر والحضارة، فصفة التقليد التي نسبت إلى الإسلام حمله ذلك " التراث العربي الإسلامي من نتاج جماعي جبار، إنه نتاج أجيال متلاحقة من المسلمين الأوائل الذين شكلوا المدونات الرسمية المغلقة والنهائية كالمصحف وكتب الحديث النبوي، والتفاسير وسوى ذلك"(1)، ليزجوا به داخل سياج دوغمائي عقائدي فرض حقيقة دينية بمثابة الخط المستقيم الذي يمر على كل العصور دون استثناء، ودون مراعاة تقلب الأحوال وتبدل الأوضاع.

وبعدما حشر المسلمون أنفسهم بين الماضي المجدد للفترة التأسيسية الأولى للإسلام، تشكلت ذات تراثية تراعي اللحاق بتلك الفترة، وتأمل دائما في العودة إليها حيث أنه لا يوجد تفسير للإسلام غير تفسير الأصوليون القدماء، وليس للمسلم حق التدخل في مضامين دينية أو حتى أنه أصبح لا يخطر على باله السؤال عن أحقيته وصلاحيته بالنسبة للعصر الذي يعيش فيه، فلقد تحولت المسألة القديمة إلى حقيقة مصيرية متجذرة في أعماق تلك الذات التراثية " فجميع مواضيع البحث والتحقيق لم تزل تخضع للأحكام الشرعية الصادرة على يد العلماء المتأصلون في العلوم الدينية

(*) ـ **الأرثوذكسية**: العقيدة المنغلقة على ذاتها باعتبار نفسها الحقيقة المطلقة والحاملة للتفسير الصحيح للإسلام وكل خروج عنها يعتبر زندقة.

(**) ـ **اللامفكر فيه والمستحيل التفكير به** (***L'impensable, L'impense***): يستخدم **أركون** كثيرا هذين المصطلحين، فالأول يدل على كل ما لا يخطر على بال ثقافة معينة في فترة ما، الثاني يدل على ما يستحيل التفكير فيه في لحظة معينة، من لحظات التاريخ أو في مجتمع معين، فمثلا (مشكلة الله) يستحيل طرحها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، في حين أنها لا تثير أي مشكلة في المجتمعات الأوربية المعاصرة أيضا، ولكنها كانت تثير مشكلة كثيرة وخطيرة في فرنسا القرن السابع وقس على ذلك بقية المسائل الدينية التي يطرحها أركون خلال نقد العقل الإسلامي.

(1) ـ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص7.

الإسلامية، " ولا يتساءل أحد عن التكوين التاريخي لهذه الأحكام ولا عما تعتمد عليه كمبادئ"[1].

إن جميع الأطر المعرفية، والسياسية والاجتماعية في العالم العربي الإسلامي لا تزال خاضعة للعقائد القديمة الضيقة، والتصرفات الرجعية مما يعيق، ويحارب كل فكر تجددي، نقدي، منفتح عن الإسلام، لأسباب سيطروا بها على التاريخ الإسلامي وإحباطه على يد ما يمكن تشخيصه بمشاكل التراث المتلاحقة، الجارفة للوعي الحر، للمسلم المعاصر، ففيما تتمثل هذه المشاكل التراثية؟

إن تشخيص كل المشاكل التراثية تتحد في محاربتها لما يسمى بـ**الحداثة الغربية**، فرفض المسلمين لتلك الحداثة بصفة أنها غربية فقط، دون مراعاة جوانبها الايجابية الأخرى التي مكنت أوربا من تنوير طريقها الفكري وتخلصها من اللاهوت الكنسي القديم، نجد أن المسألة قد أصبحت بدعة، ضد الدين الإسلامي، وعقيدته الموروثة، ولا يمكن إلا محاربتها.

والواقع أن أزمة عدم تقبل أو الانخراط في الفكر الحداثي عند المسلمين سببه ذلك الفراغ الفكري والتأخر الثقافي الذي تعاني منه الساحة العربية والإسلامية منذ قرون، والذي مس الجانب التربوي لتعليم الدين، فرغم وجود الجامعات التي تأسست منذ أكثر من نصف قرن، " إلا أن الوضع فيما يخص **تحرير التراث**، أو تجديد فهمه لم يتغير كثيرا"[2]، كما أنه لا توجد كليات لتعليم تاريخ الأديان المقارن، لمقارنة الإسلام بالأديان التوحيدية الأخرى، فلا يزال نظام الفكر الديني القديم يسيطر ويفرض وجوده السلطوي والأصولي على أي عمل نقدي يحاول تحرير الفكر الإسلامي من الرواسب التراثية.

ولذلك يضع **أركون** حمل تحرير الفكر الإسلامي على عائق الحداثة التي لابد أن ينخرط فيها العالم الإسلامي بأسره، وبأقصى سرعة ممكنة ودون تحفظ، " ليتعرف

---

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص7.
[2] – المصدر نفسه، ص8.

على المكتسبات التحررية للحداثة من علمية وفلسفية، ومنهجية ثم يهضمها ويستوعبها وإلا فإنه سيظل رهينة الأصوليين المتزمتين"[1].

كما أن **المعجم اللفظي** القديم المستعمل حتى الآن في الدراسات القرآنية، والحديث النبوي والتفسير، والفقه، والشريعة، يمنع الدراسات والبحوث العلمية الإنسانية الحديثة من التقدم نحو التحليلات النقدية والتفكيكية، ونظرا لما أقرته " الهيئة العليا للفتاوي ورجال الدين الكبار وعن طريق خطب الجمعة والمواعظ التي تعتبر نفسها مقدسة أو معصومة"[2]، فهم يروّن أن جميع الأفكار والعقائد والمعارف والأحكام التي أجمع عليها السلف منبثقة، مستخلصة من القرآن الكريم، ومستنبطة بأحكام دقيقة متناهية، وبالتالي متأصلة، كلها في تعاليم الله تعالى، لا يمكن أن تتخللها أية فكرة تشكك في مصداقيتها وصلاحيتها لكل مكان وزمان.

يعتقد **أركون** أن الإبقاء على تعليم الدين في البلدان الإسلامية بتلك الطريقة الظلامية الأصولية قد وصل مؤخرا إلى أوربا ذاتها وانتشر في جالياتها المغتربة، مما سيزيد من إخضاع الوعي المسلم المعاصر إلى عصر لا تنتمي إليه، وفهم يختلط ماضيه بحاضره.

وهذا ما أحسن التعبير عليه - **محمد عابر الجابري**- حين وصف الفكر العربي المعاصر بأنه في حالة انشطار، حيث يقول:" صنف من ماضينا ينتمي بجملته إلى حضارة القرون الوسطى بثقافتها البدوية الرتيبة وقيمتها المثالية، وصنف وافد من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة العصر الحديث بتقانتها الآلية المتطورة وقيمتها الدنيوية المادية، وهذا يطغي الطابع الإشكالي على حالة الانشطار.."[3].

فهذا ما نسميه بواقع الوعي المزدوج أو اللاوعي في الفكر الإسلامي المعاصر مرده إلى وجود خلل في التركيبة الإيمانية للمسلم المعاصر، هذا الإيمان المتلاعب به أو أنه قائم على الإكراه والقسر؟ حيث يعتقد **أركون** أن أساسه تقييد حرية الفكر على يد

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص9.
(2) – المرجع نفسه، ص9.
(3) – الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (د.م)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/2، سبتمبر 1990، ص9.

الفقهاء، التي أصبحت على مر الزمان سلطة تشريعية ثم تحولت إلى أيديولوجيا تؤدلج الدين.

أمّا المسلمون وبحكم بقاءهم الطويل داخل فكر منغلق على ذاته، أو سياج دوغمائي، تجاوز القرون، يعتقدون أن الحفاظ على تراثهم الديني بأمل العودة إلى اللحظة الأولى لانبثاق الإسلام وتأسيسه، هو سبيل نجاحهم الدنيوي والأخروي، إلا أن ما اجتهد فيه الأولون وأصلوا له من عقيدة لم يستطع أن يواكب تغير الحال، وتقدم الأمم الأخرى، بل جعله فكرا منغلقا على ذاته، محشورا في حاضر نسي حاضره و اتبع ماضيه مع شغف العودة إليه دائما، حين يصرّح **أركون** قائلا:" هناك قدرا تاريخيا يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة لها فيه، ولا مردّ له، وينبغي أن نحسب له الحساب وليس فقط لعامل الإسلام، صحيح أن هذا العامل يميل إلى أن يكون مهيمنا حاليا بسبب ضغط التراث وفعاليته الأيديولوجية الرهيبة، نقول ذلك وبخاصة أن هذا التراث لم يتعرض حتى الآن للتحليل النقدي أو التاريخي الصارم، وبالتالي فلا يزال تميلك شحنته التقديسية والأيديولوجية"[1].

وعليه هل يمكن إدخال نظرة جديدة للدين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ وهل يتمكن أركون من زحزحة الفكر القديم الراسخ، المتأصل بعقيدة تفرض أحقيتها الزمانية الدائمة (الدين الحق)، لتتصارع المسألة الدينية مع المسائل العلمية والفلسفية بفكر نقدي منفتح يأمل بمستقبل آخر يصنع وعيا إسلاميا حرا؟

2- معنى الدين في الفكر العربي المعاصر عند محمد أركون:

إن هاجس أركون للوصول إلى الحقيقة الدينية يكمن في تجسيد مشروعه " نقد العقل الإسلامي كمشروع تاريخي، أنتربولوجي في آن معا"[2]، ضمن ما يثيره من أسئلة حول الدين، الدولة، السلطة، المعقول كمفهومات أساسية أنتربولوجية، بالإضافة إلى اهتمامه المقدس، والحلال، والحرام،...الخ.

---

[1] ــ أركون محمد، نزعة الألسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ط/1، 1998، ص10.
[2] ــ محمد أركون، من فصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص6.

لذلك يبدأ بحث **أركون** في مفهوم الدين، ولماذا يغيب هذا التصور عن الأذهان، ويقل بذلك التساؤل عنه؟ رغم أن جميع الثقافات والمجتمعات القديمة والحديثة لم تخلو عن الحياة الدينية؟

يرى **أركون** أن مفهوم الدين يدخل ضمن جملة من " الانغلاقات التراثية التي تقدم نفسها و كأنها مقدسة أو معصومة"[1]، والتي تتطلب من أجل تفكيكها حشر الإسلام كدين توحيدي ضمن آلة الحداثة.

فقد اعتقد أن " ضرورة تفكيك الانغلاق التاريخي والحواجز النفسية الرهيبة المقامة بين السني والشيعي والإباضي..."[2]، جعلت من مفهوم الدين يتصاعد داخل ما سماه ساحة اللامفكر فيه، وغاب مفهوم الدين عن ذهن المسلم - العربي-، فكيف يحدد **أركون** من خلال رؤيته هذه تعريفه للدين؟

يضع **أركون** جملة من التعاريف للدين بنظرة حداثية معاصرة، جعلته يفرق بين معنيين له، ويفصل بينهما بعامل له أوجه وغايات متعددة، ووظائف موجودة وهو **الأيديولوجيا**.

فالدين بمعناه الأول:" هو ذلك البعد الروحي المتعلق بإنزاله من قبل الله أو الروح الأعلى على أنبياءه، وهو متعال بالوحي المنزه.

أما الثاني: فهو ذو تركيبة لاهوتية ورسمية ذات مجرى قانوني، سلطوي، حيث يلتقي الدين بالإيديولوجيا التي تعمل على تحوير، وتحريف الوظيفة الروحية"[3].

فما هو تعريفه للإيديولوجيا؟

يعتقد **أركون** أن الإيديولوجيا هي:" ما تقرب عن الطريقة التي بها تدرك طبقة اجتماعية أو جماعة قومية علاقاتها بشروط وجودها، وهذا الطراز من حياة الفكر يسود في أوقات الفوران الاجتماعي والسياسي، وإن وظيفته هي وظيفة قناع وحجاب معا، أنه يقوم في الواقع على إرجاع تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي والنفسي إلى جملة

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص13.
(2) – المرجع نفسه، ص13.
(3) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، بيروت، سلسلة نقد الفكر الديني، 1998، ص238.

من الآراء المتسقة إلى حد كبير أو صغير، وغرضها إبراز قيمة أهداف عمل جمعي وتسويغها، والأمر يتناول إدراك واقع موضوعي على نحو ما يسعى إليه الفكر العلمي، يمثل ما يتناول تحويل شروط أضيفت عليها حلة مثالية حتى تصبح مرغوبا بها على نحو أكبر"[1]، إلا أنه في تعريف آخر له للإيديولوجيا، يختصر تعريفه الأول قائلا:" بأن الإيديولوجيا هي مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي والتي تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي بشكل أفضل والتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير"[2].

يعتقد **أركون** أن التقاء الدين بالإيديولوجيا ينتج مجموعة من الأوهام التي أسست لما سماه **أركون** بالعقل الديني، أو ما يطلق عليه بـ " الذهنية الدينية، أو الإيديولوجيا الغيبية، أو العقلية الروحية السلفية، كتسميات كلها إفرازات وتجليات صادرة عن إنتاج فكر واع ومتعمد هو الفكر الديني"[3]، الذي وظف الإيديولوجيا ليضع تقنيعا للواقع، وتزييفا لحقيقة الوعي الديني كفكرة ملتبسة كفكرة ملتبسة تعتبر كل الأديان أنظمة إيديولوجية، " وضمن هذا الغموض أو الالتباس يحصل المرور المقنع أو المتذكر من المستوى الديني العالي بصفته رعشة روحية أو اتصالا، لما هو إلهي، إلى مستوى الإيديولوجيا بصفتها تقنيعا للواقع تحت ألبسة التعالي، والتنزيه، والروحانية، والانطولوجيا، والتقديس، وهكذا يؤدلج الدين أدلجة حقيقة"[4]، أدخله هذا التلاعب الإيديولوجي في ساحة اللامفكر فيه.

---

(1) – محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، (د/ط)، 1986، ص.ص:160-161.
(2) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص236.
(3) – جلال العظم صادق، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط/9، أفريل 2003، ص6.
(4) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص238.

إنّ هذا التلاعب حسب أركون بالعقل الديني لم يكن فقط في مجال الفكر الإسلامي، إنما حصل أيضا في تاريخ الفكر الأوربي الغربي خلال القرون الوسطى، لكن عقل الحداثة انطلق في مساره النقدي لتخليص أوربا، بينما بقيت المجتمعات العربية والإسلامية على حال لاهوتها، فكيف حصل هذا التلاعب بالعقل الديني؟ وكيف تشكلت هذه الإيديولوجيا التي اختلطت بالدين الإسلامي؟ وهل مازالت قائمة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

المبحث الثاني: أشكلة مفهوم الإسلام

من بين المفاهيم المحورية في مشروع - نقد العقل الإسلامي- نجد مفهوم الإسلام المحصور داخل ساحة اللامفكر فيه، والذي يستدعي تفكيكه الوصول إلى فهم معنى الدين الإسلامي، وتحركه التاريخي، السوسيولوجي، والسياسي داخل الفكر العربي- الإسلامي.

يفتتح **أركون** بحثه عن الإسلام، حيث تعرض كل كتبه الشرح الوافر، والتحليل المضني عنه، باعتبار أن الإسلام، ككلمة أو كمفهوم قد عانت الكثير من الخلط وسوء الفهم، سواء في الوعي الإسلامي- الخاص بها عند المسلم وعند غيره على حد السواء من العالم الغربي.

فالتطرق إلى الإسلام كدين، وكثقافة وكتراث، وفكر قد انحصر داخل قوقعته الانغلاقية عبر التاريخ، أي منذ لحظة انبثاق القرآن إلى اليوم، " فالاستخدام العمومي الشائع لكلمة إسلام بصفتها كيسا أو جرابا الحاوي الذي يرمون فيه كل شيء ويعتبرونه مفتاحا لكل المشاكل والقضايا"[1]، حيث تعبر هذه العبارات التي يكررها **أركون** كثيرا وفي كل مجال يتكلم فيه عن الإسلام إلى حد الانهيار، هذه الكلمة أمام سوء الفهم من كثرة الإسقاطات المتناقضة للمعاني المختلطة.

فالمسلمون التقليديون يستعملون الإسلام بمعنى فارغ، خالي من أية رؤية نقدية أو تاريخية موضوعية، ليصبح الإسلام شكلا للتقديس والتبجيل والتضخيم فقط، أما الغربيون من باحثين وإعلاميين فإنهم يشنون العداء العظيم له باستخدامهم السلبي وإسقاطهم الأيديولوجية الغاضبة على الإسلام والمسلمين، خاصة بعد حادثة 11 أيلول/سبتمبر 2001.

---

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص24.

وبالتالي فازدواجية الاستعمال لكلمة إسلام جعلته إيجابي، مثالي ومتعالي على التاريخ من جهة، وسلبي تحقيري عدائي من جهة أخرى، مما ألبسه طابع التناقض والغموض، " وقد آن الأوان لتوضيح هذا المفهوم وجعله فعالا وقابلا للاستخدام الصحيح، وإعادة النظر في مجال البحث العلمي... والتعليم المدرسي والجامعي... وعلى الصعيد العالمي، ومن كل الجوانب لنزيل سوء التفاهم بين المسلمين والغربيين، وكذلك لتجديد التفكير في الإسلام وحول الإسلام"[1].

لقد تمخض عن سوء فهم الإسلام، واستعماله الاستعمال الصحيح العديد من الإشكالات أهمها:

1. لم يعد الدين الإسلامي موضوعا للدراسة العلمية والقراءة النقدية، لأن الإسلام أصبح أداة للمقاومة والاحتجاج السياسي بالنسبة للكثيرين من المسلمين، نظرا للتغيرات الحاصلة في علاقتهم بالدين التقليدي،
2. رفض إعادة قراءة التراث الإسلامي، بحجة أن المناهج الغربية تنطبق فقط على الغربيين،
3. أصبح الإسلام واسطة للتسلق من قبل كل الأنظمة الحاكمة لانعدام العقل والتشكيك فيه، ثم إلغاءه نهائيا،
4. فتح مجال التسيّس الزائد للدين الإسلامي، وحشره في كل ما يلوثه من صراعات سياسية ومذهبية.

إن هذه الإشكالات ويزيد عنها تحيط بمفهوم الإسلام وتدخله دائما في دائرة الخلط والتزييف وتزاود عليه لتبعده بذلك عن " الصورة الموضوعية الهادئة عن حقائق الإسلام ومشاكل المجتمعات التي يسود فيها، وبالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف تشكل هذا المفهوم المختلط، المتناقض عن الإسلام، في فكرنا المعاصر؟

ضرورة تشخيص التراث الإسلامي:

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص.ص:245-246.

إن ما تعنيه كلمة " إسلام في اللغة العربية بتسليم شيء ما إلى شخص آخر، كمعنى اشتقاقي أصلي، أما في معناها الاصطلاحي أو المجازي، فهي تسليم النفس بكليتها إلى الله، وهو معنى يتناسب مع المعنى المستخدم في القرآن، والذي يعني الموت عن طريق تقديم الإنسان لروحه أي لحياته كلها من أجل قضية نبيلة"[1]، لكن هذه العلاقة إذا ما تحولت إلى علاقة صوفية زائدة عن اللزوم، أو أخذت بأشكالها السلبية الخارقة للإنسانية تتحول إلى قنبلة انتحارية حسبما وصل إليه علماء النفس.

يعتقد **أركون** أن علاقة المخلوق بالخالق لابد أن تكون ميثاقا أو عهدا، يخضع به الشخص البشري كذات وروح إلى الله، وهذا ما لم يتجسد عبر قرون وقرون مرّت على الإسلام، إذ أصبح المسلم مسلما باللفظ، أو كما يسموه المؤرخون المحترفون بالإسقاط أو المغالطة.

فمع بداية القرن الثاني الهجري وكذا القرن الثالث بدأ التشريع الفقهي لكلام الله (القرآن)، وتداخلت الأحداث الاجتماعية والسياسية وغيرها، مبتعدة بذلك عن درجة الإيمان الروحي والذاتي للإسلام، ليصبح مجرد أفعال وأقوال على حافة الشفاه، ويتحول إلى طريق أرتوذكسي، صحيح المعايير والشرعية لكل طائفة إسلامية.

لقد تولت الأرثوذكسية والدوغمائية، كمفاهيم خاصة وأساسية لبناء المرحلة التيولوجية للفكر الإسلامي، الذي أصبح بفضلها فكرا قروسطيا أحكم سجنه على نظام الإيمان/اللاإيمان مشكلا العقل الديني الإسلامي الخاص.

فلقد أصبحت المشكلة الأساسية للعرب والمسلمين تكمن في نقد العقل الديني، "أو كيفية التحرر من لاهوت العصور الوسطى ولا شيء آخر، وكيفية الانتقال من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي، العلماني، الفلسفي من دون التضحية بجوهر الدين أو مثله الأخلاقية الروحانية"[2]، تستدعي الخروج من قبضة التراث

---

[1] – محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2010، ص101.

[2] – المصدر نفسه، ص10.

التقليدي ذو السياج الدوغمائي، ومن سيطرة جميع الأنظمة المعرفية المؤدلجة للدين الإسلامي.

وعليه يعرض **أركون** تصنيفا للتراث يفكك فيه كيفية تدهور الإيمان في الإسلام الحقيقي الروحي إلى ما آل إليه في عصرنا المعاصر واختلاط المعاني بالركائز.

إن الهدف العلمي والتحليلي، التفكيكي الذي يبني عليه **أركون** قاعدته الفكرية تكمن في ضرورة الدخول في تفاصيل المهمة، كمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث لم يسبق لها مثيل، فلقد آن الأوان لزحزحة التراث عن مساره التقليدي المألوف.

وعليه توصل إلى نقطة التمييز بين ما سماه بـ**الظاهرة القرآنية**، و**الظاهرة الإسلامية**، فكيف سيتم ذلك؟

يعتقد **أركون** أنّ " العقبة الإبستيمولوجية التي أخلطت الحدث القرآني بالحدث الإسلامي، لا يمكن تجاوزها إلا إذا طبقنا على التراث آخر الدراسات التي توصل إليها علم النفس التاريخي(*) كمجال مختص بدراسة المخيال(**) الفردي والجماعي الذي يحرك التاريخي أيضا، تماما مثل العوامل المادية وربما أكثر"(1)، ويكشف عن مستوى التداخل والتفاعل العقلاني والمعرفي والخيالي الحاصل بين الساحة الدينية والساحة السياسية في الفكر العربي الإسلامي.

إنّ ما يعاني منه مفهوم الإسلام اليوم أو الإسلام المعاصر، هو ذلك البناء الراسخ الذي يدعم أسسه وركائزه مفهوم التراث بصفته المثالية ـ المتعالية ـ كتعبير بالمعنى الكبير للكلمة، " فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة المطلقة، وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة

(*) ـ **علم النفس التاريخي**: هو اختصاص أنجبته مدرسة الحوليات الفرنسية في مرحلة البنيوية للقرن العشرين، وحاول أركون استغلاله وتطبيقه على التراث الإسلامي، نظرا لنتائجه التحليلية الاجتماعية المتوصل إليها أثناء تطبيقه على التراث المسيحي.

(**) ـ **المخيال** (***L'imaginaire***): أو ما اصطلح عليه بالعربية بالمخيال أو المتخيل الاجتماعي، وهو مصطلح أهميته في علم التاريخ الحديث، فلا يمكن فهم تاريخ العقليات الذي أسسه جورج دوبي لوغوف بدون ان نأخذ هذا المصطلح بعين الاعتبار (أركون، الهوامل والشوامل: حول تاالإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص34).

(1) ـ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص237.

والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية- ثقافية معادية مضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي"[2].

فمع بداية انتقال الكلام الشفهي إلى كلام مكتوب أي منذ (القرن 04هـ/10م)، عندما أجمع المسلمون على ضم آيات في مصحف رسمي، ترتبت جملة من المشاكل أنتجت ذلك التراث البشري المتعالي:

أ- فتعدد القراءات، والاعتماد على القراءة والشهادة الشفهية مع نقص في تقنية الخط العربي،

ب- اختلاط المعنى عند إقرار الكتابة الإملائية في المصحف في عصر الحجاج (حاكم العراق).

ج- تعدد الاختبارات الصرفية والنحوية،

د- تجاذب النص بين السنيين والشيعيين قد موقفا واقعا لكتابة رسمية حققتها ثلاثة قرون، أثبت فيها النص في تعريفه الآتي:" القرآن مجموعة محدودة مفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن (04هـ/10م)، وأنّ جملة النص المثبت على هذا المنوال نهض بآن واحد بوظيفة اثر مكتوب وكلام تعبدي"[1].

إنّ هذا التعريف يدل على تثبيت النص وتوريثه على أساس يكون قاعدة لنمو الفكر العربي الإسلامي بأسره لم يحمله من تغذية لجميع المستويات (العبادة، القانون، الفكر).

فتعريف القرآن الكريم يتضمن كلام الله " باعتباره مفهوما وموضوعا لغوي، وهذا ما يحدده البحث اللغوي والأدبي من خلال ما يشيد به النص القرآني كبنية لها علاقة بإدراك وشعور مرتكز إلى مفهوم إله حي مبدع متعال"[2].

إلا أن القرآن ظل بعيدا عن الدراسات وحقل البحوث المجدد للغة الدينية.

---

[2] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط/2، 1996، ص19.

[1] – محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط/3، 1985، ص32.

[2] – المصدر نفسه، ص33.

أما وظيفة النبوة فتعتبر وظيفة مقومة لنزول القرآن، فله وظيفة موجهة ومحركة للفكر العربي- الإسلامي، حيث أن جوهر الوظيفة النبوية بحسب القرآن وحياة **محمد صلى الله عليه وسلم** تجثم في توازن متين بين التجربة الدينية والعمل التاريخي، مما يوضح معنى الوحي المنزل.

يعتقد **أركون** أن مرحلة تحول الحادث القرآني كمرحلة تأسيسية روحانية تزامنت مع نزول القرآن وتشكيل البنى الأنتروبولوجية، الاجتماعية، الدينية والسياسية المشتركة لكل مجتمعات الكتاب المقدس على السواء، إلى حادث إسلامي " معاش ومقروء على أساس أنه مجمل التصرفات الواقعية المحسوسة التي يقوم بها المسلمون في المجتمع"[1]، تترجم ذلك التصنيف للتراث الإسلامي الذي بنى عليه علماء النفس التاريخي في مدرسة الحوليات الغربية دراستهم باتجاه الحدث المسيحي والحدث الإنجيلي، فهو يقول أن ظهور القرآن في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية يعتبر حدثا تاريخيا مدويا وصاعقا لا يقل أهمية عن أي حدث ثوري أو انقلابي ضخم في التاريخ، وقد غير مجرى التاريخ وهو يختلف عن الحدث الإسلامي الذي جاء بعده لاحقا أثناء تشكل الدولة الأموية والعباسية، وإن كان مرتبطا أيضا " فالحدث الإسلامي هو ترجمة ناقصة أو مسيّسة بالضرورة للحدث القرآني التدشيني، إنه تجسيد للوحي في التاريخ، ولكل تجسيد بشري فإنه متحيز وتعتريه نواقص البشر بالضرورة... "[2].

وعليه فقد تشكل تصنيفان للتراث الإسلامي:

- تراث أسطوري تاريخي،
- تراث أسطوري إيديولوجي.

1- التراث الأسطوري التاريخي:

أما التراث الأول والذي أطلق عليه تصنيف التراث الأسطوري التاريخي فهو ينتسب إلى عصر التأسيس حينما تشكلت الأسطورة " كتعبير عن الحقائق المشخصة

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص257.
[2] – محمد أركون، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص104.

التـي تعيشـها الجماعـات"[3]، فبـدأ تمجيـد الجيـل الصـحابي الـذي شـاهد الـوحي، فكـل المعرفة التي تكمن معرفتها، وكل التعاليم (السنية) في الإسلام، وكل نماذج السلوك الديني المحتذاة، ونماذج العمل الإنساني والتنظيم السياسي، والاجتماعي. كل ذلك يتركز، ويتحدد غاية التحديد في عصر التأسيس، في النصوص، الينابيع، النماذج (القرآن، الأحاديث النبوية المسماة سنة) وهي مفهومة فهما مثاليا، وتحظى بتفسير الصحابة البارع، ثم قد جمعت ونقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين وأجيال الفقهاء الورعين اللاحقين... الذين لا يطالهم لوم " يجعل من مفهوم الإسلام الصحيح معروف منذ أصوله، ومستمر بواسطة المؤمنين ضد الانحرافات والالتواءات والتشوهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة عبر العصور"[1].

لقد أصبح التراث = الإسلام الصحيح حينما أصبحت كل الفرق الناشئة " تقيم الصلة ذاتها بعصر التأسيس"[2]، وذلك بوضع المصادرات التالية موضع التنفيذ:

أ- الوحي القرآني يشتمل على كل ما ينبغي على الإنسان أن يعرفه حول مصيره الخاص وحول الآخرة والتاريخ والعالم والله،

ب- حياة الرسول **محمد عليه الصلاة والسلام** بقوله وعمله تجسد المعنى الدقيق للوحي، وهي النموذج الكامل الذي يترتب على كل مؤمن محاكاته،

ج- رواية حياة **الرسول صلى الله عليه وسلم** وتعليمه هي الطريق الذي لا شك فيه مما أقام به الصحابة والتابعون والفقهاء.

ووفق هذا أصبحت كل الفرق إذن " تستعمل النشاط الذي يضفي الأسطورية على الماضي، وتمارس عمل الإسقاط ذاته كمفاهيم شتى، وأوضاع تاريخية متغيرة، على لائحة الدلالات المثالية التي أقيمت في ذلك الوقت".

فـ**أركون** يرى أن قيمة النمو التاريخي للشعوب بعد وفاة **الرسول صلى الله عليه وسلم** (632م) إنما تتبع بدقة وظيفة ترسخها في النصوص، الينابيع، النماذج وفي

(3) – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص46.
(1) – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص48.
(2) – المصدر نفسه، ص47.

الأشكال الرمزية المثالية (النبي، الصحابة الأئمة)، وكل ابتعاد عن هذه النماذج لا يعاش ولا يطرح إلا بوصفه ضلالا، وانحطاطا يصب الأئمة، ولذا نجد العلماء كافة في جميع الفرق ينادون إلى يومنا هذا بالرجوع إلى الشكل الاصطلاحي الحقيقي لكل وجود إنساني.

لقد ساعد هذا الفكر الأسطوري لعصر التأسيس على إدماج مراقبة الوحي للتاريخ عن طريق عمل الفقه الذي هو " إدراك رهيف عميق لمعنى النصوص الإلهية بغية تفسيرها في شكل أحكام دينية تطلق على الأفعال الإنسانية"[(1)]، حيث إنّ هذا التصور التقي سيفرض ذاته بدءا من القرن التاسع الميلادي/الرابع الهجري، ويرى أتباع النظر التقليدي أن هذه الرقابة تبدأ منذ عهد **الرسول صلى الله عليه وسلم** وتستمر دون انقطاع، " ولكن نجوعها يتضاءل كلما زاد البعد عن عصر التأسيس، وهذا هو معنى كفاح الفقهاء ضد المجددين، أي ضد تاريخية المجتمعات"[(2)].

فلقد أصبحت النصوص المقدسة تتبع جهد البحث الشخصي الذي لا يمكنه الخروج عن إطار المعلومات المنقولة عن الصحابة بالنسبة للسنة، والأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

كما أن العلوم الدينية المستوحاة من التعاليم القرآنية من (تاريخ الوحي، جمع الأحاديث ونقدها، التفسير، النحو، فقه اللغة، علم المفردات، علم التنوع) عليها أن تحتفظ بالتقدم وبالسبق على العلوم العادية (فلسفة، علوم كونية، علوم طبية، علوم فيزيائية ورياضية) مما سيدعو إلى التوتر المعرفي لواقع الفكر الأكثر حركية، فلقد أصبحت الرؤية التقليدية لا تسمح بإعادة نظم الحوادث من الناحية التاريخية، إلا في الحدود التي تمس بها حقائق الإيمان، ذلك الإيمان الذي يمثل " التعليم العقائدي الموجه لسواد الناس"[(3)]، والوسيلة الفعالة لضخ القناعة في الوعي الإسلامي المصقول على

(1) – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص49.
(2) – المصدر نفسه، ص50.
(3) – نفسه، ص104.

رؤية أسطورية لا يمكن الخروج في التفكير عنها، وهذا ما يضاد النقد الذي لا يرقي بأي تحديد أو مراقبة صحة الوقائع والحوادث.

فمثلا نجد أن الخلاف يتناول دروب الرواية والوضع الأخلاقي- الديني للرواة، ولكنه لا يمس الرواية ولا تقنيتها (سلسلة الإسناد).

كما وضع **أركون** مجموعة من الأحداث التي ساهمت بإبعاد الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية عن الحدث الإسلامي أو الظاهرة الإسلامية، وزادت من ترسيخ الفكر الأسطوري لعصر التأسيس في العقل الديني الإسلامي، ومن بين هذه الأحداث نجد:

أ- ظهور المنازعات الأولى (632-750م) حول تولي السلطة وزمام المسلمين بعد وفاة **الرسول صلى الله عليه وسلم،**

ب- مرحلة قتل الخلفاء الراشدين من أجل الاستيلاء على الحكم (632-660م)،

ج- تأسيس البصرة والكوفة وفتح القدس ودمشق كمراكز للنهوض بالفكر العربي،

د- الغزوات العربية في بلاد البربر وفتح القيروان 670م،

ه- موقعة الجمل ووفاة العديد من الصحابة الذين ذهبت شهاداتهم عن الفترة الحرجة لمولد الإسلام (610-632 م)، كما وأصبحت المناقشات حول المشكلات الكبرى التي يطرحها القرآن خاضعة بإطراد للآراء الحزبية، بمعنى أنه ستقدم حججا دامغة تنطلق منها أسماء (كالسنة والشيعة والخوارج)، مما سيبرز حركة التحول للحادث القرآني إلى حادث إسلامي يبثه الواقع المعاش للفكر الإسلامي.

إضافة إلى تأسيس معاوية (620م) للدولة الأموية في دمشق، مما زاد في تسارع اختصار الصيغة التاريخية على الحادث القرآني عندما بدأ ترجيح مصلحة الدولة والدنيا على الجانب الديني بإقامة الحركات الثورية في العراق وفي الجزيرة العربية.

- بناء المساجد في القدس، دمشق، حلب، والقسطاط (مصر)،
- ودور الخطيب الديني في الدولة،
- ظهور حكم الأسرة العباسية، وتأسيس بغداد (762م)،

- امتداد الحكم السياسي- الجغرافي للعرب من سمرقند إلى الأندلس، حيث تبدلت الشروط الاقتصادية والسياسية و الثقافية لممارسة الفكر تبدلا عميقا، كما كانت عليه في يثرب (عهد **النبي صلى الله عليه وسلم**)، وظهر الموالي (من غير العرب) بثقافات وتقاليد، ساهم اختلاط العرب بهم في إنشاء حضارة جديدة، حيث أنه رغم منازعة العرب لهم، إلا أنهم لعبوا الدور الكبير في تثقيف العقول وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وبالتالي فقد تحولت العقليات، وتحولت الوضعيات الاجتماعية والثقافية وفق وضع ناجم عن:"

- تحول أعراب بدو إلى نخبة عسكرية في إمبراطورية ممتدة على مسرح الفتوحات الإسلامي- سياسيا وجغرافيا،
- تدخل وحي تدخل يغذي الأمل في الدولة الشاملة وهي تفرض ذاتها جراء ذلك على المؤمنين بوصفها منظومة مراقبة تاريخية للمجتمعات البشرية"[1].

لقد أنتجت هذه التحولات منظومة فكرية، كان لها الأثر كبير على الفكر العربي- الإسلامي لغاية هذه اللحظة من فكرنا المعاصر، فما يسميه **أركون** بـ **منظومة العرفان العميق** (***L'épistémè***) كعامل تاريخي " لم يتغير عند العرب والمسلمين منذ إخضاعهم النشاط الفكري للتعاليم القرآنية "[2]، قد ساعد في زيادة ترسيخ الفكر الأسطوري رغم جميع التحولات الحاصلة في جميع والفكر العربي-الإسلامي، فقد أنشأ هدا الفكر (الأسطوري) معرف مشترك حتى أننا نجد " عمليات الاستشهاد تدل لدى الفلاسفة ولدى المتخصصين في المعرفة الدينية على استمرار مسعى أسطوري نموذجي، ذلك أن الحقيقة قد قبلت وعاشها الأقدمون- الحكماء- الأنبياء- الصحابة- الأئمة- المعلمون المؤسسون، وأن طريقة استشهادهم تعيد حضور حاليا في الضمائر

[1] – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص55.
[2] – المصدر نفسه، ص21.

بصرف النظر عن المعطيات الخاصة بالقرائن التاريخية"[3]، فكان هذا الفكر الدعوة وأمل دائم في عودة إلى عصر التأسيس إلى يومنا هذا.

فالدور الفعل الفقهاء الدين أرسوا دعائم العقائد الإيمانية في الإسلام قد ترسخت في أعمق النفوس، " وتجسدت في جسم كل المؤمن متعبد، وهي التي تكيف الوجدان وتبعث على السير بعفوية البديهية الانفجارية بحيث أن الإنسان **لا يملك نفسه**"[4]، فنجد **أركون** مثلا في إحدى معاركه عن نزع القداسة وتنزيه الإسلام وأشكلته، يرى في (رسالة) **الشافعي** أحد الأئمة الأربعة مرجعا قد ألغى الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله، حيث أنه بعقله الكلاسيكي الإسلامي قد ساهم في تحقيق ذلك وفق الاستدلال والانبهار بالإعجاز اللغوي، ومقاصدهما العميقة والشاسعة، فلقد قام هذا العقل " بخلع الصلاحية على معاني ودلالات الحقيقة والتاريخ ليتشكل نمطا خاصا لمبادئه المعرفية"[1]، ويتقلد القدسية وزمام التنزيه.

كما لعبت كتب السيرة أمثال كتاب **ابن إسحاق** دورا في بلورة العقل الإسلامي الأرثوذكسي من خلال الإطار الشكلاني أو التقنية المعروفة للحديث النبوي بفعل معاهدة الإيمان التي تؤمن وحدها للقصة صحتها ومصداقيتها، " فإن مجموعة القصص (المصغرة) تلعب دورها على هيئة توليفه سردية واسعة وضخمة، وسوف تحتفظ منها بالسمات المفيدة الملائمة التي تساعدنا على بلورة تحديدنا للعقل الإسلامي الأرثوذكسي"[2].

فما يعنيه العقل الفقهي في تشكيل العقل الديني بعمومه - رغم تعدد تصنيفاته عند **أركون**- وجعله أرثوذوكسيا، ساعدهم في ترسيخ قواعد السلطة الشرعية تحت راية المشروعية الروحية والأخلاقية المشتقة عن الوحي، هو تركيبة النظام السياسي- الفقهي- الإسلامي لما سماه **أركون** " بعملية أسلمة المخيال الإسلامي المشترك، كما و

(3) – نفسه، ص92.
(4) – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص23.
(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص.ص:112-113.
(2) – المصدر نفسه، ص114.

حصل جهد حثيث لدمج الذاكرات الاجتماعية في مجتمع الفتوحات الذي كان في حالة توسع آنذاك"[3].

إننا نجد ما رسخه الفقهاء في العقل الديني الإسلامي، قد تغلب على التاريخ، وجعل الفكر سجين (الحقيقة القصوى) الشاملة الماثلة في القرآن الكريم حيث تحول الدين الروحي إلى دنيا تبحث عن السلطة والدينة، وتبتعد بذلك أكثر عن دعائم العلم المتقيد بقوانينه التي تخضع لها المعرفة بجميع أنواعها (تاريخية، لغوية، فلسفية...).

التعالي والتقديس:

يعتقد **أركون** أنه من بين أهم العوامل التي ساعدت في توحيد الرؤية باتجاه التراث والإسلام هما عاملا التعالي والتقديس.

فذلك التراث المتعالي والمثالي باعتباره مرتبط بالقرآن المُنزّل- الإلهي مع الإسلام كدين أراده الله، حيث إنّ " التراث المتعالي إذن ليس إلا تجسيدا لدين الحق في التاريخ"[1]، قد أبعد كل حركية للتغيير أو التحول أو التفكير، عن المسألة التاريخية وجعل من الإسلام دينا مقدسا، منزها، رفع من قوة التقديس والتنزيه حياة تتجلى فيها أمة بأسرها، حيث يوضح **أركون** أن فكرة التعالي قد جاء بها القرآن ويحتفظ بها في خطابه على شكل لغوي معجز، لا سبيل إلا محاكاته، فالقرآن بالنسبة إليه لا يزال منفتحا على التعالي قد أبطلها مجيء الدولة الإمبراطورية عندما أصبح التعالي يستعمل كرصيد رمزي لبناء الإسلام الرسمي، المستقيم في الرأي، فالفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز وإلى حد كبير على المسلمات المعرفية (إبستيمي) للقرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية، والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته، بالإضافة

---

[3] – نفسه، ص115.

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص20.

إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخه"[2].

يعطي **أركون** لمفهوم التعالي والتقديس دورا سلبيا، حيث يجعله العائق الرئيسي في تحرير الفكر الإسلامي من عبوديته، إلا أنّ نظرة الحداثية المطبقة بمناهجها الغربية على المنظومة المعرفية للثقافة العربية قد شملت مفهوم التعالي والتقديس في الخطاب القرآني، حيث اعتبر **أركون** أن قدسية هذا الخطاب وتعاليه شحنة سلبية استعملها الفعل القروسطي لتخلط الفكر في علاقاته بين اللغة والفكر والتاريخ، وكأن فكرة التعالي أصبحت ذلك التلاعب على الزمان والمكان وعلى الأحداث التاريخية.

إنّ ما يبغيه **أركون** من إسقاط قيمة التعالي والتقديس على الخطاب القرآني، هو أن يسري الأمر عينه على النصوص الدينية وتخل فيها الدراسات العلمية- التأويلية، سواء نصوص، ينابيع أولى (قرآن، حديث) أو نصوص ثانية (تفسيرية، فقهية).

ولكن تعالي وتقديس الخطاب القرآني إنما هو دليل على تعالي وقدسية مبدعه الحي، القادر على إعجازه، فإنقاص من تعالي الأول هو إنقاص من تعالي الثاني وفقدان لمعنى الوجود المرتبط بالخالق- المبدع، فلقد لعب التعالي والتقديس دورا في إبقاء رهبة وهيبة الإله وخطابه الموحى إلى آخر الأنبياء، وصرف كل تحريف عنه.

إلا أن استغلال وقلب مفهوم التعالي والتقديس على الفكر الدنيوي من أجل ممارسة السلطة يعتبره **علي حرب** أنه " من خاصية الدنيوي أن يبتكر آلياته في التعالي والتقديس أو الأسطرة، وذلك هو الإنسان يحتال ويناور ويلعب في علاقته بذاته وممارسته لها"[1].

فـ**أركون** يحدد ضرورة إعادة البعد الحقيقي والواقعي للأحداث والأزمنة، ويتحايل على القارئ بتحليلاته التي تخلط بين الحديث عن تعالي الخطاب القرآني تارة، واستغلال التعالي من قبل الفكر القروسطي تارة أخرى، ليبقى الفهم عويصا، وذلك

---

[2] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط/2، 1996، ص51.

[1] – علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط/3، المغرب، 2000، ص20.

لتجنب الغوص في متاهات التفكير والخروج عن الدين، وهذا ما سماه المفكر **علي حرب** في كتابه (الممنوع والممتنع) بـ**خداع الكلام**.

لقد تفنن **أركون** في تصنيفه الأول للتراث باعتباره أسطوري تاريخي في إحصاء العديد من المحطات التاريخية التي صنعت تاريخ العقل الديني- الإسلامي ولكنه فرض على التاريخ العربي- الإسلامي النزعة السلبية، المأساوية منذ لحظة تدشينه الأولى إلى اليوم، وجعله خارجا كليا عن حركة الإبداع، وهو صاحب القرآن الذي شق بنوره الظلام وقرب الحقيقة، فـ**أركون** يرتبط بالحدث التاريخي أكثر من استعماله الكشف الداخلي والنقد التفكيكي.

2- التراث الأسطورية الإيديولوجي:

يعتقد **أركون** أن المعنى الأيديولوجي للفكر الإسلامي قد بدأ يزاحم المعنى التيولوجي منذ لحظة تحول القرآن من مرحلته الشفهية إلى مرحلة كتابية، حيث إن "المصحف قد رسخ على هيئة مدونة نصية رسمية مغلقة: رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السلطات المعترف بها من قبل الجماعة، ومغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحذف أي كلمة أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بها"[1].

فلقد تشكلت جملة من الاستنتاجات على هيئة أحداث تاريخية ووقائع زمنية لإنتاج الفكر الإيديولوجي أهمها:

أ- تشكل الدولة الرسمية للإسلام أو ما سمي بـ**الإسلام الرسمي**، الذي بدأ يتشكل مع بداية الثورات الخارجية، ونزاع السنة والشيعة (إبان العصر الأموي)،

ب- أصبحت شرعية السلطة باسم الدولة تطرح نفسها على أنها وريثة دولة الأمة التي أسسها **محمد صلى الله عليه وسلم**، وعلى أنها استمرار لها،

ج- محاربة كل فكر تأملي للعرب مبنى على أساس مذهبي أو مدرسي يتجه اتجاهات مخالفة للإسلام الصحيح الذي فرضته الدولة الرسمية، والذي يتدخل في إفساد معالم

[1]- Mohammed Arkoun, l'islam, approche critique, Jacques Grancher, 3ème éditions, Paris, 1992, P55.

العلم، والمعرفة المتأصلة منذ انبثاقها الأول، فأعدم **ابن المقفع**، وحرّقت كتب **ابن رشد** وغيرها من الأعمال التي أبطلت حركة التأمل الحر،

د- زيادة الترجمات ودخول الفكر الإغريقي ابن بلاد العرب، " صار اختيار هذه المذاهب يتتبع الإمكانات التصويرية والمنطقية التي تقدمها لتنمية وصاية العقيدة الخاصة بكل فرقة من الفرق الجديدة التي ظهرت في الإطار العربي-الإسلامي"[2]،

ه- إدماج مكتسبات الفلسفة في صياغة الإيديولوجيا أو الفكر السياسي كحال فرقة المعتزلة الذين أقروا بمبادئهم الخمسة المستوحاة من فكر فلسفي تحديد الأوضاع السياسية بتطبيقهم لهذه المبادئ، وإنشائهم بطريقة التأويل الاعتزالية ضمن ما سمي بـ**الفلسفة العربية- الإسلامية**.

و- ظهور ما سمي بـ**الفكر الإسلامي** بين (950-900م) أي القرن (13م)، حيث كان موقفه ماثلا في البحث عن نماذج وينابيع الوحي في ماضي ممجّد، هو إحدى سمات الفكر المدرسي في ذاته يخضع للموقف الأسطوري، " إن النموذج الذي يضاهي والذي يجب تعميمه والمضي شطره بجميع الوسائل الثقافية المشتقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة **النبي**"[1].

لقد كان الفكر المدرسي المدرس على يد الإغريق والإيرانيين، في المؤسسات التعليمية المتزايدة يمتثل بدوره للفكر الكلامي السكولاستيكي، بينما كان عليه أن يبني فكرا حرا متصلا بالواقع.

ز- لقد أحالت الظروف الاقتصادية، والاجتماعية وكذا السياسية، الفكر عن توسيع أفكاره في مجالات تخصصه، وإبعاده عن تشييد علمي، فعلم الكلام مثلا، " قد أحكم خطة جدال أكثر من تشييده بنية كشف تتوخى التنقيب العلمي المفتوح"[2]، مما أعاق الفكر عن فتح أشرعة العلم والبحث.

---

[2] – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص76.
[1] – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص79.
[2] – المصدر نفسه، ص86.

ح- تفوق الاسطرة على الفكر والمعرفة الصحيحة التي منبعها يتطلب العقل والوحي كينبوع مستقيم للمعرفة، فلقد أصبح التحكم بالإيمان والمخيال الاجتماعي- الديني على حساب المعرفة الوضعية بالإنسان والتاريخ، وهذا ما تجلى في اختلاق الأوضاع دائما بين ما سمي بالنقلي وآخر بالعقلي.

فجميع الفرق الكلامية تتبعت غرض واحد ومصادرة كلامية واحدة، هي رقابة الوحي على التاريخ من خلال " جميع الشهادات المباشرة، تقنيات الضبط، ورواية هذه الشهادات، إضفاء الأحاديث المتباعدة من الناحية التاريخية والثقافية على الشخصيات بعد تحويلها إلى صور أسطورية"[3].

فتوظيف مفهوم الإيمان الذي كانت كل فرقة تحدد أركانه قد قام بالدور الرئيس فما قد نسميه اليوم بـ التكوين الإيديولوجي للجماهير، وبه تنتشر العناصر الدائمة في القناعة العربية- الإسلامية، فـ**أركون** يضع الإيمان تحت التعريف به من حيث أنه:" تعليم عقائدي موجه إلى سواد الناس، وقد أصبح ضروريا بإطراد لكثرة الفرق"[4]، ثم استعملته مطالب الكفاح ضد التيارات العقلية، أو مطالب المنافسة بين الأحزاب السياسية والدينية.

إذن؛ إن كل المعطيات التاريخية السابقة الذكر وما يزيد عنها من تنافس طويل وصراع تشريعي للسلطة بدءا من وفاة **الرسول صلى الله عليه وسلم** (632م)، وظهور الفتنة الكبرى في الإسلام، تشهد تمفصل السلطة السياسية على السلطة الروحية، والتي منحها الرابط الديني الأحقية القصوى في الاستمرار، فقد استغلت السلطة السياسية الجانب اللاهوتي الديني المحشو بإضفاء القداسة والتعالي على الأعمال الدنيوية والأقوال المبتدعة، والشخصيات (كالخليفة والإمام) حيث يقول **أركون:"** إن أشد الصراعات انتهاكا للمقدسات، وأكثرها عنفا ومادية، قد ربطت برهانات دينية، لإنقاذ

[3] – نفسه، ص104.
[4] – نفسه، ص104

فكرة الاستمرار، والأمانة، الدين الحق، بالنسبة إلى النموذج المفترض أنه محدد في القرآن الكريم وفي عمل **النبي عليه الصلاة والسلام**"[1].

وهكذا تم تكوين التخيل لدى المسلم حول السلطة الروحية التي تضل ضرورية، رغم أن التاريخ يعلن الاستياء عليها وممارستها إيديولوجيا، حيث أصبحت الإيديولوجيا " وظيفة قناع وحجاب معا... من أجل تحويل شروط الوجود... إلى شروط أضيفت ممارسة عليها حلة المثالية، حتى تصبح مرغوبا بها على نحو أكبر"[2]. وبمعنى مماثل يحدد ممارسة الإيديولوجيا فإنها " كل إيديولوجيا ليست إلا إدراكا مزيفا لتاريخ الإنسان أو إدراكا يتجرد عن التاريخ..."[3].

إنّ تصوّر **أركون** لمفهوم الدين وكيف مارس حقوقه، وطبق عقائده في الفكر الإسلامي، يرجعه إلى ذلك التفريق بين ما كان يعنيه من جانب روحي مليء بالطمأنينة والاستقرار النفسي، والاجتماعي وكذا السياسي أثناء نزول الوحي، واستمرار نزوله على **الرسول صلى الله عليه وسلم**، وبناءه للدولة الإسلامية على حكمة إلهية جسدت أثرها في يثرب (المدينة) وما أصبح يعنيه الدين بعد وفاة **الرسول الكريم** وبداية النزاع على السلطة، فتداخل ما هو ديني مع ما هو سياسي، واستغلال الرموز العليا في الإسلام (القرآن والحديث) حيث أصبح التلاعب بالمقدسات والتشريعات لبناء مفهوم جديد للدين، وتحويره إلى دين إيديولوجيا، صاغه كل تخيل ساعد في طمأنة التخيل الديني لوعي المسلم، " وبذلك أصبح التراث العربي القديم في اتصاله وانقطاعه، في تعابيره الظاهرة، وحياته الباطنة فينا مصدرا خصبا ملهما، مؤثر في التيارات الإيديولوجية العربية الحديثة"[1].

ففيما كان يعنيه **أركون** عن مفهومه حول الإسلام، ضمن مقارنته الأنتربولوجية-التاريخية، هو أن مفهوم الإسلام اليوم قد امتزج جانبه الديني، منذ

---

[1] – محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صباح الجهيم، عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1996، ص109.
[2] – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص.ص:160-161.
[3] – بن سالم حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، مركز الإنماء القومي، الرباط، ط/1، 1988، ص208.
[1] – محمد أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، منتدى مكتبة الإسكندرية، (د/ط)، ص85.

المرحلة القرآنية باهتمامات دنيوية " بحيث أن الفكر يطالب بتراكب الدين والدنيا والدولة كطابع مميز للإسلام"[2].

يعتقد **أركون** أن الخلافات والفوارق وكذا النزاعات التي نشئت في عشائر مكة ويثرب والطائف قد أضعفت شركة العرب وقسّمتهم، فكان على **الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام** " أن يدخل نظاما سياسيا متمفصلا مع رموز دينية جديدة، لا أن يراعي سلطة مركزية قوية منظمة"[3].

فقد كان عمل **الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام** شأنه في ذلك شأن أنبياء الثورات الذين سبقوه، يقوم على تأسيس نظام سياسي جديد للجزيرة العربية مع مفصلته على رموز الميثاق الدينية.

كان **الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام** يعالج المجال السياسي والمجال الديني في الوقت نفسه، فعند قلبه للقبلة من القدس إلى مكة المكرمة، وجعله الجمعة يوما لصلاة الجماعة، وبناء مسجد بالمدينة، كان هذا ليتنافس فيه الأديان الأخرى، كما أنه قام بدمج شعائر الحج القديمة وأركانها بالرموز الإسلامية فقط، ويغير قواعد الميراث وتنظيمات الزواج في سياقها القبلي " فهو يبني تدريجيا منظومة سيميائية"[4].

فعدم إلغاء الدلالات والعلاقات وكذا الشعائر التي كانت تقوم عليها حياة العرب منذ الفترة الجاهلية، بل وجعلها ممكنة التطبيق، قابلة لأن تولد من جديد في الحياة الدينية الجديدة، " فالقرآن الكريم، سيحمل الرموز الدينية الجديدة في لغة غير منهجية، تتبع توليد دلالات ملائمة لمقتضى الحال في أشد الأوضاع التاريخية تغيرا"[1].

وبدءا من وفاة **الرسول صلى الله عليه وسلم** بدأت رموز الإسلام تنحط إلى مجموعات قانونية وطقوس آلية، ومذاهب مدرسية وكذا إيديولوجيات مهيمنة، مع قيام الدولة الإمبراطورية، حيث أصبحت تبعية ما هو ديني لما هو سياسي تقوم المفهوم الجديد للإسلام، ويمكن القول:" إنّ الإسلام منذ وفاة **الرسول الكريم عليه الصلاة**

---

[2] – محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص32.
[3] – المصدر نفسه، ص37.
[4] – نفسه، ص39.
[1] – محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص32.

والسلام لم يعثر من جديد على الشروط الممتازة لتعبير مزدوج رمزي سياسي، لقد وضع **الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام** نظاما سياسيا ومفصلة مباشرة ومتطابقة مع مسيرة الترميز، حيث يلقى كل قرار قانوني وسياسي تبريرا، وغائية في العلاقة المعاشة مع الله"[2].

إنّ الهدف الأسمى الذي من أجله نزل وحي القرآن على خاتم الأنبياء هو بناء أمة إسلامية تحت راية عمل سياسي محنك راع كل القيم والأسس الاجتماعية والنفسية والقبلية وكذا الدينية، فلم يهدمها، بل بنى عليها وبدل نظامها أو أصلحه، ليتراكب الدين الجديد مع الإبقاء على قاعدة المجتمع العربي آنذاك.

إلا أنّ **محمد أركون** يعتبر أن مراعاة السلطة المركزية للفترة الجاهلية، من قبل السياسية المنتهجة لـ**الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام** هو إنقاص من قوة هذا الدين الجديد، وبناء لم يراع اشد الأوضاع التاريخية تغيرا بدخول الإسلام، فقد كان على هذا الدين أن يهدم كل الأسس والمبادئ القديمة، فالفكر الحداثي بمناهجه الأنتربولوجية يفرض على **أركون** تصوّرا يقول فيه:" أن الأديان قد تحكمت سابقا بطريقة الانتقال من التصور إلى الممارسة، أو من التفكير إلى الفعل والتنفيذ، والدين هو الذي يتحكم بتوليد الثقافة والحضارة باستثناء الأوربيين، فهذا ما حصل طيلة قرون وقرون"[1].

وعليه فيرى **أركون** أن العرب يعانون من قطيعتين؛ الأولى على مستوى "الخلق: بالقياس إلى الفترة التأسيسية المنتجة من تراثهم (القرون الخمسة الهجرية الأولى) والتي يعتقدون أنهم يعرفونها في حين أن الواقع غير ذلك، والثانية على مستوى الإبداع بالقياس: إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدءا من القرن السادس عشر ميلادي وحتى اليوم، والتي لا تزال معرفة دقيقة منهجية مقارنة تلك المعرفة المشتتة- الناقصة"[2].

---

[2] – المصدر نفسه، ص40.
[1] – محمد أركون، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص115.
[2] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر يسابق، ص9.

فاعتقاد **أركون** ينحصر داخل مسألة المعنى الذي تحكمت فيه الأطر المطلقة للأديان، وأصبح مفهوم الحقيقة المطلقة ينفي مفهوم الحقيقة النسبية للإنسان، فكل حقيقة بناها الدين تعتبر دوغمائية تحد من إبداعية وأنسنة الإنسان، ومع مجيء الحداثة يمكن لهذا الإنسان أن يتحرر من عبودية هذه الدوغمائية، والأرثوذكسية المستوحاة من تعالي وتقديس هذا الدين بمعناه الوثوقي.

إنّ ما طبقته الغرب من مناهج حداثية على الحدث الإنجيلي والحدث المسيحي، وتمكنهم من الخروج إلى عصر التنوير والعقلانية، ليس بالضرورة صالح التطبيق على دين حمله القرآن الكريم على انبثاق الحداثة، فكيف يمكننا أن نمهل قرآنا ونفتخر بحداثة غربية؟

فاعتماد **أركون** لتلك المنهجية التفكيكية، الأنتربولوجية- التاريخية التي لا تتقيد بمفهوم **الدين الحق** ولا تقبل تفضيل أي دين على الآخر، بل تقصد ترتيب الأديان وتحليل مبادئها وتعاليمها، ومناسكها، وقصصها وتأويل رموزها وطرقها التصويرية والتعليمية، هو تأييد لروح التسامح ومبدأ الحرية الدينية دون أن يزال أو يفرض أي دين أو عقيدة"(3)، حيث حاولت هذه المنهجية خلخلة وزحزحة أسس التقديمات التقليدية والتصورات الراسخة بعناد في كلا الجهتين الإسلامية والاستشراقية، ولذلك يطرح مسألة العلمنة في الإسلام باعتبار أنها المخرج الصحيح للمسيحيين، الذي مكنهم من فصل الدين عن الدولة أو ما هو روحي عن ما هو دنيوي زمني، وما على الإسلام إلا أن يتبع خطى المسيحية الغربية المعلمنة، ولهذا كان عليه أن يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة و الثابتة التي لا تحول ولا تزول والتي تقول:" بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي، في حين أن المسيحية فصلت ذلك منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة (ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)"(1).

(3) ـ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص27.
(1) ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص9.

إذن؛ فدعوة **أركون** إلى علمنة الإسلام يبعدنا عن القول أن الإسلام لدين ودنيا، وعن الصيغة المحمدية الموحى إليها بأن تؤسس لدولة إسلامية تكون قاعدتها مراعاة الدين بروحانياته، والدنيا بزمنيتها، وضرورياتها المسيسة لنظام خضوعها وإخضاعها في الوقت نفسه، دون إهمال جانب على حساب الجانب الآخر.

وقد حمل تاريخ الصراعات والنزاعات السلطوية بعد وفاة **الرسول صلى الله عليه وسلم** على الدولة المقامة بعده على الفصل أو إهدار الجانب الروحي الديني، والتلاعب به لصالح الجانب الدنيوي- الزمني، مسألة الابتعاد عن ما قرره **الرسول صلى الله عليه وسلم**، وما جاء به القرآن العظيم، وكيف أن الفصل في الإسلام بين الدين والدنيا والسياسة قد أنتج إيديولوجيا حسب تصور أركون.

وبالتالي فهو يرى أنه قد تم:

- الانحراف عن القرآن وإسقاط المحاولات التفسيرية بآراء خارجة عنه،
- الاستعانة بالتعالي والتقديس، لتأليه ما هو دنيوي، ولتقديس ما هو فاسد.

توجيه التصورات والتخيلات الموصوفة بالدينية إلى حقيقة تاريخية، اجتماعية، هي عوامل أنتجت تحول الدين فالدين عنده " مرتبط لا محالة بالإنتاج الإيديولوجي من جهة والتأويلات العلمية العقلانية من جهة ثانية، والأخلاق والعادات الموروثة من جهة ثالثة"[(2)].

استنتاج عام:

إنّ أزمة الوعي المركبة داخل الإسلام أمام تراثه وما سينجر عليها لاحقا أساسها ذلك الفهم أو التفهم لدى المسلمين عن الوحي أو **معطى الوحي** (***Le Donné Relève***)، حيث أنه كان " سبب تخلفهم، وهو الذي سجنهم داخل السياج الدوغمائي المغلق، فانغمس الوعي الإسلامي في أنظمة معرفية رسخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان، فصاغت

---

(2) – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص24.

شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية، وتثبيت مفهوم تقليدي و ساذج عن الوحي وولدت عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين"[1].

فلقد ساعد إدماج مراقبة الوحي للتاريخ، الإبقاء على النظرة التقليدية- الساذجة الأرثوذوكسية التي تمكنت من تجسيد الوحي بشريا في التاريخ، بعد تجلي الظاهرة الإسلامية حيث يكمن التجسيد الأول على مستوى التيولوجي الذي تمكن من صياغة منظومة معرفية أخلطت فيها معطيات التيولوجيا ميزان العرب والمسلمين، كالأسطرة، الأدلجة، التلاعب بالذاكرات والخيالات الدينية والاجتماعية...، وذلك ليبقى الوحي خارج أبعاده التاريخية واللغوية، والفكرية، والسسيولوجية، وكذا الأنتربولوجية المهيأة ضمن خطابه القرآني، وسنة نبيّه، وضمن ما ينتجه الواقع المعاصر من تبدل وتغير اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، ونفسي، وثقافي، وحضاري، وكوني...

أما التجسيد الثاني فكان إيديولوجيا، حيث تلاعبت الغايات والأهداف السلطوية بالدين وحوّلته إلى وظيفة إيديولوجية تحجب الواقع وتزيد من تعقيده، ليفقد الوحي صفته الروحية للمرة الثانية باسم الإسلام دائما.

إنّ ما ذهب إليه **أركون** بإرجاع مفهوم الدين الإسلامي، وتحوّل روحانيته المستوحاة من الوحي المعطى إلى إيديولوجيا، نخرت واستنزفت واقع الدين ورسالته الإنسانية منذ تشكل الظاهرة الإسلامية وتمفصلها عن الظاهرة القرآنية، ضمن ما يعرضه تاريخ الإسلام من مذاهب وفرق، خاضت الصراع للدفاع عن الذات الحفاظ عليها.

نجد بأن هذا المفهوم للإيديولوجيا هو مفهوم قد " أقام اعتبار لـ**السالبية** (***Négativité***)، الذي يشوب ويفسد كل تأسيسه **إيجابية** (***Possibilité***)"[1]، فإذا اعتبرنا أن " الإسلام أيديولوجيا تأسيسه أو عضوية، لأنه متميز بخاصيات ثلاث: تعبيريته، وتمثيليته، وقدرته على التعبئة"[2]، تضع تأويل **محمد أركون** للإيديولوجيا تحت

---

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/2، 2000، ص331.
[1] – بن سالم حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، مصدر سابق، ص220.
[2] – المصدر نفسه، ص219.

مستوى الوصف الذي يرى كل " تأويل للإسلام بين قوسين صراعه من أجل البقاء والإشعاع لا يقوم إلا بعرقلة أسباب الفهم، ذلك لأن مفهوم التأسيسية هو مفهوم انقيادي بالأصل"[3]، يجعل الفهم يقود إلى وجوه ينتج رؤية سالبية، " فالإمكان الإيديولوجي كأحد الوجوه، يتجلى في كل أصناف الاجتهادات المختلفة والمتضاربة التي تحقق بواسطة التفسير والتأويل الذي يدفع الإمكان بالتأسيسية، إلى خوض الأيديولوجية"[4]، أما الوجه الثاني فهو الحدث، ذلك الذي " بسرعته وعنفه، وكذا ماديته وثقله التاريخي يستطيع أن يتلف توقعات الإيديولوجيا العضوية (التأسيسية) ويدفعها إلى أن تنحل وتتجدد إما جزئيا أو كليا، في حالتنا الحدث المتمثل في البدعة أو في النازلة،...الخ"[5].

لذلك نجد أنّ صراع **أركون** من أجل الحقيقة، يجسده ذلك البناء الإيديولوجي للدين بصفته السلبية المرمية على التاريخ الإسلامي، فمن " أجل إقامة الحقيقة وما يستتبعه من شعور بالاحتراس وسوء الثقة المتبادل ومن تقطيع للواقع تحكمي، عنيف، نفعي، هذا الصراع لهو المساهم الفعلي في طبع وتحريك كل تمذهب أو بناء إيديولوجي"[6].

فكيف يرى **أركون** الإسلام المعاصر؟

---

[3] – نفسه، ص220.
[4] – نفسه، ص220.
[5] – نفسه، 220.
[6] – نفسه، ص221.

الفصل الثاني
الإسلام المعاصر

المبحث الأول: ماهية الإسلام المعاصر

المبحث الثاني: تجديد الفكر الديني

الفصل الثاني
الإسلام المعاصر

المبحث الأول: ماهية الإسلام المعاصر

المبحث الثاني: تجديد الفكر الديني

المبحث الأول: ماهية الإسلام المعاصر

تمهيد:

من أجل بحثه في مسألة الحقيقة يركز **محمد أركون** تحديد دراسته للفكر العربي- الإسلامي المعاصر منذ (1945-2008م) في " مصير المسألة الإنسانية في السياقات أو المجتمعات التي تهيمن عليها النسخة الأصولية الجهادية من الإسلام ماضيا وحاضرا"[1]، حيث تكمن أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر في عدم تمييزه بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي، مما شكل " فكرة وهمية شاسعة التي تعتقد بوجود تواصلية معرفية إبستمولوجية بين العقلانية القرآنية، والعقل الكلاسيكي، والعقل المعاصر... كامتداد يفرضه تاريخ الأفكار الضمني والتعاقد الإسلامية من خلال المغالطات التاريخية المعممة شعبيا من قبل الاستغلال التبجيلي للتراث العربي- الإسلامي، حيث أنّ هناك قطيعة فعلية تحصل ولكن أحد لم ينتبه لها"[2].

إنّ هذا الاعتقاد بوجود تواصلية معرفية من المستويات التي مرّ بها العقل أو العقلانية العربية- الإسلامية على امتداد العصور، يثبت الفكر الإسلامي على حال واحد يناقض التاريخية، وتزيد من مأساة العقل الإسلامي نحو السير الدائم على خط مستقيم أرثودكسي يمثل الإسلام الصحيح.

لقد تعرضت الأطر الاجتماعية للمعرفة في البيانات بعد عام 1945م "لانحرافات إيديولوجية خطيرة أي كيف أن المعرفة تشوهت وتأدلجت إلى حد كبير"[3]، وأصبحت بعيدة كل البعد عن المعرفة الأسطورية الرمزية المرتبطة بالمرحلة الشفهية، كما كانت سائدة عليه في عهد النبوة، وابتعدت عن المعرفة التاريخية النقدية كما هي سائدة اليوم في أوروبا " نستنتج من ذلك أنه يوجد إذن نظام ثالث لا هو أسطوري، ولا هو علمي تاريخي، إنه نظام مختلط أو هجين مرتبط بالمرحلة التاريخية

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص30.
(2) – المصدر نفسه، ص84.
(3) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص134.

الخاصة التي تعيشها مجتمعات العالم الثالث بشكل عام وليس فقط المجتمعات الإسلامية أو العربية"[1].

لقد ساعد هذا الخلط في الوعي لدى المسلم المعاصر على تعقد الحالة التاريخية المعاشة، والتي ينتجها قلق العقل المعاصر، حينما يفقد سبيله الوحيد " لمعرفة أنماط العقليات المرتبطة بالاستخدامات الدينية الوجودية من جهة والاستخدامات النقدية من جهة أخرى"[2]، وذلك قد نتج بفعل الضغوط التفكيكية التي مارستها الحداثة أو بالأحرى هجمة الحداثة على المنطقة عام 1945 وأنتجت نظام معرفي أطلق عليه **أركون بـالشعبوي**.

فبعد استقلال العديد من الدول العربية والإسلامية، بدأت تعبئة الجماهير باستعمال الإيمان الذي يلعب الدور الرئيس والمحرك الثابت في عمليات الإقناع والتحوّل لما هو ديني إلى ما هو سياسي مقنع، فقد تحول الإيمان الذي كان يعتمد على " التعليم العقائدي الموجه لسواد الناس"[3]، وقد استغلته كل الفرق لاستمالة الناس وتمرير غاياتهم المذهبية الاختلافية، قد تحوّل بعدئذ إلى كفاح ومطلب بين الأحزاب السياسية والدينية، من أجل ما نسميه اليوم بالتكوين الإيديولوجي الذي أنتج **الظاهرة الشعبوية** وفق العوامل التالية:

- توصل الجماهير لأول مرّة إلى السلطة وممارسة السياسة ليتحقق حلم اقتسام الموارد الاقتصادية بين طوائف المجتمع،
- تضخم الدائرة الإيديولوجية واتساعها الحر والسياسي والزائد التي أعطت الصلاحيات الحزبية والملكية المطلقة لإرادة الشعب بصفة أن " إرادة الشعب متطابقة مع العدالة، والقيم الأخلاقية ينبغي أن تتغلب على القانون المؤسساتي"[4].

---

(1) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص.ص:134-135.
(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص84.
(3) – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص104.
(4) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص135.

- تفكك الشيفرات الرمزية، العقائدية، العادات، الأعراف وانحلال الطقوس الشعائرية للتصور والإدراك بين الناس قد ساعد على ضياع البشر، فلم يعد أمامهم " من معتصم أو ملاذ إلا الانخراط في الحركات الإيديولوجية أو السياسية الشعبوية"[1].

كما نتجت الظاهرة الشعبوية على تكثيف الهجرة من الأرياف إلى المدن، مما ساعد على تهميش الفقراء، ونبذهم واستعبادهم " هذا ما يؤدي بالجماهير إلى اللجوء إلى العنف واستخدامه كسلاح وحيد من أجل إسماع صوتها"[2].

إنّ هذه الحركات الشعبوية تتيح لنا " التوسع في فهم وتحليل سبب استخدام الإسلام في فترات متقطعة، وعلى مدار التاريخ كسلاح سياسي أو كنموذج للعمل التاريخي، كما تبين أنّ " الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية الثقافية التي يشهدها الغرب المعلمن منذ القرن التاسع عشر على الأقل"[3]، فالعنف الهائل الذي يرتكبه الأصوليون له علاقة بالماضي الذي يتخذ الطابع النموذجي بالنسبة لهم.

والأصولية الإسلامية بهذا المعنى لا تختلف عن الأصولية المسيحية التي عانت من أوربا، كثيرا قبل أن تحجمها أو تقضي عليها، ولم تستطع ذلك إلا بعد انتشار الوعي العلمي، وتغلغل العقلانية في أوساط المسيحيين والأوربيين.

لذلك يولي **أركون** أهمية بالغة للمعرفة التاريخية النقدية في النظام التعليمي لكل بلد من البلدان التي تتخذ الإسلام دينا للدولة، إذ تعتبر معرفة مهيمن عليها في المجتمعات العربية- الإسلامية، ولذلك لا يمكن تطبيق المنهجية النقدية التاريخية على سيرة النبي **محمد صلى الله عليه وسلم** " لأن ذلك يثير ردود فعل هائجة من قبل الجماهير المسلمين، وذلك لأن مثل هذا العمل سيظهر الفرق بين الصورة التاريخية **للنبي الكريم** وبين الصورة الإيمانية التبجيلية الشائعة في أوساط المؤمنين والمكرسة منذ قرون وقرون"[4].

إذن فكيف يعرف **أركون** الإسلام المعاصر؟

---

(1) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص135.
(2) – المصدر نفسه، ص138.
(3) – محمد أركون، أوربا، الغرب، الإسلام، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/2، 2001، ص203.
(4) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص142.

إنّ محاولة الإلمام بمفهوم الإسلام المعاصر عند **محمد أركون** يتطلب الإحاطة الأولية و الضرورية لظواهر مستجدة في الحركة التاريخية العالمية، سواء على الجانب الأوروبي أو الجانب العربي- الإسلامي على التحديد.

فقد مثل " الجهاد الأصولي الإسلامي، وظاهرة العولمة الغربية أساسان يجيشان في طياتها الكثير من المشاعر اللاعقلانية الهائجة والخلط الفكري والمعنوي"[1]، اللذان أنتجا بفعل تعقداتهما التاريخية الشديدة، شروطا تحدد زمانيا ومكانيا ما يمكن أن نطلق عليه بـ**الإسلام المعاصر**.

1- العولمة:

منذ عام (1980-1960م) بدأ العالم بمجتمعاته البشرية يتعرض لضغط هائل يدعى العولمة، فقد أخذت ظاهرة العولمة تقلب جميع التراثيات الثقافية والدينية والفلسفية والسياسية والقانونية التي عرفتها البشرية حتى الآن، بما فيها تراث الحداثة المتولدة عن عقل التنوير، فالحداثة أيضا مدعوة لمراجعة ونقد نفسها لكي تتأقلم مع عصر العولمة الذي أطلق عليه اسم **ما بعد الحداثة**.

إلا أنّ **أركون** يرفض هذه التسمية، " لأنه يسجننا داخل المسار التاريخي الخطي المستقيم الذي دشنته الأوربية في القرنين (السابع عشر والثامن عشر ميلادي)، وأخذت العولمة تجبر الأوربيين على إدراك محدودية عقل التنوير، وبعض الآثار السلبية الناتجة عنه"[2].

فالمنهج النقدي التاريخي الذي يريد به **أركون** تحرير الفكر من كل القيود التي تعيق تقدمه وانفتاحه التاريخ في المستمر، يشمل الحداثة المولدة بفعلها لهذه الأداة التحررية (النقدية)، ويرى أنه رغم إنتاجات الحداثة المحققة:

- كتشكيل الدولة العلمانية الديمقراطية، أين نجد حقوق المواطن في المساواة دون مراعاة عرفه أو دينه أو مذهبه،

---

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص162.
[2] – المصدر نفسه، ص154.

- إنتاج الفكر الحداثي لما يسمى بالتعاقد الاجتماعي بين الدولة والمواطنين، ليتحقق تقدما في العلم والبحث العلمي،
- إنشاء دول أصبح المواطن فيها ينتمي إلى دولته القومية التي نفت العصبيات والعشائرية والطائفية.

رغم كل هذه الإنجازات وما أنشأته الحداثة من مفهوم جديد للعصبية تحت الدولة القومية، كانت قد جربت نفسها على البقاء لمدة مائتي سنة، لتأتي العولمة بمفهوم أوسع من ذلك " نقصد بالعصبية الجديدة التي الواسعة تتناسب مع عصر العولمة العصبية الأوروبية، فهي أوسع من التعصب للدولة القومية الفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية،...الخ"[1].

لقد فتحت العولمة للدولة الأوربية شغف تحقيق الوحدة الأوربية المنشودة، حيث يتشكل أوسع نطاق للحريات الديمقراطية في العالم، ولتتحوّل المواطنة الضيقة إلى نطاق أوسع يمثل المواطنة الأوروبية باعتبارها مرحلة تاريخية جديدة ضمن ما يمثل دولة القانون والحق، كمكسب هام توصلت إليه أوروبا بعد الحداثة "وهي تختلف جذريا عن دولة التعسف والاستبداد السابقة التي لا يحكمها القانون وإنما القوة الاعتباطية"[2].

إنّ ما تريد أوروبا تحقيقه من تكاثف سياسي لدولتها تحت عامل العولمة الموسعة التي تخترق حدود القوميات، يُشكل انجازا سياسيا يتذبذب تحت العديد من المخاطر والصعوبات التي تراه بعض الدول ذوبان لثقافاتها داخل ثقافة تستحوذ عليها العولمة، ولذلك فالعديد من البلدان تظهر عدائها وانغلاقها على نفسها كحال فرنسا بالنسبة لألمانيا والعكس كذلك.

أما فيما يتعلق بعولمة الجانب الاقتصادي فإن الرؤية تختلف تماما أمام تحقيق مبهر يسبق فيه الجانب الاقتصادي دائما بقية الجوانب الأخرى، نظرا لبعده عن مستوى

---

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص154.
[2] – مصدر نفسه، ص37

القيم الروحية والفلسفية والسياسية والقانونية، " يحصل ذلك كما لو أن التجارة لا دين لها"[1]، وهذا ما أنجزه تجمع الفحم والصلب والحديد منذ **الخمسينات إلى اليوم**.

إلا أنّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل تمكنت الدول المستقلة حديثا (دول العالم الثالث) أن تستوعب العولمة الأوروبية، وتستفيد من قيمتها المنتجة المتجهة نحو تحقيق إنجازات مختلفة الميادين للإنسانية جمعاء؟

إنّ التمثل السائر للعولمة في الجانب الأوربي لم يستطع أن يقدم للدول التي استقلت منذ ثلاثين أو أربعين سنة، التشكيل القومي الذي تمارسه بشكل ضيق ومتعصب ضمن السياق الصعب والمعقد للظاهرة.

فاحتكار موازين القوى (أوربا- أمريكا) لقرارات العولمة السياسية- الاقتصادية- المصرفية تحد من الاعتراف بالحقيقة البسيطة، " عولمة القيم الديمقراطية وأحقية البشر، كل البشر على الأرض في ذلك، وتعميمها يفرض الانضمام القاطع واللامشروط لهذه الشعوب إلى فلسفة وقانون دولي مناسب في هيئة تنفيذية عليا لا اعتراض عليها"[2].

فلقد أنتجت العولمة ذات القوى الكبرى تفاوتات فادحة بين دول الشمال/ودول الجنوب.

كما أنتجت حقوقا غير طبيعية عندما رسمت القوى الاستعمارية الحدود بين دول العالم الثالث، كحدود مجحفة وغير حقيقية.

لقد أصبحت هذه الحدود التي استمرت عليها الحكومات بعد الاستقلال، " هي المسؤولة عن تغذية الحروب الأهلية المندلعة حاليا أو التي تندلع لاحقا في مناطق مختلفة، ثم تراقب قوى العولمة الكبرى هذه الحروب عن بعد، وتظهر أسفا لأنها لا تستطيع إيقافها، بل وتحاول التلاعب بها لكي تستخدمها من أجل تحقيق امتيازات جيوبولتيكية- اقتصادية"[3].

---

(1) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص155.
(2) – المصدر نفسه، ص157.
(3) – نفسه، ص156.

وبذلك تبقى الأخلاق في السياسة الدولية مجرد أوهام تنطوي على عروض على شكل مساعدات، وتعاون، وحقوق إنسان!

لقد فرضت العولمة نفسها على شعوب العالم، ليس كتجاوز تاريخي للحداثة، لأن أغلب الشعوب لم تصل إلى الاستمتاع بحريتها الديمقراطية بحكم أنها لم تشهد بعد ظاهرة الحداثة، بل العولمة فرضت نفسها كتعميم يشمل لفظ العولمة والحداثة معا على الأرض المسكونة وعلى الفضاء أيضا (الأقمار الصناعية)، نظرا لتغلب الجانب التكنولوجي على الجانب الروحي الإنساني.

لقد أنتجت العولمة حقوق الإنسان بدل حقوق الله، فهمشت كل عمل فني- أدبي- تقديسي كما همشت الأنبياء واللاهوتيين، واحتقرت بذلك إرادة المعرفة والجانب الروحي " كشعار إيديولوجي للضغط على الآخرين يتقيد به الغرب أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين"[1].

2- العولمة والإسلام:

تمثل العولمة منعطفا تاريخيا خطيرا وكبيرا عصف بالإسلام، كدين، وثقافة، وتاريخ، وإيديولوجيا، وصل إلى عصرنا المعاصر، فكيف لظاهرة العولمة أن تدفعنا إلى أن نتجاوز فلسفيا وأخلاقيا وقانونيا ومؤسساتيا كل الأنظمة العقائدية واللاهوتية الموروثة عن الماضي؟

يعتقد **أركون** أنّ دخول عالم العولمة الإجباري للفكر الإسلامي سيمكنه من تجاوز ماضيه الذي لم تتمكن الحداثة من تجاوزه.

فـ**أركون** يريد أن ينتقد التراث الديني، وتراث الحداثة الغربية في آن معا، ليتوصل إلى عقل جديد يتجاوز الاثنين " فالعولمة تجبرنا على إعادة النظر في جميع الأنظمة المعرفية الموروثة عن كل أنماط العقل بواسطة تطبيق قواعد الإبستمولوجيا التاريخية النقدية عليها"[2].

---

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص160.
[2] – المصدر نفسه، ص162.

إنّ تمفصل رهانات المعنى مع إرادة القوى من الوجهة التاريخية للإسلام تبرر لنا وجود كلمة **جهاد** الذي يراه **أركون** يحتوي على الجانبين (القوة والمعنى) المستمدين من:

- النظرة التبجيلية التقليدية الباقية والمستمرة للتراث المثالي المتعالي،
- من العنف،
- ومن الحقيقة.

فما يدعوه **أركون** بالإسلام المعاصر يستدعي الوقوف على الحالة التاريخية للإسلام الحديث أو الحداثة الإسلامية التي ساهمت بشكل أو بآخر في ضخ المفاهيم الثلاثة السابقة في تشكيل الأطر المعرفية، والاجتماعية للعالم العربي والإسلامي المعاصر.

فمع بداية عصر النهضة العربية (القرن التاسع عشر ميلادي) يرى **أركون** أن الإسلام وتراثه لم يتأثروا بما جلبه مفكرو ومثقفو هذه الفترة (**طه حسين، الطهطاوي**...) من منهجيات وعلوم، وانبهار من أوربا " فتطبيق هذه المنهجيات المنقولة من أوروبا لم يصب التراث في العمق، لم يؤد إلى تأثير حاسم على كيفية فهم التراث الديني- الإسلامي، ولو أنه فعل ذلك لما انفجرت الحركات الأصولية الحالية بمثل هذه القوة والعنف، لو أن التراث العربي-الإسلامي تعرض لمسح شامل وإضاءة نقدية شاملة"[1].

لقد فشلت النهضة في تفكيك أطر المعرفة والفكر التقليدي الذي طغى على الساحة بجميع جوانبها (المدرسية، الجامعية، في الشوارع)، " وانتشار هذه الممارسات المتطرفة والخطابات العتيقة في نهاية هذا القرن العشرين"[2].

وأثناء تلك التواريخ النهضوية العربية نجد أوربا بعيدة كل البعد عن توليد حركات أصولية، لأن عقل التنوير ومنهجية النقد التاريخي أصابت المسيحيين في العمق وعزلتها ونفضت عنها ركام القرون.

---

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص171.
[2] – المصدر نفسه، ص171.

فاستمرار الفكر التقليدي التبجيلي للتراث في العالم العربي- الإسلامي أصبح سلاحا بعد عام 1945م في يد الحركات التحررية- السياسية التي استطاعت أن تجير لصالحها القوة التعبوية أو التجييشية الهائلة للإسلام، فاستعملته من أجل التخلص من الاستعمار، مما ساعد على تحجيم دور النضالية الإسلامية أو التيار الإسلامي.

لكن تغير الأوضاع قد هيأت الظروف المستجدة على الساحة السياسية والاجتماعية تفتح الطريق للمرة الثانية أمام التيار الإسلامي:

أ- هزيمة **عبد الناصر** وموته عام 1970م،

ب- هزيمة الجيوش العربية عام 1967م،

ج- ظهور أول العلامات على انحصار الهيمنة السوفيتية،

د- الازدياد الهائل لعدد السكان،

ه- بعد انكشاف محدودية البترول كسلاح،

و- تراجع الفرحة بعد الاستقلال وتقلص مشروعية الأنظمة الوطنية إلى أقصى حد.

فكل هذه العوامل ساهمت في نجاح الحركات الأصولية مما أدى إلى تقلص أطر المعرفة في البلدان العربية- الإسلامية، فابتعد المجتمع عن الفكر الحر والنقدي، وطغى مكانه الفكر الأصولي، التقليدي الموروث أبا عن جد " هذا هو السبب الذي أدى إلى نجاح الأصوليين وليس عبقريته العلمية أو اكتشافاتهم الخارقة في مجال الفكر الإسلامي"[1].

لتبدأ مرحلة العنف، حيث استولت الأصولية على السلطة في إيران وبعض البلدان العربية.

إنّ اصطدام الواقع المعاصر المعاش للإسلام بنظرته التقليدية المرتكزة على القيم الأخلاقية، والفقهية، والقانونية مع روح العصر المعاصر بعولمته الجارفة، وظروفه المستجدة عنها جعلت وعي المسلم المعاصر يتدارك أهمية القطيعة المعرفية، والفكرية، كما يراها **أركون** مجسدة في النموذج البشلاري للنظرة المثالية/مع الواقع،

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص176.

وللمبدأ/مع التطبيق ولقيام المعرفة الصحيحة مع الحقيقة المتحولة النسبية، وكل " هذه القيم أصبحت مهاجمة وعتيقة ملائمة لهذا العصر. ولذا فإن المسلمين أخذوا يتخلون عنها ما استطاع وإلى ذلك سبيلا"[1].

ومن بين أهم النقاط التي ساهمت في تبلور مفهوم الإسلام المعاصر، وشكلت قطيعة بينه وبين الإسلام الكلاسيكي الذي شهد تعددية عقائدية (سنية، شيعية، معتزلة، فلاسفة...) نجد:

- لم يعد الإسلام يهتم بتطوير الفعالية الفكرية والتفسيرية كما كان يفعل الإسلام الكلاسيكي (المبدع، المنتج، المزدهر)،
- أصبح الانخراط السياسي هو الهم الأكبر للإسلام المعاصر،
- التغلب على ضرورة إبداع مرافق فكري للممارسة الدينية والشعائرية،
- التغلب على أولوية البعد الروحي المؤدي إلى التواصل مع الله المطلق،
- انحصار الحركات الأصولية في تفكيرها على القوة والسلطة،
- تقلص التجربة الصوفية- الروحية،
- تغير مفهوم الحقيقة من المطلق إلى النسبي، حيث أصبحت الحقيقة تنتج حسب تحولات الزمان والظروف الناشئة.

وعليه يبني **أركون** مفهومه للإسلام المعاصر سواء عند القارئ الأوربي أو المسلم، منطلقا من الفكرة الثابتة القائلة بأن الإسلام دين كبقية الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر، وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تختزل إلى أي شيء آخر، وأن الإسلام ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر في أي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين.

فنفي الثبات الذي استمر في الإسلام من انبثاقه الأول، ومثاليته التي لا تتغير والتي طبع بها كل مجتمع مسلم في كل عصر من العصور، ضرورة وحتمية أنتجتها "الممارسة التاريخية للبشر، أنه ناتج عن الممارسة التاريخية للفاعلين الاجتماعيين

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص163.

(البشر) شديدي الاختلاف والتنوع من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان"[1].

إن تغير الواقع وحتميته أنتجت إسلاما معاصرا لتاريخيته، كما أنتجت الممارسة التاريخية إسلاما كان وليد القرآن المنزل، وكما أنتجت المرحلة الكلاسيكية إسلاما كلاسيكيا، فإن التصور التاريخي الواقعي للإسلام يفصلنا بتاريخيته وظروفه المحيطة به (عالميا وفي خضم الساحة العربية- الإسلامية) إلى إسلام معاصر.

لقد أدرك **أركون** " أنّ هناك قطيعة فعلية تحصل ولكن أحد لم ينتبه إليها... رغم المغالطات التاريخية المعممة شعبيا من قبل الاستغلال التبجيلي للتراث العربي- الإسلامي للفكرة الوهمية التي تعتقد بوجود تواصلية معرفية وإبستيمولوجية بين العقلانية القرآنية والعقل الكلاسيكي والعقل المعاصر"[2].

فالممارسة التاريخية للإسلام بنظرة تقليدية قد حطمتها ظروف وعوامل نشأة الإسلام المعاصر، وأجبر الإسلام التقليدي على زحزحة نفسه معرفيا وإستمولوجيا، دون مغالاة ولا مكابدة، ليخضع للتمفصل عن ما سمي بـ**الإسلام المعاصر**.

فما فرضه الإسلام المعاصر من واقعية بدأت تحارب كل تصوّر تجديدي عن الإسلام، سواء عند المسلمين المضخمين للإسلام في شكله الذي يقدر على كل شيء ويؤثر في كل شيء، دون أن يتأثر بأي شيء، كما حارب تصوّر الإسلام عند الغربيين، الذي حوّلته وسائل الإعلام إلى مخيف لم يتغير بمقدار شعرة واحدة منذ **محمد صلى الله عليه وسلم** إلى اليوم[3].

فلقد كان الإسلام دائما " نتاج القوى المحسومة التي تشكله عقائديا وإيديولوجيا"[4]، وهذا ما أنتجته القوى الشعبوية، وليست الشعبية، لأنها تجيش الشعب عن طريق الغرائز والعواطف والعصبيات، فلا يعود يفكر بعقله أو يمتلك نفسه، خاصة أن عوامل عدة زادت من ضخامة الظاهرة الشعبوية:

---

(1) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص.ص:174-175.
(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص84.
(3) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص175.
(4) – المصدر نفسه، ص176.

- كتزايد السكان المستمر، قد زاد من الظاهرة الشعبوية التي جيشها الأصوليون،
- عجز الدولة على تلبية حاجيات جيل الشباب المتدفق، ليستغلهم الأصوليون للدعاية الأصولية،
- انتشار البؤس، الفقر، الهجرة نحو المدن،
- انحلال الأوساط الحضرية والمثقفة.

لقد ساعدت هذه العوامل على تحفيز انتشار الظاهرة الأصولية من خلال الحركة الشعبوية التي شكلت مخيال التمرد، الانتفاضة، أي تشكيل جو مناسب للانفجار، مما أدى إلى تشكيل إيديولوجيا تقدمية- مستقبلية تعد بالأفضل بالمعنى الايجابي للإيديولوجيا.

أما الأثر السلبي للإيديولوجيا فقد استغلته القوى الغربية منذ عام 1970، الذي دعم القوى الإيديولوجية من أجل النضال وخوض الصراع ضد الاستعمار، فلم يتعرض تراثه لأي نقد أو تحليل إبستيمولوجي.

أما ما حققته الأصولية من عنف هائل باسم الإسلام، حفز على دراسة الإسلام نقديا وتاريخيا من أجل تجاوز الوضع الذي أنتجته الثورة العقلية المتولدة في أوربا (الحداثة)، وأصبحت المسألة تكمن في إنتاج المعنى وكيفية نقله واستهلاكه.

فالمعنى الذي انطوى لفترة طويلة على النظرة الواحدة للتراث، قد تغير وتعدد في الإسلام المعاصر وأصبح يحتوي على جملة من المعاني الأخرى، لأن التراث ليس أزليا ولا أبديا، كما يراه التقليديون، وإنما يتحول ويتجدد، ويتغير بفعل العوامل التاريخية، وبالتالي فإن تطبيق منهجية النقد التاريخي للتراث، سيمثل هذه كبيرة لن تحصل إلا بعد دفع هذا الثمن.

فيؤكد **أركون** أن ما تأجل من دراسة نقدية للتراث برره المشروع التحريري الكبير طيلة مرحلة الاستعمار، بحجة النضال، وضرورات التحرر الوطني والسياسي، واسترجاع السيادة أصبح الآن فرضا وواجبا، " ولكن التأجيل لم يعد مبررا ولا مشروعا بعد أربعين سنة من نيل الاستقلال، وبعد كل ما حصل ويحصل من أعمال

عنف وقطيعة باسم (الإسلام، وتراثه) ولذلك دعوت إلى تحرير ثان للمغرب، العالم العربي والإسلامي بمجمله... والتحرير الثاني هو التحرير الفكري الذي طال انتظاره"[1].

إنّ ما حصل في الإسلام المعاصر من صدام بين العولمة والأصولية الجهادية، جعله يتأثر بقواهما، ويدخل مرحلة جديدة في التاريخ، أصبح التراث الإسلامي العريق واقعا تحت التأثير وبشكل نهائي لا رجعة عنه.

لقد تبدلت النواة الصلبة للتراث لأول مرة في التاريخ ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة التي تحيط بها من كل الجوانب.

الاضطرار لإيجاد صيغة للتعايش أو للتصالح مع قيم الحداثة العالمية، فالواقع قد اضطر الأصوليون من استخدام أدوات الحداثة والعولمة رغم رفضها والتنكر إليها (كأشرطة التسجيل، الفيديو، الوسائل التكنولوجية لنشر دعاياتهم، والدعوة إلى تنظيم انتخابات ديمقراطية، رغم اعتبار هذه الأخيرة كفرا).

" فالصدام الحاصل بين أصولية الجهاد/وعولمة الحداثة أصبح يعبر عنه بالصراع بين التنوير/والظلمات"[2].

لكن صيغة هذا الفكر الممارس في المجتمعات الإسلامية وجد نفسه، " يتخبط في الفوضى المعنوية الشاملة الناتجة عن العنف المزدوج الذي يسببه الجهاد الأصولي، العولمة الغربية في آن معا"[3]، فالفكر في المجتمعات العربية- الإسلامية قد توقف عن التطور منذ قرون، ولم يلحق يركب الحداثة، لكي يشارك في المناقشة المفتوحة حاليا على مستوى العالم بأسره.

إنّ ما ترتب من أحداث حركت عجلة التاريخ للفكر العربي- الإسلامي وأدت إلى الدخول في ممارسة تاريخية جديدة تمخض عنها الإسلام المعاصر، تمثل الدافع القوي والحتمي لتغيير الفكر الإسلامي باتجاه ما تتطلبه وقائع العيش وتعقد الأوضاع.

---

(1) – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص163.
(2) – المصدر نفسه، ص191.
(3) – نفسه، ص191.

وعلى هذا المنحى يرتأي **أركون** تطبيقا آخر لسيرورة الفكر الإسلامي المعاصر، بإمكانه الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية، بمعنى القطيعة، وذلك من أجل تحديد الفكر الديني.

حيث يعتمد **أركون** أنواعا من القطيعة يراها المنفذ الأساسي للتجديد الفكر والمعرفة في المنظومة العربية- الإسلامية، التي مازالت تتخبط في إسلامها المعاصر بتراثها ذو المعنى الوحيد المثالي- المتعالي.

فالقطيعة الأولى يراها **أركون** على مستوى المعرفة أو ما يسميه بالقطيعة المعرفية " التي هي نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع أو بيئة معينة"[1]، حيث لا يعني بها الانفصال التام عن الماضي والتراث وإهمال جهود العلماء، وإنما تجديد المعاني والمفاهيم وفق معطيات الواقع المعاصر الذي يدعو به **أركون** إلى الاستكشاف الحر بدل تثبيت المعرفة على مجرد الاستنباط اللغوي من النصوص، كما هو حال المعرفة التي رسخها العلماء الأصوليون عن طريق تشكيل علم الأصول الذي " ولّد التماسك التيولوجي، وكل البناء الأخلاقي، والتشريعي، وعليه فإن مصطلح **الأصولي** يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المثبتة والمقننة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغمائي وتقوي من انغلاقيته على ذاته"[2].

لذلك فـ**أركون** يرى في القطيعة المعرفية بناء لا يتوقف عنده المسلم المثقف على مجرد التعرف على الشيء واستهلاكه، كما قدم له جاهزا باعتبار أنه قد وصل إلى معرفة حقيقته، بل عليه التحري عن حقيقة تلك المعرفة داخل الروابط الثلاث (اللغة والتاريخ والفكر).

---

(1) – محمد أركون، من فصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص9.
(2) – محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوكنية للكتاب، الجزائر، (د/ط)، 1993، ص7.

أمـا القطيعـة الثانيـة، فتكـون علـى مسـتوى الفكـر ويطلـق عليهـا اسـم **القطيعـة الفكرية**، حيث يعتمدها أركون للفصل بين المعارف، فهناك معارف مقلدة تصل درجة استهلاكها، الابتعاد التام عن المسار العلمي والعقلي، الذي يحدد حقيقتها ومصداقيتها، مما يعيق تطور الفكر حتى أن المقلد " يبلغ درجة من العمى والتعصب في أحكامه على العلماء المجتهدين، مما يجعله بعيدا كل البعد حتى القواعد السليمة التي وضعها أمثال **الغزالي** و**ابن رشد** في وقتهما"[1].

فجدلية العلاقة بين (اللغة، التاريخ، والفكر) تفرض علينا إيجاد قطيعة معرفية وفكرية يفصلها الزمان وتطور الأوضاع والأحداث، من أجل إنتاج صيغ جديدة تتأقلم مع العصر الراهن أو المعاش. فأثناء تواجد هذه العلاقة (اللغة، التاريخ، الفكر) في زمنها الافتتاحي للظاهرة القرآنية، وجدلية هذه العلاقة في العصر الكلاسيكي توضح هذه المقارنة القاعدة اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس قد صاغته الرسالة المحمدية من خلال الفروقات التعبيرية التي نلحظها بين السور المكية والسور المدنية، وبين النص التشريعي، ونص لتمجيد الله، التسبيح باسمه، وبين الحكاية الأسطورية واستطراد إرشادي، " تداخل المادي مع المتعالي كل ذلك يحيلنا إلى مستوى وطراز من الفكر يختلف عن نوعية الفكر الذي ساد فيما بعد أثناء الاحتكاك بالفكر اليوناني، والذي اعتقد أنه يشرح الخطاب القرآني أو يفسره في حين أنه يسقط عليه مفاهيمه وتحديداته الخاصة بزمن آخر"[2].

ففي لحظة تواجد القرآن، نجد اللغة والفكر مرتبطان بالواقع المعاش، أما عندما تنتقل إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة، فنجد المفسرون يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة والتي تنتهي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية كحجة أو ذريعة، ويحملونها ما لا تحتمل " إنما أي الآيات القرآنية، لا تعود عندئذ نصوصا تدرس لذاتها"[3].

---

(1) – محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص8.
(2) – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص17.
(3) – المصدر نفسه، ص17.

لقد أدى عدم الفصل أو القطيعة، وتجديد المعارف والمفاهيم إلى إدخال بعض التماسك على الوحي المطبق على حياة المؤمنين، مما زاد في عملية الخلط في الفكر العربي، الإسلامي بين الواقع والمعطيات التيولوجية ووسّع من ساحة اللامفكر فيه.

فعدم تجديد المنظومة الفكرية والمعرفية، أتاح فرصة البقاء والاستمرارية للفكر الدوغمائي الذي ألحق سيطرته على النظام التعليمي والجامعي للفترة المعاصرة للبلدان العربية والإسلامية المستقلة، حينما نجد أنه " لم تدرس مطلقا مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الإسلامي"[1].

فلم تهتم الدراسات بفكرة المتغير في الفكر واللامفكر فيه في كل فترة وكل مجتمع، كما لم تدرس السسيولوجية، كالتناقض الموجود بين العلماء والفقهاء من جهة، وبين المثقفين والأدباء من جهة أخرى، كما لم تدرس الأبعاد التاريخية، كالظروف السياسية والاقتصادية.

وبالتالي، يرجع **أركون** كل هذا إلى تفاقم المشاكل بعد السبعينات (القرن الماضي)، من مشاكل سياسية، واجتماعية، واقتصادية إلى سببا لانخفاض الواضح للإنتاج العلمي للدول العربية والإسلامية، كما ونوعا.

إضافة إلى تأثير الظاهرة الدينية أو العامل الديني على العلاقات الدولية، " إذ أصبح تفسير الدين التزمت يلعب دورا كبيرا في تأجيج الصراع بعد ضربة 11 سبتمبر 2001، والرد الأمريكي العنيف"[2]، ما ألحق الضرر بالمجتمعات العربية والإسلامية، التي لابد أن تبقى رهينة كل الصراعات والاحترامات الأيديولوجية الغربية، دون أن تراعي شؤون تطورها الفكري ولحاقها الحضاري، هذا الهدف والمبتغى الذي تبني عليه الدول المهيمنة إستراتيجيتها اللاإنسانية من أجل الرد على مآسي (11 أيلول/سبتمبر 2001).

ولذلك فمطلب تشكيل نظرة نقدية، علمية، تدرس الإسلام كدين، يمكن أن "تحرره من كل المشاكل السياسية التي تلوثه وتقضي على روحانيته العظيمة، وتنزيهه

[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص13.
[2] – محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، مصدر سابق، ص68.

وتعاليه، بل وتشوّه صورته في جميع أنحاء العالم بعد أن أصبح رهينة مختطفة...، فعلينا أن نتواصل يوما إلى التفريق بين الدين كهداية روحية، وأخلاقية من جهة، والدين كإيديولوجيا سياسية متحيزة، بل وقمعية من جهة أخرى"[1].

ولذلك ارتأى **أركون** تجسيد قطيعة معرفية وفكرة بدعوته إلى قراءة تأويلية جديدة لنصوص الأولى (القرآن والحديث)، وفق ما يتصوره ويتبناه من مناهج يراها كسبيل علمي، قادر على تجديد المفاهيم والمعارف التي يضخها الوحي عبر علاقة اللغة بالفكر بالتاريخ نحو الانفتاح اللانهائي على العصور الآتية واللاحقة.

فما هي رؤية للتأويل بالآليات الجديدة التي يراها قادرة على إنتاج المعنى من النصوص المقدسة؟ وهل هذه الآليات التي تمثل (المنهج الغربي) سيكون الالتزام بها على حساب النص القرآني، أم سنرى خلاف ذلك؟

[1] – محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، مصدر سابق، ص106.

المبحث الثاني: تجديد الفكر الديني

الفتح لتأويل جديد لقراءة معاصرة للقرآن والحديث:

إن محاجاة المفكرين الأوربيين للدين المسيحي واليهودي، واستنكارهم للدين الإسلامي، وبالتالي إبعاده عن مجال الدراسات العلمية، كان له الأثر الصادم في فكر **أركون**؛ الذي دفعه ذلك استلهم جميع منتجات الفكر النقدي- التفكيكي، التحليلي والمقارن لآخر إصدارات العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، رغبة منه في تطبيقها على الإسلام، ورد الاعتبار الديني والعلمي، محاولا بذلك إعادة قراءة اللحظة القرآنية، التي تشكلت منذ تدشينها وبلورتها، كنموذج أعلى للوجود، يمثل جملة العقبات الإبستمولوجية، الدوغمائية، السسيولوجية التي تعرض الخطاب الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر.

لذلك أدرك **أركون** ضرورة توظيف قراءة جديدة لإعادة بناء فهم كل المراحل (مرحلة النبوة، تشكل المصحف) التي تشكلت مديونية المعنى الواحد، نحو التموضع داخل كيفية قراءة القرآن " قراءة تزامنية، تاريخية، واقعية، غير محكومة بالمسلمات اللاهوتية"[1]، وذلك لتأسيس طريقة جديدة في التأويل والتفكير الديني.

يعتمد **أركون** الحفر الأركيولوجي الذي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، من أجل الوصول به إلى اللحظة التدشينية الأولى لانبثاق القرآن، فيفضل الحفر والتفكيك، المنهجية غربية توسعت على يد **ميشال فوكو**، يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المضمورة وكيفية ممارستها ضمن البنية العامة للفكر، التي تستدعي شروط النقد والتوظيف، فعملية تعرية الفكر الإسلامي بهذا الشكل التفكيكي سيوفر فهما آخر متحررا من الدوغمائيات والخط التبجيلي، والمتعالي، التقديسي الذي يقيد العقل

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص265.

الإسلامي ويسيّجه دائما داخل ساحة المستحيل التفكير فيه، " فالتفكيك يمثل المرحلة الأولى من اجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يختص بها العقل الإسلامي أو لا يزال يختص بها حتى الآن، فهو يستمر في استخدامه للدفاع عن الصيحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تقتدي في الممارسة التاريخية"[1].

يمكننا أن نرى مستوى التفكيك في إنتاجه لتعددية المعاني التي لا يمكننا أن نقبض على المعنى النهائي في تأويليتها المستمرة، فهل الباحث التفكيكي حسب **أركون** الكشف عن قوى الصراع في المجتمع كتحديد للهدف المبتغى، أم أنه يظل يطارد المعاني المفككة ليخرج بدون هدف؟

إنّ ما يعنيه **أركون** بالتأويل يتحدد داخل قراءاته المتعددة بمناهجها ونظرياتها الحداثية التي يتبناها من أجل نقد العقل الإسلامي، ضمن سياقاتها الداخلية (كالتراث، النص الأول، والنصوص الثانية،...) والخارجية (الحداثة، العولمة، الإستشراق،...)، ليعتمد التأويل كمجال مفتوح يرصد الفكر الإسلامي خاصة وفكر الآخر عامة.

1- القراءة التاريخية والأنتربولوجية:

أ- القراءة التاريخية:

يتحدد استقاء **أركون** للمنهج التاريخي المطبق على دراسة الإنجيل داخل الحدث المسيحي من أجل وضع دراسة مقارنة بينه وبين القرآن، وهذا ما تشهده ضمن كل أعماله التي تتقيد بالنموذج الأوربي في النقد التاريخي للنصوص المقدسة ووضعها تحت محك الأشكلة.

فمنذ أن خاض الأوربيون معركة التنوير الفكري، فرضوا سلطة التاريخ والمجتمع بواقعه على النص الديني الذي أطفأ شمعة نور العقل لعديد القرون الوسطية (الظلامية)، فلقد أصبح النقد التاريخي صراع ضد الكهنوت حسب **فوليتر**، وتكثيفا للدراسات النقدية للدين كما قام به **ماكس فيبر**، أصبح مثالا يسعى من وراءه **أركون**

[1] – محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/1، 2001، ص38.

لزحزحة الأطر المعرفية والاجتماعية، للفكر العربي والإسلامي، وجعله ذو دلالة يماثل بها النموذج العلمي، المنهجي، الأوربي، من أجل بلوغ دراسة النص والحديث، والسيرة النبوية، والصحابية.

" فتطبيق النقد التاريخي على القرآن والحديث، والفقه، الذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة كان قد آثار ولا يزال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمة المحورية"[1]، فكان هذا حال **طه حسين** حينما سلط النقد على الشعر الجاهلي مع غيره من العرب الذين عانوا الإكراهات السياسية، والأزمات النفسية والاجتماعية.

فهيبة التراث التبجيلي، السائر على خط ذو معنى واحد (دين الحق)، " جعل المسائل اللاهوتية الكبرى التي نوقشت بين القرنين الثاني والرابع للهجرة/الثامن والعاشر للميلاد، قد بقيت على حالها، كما تركها الأشعري بالنسبة للشيعة،... هذا يعني أن اللاهوت الإسلامي لم يتغير ولم يتجدد منذ حوالي العشرة قرون"[2]، فتحوّلت المسائل إلى مسلمات أو بديهيات، ضمن ما يسميه **أركون** بـ**المستحيل التفكير فيه،** تتشكل بذلك عقدة صراع بين هذه المسلمات ومحاولة **أركون** لاختراقها بتطبيق النقد التاريخي على التراث.

فكان النص الأول، أول ما أخضعه **أركون** للنقد التاريخي، من أجل أشكلته، بنزع القداسة والتعالي عليه، وذلك ضمن قراءته لتشكل المصحف الرسمي تاريخيا، حيث يبين ذلك التلاعب التاريخي من أجل نوع صفة التاريخية عن زمن الوحي، وعن زمن جمع وتثبيت المصحف فيقول:" إنّ الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة، كانت قد جيّشت العلماء والمحدّثين والتيولوجين، والمفسرين وكتبة التاريخ وفقهاء اللغة، والبلاغيين في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيّشت الدولة الخليفة، والخيال الاجتماعي المستوعب والمولّد في آن معا الأساطير والشعائر، والصور

---

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص119.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص20.

الحماسية، والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية"[3].

فالصورة التي شكلها العقل الديني عن المصحف جعلت مفهوم الدين الإسلامي يدخل في نطاق المخيال الديني للأطر الاجتماعية، ولا يبحث عن أي سؤال يشكك في مدى قيمة كل شهادة من شهادات الصحابة التي وصلتنا كوثيقة، بالرغم من ذكر التاريخ الإسلامي لتلك الصراعات والاضطرابات الحاصلة في زمن **عثمان**- رضي الله عنه- أثناء جمع القرآن، ذلك لأن " القرآن أصبح حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية، بالمقابل فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتها الأكثر رسوخا وتأصيلا"[1].

أما فيما يتعلق بالنقد التاريخي للحديث النبوي، فإن **أركون** لا يبتعد عن اتهام "نمط العقل الذي يخلع الصلاحية على المعنى ودلالاته"[2]، عند العرب والمسلمين، حيث إن العقل الديني الأرثوذكسي يتلاعب بمجموعة المبادئ المعرفية المشكلة للحقيقة والتاريخ، ففي خطابات السيرة النبوية نجدها " وقعت تحت تأثير الحكايات الشعبية المنقولة عن طريق القصاص والوعاظ، كما وقعت تحت تأثير الحكايات التبجيلية التقديسية التضخيمية والاستشهادات الشعرية"[3].

فاختلاط الحديث بالمورثات الثقافية الاجتماعية قد شكل شخصية رمزانية ومثالية وضخمة لشخصية **الرسول صلى الله عليه وسلم**، من أجل تجييش المخيال وأسطرته، وبالتالي تقديسه وتعاليه عن الخضوع للتاريخية، كما ذهب إليه **ابن إسحاق** (85-151هـ/704-767م) في سيرته للنبي، من خلال الإطار الشكلاني أو التقنية

---

[3] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص257.
[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص122.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص12.
[3] – المصدر نفسه، ص113.

المعروفة للحديث النبوي بفعل معاهدة الإيمان التي تؤمن للقصة صحتها ومصداقيتها، فـ**أركون** يرى أن الحالة التأويلية المشتركة لدى أهل الكتاب، تكمن في الوصول إلى درجة الإيمان " الإيمان من أجل الفهم، والفهم من أجل الإيمان"[4]، كتجربة داخلية مغلقة، لكل فعالية ذات معنى ودلالة. لذلك حدثت عملية " انتقاء وتصفية للأحاديث المدعوة صحيحة لأسباب لغوية، وأدبية وتيولوجية وتاريخية"[1].

فلأجل ترسيخ قواعد السلطة الشرعية، انتزعت المصالح الإيديولوجية الحديثة، السيرة النبوية من المعرفة الموضوعية التاريخية، وبقيت تتغلب على حياة المسلمين باستمرار باعتبار أنها القدوة والنموذج المستغل من قبل الفقهاء، " تحت إمرة المشروعية الروحية والأخلاقية العليا المشتقة عن الوحي"[2].

فلقد تغلبت العقائد الشعبية والرضوخ للإيمان بها على المعرفة الصحيحة لشخصية **النبي محمد صلى الله عليه وسلم**، كشخصية إنسانية، لذلك يدعو **أركون** "إلى ضرورة النقد التاريخي الذي يراعي تشكل المخيال، والقصص، وداخل شروطها التاريخية والثقافية، " فالعقل الحديث وحده القادر على التمييز بوعيه بين الأسطورة والتاريخ، أو بين الإيمان الديني والمعرفة التجريبية المحسومة"[3].

إنّ هذا الوعي الذي يسعى **أركون** لضخه داخل قراءته للفكر الإسلامي، هو ما جعله يلامس الخطاب القرآني في تقديسه وتعاليه، حيث يراهما عاملان سلبيان ينفيان تاريخيته وواقعيته، " لكن ألا يكون هذا التعالي وهذا التقديس للغة الدينية ولمرسلها العامل البارز في تشكيل المنظومة المعرفية للثقافة العربية، لاسيما فيما يدخل تحت إطار نظرية الإعجاز كفعالية نقدية في قراءة الخطاب القرآني، إذ لا يستقيم حال هذه النظرية إلا بربط أدبية الخطاب القرآني بمرسله **الله عز وجل شأنه**"[4]، بقدسيته وتعاليه المكونين في باطن القرآن، والبارزين على وجه القرآن.

---

[4] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص147.
[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص146.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص115.
[3] – المصدر نفسه، ص119.
[4] – عبد الغني بارة، الهيرمونطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، ط/1، 2008، ص540.

فعملية كسر هالة الخطاب القرآني، بنزع صفة القدسية وإسقاط تعاليه، هو ما يسعى الخطاب الأركوني إلى إقراره... " وذلك بتحويله من الدينية إلى الدنيوية"[5]، وذلك الهاجس بمبدأ التحرير الذي يتبناه **أركون**، والتحرر من كل القيود التقدسية والمتعالية، بتسليط أداة الحفر والتفكيك على النصوص سواء الأول أو الثاني، لاختراق شعاب اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه برؤية حداثية عقلانية متحررة.

إلا أنّ ما يستشف من نقد **أركون** هو هاجسه لاختراق الممنوعات من الأسئلة والمواقف التي كانت تثار في عصر النبوة، ثم دخلت في ساحة مغلقة وممنوعة، بإعادة أخذ الاعتبار لها وإثارتها للمرة الثانية في عصرنا المعاصر الحداثي.

لكن فكرة نزع القداسة عن النص القرآني، يراه - **علي حرب**- لا يقلل من أهمية النص، بالعكس يعيد الحدث القرآني اعتباره، إذ التقديس حجاب يحجب كينونة الشيء والقرآن هو نص محجوب بتقديسه ذاته فالنقد التفكيكي يزيل الركام عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب، ولهذا يُشكل اعتراف بكينونة النص ومعنى الاعتراف هنا، أن النص القرآني لا يميل إلى حقيقة متعالية أو واقع تاريخي معين بقدر ما هو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله"[1].

فعملية رد خطاب الوحي إلى مفردات الواقع التاريخي، جعلت **أركون** يأخذ **سورة التوبة** كمثال يبرز فيه التمفصل بين التاريخ والتعالي في الوحي لإظهار ضرورة مراعاة البعد التاريخي في السورة، فهو يرى أن " المنهجية العلمية النقدية الحديثة تجاوزت الموقف الوضعي- الاختزالي الذي لم يعد يكفي بالشرح الفيللوجي لألفاظ القرآن، فالمنهجية الحديثة تدرس كيفية تشكل الاعتقاد الإسلامي، وأصبحت تأخذ بعد الخيال أو المخيال لكيفية تشكيل القرآن للاعتقاد الإيماني بعين الاعتبار..."[2].

فيوضح **أركون** أن الخطاب القرآني في سورة التوبة يعبر عن مستويات من الصياغات التعبيرية التي تعمل على التغطية التاريخية لفئات اجتماعية تواجدت أيام

---

(5) – أدونيس، النص القرآني: آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط/1، 1993، ص107.

(1) – علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط/1، 1998، ص122.

(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص257.

الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن " يشكل متملص، موارب، سريع، وتلميحي، وغالبا أمري ومعياري، كما يغطي على الأسماء الأعلام ويحجبها عن طريق براعة في عملية التصعيد والتسامي"[3].

فالعملية التاريخية للخطاب القرآني، والتي اقتلعتها من مشروطياتها المحلية التاريخية المتواجدة في الجزيرة العربية من إضفاء وإسباغ لبعد التعالي والإلهي عليها، وتتعالى بذلك على ما يسميه بـ**المشروطية الأرضية**، وبالتالي تبتعد الأحداث التاريخية الحقيقية الحاصلة في زمن **الرسول صلى الله عليه وسلم** عن صفة الواقعية، وتندمج داخل الوعي الأسطوري- التاريخي.

يرى **أركون** أن الدليل على هذا هو " أن القرآن يندد بالمتقاعسين أو المترددين الذين يرفضون المشاركة في القتال من أجل انتصار حزب الله أو حزب المؤمنين، إنه يندهم بعنف في سورة التوبة"[1]، كما يرى أنّ مجموعة المفردات الواردة في السورة كالصح والخطأ، الخير والشر، العدل والظلم، " سوف تتخذ ناموسية نموذجية تنطبق على كل التاريخ الإسلامي اللاحق، وتتجاوز بالتالي مشروطيتها الأولى وظروفها الخاصة في زمن **الرسول عليه الصلاة والسلام**، سوف تلعب دورا كبيرا في بلورة الفقه أو القانون الإسلامي، وكذلك في بلورة المقولات اللاهوتية التي سوف تؤثر على تجليات الإيمان والسلوك الإسلامي الناتج عنه حتى يومنا هذا"[2].

فلهجة الخطاب القرآني المستعملة في سورة التوبة قد شكلت عقبة إبستمولوجية لا يمكن تجاوزها، وهذا ما سيعيق الدراسات الأنتربولوجية والتاريخية التي حكمت على الفئات الاجتماعية المذكورة في السورة داخل سجن التحديدات اللاهوتية والأخروية المرتبطة بالتصورات المخيالية، إلا أنه " ينبغي العلم بأن اللهجة السائدة في سورة التوبة، وكذلك الآمرة لتحديد مكانة كل فئة من الفئات الاجتماعية ودورها، كما

---

[3] – المصدر نفسه، ص258.
[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص159.
[2] – المصدر نفسه، ص159.

ذلك يدل على لهجة النصر الذي سوف يتسع ويتزايد مع الفتوحات حتى يصل بجنود الله إلى مشارف مدينة **بواتييه** الفرنسية عام (732م)"[3].

وبالتالي فإن التحديدات الموجودة في **سورة التوبة** هي تحديدات لاهوتية أخروية عرضية، إلا أنها أصبحت أبدية خالدة بعد انتصار الإسلام وتحوّل الخطاب القرآني إلى عمل إيديولوجي، لذلك يجد **أركون** أن الوضع التفسيري يستدعي تطبيق القراءة النقدية التاريخية من أجل تحرير الوعي الإسلامي، وشغف الوصول إلى الحالة الأولى للتلفظ بالقرآن، لمعرفة رد فعل السامعين الأوائل.

يعتقد **أركون** أن الظاهرة الإسلامية منذ ولوجها قد أعلن فيها الإسلام عن سيرورة " تاريخية، انقلابية، وتفجيرية من أعلى طراز"[1]، قد شكلت تحول الخطاب الشفهي القرآني إلى نص مكتوب، مدوّن، " وقد حدث ذلك ضمن ظروف متقلبة وصراعية وصدفوية"[2]، كما أنتج الإسلام وبإلحاح وظيفته المعيارية اللاهوتية للفقه والتشريع باعتباره التجلي الأخير لله في التاريخ.

ومع مراعاة **أركون** لتجاوز المنهجية العلمية النقدية الحديثة للموقف الوضعي الاختزالي " أصبحت تأخذ بعد الخيال أو المخيال لكيفية تشكيل القرآن للاعتقاد الإيماني بعين الاعتبار..."[3]، فإنه يرى الخطأ القرآني في سورة التوبة قد برع في استخدام البعد الخيالي والمخيالي المتشكل للاعتقاد في الإسلام، فجل عمليات التداخل والتفاعل والتوسع وكذا التعميم الذي شمل الحدث الإسلامي عمل على مد الشحنات التجريبية والتقديسية للحدث القرآني داخل المخيال الإيماني للمجتمعات الإسلامية وتاريخها الذي أصبح مقدسا، فكيف حدث ذلك؟

فعملية الخلط والتلاعب الحاصل في التاريخ العربي الإسلامي يقول عنها **أركون**، بدأت، " وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها (القرآن) نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات، نجد أن اللغة والفكر آنذاك - أي لحظة

---

(3) – نفسه، ص159.
(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص256.
(2) – المصدر نفسه، ص256.
(3) – نفسه، ص257.

انبثاق القرآن- مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش، وأما عندما تنتقل إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة، فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصوّرات ذات أصول متنوعة ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ ذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله، ويحملونها ما لا تحتمل"[1].

وبالتالي فحصول التقاطعات أدى باستغلال الساحة الدينية لصالح الساحة السياسية، وهذا ما يؤدي إلى القول:" بأن الإسلام يخلط بين الدين والدنيا أو بين الدين والسياسة"[2].

واعتمادا على هذه الرؤية التحليلية، يرتبط التصوّر الأركوني لسورة التوبة بنقاط ارتياب وتشكيك، توضحها تلك الصورة القرآنية في عملية التصعيد للمشروطية الأرضية الواقعية لمجمل الأحداث والشخصيات المصاحبة لـ**الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم**، والقيام بتحويلها إلى مشروطية سماوية متعالية، اللهم أنه يطرح من خلال هذا مسألة تجميع القرآن في المصحف أثناء حقبة الصراع السياسي والاجتماعي.

إلا أننا نشهد تلك المراوغة الفكرية التي يخشى من خلالها **أركون** قدسية الكتاب ووطأة التكفير، كما يمكننا أن نلمس التأثر بالمنهج الغربي الذي تمكن من الوصول إلى تفكيك كتبهم المقدسة المنحرفة من تلموذ وإنجيل، وهل يمكن تطبيق ذلك على القرآن باعتباره الكلام المحفوظ سواء في لوحة الذي نزّل فيه لأول مرة، أو في الكتاب الدنيوي الذي قدر الله له أن يدوّن فيه (القرآن) في السور قبل السطور.

فإعجازه اللغوي كفيل بإبداع علومه، وهل يبقى الإعجاز بلفظه الإلهي أم باكتسابه صفة المخلوق أو البشر كما قالت المعتزلة؟ وهل يمكننا أن نصل بتفعيل المناهج التفكيكية على الخطاب القرآني إلى الحقيقة المبتغاة من طرح **أركون**، أم أنها مجرد أشكلة للخطاب المقدس الذي أثبت استقلاليته عبر (14) قرنا ونيف عن نزوله؟

---

[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص.ص:16-17.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص257.

فما يراه **أركون** في التفسير التاريخي للنص أنه قادر على تفكيك مكنونة المضمور في المعنى والوصول إلى معناه المافوق التاريخي كمبتغى نهائي للقرآن المنزل، يجد له **أركون** عذرا في صعوبة الوصول إلى هذا المعنى النهائي حيث يصرح قائلا:" أننا لا نستطيع التوصل إلى الحالة الأولية عندما كان **محمد** يتلفظ بالقرآن أمام القريشيين لأول مرّة، وبالتالي نحن لا نستطيع أن نعرف رد فعلى السامعين الأوائل على الرسالة سواء في مكة أو في المدينة..."[1]، كتوسل يقصد به الوقوف عند الطابع التاريخي للقراءة التزامنية[*] التي تبتعد عن العلمية والموضوعية التي تربط بها ناقد العقل الإسلامي.

فهل كان هذا الطرح الأركوني كفيلا بتفسير النص دون مراعاة الجانب الروحي الكامن في قراءة القرآن كعلاقة تنشأ بين المؤمن القارئ المتدبر وربه الباعث لدلائل فتحه اللغوي عبر استمرارية وحيه القرآني، حيث أن المشتغلين الأوائل من العرب بالقرآن الكريم، جعلوا المد الروحي حدسا يسبق النظرية، " فكانت نتائجهم دقيقة إلى حد كبير، والوصول إليها قبل إثبات الطريق إليها"[2]، فكان ذلك مثال علم النحو والبيان للمتقدمين كـ**الجرجاني** و**البقاعي** الذين أدركوا " أنّ التعامل مع النص لا يتم إلا بالنظر إلى تماسكه وترابطه"[3]، الذي يشمل جميع جوانبه الزمنية (الدنيوية والأخروية) واللغوية الإعجازية.

ب- القراءة الأنتربولوجية:

إنّ المقصد من الدراسات الأنتربولوجية المكثفة التي يريد من خلالها **أركون** دراسة الحركات التاريخية للمجتمعات البشرية، العربية الإسلامية، وكذا الغربية على الخصوص، ضمن جملة تصنيفاتها المتعددة (الأنتربولوجيا الثقافية، السياسية، الدينية، الاجتماعية)، كإسقاط استكشافي للعلوم والدراسات الحديثة الأنتربولوجية أتى بها **رينيه**

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص259.

(*) – **التزامنية**: مصطلح يستعمله نصر حامد أبو زيد – المفكر المصري المعاصر- ويقصد به العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته السائدة آنذاك فلا تسقط عليه معاني زمن آخر (ناصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص118)

(2) – عمر خرمة، نحو النص: نقد نظرية، عالم الكتب الحديث، ط/1، 2004، ص.ص:79-80.

(3) – المرجع نفسه، ص78.

جيرار وليفى ستروس، على الفكر الإسلامي، وبالتالي الوصول إلى نزع هالة القداسة، الأسطرة، والتعالي الذي جلبه إصطدام التأريخ بالتاريخ، " فالأنتربولوجيا التاريخية هي الفضاء المناسب للحركة النقدية، الاسترجاعية، أي التي تعود على ذاتها في كل مرة لمراجعة ذاتها وتصحيح أخطائها"[1].

فما جلبه اصطدام التاريخ للتاريخ هو ذلك التضخم في وعي الفكر الإسلامي نتيجة لإطفاء العقل الإسلامي، وتعطيل حركية التاريخ بفعل خدمة الإيديولوجيا، والأرثوذوكسية وكذا الدوغمائية تزامنا مع ما أنتجه العقل الكلاسيكي من فكر مطلق عطل نتاج التفسير والتأويل للكلم القرآني.

ومن بين جملة المجالات والمضامين التي يراها **أركون** بحاجة إلى الدراسة الأنتربولوجية، وكذا التطبيقية، باعتبار أن الأنتربولوجيا هي الدراسة الشاملة للتراث والثقافة التي تمكننا الامتداد عبر جسر الماضي والحاضر للفكر الإسلامي، والكشف الداخلي له، " بروح منفتحة متفهمة، و ضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة،تم تفضيل السلم على العنف والمعرفة المنيرة علا الجهل المؤسساتي أو المؤسس"[2]، هي:

- الاهتمام بالثقافة العالمة (المكتوبة) دون الثقافة الشفهية التي تفترض العودة إلى لحظة انبثاق القرآن لأول مرة على لسان **الرسول صلى الله عليه وسلم**، وكيف تلقاه القريشيين، فمن خلال الأنتربولوجيا الثقافية، فصل **أركون** بين نوعين من التراث العربي تطبيقا لفكرة **الفكر المتوحش لـليفي ستروس** كنظرة تاريخية أنتربولوجية:

- **التراث الممتد في الفترة الجاهلية عند العرب**: وهو الفترة التي لم تدرس، وظلت بعيدة عن مجال حشرها في تفكير الدراسة، رغم أنها تمثل " حضارة وثقافة كاملتان، ومجتمع قائم بنفسه مع نظمه وعاداته ورموزه، وفنونه، وعاداته"[3]، إلا

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص51.
(2) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2001، ص6.
(3) – محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص18.

أن القرآن لا يذكر هذه الفترة الجاهلية إلا باعتبارها فترة ظلمات، كادت تخلو من الكتابة والفكر السوي، وقد أطفأتها فترة مجيء الإسلام كنور للعالمين.

- **التراث الإسلامي المستمد من القرآن**: وهو الفترة التي انتقل فيها **الكلم الوحي** الشفهي إلى إنتاج كتابي متمثل في المصحف، كمدوّنة رسمية، استغلت التعالي، التقديس للهيمنة على العقل الإسلامي ووسيلة في يد الإيديولوجيا وسياسة الدولة الإسلامية.

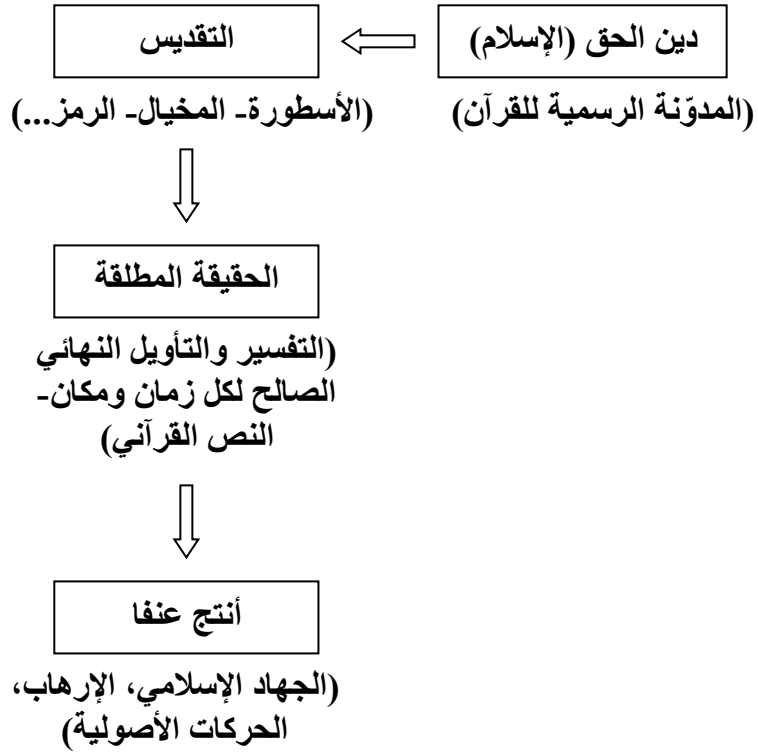
فالقرآن الذي هو " إبداع للعالم بالوحي، وتأسيس له بالكتابة... هذه الكتابة تأسيس لكل كتابة بعدها"[1]، هو تراث مزدوج، شفهي وكتابي، هذا الذي يستدعي ركاما من المناهج لدراسة الفترة الهامة - الشفهية- الحاملة لصفة القرآن الخالصة، وربطها بالفترة الكتابية، لتتضح كيفية تشكل الفكر الإسلامي داخل تراثه (الشفهي والكتابي)، كسياق تاريخي أنتج سياج دوغمائي مغلق داخل ما يسميه **أركون** بـ**المثلث الأنتربولوجي** (المقدس، العنف، الحقيقة) - كدراسة أسقطها **أركون** على كيفية اشتغال الفكر العربي الإسلامي المغلق منذ قرون، والمبتعد عن كل العلوم والدراسات الاجتماعية والإنسانية التي حشرت الديانتين اليهودية والمسيحية مجال الدراسة، واستنكرت وجود الدين الإسلامي، هذه الدراسة الأنتربولوجية الفلسفية التي اقتبس منها **أركون** أفكاره، دراسة **رونيه جيرار** الفرنسي حول معادلة (العنف والمقدس)، كتحليل وتوظيف بنائي للمسألة الدينية اليهودية والمسيحية على الخصوص ، ليضيف عليها **أركون** الطرف الثالث للمعادلة (العنف والمقدس) وهو الحقيقة، باعتبار أن الطرفين السابقين في المعادلة هما دائما في " حالة توتر صراعي مع الحقيقة، وفي حالة جدل ديـاليكتيكي"[2]، فكيف يطبق **أركون** المثلث الأنتربولوجي الغربي على الفكر الإسلامي؟

---

[1] – أدونيس، الثابت والمتحوّل في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ج4، ط/7، 1994، ص.ص:19-20.

[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص51.

يعتقد **أركون** أن امتلاك الدين الحق الذي أصبح مقدسا يعطي الأحقية لامتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي أمارس العنف ضد الذين لا يعتنقون ديني. وهذا ما يمثله المخطط التالي:



الشكل رقم (02): المثلث الأنتربولوجي لاشتغال الفكر الإسلامي إلى اليوم

ففكرة المقدس التي تمثل رمزية مخيالية لا تخلو منها أزمنة كل المجتمعات البشرية، تتجسد داخل الأسطورة والخيال، والرمز، كدلالات مفاهمية لا نجدها إلا داخل دائرة اللامعقول، في حين أن سلطتهم نافذة على الفكر الإنساني، وكبناء يرمي إلى القدسية، وهذا ما تنبهت إليه الدراسات الأنتربولوجية الحديثة، التي ترى أن قدسيته الأسطورة والخيال فرض اعتقاد أنهم وهم مزيف.

يقدم **أركون** مثالا على تلك **التلاعبات** (***La Manipulation***)[1] داخل عمليات الإقناع والكفاءة، السيرة ابن إسحاق كمدونة تاريخية تعرض الرمزي والخيالي المتشكل للوعي الأسطوري الجماعي للفكر الإسلامي، من خلال سيرة **النبي عليه الصلاة والسلام** " فهي تلح عن طريق النوادر والحكايات الملائمة على أهمية العلائم والقيم والرموز المشكلة للهوية الإسلامية الجديدة، إنه يشكل صورة رمزية ومثالية مقدسة عن طريق ذكر المعجزات والأعمال الخارقة وأشجار الأنساب والأوضاع الدرامية... إنّ هذه الصورة المثالية موجهة لملازمة المخيال الجماعي وتحريكه وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان للدعوة غالبا بـ **رسول الله صلى الله عليه وسلم** في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني البحث بشخصيته"[1]، فبناء تاريخ أسطوري على هذه الشاكلة أصبح فيما بعد أساسا للأسطرة والتقديس، وحقيقة لا مساءلة بعدها، تعطي كل الأحقية للممارسة العنف، ذلك الذي يراه **جيرار** وعيا في عمق البشرية، وغيرة حاقدة على الشيء تسيطر على الإنسان باعتبار أن العنف شحنات موجودة في أعماقنا، " وفي كل الثقافات البشرية كجوهر مشتركا، تعزوا إليه الحاجة إلى الذبيح المطهر والتنفيس الذي يهدي من روع الجماعة ويلحم وحدتها من جديد، هذا هو معنى قربان"[2].

وبهذا التحليل الغربي يفترض **أركون** اشتغال المثلث الأنتربولوجي المسيطر على الفكر الإسلامي، والذي يرى " أننا منغلقون داخله، و ليس من السهل فتح انسداده أو الخروج منه على الرغم من الجهود التي بذلت داخل الفضاء المدعو بالحيادي للعلمانية"[3]، فيعلق العنف بالقراءة الحرفية سورة التوبة - الآية الخامسة- في قوله **تعالى:(فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ**

---

[1] - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص7.
[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص.ص:82-83.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص49.
[3] – المصدر نفسه، ص51.

سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝)[4] والتي أنشأت ما يسميه بـ **العنف الأزلي الجذري** من خلال اختزالها للدين الإسلامي إلى " مجرد فاتح عنيف لا يدع أي مجال لسكان البلدان المفتوحة إلا بين خيارين لا ثالث لهما إما اعتناقه أو الموت"[5]، لنضع هذه الآية على مد العصور آية للافتخار والإعجاب، والحماسة البالغة، " فهي التي تخلع المشروعية إلهية على كل تفجيراتهم في الداخل والخارج، لذا فإنهم يرفعونها عاليا وبقوة كشعار مقدس لخلع المشروعية على الجهاد ضد المعتدين على أرض الإسلام أو على الإسلام ذاته"[1].

فالابتعاد عن القراءة التطويرية التاريخية، وإخضاع سورة التوبة لها، جعل من القراءة الحرفية، الأيديولوجية تزيد انغلاقا على نفسها، وتتحول إلى شعار مقدس للعنف ناتج من نص مقدس، سيقطعون مغالطات تاريخية عليه، ويقولونه ما لا يقول، رغم أن بداية سورة التوبة تدين ذلك التحالف وتقاطعه في قوله تعالى:(بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝)[2]، ليفتح باب الصراع والقتال والعداء.

فإذا كان **جيرار** قد علق العنف كشحنات طبيعية في عنق البشرية، فإن **أركون** يعلقه على باب سورة التوبة والآية الخامسة منها أيضا، كتهمة يركب بها مثلثها الأنتربولوجي الباحث داخل المقدس والعنف عن الحقيقة.

إذن، فالواقع الأنتربولوجي الذي يريد تطبيقه **أركون** لنزع هالة القداسة والتعالي والأسطرة، والخيال على الفكر الإسلامي، والنص القرآني خاصة جعله بواقع معاصر آخر أكثر تعقيدا حينما رأى أن " باختزالنا للدين إلى مجموعة من الطقوس والمؤسسات والمناشط الدنيوية القابلة للتحليل العلمي، فإننا نعجل في عملية إزالة القداسة عن العالم وعن الوجود"[3]، وذلك نتيجة ما وصل إليه الوعي المعاصر، والذي فصل الإنسان

---

[4] – سورة التوبة، الآية 5.
[5] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص66.
[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع مصدر، ص.ص:66-67
[2] – سورة التوبة، الآية 1.
[3] – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص133.

الباحث عن السمو والقيم الأصلية عن التعالي، فنتج عقلا مسيطرا قد " تكون خلال عصور أنماط من الوعي المتراص والمأسور داخل جدران اليقينيات المقدسة بواسطة عمل بطيء للأسطرة، وهذا العمل هو ما يسعى العقل المعاصر بجرأة آثمة لتحليله للكشف عن أولياته، وتحليل مكوناته ليتمكن آخر المطاف من تأسيس معقولية بدون مواربة وبدون وساطة وتأسيس قراءة مباشرة وكليانية للواقع"[4].

فالعقل المعاصر الذي نزع التعالي عن عالمه وقع في أسطرة جديدة تسمى **أسطرية- الاسطرة** كمفهوم مؤطر حلّ محل الرمز المفتوح، حيث يعتبره الفلاسفة واللاهوتيون تحول أكثر خطرا " كوننا نعيش عهد الإيديولوجيات التي هي أسطوريات معقلنة"[1]، تفرض علينا ضرورة التمييز بين أبطال الأسطورية، وأبطال الأسطرة، فما هي القراءة الأنتربولوجية المستهدفة في رؤية **أركون؟**

تستهدف القراءة الأنتربولوجية للقرآن - حسب **أركون**- استعادة معنى التعالي في التاريخ، فهو يصرح " أن القراءة التي نقترحها لا تفصل الإنسان عن التعالي، وإنما هي تفرض متابعة هذا الأخير عبر الواقع التاريخي حيث... الإمكانية متاحة لإعادة قراءة الماضي البشري بأعين جديدة"[2]، تحرر بصفة عقلانية كل الكتب والطقوس والمعتقدات التي أخلطت بالدين، لنصل إلى تصفية وتنقية الدين من الشوائب العالقة به طيلة السير التاريخي له، فالذاكرة التاريخية قد أتلفت بانحيازها الإيديولوجي أو لآخر الذاكرة الأسطورية، التي هي " منظارية إجمالية، وكلياتية منفتحة على التجليات الرمزية للكائن"[3].

فالأنتربولوجيا النقدية التاريخية الاسترجاعية كفيلة بإضافة العقل الجدلي إلى الخيال الرمزي، " والعمل ضمنه على إبراز العقل المعقلن، هذا العقل الذي تأخذه

---

[4] – المصدر نفسه، ص137.
[1] – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص137.
[2] – المصدر نفسه، ص134.
[3] – نفسه، ص136.

الرجفة أمام كل صفحة من القرآن، كما يقول **فولتير**"[4]، من أجل تحسين ظروف التواصل المقصاة من قبل الذاكرات التاريخية بين الإنسان والله، واسترجاع صفة التعالي الأسطورية الأصيلة المفقودة داخل صفة الأسطورية المقدسة للدول والمؤسسات، وتنشيط الذاكرات الأسطورية.

كما أن الدراسات الأنتربولوجيا الثقافية، والاجتماعية ستعمل على كشف عن وضع الثقافة والمجتمع في الجزيرة العربية إبان القرن السابع (الميلادي)، ضمن دراسة **أسباب النزول** التي كانت تدرس على يد الأصوليون والشرّاح القدامى، لشرح معاني الآيات، ستمكننا حاليا من " ربط الآيات بالظرف التاريخي، معناه إعطاء مصداقية للفكرة الوضعية حول تنزيل انتهازي، حول نبي يدعو الإله لنجدته في اللحظات المناسبة، معناه أن نجمد فيما هو عارض، أهمية نص مقصده الأساسي ونتيجته الفعلية هما تحريك التاريخ"[1].

فـ**أركون** يرى أن الدراسات الواسعة والمتنوعة على النص القرآني ستزيد من فرص الكشف عن الدلالات والمعاني التي تحملها الآيات، كما ستتمكن من تحرير النص من قبضة التاريخ التي كانت مفروضة ضمن قراءات تفسيرية جوفاء لأسباب النزول، فالآيات القرآنية لا يمكن أن تستمد معناها من أسباب النزول بقدر ما تربطنا تلك بحركية النص داخل التاريخ الأبدي وديمومته.

كما يقترح **أركون** لزج القرآن داخل الحركية الحوارية لما نسميه بـ**الفضاء المتوسطي** (اليهودية- المسيحية- الإسلام) دراسة مقارنة لفتح آفاق بين أديان الوحي، وتوسيع فضاء الأنتربولوجيا، لتعدد الدراسات حول القرآن، مما سيزيد من تحديد الاستعارات القرآنية من الأديان السابقة... كمجال دراسة القصص القرآني (سورة الكهف، سورة موسى،...الخ)، هذه العملية ستزج بالإسلام " داخل أديان الوحي نفسها، نلاحظ أنهم يخصصون للإسلام مكانة هجينة تدعو للاستغراب، فهم تارة يلحقونه بالأديان الآسيوية الكبرى، ويصبح ويصبح عندئذ محصورا بدائرة

---

(4) – نفسه، ص137.

(1) – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص137.

المستشرقين، وتارة يلحقونه بالموقع الذي يحدده علماء الأنثوغرافيا للمجتمعات التي يدرسونها"[2].

وبالتالي، فالدراسة الأنتربولوجية بمنهاجها في التاريخ المقارن تعتبر رهان حاسم يضعه **أركون** أمام التعليم التقليدي في كليات الشريعة، والذي سيضفى مناهج جديدة قادرة على استلهام فكر يتكامل بأبعاده التاريخية، وهذا ما سيجعلنا " نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية، وإسهاماتها الثقافية وطاقاتها الإلهامية، وهذه الوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوض عليها حتى الآن من قبل أي شيء"[1]، وخصوصا عندما يستطيع القرآن استرجاع مكانته العظمى بين الأديان والثقافات، والمجتمعات لما تشكله تعددية المعاني المستنبطة منه، في تشكيل قوة مؤثرة، ستكون قادرة على تغيير النواميس والقيم العقلانية، وكشوكة في حلق الباحثين الغربيين الذين أهملوا الإسلام ومن الدراسات العلمية لتبقى الثقافة الإسلامية غارقة في اللاهوت، في حين تنعم اليهودية والمسيحية بالمكتبات العلمية.

ج- القراءة اللغوية:

ينطلق **أركون** في دراسته اللغوية، يعرض مجمل الأخطاء والمغالطات الناتجة عن الاستخدام الطويل للمنهجية الفيللوجية والتاريخانية للمستشرقين الأكاديميين الدارسين للنص القرآني، والمتمثلة في:

- اهتمامهم بتاريخ الكلمات القرآنية وأصول معانيها، وتأثيرات النصوص الدينية السابقة على لغة القرآن وكذا التحولات التي تطرأ على معاني الكلمات عبر العصور،
- استخدام الفيللوجيا بجملة من المعاني التاريخية الخاطئة، وكذلك المعاني المضادة للمعنى المقصود " التي يقع فيها الحرفي الذي يجهل كليا مخاطر الإسقاط أو المغالطة التاريخية"[2]،

---

[2] – محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص284.
[1] – محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص290.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص67.

- احتواء التفسيرات على العديد من الخرافات والأساطير واعتبارها صحيحة،
- اعتماد المنهج الفيلوجي " الذي يعلم أن نصا ما لا يمكن له أن يكون إلا معنى واحد"[3].

وعليه استخلص **أركون** وجود عدة أنماط من القراءات، إضافة على القراءة الفيللوجية، كالقراءة التفسيرية، والطقسية، كقراءات تيولوجية شكلت ما يسميه بـ**القراءة الكلاسيكية** للخطاب الديني والتي يراها قد اهتمت بمختلف التجليات المكتوبة في دراساتها للقرآن أو باقي النصوص الدينية الكبرى تحت اسم **نقد الخطاب**، وأهملت العديد من الجوانب الملحة.

يرى **أركون** أن النصوص " أصبحت مع الحداثة الفكرية الخاضعة للتاريخية، بمعنى أنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية، والاجتماعية والثقافية، وأنها متغيرة بتغيرها"[1]، مما فرض ضرورة تجديد قراءة النصوص التأسيسية الأولى من أجل:

- الخروج من مديونية المعنى باتجاه تعددي ة المعاني باعتبار أن " القرآن نص منفتح على عدد لا متناه من المعاني والدلالات، وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يفهم من قبل الناس"[2]،
- تجتوز التفسير الكلاسيكي الموروث من القراءة المثالية التيولوجية للخطاب الديني إلى قراءة علمية،
- الخضوع إلى قطيعة حتمية، دعت لها منجزات العلم الحديث، والطفرة البنيوية، النقدية، قطيعة يراها بين القراءات الكلاسيكية المنتجة للقراءات الثانية (ثوان) والقراءة العلمية التي سيوظفها **أركون** داخل الدراسات اللغوية،
- الدعوة إلى الاهتمام بالجانب الشفهي - التلفظ الأول للقرآن- كدراسة غابت أو كانت مطمورة تحت المستحيل التفكير فيه.

---

[3] – المصدر نفسه، ص59.
[1] – محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص17.
[2] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص36.

وعليه يتموضع **أركون** داخل التحليل السيميائي الألسني، كقراءة علمية، شكل طفرة نوعية في فهم وتصوّر واقع الإنسان داخل عالمه، كما سيمكننا من إقامة مسافة نقدية بين النصوص الأولى والنصوص الثانية، وبين العقائد الإيمانية الممتدة كشحنات لاهوتية- إيديولوجية تتلاعب بخط التأويل عبر العصور.

فلقد استفاد **أركون** مما توصل إليه الدرس اللغوي على يد **دي سوسير** (1857-1913م)، و**شارل ساندرس بيرس** (1839-1914م)، اللذان حققا قفزة سيميائية، مسّت مفهوم الدال والمدلول، داخل العلامة اللغوية تتشكل على أساس ارتباط بين الصورة الصوتية، والمفهوم الذهني، باعتبار أن الدال (الصورة الصوتية) والمدلول (الصورة الذهنية) الحاملة لمفهوم الشيء الموجود في الذهن، كانا يشكلان تطابق الفكر مع اللفظ (اللغة) بحكم طبيعتهما المجردة، قد تغير هذا التصور مع حلول العصر الحديث، على أساس الفكرة التي حملها **أركون** (استعارها)، ووظفها في تحليله السيميائي، حيث أن اللغة أصبحت لا تمثل الوسيلة الوحيدة والصحيحة للمعرفة، " وإنما تكمن دعامة التوصيل في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك، والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية نفسها"[1].

فمجال التواصل، أصبحت لا تحدده المفاهيم والتصورات الذهنية فقط، بل التصورات الثقافية أيضا، لينشأ تصور آخر يشتغل داخل علاقة الفكر بالواقع، وفق نظام رمزاني، حاول **أركون** الاشتغال عليه منذ سبعينات وثمانينيات القرن الماضي، بنشره للبحث: كيف نقرأ القرآن؟ لمقدمة **كازمير نسكي** للقرآن، ترجمة إلى اللغة الفرنسية ثم قدمها على شكل كتاب عنوانه (قراءات في القرآن) ثم (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).

فالقراءة السيميائية، كنظام من العلامات في مفهومها **الديسوسوري** يريدها **أركون** قراءة للغة الدينية، تستطيع الوصول إلى الطبقات المتراكمة لهذه الدلالات

---

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص34.

السيميائية، حتى نصل إلى المعنى السيميائي الأصل، وهي كمشروع يستطيع الدارس من خلاله تحديد آليات اشتغال هذا الخطاب وامتلاك القدرة على توليد أنظمته، التي ظلت مطمورة داخل إيديولوجيا المعنى الواحد فهي دراسة جديدة " إلا أنها تساعد القارئ على استبصار الآلية الأزلية التي لا تختزل لأي مفصلة لغوية ودلالته للمعنى"[2].

فعملية الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي هي عملية خطيرة مسّت مستوى اللغة، حينما كانت اللغة في لحظة انبثاق القرآن- التلفظ الأول بالقرآن من قبل **الرسول صلى الله عليه وسلم**، مرتبطة بالواقع مباشرة، أي بالواقع المعاش آنذاك، أما عندما انتقلت إلى " التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية والسكولاستيكية، أو الراهنة، فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة، ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات الأخرى التي تصبح عندئذ ذريعة المفسرون من خلالها ما يريدون قوله، لا ما تريد هي أن تقوله"[1].

فداخل هذا التحليل الافتراضي الذي يضعه **أركون**، يكشف عن تلاعب قد حصل في علاقة اللغة بالواقع، وهذا ما لا تستطيع أن تقرأه إلا السيمياء التي تكشف عن " فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى أو يتكون من خلالها"[2]، لأنها قراءة نقدية تشتغل على مجموعة من المستويات، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار سواء كان الأمر يتعلق بالتوراة أو الإنجيل أو القرآن، ويحددها **أركون** إلى ثلاثة (03) أنساق تخضع لها آية أو وحدة نصية أكثر طولا وهي:

---

(2) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص62.
(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص.ص:16-17.
(2) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص.ص:34-35.

أولا: " الحيثيات التي تمت فيها عملية التلفظ الشفهي بالنص لأول مرة، أمام القريشيين وضمن آية ظروف"[3]، ويرى فيه **أركون** أنه من المستويات التي لا يمكن التوصل إليها.

ثانيا: سياق النص المكتوب على شكل آية أو مقطع أو المسمى **سورة**.

ثالثا: السياق الكلي للمصحف، والتي يعرفه أركون بالمدونة الرسمية المغلقة والمتكونة من مجمل القصص القرآنية والمقاطع، والوحدات النصية الكبيرة والموزعة طبقا للترتيب المعين.

فـ**أركون** يرى ضرورة خضوع كل قراءة جديدة للنص القرآني أو النصوص الدينية الأخرى لتحديد هذه المقاييس، لنكتشف " فورا وجود عدد كبير من المشاكل المحمولة أو المتجاهلة طيلة قرون وقرون من قبل القراءات والتفاسير السابقة"[4]، وذلك من أجل انتباه وكشف تلك الرهانات الكبرى التي أرادت القبض على الحقيقة، في كل منهجية فسرت النص الأول كما فعلت الأنظمة السياسية في الجزائر (جبهة الإنقاذ) وفي أفغانستان (طالبان)، و(حزب الله) في لبنان، و(حماس) في فلسطين، " حينما استفادوا من القدسية الهائلة وتم الاستيلاء على القرآن والإسلام أيضا، مما أدى إلى الانتقال من المرحلة التفسير الممنهج المؤطر داخل التراث التكراري... إلى مرحلة التفسير الفوضوي الهمجي العشوائي الخارج عن كل سيطرة عقلانية... وهو تفسير عشوائي موظف كليا في خدمة أهداف الأصوليين ضد أعدائهم... وهذه هي الحالة المأساوية التي نعيشها اليوم"[1].

ورغم صعوبة الوضع التي يراها **أركون** تمكن في " أن فعالية العقل العلمي النقدي واقعة تحت الهيمنة المباشرة والصارمة للمخيال الجماعي المشترك للاعتقاد الديني اللاهوتي القديم الراسخ"[2]، فإنه يدعو أو يغامر في الخوض داخل لغة السيمياء

---

[3] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص68.
[4] – المصدر نفسه، ص68.
[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص68.
[2] – المصدر نفسه، ص70.

والاستنبات، ليقرأ بعض السور (التوبة، الفاتحة...)، باحث عن الأصل السيميائي للمعنى الدال والمطابق للواقع.

2- القراءة الألسنية النقدية والسيميائية:

يريد **أركون** من خلال تطبيق المنهج الألسيني والسيميائي على قراءة الفاتحة، الوصول إلى القراءة المزدوجة (الألسنية والسيميائية)، فالقراءة الألسنية هي قراءة لغوية يستنطق من خلالها جملة (الأسماء، والضمائر، الأفعال، الصيغ النحوية والإيقاع)، تحت ما يسميه **بـصايغات الخطاب** لدراسة الملفوظ أو القول أو النطق، من أجل " فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانيات التي ينتجها نظام اللغة"[3]، حيث يحاول **أركون** الاستفادة من دقة علوم اللغة في استخراج المعنى الصحيح أو الذي يلامس معالم الحقيقة الواقعية، من أجل الوصول إلى قراءة كل كلمة في النص - لتفاعل دورها المناسب حسبما نطق بها أو المراد منها عند القيام بعملية التلفظ - بمعنى غربلة الكلمات من المعاني اللصيقة والإبقاء على الجوهر الحقيقي للمعنى كما فعل - **أركون**- مع الضمائر وتحديدا في كلمة **الحمد** أو الاستغناء عن (الألف واللام)، كقوله:(**مالك يوم الدين**) والتي تدعو إلى معنى الملك الموجه إلى اسم الله، حيث نجد أن (الألف واللام) كأداة للتعريف موظفة بصيغة مباشرة، أو بالإضافة، جاءت لتوضيح والتركيز على معنى **الله** الأبدي.

يأمل **أركون** من خلال التفكيك أو الدراسة الألسنية للحروف والأفعال وغيرها، كما أخذنا المثال السابق للوصول إلى القراءة الأصلية، والتلفظ الأول للقرآن الذي نزل كخطاب ثم تحول إلى كتابة، تلك التي تعيق وتشوّه الأصل في المعنى، وتبعده عن الحقيقة المرجوة، ولكي تحصل هذه التزامنية، ويحدد **أركون** جملة من المبادئ الألسنية التي تحدد بدورها وتمركز القارئ للغة الدينية في النص القرآني، كيفية قراءته. بمعنى أنها مبادئ تفتح آفاقا جديدة لقراءة جديدة، تستطيع الابتعاد عن الأرثوذكسية،

[3] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص125.

والدوغمائيات وكذا الإيديولوجيات المهيمنة على الأفكار والحقيقة، وتتمثل هذه المبادئ في:

أ- اعتبار الإنسان مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان وهي عبارة التوحيدي، كموقف فلسفي- إنسي متكامل في فتح مجال النقد والتأمل،

ب- إن معرفة الواقع بشكل صحيح هي مسؤوليتي أو مسؤوليتي وحدي"[1]، حيث يقصد بالواقع العالم، الكائن الحي، المعنى...،

ج- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ، ومن الوجود البشري جهدا متواصلا " من أجل تجاوز كل الإكراهات البيولوجية، السيولوجية، الفيزيائية، الاقتصادية، السياسية واللغوية، وهي إكراهات أو قيود التي تحد بين شرطي الوجودي بصفته كائنا حيا"[2]،

د- إنّ هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر، وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يمثل كل التراث الثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة"[1]،

ه- إن هذه المعرفة الموجودة عند **أركون** عليها أن توافق مسارين في آن واحد، المسار الروحي الذي يمثله بمسار الصوفي في رحلته السلوكية نحو الله والمسار الإبستمولوجي العلمي الذي يدعو دائما إلى التغيير والتوقف عند النتائج لإعادة تجاوزها في المراحل اللاحقة.

فـ**أركون** بوضعه لهذه المبادئ الألسنية التي تحدد كيفية قراءة النص القرآني، وكذا النصوص الدينية التأسيسية الكبرى الأخرى، إنما يماثل بقية العلماء في الفترات الزمنية السابقة المدعوة بالكلاسيكية، عندما وضعوا جملة مبادئ قراءة القرآن كنص ديني لما يتوافق مع معطيات عصورهم، وإنتاجاتهم العقلية والتفسيرية، لنجد أن **أركون** يعاود تكرار ما يعيبهم به، ويقع في شبكة تحديد التاريخ، بتحديده لنمط القراءة التي

---

(1) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص123.
(2) – المصدر نفسه، ص122.
(1) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص123.

يراها قابضة على حقيقة المعنى، كما أنها مبادئ تشكل جزءا من مبادئ اشتغال العقل المنبثق الصاع، ككل وليست مبادئ خاصة بقراءة سورة من القرآن فقط، فهي مبادئ إبستمولوجية يحددها **أركون**، وليست ألسنية خالصة لكيفية القراءة، أما القراءة السيميائية لسورة الفاتحة، باعتبار أن السيمياء جزء لا يتجزأ من الدراسات الألسنية، والتي تمثل الاشتغال على علامات داخل اللغة كنظام في مفهومها الديسوسوري "وذلك لاستخراج بنية المعنى وفق بنية الدلالة، نجد **أركون** قد وظف هذه الدراسة السيميائية ليربط النص القرآني المنتج للغة الدينية من خلال جانبه الكتابي، بالنص القرآني كنص شفوي قبل أن يتحوّل إلى نص كتابي، فهو يعتقد أنّ **ظاهرة الإسلام** قد ارتبطت منذ نشأتها بكلام أصبح نصا"[2]، ذلك الكلام الذي إذا كرره المسلم، بالنسبة لسورة الفاتحة ، فإنه يكرر تلك الكلمات (الكلام المقدس)، " يعيد تحسين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ بها النبي بكلمات النبي لأول مرّة"[1]، حيث يشتغل **أركون** على منطقة التقاء الروح بمنطوق القرآن ليس كلغة تنطق بصفة مادية، وإنما كلغة تنتج تواصلا روحيا متعاليا باعتبار النص القرآني إعجازا لغويا يكمن في لحظة إنتاج اللغة للمعنى الروحي الأبدي، حيث يراه **أركون** أنه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، والالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله"[2].

والمتابعة لقراءته الألسنية - يسلط الضوء على سورة التوبة- التي نجده في أكثر من موضع (أكثر من كتاب- تاريخية الفكر- القرآن من التفسير،... الخ) يحاول تكرار تفنيده للقراءات الإيمانية المفسرة للآيتين الخامسة والسادسة من سورة التوبة، والإلحاح على عرض القراءة المعاصرة، بمعنى القراءة الألسنية التزامنية والتطورية التاريخية، بمعنى " كيف تقرأ النص القرآني من خلال معاني كلماته في عين اللحظة التي ظهر فيها قبل أربعة عشر قرنا... هذا هو معنى الألسنيات التزامنية... في مقابل القراءة

(2) – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص57.
(1) – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص120
(2) – المصدر نفسه، ص120.

التطورية التاريخية التي تعني كيفية قراءة القرآن على مرّ العصور منذ البداية وحتى اليوم، وبحسب التدرج الزمني ومنظور كل عصر وطريقة فهمه لكلمات القرآن وعباراته"[3].

فالقراءة المعاصرة التي يحددها **أركون** تساهم بشكل كبير في الكشف عن "التجاهلات والحذوفات والتلاعبات لدى الطوائف المفسرة الخاضعة للاهوت التقليدي للوحي"[4]، وبالتالي وجود فرق بين المرحلة الشفهية حيث تم التلفظ الأول من قبل الرسول الكريم **محمد صلى الله عليه وسلم** وبين المرحلة النهائية التي دون فيها المصحف أو أصبح مكتوبا.

لذلك يعتقد **أركون** أن القراءة التزامنية- التطورية التاريخية، قراءة كلية بمعنى نراعي فيها الأنساق النصية الثلاث السابقة الذكر (حيثيات التلفظ الأول، مراعاة الآيات داخل السورة، الظروف، ومناسبات التنزيل، المصحف كمدونة شاملة كلية ورسمية)، لكي تحصل هذه القراءة، وهذا ما طبقه **أركون** على سورة التوبة- الآية الخامسة- لقوله **تعالى**:(**فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَاقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۖ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝**)[1].

حيث يبرز أهمية القراءة التاريخية التطورية، والتي لم يراعيها المفسرون القدماء والكلاسيكيون، وحتى المعاصرون المنتجون للقراءات الجهادية، التي تختزل الإسلام " إلى مجرد دين فاتح عنيف لا يدع أي مجال لسكان البلدان المفتوحة إلا بين خيارين لا ثالث لهما، إما اعتناقه أو الموت"[2].

فسورة التوبة قد وضعت المسلمين - حسب اعتقاد **أركون**- داخل موقفين محرجين:

---

(3) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص65.
(4) – المصدر نفسه، ص66.
(1) – سورة التوبة، الآية 5.
(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص66.

- **الموقف الأول**: تحاشي الاستشهاد بهذه الآية، لما يدعوا إليه من حماسة دينية، وقتال، وافتخار بالسيف، فهي " تخلع المشروعية الإلهية على كل تفجيراتهم في الداخل والخارج"[3]، لتتحول إلى شعار مقدس للجهاد.
- **الموقف الثاني**: تعذيب النص أو تحريفه من أجل تأويل هذه الآيات (سورة التوبة) وإثبات أن الإسلام دسن سلام وتسامح. ويبررون تأويلاتهم بالقول أن الجهاد ليس فرضا شرعيا على المؤمنين إلا في حالة الدفاع المشروع على النفس ووجود أعداء.

فما أنتجته القراءات التقليدية، شكل أزمة مأساوية، لا تكشف عنها إلا القراءة التطورية - التاريخية- التي تسقط المعنى الواحد المركب داخل الوحي الجماعي، وتجعل القراءة النصية تنتج لغة دينية تلاءم زمان وعصر لحظة القراءة تتطور من تاريخياتها.

استنتاج:

إن شغف **أركون** للوصول إلى قراءة - النص الأول- القرآن تحديدا، قراءة معاصرة- تزامنية- تطورية تاريخية، وفق اعتماده للمناهج الغربية التفككية، (كالدراسات الألسنية، السيميائية، النقدية والتاريخية)، من أجل استخراج اللغة الدينية تتخلص من مديونية المعنى وتنفتح على تعددية المعنى وإنتاجيته الأزلية، تمكن في هدف تحقيقه للعلمية والابستمولوجية.

إلا أنّ قراءته للنص القرآني قراءة ألسنية- سيميائية، حينما أخلط بينهما، يكشف عنها عرضه لشرط قيام هذه الدراسة إلا داخل النظرة الشاملة أو القراءة الكلية للنص القرآني من أجل وصوله للتطبيق النظري لفكرة التزامن مع التلفظ الأول (وذلك لإلغاء أهمية الجانب الكتابي للقرآن كمصحف، والتركيز على الجانب الشفهي (المنطوق) فكيف يستطيع علم يدرس الأفكار المجردة للإنسان العادي كمعلم السيمياء وحتى

---

[3] – المصدر نفسه، ص67.

الألسنيات، أن يتمكن من الوصول إلى قراءة تلفظ بها ونطق بها من قبل نبي ورسول موحى إليه قبل أربعة عشر قرنا؟

لتحال الدراسة الألسنية- السيميائية الغربية التي أسقطها إسقاطا على النص القرآني بإعجازه اللغوي، إلى الدراسة اللاعلمية، حينما أصبحت دراسته السيميائية ستستشعر وجود روح في لغة القرآن تعمل على عملية التواصل بين المعنى المادي الموجود في الكلمة المنطوقة، والمعنى الدلالي الروحي- الشعائري الذي تحمله نفس الكلمة، في اللحظة الواحدة من النطق والتمعن، حيث يوضّح بنفسه ذلك قائلا:" أنّ اللغة القرآنية سيميائياتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية... أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور..."[1]، وهذا ما عابه عنه المفكر المصري **نصر حامد أبو زيد**.

أما القراءة التطورية- التاريخية، التي يعتبرها **أركون** الخلاص باتجاه فعالية عقلية علمية، تحرر النص من قيود التاريخ والمعنى العنيف المسقط على دين الحق، باتجاه ما يحتاجه كل عصر من مفاهيم قرآنية تطورية تخدم ظروفه، وتحل أزماته، حيث أنها قراءة " واقعة تحت الهيمنة المباشرة والصارمة للمخيال الجماعي المشترك للاعتقاد الديني اللاهوتي القديم الراسخ..."[1]، وهذا ما يعيق تطبيقها، ويريد من الشحنات السلبية المشكلة للأزمات والمآسي التي يعيشها العرب والمسلمين اليوم، " فلا يمكن للروح البشرية أو للفكر البشري أن ينص على حقيقة بحسب هذا المنظور إن لم يتم التصديق عليها من قبل التعاليم المستمدة من القرآن والحديث"[2]، كتنظير يرعاه **أركون** في دراساته للنص القرآني، ويأمل تطبيقه في المستقبل.

---

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص72.
[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص.ص:70-71.
[2] – المصدر نفسه، ص71.

الفصل الثالث
العقل المنبثق الصاعد

المبحث الأول: الاستشراق بنظرة معاصرة

المبحث الثاني: العقل المنبثق الصاعد (الاستطلاعي)

المبحث الأول: الاستشراق بنظرة معاصرة

إن الرؤية النقدية للعقل الإسلامي التي من أجلها قام مشروع **أركون** الفكري، هي رؤية مزدوجة، تحاول الفك من الحصار والالتفاف إلى أهمية إخراج العقل الإسلامي من لاهوته القروسطي المسيطر داخل الفكر العربي الإسلامي المتشكل عبر تراثه، وأيضا داخل الفكر العربي باستشراقه المتنكر لدراسة الإسلام دراسة موضوعية، والذي يراه متواطئ مع العقل البراغماتي من أجل تكريس الهيمنة.

رغم أنّ **أركون** يبني مساره الفكري على الفكر الغربي ويعتبر العقل العلمي الحداثي سبيله في شق نقده باتجاه العقل الإسلامي، يتفكر لعدم عالمية المعرفة العلمية التي يستحوذ عليها الغرب دون تطبيقها على الإسلام والاعتراف به كدين توحيدي مثل المسيحية واليهودية.

لقد عان **أركون** من وطأة الفكر الغربي المستهين بالإسلام داخل جامعاته وخارجها، خصوصا داخل جامعة **السوربون** - الفرنسية- المحافظة على المنهجية التقليدية الكلاسيكية لدراسة الإسلام من قبل المستشرقين والتي تنتمي إلى القرن التاسع عشر، فقد " كانت منهجية الاستشراق الكلاسيكي الموروثة عن القرن التاسع عشر هي المهيمنة، ولم تكن تسمح بإدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة، التي كنا نسمع أصدائها القوية ما إن نخرج من جدران الأقسام المحافظة والتقليدية في السوربون"[1].

فنقد العقل الإسلامي عند **أركون** في لحظة انبثاقه المعاصرة، تدعو إلى توحيد الوعي الديني سواء على المستوى الداخلي- العقل الإسلامي- أو المستوى الخارجي- العقل الديني في فضاءه المتوسطي (للأديان التوحيدية الثلاث)، من أجل إلحاق العقل الإسلامي ودمج بنيته داخل نطاق أعمى هو خلق لاهوت جديد يتألف معه العقل الإسلامي.

[1] – محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص13.

فتخلي عقل الحداثة والعولمة الغربية عن " مهامه الرئيسية المتمثلة في عالمية المعرفة العلمية الخاضعة بديهيا إلى الحوارات الضرورية بين الثقافات... ترك فعلا حقول خراب لهؤلاء المؤمنين الذي لا يملكون أدوات تفكير ولا ظروفا مادية ملائمة لكل بحث علمي أساسي"(1).

فتكريس الهيمنة أفقدت العقل العلمي الغربي مبادئه التي من أجلها قام التنوير، كاستقلالية العقل والحرية وفكرة التقدم... وغيرها، وبالتالي سقط أسير العقل البراغماتي الذي يراه **أركون** الحائل المسيطر ابتداءا من أحداث (11 أيلول 2001) حين كشفت أزمة القيم وأزمة العقل الحديث التي نادى بها العقل الأوروبي الراقي بحداثته ليصبح " المحيط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي مستسلم ومنخرط في اللعبة القاتلة لآليات العنف الهيكلي"(2).

فاللعبة السياسية الغربية تهدف للحفاظ على نسق الاستهلاك بأي ثمن لتسيطر على السوق العالمية، وبالتالي تكلس العقل الحديث أمام العقلنة المفرطة وعولمة المجتمع داخل فكر التسليع والصرف.

ولا يمكننا إبعاد الهيمنة الغربية للعلوم الحداثية الدارسة للإسلام، والتي تستطيع أن تزج به وسط التقدم الحضاري، عن مدى تناول الفكر الاستشراقي للإسلام كمجال يتواطئ مع هذه الهيمنة، والتي يراها **أركون** ممارسة للعنف والتنكر للدراسات الخاصة بالفكر الإسلامي، والتي تحدد الهدف اللاعلمي واللاإنساني المبتغى لتجنب الغرب دراسة الإسلام، دراسة موضوعية، رغم أن (ستينات القرن الماضي) كانت تتهيأ لتحديد منظوماتها المعرفية بأقطاب الحداثة، والمناهج التفكيكية (**ميشال فوكو، كلود كيفي ستروس، غاسطون باشلار**،...).

وعلى هذا المنحى، يعتبر **أركون** أن الدول العربية والإسلامية قد وجدت نفسها محرومة من المرجعية المؤسساتية لماض إسلامي ملغى منذ زمن طويل، كما وتجد

(1)- Mohamed Arkoun, humanisme et islam, ed. Verin, Paris, 2005, chapitre 7, P12.
(2)- Ibid, chapitre 7, P5.

نفسها مسحورة بقوة وفعالية النماذج القومية الحداثية للدول مثل فرنسا وانجلترا وإيطاليا،...الخ.

ولهذا فهي ترتجل التشكيلات والتركيبات السريعة دون أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة الفراغ المؤسساتي المرتبط بتاريخ الخلافة أو الإمامة أو السلطنة التي ألغيت، ودون أن تأخذ بعين الاعتبار الآمال المشروعة لتلك الفئات العرقية- الثقافية- المرمية في ساحة البالي والقديم والمهجور المهمّش.

إلا أنّ ما يطرح الجدل اليوم بشأن مسألة الاستشراق عند محمد **أركون** هو ذلك التناقض الواضح من خلال انتقاده الدائم للفكر الاستشراقي من جهة، وتضلعه في المناهج الغربية المستقاة من معظم وأكبر المستشرقين من جهة أخرى.

فنظرة **أركون** المعاصرة للاستشراق نجدها تغرق وتمفصل زمنيا بين نوعين من المستشرقين: المستشرقون الكلاسيكيون، المستشرقون الحداثيون.

1- المستشرقون الكلاسيكيون:

وهم أولئك الذين يرفضون الانخراط الإبستمولوجي بحجة أنه تنظير لا طائل تحته، برعاية المنهج الفيللوجي التقليدي الذي أهمل العديد من المسائل المهمة في دراسته للفكر الإسلامي.

ومن بين هذه المسائل، يجد **أركون** أن أغلب المستشرقين قد أهملوا دراسة عصر الانحطاط باعتبار أنه لا يستحق الدراسة، " وهذا ما فعلته أيضا النخب السياسية العربية والإسلامية أيضا، إن يكن لأسباب مختلفة ولكنها تتلاقى مع توجه الباحثين الغربيين من الناحية الإيديولوجية"[1].

فلقد اهتم المستشرقون بدراسة فترات الذروة في الثقافة العربية والإسلامية وكذا الرسمية والعالمة المكتوبة، وبالمؤلفين المشهورين المكرسين من قبل التراث وبالمؤلفات الأكثر تمثيلية، لنجد أنّ " النخب الوطنية بعد الاستقلال قد استغلت هذه الأبحاث واستمدت منها المادة الضرورية لتمجيد العصر الذهبي والتراث الكلاسيكي

[1] – محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص16.

بشكل تبجيلي وأيديولوجي، وكل ذلك من أجل بناء الشخصية الوطنية كرد فعل على المستعمر السابق، ولكن تشكيل صورة تبجيلية، إيديولوجية عن التراث شيء، وتقديم صورة تاريخية نقدية عن ذات التراث شيء آخر"[1].

كما أن المسألة المركزية " (الحق في القرآن)، بالنسبة للعقل الديني، كما للعقل الفلسفي الأكثر نقدية وتقدما تهمل من قبل هؤلاء الباحثين الأشاوس"[2].

إذن فالاستشراق الكلاسيكي المكرس لمنهجه المنغلق على الوصف وتجميع المعلومات داخل " صندوق الشرور الأسطوري الاستشراقي"[3]، جعل من الدراسة الفكر العربي- الإسلامي محطة اجتمعت فيها كل النوايا السلبية الغربية، الاستعمارية باتجاه الهيمنة والتسلط السياسي- قبل العلمي، فلقد تشكل الخطاب الاستشراقي " ليبني متخيلا مخصوصا عن الحضارة الإسلامية و المسلمين لنجد أصوله في نسق فلسفي متمركز حول ذاته، شاعر بتميزه وبتعلق الآخرين، بمنتوجه المعرفي وبإقامة فواصل معرفية وأخلاقية مع الآخر المختلف والمغاير... فهو منظومة قيم تكرس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي"[4]، وهذا ما يراه **أركون**، باعتبار أن الخطاب الاستشراقي يعكس مفهومه ضمن الوسط التاريخي الذي ولد فيه، كمستعمر يريد بسط كل الأساليب والآليات لامتلاك الهيمنة، ولذلك يجد أنّ " تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للإسلام"[5].

ولوضع مسافة نقدية مع الخطاب الاستشراقي، ارتأى **أركون** انتهاج مسار آخر للاستشراق، وهو مسار:

2- المستشرقون الحداثيون:

تمثل هذه الفئة حسب **أركون**، تلك المجموعة الضخمة من العلماء المستشرقين، الذين اعتمد عليهم **أركون** في قراءاته واستقى منهم مبادئ التفكير والتحليل، والتفكيك،

---

(1) – محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص.ص:16-17.
(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص20.
(3) – بجاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، ط/1، 2007، ص445.
(4) – عبد الرزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للنشر والعلوم، 2009، ص138.
(5) – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص275.

وكل أنواع النقد في صفته الحداثية، والتي " هي قائمة على إحداث قطيعة مع كل ما هو تقليـدي"[(1)]، وعلـى هـذا الأسـاس، يضـع اصـطلاحه **الإسـلاميات الكلاسـيكية** (***Islamologie Classique***)، ويفضله على مصطلح الاستشراق، كدراسة ومصطلح يراه مثقلا بالجوانب الإيديولوجية والتاريخية، وذلك قصد انتهاجه للفكر الاستشراقي في طبعته الحداثية المعاصرة، المنافية للاستعمار، وكتحوّل من " التحولات المعرفية التـي عرفتها الفلسفة والثورات المنهجية في العلوم الإنسانية بخاصة في التاريخ والأنتربولوجيا، قد بدلت آلية ومنهج الفهم في نظرتنا إلى الاستشراق، وذلك منذ أن أعلن **لـويس ستروس** (Louis Strauss) أنّ الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة، تزحزحت إشكالية الاستشراق من موضعها... وصارت تتناول كإشكال إبستمولوجي معرفي..."[(2)]. ولذلك نجد **أركون** قد تموضع داخل هذا الاتجاه الذي أصبح إنساني، يهدف إلى العقلانية، وأرسى دعوته إلى **الإسلاميات التطبيقية،** داخل " ذلك الخطاب الذي هو من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"[(3)].

إذ يعتقـد **أركـون** أن تحرير العقـل الإسـلامي مـن أشـكال الـدوغمائيات والأرثذوكسيات وكذا هيمنة الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي، تحتاج إلى تحالف منهجي، حداثي، يواكب الثورة الحاصلة على مستوى العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم الغربي، والتي أسماها بـ**المنهجية التداخلية متعددة الاختصاصات**، والتي يراها أساس قيام التفكيك، وإثارة الأسئلة المضمورة داخل ساحة **اللامفكر فيه**.

وعليه يدعو **أركون** إلى دراسة كتب المستشرقين، وعدم الإعراض عنها، وعن إنتاجاتهم العلمية، من خلال الترجمة، والدراسة الموضوعية.

كما يدعو إلى الابتعاد عن الخلفية الإيديولوجية العقائدية والتاريخية، التي تقلص من البحث العلمي وتستسلم للصراع.

---

(1) – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط/1، 2000، ص23.
(2) – عبد الرزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص138.
(3)- Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984, P43.

دعوة **أركون** إلى التواضع أمام المنجزات العلمية التي حققها كبار المستشرقين، ككتاب (فصل المقال) لـ**ابن رشد**، والمحقق من قبل المستشرق **م. ج. مولير** (M.J. Muller) قائلا:" ولنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته، فالعدل والإنصاف يفرض علينا ذلك، ولذا فإني أحيي بكل اعتراف وجميل جهود ومكتسبات روّاد الاستشراق"[1].

فحاجيات الفكر المعاصر تتموضع داخل **الإسلاميات التطبيقية** وكيفية اشتغالها، لتكييف العقل الإسلامي وفق ما يتطلبه واقع المسلمين ومشاكلهم، فـ**أركون يعتقد** " أنّ العقل ليس إنتاجا للنصوص فحسب، بل هو نتاج الممارسة في كل تمظهراتها الحياتية"[2]، التي تحيط به وتشكل معه علاقة داخلية وأخرى خارجية، إذ لا يمكن أن نهتم بدراسة التاريخ بماضيه التراثي وحاضره الأصولي دون أن نراعي ما يلحق بنا من مؤثرات مشروطة وغير مشروطة تأتي من الخارج.

فذلك الجانب الآخر، المهتم بدراسة الفكر العربي- الإسلامي قد أبدع وكان السبّاق في تطبيق النقد التاريخي على دراسة التراث الإسلامي، وخصوصا، النصوص المؤسسة (النص القرآني، الحديث النبوي)، كدراسات تجاوزت السرد التاريخي التراكمي للخطاب الإسلامي الكلاسيكي، والمعاصر إلى مستوى آخر يجسد التحليل ويمارس التفكيك للوصول إلى التأويل، وتعددية المعنى، فهو يعتبر أن جملة العلماء من رجال الدين المعاصرين مثلهم مثل أسلافهم القدامى لا يملكون " الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث تضاد بينهما"[3].

فهذه الآليات الحداثية تتجاوز المنهجية الوضعية التي تجهل التجديد المنهجي، والتاريخاوي الذي أحدثته مدرسة الحوليات الفرنسية (***Les Annales***) في القرن التاسع.

---

(1) – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/3، 2007، ص32.
(2) – مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2005، ص43.
(3) – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص23.

إلا أنّ **أركـون** أثنـاء تطبيقـه للإسـلاميات التطبيقيـة كتعدديـة منهجيـة، يفـرض ممارسة متباينة الأطراف على الخطـاب الإسـلامي الكلاسيكي، والخطـاب الاستشـراقي الكلاسـيكي، إذ نجـده يسـتخدم " المنهجيـة السـلبية فـي دراسـة الخطـاب الإسـلامي الكلاسيكي الـذي يـراه منغلـق داخـل **اللامفكـر فيـه** (***Impense***) النـاتج بالضـرورة عـن تيولوجيـا منغلقـة داخـل حـدودها ومشـغولة فقـط بتفسـير خطـاب لا تسـتطيع أن تـدرك تاريخيتـه ولا ماديتـه اللغويـة ولا آليتـه الدلاليـة والسـيميائية، لقـد تـم الحفـاظ علـى هـذا اللامفكر فيه كما هو عليه بل ازداد خطورة بسبب العقل الأرثوذوكسـي السكولاستيكي المتأخر"[1]، فقراءة **أركون** للتفاسير القديمة (**الشافعي، الطبري**)، قراءة يراها قد ولدتها الإيديولوجيا التي هيمنت بشرعيتها على السلطة، وشكلت العقل الإسلامي الأسطوري في فكره المعاصر.

ولـذا وجـب هـذا الفكـر القـديم المنضـوي تحـت ثقافـة العقليـة المعياويـة (الأرثوذوكسية)، والاشتغال على خلق لاهوت جديد يستوفي كل المعايير والقيم العلمية لمسـتحدثة والمعاصـرة، للإسـلاميات التطبيقيـة، وكمشـروع يضـع القطيعـة الباشـلارية كتحد يفصل العقل الإسلامي المنغلق على ذاته، عن العقل الإسلامي المعاصر لآليات تفكيكه، القادرة على إنتاج وتجديد الرؤى المواكبة للحداثة والعولمة.

أمـا مـا يـراه **أركـون** فـي منهجيتـه المتعـددة فـي تخصصـاتها بشـأن الخطـاب الاستشـراقي، فهـو **تجـاوز** (***Désplasment***) ولـيس **زحزحـة**، ففـي تعريفـه للإسـلاميات التطبيقية والتي يستخلصها من الفكر الغربـي- الاستشراقي تحديدا، نجده ينتقد تجاهل المنهجية الوضعية للاستشراق المحافظ - التقليدي- الاستعماري، لكل مـا أبدعتـه العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، والتـي كانـت رائـدتها مدرسـة الحوليـات الفرنسـية، "نقـول ذلـك ونحن نعلم حجم الثورة التـي قامـت بهـا هـذه المدرسـة علـى المنهجيـة فـي القـرن التاسـع عشر، التاريخوية والفللوجية"[2]، إلا أنه يجعل من هذه المنهجيـة الواصـفة، مكسبا من مكاسبه في التحليل والتفكيك، ففي رأيه " أن المنهجية الفللوجية مفيدة جدا إذا اعتبرت

[1] – محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص98.
[2] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص27.

كمرحلة أولى من مراحل الدراسة، ولكن ليس كل الدراسة، فيعد تجميع المعلومات الدقيقة عن موضوع ما وتمحيصها وغربلتها تجيء مرحلة استثمارها واستخلاص النتائج العامة منها..."[1].

إذن فما الذي تجاوزه **أركون** في إسلامياته التطبيقية باتجاه الفكر الاستشراقي الكلاسيكي، تلك المنهجيات المتعددة التي تدعي العلمية والمستحدث والمعاصر من المفاهيم وآليات النقد؟

إنّ القراءة التفكيكية التي جعلها **أركون** كاستراتيجية لتفويض كل الخطابات المركزية التي تدعي امتلاك الحقيقة، كان من جوانبها إبراز اللامعقول، واللامفكر فيه كتركيبة شكلت العقل الإسلامي الدوغمائي، الأرثوذوكسي، المنغلق داخل سياجه التيولوجي.

وهذا ما يمثله الفكر الإسلامي أمام الفكر الاستشراقي الذي غدا فكرا استعماريا، سلطويا، مهيمنا، يحتوي كل الجوانب السلبية المدمرة للفكر العربي- الإسلامي دون مراعاة الجوانب الأخرى فيه.

لقد اعتبر **أركون** أن ممارسة التجاوز، عملية ضرورية وحتمية، من شأنها استغلال مواطن الإيجاب، وتسخيرها كمنهجية عملية في قراءة التراث، وإهمال الجوانب السلبية الأخرى، فتجاوز الإيديولوجيا التي حافظت على " هذا اللامفكر فيه كما هو بل وازداد خطورة بسبب العقل الأرثوذوكسي السكولاستيكي المتأخر"[2]، سيمثل إبداعا يراهن على حل المسائل بفكر منفتح على آليات الاشتغال المستحدثة والمنفتحة.

إلا أنّ عملية التجاوز في الفكر الغربي التي قام بها **أركون** لاستغلال مناهجه المتاحة للنقد الفكر العربي- الإسلامي، تبقى مسألة عالقة أمام عملية الزحزحة التي يريدها في الفكر العربي- الإسلامي، و كأن الثقافة العربية لم تبدع حداثة فكرية، ولا عقلا إسلاميا تنويريا، بأهداف عالمية كونية، والذي هو محل اكتشاف الباحثين اليوم.

---

[1] – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص27.
[2] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص98.

إنّ **أركون أركون** نفسه لا يتردد في الاعتراف بهذا التراث، حيث يؤكد:" أن تفسيرا كـ(تفسير الطبري) لم يدرس بعد الدراسة العلمية اللائقة به"[1]، وأنّ تمردا عقليا، وعلميا كتمرد توحيدي الذي يعتبره آخاه التوأم لم يسبقه تمرد **ميشال فوكو، غاستون باشلار** وغيرهم من روّاد الحداثة الفكرية.

فالمتأمل في هذا الاختلاف، يجد ولاءا يضمره **أركون** داخل طيات خطابه ومناهجه المتعددة للفكر الاستشراقي خصوصا، والفكر الغربي عموما، وكأنه يتناسى أن الفكر الغربي قد عنون بحثه، ومسيرته الحداثية تلك " القراءة التي تولد أدواتها وتثبت قدرتها على مجابهة القراءات المعادية لها"[2]، فاشتغل بأدوات الغير، ونفى تلك العملية الاستكشافية التي على الذات العربية الإسلامية أن تبدع من خلالها آليات البحث تبقى لهذا الفكر أصالته وقراءته، وذلك " كدليل على إبداع الإنسان وحضوره كذات مختلفة عن غيرها في التفكير والرؤيا، ذات تراجع مناهجها بارتياد آفاق البحث الذي يعاين و يكاشف تربة هذه الثقافة قبل الحفر والنبش في معقولها ولا معقولها"[3].

كما أنّ المتأمل في هذا الاختلاف في الدراسة يجد أن هذا الولاء للفكر الاستشراقي ، ناجم عن الوعي، ويقظة علمية، أدركت بل وتؤكد أن " الجمود الذي تعيشه الذات العربية الإسلامية نتيجة لقصورها المعرفي المخزن أمام حركية وإبداعية أولئك المستشرقين"[4].

فأمام معرفة الاستشراق والمستشرقين تبقى نظرة **أركون** تأمل إنابة الفكر العربي الإسلامي وقدرته في القيام بمهامه التجديدية في مختلف مناحي الحياة الدينية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية والعلمية.

---

[1] ــ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص93.
[2] ــ عبد الغني بارة، الهيرمونطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص558.
[3] ــ المرجع نفسه، ص.ص:558-559.
[4] ــ بخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، مرجع سابق، ص444.

المبحث الثاني: العقل المنبثق الصاعد (الاستطلاعي)

إنّ الملامح الاستراتيجية التي من أجلها قام مشروع **أركون**، تكتمل تحت قيمة العقل المنبثق الصاعد أو الاستطلاعي (المافوق حداثي)، والذي يشير إليه في العديد من كتاباته (الألسنة والإسلام، نحو نقد العقل الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية)، فما يراه **أركون** هو حاجتنا إلى عقل يمارس يقظة نقدية لأثار الحداثة الغربية بسلبياتها على المجتمعات الأخرى، وقد وضع اصطلاحه **العقل المنبثق** بديلا لمصطلح **ما بعد الحداثة**، ليشتمل الرؤية النقدية للمجتمعات الغربية بحداثتها، وكذا المجتمعات الأخرى التي جرفتها هذه الحداثة، ومرحلة ما بعد الحداثة.

يتحدد العقل المنبثق الصاعد عند **أركون** من خلال جملة من المهام ، فلا يمكننا القبض على تعريف له، حيث يضع هذا العقل " الذي يتجلى في آثار الممارسة الداخلية للعقل، وهي ممارسة تتم بأدوات الفكر والرؤية اللذين يمنحان له كي يستطيع استغلال الأحداث الحاملة لثراء بديهي وملهم لتأسيس عهد جديد للفكر"[1]، وهذا وفقا لجملة من الأحداث التي تحصر مجريات الإسلام والغرب داخل " طريق استقطاب الدروس المستخلصة من الاستقطاب الثنائي والصراع الدائر بينهما"[2]، لنجد الإسلام المعاصر أمام صراع العولمة العالمية، والأصولية كحركة تجاهد من أجل تأصيل الفكر الإسلامي داخل مده الأول، قد عبر عنه **أركون** باستحالة التأصيل أمام " تطبيق المنهج التاريخي على التراث الديني الإسلامي، وذلك لأن هذه الحركات الأصولية تعرف أنه سوف يؤدي عاجلا أو آجلا إلى تحرر الناس من الهيمنة رجال الدين وسيطرتهم على العقول، كما أنه سيؤدي إلى علمنة المجتمع والمؤسسات السياسية والتعليمية وغيرها"[3].

---

(1)- Mohamed Arkoun, l'humanisme et islam, éd. Vrin, Paris, 2005, P11.

(2) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص33.

(3) – المصدر نفسه، ص23.

فلقد جاءت الحركات الأصولية كنتيجة لتتريث الدول العربية والإسلامية للماضي بعد الاستقلال، مما فتح الساحة للحركات الأصولية " التي تزيد التقديس قداسة أو قتامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، نقول ذلك في حين أن مسيرة الغرب، كانت تنحوا دائما في اتجاه المزيد من نزع التقديس، حتى لم يعد هناك من مقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة (المتقدمة)"[1].

فإعطاء الأهمية للنقل التاريخي والسسيولوجي والنفسي بما ندعوه " بـ**المخيال الديني** هذا هو الشيء الذي ينبغي أن يتركز عليه التحليل والاهتمام لفهم ما يجري حاليا"[2]، ومن أجل الخروج إلى " تشكيل إبستمولوجيا تاريخية تستوعب كل منتوجات العقل، ويمكن أن ندرس داخل هذه الاستمولوجيا العلاقات التفاعلية المتبادلة بين العقل الديني والعقل الفلسفي والعقل العملي"[3]، يتضح مسار العقل المنبثق الصاعد وفق جملة من القواعد التي يراها **أركون** تمثل إستراتيجية التدخل النقدي، من خلال الممارسة التطبيقية لهذا العقل وطرح " أسئلة جديدة على الفكر الإسلامي... وذلك من أجل تأصيل حقيقة واحدة، هي التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الأصولي ورثه في كل أشكال الفكر الديني الفلسفي المرتبطين بالمفهوم الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة"[4] التي يراها ما تزال حية في حياتنا المعاصرة، بل وفي إنتاج مستقبلنا، ولذلك على هذا العقل المنبثق الصاعد أن يلتزم ويتميز بـ:

1. الإقرار بالمواقف المعرفية، والدخول إلى ساحة اللامفكر فيه، والممكن التفكير فيه بعد مرحلة انحصار بحثه ونقده للمعرفة، مع تأكيد محدوديته الفكرية،
2. الحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفره المصادر والوثائق والمناقشات بين العلماء، حيث يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي دون مراعاة التشبث بتفوق أمة أو سنة، أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين ، أو فلسفة على غيرها من حيث التعلق بقيم العلم و طرق إنتاجه، فلا سبيل مثلا إلى أن نتعرف على الظاهرة الدينية إذا جهلنا

---

(1) – محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص24.
(2) – المصدر نفسه، ص24.
(3) – نفسه، ص26.
(4)- Mohamed Arkoun, l'humanisme et islam, Op-cit, P12.

وأهملنا مناهج التاريخ المقارن للأديان والإلمام بما تقوله كل أمة عن دينها وفي لغتها،

3. يعتمد العقل المنبثق الحديث على نظرية **التنازع بين التأويلات** (*Le Conflit Des Interpraitations*) بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل، والاستمرار مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة، فلا يصح أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي، أو ابن سينا والعكس، بل يجب أن نتفهمهم، ونحسن تفسيرها، ونقارن بينهم، حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع، ثم نقيم مدى تقبلها مع الناس أو مدى رفضها، وتتبع أسباب رواجها أو فشلها في العصور اللاحقة، والبيئات المختلفة، هذا المنهاج ينقضنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ الأمة الناجية، والأمة الهالكة الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل،
4. ضرورة كشف العقل المنبثق عن تاريخية كل تأصيل، عند محاولته أن يوصل لنظرية أو تأويل أو حكم، رغم أن القدماء أنفسهم أقروا باستحالة التأصيل أثناء مناقشاتهم حول الإجماع أو القياس (مثلا موقف **ابن حزم**، وفشل مذهبه، واحتكار المالكيون لعملية التسيير التأصيلي للشريعة في الغرب)،
5. حذر العقل المنبثق من خوض دخول سياجات دوغمائية من خلال تورطه في بناء منظومات معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لذا فعليه رفض خطاب المنظور الوحيد، لكي يبقى المنظورات المتعددة مفتوحة، والحرص على ممارسة الفكر **المعقد** (*Complexe*)، لأنه يحترم تعقد الواقع و يتبناه و يذهب في ذلك إلى تجريب **الفكر الافتراضي** (*Le Pensé Virtuelle*) لكي يفتح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات،
6. على العقل المنبثق أن يجد طريقة أمام كل الاستشكالات التي تراه يبتعد بتعقيده وتفكيكه عن واقع الفكر الإسلامي، لأنه يخوض ما لم يفكر فيه، وعلينا أن نعدد المجالات المتخصصة في كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ونسهل اقتناء الكتب الموثوقة، والإكثار منها في كل المكتبات ليقتنيها المتعلم، الصحفي، الأستاذ، وكل

من يساهم في التثقيف وتعميم التعليم، وعندئذ سيجد العقل المنبثق الأطر الاجتماعية المستعدة لتلقي إنتاجاته، ثم لتأييد أو تصحيح وإثراء المواقف التجديدية والتحريرية البنّاءة التي وصفناها،

7. عند ذلك نستخلص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمدة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير **الأنطولوجي، اللاهوتي، المنطقي** (***Onto, Théo, Logique***) واللاهوتي السياسي بمعنى **السياسة الشرعية** (***Théologie Politique***)،
8. عند ذلك سيتضح أهمية العقل المنبثق الذي يعمل لأجل مشروع استقرائي اكتشافي، تقليدي، إنصافي، المستنطق للسكوت عنه، والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، كذلك لن يؤدي إلى نفي الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله، أو الإعراض عن قيمته ودوره التاريخي، وغنما هو يبتعد عن الخطابات الإيديولوجية، والتاريخوية، وغيرها من البنيات الطاغية إلى جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح الجميع بمن فيهم المتأخرون، والمتقدمون، والغالبون والمغلوبون، والأغنياء، والمحرومون يعانون من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة.

إذن، لقد وصل **أركون** لجمع كل الملامح المشار إليها ضمن دراساته المضنية، داخل ما يسميه العقل المنبثق الصاعد كإستراتيجية مستقبلية، تساهم في تفعيل وتنشيط، وتنوير عمل العقل الديني، بواقعية أكثر واستقطابا للمجريات الحاصلة، فهل سيتشكل هذا العقل المنبثق مستقبلا أم أنه سيظل حبرا على ورق أمام كل ما تطرحه وستطرحه الإيديولوجية، السيميائية العربية والدولية من زيادة في تعقيد الأوضاع؟

وهل يمكننا أن نجد ملامح هذا العقل المنبثق الذي يتحدث عنه **أركون** تحدد صناعة عقل إسلامي على حسب اعتقاده، أم أننا نجد آليات لتفكير هذا العقل؟

فكل ما قدمه **أركون** داخل مشروعه الحضاري المسمى (نقد العقل الإسلامي) نراه تفكير ورؤية يحاول من خلالها تحديد آليات التفكير هذا العقل، فينتقد بذلك ما يحوزه من أفكار تتمحور داخل الثقافة العربية الإسلامية ليشكل بذلك قواعد خاصة به

ومميزة فقط عن القواعد المشكلة لآليات التفكير عند العقل أو- التفكير- الأوروبي وغيره،...الخ، وهذا ما انصب عليه كل من **الجابري** في قوله بالعقل العربي، وكل من وضعوا تسميات لهذا العقل.

فعندما يحدد **أركون** " أثار الممارسة الداخلية للعقل والتي تتم بأدوات الفكر والرؤية"[1]، ويعقب ذلك بجملة من المهام التي تحصر آليات تفكيره المستقبلية - كما سبق عرضه- يتبين لنا بوضوح ذلك التركيز على العمل والمنتوج المندفع نحو الفكرانية، ليمحو كل فهم علمي متجه إلى التأويل والنقد الذي اعتقد **أركون** أنّ أساسها بناء عقل - إسلامي- أو ما بعد حداثي يتوسط جميع الديانات الثلاث (اليهودية- المسيحية- الإسلام).

فلقد صرّح منذ بداية تلفظه بآلية النقد كأداة حفر وتفكيك بأنه **النقد**، شرط قد اعتبره من شروط التعقل السليم، وتحقيق وتصحيح للحركة التاريخ العربي- الإسلامي، فهو أساس "مراجعة العقل للعقل"[2]، أمام ضربة الحداثة الغربية، فكيف يتستر مشروعه الفكري تحت قناع تجديد العقل الإسلامي بينما هو مشروع أو حقنة من الأفكار المشتتة وسط آليات مستوردة؟ يتفنن في فلسفتها.

---

[1]- Mohamed Arkoun, l'humanisme et islam, Op-cit, P11.

[2] – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص14.

الباب الثاني

المسألة الدينية في فكر نصر حامد أبو زيد

الفصل الأول
مسألة التراث

المبحث الأول: أزمة العقل العربي الإسلامي المعاصر

المبحث الثاني: أزمة النص

المبحث الأول: أزمة العقل العربي الإسلامي المعاصر

تمهيد:

إن تطوّر الفكر الفلسفي الناجم عن تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، من حيث فهمهم للتاريخ، الوجود، القانون، المجتمع...، وتتبعا لتطور الفلسفة، ظهور القضايا الفلسفية ومحاولة حلها، لتتناول الفلسفة مسألة الدين في طرحها العربي المعاصر، والذي تناول التراث بالدراسة باعتباره القضية النووية في تأزم الفكر العربي قديما وحديثا.

وعلى هذا الأساس افتتح المفكرون العرب العديد من الدراسات التي اعتنت بالتراث أمثال **محمد أركون، نصر أبو زيد، حسن حنفي**،...الخ من أجل حمل الفكر الإسلامي إلى مجال معرفي جديد تمخض عن مشاريع حداثية تأمل في قراءة نقدية للمسألة الدينية بآليات ومشاريع حداثية تراها الحمّال الأنسب لهمّ التأصيل والخلاص من التكلس الفكري.

إلا أنّ التباين في الدراسات حول التأريخ للتراث وتحديد موقعه في حياتنا المعاصرة أضفى إلى ظهور دراسات غير مألوفة، غايتها مواجهة المعضلة السياسية أمام تحدي الوجود العربي الراهن، وضرورة بناء موقع دفاع يفرض إعادة تشكيل وعينا أمام العدو الخارجي عبر مؤسساته الثقافية والإعلامية،...الخ. فكيف يمكن لدراسة التراث باعتباره مجال مرتبط بالماضي أن يساهم في إعادة تشكيل الوعي العربي الراهن، ومعالجة أزمة الفكر العربي المعاصر؟

إنّ هذه الإشكاليات وغيرها حول التراث، كانت من اهتمام المفكر المصري المعاصر **نصر حامد أبو زيد** الذي يطرح اجتهاداته (مشروعه الفكري)، التحدي أمام قراءة التراث قراءة مغايرة يرى فيها أن " علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الذي كان مطروحا عليهم استجابة تحققت إلى حد ما الحفاظ على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي، فما عسانا نحن اليوم أن نفعل استجابة

للتحدي اليوم بوصفنا دارسين باحثين"[1]، ومنه فكيف سيتحدى - **نصر حامد**- لهذا التراث الرجعي، وهل سيحقق دراسة علمية موضوعية تنفتح على الوعي بالحاضر وما يحمله من تغييرات وتحوّلات حداثية متسارعة؟

إنّ مساءلة **نصر حامد أبو زيد** للتراث داخل إطار معالجته للمسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر، تنطلق من سؤال استشكالي، استخلصه من هموم المواطن العربي الراهنة، ما هو التراث؟ وهو بطرحه للسؤال لا يستطيع هذا المواطن العربي في فكره الراهن أن يعرف ما هو هذا التراث؟ بل يزيد في غموض المفهوم حيث لا يستطيع أن يفصل بين هذا التراث وبين الدين؟ حيث إنّ الفكر العربي المعاصر لا يفصل، بل يوحد بين التراث والدين، داخل حلقة من التجاذبات والافتراضات الفارغة التي تجهل العوامل والأسباب التي أدت إلى هذه النتيجة في تركيبة الفهم أو اللافهم العربي المعاصر؟

" فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحرية، فإن التراث يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود"[2] لمنظور يضعه **نصر حامد أبو زيد** معللا بذلك الفهم العربي المعاصر المعلق بحبال الماضي التي لم تتركه يلتفت إلى التحوّلات والتغيرات الحاصلة على جميع الأصعدة في العالم، بل عليه المحافظة على هذا التراث مما يمثله من أصالة وتاريخ وهوية يثبت وجوده الفعلي. فعليه مراعاة أمجاد الماضي والافتخار بهم دائما، " وكأن العربي كتب عليه دون البشر كافة أن يسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف"[3].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن-، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط/6، 2005، ص14.

[2] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/1، 2006، ص13

[3] – المصدر نفسه، ص13.

أما الدين فيراه العربي المعاصر أنه يمثل " طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلا في حاضرهم"[4]، حيث إن مفهوم الدين يؤدي نفس الدلالة التي يؤديها مفهوم التراث عامة، إلا أنّ التراث يشير إلى الماضي والدين يشير إلى الحاضر.

إذن لقد تشكلت مزاوجة مفهوماتية جمعت (التراث بالدين)، مما أدى إلى فقدان الوعي بالزمن وضياع الوعي العربي الراهن داخل صيرورة التضاد (الماضي والحاضر) دون الفصل بينهما، لنحدد بذلك الأزمة الفكرية المعرفية التي قامت حول الجدل فيما اصطلح عليه بـ **التراث الديني؟**

يعتقد مفكرنا أنّ خوض تحدي إعادة تشكيل وعي عربي معاصر بالتراث الديني، هو هاجس كل " مثقف ينخرط بطريقة أو بأخرى في عملية إنتاج الوعي"[1] التي يحشد لها ترسانة من المنهجيات الحداثية، كإستراتيجية قرائية تحقق وعي علمي منهجي بالمسألة الدينية، حيث تراعي المواقف النقدية، وتشتغل على آليات حداثية تمكنت على مستواها الغربي تكسير النص وقدسيته، وحشره داخل حاجة الواقع المعاش للإنسان المعاصر.

ولذا ورغم تزاحم القراءات المعاصرة بمنهجياتها الحداثية، نجد **نصر حامد أبو زيد** يستقي منها أحدث منهجيات علم الاجتماع، والأنثربولوجيا، واللسانيات والسيميائيات،...الخ، كمنهجيات تتلاءم مع دراسته التراجعية- التقدمية للفكر العربي عموما والتراث الديني خصوصا.

فوضع التراث الديني محط الدراسة ليس بالعمل الهين، ذلك الذي " تم اختزاله في الإسلام إلى هوية، يمثل التخلي عنه وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع"[2]، مما استدعى وضعه داخل سياقه التاريخي لإنجاز وعي علمي موضوعي، من أجل

---

[4] – نفسه، ص15.
[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2000، ص16.
[2] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص13.

التواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المضمر في خطابه، " الذي نعنيه تغذية في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين التراث والخطابات الحديثة والمعاصرة"[3].

فما يريد **نصر حامد أبو زيد** استكشافه واستنطاقه في الخطابات التراثية، هو ما يمثل تلك المنظومة المتكاملة التي يشتغل عليها، على أساس أن " التراث باعتباره منظومة معرفية تتداولها العقول، والعقل هنا مادة مثلا وإيمانا"[4]، قد أسّس خطاباته التراثية على النصوص الثانوية[*] التي أخذت تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية!

لذا تطلبت مادتها المعرفية التفكيك والتدقيق في المفاهيم والحدود، لنقد الخطاب الديني الرجعي المتمثل في ما يسمى بـ**خطاب السلف**، كخطاب ما زال سائدا، بفعاليته التاريخية مسيطرا بسلطته على الوعي العربي الراهن، حيث " بدأ الخطاب الاشتباك مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسيا وإعلاميا"[1].

فنقد الخطاب الديني حفر بنية الخطاب، لتعرية جذوره وكشف مضموره الذي يخفيه مدعيا أنّ إنتاج مباشر للنص الديني، فكيف يفكك **نصر حامد أبو زيد** شيفرة الجدل القائم بين خطاب ديني تراثي أصولي وبين خطاب ديني حداثي علماني عقلاني؟ باتجاه نقده للواقع التراثي وإعادة إنتاج وعي عربي صحيح ناضج يتزامن مع هذا العصر؟

ولأجل ذلك، يعتقد مفكرنا أنّ تعرية الخطاب يتطلب الدراسة التاريخية، الكفيلة بحمل السؤال إلى أبعد مدى، مستفيدا من الدراسات اللغوية التي من شأنها الانفتاح على المعنى، والغوص داخل الدلالة التي أنتجها الخطاب الديني السلفي قبل الاشتغال على الخطابات الإسلامية المعاصرة، كإستراتيجية تقوم بتحليل نظم المعرفة وتكشف عن

---

[3] – المصدر نفسه، ص.ص:11-12.

[4] – الموسوعة الفلسفية العربية المعاصرة، مجموعة مؤلفين، ص557.

[*] – النص الأول يمثل عند الحداثيين- كنصر حامد أبو زيد- القرآن، أما النص الثاني فهو السنة النبوية، والنصوص الثانوية هي اجتهادات العلماء المسلمين، كنصوص الشافعي مثلا.

[1] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص11.

نسق خطابي فرضته آليات الفهم السياسي والاجتماعي بوصفه الحقيقة المطلقة التي أقفلت على الفعل العربي الإسلامي متمثلة على هيئة **تراث ديني**.

فكيف تشكل هذا التراث الديني وما هي آليات اشتغاله في الفكر العربي المعاصر؟

إنّ مسائلة التراث عند **نصر حامد أبو زيد** لا تنفصل عن مسائلته للنص الديني الذي يمثل تجسيدا لفهم كل مرحلة مر بها الفكر العربي الإسلامي إلى غاية المرحلة المعاصرة التي نعيشها، ومنه يستخلص **نصر حامد أبو زيد** أن آلية اشتغال الماضي بالحاضر في فكر كالفكر العربي الإسلامي المعاصر تكمن في أداة الفهم أو اللافهم المسيطر عليها منذ البدايات الأولى لتشكل التراث الديني ألا وهي- التعقل العربي الإسلامي-.

فـ**نصر حامد أبو زيد** يرى بأن البداية التكوينية لحجب التعقل العربي الإسلامي أو السطو عليه، هي نفسها بداية تشكل التراث الديني، هذه المرحلة لم تكن وليدة اللحظات الراهنة أو ما سبقها من عصور. كعصر النهضة المنتج لفكرة التجديد والإصلاح، كما فعل **محمد عبده** و**علي عبد الرزاق** وحتى **أمين الخولي**، وإنما بداية تشكل التراث الديني قد نجم عن معرفة صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي "قوانين تفعيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي أسسها إنتاج المعرفة استنادا على سلطة النصوص"[1].

فحينما صاغ **الشافعي** القوانين التي بلورها الأشعري في مجال العقيدة، لم يترك للعقل مجالا للاجتهاد إلا تحت سلطة شروط الإجماع والقياس كنوع من الاستنباط المقيد بحدود الأصل السابق (النص). وهذا ما يؤكد عليه مفكرنا **نصر حامد أبو زيد** من خلال رؤيته لرفض مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح باستعمال العقل، مما يزيد تأكيدا على هيمنة النقل أو الشرع على العقل.

وبالتالي فنحت الصراع المؤسس بين النقل كسلطة والعقل كاتجاه معارض، "تشكل الماضي الذي يصوغ الحاضر المنقاد تحت سيطرة تراثه الديني الذي أصبح

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص18.

مبنـي علـى أسـاس توليـد نصـوص مـن نصـوص سـابقة"[2] ألغـت بـذلك دور العقـل وتـم احتكـاره أو القبض عليـه. فلـم يبـق لـه دور أو عمـل اجتهـادي، إلا مـا سـمي **تقليـدا**، فـي عصـر سـمي بـدوره **عصـر التقليـد** حيـث اعتمـدت نصـوص الأئمـة كمرجـع للشـرح فـي حلقـة مغلقـة أبعـدت النصـوص الأصـلية وربطـت الـدين بـالتراث تحـت رايـة التقـديس وانتهاء عصر الاجتهاد وغلق بابه.

ليعلن بذلك التعقل العربي الإسلامي اقتصار مهمته منذ ذلك الحين علـى التكرار والشرح والترديد. هذا الذي أدى إلى ركـود الثقافـة العربيـة التـي عززت بـدورها ركـود الواقع العربي المعاصر.

لقـد كـان لسـلطة النصـوص الـدور الفعـال فـي إلغـاء العقـل منـذ حادثـة رفـع المصـاحف علـى ألسـنة السـيوف والـدعاء إلـى تحكيم كتـاب الله مـن جانـب الأمـويين فـي **موقعة الصيفين** استطاعت هذه الحيلة الإيديولوجية - كمـا يراهـا **أبـو زيـد**- " أن تخـترق باسـم الـنص صـفوف قـوات الخصـوم، وأن توقـع بيـنهم خلافـا أنهـى الصـراع لصـالح الأمـويين. وحيـث يتحـوّل الصـراع الاجتمـاعي والسياسـي مـن مجـال الواقـع إلـى مجـال النصوص، ويتحوّل العقل إلى تابع للنص ويتحدد كل مهمتـه فـي استثمار الـنص لتبريـر الواقع إيديولوجيا"[1].

إذن، فإفرازات السلطة أو الإيديولوجيا قد حـددت لعبتهـا وأحكمـت قبضـتها علـى العقل منذ البدايـة، وهذا مـا يـراه **نصـر حامـد أبـو زيـد** قد انعكس علـى الخطـاب الـديني المعاصـر مـع امتـداد الصـراع الاجتمـاعي و السياسـي، فكانـت نتيجـة ضـرب الثقل هـو الهيمنـة علـى النصـوص واحتكارهـا. منـذ القضـاء التـدريجي علـى الاعتـزال بعـد عصـر المأمون، مما أدى إلى الانحصـار العقلـي الفلسـفي ووضـعه فـي دوائـر ضـيقة، تشـدد مـن تضـييقها مجـيء **أبـو حامـد الغزالـي** وضـربته القاضـية علـى العقـل فـي عصـر الانهيـار السياسي والتفكك الاجتماعي وسيطرة العسكر على شؤون الدولة.

---

[2] – المصدر نفسه، ص13.

[1] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط/2، 1994، ص102.

فعودة الفكر الإسلامي إلى مساره الصحيح لن يتم بنظر **نصر حامد أبو زيد** إلا بعودة العقل، هذا الأخير الذي ما يزال مضمرا مغلوبا على أمره في الفكر العربي المعاصر، حيث دعا إلى أصداء أسلافه الأمويين (الفكر الرجعي)، قياسا على ما يجري في النهضة الأوربية التي حاربت سلطة النصوص، وسيطرت على الكنيسة، فقد "دخل الفكر العربي مرحلة المماثلة والمشابهة بدل المعاصرة"[2] في تعايشه الحضاري بين النهضة والحداثة كرؤية تحليلية يستند إليها - مفكرنا- تبرز تواصل اللعبة الإيديولوجية القابضة على العقل المهدرة للبعد التاريخي لصالحها.

وتبعا لسيطرة السلطة الإيديولوجية على العقل العربي- الإسلامي، تغير هذه الأخيرة من مصطلحها بعد دخول العصر الحديث. وبالتحديد في فترة ستينيات القرن العشرين، حيث يبرز مصطلح جديد لها هو **الحاكمية**[*] والتي تبناها **السيد قطب** كعضو مهم وفعال يراه **نصر حامد أبو زيد** في حركة البناء الإيديولوجي لتلك الفترة حيث يرى " أنّ المعاناة والاضطهاد للسيد قطب وحركة الإخوان في السجون دليل على ما ترتب من تفكير للمجتمع ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية في تاريخ البشرية"[1].

فتكريس مفهوم الحاكمية عبر تعاقباته الزمنية أنتج تدهورا للأوضاع السياسية والاجتماعية، وظهور الديكتاتوريات الباقية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلى غاية اليوم. فكل الخلافات الحاصلة والمشار إليها عبر تشكلات المجتمعات والدول يراها **نصر حامد أبو زيد** كامنة في السلطة أو الحكم والانفراد بهما باسم الإسلام " تحقيقا لحاكمية الله من خلال نصوصه التي لا تنطبق لوحدها بل لها رجال"[2].

---

[2] – غليون برهان، اغتيال العقل، دار موفم للنشر، 1990، ص217.

[*] – **الحاكمية**: في مفهومها السياسي، والذي فتح أبواب الكفر والتهم على مستعمليها، كنصر حامد أبو زيد، فهو ذلك المفهوم الذي يحدده لها لك من السيد قطب والمودودي، من حيث أنها " نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، والسلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان على المال والسلطان على الأرواح والأبدان ورده لله"، وبالتالي رؤية نصر حامد أبو زيد تكمن في نزع السلطان على الإيديولوجيا السياسية والدينية. (بالتصرف، على الرابط الإلكتروني: elbadil.com، مقال: الحاكمية اشتباك حول المفهوم).

[1] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص107.

[2] – المصدر نفسه، ص113.

أما في فترة السبعينيات، فرؤية **نصر حامد أبو زيد** للسلطة ظلت قائمة على أساس مواصلتها للعبة الإيديولوجية السياسية ولكن بوجه ديني مع حشد كل الاتجاهات الناصريين والشيوعيين وتحويلهم ماديا في الجامعات وغيرها من أجل احتكار الحكم بشتى الطرق.

لتصل السلطة في الثمانينيات إلى " دعوى احتكار القرار واحتكار الحقائق باسم انفراج الديمقراطية"[1].

إذن لقد قام **نصر حامد أبو زيد** بتحليل مسار السلطة التي حولت من مصطلحاتها أو جهتها، وأشكالها عبر تعاقب الزمن عليها. ولكنها لم تحوّل من مضمون هدفها ولعبتها الإيديولوجية التي أحكمت قبضتها على العقل العربي الإسلامي، وبالتالي احتكار الوعي، الفهم، الإيمان الديني لصالحها. وصولا إلى بناء منطق للخطاب الديني المعاصر وهو " تجميد الفهم الواقعي الذي يكشف عنه التراث"[2]، فالابتعاد عن دراسة النصوص الأولى وتقديس النصوص الثانوية جعل من مفهوم النص مخالف لمفهوم خطابنا الديني **حينما يقول العلماء** الاجتهاد فيما فيه نص، فإنهم يعنون شيئا آخر غير ما يعنيه الخطاب الديني"[3].

إذن، لقد عمل التراث الديني على تجميد الواقع أمام مرآة الحاضر التي تعكس دائما ماضيها المقدس، لتخلط بين الحديث والقديم. وتعرقل بذلك الحركية التاريخية للمعنى وللذات، بل للحياة العربية الإسلامية التي من شأنها أن تقوّم فهمنا للعالم وللواقع.

إذا أعدنا تقويم آلية الفهم ووسيلته الوحيدة وهي العقل " فهو السلطة الوحيدة الاجتماعية التاريخية، إنها ضد الأحكام النهائية اليقينية الحاسمة، المتجددة من خلال حركة التجدد القابلة للاكتشاف والفحص والتأويل"[4] وبذلك يتطور العقل وتنضج داخل

---

(1) – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص114.
(2) – المصدر نفسه، ص121.
(3) – نفسه، ص129.
(4) – نفسه، ص131.

حريته الجدل النهائي. كرؤية يطمح إليها مشروع **نصر حامد أبو زيد** الذي يريد تعرية التراث من أجل تعرية الواقع العربي المعاصر والقبض على مواطن التأزم فيه.

فتحليل الخطاب الديني التراثي عند **نصر حامد أبو زيد** لا يبتعد عن سؤال مفهوم النص، فكيف يساءل **نصر حامد أبو زيد** النص؟

المبحث الثاني: أزمة النص

يتموضع **نصر حامد أبو زيد** ضمن مشروعه الفكري النقدي داخل حلقة البحث عن راهنية المعنى الديني المفقود في عصرنا المعاصر، ومسائلته بذلك لمحمولات الخطاب الديني التراثي- الإيديولوجي خصوصا بعد هزيمة حزيران 1967، حين أصبح النص ساحة للجدل والعراك " فقبل السبعينيات كان النص تقدميا، قوميا، اشتراكيا، وبعد الستينيات أصبح إقليميا، انفتاحيا متجه نحو قبلة الغرب، وتحوّل النص من صراعي مع الصهيونية العالمية إلى نص تصالحي معها، وكان لابد لتبرير هذا التحول من إيجاد سند له في النصوص الدينية كذلك"[1].

هذا الوضع كان قد ألح على مفكرنا ضرورة التفكير في منهج لإعادة قراءة النص الديني، وتحليل خطابه ونقده. ضمن القراءات التفكيكية الحداثية لآخر الإنجازات العلمية، فكيف بلور **نصر حامد أبو زيد** مفهومه للنص الديني، وما هي آليات قراءته الجديدة؟

إذن؛ فمنذ إحكام القبض على العقل العربي الإسلامي من قبل سلطة الإيديولوجيا المؤسسة لسلطة التراث الديني تحدد مسار الواقع العربي الإسلامي. منذ تلك اللحظة المنتمية للأسلاف (الماضي الرجعي- الاستدعائي) إلى غاية اللحظة الراهنة للفكر العربي عموما، حيث أصبح هذا الواقع ثابتا ساكنا، تم إهدار حركيته التاريخية، معناه وبالتالي المغزى المتولد منه حيث فقد هذا الواقع جدليته الفاعلة بينه وبين النص.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص11.

فمساءلة **نصر حامد أبو زيد** للنص هي مساءلة للفكر وللثقافة العربية الإسلامية على حد سواء" فهذه الثقافة قامت أساسا على النص ولا يزال النص الديني يحل فيها مركز الدائرة وأصبح المولد لمعظم أنماط النصوص التي تختزلها الذاكرة"[2]، فلما كانت هذه الحضارة قد نشأت بفعل النص، فهي **حضارة النص** كما يعلن عنها **نصر حامد أبو زيد** حضارة تعلقت بالنص الديني (القرآن الكريم والسنة) ذو الخصوصية النابعة من القداسة والألوهية. كمصدر اشتغلت على تثبيت معناه، وفهم تاريخي مجمل الأفكار والتيارات الرجعية العاملة على الهيمنة الأيديولوجية. والتلاعب بتاريخية المفاهيم أو ما يسميه بـ**إهدار البعد التاريخي** الذي يعتبر المشكلة الأساسية والجوهرية في المسألة الدينية العربية المعاصرة. حينما تم تجميد الفهم من خلال إلغاء أو توقيف توليد " التاريخية للمفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[1].

فلقد عملت الإيديولوجيا على الخلط بين المعنى الحديث في الفكر المعاصر، والمفهوم القديم، لتسلب بذلك حركية النص، وتعلن نفي الواقع الاجتهاد، حينما طرحت فكرة **الاجتهاد فيما نص فيه** ملغية بذلك مفهوم النص ودوره الفعال في بناء الحضارة العربية ومواكبتها للحركية التاريخية.

فـ**نصر حامد أبو زيد** يبرز من خلال تحليله وفهمه للنص الديني بأن مصدره إلهي لا يمكن إنكار ذلك فيه، فإذا كان " الثبات من صفات المقدس المطلق، فالإنساني هو نسبي متغير"[2]. مادام أن المتلقي الأول هو **النبي محمد عليه الصلاة والسلام،** والمتلقي الثاني هم الصحابة - رضوان الله عليهم- " فإن القرآن هو نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان"[3]، ويتحول إلى نص استثنائي يتأنس.

---

[2] – المصدر نفسه، ص149.
[1] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص117.
[2] – المصدر نفسه، ص126.
[3] – نفسه، ص126.

ليطرح بذلك **نصر حامد أبو زيد** فكرة تأنسة النصوص الدينية على يد البشر الذين أخضعوها إلى قوانينهم، ومن بين هذه القوانين ما يحدده **أبو زيد** في آليتي **الإخفاء والكشف**، فالنصوص الدينية تعمل عبر الزمان والمكان على إخفاء ما ليس جوهري في قراءتها، كإشارة لا تقبل التأويل في الزمان والمكان، وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل. " وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص"[4].

وهذا شأن الحديث الشريف الذي يبرز فيه آليتي الإخفاء والكشف أكثر، حيث يرى **أبو زيد** أن وقف الاجتهاد في حدود الصحاح الخمس... أولها **صحيح مسلم** و**البخاري** يعتبر تتمة للعبة الأيديولوجية، وحاله حال النص القرآني. فلماذا لا نتابع الاجتهاد في أخذ الأحاديث بأساليب وطرق جديدة، بدل تثبيتها وفق اجتهادات معينة فقط؟

يرجع **أبو زيد** إشكاليات " تثبيت القراءات السابقة إلى العقل الإنساني المرهون بآفاق الزمان والمكان، إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ الاجتهاد فيما فيه نص"[1].

إذن؛ فما سينجز عنه الخطاب الديني المعاصر هو تثبيت المعنى في النصوص الدينية، إلا إذا أعدنا إحكام العقل في تناول النصوص الدينية ، مما يفقد الإيديولوجيا كل أسلحتها ويكشف قناعها الأيديولوجي، فيعجز عن الحوار على أرض العقل مستعملا آليات التفكير " كسلاح فعال في مجتمع متخلف يعاني أفراده الأمية التعليمية ويعاني أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية"[2].

فقد كانت الدعوة إلى احتكام العقل في المجتمعات العربية الإسلامية دعوة إلى التفكير لكل المفكرين المتجهين إلى التفسير العقلي[*] وعلى رأسهم مفكرنا **أبو زيد** الذي افتتح مشروعه الفكري كمحاولة لفهم النصوص الدينية وإعادة قراءتها القراءة العلمية

---

[4] – نفسه، ص118.

[1] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص129.

[2] – المصدر نفسه، ص132.

[*] – من أهم المفكرين أصحاب الاتجاه العقلي في التفسير، والذين واجهوا الأزهر بتجديد قراءة النصوص الدينية؛ نذكر: طه حسين، علي عبد الرزاق، طاهر حداد، أحمد خلف الله، أمين الخولي، قاسم أمين.

الحداثية. منذ ثمانينيات القرن العشرين، وبعد كتابه (تأسيس الإيديولوجيا الوسيطية) لـ **الإمام الشافعي**، وكرد على التهم ألّف كتابين: (النص، السلطة والحقيقة) و(التفكير زمن التكفير) ثم (تجديد آليات القراءة) سنة 1982،...الخ، " فأ**بو زيد**، تجربة وجودية تذوب فيها الأزمة للتوحد فيها التجارب، لأن الإنسان في ذاته شكل من أشكال الفهم، وهو المسار الذي تتجلى فيه اللغة"[3]، حيث أن اللغة عنده المشكل الأساسي والفاعل في النص القرآني، هذا الذي أنشأ إطار الحضارة العربية. "فالمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية كاملة لكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[1]. فمن خلال لغته صبغت المفاهيم واستخرجت العقائد وتشكلت التصورات والخطابات، لأن هذه اللغة المبنية في النصوص الدينية على الواقع المنشئ لهذه النصوص، وبالتالي منشأ اللغة، فالنص والواقع مرتبطان بحركية جدلية عند **أبو زيد**، حيث إنّ " إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي ويتحوّل الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي"[2].

لقد كان لهذه اللغة أن تحرك المعاني وتحوّلها قياسا لمدى تطوير النص للواقع، هذا الذي ألغي عندما تمسك الخطاب الديني المعاصر بحرفية النصوص وإعلان ضعفه أمام التقدم المفاهيم وضرورة تغيير الدلالات، كصدى مثل ترقي أنماط الحياة من أسرة، مدرسة، جامعية، أجهزة، إعلام،...الخ.

فما يراه **أبو زيد** أن النص منذ لحظة نزوله الأولى تحول من نص إلهي إلى نص إنساني بعد تلقيه للفهم الأول (**النبي محمد صلوات الله عليه**) ثم إلى تفاعله بالعقل البشري دون أن ينفى **أبو زيد** تاريخية النص الديني قائلا:" إن النصوص الدينية هي بشرية وتاريخية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها

---

(3) – الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة، مج. مؤلفين، مرجع سابق، ص547.
(1) – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص92.
(2) – المصدر نفسه، ص99.

وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي أنتجها وهي تعد جزءا منه..."[3].

فتثبت المعنى في النصوص الدينية بتثبيت تاريخية الفهم وفق إغمار القداسة والأسطورة للنص الديني، الذي أصبح غير متزحزح مطلق في معناه، هو زعم الخطاب الديني الذي يريد دائما مطابقة القديم بالحديث " إنّ التقدم الثقافي للمجتمعات التي مازالت النصوص تتحكم في ثقافتها، إنما يرتبط بالقدرة على التمييز بين معنى النص ومغزاه. فتخلق الثقافة العربية يكمن في أنها اشتغلت على تثبيت المعنى"[4].

حاول **أبو زيد** تحليل مفهوم النص الديني كتمثيل أصبح يحمله التراث الديني والذي حارب علاقة هذا النص بالواقع، وألغى بذلك فعاليته التاريخية، وجمّد معناه الراهن داخل محدودية الاجتهادات السلفية فقط (بناء عقل رجعي) يعتمد في ذاكرته على استدعاء الماضي دون الاشتغال عليها كقاعدة تنتج الحاضر أيضا.

وفي صراع **أبو زيد** الفكري بين الماضي والحاضر لا يمكننا تحديد الغاية المرجوة من دراسته للنصوص الدينية، فإذا كان هدفه باتجاه مفهوم النص وتحديد الأدوات التي استعملها لتثبيت نفسه وإلغاء تاريخية المعنى والمغزى، فإن حمل الدراسة على مفكرنا يثقل أمام التعريف المعاصر للنص الديني. كما يراه المفكرون المعاصرون بأنه: " سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنا كليا يحمل رسالة، وسواء أكانت تلك العلامات باللغة الطبيعية: الألفاظ، أم كانت علامات بلغة أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصا"[1]، والخطاب الديني التراثي قد أحكم تحديد علاقاته وفق رسمه لنسق رسالته وتحديد معناه في العصر المعاصر، لكي لا تتزحزح عن مكانها، فكيف لمفهوم النص الديني أن يتبدل كما يراه **أبو زيد** ويصبح " خلق لحركية دائمة تصدم مفاهيمه اللغوية بتغير الواقع،

---

[3] – نفسه، ص198.
[4] – نفسه، ص220.
[1] – الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة، مج. من المؤلفين، مرجع سابق، ص108.

وتحوله مما ينتج تأويلا متعدد الأوجه"[2] لغاية مرجوة في الخطاب الديني المعاصر؟ الذي يزيد في فصل الواقع عن النص هو مفهومه للوحي وأهدافه الحقيقية، المتنكر لمصداقيتها وامتدادها عبر التاريخ.

فما يراه **أبو زيد** أن الفكر العربي المعاصر قد زاد من وطأة فصله بين الوحي والواقع، مما ولد أزمة حقيقية تتصارع فيها الأحزاب والأفكار السياسية المتناحرة المسيلة للدماء المدمرة للأمة الإسلامية، ضمن ما يمكن تسميته بإعادة إرساء الإسلام وتطبيق شرائعه.

فإذا كان نزول الوحي على سيدنا **محمد عليه الصلاة والسلام** عبر مراحل وتدريجات، نزوله مكيا ثم مدنيا لم يكن عبثا وإنما جاء وفق حكمة إلهية هدفها تغيير الفكر السائد وقلب عقيدة التوحيد ونفي الشرك، ولهذا مرّ النزول للوحي بعدة مراحل "مرحلة تأسيس المجتمع جديد في مكّة، ثم مرحلة البناء الاجتماعي مع الاستقرار في المكان (المدينة) وتوفر الظروف"[1]. فإن الوحي قد ثم نزوله وفق متطلبات التغيير الفكري والاجتماعي، والاقتصادي والسياسي بمعنى أنّ الوحي يتوافق مع الواقع وليس بعيدا أو مغايرا له. كما تدعو إليه النزعة السلفية الرجعية والتي أحاطت بالعديد من المضامين المفاهيمية في الإسلام وجعلتها تتخبط في فوضى فكرية كمفهوم الإسلام وماهيته، القرآن، الوحي، العقيدة، الإحسان، الإيمان، وهذا ما " جعل المفكر المعاصر يتخبط بين تجاذب النص له وما يعانيه الواقع الحالي من رؤى مختلفة تشكل الوعي وتوجهه عبر ملاعبات إيديولوجية عقائدية"[2].

لذلك نجد مفكرنا **أبو زيد** يطمح لوضع دراسة علمية- فكرية خصها في علوم القرآن الكريم، فمن نزعته التجديدية " التي تدرك أن القراءة المهيمنة في الواقع يصنعها التعريف الشائع والمتداول في المجتمعات الإسلامية، وهو اعتبار القرآن

---

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/6، 2005، ص56.

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص.ص:52-53

[2] – المصدر نفسه، ص54.

الكتاب المقدس والمفصل والموضح لكل شيء يجب الإيمان به بدلا من مناقشته وفهمه"[3].

فجاءت جهود المفكر المعاصر **أبو زيد** لتغير واقع القراءة وترى أنّ " النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الثقافية إلى مرحلة التدوين"[4]، ليبرز على أنه ذو الفعالية القصوى، التي " تتحقق فعاليته بالإنسان الذي كان النص بالنسبة إليه رسالة وبلاغا"[5].

يعتقد **أبو زيد** أن مشكلة استيعاب النص لمضمونه، محتواه الحقيقي الهادف إلى فك تلك الجدية القائمة بين الإنسان وواقعه المعاش لم يأت بها الطرح الفكري المعاصر، وإنما طرحها العلماء القدماء، واستعصيت عليهم دراستها، ليتخبطوا في مسائل خرجت عن دراسة المضمون بدقة، كالتفرقة بين النصوص المدنية والمكية، وسيطرة الاتجاهات الغيبية، التبريرية على تطور حركة الفكر الديني كمجال القراءات التي قامت على منهج التفسير بالمأثور، كما يظهر في كتاب **الطبري** (جامع البيان في تفسير القرآن) والذي من خلال عنوانه يظهر منهجه المعتمد على تفسير النص استنادا على من فهموه أو سمعوه كتفسير مباشر يجمع فيه تفاسير السابقين فقط، وكتاب **ابن كثير** الذي اعتنى بتفسير القرآن بالقرآن اعتمادا على مباحث السلف في اللغة. وإلى غيره من القراءات التي يرجعها كاتبنا إلى عجز المفكر القارئ القديم عن ربط النص بالواقع والثقافة قائلا:" إن حرص القدماء على الفصل بين النص القرآني والنصوص الأخرى في الثقافة وصل إلى تأكيد القطيعة الكاملة بين النص والواقع، وذلك سعيا للحفاظ على التقدير الذي ظنوه يتعارض مع انطلاق النص من الواقع وتفاعله به"[1].

لقد اعتنى **أبو زيد** بإبراز كل الجوانب التي اهتم بها العلماء القدماء في تناولهم للنص، واضعا دراسته (مفهوم النص دراسته في علوم القرآن، الطبعة السادسة لسنة

---

[3] – مقال لـ هواري حمادي: إشكالية القراءة في النص القرآني، مواقف: مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد 6، معسكر، ديسمبر 2011، ص188.

[4] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص55.

[5] – المصدر نفسه، ص55.

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص88.

2005 لناشره المركز الثقافي العربي)؛ ليحدد الدور الثقافي والطبيعة البيئية العقلية التي لم تستطع استيعاب دور الوحي كمعامل أساسي في تغيير وتطوير المجتمع العربي خاصة والإنساني عامة. فكان تقديسهم للنص المنزل، واكتفائهم من الشفاهية إلى مرحلة التدوين في الإسلام أمرا صعب عليهم إنتاج الوعي وتجاوز الدراسات الشكلية والتلفيقية للنص، وأماكن نزوله والكفاءة باستخراج **المحكم والمتشابه** كقواعد فقهية، اختلفت فيها الآراء وتبارزت الاتجاهات والمذاهب.

ليذهب **أبو زيد** إلى أنه مازال بالإمكان اكتشاف الدلالات الجديدة في النص، وذلك لن يتم " إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع، حيث يطور النص اللغة لكي تلاءم هذه الحركة، هذا بالإضافة إلى اكتشافها من النص لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسّر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص"[2].

ففاعلية النص مع الواقع رؤية تحددها " عملية فهم النصوص والتي لا تبدأ من قراءة النص، بل من قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ، وبين النص"[1] وهذا ما ذهبت إليه العديد من الاتجاهات في الفكر المعاصر.

فقد اعتنت أهم العلوم بدراسة النص داخل سياقاته المتعددة لتكشف عن دلالات جديدة يلتقي فيها جدل الإنسان مع النص كعلم أسباب النزول، والذي تخطى تلك الدراسات النقدية - للمحاكاة- والمماثلة، والتشبيه كدراسات وصفية في الدراسات الأدبية للنصوص، ويعمل على ربطها بالواقع " فإن علم أسباب النزول قد خطى خطواته البعيدة عن ذلك لينشئ علاقة الحوار والجدل بين الواقع والنص، فقد أكد علماء القرآن على أن فهم دلالة النص لابد أن تسبقها معرفة الوقائع التي أنتجت هذه النصوص"[2].

ولهذا يعتبر النص القرآني جوهرا ومصدرا لمختلف الإشكاليات التي يطرحها المفكرون المسلمون، وكهاجس لا يمكن الاستهانة بخطورته أمام انعكاسات غياب الفهم

---

[2] – المصدر نفسه، ص89.
[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص89.
[2] – المصدر نفسه، ص90.

الحقيقـي لنصوصـه، والـذي هـو محـط بحـث سـائر المفكـرين المعاصـرين نحـو طمـوح تحقيـق مشـروع مـدى بلـوغ قـراءة علميـة، عالميـة للـنص القرآنـي بآليـات فلسـفية تحقـق الأبعاد الحقيقية للرسالة المحمدية. فكيف يبنـي **أبـو زيـد** نظرتـه الفلسفية التأويليـة باتجـاه النص القرآني وجدله مع الواقع؟

الفصل الثاني

إعادة قراءة التراث الديني في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: إشكالية القراءة التأويلية المعاصرة للنص الديني

المبحث الثاني: القراءة التاريخية من أجل قراءة تزامنية عند أبو زيد

المبحث الأول: إشكالية القراءة التأويلية المعاصرة للنص الديني

تتشخّص المسألة الدينية عند **نصر أبو زيد** من نقطة البحث عن مفهوم النص الذي يراه " بحث عن البعد المفقود في هذا التراث"[1]، ولذلك يحمل هم القراءة المعاصرة. ويعتبر الخوض فيها بمثابة الحلم " الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه"[2]، وربط ماضيه بحاضره الراهن.

لذلك ارتأى أن يحصر معضلة إعادة قراءة التراث في قضية يعتبرها المسألة الأم و المحرك الأساسي لمجمل المعضلات الحاصلة على المستوى الوجودي والمعرفي، ألا وهي معضلة علاقة المفسر بالنص. " فالسبيل إلى تغيير هذه العلاقة بمثابة الطريق المضيء لكثير من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث، التي هي قادرة على أن تصحح الكثير من الأفكار الشائعة والمستفزة في تراثنا الديني على وجه الخصوص"[3].

ومن بين هذه الأفكار الشائعة ما يراه **أبو زيد** يعلي من قدر التفسير ويحط من قيمة التأويل، فيقيم تفرقة بينهما " على أساس موضوعية الأول وذاتية الثاني"[4]، فالقراءة بمعناها العام هي " عملية تواصلية بين القارئ والنص، وبين الذات والموضوع"[5] أو بصيغة أخرى هي عملية تفاعلية لإعادة بناء الماضي في الحاضر، " فترتبط موضوعية التفسير بموضوعية التاريخية المرتبطة بدورها (بفهم النص) كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله"[6]. فيجعل من المفسر مقيدا بالمعرفة الدينية التي ذهبوا إلى أنها لا تتطور كونها ثابتة، كاملة وتامة، بحكم أنها متصلة بالوحي. هذا الذي أتم فكرة الخضوع للمطلقية في المعرفة الدينية، وأنكر كل

---

(1) – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص10.
(2) – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، دار الوحدة، ط/1، 1983، ص11.
(3) – المصدر نفسه، ص11.
(4) – نفسه، ص11.
(5) – مجموعة أساتذة، الترجمة والتأويلي، منشورات كلية الآداب والعلوم والإنسانية، الرباط، ط/1، سلسلة ندوات ومحاضرات، رقم 47، 1995، ص.ص:53-54.
(6) – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، مصدر سابق، ص11.

معرفة، وعزلها عن غيرها من أنواع المعرفة، مما أدى إلى ركود في تطور المعرفة الإنسانية عامة.

والمقصود بالتفسير هنا، هو التفسير الرسمي الوارد من السلف والتابعين للصحابة، حيث يعتبر التفسير المعترف به من قبل السلطة، " والتي تعد الانطلاق من توظيف علوم للغة بمختلف فروعه مثل التفسير الحرفي لدى أهل الظاهر والباطن، والتفسير البياني لدى علماء التفسير، كتفسير **الزمخشري** والتفسير الفقهي كتفسيري **الجصاص** و**القراطي**"[1]، فما يراه **أبو زيد** أن أصل هذا التفسير لا يخلو من الاختيار وترجيح الآراء " مما يعكس بدوره موقفا تأويليا نابعا من موقف المفسّر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي"[2]. فضغط الواقع بعصره وظروفه المحيطة بالمفسر، والتي يعيش في خضمها تعمل دائما على حصر دراسته التفسيرية، ونقل معاني الألفاظ المبتغاة للشرح إلى ألفاظ أخرى تحمل معنى ثقافته وعصره المعاش، وهذا ما يسميه **أبو زيد** بتفاعلية النص مع الواقع.

فما يراه **أبو زيد** أن حركية التأويل كامنة ضمنيا في اللغة واستبدال اللفظ باللفظ أثناء الشرح والتوضيح أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى " يتضمن بالضرورة فهما خاصا يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي"[3].

وعليه فـ **أبو زيد** يربط بين المفسّر والمؤوّل، من علاقة وطيدة تحقق نسبة التداخل فيما تلك " الألفاظ التي يضن أنها مترادفة تعكس فروقا دقيقة في دلالاتها، أدركنا أن أي شرح لابد أن يتضمن نوعا من التأويل"[4].

فالشرح وإعادة بناء المعنى، وكذا تدخل ذاتية المفسر في عملية صياغة معنى آخر للفظ المقصود شرحه يمثل تجاوز للتفسير وشروع في التأويل الذي يراه بعض المفكرين حاصل " كل علاقة بشرية بالوجود"[5].

---

(1) – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، عالم الكتب الحديث، ط/1، 2009، ص23.
(2) – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، مصدر سابق، ص12.
(3) – المصدر نفسه، ص12.
(4) – نفسه، ص12.

وبالتالي، فالمفسّر هو المؤول في نفس الوقت ولا يمكن فصلهما كعمليتين ذهنيتين تبني النظرية التأويلية في فكر **أبو زيد**. تلك النظرية التي تحمل سمات القراءة مثمرة فقد " كشفت عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص على حد سواء"[1]، فتاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص، ومن أجل اختراق النموذج الفكري الديني السائد ونقد الخطاب الديني المعاصر، يتمركز **أبو زيد** ضمن تيار التجديد وعصر فلسفة التأويل والاختلاف.

ليذهب إلى دراسة القرآن كنص لغوي يسقط عليه الدراسة الأدبية، انطلاقا مما استقر إليه من فهم النظريات التأويلية الغربية الجامعة بين وحدة الموضوع والمنهج في الآن نفسه، وعليه أصبح الركن الديني (القرآن الكريم) " هو نص لغوي وبحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثره الأدبي الخالص"[2]، حيث يمكن مسائلة النص الديني المساءلة المعاصرة. كعملية شاملة بجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي لأحداث قطيعة معرفية أساسها نزع الأسطورة على الكتاب المقدس، وتجاوز كل تفسير تراثي يقيد الفهم ويحصر المعنى ودلالاته اللامتناهية.

فالمعرفة مجال يفتحه التأويل وقاعدته " أن تعرف هو أن تؤول أي أن تذهب من العلامة المرئية إلى ما يقال عبرها ويبقى بدونها كلمة خرساء نائمة داخل الأشياء"[3]، وكل قراءة مثمرة هي قراءة جادة تتجه نحو التأويل بإبراز مواقفها من خلال " التساؤل المستمر والمراجعة الدائمة القادرة دائما على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو المزيد من الاجتهاد، هكذا تصبح القراءة فعلا مستمرا لا يتوقف، ويبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرّة أخرى في

---

(5) – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص2.

(1) – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2000، ص6.

(2) – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص6.

(3) – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تعريب: مطاوع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص50.

حركة لا تهدأ ولا يعد لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت"[4].

فما يمكن أن تشهده مع **أبو زيد** مدى تأثير عصر الحداثة الغربية، بداية من عصر التنوير والقطيعة الإبستمولوجية الباشلارية (القرنين 17-18م)، وكيف تخلّص تميزها عن باقي النظريات التأويلية الأخرى، حيث أن التأويل هو الوجه الآخر للنص الذي يريد **أبو زيد** إعادة قراءته وفق آليات التأويل المعاصرة والحداثية من أجل الاستفاقة من تفسيرنا الرجعي، وبناء وعي بواقع معاصر يتعارض ويتباين مع ماضيه حتما.

ذلك الماضي الذي حمل لنا مفهوما أصبح شائعا حول التأويل في فكرنا المعاصر، حيث يعتبر " التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره"[1]. وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر.

فإذا كان النص هو " التقاء بين بنية العمل وبنية التأويل الذي يتم إنجازه دائما بطريقة متجددة"[2]، فإن **أبو زيد** يعبر عن هذا الكلام بإرجاع كل عملية تأويلية إلى الوجود الذي لا ينفصل عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة، إلا أنه قد وضع حدود للفهم لا يصل إليها سوى الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره.

وبالتالي يطرح علاقة المفسر بالنص من خلال مستوى القراءة التي يأمل مفكرنا أن يصل إليها وعينا الفكري والثقافي الخاص بالقارئ، والذي عليه أن يطرح على النص الأصلي أسئلة من منظوره التاريخي الخاص في الحاضر، ففعل القراءة من حيث فعل تتحقق في الحاضر بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي، تاريخي، إيديولوجي، ومن أفق معرفي وخبرة محددين. " ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من

---

(4) – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص9.
(1) – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، مصدر سابق، ص.ص:5-6.
(2) – مجموعة أساتذة، الترجمة والتأويل، مرجع سابق، ص57.

فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح الأسئلة تبحث لها عن إجابات... وسواء كانت قراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها"[1].

لذلك اشتغل **أبو زيد** على قراءة العديد من النماذج النصية من اجل الوصول إلى فهمها، حيث أخذ بالنصوص الغربية، والعربية القديمة ووجد أنه على قدر ما كانت النص الديني من أزمته التقديسية، الكهنوتية. وتمكن من طرح الأسئلة وإعادة قراءته بآلية تأويلية أنتجت الدلالة وغيّرت الماضي لصالح الحاضر والآتي.

وبالتالي أصبح البحث عن الدلالة في النص الديني (القرآن الكريم) يتوق عند مفكرنا إلى تطبيق ما صاغ إليه من فهم للمناهج الحداثية وإنشاء تأويلية تطبيقية كما طبقت ونجحت فيها الثقافة الغربية.

لقد أراد **أبو زيد** من خلال منهجية التأويل التطبيقي ملامسة القارئ المعاصر للنص الديني في قراءته الراهنة بوعي يمارس تأويلية تخرج عن آلية التمركز المغلق على التراث التفسيري وتنفتح على آلية اختلافية تبنى أفقها المعرفي الخاص والملائم لعصرها، فلا تهمل الماضي بل تنفتح عليه دون قيود، لأنها تعيش الحاضر. وهذا ما يسميه أحد اللسانين بالجسر التأويلي الذي يؤسس بين الماضي والحاضر.

لذلك اشتغل **أبو زيد** على أحدث ما وصلت إليه مناهج العلوم الإنسانية، حيث انطلق من الهيرمونطيقا كنظرية في تفسير النصوص الأدبية يراها " قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي بل لها وجودها المسلح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء"[2]، فتتمثل أهميتها من خلال طرحها قضية علاقة المفسر بالنص كنقطة مركزية مهملة من قبل العديد من الدراسات الخاصة بالنص.

إلا أننا نجد **أبو زيد** ينوه بين الحين والآخر إلى قضية الأخذ من المناهج الغربية ومحاولة تطبيقها على قراءة النصوص كنص القرآن باعتباره النص المقدس عند

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص13.
[2] – المصدر نفسه، ص14.

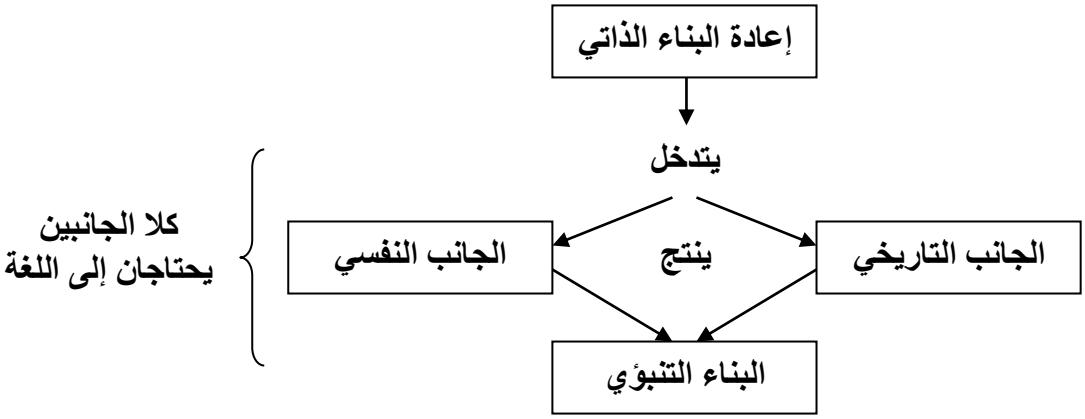
العرب. ويطرح بذلك مسألة مراعاة الوعي الدائم ويرى " بأننا في حالة حوار جدلي، ويجب ألا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي والمعاصر"[1]، لكي نتوسط بين القضيتين. فيعتبر الحوار الجدلي الأساس الفلسفي للمعرفة - وليس كصيغة تلفيقية- بل الحوار المبني على الاختيار لبناء الوعي العلمي وتطبيقه دون خلفيات تؤسس لفكر الآخر وتبعده عن العلمية المعرفية الفكرية كونه أجنبي عنا. فسواء كان الاختيار من تراثنا أو من الغرب (الآخر) " فإن اختيارنا قائم على الحوار الذي يدعم موقفنا"[2] ويخلّصنا من متاهة الفوضى الفكرية المتأصلة في حياتنا الثقافية.

ولذلك يطمح مفكرنا من دراسة **الهيرمونطيقا** الغربية كفلسفة أن تضيء بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة. وبذلك يطرح معضلة تفسير النص في تراثنا القديم والحديث، حيث مضمونها جدلية النص- المفسّر والقصد كثلاثية أنتجت خلافا بين العالمين على الرأي بالمأثور، والعاملين على التأويل العقلي العامل على الإبداع، مما جعل النص الديني بين أخذ ورد ونزاع في الفكر العربي قديما وحديثا.

ومن أجل الوصول إلى الفهم الصحيح ينهل **أبو زيد** من الدراسات الهيرمونطيقا **شلاير ماخر**، حيث نشأت بدايات وضع الشروط الذاتية للقارئ وللقراءة كأساس لإعادة بناء النصوص، فقد أثار **شلاير ماخر** جانبان في النص. فللقراءة جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو مشترك، والذي يجعل عملية الفهم ممكنة، والجانب الذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للقراءة والفهم. وكلا الجانبين في رأي **شلاير ماخر** صالحين كنقطة بداية لفهم النص، فذاتية القارئ وأثره النفسي تحدد بشكل موضوعي كيفية تطوير النص نفسه مع اللغة وإعادة البناء التنبؤي، حسب تحليل **شلاير ماخر** في المخطط التالي:

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص12.
[2] – المصدر نفسه، ص10.



فالمعرفة الجديدة التي أفصحت عنه الفلسفات الحديثة ألمت بالدراسات الذاتية المهتمة بقضية المفسر أو المتلقي للنص، من حيث تدخل تقنيته وعلاقته المحددة للتاريخ، وذهنيته في تحديد فهمه وقراءته للنص، فيبني من خلال اللغة المطروح بها النص قراءته التنبؤية حسب تسمية **شلاير ماخر**.

وعليه **شلاير ماخر** يضع شروط ومعايير وقواعد لتجنب سوء الفهم؛ كطموح "يطالب المفسر فيه مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا، فيطالب المفسر أن يساوي نفسه بالمؤلف وأن يحلّ ذاته عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص"[1].

إذن؛ فالعنصر الهام في قضية النص وعلاقته بالمفسر هو الذاتية، حيث يحدد العلماء نوعان من الذاتية " ذاتية عامة أو خارجية تفسر العالم، وذاتية خاصة أو داخلية تفسر النصوص"[2]. فالمعارف التي ينتجها المفسر أو المتلقي خاضعة للذاتية، وسلطتها الفردية، فمن خلالها نبني تأويلنا للنصوص وليست النصوص وحدها، فالذاتية تؤول كل الوجود حسب تركيبها الخارجية بزمانها، ظروفها، تاريخها، نفسيتها، مزاجها،...الخ، وبالرغم من أنّ **شلاير ماخر** يبني شروطا وقواعد للتحكم في ذاتية

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص23.
[2] – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2005، ص5.

المفسر الذي عليه أن يكون ذو طاقة تنبؤية، وبالتالي استحالة ذلك يبقى أبا للهيرمونطيقا التي فسحت المجال لعديد الدراسات المتتالية كأعمال **ديثي** وجاء **جادامر** في العلوم الإنسانية لبناء مناهجها في التأويلية.

وبناءا على هذه الدراسات الغربية المعنية بفهم النص الأدبي، يسعى **أبو زيد** إلى أن " يوسّع أفق القراءة الذاتي، فتثرى بمعايشة تجربة النص، إنها تبدأ من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول... بالمعنى العام لتجربتنا الحية المعاشة"[1].

إذن، فبحث **أبو زيد** عن إدراك علاقة المفسر بالنص وكيفية اشتغال ذاتية المفسر أو المتلقي للنص في تأويلية الفهم في العمل الأدبي، ما هي إلا دراسة يريد إسقاطها على دراسة دلالة تعدد التفسيرات على النص الديني (القرآن) على مد كل العصور، وتطبيق فلسفة التأويل بآلياتها المعاصرة على واقع النص الديني المعاصر.

إلا أنّ الدراسة الهيرمونطيقية للنص الديني، والتي يريد من خلالها **أبو زيد** بناء علاقة جديدة للمفسر بالنص، وفتح آفاق التعرف. وكذا التحكم في ذاتيته المتلقية للفهم، لا تكفي هذه الدراسة لوحدها بل تحتاج إلى دراسة علمية أخرى ذات أهمية مماثلة تزيد من استكشاف هذه العلاقة وتحددها من خلال دراسة أنظمة العلامات (علم الدلالة) السيمونطيقا.

فإذا كانت التأويلية (الهيرمونطيقا) تعني " مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح للإشارات بأن تعرب عن نفسها وأن تكشف عن معانيها"[2] فإن ما يريده **أبو زيد** من دراسة العلامات أو استخراج الدلالة، والبحث عن المعنى الراهن في النص القرآني لا تنشده إلا الدراسات السيمونطيقية باعتبارها أنها علم يجمع " المعارف والتقنيات التي تحدد تلك الإشارات ذاتها وتضبط موقعها وقوانين تسلسلها"[3] كقراءة جديدة للتراث وإعادة اكتشاف بعض جوانبه، لتفتح بذلك نقطة حوار جديدة مع الغرب، حينما تلتقي السيمونطيقا بالتراث العربي الإسلامي يسميه **أبو زيد** بـ**الحوار المشروع**.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص28.
[2] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تعريب: مطاوع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص48.
[3] – المرجع نفسه، ص48.

فحركة وعين المعاصرة تدفعنا اضطرارا لتقبل الآخر وإصلاح وضعنا اتجاهه ولذلك فـ **أبو زيد** يرى أن تصحيح هذه العلاقة لن تتم إلا بإعادة اكتشاف بعض الجوانب من تراثنا، " فتقيّمنا على أساس الندبة وتنفي التبعية"[1].

لذلك لابد الاشتغال على مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة الدلالية الأخرى، فما يقابل مفهوم العلامة في السيمونطيقا مفهوم الدلالة في التراث. فاللغة بوصفها نظاما من الدلالات نجده عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم، وعند المتصوّفة والفلاسفة.

فالمنهجية التراجعية التقدمية التي وظفها **أبو زيد** في دراسته اللغوية تكشف عن ما قدمه القدماء العرب والمسلمين من دراسات اعتنت بآليات الثقافة وتداخل أنظمتها الدلالية، فعلم الدلالات يساعدنا على اكتشاف ذاتنا التراثية ومدى الوعي العلمي الهائل الذي بحث في علم لمعلم الدلالة، وهذه الدراسة " ستصحح في نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربي وتنفي عنها التبعية"[2].

ولذلك وضع **أبو زيد** العديد من النماذج في الفكر القديم، ليكشف قدرتهم على استخراج الدلالة ودراسة العلامات، والذي أكد " ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من أنواع الدلالات الوجودية... فهذا التراث وإن تعددت مداخله وطرائق التفكير فيه يظل تراثا ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي والكلامي أو على مستوى التجربة الصوفية"[3].

يستفرد **أبو زيد** بقراءته المعاصرة لـ**عبد القادر الجرجاني** قائلا:" لنقل بعبارة معاصرة إن قراءتنا لعبد القاهر رحلة للبحث عن المغزى الذي يثرى من خلاله وعينا النقدي المعاصر، رحلة لا تتوقف عند المعنى الذي كان في عقل هذا الأخير القرن الخامس"[4].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص52.
[2] – المصدر نفسه، ص116.
[3] – نفسه، ص116.
[4] – نفسه، 152.

لم يشتغل **عبد القاهر** عن المعنى الظاهر على السطح في النصوص التي تناولها من سابقيه، بل بحث عن المغزى الخبيء وراء عباراتهم و أقوالهم، فيقوم بعمليتي الهدم والبناء، كعمليتين متعارضتين " الإثبات والنفي حيث يتم الإثبات بالتأويل، ويتحقق النفي بالإنكار "[1].

فوفقا لهذه القراءة لـ**عبد القاهر** يقتدي **أبو زيد** قراءته قائلا:" هكذا نعيد قراءة الشيخ كما أعاد هو قراءة أسلافه، وبذلك نكون أقرب لروح عبد القاهر، ولروح التراث الذي يمثله، والذي مازال ماثلا فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه"[2].

كما أن القراءة **أبو زيد** لـ**سيبويه** قراءة من أجل اكتشاف اللغة من خلال الكلام " أي اكتشاف النظام اللغوي الذي يتصرف من خلاله المتكلم أو الكاتب لإيقاع الأحداث الكلامية أو لإنتاج النصوص المكتوبة واكتشاف اللغة/النظام"[3].

واكتشاف طريقة التأويل هنا، هي الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصا بالمعنى السيمونطيقي، واكتشاف أسرار اللغة من خلال النص. وآليتي (التشابه والاختلاف) لتحديد مستوياتها الصوتية أو الصرفية أو المعجمية.

فدراسة **أبو زيد** للنحاة الأوائل للنص القرآني باعتباره نصا لغويا بامتياز، لم تكن إلا لإبراز أوائل اللغويين المهتمين باللغة كـ**سيبويه** وأستاذه **الخليل بن أحمد الفراهيدي**، والذين وصلوا إلى اللغة بناء محكم يهتم بالدلالة (معناها ولفظها)، وهذا ما لم يسبقهم فيه أحد من اللغويين أو العلماء المحدثين وعلى رأسهم **دي سوسير**.

وما زاد من إثراء الدراسات اللغوية عند **أبو زيد** هو اهتمامه البالغ بمسألة المجاز في التراث النقدي العربي، بمفهومه وعلاقته بتأويل النص، حيث يراه - المجاز- قد نشأ ونضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين وخاصة المعتزلة بتأويل آيات القرآن الكريم تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية.

---

(1) – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سابق، ص154.
(2) – المصدر نفسه، ص154.
(3) – نفسه، 185.

فالمجاز دراسة تهتم بالكشف عن الأسس الدينية والعقائدية، وما يستند لها من تصورات فلسفية عن طبيعة المعرفة ووسائلها، وطبيعة اللغة ووظائفها، وتأثير هذه التصورات في مفهوم المجاز بين الفرق الكلامية المعتزلة الأشاعرة، وأهل السنة والظاهرية، ويحيط هذه التصورات بالواقع يحتاج إلى دراسات خاصة.

وقد أثرى دراساته الخاصة بجملة من المؤلفات أشهرها (إشكاليات القراءة وآليات التأويل)، (التقييم العقلي)...، مما يبرز أهمية التأويل البالغة التي يعتني بها **أبو زيد** ويحاول الكشف عن قيمتها ضمن التنقيب عن استعمالاتها عند القدماء من العلماء العرب والمسلمين، والذين يراهم أكثروا من كلمة تأويل حتى وإن كانت دلالاتهم المعرفية تقصد التفسير كـ**الطبري** القائل دائما:" القول في تأويل قوله تعالى"، و**سيبويه** المستخدم للتأويل ككلمة تدل على العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق.

فتعدد القراءات عند **أبو زيد** لتأويلات وتفسيرات القدماء، هو في اعتقاده ما أعطى للنحو القديم حيويته. فدراسته الواقع هي الغاية من دراسة العلوم وممارسته مناهجها وليس التراث، وما دام " النص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة"[1]، فلابد الكشف عن المفهوم المعاصر والملائم للتأويل، فالعملية المعرفية وكذا الوجودية لن تتم إلا بالتأويل الذي من شانه دراسة العلوم والانفتاح على المعنى الراهن ومغزاه المضمور في القرآن الكريم.

إذن؛ فالتفرقة بين التفسير والتأويل عند **أبو زيد** ما هي إلا " تفرقة اصطلاحية متأخرة"[2]، فالروايات تؤكد أنّ **الرسول صلى الله عليه وسلم** دعا لـ**ابن عباس** فقال:**"اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"**، لنجد أننا حينما نتجاوز التفرقة المتأخرة بينهما تعود إلى أصل التوحيد، بين التفسير والتأويل، ليؤسس **أبو زيد** علاقة المفسّر بالنص في بعده التاريخي الذي لابد أن يراعيه المفسّر ضمن العلاقة التفاعلية الجدلية

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص17.
[2] – المصدر نفسه، ص13.

التـي تحقـق علاقـة التواصـل الزمنـي بـين الحاضـر والماضـي، كعلاقـة يكشـف عنهـا التأويل.

إلا أنّ **أبو زيد** قد ربـط التأويـل باللغـة، وجعلهـا الانجـاز المرجعـي لكـل تفسـير وتأويل، وحدد بذلك الأدوات التـي تُعين علـى فهم النـص، مستخرجا إياهـا مـن التـراث ومن نصوص القدماء وما وصلوا إليه وأرسوا به بحثهم عن الدلالة ومغزاها من النص المقدس (القرآن).

تتجه دراسة **نصر حامد أبو زيد** للمسألة الدينية ضمن محاولة إبراز تلك الفعالية القصوى التي يراها كامنـة بين النص الـديني والواقـع، وهذا مـا تبـرره حركيـة التأويـل كعملية (آلية) ناتجة ضمنيا في اللغة، وفي تطورها التاريخي.

لـذلك اعتنـى بعلاقـة المفسـر (القـارئ أو المتلقـي) بـالنص الـديني، والـذي ارتـبط تأويلـه بتطـور دلالـة اللغـة، هـذه الأخيـرة التـي تـربط تأويل المفسّر لموقفـه اتجـاه همـوم عصره، وإطاره الفكري والثقافي.

ويرى **أبو زيد** أنّ علاقة المفسّر بالنص هي علاقة جدلية تنشئ " قضية التأويل على المستوى الثقافي، وتكشف عن أصـول كثيـر مـن المعتقدات والممارسـات النفسية الدينية، وأنماط السلوك السائدة في أمتنا"[1]، من اجل الوصـول إلـى الفهم الموضـوعي للنصوص الدينية، حيث الدين يحتل مكانـه الصـحيح فـي حياتنـا ومجتمعاتنـا، وأخلاقنـا، وإذا وصلنا إلى أساس التأويل الصحيح (أي الفهم الصحيح لنصوصنا) بدلا من تحويـل الـدين إلـى وقـود، إذن كيـف ستشـتغل الثقافـة علـى بنـاء الفهـم الصـحيح أثنـاء تأويـل النصوص الدينية، وما هو مفهوم الثقافة وكيف يحددها فكر **نصر حامد أبو زيد؟**

إنّ مصطلح تاريخية الفهم الذي يستعمله **أبو زيد** كشرط كل قراءة واعيـة، ينفـي ذلك المفهوم الشائع عن التاريخيـة باعتبارهـا " الحدوث فـي الـزمن، حتـى لـو كـان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي

[1] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، مصدر سابق، ص18.

- الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني"[2]، فنفي التاريخية بهذا المعنى هو نفي لدلالة النصوص التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث عن مختلف جوانبها المضمورة، التي لم تستطع حتى الآن مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلاليا.

فهؤلاء الذين يرجّه لهم **أبو زيد** تهمة إلغاء التاريخية عن النصوص الدينية، وتبني مفاهيم، وأفكار توقعهم في جهل من استيعاب القرآن وما يحمله من مضامين، يضعونه في حالة الفلكلور.

فحينما ألغى **دي سوسور** وإلى الأبد التصوّر الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيرا مباشرا عن هذا العالم؛ أصبحت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصوّرات الذهنية الثقافية، " إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم لأن مثل هذا العالم إن كان له وجود يعاد إنتاجه في مجال التصوّرات والمفاهيم(*)"[1]، وقد أحدث هذا التصوّر ثغرة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة.

إنّ هذه الثورة اللغوية غائبة من كل من يتهمون اللغة نظاما ساكنا بسيطا، وهذا ما حاول إبرازه **أبو زيد** في قراءته لقدماء العلماء ضمن التراث العربي- الإسلامي يدل على أشياء، أو يستدعيها، ويُضمر أشياء أو إشارات أخرى.

فالعلامات لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، بل تحيل إلى التصوّرات والمفاهيم الذهنية القارة في وعي الجماعة، وفي لا وعيها أيضا، "فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب الثقافي"[2]، فإذا كانت الثقافة تتجلى في أكثر من مظهر كالأعراف، التقاليد، الاحتفالات الدينية والفنون فإن اللغة في اعتقاد **أبو زيد** تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل مظاهره الثقافية.

---

[2] – نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/2، 1995، ص205.
(*) – **الثورة اللغوية**: هي الطفرة اللغوية التي أحدثها دي سوسور من خلال مفهومه الجديد (العلامة اللغوية).
[1] – نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير، مصدر سابق، ص217.
[2] – المصدر نفسه، ص218.

ومنه يحدد **أبو زيد** تعريفه للثقافة وفق ما يضعه علماء السيمونطيقا أو (علم العلامات)، " إنّ الثقافة عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها نظام العلامات اللغوية، لأنه هو النظام الذي تدخل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين"[1].

فإذا كان البعد الثقافي يميز الإنسان الثقافي، ويمثل وجوده في عالم أنظمة العلامات، فإن الثقافة عند **أبو زيد** ليست قيمة مضافة يمكن تصوّر الوجود الإنساني بدونها، فالبعض يفهم أنّ التعليم الحديث ينتج عنه تفرقة بين المثقف والجاهل، لذلك يراه مفكرنا أنه استخدام عامي يبتعد عن العلمية والمنهجية، " فالثقافي عمليا ومنهجيا يقابل الطبيعي"[2].

ولتوضيح ماذا يعني **أبو زيد** بمفهومه للثقافي في المقابل للطبيعي، يأخذ خير مثال عن **الرسول صلى الله عليه وسلم**، حيث أنه كان أميا، ولكن ليس جاهلا، لأنه كان من صفوة مثقفي عصره، وكذلك أصحابه " فالثقافة تعني تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى الوعي بهذا الوجود، وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية، ويسمح بالسيطرة عليها، وقد تتفاوت مستويات الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانيا"[3]، مما تنتج تعدد ثقافي في بيئة الثقافة الخاصة والواحدة من مجموعة إلى مجموعة.

إذن؛ تصوّر الثقافة عند **أبو زيد** يحمل مفهوم الوعي ويرتبط به، إلا أنّ الثقافة هي تصوّر العالم لدى مجموعة بشرية بعينها، لا تعبر عنه إلا الله، " فهي النظام المعبّر عن هذا التصوّر"[4]، وبالتالي فهي لا تمثل نظام ذا مستوى واحد، بل تعدد مستوياتها بتعدد مستويات الثقافة التي تعبر عنها.

فاللغة تمثل عند **أبو زيد** الواقع الذي ينبثق عنه الوعي بكل أبعاده، فهذا ما يحدد أنّ اللغة معطى غير ثابت، وهي في حالة سيرورة مستمرة، دافقة، حيوية، نابعة من قوانينها الخاصة بدءا من المستوى الصوتي وصول إلى المستوى الدلالي.

---

(1) – نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير، مصدر سابق، ص218.
(2) – المصدر نفسه، ص219.
(3) – نفسه، ص219.
(4) – نفسه، 220.

فاللغة عندما تتجاوز المستوى الفردي تتحوّل إلى " نظام العلامات، وتدخل في علاقات أكثر تعقيدا على مستوى نظام النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حينما تتجاوز حدود الجملة إلى النص"[5].

يعتبر **أبو زيد** أن للغة قوانين خاصة في إنتاج الدلالة تعتمد أساسا على تفاعل مستوياتها الصوتية، والصرفية، والنحوية من خلال جملة من العلاقات كالتقديم والتأخير، الترتيب والاستبدال،...الخ من المستويات التي تعمل كقوانين لإنتاج الجملة، ناهيك على مستوى النص الذي تعدد أنماطه وأنواعه بين الديني، التاريخي الفلسفي، الصوفي، المسرحي،...الخ.

فالنصوص تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها " وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[1].

كما يرى أن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة وبالتالي بناء وعي خاص أو مناسب للغرض المقصود.

يميّز اللغويون بين الكلام ذلك الاستخدام الفردي للغة، وهو الذي يجدد اللغة ويطورها، وهذا ما أدركه **دي سوسير** من خلال تفرقته المعروفة بين الكلام واللغة، أما اللغة فتسعى دائما للثبات بحكم أنها ظاهرة اجتماعية جماعية.

إذا طبقنا هذا التحليل اللغوي على النص القرآني الذي هو كلام الله - عز وجل- يعتبر نصا بامتياز يمتلك كلاما وليس نصا نطقه اللغة ، فهو نص يمتلك مقدرته القولية حسب تعبير **أبو زيد** والتي يعني بها أنه نص موجه للناس في سياق ثقافة بعينها، "فالنص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة ، لكنه كلام في اللغة قادر على تغييرها"[2]. فما دام القرآن الكريم كلام الله - عز وجل-، فإن نبض الوحي واستمراريته تكمن في

---

[5] – نفسه، 220.
[1] – نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير، مصدر سابق، ص225.
[2] – المصدر نفسه، ص226.

الكلام المتدفق في اللغة، وكأن اللغة قالب يتقولب وفق فهمنا وتأويلنا للغة، فيأخذ الكلام ثقافة معينة، وبالتالي تأويلا محددا. نعتقد من خلال القالب الذي تضع فيه اللغة الكلام أننا قد قبضنا على حقيقته المتعالية التي لا يعلم تأويله إلا الله - تبارك وتعالى- القائل في **تعاليه**:(وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)[1].

فالقرآن الكريم ينتج كلام في لغة، هذه الأخيرة الدال على الثقافة ليصبح القرآن منتج ثقافي، لكنه منتج قادر على الإنتاج، إنتاج القوانين، إنتاج الدلالة، يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا. وهذا يعني به **أبو زيد** إنتاجا لمفهوم التاريخية في مجال النصوص عموما، ووصفه للقرآن خصوصا.

فالنص المنتج الثقافي، يمثل للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، حيث يراها قضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل، فما يعني به منتج ثقافي النص المهيمن والمسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها.

فقد نشأ النص (القرآن) كمنتج ثقافي، وهي مرحلة التكوين والاكتمال، وبعدها صار النص في مرحلة منتجا للثقافة بمعنى أنه صار النص المسيطر المهيمن، الذي يحدد مشروعية ما يقاس عليه من نصوص ليجد **أبو زيد** الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إعداده للثقافة وتغييره لها.

فتحليل **أبو زيد** للنص القرآني، أراد من خلاله إعطاء مفهوم جديد، مفهوم علمي نتج ضمن تفكيكه لآليات اللغة باعتبارها نظام ثقافي، ووحدها القادرة على اكتشاف المغزى واستخراج الدلالة الصحيحة التي يمكن أن نؤسس عليها وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية. وبطرائق قراءتها وتأويلها مع مراعاة السياقات الثقافية والاجتماعية، لنجعل النص قادر على اتساع كل الدلالات.

إذن، قد قدم **أبو زيد** جملة من الأدوات التي أعانت القارئ أو المتلقي على القراءة العلمية الحداثية للنص القرآني، وبالتالي فتح الآفاق المستقبلية لنزع الأسطرة

---

[1] – سورة الإسراء، الآية 85.

والأدلجة، وقراءة النص القراءة المعاصرة لثقافتنا وواقعنا المتعين في حياتنا اليومية، ولتتصحح أكثر صورة الوحي الحقيقية، باعتباره وحيا عربيا أي نزل بلغة عربية لقوله تعالى:(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[1]، حيث تتضمن لغته كل الدلالات التي تكشف عن علاقة الوحي بالواقع من خلال تجدد قراءات النص، وإبعاده عن المطامع الإيديولوجية السلطوية " فالنص قد ساهم في تحويل الثقافة من المرحلة الثقافية إلى مرحلة التدوين،... فإننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى اللغوي، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساس"[2]. فـ**النبي عليه الصلاة والسلام** كان يجعل فدية كل أسير من أهل مكة أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، وذلك من شدة حرصه على تدوين النص وإحداث تغيير نوعي في الثقافة. أي في إنشاء الوعي الصحيح المصاحب لتعلم القراءة و إدراك معاني القرآن الكريم عند كل الناس على السواء، ليصبح النص فاعلا بفعالية الإنسان " النبي كان النص بالنسبة إليه رسالة وبلاغا"[3].

فـ**أبو زيد** يرى نزول الوحي على سيدنا **محمد صلى الله عليه وسلم** عبر مراحل وتدرجات، ونزوله مكيا ثم مدنيا، لم يكن عبثا وإنما جاء وفق حكمة إلهية تقرر واقعية الوحي وأبديته باعتباره آخر وحي ينزل به كتاب مبين (القرآن) وهو في نفس الوقت يعيد نبض الحياة ويجددها من خلال ما يمكن أن نسميه **بوحي اللغة**. فإعجاز القرآن لغته التي تحمل كلام الله سبحانه وتعالى، وتعالى، الباقي، الأبدي، القديم، الجديد،... فهي لغة يوحى إليها من خلال كل قراءة متجددة، وتأويل يبني لحياة متجددة دائما. لذلك كان الفصل بين الواقع المتجدد في فكرنا المعاصر والوحي ما شكل الأزمة وولّد المآسي والصراعات.

---

(1) – سورة يوسف، الآية 2.
(2) – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص55.
(3) – المصدر نفسه، ص55.

إلا أن مناقشة **أبو زيد** للمسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر، كشفت عن تجربة حقيقية أذابت فيها كل التجارب السابقة، وهي تجربته الشخصية التي ألحقت به تهم الكفر والخروج عن الدين إلى حدّ تطليق زوجه منه.

فمعاناة **أبو زيد** الحقيقية التي ربطت الوجود الإنساني بالنص من خلال كل الدراسات التي قدمها وعلى رأسها علاقة المفسر بالنص، قد شنت عليه لهيب الفكر الأيديولوجي المتجمد، وصرّحت بحق عن مفهوم الاجتهاد الذي يراه **أبو زيد** " الوجه الآخر للنص، الوجه الذي بدونه يتوقف عن أن يكون نصا لغويا دالا يتحوّل إلى أيقونة للزينة والترك"[1].

فقد استفز **أبو زيد** الكثير من الأفكار التي بناها الفكر الإيديولوجي واعتبرها أفكارا شائعة، غير صحيحة.. لابد على مفكر العصر أن يصححها ويعلي بذلك من قيمة التأويل، التي اعتنى فيها بكينونة النص وسحبه إلى فعالية التأويل ضمن فلسفته المعاصرة والتي تربط الماضي بالحاضر في إطار تفعيل الواقع المعاش وترجمته وقبل أن ترسم الأزمة الفكرية المعرفية بشخص **أبو زيد** وتوقعه في حفرة الاتهامات وحظر كل أفكاره وإنتاجه، نجده في سنة 1983 يفصح عن كتاب أحلامه الكبرى (فلسفة التأويل ودراسة في تأويل القرآن عند **محي الدين بن عربي**[*]) لدار الوحدة في طبعته الأولى، كدراسة يريد بها استكمال تبنيه للتراث ولكن من جانب ذوقي تصوّفي.

فكان كتابه عن الشيخ الأكبر، والمتصوّف الأجل **محي الدين بن عربي** نظرة تأويلية أخرى والتي يرى فيها أنه " لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره"[2]، ففلسفة التأويل عند **ابن عربي** تتحدد من خلال جوانبها الوجودية والمعرفية، فلا يمكن فهم تأويل النص إلا من خلالها.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص129.

[*] – محي الدين ابن عربي (ت:638هـ).

[2] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند بن عربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/6، 2001، ص6.

وباعتبارها تجربة ذوقية تخدم بدورها علاقة المفسر بالنص في علاقة حقيقية يراها **أبو زيد** كاملة من خلال فكر **بن عربي**، وعبر طيات الكتاب الضخم نستشعر ذلك الهروب الفكري من واقع أليم توقعه **أبو زيد** كمفكر تتصارع أفكاره مع عالمه المعاصر وواقعه المربوط بماضيه المجيد، مُهملا حاضره الفاعل في تاريخيته، فيهرب **أبو زيد** إلى عالم التصوّف والتجربة الذوقية، التي وجد فيها الحلول كامنة لتناقضات الواقع بصراعاته من خلال فلسفة التأويل عند **ابن عربي**.

فقد كانت محاولته الفكرية " لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة، فانتهى ابن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فتح بها الوجود وإليها يؤوّل"[1].

ورغم أن **أبو زيد** يصرّح أن هذه الحلول الوجودية المعرفية التي يتبناها **ابن عربي**، حلولا فكرية مفارقة لهذا العالم الواقعي، إلا أنها حلول ترتبط بحلم **أبو زيد** وتلهمه نحو عالم مهذب وراشد، فلا يريد أن يفيق منه " فيفاجئك قبح العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر على جميع المستويات"[2].

من خلال ما يريد به **أبو زيد** ربط هذا الواقع بالنص، فهو يعتقد أنه لولا هذا الواقع، وهذه الثقافة لما وجد النص من الأساس، والذي نزل وفق لغة تخاطب الإنسان، فالرسالة السماوية الموجهة من الله إلى **النبي صلى الله عليه وسلم** جاءت مراعية لتنظيم واقع معين - ثقافي- فقد جاء النص (القرآن) يحمل وظيفة يراها فيها أن القرآن راعى في نزوله الأحداث المعاصرة له وحاجات الواقع وتطوره " ومع تغير حركة الواقع وتطوره بعد انقطاع الوحي تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص وتتجدد بتغير معطيات الواقع"[3].

---

(1) – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند بن عربي)، مصدر سابق، ص413.
(2) – المصدر نفسه، ص413.
(3) – نفسه، ص12.

فالنص عند **أبو زيد** منفتحا على كل قراءة في كل عصر لأنه يمارس التاريخية التي يريد بها نزع القداسة على التراث الديني لا نزع القداسة عن القرآن الكريم، فكيف يحصل ذلك عند **أبو زيد؟**

فالنص عنده مستويين: مستوى منطوق، ومستوى مفهوم فأما المنطوق القرآن الكريم لأنه ثابت مطلق مقدس والمفهوم عندما يصل إلى الإنسان فيتحول يتغير ويصبح نسبي أي أنه يتأنسن لأن هذا الإنسان سيعلق المعنى بالكلام من خلال ما سيصل إليه من فهم وما سيحمله من تأويل لهذا المعنى.

وعليه؛ تستعد المفاهيم وتتركب المعاني المتباينة التي تتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية الإيديولوجية.

لذلك يذهب **أبو زيد** إلى تفكيك بنية النص لغويا وفق آلية التأويل التي تتجدد وتتناسب مع معطيات كل عصر، فهو يرى " أن القراءة تتم في زمن تال في مجتمع آخر لقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف"[1].

وكأن **أبو زيد** يرى في حركية لغة النص الديني (القرآن) سبب للحركة، أو محركا له يدفعه دائما إلى التجديد وخلق المعنى - وهو الوحي الكامن- الباقي في لغة القرآن.

وهذا الذي يمثل عنده " الكشف المعرفي والإنجاز الفكري، يقوم به القارئ الناقد باستخدام مصطلحات أو أدوات أو مناهج جديدة في الدرس التحليل"[2].

لذلك دعى **أبو زيد** كل المناهج للهيرمونطيقا، السردية، الألسنية... من أجل تجسيد التاريخية اللغوية في قراءته للنص الديني وربط وجوده بالثقافة التي ينتجها واقع كل عصر رغم أن معظم المناهج التي استعملها، غربية، أراد بها التوغل في فهم باطن النص ولغته، من أجل قراءة معاصرة تلائم عصر الحداثة والطفرة العلمية في المنهج، دون أن يذكر القراءات السابقة للصحابة، والعلماء الأجلاء، وإنما ليعطي للنص روح العصر.

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار المنتخب العربي، بيروت، (د/ط)، 1992، ص88.
[2] - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي، ط/4، 2005، ص204..

ومن خلال هذا التصوّر الذي يطرحه **أبو زيد** كمشروع يعيد به قراءة النص الديني، يتهم **أبو زيد** باستعماله للمنهج التلفيقي، فيرد على ذلك قائلا في إحدى الحوارات الصحافية،" لا يهمني كثيرا بعد ذلك مسائل تاريخ استخدام المفهوم النظري داخل الثقافة الغربية، أنا لا اشتغل بتاريخ الفكر الغربي، أو بتاريخ الفلسفة، فأدخل في نقاش حول المفاهيم والأطروحات، وإذا استخدمت هذه المفاهيم والأطروحات فأنا لا أستخدمها قبل أن تصبح واضحة"[3].

لنجد أن نقطة اشتراك كلا من **أبو زيد** و**أركون** حول استعمالها للمنهج الغربي دون حرج في ذلك الغاية ترجو الوصول إلى إعادة قراءة النص وفق منتج علمي إنساني لا يفرقان فيه بين غربيته أو عربيته، فشغف اللحاق بركب الحضارة طموح تتجاوز كل تفرقة.

[3] - حوار نصر حامد أبو زيد مع محمد عليا الأناسي حول (القرآن نص تاريخي وثقافي)، ملحق جريدة النهار الثقافي.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية من أجل قراءة تزامنية عند أبو زيد

إن الاشـتغال علـى الجدليـة الإيديولوجيـة، الدينيـة فـي الأوسـاط الإسـلامية المعاصرة، جعل الفكر التجديدي الداعي لإعادة قراءة النصوص الأولى بآليات عملية، حداثيـة، يتجـه مـع المفكـر **أبـو زيـد نصـر حامـد** إلـى فكـرة القـراءة **التزامنيـة**(*) للـنص القرآني، انطلاقا من فهم الدين مع ربطه بالواقع، لينتج جدل النص مع الواقع الذي عليه تحدي كل معطيات التغيير، والحضارة.

فمـا يـراه **أبـو زيـد** منتجـا لهـذه القـراءة هـو تطابقهـا مـع آليـات العقـل التـاريخي، لتعزيـز فهـم الإسـلام، وبالتـالي التغلـب علـى الفكـر الأسـطوري- التقديسـي، المعرقـل لحركية النص التاريخية. من أجل قراءة النص القرآني نفسه انطلاقا من داخله، حيث أن التاريخية " هي تلك الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات"[1]، لتصبح علاقة الإنسان بالتاريخ علاقة تلتقي عند نقطة الوعي بالذات، وامتلاك ذلك الشعور لا التاريخي بحركية العالم، وليس في جموده واحتكاره داخل حدود الماضي، وتمجيد مآثره وآثاره.

(*) – **التزامنية**: يقصد بهذا المصطلح العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليه معان زمن آخر.

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص12.

فما يحمله مفهوم التاريخية من ديمومة حركية ينتجها تفاعل الإنسان وقدرته على إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، واعيا من خلال ذلك بإنتاجه أيضا لحراكه التاريخي، ليتقلد بحق دوره ككائن تاريخي يمارس من خلال شعوره ووعيه البعد الزمني ويربط حاضره بماضيه من أجل استشعار مستقبله والتوقع له، دون أن يحدث قطع بعدي زمني.

وبهذا المنظور لمفهوم التاريخية، يقيّم **نصر حامد أبو زيد** دراسته للنصوص الأولى باعتبارها إنتاج ثقافي واجتماعي وسياسي لمجتمع يخضع لظروف تاريخية معينة حيث يرى أنّ " النصوص الدينية ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية لكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[1].

وبما أن **نصر حامد أبو زيد** يريد إخراج النصوص الأولى من تاريخيتها المسيطرة بفكر أسطوري تقديسي، تمنع من دخول أي تجديد للمعنى. أو لقراءة أخرى، يرى ضرورة **القراءة التاريخية** (***Historisism***) التي تراعي البعد التزامني، التطوري للدين، فيتحوّل خط التاريخ الذي كان يغيب فيه الوعي التاريخي، من اعتبار النص ميتافيزيقيا، أبديا إلى إمكانية قراءته قراءة علمية تربطه مباشرة بواقعه الاجتماعي التاريخي، المتمخض عن الإنسان الذي يتناول النصوص وفق ما ترتب عنه من فهم وما بناه من تصورات عن العقيدة وعن فكره الديني عموما. ليسقطه كمعرفة بشرية على قراءته وتأويله للنص، يجعل من القراءة الثانية المطلقة للنص القرآني تهدر أهمية الوعي التاريخي المرتبط دائما بما يفرزه من جوانب دينية وثقافية.

لذلك يجد **نصر حامد أبو زيد** المخرج من أزمة المعنى والمغزى في قراءة النصوص، هي القراءة التزامنية للنص التي تمكننا من الانتقال من مرحلة " الوعي

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص14

الديني الغيبي الأسطوري إلى مرحلة الوعي العلمي"[2]، عندما يتموضع نفسيا ولغويا في زمن القرآن، بالعودة إلى ذلك الزمن لفهم النص القرآني من خلال ظروفه وأحداثه الزمانية والمكانية الخاصة، نكون قد قبضنا على المعنى الأصلي في زمانه الماضي. لأن " المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل السياق الداخلي والسياق الثقافي والاجتماعي الخارجي"[3]، ونحصد مغزاه المستقبلي المعاصر لنا بفعل " مغزى ذو الطابع المعاصر لمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص"[4] فبيّن المعنى الثابت والمغزى المتحرك تكمن ضرورة إعادة القراءة للنص وفق متغيرات الواقع والمنهاج.

فقد ساهمت الرؤية الحداثية التي حولت مركزية الله إلى مركزية الإنسان، إلى إعادة ربط تاريخ الفكر الإسلامي بالتيار الإنساني العقلاني. الذي كان متمثلا في **ابن رشد، التوحيدي، بن مسكوية، ابن الجوزي**، لخوض معركة فصل الإيديولوجيا عن العلم، وكذا فصل الإيديولوجيا عن الدين (العلمانية). لكن نتجاوز تداخل الثوابت مع التحولات ونصل إلى ربط تراثنا بعالمنا المعاصر، وتحقيق صفة الإنسان المسلم المعاصر في تجسيد وفهم أبعاده الزمانية.

فعقلنة التاريخ الفهم، هو إنشاء جديد متحضر لمنظومة معرفية عربية إسلامية تفك شيفرة مسألتها الدينية.

---

[2] – نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسيطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط/1، 2007، ص16.

[3] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص16

[4] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص15.

الفصل الثالث
نهاية المطاف

المبحث الأول: أثر الفكر الديني الحداثي- الغربي على الفكر العربي المعاصر (أركون- أبو زيد)

المبحث الثاني: بين الوحدة والاختلاف

المبحث الأول: أثر الفكر الديني الحداثي- الغربي على الفكر العربي المعاصر (أركون- أبو زيد)

إنّ المساءلة الجدرية التي خصها الفكر الغربي الحداثي، وما بعد الحداثة بجملة المفاهيم التي كان من المعتقد أنها مطابقة للحقيقة، كمفهوم الحرية، العقلانية، المتناهي، الإنسان، وعلى رأسها بالخصوص مفهوم الدين باعتباره المفهوم الحمّال لكل الأوجه، الممتد عبر الفضاءات الأنطولوجية، للإنسان والكون، مديرا بذلك معظم أو جل العلاقات الحاصلة بين تلك القدرة الغيبية الضاغطة والتي سميت إله أو رب أو... الله، وبين الإنسان.

نجد أنّ هذه المساءلة استطاعت أن تغادر الجوهر والثابت المطلق والمقدس، وتقترب أكثر فأكثر من الحقيقة التي أفرغت من تعاليها الميتافيزيقي ليعلن بذلك **نتشيه** رسميا **موت الإله** والانفتاح نحو حقيقة المتحوّل والاختلاف والتعدد. وكذا الإبداع للمفهوم بفضل ربط هذه الحقيقة المتجددة بالقراءة ومطابقتها لها، فكان **نتشيه** " أول من فتح الأفق الرحب والمتلبس لعصر ما بعد الحداثة في الفكر والفلسفة"(1).

فقد كان استشكال المفهوم ما أحدث تغييرا على مستوى الوجود، إما ضمن علاقة انتقالية، أو اتصالية وحتى انفصالية، مما دفع بالفكر الفلسفي إلى عدم الاكتفاء بقبول المفاهيم التي كان الفلاسفة يعيدون صقلها وإعادة بريقها فقط، وإنما أصبح على عاتقهم تحمّل صناعة هذه المفاهيم وإبداعها بمعنى عليهم " أن يتبنوها داخل حدس خاص بها، حقل أو مستوى أو أرضية، لا يمتزج بها ولكنه يؤوي بذورها والأشخاص الذين يحرثونها"(2).

فمهمة الفيلسوف أصبحت عظيمة خصوصا عندما افتتح فلاسفة الدين عصر التأويل من خلال الدراسات الهيرمونطيقية باتجاه إعادة قراءتهم للنصوص المقدسة

(1)- علي حرب، لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991، ص15.
(2)- جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1997، ص32.

(التورات- الإنجيل) وبالتالي إعادة تشكيل معرفة دينية تبني تاريخها، وتتعقل أصولها، وتتجاوز تلك الحقيقة المظللة بالدين أو الإله من خلال توظيفها لنقد الخطاب وعقلنته، واعتماد المنهج الجينالوجي التفكيكي، التحليلي للمعاني المفهوماتية وإعادة ربطها بواقعها المعاصر الذي تبنيه وفق أفق إبداعية يصنعها الإنسان الفيلسوف وليس الإله الغيبي أو الوسيط أو الكاهن اللاهوتي كأشكال اتخذها الدين باسم (الله)، فنجد **سبينوزا** في القرن (16م) يفصل بين سلطة العقل وسلطة الدين حينما يرى أنّ " العقل ليس خادما للاهوت"[1]، وبالتالي يمكن رصد أهم مواصفات المعرفة الدينية المتحوّلة في الفكر الغربي فيما يلي:

- تدشين عصر الحداثة بوضع قطيعة إبستمولوجية وابستيمية بين كل الفلسفات النسقية، والمعارف الحاملة للحقائق اللامعقولة (الميتافيزيقية)، فكان القرن (18م) عصر التنوير ممهّدا ومستشرفا لانطلاقة التغيير والحقيقة المطابقة للعقل رغم أن عصر النهضة والإصلاح الديني قد ابتدأ منذ القرن (16م).
- تدمير ذلك التحالف التاريخي بين الميتافيزيقا والعقل من أجل إعادة كتابة تاريخ حقيقي يؤرخ لأفكار يصنعها الإنسان بدل الإله.
- استثمار كل آلية نقدية تأويلية لإعادة قراءة محمول الدين، الأخلاق، الحرية،...الخ.
- تبني الفكر التعددي وفلسفة الاختلاف التي نادى بها خصوصا فلاسفة الاختلاف، **ديريدا، هايدغر، نتشيه**.
- إلا أننا يمكن أن نقيس مظاهر بداية الفكر المغاير الحداثي الغربي، من رغبة الإنسان الغربي الداخلية بحاجة الانفلات والتمرّد على كل فكر قيّد العقل وأعاق حركة الإبداع وسير التاريخ الحقيقي، فكان من مظاهر الحداثة هو ذلك الإنماء الداخلي كمظهر أساسي وحقيقي في بناءها والولوج بها إلى التقدم، فكان أصل التحوّل ذاتي اقتضى تحوّلا على جميع الأصعدة، الاجتماعية خصوصا.

[1]- سبينوزا، رسالة في لاهوت والسياسة، تر: حسين حنفي، مراجعة: د/فؤاد، مكتبة الأنجلو المصرية، 1981، ص363.

- الإرسـاء علـى مبـادئ الحداثـة منهـا العقـل حيـث اعتبرتـه الحداثـة بمثابـة العقيـدة الأساسية والسلطة الحاكمة النافذة، حيث لا سلطان إلا العقل وليست الرسالات ولا الـوحي، وهـذا مـا يعبّـر عنـه **طـه عبـد الرحمـان** عنـدما يسميها عقلانيـة تجريديـة، "تجريديـة آليـة مـن كونهـا تريـد أن تكـوّن اشـتغالا بالإنسـان وكفـى مبـدأ العقلانيـة المجردة"[1].

كمـا نجـد مبدأ ثـاني: العلمانيـة(*)، الـذي يقصد بـه حـداثي التعلق والاهتمـام بكل الأمــور الدنيويــة دون الاهتمــام بــالآخرة الــذي أسّــس لــه التفكيــر الــديني القــديم أو الميتافيزيقي عندما بحث في قضايا البعث، المصير، الموت... الإلـه...الخ، ونسـي تلك الحياة التي يعيشها الإنسان كوجود فعّال.

أصـبحت مهمـة الفلسـفة هـي العمـل علـى تفكيك الأصـول وتسـليط الضـوء علـى الأزمات والعوائق التي تنخر ثقافة الإنسان، فاهتمت بـالواقع المعـاش للوجـود الإنسـاني وبالتالي الاشتغال على مطابقـة المعنـى للحقيقـة المعاشـة فـي زمـن التفكيـر فيهـا لتتحـوّل السـلطة علـى المعرفـة إلـى معرفـة آليـات اشـتغال هـذه السـلطة بكـل أنواعهـا، وبالتـالي تفكيكهـا، تحليلهـا، فنقـدها لإعـادة بناءهـا مـن جديـد وفـق مـا يـتلاءم مـع معطيـات الفكـر الإنساني المعاصر (أعمال **ميشال فوكو** مثلا).

إذن؛ استطـاع الفكر الغربي بحداثيته " قلب موازين الوجود" فتحوّل الثابـت إلـى لانهـائي، ودمّـر قيـود المقـدس المتعـالي حينمـا ألغـى كـل الأشـكال الدينيـة وحاربهـا بعلمانيتـه(**) المنهجيـة الفاعلـة ضـمن ممارسته للعقلانيـة والمكرّسـة للذاتيـة، والحريـة الفردية، والدنيوية، لتشكل العلوم الإنسانية طفرة منهجية حدّدت موقف الإنسان أمام مشكلة المعرفة، والدين خصوصا.

إلا أن ملامح الحداثة الغربيـة قد صـدّرت إلـى بقيـة العـالم، كمـا استقبلها العـرب المسلمين المعاصرين المتأثرين بشكل أو بآخر بأحداث ومجريات العالم من حولهم. هذا

---

(1)- طه عبد الرحمن، محاورة تلفزيونية، الحداثة في فهم الدين، موقع: aljzeera.net

(*)- **العلمانية**: بفتح العين، وهي نزعة نحو الدنيوية.

(**) – **العلمانية**: فكسر العين، ويقصد بها إغمار الوجود بالعلم (العلمية).

الذي جعل مفكرينا العرب، ينهلون على استجلاب الأدوات البحثية من الفروع العلمية المتجددة (المنهجيات الغربية في العلوم الإنسانية) والإلحاح في تطبيقها على دراسة الفكر الإسلامي المتضمن في تراثه العظيم.

لذلك نجد من بين الملحّين على تطبيق الدراسات المنهجية الغربية على الفكر الإسلامي **محمد أركون** و**نصر حاد أبو زيد**، هذا الأخير الذي اقترب من رؤية المفكر **محمد أركون**.

إذن؛ لماذا اتجه هؤلاء المفكرون إلى تطبيق المنهجيات الغربية على دراساتهم التراثية للفكر الإسلامي؟ وما هي أسبابهم في ذلك؟ وكيف كانت النتائج بعد تطبيقها؟

كثيرا ما يُعاب على الدراسات التي قدمها مفكرو العرب المسلمين (**أركون، أبو زيد**) خاصة بشأن توسلهم لأدوات ومناهج ما وصلت إليه العلوم الإنسانية الغربية الحداثية، وكيف تمكنت من إسقاط مناهج تمخضت لأجل دراسة نصوصها المقدسة (الإنجيل- التورات) على دراسة نص كالقرآن الكريم والحديث الشريف؟

فما جلب هذا النوع من الأسئلة المطروحة على ساحة المنهج باعتباره غربيا غير لائق لاستخدامه في ساحات الفكر العربي عموما والإسلامي خصوصا هو ذلك التناقض والتضاد القائم بيننا وبين الآخر، فهل هذا الرفض هو انغلاق الفكر الواحد على ثقافته العربية الإسلامية أم هو خوف من الآخر؟

لذلك يعتقد بعض محللي الوضع الفكري العربي الإسلامي وما آل إليه ف حقبته المعاصرة " أنّ ثنائية الأنا/الآخر أصبح لها مغزى أعمق مما هو باد، يعبر عن انكماش **الذات، الأنا** و**الهوية** وتقوقعها وانغلاقها خوفا من الآخر... ولا يحدث هذا الانكماش... إلا حينما تكون، البنى الثقافية المعبرة عن الذات والأنا والهوية عاجزة أو ميتة"[1].

إذن؛ فأمام الانسداد المنهجي خصوصا، والمعرفي عموما الذي بلغته الدراسات الكلاسيكية للتراث الإسلامي أدركا **أركون** و**نصر حامد أبو زيد**، وجود فجوة منهجية لا يمكن الاستعانة بها، لأنها مازالت عالقة في تفكيرها التقليدي الذي يجهل تماما ما

[1]- موسى عبد الله، إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر (دراسة في أعمال محمد عابد الجابري)، مجلة إنسانيات، العددان 14و15، 2001.

تطرحه فلسفة العلوم التاريخية فيما يراه **أركون**، أنهم " يجهلون الفرق بين تاريخ الأفكار وتاريخ أنظمة الفكر ثم يجهلون بشكل أخص الإكراهات المرتبطة بجدلية، ممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، أو المفكر فيه واللامفكر فيه في كل فترة، وفي كل سياق من سياقات تطور تراث فكر ما"[1]. هذا الذي ألحّ على **أركون** ضرورة قراءة ما بلورته كتابة التاريخ التأويلية المنفتحة على تغيرات الأفكار والأنظمة ضمن الساحة الغربية.

فقد اكتفى التاريخ التقليدي لتراثنا العربي- الإسلامي بتمجيد الماضي متناسيا حركية التاريخ في حاضره، مستعينا بالمنهجيات الفيللوجية والتاريخية، كما عبّر عنه **نصر حامد أبو زيد** حينما وصف العربي الذي يمشي بأقدامه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، بينما تؤكد الثقافات الغربية سيرها الحداثي بجانب إفصاحها لتعددية المناهج التفكيكية التحليلية لتاريخ أفكارها.

لذلك راهن مفكرو العصر المسلمين عن حاجة الفعل المنهجي النقدي، والأخذ بالمنهجية الجينالوجية التي تستند في اشتغالها على المعنى " فمن خلال المنظور الذي بلوره **نيتشه** لنقد القيمة... نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية"[2]، وتتستر على خلفية ذات معنى ودلالة حينما يستصيغ مفكرينا تلك المعرفة المرتبطة بالسلطة داخل بناء إيديولوجي تشكل كحقيقة بديهية مطلقة/مهيمنة على المجال المعرفي التراثي.

وعليه يبدو جليا التأثر بتأويلات **فوكو**، وما له صلة بالحفر داخل معرفة السلطة والجدلية القائمة بين تقاطع الدلالات ومساءلته، " فالسلطة والمعرفة، ليست إذا مما يجب تحليله انطلاقا من موضوع معرفة يكون حرا أو غير حر بالنسبة إلى نظام

---

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التفكير، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999، ص303.
[2]- المصدر نفسه، ص67.

السلطة ولكن بالعكس يجب أن نعتبر... أن العمليات والصراعات التي نجتازها، التي تتكوّن منها، هي التي تحدد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة"[3].

لذلك بنى **أركون** منهجيات بحثية على دراسة المعرفة السائدة داخل الأطر الاجتماعية، والاهتمام بالمخيال الاجتماعي لدور الدين ومعانيه المضمورة داخل ضغط التاريخ المعرفي الكلاسيكي الإيديولوجي المتصرف فيه، والذي أنتج الدولة الأرثوذكسية، المسيّجة بفكر دوغماتي.

لنجد **نصر حامد أبو زيد** أيضا يطمح من خلال دراساته اللغوية، السيميولوجية، لربط ماضي الفكر العربي وتراثه الممجّد بالواقع من خلال تأويل حركيته التاريخية المهدورة إيديولوجيا، ويفك عنه سلطة النصوص التي أغلقت باب التعقل والاجتهاد فكانت قراءاته تريد أن تعكس روح الحداثة الغربية بما وصلت إليه من طفرة في علوم اللغة، وعلوم التاريخ وفلسفاته للظفر بغاية التأويل للمعنى، الحقيقة، السلطة، من أجل إعادة بناء فكر عربي معاصر، وربطه بحال واقعه كضرورة حتمية استلزمت النهوض والتحرر من دائرة التأصيل الديني لكل مجالات الحياة، إلى الخروج بالمنهجيات الجديدة، والتي تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيرها على علاقة الفكر باللغة، وعلاقة التاريخ ببناء فكر معاصر.

إذن: فقد كان الهمّ الأكبر الذي استجلب المنهج الغربي وألحّ في تطبيقه على الفكر الإسلامي إنما هو استشعار ضرورة تغيير الذهنيات العالقة بماضيها المجيد، مما أحال دون إدراك وعي بالعالم المعاصر الذي نحياه، فأعاق الوعي بالذات في الفكر العربي عموما، بالمُفكر والمواطن العادي على حد سواء بوجه الخصوص نتيجة دائرة التمجيد، التكرار، الاجترار الملتفة على العقل العربي-الإسلامي، وبالتالي ألغيت ذاته المعاصرة أمام ما شهده مفكرينا من إعادة انطلاق بناء حضارة غربية بإرجاع الاعتبار للذات لحريتها، عقلانيتها التي سحقتها السلطة الدينية، فكان **هيجل** المؤسس لحقبة الذاتية أو الآنية التي أصبح الوجود يستمد معياره منها، حيث عبّر عنها **يورغن هاير**

[3]- محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص40.

ماس معلنا أنّ **هيغل** مؤسس الأزمنة الحديثة حينما فسّر وشرح الذاتية وربطها بالحرية والتفكير، حيث قال:" إن مكوّن عظمة زماننا هو الاعتراف بالحرية، وبملكية الفكرة وكونها في الذات، وبفتح الذات"[1].

كما نجد بعض محللي أزمة الفكر العربي المعاصر، من ربط آلية التفكير العربية بتمجيدها لنموذج الماضي، أو ما يسمى بـ**قياس الغائب على الشاهد**، حيث يحلل **الجابري** أنّ العربي إما يرى نفسه " سيدا وإما أن يكون مسودا، وبما أنهم كانوا أسيادا في الماضي، فإن المنطق نفسه يقرر إن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"[1]، فكان إلزام فرض منطق التحويل بالبدء من تحوير مسار اهتمام الذات العربية من نظرتها للماضي إلى الاهتمام بناء ذاتها في الحاضر، الراهن، المعاصر.

كما نجد اهتمام مفكرينا (**أركون**، و**نصر حامد أبو زيد**) يتبنى الدراسات والمناهج الغربية الحديثة في علوم الإنسان، من أجل تجاوز تلك الدراسات الفيللوجية والتاريخية، الوصفية، الطافحة على دراسة الإسلام كنظام حياة، وكدين وحضارة، خصوصا الدراسات الاستشراقية التي تكتب وتدرس الإسلام من منطلق ثقافتها الغربية، ونظرتها الإستهزائية اللامبالية بوضع الإسلام ولا المسلمين، لتنشأ ضرورة تجاوز دراساتهم المعرفية فقط، بإعادة تجديد تلك الدراسات التقليدية وربطها بآخر مستجدات العلوم.

إلا أنّ الهمّ الأكبر الذي اعتنى به (**أركون** خصوصا، وتتبعه **نصر حامد أبو زيد**) هو جلب تلك العلوم الغربية وما وصلت إليه من طفرة في تحوّل وبناء فكر مميز يخدم تقدم الإنسان إلى المجمعات العربية الإسلامية، والاستفادة منها ببناء جسر علمي منهجي دعى فيه **أركون** بنقد العقل الإسلامي، وأعلن **نصر حامد أبو زيد** بإعادة بناء تاريخيته وفق معرفة واقعية.

---

[1]- يورغن هابر ماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، تر: علي مقلد، العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد 9، 1990، ص106.

[1]- محمد عابد الجابري، مجلة إبداع، العدد 9، أيلول/سبتمبر2001، ص26.

فبغض النظر عن كل الانتقادات الموجهة لكليهما، يصران على إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية تتجاوز كل الحدود والعوائق النفسية منها والتاريخية لتتقيّد بمبادئ ممارسة الفكر العلمي ضمن حركيته الثقافية والعقلية.

المبحث الثاني: بين الوحدة والاختلاف

تعتبر المسألة الدينية التي خاض فيها مفكرو العصر العرب والمسلمين، من بين أهم المواضيع الشائكة التي تبحر فيها الفكر والتراث من أجل قراءة النصوص النصوص الأولى وتأويلها خصوصا كما تعتبر ظاهرة تعدد القراءات وتجديدها وفق معطيات ما توصلت إليه آخر المناهج الحداثية للعلوم الإنسانية منعطفا هاما للقرن العشرين، ومرحلة أرادت تجاوز المراحل السابقة عنها كالنهضة والثورة، وبناء الفكر الحضاري قوامه تجديد القراءة للنص الديني، فإن كلا من **أركون** و**أبو زيد** يدعيان امتلاك الأدوات المنهجية للفهم الصحيح وبالتالي التأويل المعاصر للنص القرآني (الأبدي والعالمي) فكان العقل العربي- الإسلامي من أهم العوامل المشار إليها في الدراستين باعتبار أساس النهضة والحضارة، ولابد عليه بإعادة بناء مفاهيمه وتشكيل وعي جديد معاصر، " وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه"[1]، وهكذا ينتقد بشدة **محمد أركون** العقل الإسلامي ويعتبره عنوان لمشروعه الضخم الكاشف عن الفكر الدوغمائي، والمعنى الأرثوذكسي كقوى تتجادل في علاقات تأويلية تحتاج إلى الفهم المختلف، والفكر الناضج في إطار ساحة تكشف بدورها عن اللامفكر فيه في عصر تمشي فيه الأقدام إلى الأمام بينما يلتفت فيه عقل العربي إلى الوراء، كتغيير أعلن فيه **أبو زيد** تخلف

[1] – محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 1987، ص5.

العقل العربي وإهماله لحاضره الواقعي المرتبط بحنينه الدائم إلى ماضيه المجيد، فكان تراث الإنسان قناعا إيديولوجيا يخدم السلطة ويسيطر على النهضة والوعي الثقافي للفكر العربي- الإسلامي المعاصر.

لنجد أن الخطابان (**محمد أركون- أبو زيد**) ذا منطلق حضاري واحد، هدفه تعرية التراث العربي- الإسلامي، وتفكيك أسسه وركائزه (العقل، النص الأول، الثاني، السلطة، الدين، القداسة،...الخ) فيلتقّان حول مشروع الحضارة إعادة قراءة النص الديني، بينما يختلفان في المكونات الثانوية ذات المرجع الذاتي الشخصي كتمايزها في لغة الكتابة وفق معطيات الثقافة الحاملة لفكرهما.

انطلاقا من التبحّر الثقافي، الواسع لكلا الباحثين، تنوّعت وتعددت المرجعيات النقدية لديهما. مما أضفى على المنهج عند **أركون** تعددا وتنوعا كما هو الحال عند **نصر حامد أبو زيد**، غير أن بصمة القراءة والفهم تختلف باختلاف إنتاجها للمناهج النقدية التأويلية المتبعة.

فالمنهج عند **أركون** الذي قدم نفسه على أنه مؤرخ للفكر قد صاغته جملة التخصصات التي خاضها فكره فنجده لغوي، قد لجأ إليه في مسألة اللغة وتطور علم اللسانيات. كما نجده تاريخي لما افتتحه من عصور ومراحل تاريخية أتم بها، وعرضها وفق ما طرحه من مضامين، وأثر تاريخي مسّ به جوانب السياسة والإيديولوجيا.

ولم يبتعد **أركون** عن علم الاجتماع، فخاض بمناهجه المعاصرة جملة المقارنات بين أوربا والعرب، باعتبار أنه ابن بيئة عربية إسلامية عاش في وسط استعماري، ثم انتقل إلى وسط مفارق وهو الأوربي. فكان الأثر المقارنة من أجل إبراز مواطن التناقض العقلي والفكري، الاقتصادي، الشأن البارز في كل مقالاته وكتبه ودراساته باتجاه الفكر العربي- الإسلامي.

إلا أنّ كل هذا التنوع قد تمخض عنه منهجه الشامل لدراساته وهو المنهج الأنتربولوجي/التاريخي، ليطلق على دراساته اسم الإسلاميات التطبيقية المتعددة التخصصات التي طرحها **أركون** بالبحث والدراسة تعمد بها وضع أعمدة لمدرسة

إبستيمية للتراث العربي الإسلامي، والتمكن من تحليل فكره، مرجعياته وآفاقه مستشرقا بذلك كل دراسة تعني بالمسألة الدينية للفكر العربي- الإسلامي المعاصر.

فأمام الرؤية العميقة والقراءة المضنية لآليات تشكل الفكر العربي الإسلامي، وكذا اليهودي يضع **أركون** منهجه ذو الأثر التاريخي ليفتتح مشروعه الضخم (نقد العقل الإسلامي)، لنجد عرض هائل لكل مضامين ومراحل تشكل هذا العقل.

فكان ضمن دراسته للإسلاميات أن يتجاوز كل الأفكار الدوغمائية الأرثوذوكسية والتقليدية بشكل عام، بما فيها الأفكار والدراسات الاستشراقية، من أجل بناء إسلاميات تطبيقية برؤية منهجية معرفية، تحقق الإناسة العالمية، والتوحد الديني الثلاثي (اليهودية- المسيحية- الإسلام) للإنسان الذي عانى من وطأة السيطرة الفكرية قبل السيطرة الجسدية.

وبحكم أن المنهج خاضع للفهم وللقراءة الشخصية، نجد أنّ **نصر حامد أبو زيد** نقد وبنى بدوره مناهجه الخاصة المتمخضة عن دراسته وبحوثه، ومآسيه الشخصية التي تعرض لها في حياته رغم أن موضوع الدراسة واحدا لكلا الجانبين للمسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر، نجد أن **نصر حامد أبو زيد** قد اتجه نحو تحليل الخطاب وتفكيكه مستفيدا من السيمولوجيا **الهيرمونطيقا** والدراسة الألسنية والأسلوبية، وعلم السرد...، ومن معظم القراءات الكلاسيكية (لـ **الجرجاني** مثلا...) والمعاصرة ليربط بذلك دراسته للنص الديني بالواقع والثقافة مصرحا بذلك " أن المنهج اللغوي ومنهج التحليل الأدبي هما أكثر المناهج قدرة على دراسة الإسلام، لأنه يقوم على نصين (القرآن والسنة) مواجها الواقع خلال عشرين سنة، نقل النبي فيها رسالته إلى المسلمين".

فإقحام نصّ كالقرآن إلى الدراسات اللغوية رغم تعدد التخصصات فيها، جعل **نصر حامد أبو زيد** يقرأه من جانب واحد، وهذا ما يعرض النص إلى الاختزال حسب رؤية ناقد النص - **علي حرب**- بل يجب الانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة من بيان وعرفان، وهذا ما اشتغل عليه ناقد العقل الإسلامي - **أركون**-.

أما **أركون** فقد تعددت عنده التخصصات وتنوعت العلوم لمناهجها، ليضع كماً كبيرا منها كرؤية تريد الإضاءة الشاملة والدراسة الموضوعية من أجل افتتاح مشروعه الضخم (نقد العقل الإسلامي) فلم يكتفي بالتخصص، بل جعل نفسه مؤرخ للفكر. عليه بعرض الخطوط الكبيرة لمشروعه، وتراكما لباقي التخصصات التي من شأنها أن تواصل الدراسة داخل عصر يأمل **أركون** أن يكون عصر تعددية أنظمة الحقيقة، وليس عصر اليقينيات وهذا ما يمكن أن تبرر به كثرة التكرار لعرض مشروعه الضخم.

إلا أن هذا الاختلاف في كثرة المناهج وتعددها عند **أركون**، ودقة التخصص في المنهج عند **نصر حامد أبو زيد** لا يمكنه إلا أن يوضح ذلك الاختلاف المرجعي، فقد حدد **أركون** مجال العقل الإسلامي بالعقيدة، أما **نصر حامد أبو زيد** فقد حدد مجال دراسة النص باللغة. فإذا كان **أركون** قد اهتم بنقد تلك الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية من خلال اشتغاله على نقد العقل الإسلامي. فإن **نصر حامد أبو زيد** قد اهتم ببناء الأدوات اللغوية التي من شأنها تقويم الفهم لإنتاج المغزى من وراء إعادة قراءة النصوص. فكان بذلك **أركون** ناقدا للعقل الإسلامي، و**نصر حامد أبو زيد** ناقدا لآليات اشتغال الخطاب الديني.

فناقد العقل الإسلامي قد استنفد كل المفاهيم الحداثية والإجرائية كالدوغمائية، اللامفكر فيه، المستحيل التفكير فيه...، من أجل الغوص داخل أضابير التاريخ. والاشتغال على سحب كل المستور، وكشفه أمام تركيبة المخيال الاجتماعي، فكان بحق جريء في قراءته التأويلية للنصوص الدينية، نستطيع ساعتئذن مواكبة التطورات والمتغيرات المستجدة في المجتمعات الحديثة، فيتحرّر ليس فقط الحاضر والمستقبل وإنما الماضي أيضا.

كما نجد **نصر حامد أبو زيد** أيضا قد رضخ لفكرة التزامنية مع النص الأول ليعيد بناء الماضي في الحاضر من أجل تحرير الفكر المعاصر، من قيود التمجيد

للماضي وبذلك قد اشتركا كلاهما في تتبع المنهجية التراجعية - التقدمية من أجل نقد التراث السلفي- وإمكانية تجاوز خطابه الإيديولوجي باتجاه تقويم التراث.

لذلك نجد أن كلاهما قد حاول بناء خطاب ديني تعددت فيه طرق التبليغ، وتنوعت فيه الوسائل قصد إعادة نبض الوحي، أو **معطى الوحي،** باختيارهما لطرق نزع القداسة من النصوص التأسيسية. باعتبارها نصوصا قدسها الإنسان، وأضفى عليها صفة التعالي لاعتبارات إيديولوجية سلطوية حاكموية.

فانتهجا الطرق العلمية لحل المسألة الدينية المتأزمة في فكرنا المعاصر، معتمدين على المنهج التاريخي قصد تتبع المفاهيم التي أطرت للخطاب، وردّها إلى مصادرها وأصولها من أجل مقارنتها مع غيرها من المفاهيم المعاصرة، كما اعتمد على المنهج التحليلي من أجل توضيح الدلالات الفكرية والفلسفية التي شكلت الشخصية العربية الإسلامية.

لقد حاولا بحق التماس كل الجوانب التي طرحتها المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر، بما فيها السياسة الفكرية الفلسفية، الاجتماعية، التاريخية، من أجل إعادة بناء الوعي الحضاري المعاصر للذات العربية والإسلامية التي أهدر حقها كفاعل معاصر لواقعه، لدينه، ولعالمه الآني.

لذلك نجد اشتغال المفكرين (**أركون** و**نصر حامد أبو زيد**) على التراث الإسلامي، لتعريته والكشف عن التلاعب الإيديولوجي الحال على كل السلطة الدينية التي أخضعت التاريخ لانقيادها.

- كما نجد رغبتها في تغيير المنظومة التعليمية للبلدان الإسلامية وإخراجها من الأصولية إلى ما تتلاءم وأنماط التعليم العلمي- الحديث.
- إقرارهم بوجود خلل في التركيبة الإيمانية متلاعب بها، مما ساهم في تقييد حرية الفكر.

- حاجة التراث الإسلامي إلى دراسات نقدية، تحليلية، تأويلية لتاريخه - التقديسي- التمجيدي- الإيديولوجي- المتعالي، وبالتالي الولوج إلى الحقيقة الدينية البعيدة عن أدلجة الدين والقراءة التحريفية، الوثوقية المنفلتة من قبضة التاريخ.

إذن؛ فما ابتغاه كل من **أركون** و**نصر حامد أبو زيد** هو صياغة فكر ديني إسلامي يقترب من البناء النسقي الذي دعى إليه فلاسفة الغرب أمثال: **هيجل، نيتشه** و**كانط** حينما إفتقدا الفكر الغربي من دواخل ذاتية إلى الشمولية جميع مجالاته، وهذا ما نلتمسه في عرض مفكرينا المتكرر في أغلب عروضهما خاصة عند **أركون،** حيث نجد تعمده لتكرار وإطالة الأمثلة والتفصيل في النماذج، مع إبراز العديد من المواطن المقارنة والاختلاف بين المجتمع الغربي والعربي.

ورغم الانتقادات التي وجهّت لهما بشأن إسقاطها للمناهج العلمية الدراسة للإنجيل والثورات على دراسة نص كالقرآن الكريم؟ وهل يمكن اعتبار ذلك إنجازا يحقق إعادة القراءة التجديدية المعاصرة؟

نجد أنهما يعتبرانه مجازفة يمكن تحقيق العلمية فيها نظرا لرؤيتهما لمنجزات العرب العلمية، كامتداد علمي لابد أن تستفيد منه كل الإنسانية وخصوصا الفكر العربي- الإسلامي الذي لن تستطيع الوصول إلى إرساء المناهج الحديثة العلمية نظرا لظروفه التاريخية الاستعمارية الصعبة التي مرت عليه، وعدم امتلاكه المؤهلات العلمية ولا المادية وصعوبة تجاوزه لعوامله الاجتماعية الاقتصادية السياسية، وغيرها التي ما زال يتخبط فيها.

ومن أجل تجاوز نظرة الغرب الاستعمارية الاحتكارية للعلوم ارتأى مفكرينا التحكم العلمي التقني فيها وصلت إليه آخر المناهج في العلوم الإنسانية ولما لها محاولة تطبيقية على الصعيد الإسلامي فكره تراثه، تاريخه وإعادة تصنيفه مجددا فمن الحركية الحضارية العلمية المعاصرة، إلا أنّ السؤال المتبقي هل سنصل فعلا في اليوم القريب إلى استثمار هذه الدراسات الجريئة الجادة في طرحها وبنظرتها إلى التراث الإسلامي

باعتباره النقطة النووية في الأزمة العربية المعاصرة، أم أنها ستضل مجرد دراسات تبتعد عن واقعها بخيالها العلمي؟

خاتمة

خاتمة:

إن ملمح القراءات التي قدمها المشتغلون على الفكر العربي الإسلامي المعاصر (**أركون، ونصر حامد أبو زيد**) ما يراد منه إلا وصل العلاقة بين الفكر والحياة، بإعادة تجديد نبضها في الوجود برؤى تساءل الدين في واقعه المعاصر ضمن ما انفتحت عليه آليات قراءة الخطاب الإنساني الذي حاول تحليل تفكيك ونقد الحقيقة الدينية تسليط أدوات تعددت فيها المناهج الغربية الحديثة على دراسة التراث العربي الإسلامي.

إلا أنّ مواجهة مشكلة المعرفة الديني بجميع أشكالها وأوجهها وطرحها على مجتمع كالمجتمع العربي الإسلامي الممجد لتاريخه، وتراثه، تعتبر مواجهة صعبة وتحدي لا يمكن إنكار عظمة جرأتهم في طرحه، ومساءلة، أكبر طابوهات الإنسانية وهو الدين.

لتشهد جرأتهم هذه على مد معاناتهم التي مست شخصياتهما، حيث أبعدا عن مواطنهم، وأتهما بالخروج عن الدين الإسلامي فمات **محمد أركون** غريبا عن وطنه، ودفن في غير وطنه الجزائر، أما **نصر حامد أبو زيد** فطلق منه زوجته ونفي عن وطنه مصر.

فقد كان شغف إعادة النهوض بالوعي العربي- الإسلامي هاجسا ألح على مفكرينا ضرورة الاستفادة من ما وصل إليه العالم المتقدم والتثاقف معه حضاريا وكونيا، فكما قرأت الأديان الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر المجتمعات العربية وحاولت فهم وتجديد علاقاتها بالدين، نجد أنّ جهود مفكرينا المعاصرين أنصب على تجديد تلك العلاقة عينها ولكن بآليات ومعطيات حداثية فكانت إعادة قراءة النص الديني ضمن مناهج التأويل التي أرغمت النص المثول إلى متطلبات الصراع الحضاري، وإجباره على الخضوع لها رغم المقاومة التي أبدتها بعض الجهات الفكرية السلفية خاصة.

إلا أنّ مساءلة الدين الإسلامي يفكر عقلاني حداثي غاية ترجو النهوض بالذاتية العربية الإسلامية من أجل إرجاع الاعتبار والأهمية للحاضر، المماثل بثقافاته المتدفقة وحضاريته المتزايدة في التقدم والرقي ولكي تتخطى بذلك الوقوف أمام الماضي والكف عن تمجيده رؤى تلفيقية مسعاها إيديولوجي.

إذن؛ فأمام المساءلات المتباينة في طرحها قد اجتمعت على محاولاتها عقلنة الدين من أجل قراءات جديدة ومتجددة تضع بصماتها الخاصة في عصر يطمح مفكريه إلى حمل دينه من الماضي لنتعايش معه، وبه في حاضر يبتغي مستقبل أفضل سواء في نظرته العربية أو الغربية.

فما علينا إلا احترام وجهات بعضنا لنبني معا عصرا متميزا بثقافته الدينية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع**.
2. محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ط/1، 1998.
3. محمد أركون، الإسلام: أصالة وممارسة، تر: خليل أحمد، باريس، ط/1، 1986.
4. محمد أركون، أوربا، الغرب، الإسلام، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/2، 2001.
5. محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط/2، 1996.
6. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د/ط)، 1993.
7. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/3، 2007.
8. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التفكير، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999.
9. محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، (د/ط)، 1986.
10. محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط/3، 1985.
11. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2001.
12. محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2010.

13. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط/2، 1996.

14. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، بيروت، سلسلة نقد الفكر الديني، 1998.

15. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/2، 2000.

16. محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/1.

17. محمد أركون، من فصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/2، 1995.

18. محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صباح الجهيم، عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1996.

19. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط/1، 2009.

20. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط/1، 2009.

21. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2000.

22. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسيطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط/1، 2007.

23. نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/2، 1995.

24. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2000.

25. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/1، 2006.

26. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، دار الوحدة، ط/1، 1983.
27. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند بن عربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/6، 2001.
28. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن-، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط/6، 2005.
29. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار المنتخب العربي، بيروت، (د/ط)، 1992.
30. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط/2، 1994.

ثانيا: المراجع

أ- المراجع باللغة العربية:

1. أدونيس، الثابت والمتحول في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ج4، ط/7، 1994.
2. أدونيس، النص القرآني: آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط/1، 1993.
3. إريك فروم، التحليل النفسي للدين، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، ط/1، 1977.
4. أسعد السحمراني، ترجمان الأديان، دار النفائس، ط/1، 2009.
5. بجاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، ط/1، 2007.
6. بن سالم حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، مركز الإنماء القومي، الرباط، ط/1، 1988.
7. الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (د.م)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/2، سبتمبر 1990.
8. جلال العظم صادق، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط/9، أفريل 2003.
9. حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، (د.ط)، 1982.

10. عبد الرزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للنشر والعلوم، 2009.

11. عبد الغني بارة، الهيرمونطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، ط/1، 2008، ص540.

12. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط/1، 1998.

13. علي حرب، لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991.

14. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط/3، المغرب، 2000.

15. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي، ط/4، 2005.

16. عمر خرمة، نحو النص: نقد نظرية، عالم الكتب الحديث، ط/1، 2004.

17. غليون برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط/4، 2007.

18. غليون برهان، اغتيال العقل، دار موفم للنشر، 1990.

19. فراس سواح، دين الإنسان، دار علاء للنشر، دمشق، ط/3، 1998.

20. فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ط/11، 2006.

21. محمد أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، منتدى مكتبة الإسكندرية، (د.ط).

22. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط/1، 2000.

23. محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/4، 2000.

24. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 1987.

25. محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000.

26. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2005.
27. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، عالم الكتب الحديث، ط/1، 2009.
28. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2005.
29. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، (د.ط)، 2010.

ب- المرجع المترجمة:

1. إريك فروم، التحليل النفسي للدين، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، ط/1، 1977.
2. بوري أتاتوليفيتش، فلسفة الدين الغربية، تر: هيثم صعب، (د/ب)، (د/ط)، (د/س).
3. بول ريكور، صراع التأويلات، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط/1، 2003.
4. توشهيكو إيزونسو، الله والإنسان في القرآن، تر: ملال جهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/1، 2007.
5. جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن سامي، المنظمة العربية للدراسات، ط/1، 2007.
6. جيل دولوز وفليكس غاتاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1997.
7. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مراجعة: د/ فؤاد، مكتبة اللأنجلو المصرية، القاهرة، 1981.
8. مارسيا إليادة، البحث عن التاريخ، والمعنى في الدين، تر: سعيد مولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط/1، 2007.
9. ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تعريب: مطاوع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
10. هيجل، دروس في فلسفة الدين، تر: أبو يعرب المرزوقي، مطبوعات فرات، ج1، باريس، 1959.

11. يورغن هابر ماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، تر: علي مقلد، العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد 9، 1990.

ج- المراجع باللغة الأجنبية:

1. Didier Julia, Dictionnaire de philo, librairie Larousse, Paris, 1971.

2. Mohamed Arkoun, humanisme et islam, ed. Verin, Paris, 2005, chapitre 7.

3. Mohammed Arkoun, l'islam, approche critique, Jacques Grancher, 3ème éditions, Paris, 1992.

4. Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique, Paris, 1984.

5. Richard Kearny, de la phénoménologie a l'éthique, entretien avec Emmanuel Levinas, esprit, N° 234, 1997.

6. Traité de méthodologie, PUF, 1962.

د المجلات والدوريات:

1. حوار نصر حامد أبو زيد مع محمد عليا الأناسي حول (القرآن نص تاريخي وثقافي)، ملحق جريدة النهار الثقافي.

2. رباعي نعيمة، أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة، العدد 22، (د/م)، (د/ك).

3. عبد الرحمن عبد الخالق: مقال حول الإلحاد.

4. عمار بن حمودة، من شريعة المقدس إلى قداسة الشرعية، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2.

5. محمد عابد الجابري، مجلة إبداع، العدد 9، أيلول/سبتمبر2001.

6. موسى عبد الله، إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر (دراسة في أعمال محمد عابد الجابري)، مجلة إنسانيات، العددان 14و15، 2001..

7. هواري حمادي، مقال: إشكالية القراءة في النص القرآني، مواقف: مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد 6، معسكر، ديسمبر 2011.

هـ الندوات، المحاضرات والملتقيات:

1. مجموعة أساتذة، الترجمة والتأويلي، منشورات كلية الآداب والعلوم والإنسانية، الرباط، ط/1، سلسلة ندوات ومحاضرات، رقم 47، 1995.
2. مدخل إلى فلسفة الدين، تر: فتحي المسكيني، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 18 يناير 2017.
3. النجادي جمانة، الصحوة التي نريدها، ورقة عمل قدمت للملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1983.

و- القواميس والمعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (مادة دين).
2. أندريه لالاند، معجم المصطلحات الفلسفية والنقدية والتقنية، مج1، عويدات للنشر، لبنان، 2008.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ط/1، 1973.
4. جورج طرابيشي، إيمانويل كانط، معجم الفلاسفة.
5. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3، 2003.
6. مراد وهبة، المعجم الفلسفي للمصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة.
7. الموسوعة الفلسفية، مج من العلماء، تر: سمير كرم، دار الطباعة والنشر، ط/6، 1987.

ز- المواقع الإلكترونية

- طه عبد الرحمن، محاورة تلفزيونية، الحداثة في فهم الدين، موقع: aljzeera.net

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

بسملة

إهداء وشكر

مقدمة ..... أ

أهمية الموضوع ..... ب

إشكالية الموضوع ..... ب

أسباب اختيار الموضوع ..... ج

الدراسات السابقة ..... ج

منهج الدراسة ..... د

صعوبات الدراسة ..... د

توزيع البحث ..... د

الفصل تمهيدي

المبحث الأول: تحديد الدراسة 08

الفرق بين مفهوم "الظاهرة الدينية" و"المسألة الدينية" 08

1- الظاهرة الدينية 08

2- المسألة الدينية 11

تعريف الدين 13

أ- التعريف اللغوي 13

ب- التعريف الاصطلاحي 15

بنية الدين 20

أ- المعتقد 22

ب- الطقس 22

ج- الأسطورة 22

التدين نزعة إنسانية 24

ضد الدين (الإلحاد) 29
المبحث الثاني: تشكل الفكر الديني عند العرب 31
1- السلطة والدين 31
2- مسألة الإمامة والخلافة 38
3- ما آل إليه تصوّر الدين في الفكر العربي المعاصر 40
الباب الأول: المسألة الدينية عند محمد أركون
الفصل الأول: قراءة معاصرة في فكر محمد أركون
المبحث الأول: قراءة معاصرة للتراث والإسلام 47
1- نقد الذات التراثية 47
2- معنى الدين في الفكر العربي المعاصر عند محمد أركون 52
المبحث الثاني: أشكلة مفهوم الإسلام 56
ضرورة تشخيص التراث الإسلامي 57
1- التراث الأسطوري التاريخي 61
التعالي والتقديس 66
2- التراث الأسطورية الإيديولوجي 68
استنتاج عام 76
الفصل الثاني: الإسلام المعاصر
المبحث الأول: ماهية الإسلام المعاصر 79
تمهيد 79
1- العولمة 82
2- العولمة والإسلام 85
المبحث الثاني: تجديد الفكر الديني 96
الفتح لتأويل جديد لقراءة معاصرة للقرآن والحديث 96
1- القراءة التاريخية والأنتربولوجية: 97
أ- القراءة التاريخية: 97

ب- القراءة الأنتربولوجية: 105
ج- القراءة اللغوية: 113
2- القراءة الألسنية النقدية والسيميائية 117
استنتاج 122
الفصل الثالث: العقل المنبثق الصاعد
المبحث الأول: الاستشراق بنظرة معاصرة 125
1- المستشرقون الكلاسيكيون 127
2- المستشرقون الحداثيون 128
المبحث الثاني: العقل المنبثق الصاعد (الاستطلاعي) 134
الباب الثاني: المسألة الدينية في فكر نصر حامد أبو زيد
الفصل الأول: مسألة التراث
المبحث الأول: أزمة العقل العربي الإسلامي المعاصر 141
تمهيد 141
المبحث الثاني: أزمة النص 149
الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الديني في الفكر العربي المعاصر
المبحث الأول: إشكالية القراءة التأويلية المعاصرة للنص الديني 158
المبحث الثاني: القراءة التاريخية من أجل قراءة تزامنية عند أبو زيد 179
الفصل الثالث: نهاية المطاف
المبحث الأول: أثر الفكر الديني الحداثي- الغربي على الفكر العربي المعاصر
(أركون- أبو زيد) 183
المبحث الثاني: بين الوحدة والاختلاف 190
خاتمة 197
قائمة المصادر والمراجع 200
فهرس المحتويات 208
ملخص البحث

ملخص:

تطرح المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر، أزمة الوعي بالذات العربية المعاصرة التي تعيش داخل قوقعة تراثها التاريخي الممجد.

لذلك ارتأى كل من **محمد أركون** و**نصر حامد أبو زيد** إعادة قراءة التراث بآليات حداثية-علمية من أجل إعادة إدخال العقل العربي المعاصر في الدينامية الحضارة التي تتعايش مع الواقع.

الكلمات المفتاحية: الدين، المسألة الدينية، العقل، التراث، الأسطورة، التأويل، الحداثة، المنهج العلمي، اللغة، الفكر الإسلامي.

Résumé:

La question religieuse dans la pensée arabe contemporaine pose la crise de la conscience de soi arabe contemporaine qui vit dans son glorieux héritage historique ainsi, ***Mohammed Arkoun***, et ***Nasre Hamed Abu Zeid*** vorent la relecture de l'héritage modernistes afin d'introduire l'esprit arabe moderne dans la dynamique culturelle qui coexiste avec la réalité.

Mots Clés: Religion, Problématique religions, Raison, Patrimoine, Légende, Interprétation, La modernité, Méthode expérimentale, La Langue, La pensé Islamique

Abstract:

The religious issue in contemporary Arab thought poses the crisis of contemporary Arab self consciousness that live within its glorious historical heritage

Therefore, ***Mohemed Arkoun***, and ***Nasre Hamid Abu Zeid*** see the re-rearding of the heritage with modernist mechanisms in order to introduce the modern, Arab mind into the cultural dynamic that coexists with reality.

Keywords: Religion, Religious Dilemma, Reason, Heritage, Legends, Interpreting, Modernity, Experimental Method, Language, Islamic Thought.