



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

مفهوم التاريخية (دراسة تحليلية نقدية)

بحث مقدم لفضيلة
الدكتور/ عبدالله بن محمد القرني

إعداد الطالبة
إيمان بنت عبدالرحمن بن محسن الضويحي
السنة المنهجية للدكتوراه
(تخصص عقيدة)

العام الجامعي
١٤٣٥-١٤٣٦ هـ

ملخص

- ١- شمول الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان فإن الحلول والكمال من صفاتها.
 - ٢- استحالة التقريب بين الأديان فالعلمانية مضادة للأديان عموماً وللإسلام خصوصاً.
 - ٣- رفع شعارات العصرية، وتجديد الخطاب الديني ما هي إلا خدعة وإخفاء أهداف حقيقة لهدم هذا الدين.
 - ٤- أن دعوى التاريخية ستؤول إلى انتهاك قدسية النص الشرعي ليتحول من حاكم إلى محكوم.
 - ٥- هذه الدعوى عبثية في التعامل مع النص لأن الربط بين النص المطلق وظروفه التاريخية، يعني تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف الاجتماعية، فيغيب النص ليحكم الواقع وهذا ما يتوافق من الرؤية الماركسية.
 - ٦- ليس وعي الإنسان يحكم وجوده، بل وجوده الاجتماعي يحدد وعيه.
 - ٧- أن الغاية من هذا المنهج هو تحويل الوحي من علوم حضارية إلى أيديولوجيا، لأنه لا ---- في الوحي مراد المرسل ومقاصده، ولا ---- البعد الرأسي في النص، بل البعد الأفقي.
 - ٨- المنهج المقترح للتصدي لمثل هذه الضلالات في النصوص القرآنية وتفسرها:
 - ١- اليقظة التامة في فحص أفكارهم ومناقشتها، ويكون ذلك بتجزئتها وعدم قبولها جملة واحدة، والحذر من الاغترار بوجود أقوال توحى صحتها.
 - ٢- عدم قبول أحكامهم وتقريراتهم على أنها مسلمات وحقائق تحت اسم التجديد، وعلم اللسانيات الحديث وغيره.
- هذا والله أعلم،،، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين..)

Abstract

١ - The inclusion of Sharia and its validity for all times and places, solutions and perfection of their qualities.

٢ - The impossibility of rapprochement between religions. Secularism is anti-religious in general and Islam in particular.

٣ - raising the slogans of modernity, and renewal of religious discourse is only a trick and hide the real goals of the destruction of this religion.

٤ - that the historical claim will lead to the violation of the sanctity of the legal text to become a ruler to a convicted.

٥ - This claim is absurd in dealing with the text because the link between the absolute text and historical circumstances, means the diversity of one government in one time for different social circumstances, the text is absent to govern reality and this corresponds to the Marxist vision.

٦. It is not human consciousness that governs its existence, but its social existence determines consciousness.

٧ - The purpose of this approach is to transform the revelation from the science of civilization to ideology, because it is not in the revelation of the sender and its purposes, nor the vertical dimension of the text, but rather the horizontal dimension.

٨. The proposed approach to addressing these meanings in the Qur'anic texts and interpreting them:

١ - full vigilance in the examination of their ideas and discuss, and this fragmentation and non - acceptance of one sentence, and beware of arrogance in the presence of statements suggest their validity.

٢ - not to accept their judgments and reports as Muslims and facts under the name of renewal, and the science of modern linguistics and others.

This is God knows best ,, (Glory your Lord, the Lord of Glory what they describe and peace to the messengers and thank God the Lord of the Worlds ..

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على معلم البشرية محمد بن عبد الله أما بعد،،،

لم يشهد التاريخ البشري حضارة اعتمدت في مشروعيتها على مصدر موحد كالحضارة الإسلامية التي استمد مشروعيتها الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتشريعية من القرآن الكريم، وقد استمر المسلمون في مراعاة ضوابط فهم كتاب الله والاجتهاد في تأويله والاعتقاد باحتوانه على علم الأولين والآخرين، حتى وقع معظم العالم الإسلامي تحت وطأة الاستعمار في أواخر القرن التاسع الهجري وأوائل القرن العشرين، مما أدى إلى انتشار مناهج ونظريات فلسفية، أربكت العقل في عالمنا الإسلامي عموماً والعربي خصوصاً، زعزعت ثقته بما أنتجه خلال قرون طويلة من الزمن، ويذهب البعض إلى الحربين العالميتين هما اللتان حسمتا أمر الانتقال من تصور المرحلة الأولى إلى التصور الجديد، ويمثل هذا الانفجار خلال النصف الأول من القرن العشرين - في حربين عالميتين وقعت بينها ثورات وانقلابات وحروب أهلية^(١).

إلا أن الجانبان الرئيسيان اللذان قام "هيغل" بتأسيسهما شكلا تحول في الفكر الغربي وفي مفهوم الفلسفة، هما، مبدأ الذاتية التي تعني القطيعة مع الموروث، والثاني مبدأ الديناميكية التي تعني الصيرورة والتغيير المستمر، لقد كان هيغل وماركس "الأبوين الفيلسوفين للحدثة"، حيث كان توسيعهما وابتكار المناهج البحثية في تطبيقها على يد المدرستين الشهيرتين في القرن العشرين: "مدرسة الحوليات الفرنسية" و "مدرسة فرانكفورت" الألمانية اللتين هما - كما يقول "ألان تورين" التعبير المتأخر والأقصى للايدولوجيا الحدثية^(٢).

وتتفق كل المدرستين في محددتهما الفلسفي وهو الاستعانة بفكر "كارل ماركس" بشكل نقدي لا عقائدي^(٣). مما أدى إلى انبهار أبناء المسلمين العرب بالحضارة الغربية والإصابة بمرض التقليد ويرون الدعوة إلى "التجديد" دون وعي ولا تبصر ولا ضابط ولا شرط.

نشأ الصراع بين القديم والجديد، أسوة بما حدث في الغرب بدون وعي كافي بمفهوم القديم عند المسلمين، والفرق بينه وبين القديم عند الغرب، وتحت وطأة هذا الصراع ظهرت طائفة من أبناء جلدتنا يتكلمون بأسننتنا، استطاعت أن تستغل هذه النزعة فأخذوا يرفعون شعارات التجديد، ويطلقون أسماء تحمل معاني التطوير والمعاصرة بغية التمويه والتضليل وذلك مثل تجديد الخطاب الديني^(٤)، القراءة

(١) أنظر حصاد السنين، زكي نجيب محفوظ، ص (٧١-٧٤).

(٢) أنظر نقد الحدثة، ألان نورين (٧/٢).

(٣) الخطاب العربي المعاصر لمحمد جابر الجابري، ص ١٦٧.

(٤) عنوان مقالات للدكتور نصر أبو زيد.

المعاصرة^(١)، نقد الخطاب الديني^(٢)، التراث والتجديد^(٣)، مما جعل الغرب يستغلون هذه النزعة عن المنهزمين فكرياً، ووصفوا كل ما يمت للإسلام بصلة بالقديم وبالتالي أصبح كل ما هو غير إسلامي تجديد أو تنويرياً وتحرراً وتقديمه... الخ ولم تكن عاطفة التدين هي الدافع للتجديد ولكن الدعوة للمذاهب الماركسية التقدم كان الدافع لذلك ويدل على ذلك قول د. حسن حنفي: "والدافع على التجديد ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل موروث ديني، بل انتساب الإنسان المجدد إلى أرض، وانتمائه إلى شعب، القضية إذن ليست قضية دينية بل قضية اجتماعية وسياسية، أو فنية أو تاريخية"^(٤).

ويدعي العلمانيون أنهم يريدون تجديد الدين كله بدءاً من الأصول والقواعد، وانتهاء بالفروع والتطبيقات فلا ثوابت يعترفون بها ولا عناصر جوهرية يقبلونها، ومن الأقوال التي تعبر عن ذلك مقولة د. حسن حنفي أن مجال التجديد بدأ من أصول الدين. بإعادة بنائه من جديد فيقول: "يجب تغيير تلك النظرية الموروثة طبقاً لحاجات العصر، ابتداءً من علم "أصول الدين" الذي يعطي الجمهور الأسس النظرية العامة، التي تحدد تصوراتنا للكون ابتداءً من إعادة بناء الأصول فتغير أشكال الفروع بطبيعتها، والانتقال من العقل إلى الطبيعة ومن الروح إلى العامة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك"^(٥). ويرى د. شحرور "أن إغفال خاصية التطور والتجدد المستمر" جعل من التشريع الإسلامي تشريعاً متحجراً، حجب عنا فهم أسس الشريعة الإسلامية، وبالتالي وضع أسس جديدة"^(٦).

والمطلع على هذا يرى أن العلمانيين يريدون تجديد أصول الدين وأسسها بدءاً من عقائده وأحكامه، وأن هذا عن طريق نفي المفاهيم القرآنية التي أطلقوا عليها لقب "التاريخية" أو "وقف العمل بالنص" أو "إعادة بناء الأصول" وهذه الألفاظ هو موضوع بحثي "التاريخية دراسة تحليلية نقدية".

وتكمن أهمية هذا البحث في عدة أمور لعل أهمها:

- ١- أن هذه المحاولات بغض النظر عن صوابها وخطئها قد تناولت القرآن بفهم جديد، لم يعهد التاريخ مثله، مما يدعو للاهتمام بالدراسة والتحليل.
- ٢- وضوح رؤيتهم ودعوتهم إلى تجديد فهم القرآن، ورفضهم لمنهج التفسير الإسلامي المعهودة مما يجعل تناول هذا الموضوع بالبحث أمر مهم.
- ٣- قلة الدراسات النقدية والتحليلية حول هذا الموضوع.

(١) كتاب للدكتور محمد شحرور.

(٢) كتاب للدكتور نصر أبو زيد.

(٣) كتاب للدكتور حسن حنفي.

(٤) التراث والتجديد للدكتور حسن حنفي، ص ٢٢.

(٥) التراث والتجديد، لحسن حنفي، ص ٦١

(٦) الكتاب والقرآن، لـ شحرور، ص ٤٤٦

٤- أنه على الرغم من غرابة هذه الظاهرة إلا أن التحفظ والتشكيك في كل جديد يحتاج لمبرر علمي يبقي ما هو حق وصواب يسقط ما هو باطل خطأ.

الأسئلة التي يحاول البحث الإجابة عنها:

- ١- ما الدوافع والعوامل الكامنة خلف ظهور هذه الظاهرة؟
- ٢- ما المسوغات التي أعتمدها الحداثيون العرب للتخلي عن المناهج التفسيرية المعهودة.
- ٣- ما أهم مناهجهم لفهم القرآن الكريم؟ وما مدى أصالتها وصحتها لفهم القرآن الكريم.
- ٤- ما البدائل الفكرية والعقدية التي قدمها الحداثيون العرب لتطبيق مناهجهم؟
- ٥- ما هو النقد الموجه لدعاة التجديد؟ من قبل المفكرين الإسلاميين؟

منهج البحث:

المنهج الوصفي التحليلي: ويكون برصد الظاهرة في سياقها الطبيعي وذلك بجمع ما يمكن جمعه حولها من مادة أولية من مصادرهم أي اعتمادنا على ما يقوله الحداثيون في كتاباتهم.

المنهج النقدي الداخلي: وهو منهج يعني باختبار آراء الحداثيين وتقويمها من خلال تحليل نصوصهم ومراجعة الأفكار الواردة فيها.

خطة البحث:

قسمت بحثي هذا لمبحثين وخاتمة فيها أهم النتائج:

- ١- المبحث الأول: مفهوم التاريخية.
- ٢- المبحث الثاني: نقد التاريخية.
- ٣- خاتمة وفيها أهم النتائج.

المبحث الأول مفهوم التاريخية

:
شكلت "التاريخية" المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي والمفهوم المركزي الذي استعمله منذ بداية "نهضته" في إقصاء سيطرة الموروث الديني وتأسيس بناء معرفي جديد.

بداية بحركة إحياء التراث اليوناني ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن تاريخية التفسير الكنيسي، ثم تجاوزه لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني وبهذا التأسيس الجديد أنتقل الفكر الغربي إلى مرحلة جديدة مرحلة "الفلسفة الحديثة" التي أصبحت فلسفة القرن السادس عشر والقرون على التوالي^(١).

ويستعيد مفكرو الحداثة العرب تلك التجربة في التعامل مع التراث الإسلامي لإنجاز مشروع الحداثة عن طريق "قانون التاريخية" - المنطق النهضوي الذي تأسس عليه التفكير الغربي الحديث. يقول "هاشم صالح": (تبيان تاريخية ما قدم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ هو الذي يشكل لب الحداثة الأوروبية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نيتشة... ولا يزال^(٢))، ويواصل القول بأن الرؤية الجديدة للدين والعالم يمكن أن تختصر على الرؤية القديمة حتى لو كانت راسخة، ولكن بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القداسة عنها^(٣)، ويقول "عبدالله العروي" في توصيفه لأزمة المتقف في العالم العربي- كما يراها هو (إن المتقفين يفكرون حسب منطقتين- القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي وأن الاتجاهين يوصلان إلى نفي العمق التاريخي- أن الطريق للتخلص من الاتجاهين معاً هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته)^(٤).

:
أن مفهوم التاريخية في الفكر الغربي كان أساسه الأول هو تحديد بعدي التاريخ على أن بين الماضي والمستقبل ومن ثم أنتقل من المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني.

(١) أنظر موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ٨٢٢/٢

(٢) تعليق هاشم صالح علي، أين هو الفكر الإسلامي، لمحمد أركون، ص ٧٦

(٣) مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، ص ١٠

(٤) العرب والفكر التاريخي، عبدالله العروي، ص (٢٠٦-٢٠٦).

وعلى هذا فإن المفهوم مر بطورين الطور الأول الذي كان ينطلق من تصور ثبات الذات وثبات الموضوع ومن ثم إمكانية الوصول الواعي إلى الحقيقة أو الاقتراب منها.

أما التطور الثاني انتهى إلى التشكيك في وجود مضمون جوهرى أزلي للحقيقة، وعلى هذا صار النظر إلى الاختيارات البشرية للمعرفة من منظور نفي فكرة الثبات ونفي الخطأ والصواب وإنما موافقة الشرط التاريخي الأني.

وهذا ما أشارت إليه "موسوعة لالاند" حيث فسرت التاريخية بـ "المعنى العام" ثم بمعناها "الخاص" الأكثر تحديداً باعتبار ما انتهت إليه، تقول الموسوعة التاريخية "HISTORISME" وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ (و) بنحو خاص، يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شقيقة اللغات والعادات- هي نتاج إبداعي جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية (و) بهذا المعنى يتعارض مع العقلانية "rationalisms"^(١).

وعلى هذا فإن الطور الثاني كان هو النتيجة الحتمية للطور الأول.

بدأت الفلسفات التاريخية بالوعد بأن الإنسان يسيطر على واقعه وتاريخه ولكنها انتهت بأن الواقع والتاريخ هما اللذان يسيطران على الإنسان حيث طرح هيغل مفهوماً "متطور للتاريخية" في نظرية "التاريخية الجدلية المادية" ذهب فيها إلى أن الإنسان يسير وفق أغراض وعوامل أقوى يتحرك بآلياتها من حيث لا يشعر! فإن البشر وإن كانوا يفكرون ويحكمون على الأشياء ويستخدمون عقولهم ويعتقدون بأنهم يملكون عنصر الاختيار والحرية والوعي إلا أن هذه المراحل والملكات ليست باختيارهم بل هناك قوة أخرى تنفخ فيهم هذه الروحانية والناس ليسوا سوى أجساد بيد تلك الروح، والقوة الخفية التي تسمى روح التاريخ وهي التي تحدد غاياتها وأهدافها وتعمل على تحقيق تلك الغايات من خلال تحريك الناس باتجاهات معينة ولكن الناس يتصورون مع ذلك أنهم مختارون في سلوكياتهم وأنهم يتحركون لتحقيق أهدافهم وطموحاتهم بأنفسهم وإرادتهم وهذا معنى أجبر التاريخ^(٢).

إذن اتجهت فلسفت "هيغل" إلى نقد العقل في تأكيدها على دور اللاوعي في الاختيارات المعرفية للبشر وهو ما يعبر عنه بـ (إمحاء ذات الفيلسوف) أمام "ذات النسق" ومعنى هذا المبدأ من الواجهة الفلسفية الصرفة أنه مضى عهد اكتشاف مبدأ الذاتية القائل "أنا أفكر" وأصبحت هذه العبارة "أنا أفكر" بحسب تعبير "شلينغ" هناك أمر ما بداخلي يفكر أو ثمة شيء يفكر^(٣).

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، (٥٦١/٢).

(٢) التراث والعلمانية لعبد الكريم سروش، ص ١٧١

(٣) فلسفة الحدائثة في فكر هيغل، محمد الشيخ، ص (٦٦-٦٧).

والأمر الآخر في فلسفة "هيجل" الذي حول مفهوم التاريخية هو الاعتماد على الاستقراء لا الاستنباط بمعنى أن الحقيقة المعرفية ليست جوهرًا معطى مسبقاً بل كل ما هذا لك هو استنباطه والاستدلال عليه وهذا يعني نفي الحقيقة الجوهرية وماهيتها.

وهذه الفكرة الهيجلية (من الاستنباط إلى الاستقراء) يجعلها حسن حنفي أحد الأسس التي قام عليها الفكر الحدائثي العربي حول (إعادة بناء التراث) لأن المنهج السائد في التراث القديم المنهج النصبي وهذا من الطبيعي لأن الوحي كان هو مصدر المعرفة والعلم، أما الآن أصبح الواقع هو مصدر المعرفة.

أن الفكرة التاريخية "هيجل" هي جوهرية النظرية "الأيديولوجيا" لماركس وأتباعه، التي أعلنت أن التصورات هي العنصر الذي يحرك الناس لتحقيق أهداف معينة.

لذلك سعى ماركس لتعديل نظرية "هيجل" الجدلية، ومع أن ماركس أخذ هذه الفكرة من "فيورباخ" الذي رأى في كتاب له أن "الفكر ينشأ من الكينونة، ولا تنشأ الكينونة من الفكر، إلا أنه وسع منطقتها. من الفلسفة المجردة إلى العالم المادي.

ونحن نلاحظ من خلال هذا النص وغيره أن "التاريخية" في مفهومها الحدائثي من تأسيس هيجل والفلسفة المثالية الألمانية، وتعديل ماركس والفرق الجوهري بينهم أن فلسفة هيجل تجعل من البشر موضوعات منفصلة للتاريخ في علاقة جدلية بينها، وبين التاريخ، إذن هي محدودة بالشروط المادية المتعينة في التاريخ، ومن الملاحظ أن الرؤية تجمع بين نقيضين، فبينما يدعو ماركس إلى تغيير العالم وليس مجرد تفسير وتأمّل، يعود ليقول بفكرة الحتمية التاريخية التي تلغي فاعلية الذات البشرية، وترتفع بالإنسانية إلى المجتمع الشيوعي في نهاية الأمر، حيث يتم التحكم الكامل في الذات والموضوع^(١).

: أن ما ذكره ماركس لمفهوم "التاريخية" كان له الصدى

الأكبر في القرنين الماضيين مع الماركسية أولاً، ثم على الاجتماع المعرفي (سوسيولوجيا المعرفة)، ثانياً: والقضية المطروحة هنا هي علاقة الفكر بالواقع أو المعرفة بالأطر الاجتماعية، ويقول الجابري (أن الفكرة الماركسية السائدة أن الوجود الاجتماعي) وفي هذا المعنى قال داركس مقولته المشهورة: "ليس الوعي أو الفهم الذي للناس عن أنفسهم هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد هذا الوعي"^(٢).

إلا أنه تبقى إشكالية ما تسمية الماركسية (الأشكال العليا للوعي)، التي تعني أن هناك قطاعات معرفية للوعي بالرغم من علاقتها بمحيطها الطبيعي والاجتماعي إلا أنه تخترق الزمنية وظروف المكان، لتشكل ما هو أبدي مطلق، وتحدد الماركسية

(١) موسوعة اليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ج ٣، ص ٣٨٤

(٢) مقال عن التاريخية، محمد جابر الجابري، موقع الجابري.

القطاعات المعرفية بثلاث أمور (الدين والفلسفة والفن) بالرغم من الإشكالية إلا أنها لم تصل لحل سوى القول بوجود ممارسة زعزعة أكثر عمقاً ضدها.

ويقول الجابري (أما الأشكال العليا للوعي) لاحظ ماركس أنها لا تتحدد بالوضع الاجتماعي، بل هي تملك استقلالاً يجعلها تعلق على المجتمع وأطره، ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن النص القرآني: والصعوبة ليست في فهم كيف أن القرآن والسيرة النبوية مرتبطين بأشكال التطور الاجتماعي بل هي لماذا لا يزالان يولدان فينا متعة (بلاغية) ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كميّار ونموذج لا مثيل له^(١).

ثم يبين أن هذه الإشكالية أشد تعقيداً من مشكلة الفلسفة المعروفة وعلاقة الفكر بالواقع، أو "علاقة المعرفة بالمجتمع وأطره" على الأقل في زمانها وهي مشكلة الأبدى والزمني، مشكلة المطلق والنسبي.

ويرى لوكاتس أحد الماركسيين المستقلين المجتهدين إن هذه الأشكال العليا من الوعي "الدين والفلسفة الفن" على الرغم من علاقتها بمحيطها الاجتماعي والطبيعي وارتباطها به، إلا أنها تمارس خصائصها الذاتية بمجرد ما تتشكل- وهي تحفظ باستقلال أكبر من أشكال الفكر الاجتماعي والسياسي... وهو مظهر أمن "الأبدية" على مستوى الذات، لأنها قادرة أن تبقى حية حتى بعد التغيرات العديدة والعميقة، مما يتطلب تغيرات أكثر عمق من تلك، تغيرات تفصل بينها عصور بكاملها^(٢).

وهي إشكالية تواجه المفهوم الحدائي للتاريخية، وتكذب زعمها أن الإنسان إنما يحركه ويصنع أفكاره شروط المادية التاريخية، وفي هذا السياق ظهر أولئك الفلاسفة "وفرويد" البحث في الجانب اللامعقول في الأفراد فعلماء الاجتماع أصبح عندهم هاجس متزايد بالنسج اللاعقلي للمجتمع ضداً على فكرة الوضعيين في "العقد الاجتماعي"^(٣).

وفي هذا الوقت ظهر "علم اجتماع المعرفة" وهو بحسب -كافين رايلي- علم لم يظهر إلا في القرن العشرين، وهو يهتم بشأن إدراك قدرة المجتمع في التحكم في المعرفة، كما أدرك قبلهم "دورهايم" قدرة المجتمع في التحكم في السلوك، وهو في هذا يتماهى مع كشاف الأنتروبولوجيين بشأن تحكم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر، ولهذا فإن الشيء الذي ينبغي الاعتراف به هو أن المعرفة نسبية من أجل طبقة معينة في ظرف تاريخي محدد.... وهناك عدد لا يحصى من أنماط المعرفة وفي جميع الحالات يكون وضع الإنسان الاجتماعي والثقافي هو الذي يحدد ما يمكنه معرفته^(٤).

(١) مقال الجابري، المرجع السابق.

(٢) أنظر المرجع السابق.

(٣) أنظر الغرب والعالم، كافين رايلي، (٢/ص ٢٩٤)، ترجمة عبدالوهاب المسيري.

(٤) المرجع السابق.

يقول محمد سبيلا "أصبح التاريخ سيرورة و صيرورة، أي مساراً حتمياً تحكمه وتحدده وتفسيره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس أو حروبهم من أجل الكسب كالصراع العرقي والقبلي أو المذهبي أو غيره... فمثلاً نزع عن الطبيعة طابعها السحري والإحيائي فقد نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري عن التاريخ ينفي طابعه الفائي والنظر إليه باعتباره مجرد حركة تطورية تتحكم فيها عوامل داخلية قد تكون اقتصادية "ماركس" أو سيكولوجية "فرويد" وقد قاد ربط تطور التاريخ بعوامل تاريخية محددة إلى إرجاع كل شيء للتاريخ حتى تم وسم الحداثة بأنها عبادة للتاريخ الذي أصبح هو المصدر أو المنتج الأساسي للمعنى^(١). إن التاريخية تعني الحركة والحركة لا بد لها من محرك ذي إرادة فإن لم يكن المحرك الله كان غيره، والفكر الحداثي يذهب إلى الأمر الآخر، ونجد أن "الآن تودين" يقابل بين التاريخ والخلق الإلهي. وإن الإيمان بأحدهما ينفي الآخر، حيث يقول عن الحداثة: "لقد آمنت بالتاريخ، كما آمن غيرها قبلها بالخلق الإلهي أو بالأسطورة المؤسسة للجماعة"^(٢).

وهذا ما يؤكد أركون حيث يقول: "النموذج الدنيوي أو العلماني" يقدم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي وسوف يؤدي تقدم النموذج الدنيوي (أو العلماني) في المجتمعات العربية والإسلامية، على المدى البعيد إلى إلغاء النموذج "الإلهي" لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث^(٣).

ثم كان الانتشار للتاريخية بالمفهوم الذي انتهى إليه "ماركس" مع توسعه وابتكار المناهج البحثية في تطبيقه على يد "مدرسة الحوليات الفرنسية" وقد قامت هذه المدرسة الفرنسية في هذا السبيل بعملين مهمين في مسيرة مفهوم التاريخية الذي سيؤسس للاتجاه "الحداثي- وما بعد الحداثي" والذي تبناه الحداثيون العرب برمته.

: التصدر لمنهجية "التاريخية الوضعية" التي سادت في القرن التاسع

عشر وحتى منتصف القرن العشرين، فقد رأت مدرسة الحوليات أنها غير كافية لتطبيق فلسفة التاريخية بمفهومها (الحداثي- ومع بعد الحداثي) لأنها منهجاً سكونياً، يهمل التحليل والتفكيك لتلك النصوص الدينية والكشف عن علاقتها بالمشروعية الاجتماعية- التاريخية في عصرها^(٤).

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، ص ١١

(٢) نقد الحداثة، آلان تورين، صياح الجهيم، (٢٠٤/٢).

(٣) الفكر الأصولي وأستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٣

(٤) أنظر من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد نحو تطور المعرفة التاريخية في الوطن العربي،

عبدالعزیز الأمراني، مجلة مواقف ونقد، العدد ٨١

: تطوير منهجية "التاريخية الماركسية" وتوسيع دائرة الرؤية

الفلسفية التي قامت عليها في الكشف عن أيولوجية الأفكار وعلاقتي الأفكار بواقع المرحلة التاريخية التي يظهر فيها^(١).

فقد رأَت مدرسة الحوليات الفرنسية أن تتجاوز الماركسية (الكلاسيكية) التي تختزل جدلية الفكر والواقع في العامل الاقتصادي، إلى الماركسية "الجديدة" التي لا تهمل الأسطوري والرمزي والخيالي أو الروحي في التأثير على تشكيل تجارب التاريخية الكبرى.

وبذلك أحدثت تاريخية مدرسة الحوليات تحولاً في مناهج البحث في الستينات من القرن العشرين مع المرحلة البنيوية^(٢)، ويقول "غي بوا": ثم حدث في الستينات الانفجار المنتصر المعاصر لأهم التحولات الاجتماعية في بلادنا والدفع الذي عرفته البنيوية فتقدم التاريخ الجديد في كل الاتجاهات داخراً التاريخ التقليدي^(٣).

: نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة نفي امتلاكها بل

نفي وجودها، وإلى القطيعة المعرفية مع "التراث/ الماضي المعرفي".
فأما نفي الحقيقة المتعالية، فإن "العلمانية التي تشكل الإطار العام الذي يحوي الفكر الغربي باتجاهاته ومجالاته كافة في معناها الحقيقي، قد قامت على هذا المبدأ، وهو الأمر الذي جعل منها النقيض المقابل لـ "التفكير الديني" منذ البداية وعلى ذلك تأسست في الفكر الغربي وأسست للفكر الغربي منذ "النهضة".

: " : العلمنة هي إنكار إمكانية التجاوز، فالعالم الطبيعي، المادي

مكتفٍ بذاته، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه "مرجعية كامنة" والإنسان جزء من هذا العالم، فهو إنسان طبيعي، مادي لا يمكنه تجاوز الطبيعة المادة ولا تجاوز ذاته "الطبيعية" أو التحكم ضد التجاوز. فالإنسان القادر على التجاوز لا يمكن التحكم فيه تماماً، ولا يمكن تسويته بالكائنات الطبيعية إذ يظل داخله ما يتحدى القوانين الطبيعية المادية، ومن ثم فهو خاضع لقوانين المادة ولا يمكن (تحويله إلى سلعة) ويلاحظ أن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة هو تاريخ تصاعد معدلات الحلول والإنكار المتصاعد لأي تجاوز، ومن ثم فهو تصاعد للواحدية المادية وتصفية لثنائية المتجاوز الكامن إلى أن نصل إلى الفكر التفكيكي وفكر ما بعد الحداثة الذي ينكر أي تجاوز وأية مركزية لأي شيء بل ينكر فكره الكل نفسها باعتبار أن الكل متجاوز للأجزاء^(٤).

ويرى "فوكو" معتمداً على "نيتشة" أن الحقيقة لم تعد مجردة رغم فلسفة التاريخ الماركسية التي تؤكد على انتصار المعنى والعقل في نهاية التاريخ، وللحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل "نيتشة" إظهاره وهو وجه الاستبعاد والإقصاء،

(١) أنظر التاريخ والتجديد، إشراف جاك لوغوف، ترجمة محمد المنصور، ص (٤١٠-٤٣٥).

(٢) تاريخية الفكر العربي، محمد أركون، ص ٢٨١

(٣) التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، ص ٤١٠

(٤) موسوعة اليهودية والصهيونية، د. عبدالوهاب المسيري، ج ١، ص ٥٨

فالحقيقة حقائق وهي أبنة الخطاب واطلاقيتها محددة في الزمن وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة لعبة لا غير، المراد منها الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكتبه ورجباته وتحويله إلى آله تحت تحكّمها^(١).

وفي سياق تأسيس دراسة التراث الإسلامي على "التاريخية" بوصفه أساساً منهجياً مركزياً لمشروع "التحديث" يشرح "أركون" فكرة ارتباط "الحقيقة" بالتاريخ الملموس وتدخل البشر في صياغتها بحسب زمانهم ومكانهم، وهو ما يؤكد، كما يريد "أركون" استحالة تصور حقيقة مطلقة متعالية.

ويحاول "أركون" أن يشرح السبب الذي يجعل الحقيقة الدينية صعبة الإدراك لأن طرق توصيل النبوية معتمدة على السمع لا على الرؤية فإدراكها صعب لأنها ليست مادية محسوسة، لأن "أركون" ينطلق من الفرق الماركسي في تصور الحقيقة وهو ما عبر عنه بقوله "لا توجد حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المنخرط في أوضاع محسوسة، فهذا يجعل "الحقيقة الدينية" عنده لا حقيقة لأنها ليست محسوسة. ويقول مهما كان صلاحيتها ومهم تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان واسعة فهي تبقى خاضعة للتاريخية^(٢).

وبعد أن "قضى" المفهوم الحداثي التاريخي على مبدأ الحقيقة المطلقة والمتعالية أصبحت مهمة المنهجية التاريخية هي تأسيس "منهج" في النظر والتأويل والتساؤل المفتوح المتشعب المستمر، فليس العرف بناء الحقائق بل رصد الإشكالات وصياغتها، ويعتبر المفكرون أن هنا يكمن البراع الفكر الحداثي - وما بعده حيث استطاع أن يفرض على منهجية التفكير، كما يقول أحدهم (من هنا يبدو لنا دلالة وفعالية الخطاب التاريخي كنموذج مركزي في عمل الفكر الحداثي)^(٣).

وبذلك يقترح "نيتشه" أن يكون اللامعنى هو المعنى الوحيد تماماً كما ذهب إلى أن المطلق الوحيد هو النسبية والصورورة، أي أقترح قبول اللامعنى وعدمية الحقيقة كحالة نهائية على الإنسان أن يتكيف معها، وهذا ما فعله دعاة ما بعد الحداثة فهم ينطلقون من الإيمان بعدمية الحقيقة^(٤) ويقومون بتقويض أية ثنائيات فأية ثنائية في تصورهم صدى للحضور وصدى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية، وأما القطيعة المعرفية وهي النتيجة الأخرى لمبدأ التاريخية فإنها مترتبة كذلك على القول بنفي الحقيقة المتعالية والمطلقة؟ فطالما أنه لا توجد حقائق مطلقة تنفصل عن الزمان والمكان والشروط المادية التاريخية فإن هذا يعني أن "الما صدق" - "الحقائق" هو زمانها ومكانها الذي تظهر فيه وبمجرد انقضاء الزمان والمكان تنقضي تلك "الحقائق" ومن ثم تكون القطاعية المعرفية هي الحل لهذه الأزمة

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، الدكتور فتحي التريكي، ص (٢١٨-٢١٩).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (٣٧-٣٩).

(٣) التاريخ والحقيقة، ميشيل فوكو، للدكتور السيد، ص ١٧

(٤) اللغة المجاز للدكتور عبدالوهاب المسيري، ص (١٣٨-١٤٠).

المعرفية ويكون لكل زمان ومكان أدواته ومناهجه التي يستخلص منها "الحقائق" المتلائمة مع شروطه المادية التاريخية.

ومفهوم القطيعة هنا يحيل إلى المرجعية "الابستمولوجية" "المنهجية المعرفية" عن "غاستون بلاشلار" التي تنظر إلى أن تقدم المعرفة يتم على شكل قطائع كبرى ناتجة عن أزمان تحصل في أسس العلم وذلك بناء على مفهوم التاريخية والذي ينظر إلى أن تأصيل نظم الأسس والمفاهيم والمناهج المعرفية يجعل منها سياقاً مغلقاً للعقل ويجعل من الزمن الثقافي زمناً راکداً.

وهو بهذا يستهدف نقص النظرية السائدة التي تقول بأن المعرفة تقدم على نحو متصل، ليذهب إلى أن القطيعة -لا الاتصال- هي شرط تقدم العلوم، فكل علم يمر في تاريخه بقطائع بثورات بقفزات نوعية تنقله من طور إلى طور جديد ومن منهجية باتت بالية لأنها لم تعد متكيفة مع المتطلبات "الإبستمولوجية" إلى منهجية جديدة أكثر تكيفاً وسداداً^(١).

ويؤكد "فوكو" في بيان التأسيس الذي يسير عليه مشروعه من خلال منهجية القطيعة المعرفية على أنه يجب استبعاد المفاهيم التي تركز فكرة الاتصال وتدور حول مفهوم التقليد لأصل سابق، لأن فوكو يقارب تاريخ الفكر بمنهج تقطيع للزمن التاريخي إلى حملة مراحل بينها فواصل وقطائع، وإضافة إلى هذا فإن "فوكو" يستبعد الذات الإنسانية. فهو لا يرى وجود ذات فاعلة في التاريخ، بل ينبغي الكشف عن ما يسميه "الإبسمي" وهو النظام المتحكم في وعي الإنسان وسلوكه وهو الذي يحدد الشروط المحددة للتفكير والسلوك ونمط الحياة وهو الأمر الذي يؤكد ضرورة إحلال "مفهوم القطيعة المعرفية" بوصفه أساساً منهجياً للمعرفة الحداثية- ما بعد حداثية. وسنجد حضور لهذه المنهجية في الفكر الحداثي العربي في مشروعه إعادة قراءة التراث، حيث يتساءل "أركون" ابتداءً "كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق؟ ثم يحدد كيفية ذلك بأن تأسس قراءته أولاً على أن تكون (بشكل مختلف عن كل ما سبق)^(٢) وأن تسير منهجيتها في اتجاه الشك المستمر^(٣).

وهو الأمر الذي يؤكد "العروي" حيث يقول: (لم يعد هناك بدهة جاهزة ضرورية منطقية يركز إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من بدهة جديدة وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي: حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة، وهو ما أسميه ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية)^(٤).

(١) الفكر العلمي الجديد، غاستون بلاشلار، ترجمة د. عادل العوا: (٢٠٠٥).

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٢٣٢

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص (٢٩٤-٢٩٥).

(٤) مفهوم العقل بعد الله العروي، ص ١٠

وهذه القطيعة المعرفية هي ما يعبر عنها الفكر الحدائي العربي برفض سلطة النص وسلطة السلف^(١).

وتحدد التاريخية عن العروي بـ "ثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية - ولعله يقصد هنا المراحل الكونيتية- نسبة إلى أوجست كونت- للتطور البشري، ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل، وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس، وإيجابية دور المثقف السياسي^(٢).

وقد تقدم أركون ببحث في مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"^(٣) وفي مؤتمر في تونس عقد سنة ١٩٧٧م تحدث أركون عن مسألة التاريخية وضرورتها وأهمية فهم الإسلام في إطارها^(٤)، "والتاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، إنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر على الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ. إن أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي^(٥).

ويوضح هاشم صالح المراد بالتاريخية في كتابات أركون دائماً فيقول: "المقصود هنا -وفي كل مكان- الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل مكان وزمان وتستعصي على التاريخ، ويعرف أركون التاريخية بشكل أكثر اختصاراً عندما يقول: إنها تعني "التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان"^(٦).

ويرى علي حرب أحد تلاميذ أركون (أن هدف أركون هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي والتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف)^(٧).

وهذا يعني ثمة تطور في مجتمع بعينه وفق للظروف المكانية والزمانية المحددة فالتاريخية تدعو الصيرورة وموافقة الحدث التاريخي والمراد هو مركسة

(١) بنية العقل العربي، لمحمد الجابري، ص (١١٣-١١٥).

(٢) أنظر العروي العرب والفكر التاريخي، ص (٢٠٦-٢٠٧).

(٣) أركون، "الفكر الإسلامي، قراءة علمية"، ص ٢١٢

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٨

(٥) أركون الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٢٠، أنظر هوامش هاشم صالح هاشم.

(٦) أركون "من الاجتهاد إلى نقدا لعقل الإسلامي"، ص ٢٦

(٧) على حرب "نقد النص"، ص ٦٥

العالم العربي والإسلامي، وعلى هذا فمحمد أركون يفرق بين التاريخية والتاريخانية فالتاريخية عند ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات خلال الأزمان^(١)، وهي ما يسميها "التاريخية الراديكالية" وهي تعني عنده "أن العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي والتاريخي، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية"^(٢).

وهو يعني تحديد الوجود الإنساني والتاريخ والزمان. أما التاريخانية الوضعية ذات المدلول السلبي لديه يرفضه وهي التاريخانية المادية الوضعية التي تبناها العروبي وقال "ما زلت أعتبرها الطريق الوحيد للاستيعاب"^(٣). ويريد أركون أن يؤسس التاريخية الراديكالية التي لا تهمل دور الأحلام والأساطير والأخيلة في صنع التاريخ، إذن الفرق بينها وبين التاريخانية الوضعية هي مدى اعتبار الأساطير والأخيلة في تسيير حركة التاريخ، وهو ما يعتبره أركون ذا أهمية قصوى، تهمله التاريخانية تماماً^(٤).

لذا لا بد من الإشارة أن هذه التفرقة ليست بذات أهمية ما دامت معتقدات الأمم تقوم على الأساطير والأخيلة فليس لها وجود حقيقي إنما وجودها وهمي وخيالي، وهذا المعنى الذي يخترعه أركون معنى مرفوض لدى المؤمنين لأنهم يرفضون مثل هذه التلاعبات الأركونية، وفي غضون هذه الظروف برز اتجاه جديد في دراسة الأدب والنصوص بروزاً واضحاً سمي بـ "التاريخانية الجديدة" التي "تعتبر إحدى الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية، وفيها تجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسية والتقويض"^(٥)، وهي تسعى لقراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي، حيث تؤثر الإيديولوجيات وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية وهذا التضارب هو ما أخذته التاريخانية من التقويض كما يلاحظ أبرامز^(٦).

ويتضح لنا مما سبق كتابته حول مفهوم التاريخية لدى الباحثين الغربيين والعرب المحاضرين. أننا يمكن أن نحدد هذه الفكرة بعدة عناصر كأسس وغايات لعل من أهمها:

(١) أنظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص ٢٣

(٢) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٩

(٣) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص ٧٦

(٤) أركون والفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص (١٢٣-١٢٤).

(٥) التقويض **deconstruction** هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا على القراءة النقدية المزدوجة التي أتبعها في مهاجمة الفكر الغربي الماوراني منذ بداية الفكر حتى اليوم.

(٦) دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، ص ٤٥

- ١- أن التاريخية في المفهوم الغربي قائمة على الذاتية المطلقة وانعدام المنهج التاريخي ولعل هذا الانعدام هو الطريق لتطور علم التاريخ إلى ما سمي فيما بعد "بالتاريخية أو التاريخانية".
 - ٢- بروز نزعة الأنسنة^(١) وهي نزعة لا تهتم إلا بالإنسان وما يتصل به من محسوسات وماديات^(٢).
 - ٣- النسبية: وهي مسألة ذات صلة خطيرة بفكرة التاريخية إلى درجة يمكن أن يقال أن النسبية هي التاريخية^(٣) حسب وجهات النظر.
 - ٤- الماركسية: ترتبط بفكرة التاريخية والتفسير المادي للتاريخ والفلسفة المادية التفسيرية للوجود وأهم ما فيها قضية -المادية الجدلية- التي تنتج حسب الماركسية الموجودات وقد ربط آلان تورين من فلسفات هيغل وماركس وفكرة التاريخية^(٤) وكيف تبني عبدالله العروي الماركسية التاريخية لحل أزمة الأمة العربية، وما طرحه أحد الباحثين أن التاريخية ما هي إلا مركسه للتاريخ والواقع^(٥).
 - ٥- السببية وهذه المسألة صلتها بالتاريخية من زاويتين المفهوم الاعتزالي والمفهوم الرشدي.
 - ٦- التطوريه: عنصر التطور أساسي في التاريخية والمقصود (التطور المطلق) الشامل للمادة للفكر والتاريخ والحياة والكون بكل ما فيه وقد أسهمت في تكريسه نظريات التطور المختلفه عن داروين وغيره.
 - ٧- التأويل كما هو في المفهوم الغربي والقائم على البنيوية والتفكيك الذي يخضع لذاتية القارئ دون أي اعتبار لمقاصد المتكلم أو الكاتب وهو ما برز تحت عنوان التاريخية الجديدة التي ركزت اهتمامها على قراءة النصوص، ولعل هذه هي الخطوط العريضة التي يقوم عليها البحث وعلى هذا يمكن أن نعرف التاريخية بأنها "إخضاع الوجود بما فيه لرؤية "زمكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصرورة" لا بد أن نعرف أن ثمة علاقة بين العلمانية والتاريخية. فالتاريخية هي إحدى الإفرازات التي أفرزتها البيئة الفلسفية العلمانية في الفكر العربي، هذا إذا علمنا أن العناصر السبعة السابقة هي عناصر أساسية في العلمانية.
- فتاريخية النص عند العلمانيين تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة اعتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها

(١) وهي نزعة تستخدم للتعبير عن غرور الإنسان بدلاً من كلمة إنسانية.

(٢) المعجم الفلسفي لعبدالمعتم النفي، ص ٤٦

(٣) المرجع السابق.

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، ص ٢٤٤

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٧

ومعناها^(١)، وعليه فتعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية^(٢)، والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي^(٣)، وتحدثوا عن تاريخية السنة النبوية^(٤) وتاريخية الفكر (أي ارتباطه بالواقع السياسي والاجتماعي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه)^(٥) وتاريخية الشريعة "وتاريخية النص القرآني"^(٦). أي الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن المفسر في تعامله مع الأحكام وهي بذلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم كما نزل والشكل النهائي الذي بلغه هذا الحكم^(٧).

فأصبح معروفاً لدى العلمانيين أن التاريخية المتعلقة بالنص تعني ارتباطه باللحظة التاريخية التي صدر فيها^(٨)، أو كما يقول أركون أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان^(٩)، وأركون يعترف هنا بأنه يسلك سلوكاً مناقضاً لمقاصد القرآن فهو يقول "أنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري"^(١٠)، وهذا ما يبدو واضح في هوامش هاشم صالح على أركون عندما يقول هاشم: "ونقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآن كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار التعالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه"^(١١)، وهو يقول "أن مفهوم التاريخية غير وارد بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ بنظرة ولكن البحث التاريخي يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبينته"^(١٢) لأن التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في عالم الإلهيات أي ما فوق التاريخ، أو عالم الأنثروبولوجيا أي ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي، والفكر الحدائي ينتقد الفكر الإسلامي لأنه يعتبره يشكل عقبة أمام تحقيق التاريخية ويقول هشام جعيط "أن أهم شيء أتى

(١) أنظر العشماوي، العقل في الإسلام، ص ٦٩

(٢) أنظر أركون "تاريخية الفكر" ص ١٢٦

(٣) أنظر حنفي حنفي، الوصي والواقع دراسة في أسباب النزول ضمن كتابة هموم الفكر والوطن، ص ٧٤/١

(٤) أنظر محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص (١٢٥)، دار الأهالي، دمشق، ٢٠٠٠م، ط ١

(٥) أنظر الجابري، نحن والتراث، ص ٢٩

(٦) نانلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، المركز الثقافي، الدار البيضاء.

(٧) أنظر نانلة السليني، تاريخية التفسير القرآني، ص ٩

(٨) أنظر نصر أبو زيد والنص، السلطة، الحقيقة، ص ٦

(٩) أنظر أركون، القرآن والتفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤

(١٠) أنظر أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢١

(١١) هاشم صالح على كتاب أركون، القرآن والتفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢١

(١٢) المرجع السابق، ص ١٤

به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته، إن هذه التورخة تعين كثيراً على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية^(١).
إذا كان هذا هو معنى التاريخية عند العلمانية فما هي مكانة القرآن الكريم عندهم وهل هو صالح لكل زمان ومكان.

يعد أركون أقدم من تكلم عن تاريخية القرآن بشكل واضح وصريح وفي ذلك يقول أركون أن الهدف الأساسي لمشروعه الفكري هو (توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره)^(٢) وذلك لا يتم إلا عن طريق المنهجية الحداثية التي تمت في الغرب، فالفكر الحديث هو وحده الذي سيساعد على تجاوز القراءة الإيمانية للتراث إلى القراءة العلمية التي على أساسها تنطلق فلسفة التاريخية^(٣)، ومع أن التاريخية تقتضي الانطلاق من الأسباب التاريخية التي تخص مجال التداول الذي يشهد قراءتها ويتلقاها لا أن تفترض أسباب تاريخية خارجية وتعيد تطبيق تلك الأسباب التاريخية الخاصة بمجال تداولي على مجال تداولي آخر، إلا أننا نلاحظ أن الفكر الحداثي العربي لم ينفك عن الفكر الحداثي الغربي بكل أطواره وأدواره لما كان التراث الإسلامي يدور حول النص القرآني كان أهم ما أشتغل عليه الفكر الحداثي العربي هو تورخه النص (تاريخية النص) ولأجل ذلك أنشغل أركون بمشروعه الذي أطلق عليه اسم (نقد العقل الإسلامي) وهو إثبات نقيض ذلك!!^(٤) ومحاولة الكشف عن عما يسميه (التغطية) التي حاول "النص" أن يغطي بها تاريخيته!! أن الفكر الحداثي سينتهي إلى تجاوز النص الذي يعتبره العائق الأكبر للحداثة بتجاوز دلالاته عن طريق مفهوم التأويل. لدى الفكر الحداثي، ودعوى تشكل النص ذاته من خلال تاريخه الذي وجد فيه؟

ونحن لا ننفي عن النص ارتباطه بالظروف والسياقات التي وردت فيها الآيات القرآنية لكن ذلك الارتباط ليس خاص بالمتلقين الأولين الذين كانوا زمن التنزيل بل باعتبار الطبيعة البشرية واحدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان. الفكر الحداثي يصنع النقيض فبدل من أن يرتفع بالإنسان يقوم بإنزال النص!! وبه يفسر (أسباب النزول) ويقول حسن حنفي (أن كثير من الحلول لم تكن بادئ الأمر معطاه من الوحي بل مقترحات من الفرد، ثم أيدها الوحي إذاً هي فرص من الواقع مع تأييد الوحي له (وهذا معنى أسباب النزول)^(٥).

نستطيع أن نقول أن النظام المعرفي الذي يوجه التفكير العربي الحداثي هو تلك الفكرة الماركسية التي تزعم أن الواقع هو من يصنع الفكر وليس الفكر هو من

(١) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص (١٨٥/١٩٤).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢١

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، (٦٤-٧٧).

(٤) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص ٢٠٢

(٥) التراث والتجديد، حسن حنفي، ص (١٣٥-١٣٦).

يصنع الواقع، هذه الفكرة من وضع ماركس ولكن الفكر الحدائي العربي جعل منها معياراً سليط عن الأفكار ويحاكمها به بوعي أو بدون وعي!!!
هو منهج العقلانية في الفلسفة الحديثة بشقيها "العقلانية الديكارتية" أو "العقلانية النقدية" (عقلانية كانط)، في القول بأن مصدر المعرفة هو المعرفة العقلية وهي معرفة قبلية معتمدة على المبادئ الأولية المستقلة عن الحس تتميز بضرورتها كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية^(١) لقول الجابري: لقد كان نظري كانط أن العلاقة بين العقل والطبيعة وتصوير هذه العلاقة بينهما من خلال منظور الامتداد والسكون في كل منهما أما "هيجل" فقد نظر إليها من خلال منظور الحركة والتغير والسيروية في كل منهما: نظرة دينامية، نظرة تاريخية^(٢) ما أنتجه هيجل من أطروحات فلسفية ومن خصوصيات العصر الجديد هو الرؤية التاريخية والنقد التاريخي الذي فتح الطريق أمام النسبية^(٣)، فصار النظر للعقل بكونه ليس مستقل عن التاريخ، ولا بد من الذهاب به خارج غطاء المطلق والثابت والأحادي، وأن له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها والكشف عن مشروطياتها ومن ثم فالتاريخ هو الذي يحدده.

إذن الفكر الحدائي وما بعد الحدائي لم يعد ينظر إلى العقل بكونه يحتوي على مبادئ أولية فطرية قبلية مستقلة عن الحس والشرط التاريخي بل تفتت مفهوم العقل ليرتبط ببنى الفهم الفردية وبالبنى الثقافية والعرقية والاجتماعية وغيرها إلى ما لا نهاية، فكل فرد أصبح مستقلاً بعقل خاص لأنه يستقل لفهم خاص. وكل بنية أوسع من الفرد كالبنية الاجتماعية أو العرقية أو غيرها تستقل بعقل جماعي خاص وبفهم جماعي خاص هو فهم الذات الجمعية. ومن هنا ينسب الجابري العقل في مشروعه النقدي الحدائي إلى العرق العربي، وينسبه أركان إلى الثقافة الإسلامية. والخلاصة أن العقل لم تعد له وحدة "كونية" إنه وحدة تأويلية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها^(٤).

وهو ما يسميه "أركون" بـ "العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً" ويحدد أركان خصائص هذا العقل (الانفتاح) على المتضادات الثنائية، وإقامة جسور التواصل بين العقل ونقائضه، كالجنون والخيال والأسطورة ومن خصائص هذا العقل (التعدد) وهو منبثق عن النظرية الذاتية التي تشكل أساس من أسس الحداثة وهذه النظرية تقوم على فكرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات وليس الموضوع مما أدى إلى تفتت مفهوم العقل مما أخرج مفهوم العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد فأصبح من الجائز التحدث عن عقول بعد أن كان حكراً على عقل واحد فإن هذا هو تحديد الفكر

(١) أنظر التأملات، ديكارت، ترجمة عثمان أمين، ص (٧٢-٧٣).

(٢) أنظر تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص (١٧-٣٤).

(٣) التراث العلمانية، عبد الكريم سروش، ص (١٧٢-١٧٣).

(٤) الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، د. مختار الفخاري، ص (٢٥٨-٢٥٩).

الحدائي وما بعد الحدائي للعقل لبني مشروع برمته على التأسيس لهذا المفهوم ومن خلاله يحاول أن يخترق حدود كل ما يقول عنه "اللامفكر فيه" أو المستحيل التفكير فيه في الدين الإسلامي. من خلال أمرين اثنين:

أحدهما: منهجية التأويل التي يتخذها في تأويل أصول الإسلام ويكون اعتماده فيها كما يقول أركون على (نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة.. وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغماني المغلق، ويحررنا من مبدأ "الأمة الناجية" والأمم الهالكة، الذي أنبت عليه كتب الملل والنحل^(١). وهذا يعني أن العقل الحدائي وما بعد الحدائي هو عقل التأويل المفتوح على لا محدودية الحقيقة ولا نهائية المعنى.

والأمر الآخر هو تفكيك كل الأصول التي تحد من اشتغال العقل بمفهومه الحدائي - ما بعد الحدائي- وتقييم التمييز بين "الثنائيات المتضارة".

ويعتبر أركون من يبحث عن صحة النصوص ومن يبغى وضعها على محك العقل والتثبت من "قدسياتها" أو عدمها فهو تافه! لأنه يعتبره متشبث بنظام فكري قديم تم تجاوزه من طرف العلوم الإنسانية الحديثة^(٢)، وينتقد أركون الفكر الإسلامي بأنه لم يدخل بعد في هذا الحقل الجديد من المعقولة والفهم!

ولذلك يشكل مفهوم التأويل بالنسبة للفكر الحدائي أساساً منهجياً من أجل إخضاع التراث لمفاهيم الحداثة ولا يتم ذلك إلا من خلال صياغة حداثة لمفهوم التأويل فهل يريد أركون من القول بحداثة التأويل فعلاً تاريخية النص؟ وهل نرى أن القرآن صالح لكل زمان ومكان؟ وهل يرى العبرة في القرآن لعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟ نقول أن أركون يعد من أقدم من قالوا بالتاريخية بشكل صريح وهو يريد أن يطرح فكرتين استخدام فكرة التاريخية مضافة للقرآن، وشمولية هذه التاريخية لكل محتوى القرآن الكريم؟ بالرغم من تواتر النصوص في هذا الخطاب للتأكيد على تاريخية النصوص قرآناً وسنة؟ وتواتر الإيضاحات والبيانات التي تؤكد على المعنى السابق للتاريخية إلا أن هناك من يصر أن التاريخية فهتم فهم ملتبس، وأن عوام الأمة مثقفوها يعيشون أزمة عقلية، وكراسة ثقافية، لأنها لم تفهم التاريخية كما فهمها الألمعي نصر حامد أبو زيد^(٣)، فهم هؤلاء بنظر الألمعي أن التاريخية تهدم مبدأ "عموم الدلالة"، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف المجهول، وهي بنظر الألمعي دلالة لغوية تختلف عن أنماط الدلالات الأخرى وإذا كنا ما زلنا نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى عليها أكثر من خمسة عشر قرناً وما ذلك إلا هذه النصوص قادرة على التواصل معنا دلاليًا فهل يمكن أن نتصور أن النصوص الدينية قادة على

(١) الفكر الأصولي وأستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ١٤

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية محمد أركون، ص ٥٨

(٣) أنظر نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٦٧

التواصل معنا دلاليًا^(١)، ولكن يقال هنا أن النصوص الدينية ليست متعة يشعر بها، إنما هي عقيدة وشريعة وقانون والتزام وتكليف عباده، ويواصل نصر أبو زيد الدفاع عن التاريخية بقوله (وليس معنى القول بتاريخه الدلالة تثبت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص لأن اللغة هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل وليست ثابتة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وتحرك اللغة سوف يحرك دلالة النص من الحقيقة إلى المجاز)^(٢)، فالتاريخية تعني تاريخية المعاني التي فهم النص من خلال الواقع الذي كان سائد، فكل ما فهم من نصوص القرآن فهم أسطوري وقت نزوله أنقضى اليوم لصالح واقع إنساني جديد ومفاهيم أفضل^(٣) ومن المسائل التي أسقطت نظام العبودية، الرق، ملك اليمن... الخ وكلها شواهد تاريخية ألغها التطور التاريخي، وفي نظر نصر أبو زيد أن دلالة النصوص الدينية ثلاث مستويات: المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليس لها شواهد تاريخية ولا تقبل التأويل المجازي أو غيره، المستوى الثاني: الدلالة القابلة للتأويل المجازي، المستوى الثالث: الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص لتعيد إنتاج دلالتها^(٤)، إن تحليل هذا النص يكشف مفهوم التاريخية الذي يريده أبو زيد، ويعتبر من خلاله العلماء والمثقفين في كارثة أو أزمة عقلية لأنهم يفهمون التاريخية على أنها إلغاء للنص وتصل منه، وأبو زيد يوضح لنا الآليات التي تحقق التحرر من النص وهو لا يعتبر هذا التحرر تورخه له إنما هو لون من ألوان التأويل، ففي المستوى الأول يعتبر نصوص القرآن شواهد تاريخية لا تتعدى حدود الثقافة والواقع والمجتمع الذي نتج فيه، وأمثلة ذلك آيات السحر والعرش والملك، وهي عبارة عن أساطير وخيالات لأنها جاءت في سياق القص^(٥) فهي شواهد عصر.

وفي المستوى الثاني النص القرآني قابل للتأويل المجازي دون تفرقة بين ماهو قطعي وما هو ظني بين ما يحتمل معنى واحد وبين ما يحتمل معاني أخرى، ويقرأ النص هنا قراءة ليست بريئة، لأنه ليست هناك قراءة برئيسة كما يعترف الخطاب العلماني نفسه، والقول هنا بيان النصوص تعيد إنتاج غير صحيح، لأن الذي يعيد إنتاج الدلالة ليس هو النص إنما هو نصر حامد وأشياعه، وبالتالي تصبح دلالة النص الحقيقة تصبح تاريخية، ويضمن النص معنى جديداً لا يمت إليه بصلة، وفي المستوى الثالث يخضع القرآن زيادة على التأويل غير البريء إلى حكومة الواقع والثقافة، وتسمى هذه الحكومة "المغزى" ويقاد النص من خلالها، فبعد أن كان حاكماً يصبح محكوم، وذلك يتجاوز حقائقه الأصلية الثابتة الصريحة، ويضمنه

(١) المرجع السابق، ص ٧٥

(٢) نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٧، وأنظر ١١٨

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٧

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٠

(٥) الفن القصصي، خلف الله أحمد، ص ٢٤

عناصر جديدة ماركسية، أو داروينية أو فرويدية، باسم الواقع والثقافة والتطور، هكذا أصبح النص القرآني تاريخياً وليس فيه معاني ثابتة، وأن التأويل ما هو إلا مدخل للتورخه، أن الدخول إلى "تورخه" القرآن كان من القول بأن النص القرآني ثابت المنطوق متحرك المحتوى^(١) وأن التاريخي فهمه وتفسيره، وليس منطوقه ولفظه^(٢).

وهنا يتضح التناقض في قول نصر حامد المعن بأن التاريخية ليس القصد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، والممارسة الفعلية له التي تجعل القرآن من قبيل الشاهد، فهو يصرح بأن التاريخية تسقط كثير من الأحكام، وهو هناك يقول أن التاريخية ليس المراد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، فأبي المعنيين يريد أبو زيد؟ علماً أن التاريخي عنده والنسبي والظرفي والوقتي مقابلات للمطلق، والذي لا يراد للقرآن أن يظل متصفاً به^(٣) ويبدو التناقض أكثر حين يرفض أبو زيد القاعدة الأصولية المجمع على مضمونها^(٤) القائلة "إن العبرة لعموم اللفظ" لا بخصوص السبب" ويرى أن التمسك لها يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم الفكر الديني بها مما دفع بهم للقول بأفكار أكثر تطرف حينما قالوا بأن المقولة القائلة بأن "القرآن صالح لكل زمان ومكان" هوس ميتافيزيقي^(٥) أو وهم كبير^(٦) أو صيغة مصادر إطلاقية^(٧) أو جمود^(٨) وبالغ في غلوانه حين قال "إن النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول "لا يعتبر حجة"^(٩)، لأننا برجوع إليها نصبح أسرى النصوص لذلك نادى بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، لأن القرآن في نظره بنية أسطورية^(١٠) تعمي وتستر الحقائق، ويغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرار وبالتعالى الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً ويعلو عليه^(١١) مما جعله يحافظ على نفسه عبر العصور^(١٢)، فهو مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان لأنه ينهي عن المساءلة والتفكير العقلاني^(١٣) هو نص جامد ثابت المعنى

(١) أنظر نصر حامد "نقد الخطاب الديني"، ص ١٢٧

(٢) نانلة السليني، تاريخية التفسير القرآني.

(٣) أنظر نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص ١٢٠

(٤) هنا يتعرض إلى أن القاعدة فيها خلاف نعم ولكن هم متفقون بأن العبرة ليست بعموم اللفظ إنما بخصوص السبب متفقون على تعديده حكم الآيات إلى غيرها ولكن ليس عن طريق اللفظ عن طريق القياس.

(٥) طيب تيزيني (النص القرآني)، ص ١١٥

(٦) أنظر المرجع السابق، ص ١٥٢

(٧) أنظر المرجع السابق، ص ٤٢٦

(٨) أنظر أنور خلوف، القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، ص ١٧

(٩) أنظر حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥١ فلا بد أن تضم حجة العقل إليها.

(١٠) أنظر أركون، تاريخية الفكر، ص ٨٦

(١١) أنظر أركون، القرآن من التفسير الموروني إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢١

(١٢) أنظر طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٥٩

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤

والدلالة. مغلق بالنسبة لنا نحن المعاصرين ولا يمكن الوصول لحقيقته بعد موت الصحابة، وعليه فالقرآن بالرغم من دعوته للتفكير العقلي لم يستطع أن يجنب نفسه الارتباط بالمخيل الاجتماعي^(١)، فالقرآن يدعو للنظر والعقل وهو نص ميتافيزيقي^(٢) ونحن في عصر لم يعد يقبل ذلك فهل يعقل أن يظل المسلم حتى اليوم يعتقد بوجود الجن والملائكة وإبليس، ويقبل بسذاجة الوعد بالحياة الآخروية الأبدية^(٣)، ولذلك فالنصوص الشرعية "تعبّر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وأنقضى"^(٤).

فهي نصوص قيلت في ظروف ومناسبات حددت معناها ومغزاها^(٥)، لذلك لا بد من التأكيد على أهمية تاريخية النص^(٦)، فهو خطاب تاريخي لا يحمل معنى جوهرياً ثابتاً.

"وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه بالنص"^(٧) والرسالة القرآنية موجهة إلى ناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر تناسب ثقافة ذلك العصر مثل الجنة، والطوفان، وعمر نوح عليه السلام وهي ظواهر بعيدة عن التصورات الحديثة لذلك الاستشهاد بالقرآن في هذا العصر سوف يثير مشاكل لأن هذه النصوص قيلت في جو مختلف تماماً^(٨).

لذلك نحن بحاجة إلى منطق تفكير متقدم يبقى للقرآن قدسيته، ويدرك تاريخيته ويضعه موضعه الصحيح وأدرك ذلك عدد من العلماء والكتاب هذه "الأرخنة" سوف تعيد تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنثروبولوجية للوحي^(٩) لأن يحصل التحرير الفكري للمسلمين إلا بتطبيق المنهج التاريخي على دراسة النص القرآني^(١٠)، وهذا سيؤدي إلى التخلص من عدة أمور" التخلص من قداسة النص المقرؤة ينتهي دوره كميّار للحق والباطل وتتكسر النسبية، التخلص من العودة للنموذج النبوي، التخلص من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة^(١١)، يمكن أن نقول أذمة المعنى في جوهرها عرفها الإنسان الغربي أنها دالاً بلا مدلول وحركة بلا معنى ويصل هذا الاتجاه ذروته في الترشيح الإجرائي وفي أخلاقيات الصيرورة، وهي الالتزام بجميع

(١) أنظر هاموس السابق، ص ٦٢ ينقل عن أركون بعض مصادرة الفرنسية.

(٢) أنظر طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٧٨-٨٤

(٣) أنظر أركون تاريخية النص، ص ٨١

(٤) المرجع السابق، ص ٧١

(٥) أنظر صادق جلال العظيم، نقد الفكر الديني، ص ٢٨

(٦) أنظر طيب تيزيني "الإسلام والعصر"، ص ١٠٥

(٧) أنظر نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص ١١٨

(٨) أنظر أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص ٢١١

(٩) أنظر أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٣

(١٠) أنظر أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٦

(١١) أنظر المرجع السابق، ص ٥٨

قواعد اللعبة دون الاتفاق على معنى نهائي أي التزام بالدال دون المدلول والحركة دون الغاية وبالفعل والإجراءات الأدائية دون الهدف، بحيث يشير الدال إلى مدلول محدد ولكنه في نفس الوقت يفترض انفصال الدال عن المدلول في المجال الديني والمجال الأخلاقي اللذين يشكلان المساحة الكبرى من الوجود الإنساني -وهنا تكون المفارقة-. وبهذا ابتعدت اللغة عن المعنى وهذا ما تم التعبير عنه بانفصال "الدال عن المدلول" أو "اللغة عن الواقع" فالهجوم على اللغة كأداة للتواصل بين البشر هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة وعلى مقدرة الإنسان أن يراكم المعرفة وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة. أي أنه تعبير عن القدمية الفلسفية الناجمة عن تبني موقف لا عقلاني مادي^(١).

ودعاة ما بعد الحداثة حين ينطلقون من الإيمان بانفصال الدال عن المدلول فإنهم يسعون من خلال ذلك إلى تقويض أية ثنائيات، فأية ثنائية في تصورهم هي صدى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية أي ثنائية الخالق والمخلوق، إذن فإن فصل الدال عن المدلول فيه تحطيم للغة وتحطيم للثنائية التكاملية، وإطلاق للصيرورة وإنكار للأصل الرباني الإنساني والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو "المركز المتجاوز" بل يسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة^(٢).

لذلك يصف البعض اللغة العربية بأنها أحد العوائق التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي، لأنها تحافظ على الفكر السلفي وتقوي موقفه وتشجع على الاستمرار في الفكر "الوسطوي" وتنفي موضوعية التاريخ^(٣)، ولسانها لسان محنط محكوم بقواعد تاريخية مرحلية وهو لسان مقوعد يكلفنا ثمناً غالياً هو "الجمود وعدم التطور"^(٤).

والأمة أمام خيارين "إما أن نعتبر اللسان الحالي الضامن الوحيد لخصوصية العرب، فيجب أن نحافظه عليه والتمن هو الأزواجية من جهة، والأمية من جهة أخرى، وإما أن ندرك أن خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر، وأن اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لا نهاية لها فيجوز أن ندخل عليها إصلاحات قد يتحول معها إلى لسان غير اللسان الحالي^(٥)، والخيار الأول هو "الأعتراب" الذي يؤدي إلى الأنغماس في الفكر الوسطوي^(٦) وهو أشد خطراً من "الأعتراب" بمعنى التغريب والتفرنح^(٧)، ويرى

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد وحدة الوجود، د. عبدالوهاب المسيري، ص ١٣١

(٢) اللغة والمجان عبدالوهاب المسيري، ص (١٣٨-١٤٠).

(٣) أنظر العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠٨

(٤) أنظر العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ٢٢١-٢١٢

(٥) المرجع السابق، ص ٢٢٦

(٦) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢١١

(٧) الاعتراب مفهوم فلسفي قد يعبر عنه بالاستلاب وهو يحمل عدة معاني بحسب الفلسفات المختلفة فهو يشير "إلى غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون

البعض أن أعمدة الأعتراب الثلاثة يجب أن نحطمها ونتخلص منها، لكي نتقدم نحو الأفضل وهي بتعبير صريح "العقيدة الدينية، والثقافة الأدبية، واللغة العربية"، لذا هم يصلون لنتيجة مفادها أن اللغة العربية سبب العجز الذي نعاني منه، لأنها لغة تركز النظرة السكونية والفلسفة الماورائية وسنظل متخلفين ما بقينا متعلقين بالماورائيات. واللغة العربية قادرة على التجاوب مع الحضارة بمختلف فروعها إذا أراد أهلها لها ذلك، واللغة المقصودة هنا هي لغة القرآن، لأنها تعبر عن نفسها بالمصطلحات التقليدية القديمة مثل الله، الرسول، الجنة، النار، ولم تعد قادرة على مواكبة متطلبات العصر لطول مصاحبته لتلك المعاني التقليدية التي نريد التخلص منها^(١)، لذلك فالبديل المطروح عوضاً عن الاعتماد على اللغة هو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر بشرية حية في شعور الباحث^(٢). وباستمرار معايشة المفسر للنص الدينية وبذلك تتحول النصوص الدينية إلى رؤية مستفادة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر، وهذه الطريقة تجعل النص على اتصال بالواقع وبذلك لا يحتاج المفسر للعودة إلى ألفاظ النص، لأن النص واقعة إنسانية عامة، ويكفيه أن يستعمل الألفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس^(٣)، وهذه لغة التجديد لغة كل المثقفين العرب الذين يتبنون الحداثة، لغة مختلفة عن اللغة اللاهوتية الثقيلة المحصورة بالشيوخ والبيئات التقليدية المحافظة، لذلك يجب أن تتميز بكل مواصفات الأنسنة، بالعموم، بالانفتاح، بالعقلانية، بالحسية، بالأنسنة، بالعروبة وليس الاستعراب^(٤)، لذلك لفظ الدين يجب أن يستبدل بـ "أيدلوجية" لأن أيدلوجية أقدر على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام ولفظ الإسلام مشحون بالعديد من المعاني التقليدية ولفظ الإسلام من الأفضل أن يستبدل بلفظ التحرر لأن هذا الأخير أغنى مضموناً من اللفظ القديم^(٥).

وتعتبر اللغة بنظر هؤلاء العلمانيين مرتبطة الزمكانية بالبيئة التي ولدت وتطورت فيها وهي البيئة الصحراوية فإذا أمكنها أن تكون وعاء حضاري في فترة تاريخية لا يمكن أن تكون في مراحل التطور فلا يمكنها أن تستوعب عالمية الإسلام فهو ليس للعرب وحدهم كذلك اللغة تمثل العالم العربي بكل تصورات، ومما زاد المسألة خطورة أن اللغة أصبحت بنظر الجابري "قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات، مضبوطة التحولات، لغة لا تاريخية، لأنها لا تتجدد الأحوال، ولا تتطور بتطور العصور"^(٦).

فيه" أو هو عدم التوافق بين الماهية والوجود، وأكثر الفلاسفات ترى أنه فقدان الإنسان مشاعر الإنسانية، إحساس الإنسان بالعجز وأنه غير قادر على التأثير بالمواقف المحيطة به"

(١) أنظر حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٩٤

(٢) أنظر حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤-١٨٥

(٣) أنظر المرجع السابق، ص ١٨١

(٤) أنظر حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠١، ١٠٤، ٩٨، ٢٩

(٥) المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩، ٩٦

(٦) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٨٣

ذلك أن "الفهم السلفي للقرآن هو فهم عميق في حدود العمق المتاح، والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين من استعدادات، وهذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة معينة مرتبطة بأوضاع بيئية محدودة، وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد" فلم يعد يكفينا الفهم السلفي في ضوء المتغيرات التاريخية والاجتماعية، والبديل لهذا الفهم هو المنهج مع بقاء القرآن كما هو مستمراً خالداً فقد جعل الله المنهج مرادفاً للقدوة النبوية، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن^(١)، ولا بد من إيضاح هذا المنهج والخطوة الأولى لمنهج حاج حمدي هو الخروج من الأزمة اللغوية باعتبار لغة القرآن شيء ولغة العرب شيء آخر، وأخذ على نفسه أن ينشئ قاموس قرآني من أهم ما فيه أن علماء المسلمين لم يستطيعوا التفريق بين كلمة لمس ومس، وأمي وأميين، وخلاصة الأمر قصده هو أم لم يقصده سوف يؤدي إلى إقصاء القدوة النبوية واعتبارها تجربة مرحلية تناسب العقلية الأنيمية العربية، والبديل لها هو المنهجية الحاج حمدي التي حرمتها العهد النبوي وأكتشفها هو وهو منهج بنظره أرقى من النبوة^(٢)، إقصاء اللغة العربية كمرجع لفهم القرآن والبديل هو إنشاء قاموس قرآني أو حاج حمدياً لتفسير القرآن، هنا يمكن أن نقول أن اللغة العربية أصبحت بقواعدها وضوابطها تاريخية بالمنظور العلماني، وخصوصاً عند الجابري والحاج حمدي، وهكذا يصبح الفهم السلفي والنبوي تاريخياً، وتكون النتيجة عندئذ أن يكون القرآن ما نريده نحن، لا ما يريدنا هو، وتطوية التاريخية تحت مفهوم المنهج والمقاصد، المقاصد الجابرية، والمنهج الحاج حمدي، هما اللذان يجب أن يقوم عليهما "عصر تدوين جديد، بمقاييس جديدة واستشرافات جديدة"^(٣)، لذا نرى أن الجابري أخذ على الأصوليين اهتمامهم بالمباحث اللغوية والمسائل النحوية، وأعتبرهم غفلوا عن مقاصد الشريعة، وصنع من ذلك إشكالية جعلها محور دراسته وهي إشكالية اللفظ والمعنى فقال: "إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد.

وهو ما عبر عنه "غادامير" بقوله: "أن نفهم يعني دائماً أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة"^(١) فهو يركز على البعد النفسي السيكلوجي لمؤلف النص ومن ثم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، أن التأويل من هذا المنظور هو القدرة على إعادة بناء مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت، وكان هدف مشروعه التأويلي. هو تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي للمؤلف وروح عصره إلى عملية الفهم في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي^(٢)، وعلى هذا فإن فهم وهو ما عبر عنه "غادامير" بقوله: "أن نفهم يعني دائماً أن نطبق المعنى على

(١) أنظر الجابري، دينية العقل، ص ٦٣

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٠

(٣) أنظر الجابري، دينية العقل، ص ٦٣

وضعتنا الراهنة^(١) فهو يركز على البعد النفسي السيكولوجي لمؤلف النص ومن ثم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، أن التأويل من هذا المنظور هو القدرة على إعادة بناء مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت، وكان هدف مشروعه التأويلي. هو تخلص عملية الفهم من الطابع النفسي للمؤلف وروح عصره إلى عملية الفهم في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي^(٢)، وعلى هذا فإن فهم النص عنده إنما يتم من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤول أي أفق الماضي والحاضر وهي ما يسميه "فكرة التطبيق" أي اندماجهما وفي هذا الاندماج تجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، أيًا كان موضوع الفهم، لها المناسب، وبهذا يحرر النص من أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية ومن المقاصد الأصلية للمؤلف والعلاقة التي تربطه بمتلقيه المعاصرين واللاحقين وجعل الفهم سيرورة الحوار والتفاعل المستمرين الحاضر والماضي لكل ذات متلقية^(٣)، وبقریب من نظرية التطبيق عند "غدامير" نجد نظرية "مفهوم المسافة" عند "بول ديكور" بين النص في استقلاله عن اللغة الزمانية والمكانية المحددة، وعن الكاتب، وعن المتلقي للنص، لينفتح على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة التأويلية، وعليه يرى التعامل مع الرمز على طريقة "فرويد وماركس ونييتشه" باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المخفي وراءها، عن طريق التأويل وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح^(٤)، وفهم التكامل بين النص والذات، فالذات تتاح عملية الفهم والتأويل ولا يفهم ذلك إلا من خلال الرمزية الدلالية التي تعبر عن الذات اللاشعورية وهي "الحلم، فُلقات اللسان عند فرويد "الايولوجية" أشكال الوعي الاجتماعي عند ماركس، أما الرمزية "أشكال التعبير الثقافي فن أدب فلسفة عند نييتشه، وتصبح مهمة التفسير هو النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه الظاهر والباطن الحرفي المجازي وتتساوى "عند ريكو" النصوص الأدبية والأساطير والأحلام طالما تجسدا في شكل لغوي ويتحدى البنائية لأنها في بحثها عن البنية تغفل معضلة المعنى الكامن وراء هذه الأساطير ويستدل على ذلك بالتراث التلموذي قائلاً أن المنهج البنائي لا يستطيع الكشف عن هذا المعنى باعتباره معنى تاريخياً^(٥) وقد ركز على الذات ضداً على إهمال (البنويية) لها أما (هيرش) يركز دفاعه على المؤلف في مواجهة إهماله لحساب النص من قبل "البنويية" وكذلك اتجاهات (التأويلية الحديثة) كافة من أن معنى النص يختلف من عصر لعصر ومن ناقد لناقد بل يختلف عن المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى ليتغلب على ذلك أقام تفرقة بين

(١) أنظر نقد العقل الإسلامي عند أركون مختار الفجاري، ص ١٤

(٢) أنظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص (٢٠-٢١).

(٣) فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيدلوجيا، غدامير، ص ١٦، ص ٤٩

(٤) أنظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص ٤٤

(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص (٤٨-٤٩).

المعنى والمغزى ويرى أن مغزى النص الأدبي وقد يختلف ولكن معناه ثابت في مجال النقد الأدبي وغايته الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير غايته الوصول لمعنى النص الأدبي، إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى، الذي يقوم على علاقة بين النص والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزع أن معنى النص تغير بالنسبة لمؤلفه فإننا نقصد المغزى، على أساس أن المؤلف تحول إلى قارئ في هذه الحالة ومن ثم تغيرات علاقته بالنص.

هنا يرى هيرش ما رآه ديكور من أن الهرمينوطيقا تشتمل على مستويين مستوى المعنى وهو ما أراداه المؤلف وهي نظرية التفسير، ومستوى المغزى وهو البحث عن المعنى وراء النص بحسب القارئ والعصر وهذا مجاله النقد الأدبي، أما (هيدغر) يسعى لتأسيس التأويل أو الهرمينوطيقا لأعلى الذاتية على وقائعية العالم وعلى تاريخية الفهم^(١) التي تقوم على الربط بين الهرمينوطيقا والأنطولوجيا الوجودية، وبين الهرمينوطيقا والفنولوجيا، وهكذا تصل النظرية التأويلية إلى "التفكيكية" التي ارتبطت بـ "جاك دريدا" وهي ترجع في جذورها إلى "نيتشه" حيث وجدت نزعتة الهدمية "اللاعقلانية" لدى التيار الفكري الذي عرف بـ "فلاسفة الاختلاف أو الشك أو التفكيك" وقام "دريدا" ببلورة نظرية "هيدغر" فيما سماه "نقض تاريخ الأنطولوجيا" وإعادة طرح قضية الوجود مدخلاً عليها أدوات اللسانية الحديثة وهي ترمي عنده إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث العربي - وأي تراث- المسكوت عنها وبين الواقع الفعلي للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة مع "دريدا" نفسه كما يقول "المسيري" يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة، وأن التفكيكية تهاجم النسق الداخلي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، والنسق الخارجي المتمثل في الأشكال التاريخية من البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحيث لا يذكر لها بديلاً لكل هذه المؤسسات، فإن ما يهدف إليه هو تقويض وهدم حتى لو سماه "تفكيك" وأدعى أنه ليس عدمياً أو تقويضياً ومن ينظر إلى التفكيك في معناه الكامن وراء اللفظ فإنه يذهب إلى أن الترجمة الدالة على مفهومه هي تسميته بـ "التقويضية" كما عند "سعد البازعي، وميجان الرويلي" وهو أخطر ما وصلت إليه التأويلية الحداثية، لأنه لا يهتم بما تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه لأنه في تصوره لا يوجد خطاب يقول كل شيء، فكل خطاب يضمّر أشياء ويظهر أشياء، والمراد هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعه وآليات مراوغته، إنه يسعى إلى زحزحة الأصول ونقض التأسيس وجعل التأصيل مستحيلاً فـ "لا نهائية التأويل" يتضمن إرادة تفكيك المعنى

(١) أنظر "جاك دريدا" وفلسفة التفكيك "محمد علي الكردي"، ضمن كتاب جاك دريدا، والتفكيك، تحرير د. أحمد عبدالحيم عطية، ص(١٩٠).

وتشتيته بدل تأسيسه وبنائه، وهذا يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة^(١).

وهذا ما ينتقده (أمبرتوايكو) أي يعني أنه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عدة، والتفكيك ينطلق من تفكيك المعنى و "المعنى المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي هو "لا معناه" وأن المعنى مرجأ دائماً إلى ما لا نهاية، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإن القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص^(٢) أن معالم النظرية التأويلية الحدائية التي تأسست على نظرية "انفصال الدال والمدلول" المتمثلة في استبعاد أن يكون هناك معنى سابق/ ثابت للنص، ومن ثم انتقال البحث الدلالي من التأويلية "التقليدية" التي كان البحث فيها عن المعنى إلى التأويلية "الحدائية" التي صار البحث فيها عن الفهم بدل المعنى أن التأويلية "الحدائية" هي الأساس "المتين" الذي يؤسس الفكر الحدائي العربي مشروعه عليه هو مشروع إعادة قراءة التراث وقد قام مشروع الفكر الحدائي العربي على أن هناك حاجة ماسة للتأويل، وتأويل النص الديني خصوصاً والتراث الإسلامي عموماً من خلال اقتراح تقنيات في القراءة، لذا هو يدعو إلى أهمية تعددية منهج قراءة النص الديني، وعدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر، لأن التقيد بمنهج واحد يضيق من أفق النظر ويؤدي إلى الجمود. فهو يهتم بالمناهج البنيوية والتفكيكية وهي مناهج متنوعة تفارق المنهج التقليدي الإيماني الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر^(٣).

وحكم الجابري على علم الأصول منذ الشافعي إلى الغزالي بأنه كان يطلب المعاني من الألفاظ "فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، وهذا هو نفس ما قالت به الحدائة الغربية إن النظريتين اللتين تمثلان التأويلية الحدائية، كما أسس لها "دي سوسير" هما نظرية البنيوية والتفكيكية، فأما البنيوية فخلاصة نظريتها: أن الكاتب أو المؤلف لا يعرف ما يقوله لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه ببني اللغة والأساطير. هي التي تتحدث من خلال الإنسان لا أن يتحدث هو من خلالها، وهي تسبق الإدراك العقلي ويتكون من خلالها^(٤)، فهي اشتغلت بألية الدلالة وتركت ماهية الدلالة، اهتمت بالأنساق وتجاهلت ماذا يعني النص ففشلت في تحقيق المعنى فظهرت ما بعد البنيوية ووجهة النقد للبنيوية، من جهة النموذج اللغوي لها ينطبق بالضرورة على الأنساق، فظهرت البنيوية الماركسية مقابلة البنيوية اللغوية والجهة

(١) أنظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كحيل مصطفى، ص ١٠-١٠٥

(٢) أنظر فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، شرفي عبدالكريم، ٥٩

(٣) الجابري، "بنية العقل"، ص ٣٧

(٤) أنظر برهان التأويل، محمد بو عزه، مجلة ثقافات، البحرين، ربيع ٢٠٠٤: ٢١

الثانية أنها ذات بعد ميتافيزيقي وعودة إلى الأصول وهنا ظهرت التفكيكية ضداً على البنيوية، واستبدلت "النموذج" ذاتية القراءة ورفض نهائية النص أو إغلاقه لتصل إلى نظرية لا نهائية المعنى^(١)، وسع أنصار التفكيكية المسافة بين الدال والمدلول إلى أن انفصلا تماماً وبهذا سقطت "اللغة" في قبضة الصيرورة إذ انتهى الأمر إلى القول بالنسبية ونظريات عدم التحدد والتي تصر على أن الذات الإنسانية لا تدرك الواقع بشكل دقيق وأنه متغير متحول لا يمكن القبض عليه، في جميع أشكاله الطبيعية، المجتمع، الذات الإنسانية، ويتم تقويض الطبيعة الإنسانية وجودياً ومعرفياً، فالإنسان ماهو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية وإدراك للإنسان للواقع ليس عقلياً، إنما تحكمه مصالحه الاقتصادية، ورغباته، لذلك لا يمكن بناء أنساق معرفية وأخلاقية مشتركة في الطبيعة الإنسانية^(٢)، لذا كان الأصل الذي قامت عليه التأويلية الحديثة هو "الفهم" بدلاً من المعنى، أن النظرية التأويلية الحديثة "نظرية الفهم، ترفض التفسير الحرفي والمجازي، وبهذا تحول السؤال من ما معنى النص الهرمينوطيقا الكلاسيكية إلى سؤاله ما الفهم في الهرمينوطيقا الحديثة^(٣).

يقول أركون أن "التأويلية الحديثة حولت السؤال الفلسفي التقليدي كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه، إلى سؤال جديد كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم، ويستند أركون إلى الأسنيات الحدائية ليقول أنه (لا يوجد معنى أصلي أولي تنتج عنه المعاني اللاحقة كما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية وقادرون على تأويلها تأويلاً صحيحاً وإدراك معناه الحقيقي وهم بذلك يجمدون معنى الوحي في حين أن غزير المعنى ومتشعب)^(٤).

ويعد أركون هو أول من أثار قضية تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، وتتابع بعده الكتابات الحدائية عن تاريخية النص الشرعي التي تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي ورد فيها قرآناً كان أو سنه وهي تدعو إلى رؤية شمولية لتاريخية النص القرآني^(٥) ولإضفاء شيء من الشرعية تم توظيف بعض علوم القرآن لتكون أساساً لقبول تاريخية النص الشرعي ومن أهم تلك العلوم أسباب النزول، المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ^(٦).

وتعد أسباب النزول في المنظور الحدائي من أهم تلك العلوم لأنها تجسد تاريخية الوحي، وأسبقية الواقع على الفكر لذلك اهتموا بربط آيات القرآن بأسباب

(١) أنظر المرايا المحدثه من البنيوية إلى التفكيكية، د. عبدالعزيز حمودة، ٩-١٠، ١٧٧ وما بعدها.

(٢) أنظر الحدائنة وما بعد الحدائنة، د. عبدالوهاب المسيري، ١٦-٢٩.

(٣) أنظر الهرمينوطيقا والفلسفة، عبدالغني بارة، ص (١٢٤-١٢٥-١٧٥).

(٤) الإسلام وأوروبا، محمد أركون، ص ٢٩.

(٥) أنظر العلمانيون والقرآن، ص ٣٣٥.

(٦) أنظر الوحي والواقع حسن حنفي، ٧٣/١.

النزول، وهي إن تاريخية النص تعني أن أحكام التشريع نسبية وليست مطلقة، وهي تتعلق بأحكام ووقائع وحوادث جزئية، وما دام الواقع في تغير مستمر والنصوص جامدة فلا داعي للبقاء في إطار النصوص التي تثبت تاريخيتها^(١) وبهذه الدعوى تعطل نصوص القرآن وأحكام الشريعة بدعوى تاريخية النص فهي غير ملزمة لما يأتي بعد عصر التنزيل. وهو ما أكده حسن حنفي في قوله (نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدراته على التحمل وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاه من الوحي، بل مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيده الوحي وفرضها)^(٢)، وهذا يشمل عنده جميع الأحكام ونصوص الوحي لأن مدار المشروع الحدائي هو إزالة عائق التراث التي يدور عليها، وهي تلك النظريات التي استجدت في العلوم الإنسانية والاجتماعية ويكون ذلك عند أركان بالاعتماد على آيتي الحفر "الأركيولوجي" لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص القرآن وبين النصوص التفسيرية المختلفة والتحليل "التفكيكي" لإثبات تاريخية النص الذي هو النص القرآني، ويذهب الجابري إلى أن الإشكالية التي تدور حولها نظرية التأويل التراثية هي إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى بسبب كونها تشتغل على النص دون العقل.

ويقول الجابري أن الانسياق مع متاهات إشكالية اللفظ والمعنى والخضوع لمنطقها إلى خلق العقل وتحجيم دوره، العقل الذي يعتبره أهل الكلام أصل من أصوله كما يدعي المعتزلة لمذهبهم، لقد أنخرط المتكلمون في ذات الإشكالية بثلاث قضايا من قضاياهم الأساسية، قضية خلق القرآن، ومسألة التأويل ومسألة الإعجاز، وانتهت بهم القضية الأولى إلى أن القرآن قديم المعاني مخلوق الألفاظ، وهذا يعني أن التأويل الذي يشكل العقل سيعدو مقيداً باللغة، وبالتالي اعتماد سلطة اللغة مرجعية محددة للفكر، وبما أن مشاكل علم الكلام ميتافيزيقية تعلو على الزمان والمكان، فإن اللغة تملك القول الفصل في هذه المشاكل مما يفتح المجال لتسويد اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب على نظام العقل^(٣)، إن العلاقة بين الفكر واللغة في الفكر الحدائي علاقة تفاعلية مستمرة لا يستقل أحدهما عن الآخر، وهي تستمد غذاءها من الحياة اليومية والممارسة الوجودية، ويحاول "الجابري" توظيف القول بأن "القرآن حمّال أوجه" في التأكيد على دعوى أن القرآن نص تعددي الدلالات منفتح على كل تأويل! ليقول (ولكثرة المتشابه في القرآن وصف بأنه (حمال أوجه) أي أن جل آياته تحتل أوجهاً متعددة من التأويل، الشيء الذي يعني أنه ذو نظام معرفي مفتوح على جميع الأصعدة: على صعيد الدلالة

(١) أنظر العلمانيون والقرآن، ص ٤٧٦

(٢) أنظر التراث والتجديد حسن حنفي، ص ١٥٧

(٣) أنظر بنية العقل العربي، محمد عامر الجابري، ص ١٠٦

اللغوية لألفاظه وتراكيبه، وعلى صعيد ترتيب آياته وسواه كما هو صعيد مقاصده وأسباب نزوله، وأيضاً على صعيد الإثبات فيه والمحو والتبديل والنسخ والنسيان وهذه صور نبه إليها القرآن نفسه فقال تعالى: "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِدَّهُ أَمَّ الْكِتَابِ" الرعد (٣٨-٣٩) وقال تعالى "مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" البقرة (١٠٦).

أما "نصر أبو زيد" فإنه يفضل أن يستعين بنظرية "هيرش" (المفكر الأمريكي) في التفرقة بين المعنى والمغزى بوصفها أساساً يقوم بتوظيفه في مشروع النظرية التأويلية الحدائرية. ومن خلال هذه النظرية يؤكد على أن النص يشمل "المعنى التاريخي" الذي يناسب الوضع "الثقافي، اللغوي، الاجتماعي" الذي نزل فيه، لكنه يتضمن "المغزى" الذي هو مسكوت عنه، ولكنه مدلول عليه في الخطاب بطريقة ضمنية: وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي، وهو المقصد الأخير للنص الذي يريد أن يتجاوز به المعنى التاريخي وذلك "المغزى" لا يزال يتشكل في علاقته بالمعنى بحسب الوضع الثقافي اللغوي الاجتماعي^(١).

ويرى "نصر أبو زيد" أن أهم ما قدمته "الهرمنوطيقا" لفت الانتباه إلى دور المفسر أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً. ويقول عن نظرية الهرمنوطيقا الحدائية الجدلية عند "غادامير" تعد الهرمنوطيقا الجدلية عند غادامير من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا بالنصوص الأدبية والأدب فقط بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، وكيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال تفسير النص القرآني ونرى دلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان دعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك^(٢)، ومما تقدم يرى "نصر أبو زيد" أن أكثر المناهج مناسبة لتحقيق هدف التأويلية الحدائية في خطوة أولية على النص الإسلامي "هو المدخل اللغوي- منهج التحليل اللغوي" في الكشف ما يسميه التداخل العلاقي بين النص الديني والواقع الثقافي الذي ظهر فيه ولذلك هو ينتقد المنهج الخطابي الديني ويعتبره بمثابة ديالكتيك هابط في أن منهج الدراسة ديالكتيك صاعد. على هذا فالمنهج الأول يبدأ من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين والمنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً. يبدأ من الحقائق والبيدات ليصل إلى المجهول ويكشف ما خفي^(٣)، ونحن نلاحظ مما سبق أن التأويلية الحدائية العربية كأصلها الغربي- تريد الانفلات من مركز يكون مرجعية وأصلاً للتأويل تنطلق منه وتفتى إليه وهو طرداً للمبدأ التأسيسي لفلسفة الحدائة مبدأ الذاتية الفردانية الذي يدعو للاختلاف والتعدد ويرفض التوحيد والجماعة.

(١) نقل الخطاب الديني نصر أبو زيد، ص ٢٣٠-٢٣٨

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص ٤٩

(٣) مفهوم النص نصر أبو زيد، ص (٢٧/٢٥).

أن القراءة التي يسعى لها "أركون" هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" لكنه الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل اتجاه^(١).

ويقوم "أركون" بإعادة صياغة نظرية "ديدا" عن (مفهوم الكتابة) والتميز بين الحالة الشفهية للكلام قبل أن يكون مكتوباً والحالة الكتابية بعد أن صار نصاً، ونحن نتكلم عن خطاب قرآني في المرحلة الأولية من تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم له وليس عن نص قرآني، أما تدوين مجموع هذا الخطاب فقد جرى فيما بعد وأصبح نصاً قرآنياً، وهذا التفريق له أهمية في ضوء الألسنة الحديثة. الخطاب هو البلاغ الشفهي، وليس من الضروري أن يحتوي النص المكتوب على كل هذا البلاغ^(٢)، فلفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين القرآن فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية الجمع الذي لم يقم به النبي صلى الله عليه وسلم، فعارض عمر بن الخطاب الرأي الذي رآه أبو بكر الصديق رضي الله عنه^(٣).

لهذا يرى الحداثيون أن البلاغ الشفهي ضاع للأبد ولابد من التفريق بين المرحلة الشفهية والكتابية وسنكتشف أن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى النص المكتوب سوف تطرح مشاكل عديدة لذلك لابد من التلاعبات اللغوية، قال أركون (قلت مصحف ولم أقل قرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا فهو يقابل التوراة والإنجيل بالضبط فهو كتاب مؤلف في صفحات سجل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف فتحول لكتاب مادي متداول بين الناس ينتج بواسطة تقنيات الحضارة المعروفة، وهو تحول من المرحلة المتعالية المقدسة إلى المرحلة العادية التاريخية في سياق ثقافي سياسي اجتماعي محدد تماماً بمعنى أن المؤرخ يمكن أن يتعرف على حيثياته إذا استفاد من منهجيات علم التاريخ الحديثة^(٤)).

وهذا من شأنه أن يزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي^(٥)، لأن التاريخية هي فرز ما هو تاريخي عما هو تبجيلي تضخيمي، وهذا التفريق يخدمنا لأن الكلام المقدس لا يعنينا إلا من اللحظة التي تموضع فيها بشرياً وهي اللحظة التي نطق بها محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، فعندئذ ف"ما هو خارج اللغة وسابق عليها أي الكلام الإلهي في إطلاقه لا

(١) الفكر الأصولي وأستحالة التأصيل لمحمد أركون، ص (٧٦ و ٩٧).

(٢) أنظر أركون، نافذه على الإسلام، ص (٦٢/٦١/٥٣).

(٣) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٩

(٤) أنظر أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو المفكر المعاصر، ص ٥٩

(٥) أركون، ناقده على الإسلام، ص ٦٣

يمت لنا نحن البشر بصلة فكل منهج يجب أن يظل داخل الدائرة اللغوية التي يرتضيها الخطاب المذكور حتى لا يوصف بالأسطورة والخرافة^(١)، وكل حديث عن الغيب لا يمت لنا نحن البشر بصلة، مع أن وجودنا وكل معتقداتنا الأساسية لا يمكن فصلها عن الغيب ماركس يتحدث.

ويعبر محمد أركون عن هذا المعنى بقوله: "نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب اللوح المحفوظ" وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله، وهذا التمييز بين نوعين الوحي أو بين مستويين الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد. ويعلق هاشم صالح مترجم كتب أركون قائلاً "هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كلياً للوحي والمستوى المتجلي تاريخياً في لغة بشرية معينة من خلال حروفها وأصواتها، أمر بالغ الأهمية فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشري ولا حتى الأنبياء، لأنه يمثل تجلي للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي، على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف أو في التوراة أو في الإنجيل إنه يمثل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة، ولكن بما أن أطروحته سقطت أو هزمت تاريخياً، فإن المسلمين راحوا يخلطون بين كلا منسوبي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل.

وهذا القول يترتب عليه أن المعرفة في "أم الكتاب" متصورة وكأنها كلية صحيحة أزلية أبدية ولكنها جزئية عرض لنتقيح والتعديل والمراجعة أو هي الناسخ والمنسوخ في الطبقات الأرضية، أن اللغة تميل أن تحتل المرتبة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا المجتمعات، وهي تتوقف على الأطر الاجتماعية الثقافية للمعرفة وهي خاصة بكل عصر وكل وسط. وتختلف من عصر لآخر ومجتمع لآخر لذلك من الضروري أن ندين إلى أي مدى يمكن وصف جدلية الكتابات المقدسة والقراءات بصفاتها إنعكاساً للجدلية الاجتماعية والخلاصة التي يريدها أركون أن هذا الكلام قد قالت به المعتزلة في قولها بخلق القرآن فجميع ما سبق يريد منه أن نقول أن اللوح المحفوظ هو الكل والقرآن هو الجزء والأول ثابت والثاني متحرك متغير. وهذان الاعتباران يقودان إلى معادلة نصية طرفاها المتقاطبان والملتقيان معاً هما: (اللاتاريخي، والتاريخي).

ويبين "أركون" أن توظيف هذه النظرية مهمة في المشروع الحداثي من أجل تفكيك قدسية القرآن، وتفكيك الاعتقاد بكونه وحياً متعالياً، إنها تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول القرآن مخلوق فهو يعني أنه متجسد في

(١) نصر حامد أبو زيد، (النص، السلطة، الحقيقة)، ص (٩٧ و ٩٥).

لغة بشرية^(١)، والفكر الحدائي يدمج بين نظرية "خلق القرآن" ونظرية "التجسيد" التي تقول لها العقيدة النصرانية في عيسى عليه السلام، فالقرآن هو أحد التجليات التي قدمتها الأديان ليدرك المسلمين "الله"، كذلك النصارى ترى تجرد كلمة "الله" في عيسى عليه السلام. وهذا الربط الجدلي بين لاهوت المسيح والقرآن يريد من "محمد أركون" "نصر أبو زيد" بقبول القول بخلق القرآن لدى المسلمين، ومن ثم ارتباطه بالتاريخ وإنزال تعاليه ونفي مصدره المتعالي ونزع القداسة عنه^(٢).

والله تعالى فرق في كتابه بين القرآن وعيسى عليه السلام فلم يقل في القرآن ما قاله على القرآن، لأنه يسميه طفلاً وصبياً وغلماً، يأكل ويشرد، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجدي عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد، ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى عليه السلام^(٣)، ومع أن الفكر الكلامي في كلا طرفية الاعتزالي والأشعري، قد حاول بمقولاته تلك تنزيه الله تعالى وتعظيم القرآن، إلا أنه وقع في مأزق أعظم مما ظنه مأزق كان يريد الخروج منه، فوقع في شر منه! أفر من التشبيه ومن القول بتعدد القدماء، ووقع في تناقض نظريته مع مفهوم لوعي! إذ القول بخلق القرآن يلزم منه الوحي المسموع الذي هو أخص خصائص النبوة يلزم من حصر الوحي في وحي الإلهام وأن يكون الوحي كله إلهاماً. فيؤول الأمر عندئذ إلى قول الفلاسفة القائلين فيض الوحي النفسي المنكرين حقيقة الوحي الشرعية، وإن كان الفكر الكلامي لا يلتزم هذه النتيجة. إلا أن القول بخلق القرآن يؤدي لهذا المأزق الخطير، ولهذا يذكر نصر أبو زيد أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية بالنسبة للفكر الحدائي إلا أنه كما يقول ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية، ثم يؤكد على أن ذلك إنما هو توظيف وتطوير للنظرية، وليس للوقوف مع النظرية في دلالتها التاريخية الجزئية، بل لاكتشاف المغزى من وراء النظرية الاعتزالية^(٤). إن الفكر الحدائي يريد من الإشارة بقول المعتزلة إيجاد ثغرة في التصور الديني لتمرير فكرته، وهو يقرأ النظرية الاعتزالية من منظور ماذا تعني بالنسبة له ما يعنيه المعتزلة أنفسهم إن محاولة الفكر الحدائي الانطلاق من النظرية الكلامية الاعتزالية في القول بخلق القرآن تشكل مأزقاً معرفياً يقع فيه الفكر الحدائي من خلال محاولاته في الجمع بين المتناقضات، وذلك من أجل تغليب التوظيف "الأيدلوجي" الهرمي.

أن أركون يريد أن يختزل موقف القرآن من معارضة الكفار في الأسلوبية الساحرة، فهو يريد مقارنة للوحي أكثر محسوسة هذه هي المقارنة "التاريخية/ الأنثروبولوجية" وهو ما يوضح القرآن أن هذا الفكر المادي وأن تحقق له بعض ما يطلبه من البراهين المحسوسة على صدق الوحي فسيظل غير مؤمن، لأنه في

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٧٨

(٢) المسيحية والحضارة العربية، جورج قنوتاي، ص ٩٨

(٣) الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، ص ٧٣

(٤) أنظر نقد الخطاب العربي، نصر أبو زيد، ص ٢٠٤

النهاية لن يرقى إلى الأمر الذي يدعو إليه الوحي وهو الإيمان بالغيب كما قال تعالى "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا" (الإسراء ٥٩).

ويحاول "نصر أبو زيد" أن يتم ما ابتدأه "أركون" بدراسة "ظاهرة الوحي" من خلال الواقع الثقافي الذي نشأت فيه فإن مقارنة النص القرآني مع غيره من النصوص في البيئة الثقافية العربية أقرب ما تكون من أقوال الشعراء وأحاديث الكهان كما وصفه العرب الجاهليون فهم في نظره أقرب إلى فهم طبيعة النص من المؤمنين به أنفسهم، إذ هذا الذي يقرره "نصر أبو زيد" لا يخرج عن الانتصار لما أدعاه مشركوا العرب على القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتكذيب بالوحي والنبوة كما قررها النص القرآني فهل يكون حينئذ موقف الفكر الحدائث إيماناً بالوحي وتصديقاً أم هو كفر به وتكذيب له؟ كيف يكون إيماناً بالوحي وهو لا يعترف بما يقرره الوحي بل هو يقف مع موقف معارضيته! كما يقوم بتفكيك مفهوم التعالي وكون القرآن منزل من عند العلي العظيم على النبي صلى الله عليه وسلم من خلال المقارنة التاريخية الأنثروبولوجية، التي تقول بأنه كانت تغلب على الإنسان في القرون الماضية النظرة العمودية؟ وهي التعامل مع التعالي، حتى جاء الفكر الحديث وخلص الإنسان من هذه النظرة التي تدور حول الله إلى النظرة الأفقية التي تنطلق من الإنسان والية يقول "أركون" هذا التصور الإسلامي للوحي يعني الهبوط من فوق إلى تحت، وهو يشكل المركز للنظرة العمودية للإنسان المدعو إلى الله أي إلى التعالي، وقد حاول "أركون" تخليص الإنسان من هذه النظرة إلى النظرة الأفقية عن طريق تفكيك التصور الإيماني لـ "الإله المتعالي، الله" من خلال عن طريق تاريخية المفهوم. فإن مفهوم (الله) عنده لا ينجو من تأثيرها فهو خاضع للتحويل عبر العصور والأزمان، فهناك فرق بين الله عز وجل، وبين التصور الذي يشكله في لحظة من التاريخ^(١).

فإنه في نظر "أركون" يتعذر الوصول له وأن ما يصل له البشر هو المفهوم التاريخي لـ (الله) الذي يختلف بحسب المجتمعات والعصور، إن أركون يمارس هنا التفكيكية في أجلى صورها وأبرز تجلياتها أنه يتكلم بلسان "نيتشه" الذي يقول (ليس في العالم حقائق هناك فقط تأويلات)^(٢).

وهذا هو ما يصرح به "حسن حنفي" من الإصرار على التعامل مع العقائد الإسلامية بصفاتها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك أكثر من كونها عقائد دالة على وجود متعال (مفارق) تنتج من مصدر قبلي أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان^(٣). هو يريد تحويل المطلق إلى نسبي وإخضاع الظاهرة العامة إلى ظاهرة خاصة في الزمان والمكان وعلى هذا هو يريد أن يقول ليس هناك شيء في

(١) قضايا نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٧٧

(٢) أنظر فهمه الفهم مدخل عقلى الهرمنيوطيقا، د. عادل مصطفى، ص ١٢

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٨٢

العالم يسمى "ذات الله" يمكن الرجوع إليها للتحقق والصدق، فهو بحسب تعريفه ليس متعين لا في زمان ولا في مكان^(١)، ويقول "عثمان بن سعيد الدارمي" رحمه الله بعد أن ذكر طرفاً مما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله: "فبهذا الرب نؤمن، وإياه نعبدو له نصلي ونسجد فمن قصد بعبادته إلى إله بخلاف هذه الصفات فإنما يعبد غير الله وليس معبوده بإله، كفرانه لا غفرانه"^(٢).

إن القضية الجوهرية هنا، والخطيرة في الوقت ذاته، أن تفكيك المفهوم الإيماني للوحي يلزم منه إنكار الوجود الحق لله! ويؤكد ذلك ما أشار إليه القرآن من التلازم القائم بين إنكار الوحي وإنكار الوجود الحق لله تعالى "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأْتِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" الأنعام (٩١)، فالتلازم قائم بين إنكار الوحي كما يقرره القرآن وبين إنكار الوجود الحق لله تعالى ولذلك يمكّن جواب الرسل لأقوامهم حين أنكروا رسالتهم ودفعوا ما جاءوا به إلا أن قالوا لهم (أفي الله شك) مع أن أقوامهم إنما ذكروا أنهم في شك مما جاءت به الرسل (إنا لفي شك مما تدعوننا إليه) ولم يذكروا الشك في الله، ومع ذلك جاء التأكيد على أنهم في حقيقة أمرهم في شك من الله تعالى.

يريد الحداثيون القول إن المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن القوانين البشرية، لأنها تأسنت منذ تجسدت بالتاريخ واللغة، وتوجهت بمنظومتها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة المفهوم^(٣).

وعلى هذا هم قسموا النص قسمين: تنزيلي إلهي، وتأويلي إنساني ويعبر الشاعر الباطني أدونيس عن هذا المعنى بقوله: "يمكن إذن أن نقول عن هذا النص: إنه نص إلهي، إنساني بتلقيه، فالقول لله والتأويل للإنسان، فلم ينزل الوحي ليبقى نصاً في ذاته ولذاته، وإنما نزل لكي تتأمل فيه العقول وتتدبره وتستعصيه وتتجاوز معه وفيه وحوله، لكي تستضيء به نظراً وعملاً"^(٤) وجدير بالقول أن هذا التمييز بين المستويين المذكورين قائم على الكلمة الإلهية ما أن تتحول عبر الرسول المبلغ للناس حتى تصير كلمة إنسانية.

وقد أسهم عبد القاهر الجرجاني في الكشف عن آلية العلاقة بين النص والقارئ والتي يمكن تسميتها حسب نظرية النص المعاصرة "جدلية التناص" يقول الجرجاني في ذلك (اللفظ يدل على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، (١ ص ٥٦).

(٢) الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد، الدارمي، ص ١٤

(٣) نقد الخطاب الديني للدكتور نصر أبو زيد، ص ٨٤

(٤) المرجع السابق، (٩٣-٩٤).

المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً^(١)، ولا يفوت الباحث أن المعنى الذي يعقده السامع للفظ ما، وهو نفسه متعدد الدلالات بقدر ما يتعدد المستمعون والقراء لهذا اللفظ وهذا يضعنا على مصطلح التعددية الدلالية والتعددية القرآنية مما يجعلنا أمام حالات مفتوحة من إمكانية تعددية قرآنية^(٢).

:

١- إن كل القراءات، والمفهوم والتفسيرات تملك مشروعية الكشف عن المعاني التأويلية للقرآن، مادمت تعبر عن واقع اجتماعي يدعو إليه أصحاب هذه القراءات.

٢- إن معرفة الحقيقة القرآنية ليست حكر على اتجاه أو تيار أو مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي بعينه بل تستجيب لحاجة كل عصر وتتماشى مع أحواله^(٣). وهذا يعني أن القرآن لما كان في اللوح المحفوظ قبل أن يهبط على النبي كان إلهياً في قراءاته وأحكامه، فلما تنزل إلى الأرض ووعته أسماع الناس أختفى منه ذلك المضمون، أفرغت عليه معان أخرى تناسب بشرية الناس.

ولنضرب لهذا بسورة قصيرة "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (١) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّيلٍ (٢) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (٣) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (٤) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ" الفيل (١-٥) فنحن نعي من مدلول هذا الكلام صورة الوقائع التي تعبر عنها السورة فهل كانت لها دلالة أخرى عندما كانت في طور التنزيل أي عندما كانت في اللوح المحفوظ؟ فإن قلنا نعم فإن النتيجة هي أن تغدو إحدى الدالتين كذباً مخالفاً للواقع، إذ إن السورة تتحدث عن واقع تاريخي جرى على الأرض. ولكي يكون حديث القرآن عن ذلك الواقع صحيحاً يجب أن يكون بينهما تطابق تام في كل المراحل التي تنقل القرآن من خلالها إلينا، فإن فرضنا وجود اختلاف في الدلالة بين طور القرآن التنزيلي والتأويلي، فلا ريب أن إحدى الدالتين مخالفة للواقع، فهل يعقل إنصاف كلام الله بذلك؟

وهذه البنية التأويلية التي أعترت النص القرآن جعلته منفتح على احتمالات عدة فهي تحفز على تعددية القراءة، ليكون هذا النص معروضاً للفكر الإنساني فيتأمله ويفكر فيه دون انقطاع^(٤).

ويرى هؤلاء الحداثيون أن القرآن هو أحد محاور الحضارة ولما كان كذلك فلا بد من تعدد تأويلاته لأن التأويل هو الوجه الآخر للنص، فكما أن حضارة الإسلام حضارة نص هي كذلك حضارة تأويل.

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٦٢

(٢) الإسلام والعصر، حوار يسن والبوطي وتزيني، ص (١١٠-١١٢).

(٣) أنظر المرجع السابق، ص ١٧٨-١٧٩

(٤) أنظر المرجع السابق، ص (١١٤-١١٥).

ويقول نصر أبو زيد في هذا العدد (القرآن نص لغوي يمكن أن تصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً. وليس الأمر من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة نص، بمعنى أنها أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه... وإذا كانت الحضارة تتركز حول (نص) بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلاشك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص- يمثل إليه هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة"^(١).

ويواصل محمد أركون السياق نفسه فيقول: "النص القرآن ينص على التأويل، ولا يمكن اكتناؤه إلا بالتأويل فهو نص التأويل بامتياز"^(٢)، وأول ما لحظه نصر أبو زيد أن مفهوم التأويل، كان متداولاً في لغة العرب قبل الإسلام، وأن الاستعمال القرآن له -رغم تنوعه- أكسبه دلالة واضحة، تجعل التأويل: هو الحركة الذهنية لإدراك الظواهر. بينما نجد أن مصطلح التفسير إذا اعتمدنا على فهمه على الاشتقاق اللغوي، فإنه يدل على مجرد التفاصيل التطبيقية والوسائط الجزئية المفصية إلى إدراك الظواهر.

ويقترح نصر أبو زيد اعتبار التفسير جزءاً من التأويل إذ يعني بالجوانب الخارجية للنص -نزول الآية- الناسخ والمنسوخ- المطلق والمقيد وهو ما عرف بأسم علوم القرآن وهي مرحلة تمهيدية للمرحلة الأهم: مرحلة التأويل التي ستصبح مرحلة استنتاج^(٣) فهو يرى ثمة تفرقة لغوية بين التفسير والتأويل فعلية التفسير دائماً تحتاج لوسيط فهو ينظر إلى المفسر أنه فيصل في اكتشاف ما يريد، فحين التأويل عملية لا تحتاج دائماً إلى هذا الوسيط، بل تعتمد على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة وتتبع عاقبتها، وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن هذه العلاقة في التفسير ليست علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون شيء دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علامة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات. وهذا الفهم لدلالة التأويل يجعله أوسع من التفسير^(٤). ولكن أين المعايير والضوابط والقواعد التي تحكم التفسيرات والتأويلات للنصوص؟

ثم يحدثنا نصر أبو زيد عن تخليه -في مرحلة تالية- عن هذا المفهوم للتأويل وتبنيه لمفهوم: العلاقة الجدلية القائمة على التفاعل المتبادل بين النص وبين المفسر

(١) مفهوم النص، ص ٩

(٢) الإنسان والقرآن، ص ١٣٣

(٣) المصدر السابق، ص (١٤٥-١٤٦).

(٤) مفهوم النص، ص (٢٣٠-٢٣١).

له: دون ضابط من اللغة ومن ثوابت الفكر لهذه العلاقة وهذا التفاعل بين النص والمفسر موضوع التأويل^(١).

وهكذا نرى أن التأويل عن الحدائين (جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر لمفاهيمه وأفكاره).

إن التأويل قراءة ذاتية غير بريئة لأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة^(٢). فلا معايير ولا ضوابط ولا قواعد تضبط تفسيرات القراء للنصوص وتأويلاتهم، لهذا نحن نواجه في علاقة النص بالتأويل نوعين من الغلو:

- غلو الإفراط الحرفي الذي يقف أصحابه عند ظواهر النصوص، مهددين أدوات النظر العقلي، لقد أقامت الهيرمينوطيقا القطيعة المعرفية مع القيم التي جاء بها النص، حيث حل "المغزى" محل "المعنى" وطبق على كل ألوان النصوص الدينية والبشرية، فلم يعد هناك نص ثابت فالقارئ أصبح قادر على استخراج دلالة غير ما قصده المؤلف، ونكون هنا أمام لا أدوية عبثية لا يعلم مداها إلا الله، القائلون بعدمية وفوضوية وتفكيكية ما بعد الحدائنة في الواقع الفكري المعاصر^(٣).

- غلو التفريط - الحدائي- الذي يصنع أصحابه صنع القدماء من الباطنية وغيرهم عندما يعممون التأويل، ويطلقونه من ضوابطه اللغوية، فيتجاوزون بمعنى التاريخية، أحكام القرآن الكريم في التشريع، والعقائد، والأخلاق وفي مواجهة هذا الغلو، يتطلع العقل المسلم إلى كلمة سواء في علاقة النص بالتأويل وتعميمه على جميع النصوص، فلا يوجد نص لا يمكن تأويله، بمعنى أن كل فرد له حق قراءته الخاصة لهذا النص، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرية مطلقة.

- المخاطر التي تنشئها هذه الدعوى: ستؤدي إلى ذاتية التدين وتعدد صورته بتعدد فهم الناس للنصوص الشرعية، إهدار كثير من الأحكام الشرعية، إلغاء الفهم السائد ليحل محله فهم جديد أي دين جديد، كل ذلك تحت غطاء تاريخية النص، والنظرية الأدبية بين المعنى والمغزى.

ويرى الحدائون أن التأويلية من أهم الاختراقات التي اعترت النص القرآني فهي جعلت النص منفتح على عدة احتمالات فهي تحفز تعددية القراءة دون انقطاع.

:

يرى الحدائون أن القراءة التأويلية للنص تكون بأمرين رئيسيين:

١- التاريخية.

٢- اللغة المتحركة للنص.

(١) التفسير الماركسي للإسلام، ص ١١١

(٢) إشكالية القراءة وآليات التأويل، للدكتور نصر أبو زيد، ص ٢٢٨

(٣) أنظر الإسلام والعصر (حوار بين الدكتور البوطي والتريني)، ص (١١٤-١١٥).

أما التاريخية فهي محاولة الرجوع إلى زمن النص لقراءة مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، وبذلك يغدو النص محبوباً في ظروفه التاريخية الزمانية والمكانية.

: فهو تحميل النص المعاني المتعددة، أو بتعبير آخر هو لغة النص التي لا تتوقف، على هاتين الدعامتين تقوم القراءة التأويلية للنص وبذلك تتحول اللغة إلى معين لا ينضب، ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى معنى نهائي للنص^(١).

وهذا التصور يقتضي تفسيراً يقوم على المزوجة بين حركتين:

أ- فهم النص في الزمان القرآني شهد نزوله وهذا الفهم يتطلب دراسة وضعيات المجتمع القديم ومعتقداته، أي دراسة للحياة كلها كما كانت عليه في جزيرة العرب.

ب- إضافة هذا السياق التاريخي والإجابات المحددة التي قدمها النص له هناك حركة أخرى ينبغي أن تهتم بها المفسر (هي كليات القرآن) المكونة للوحدة الأساسية له ويرى الحداثيون أن الاعتراض عليهم في هذه القراءة التأويلية للنص نحن على الوحي ومحاصرة لدلالاته وقمع لها ضمن مفاهيم محددة لا تتناسب وقدسية المتكلم وتعالى خطابه^(٢).

ويدعو محمد أركون إلى ما يسميه (الإسلاميات التطبيقية) وهي دراسة النص القرآني أولاً، والنصوص الثانية بعد ذلك على أساس منهج تفكيكي لذلك يرى خلاف الاستشراق الكلاسيكي أن الدراسات القرآنية والتراثية لا يمكن أن تظل داخل أنظمة فلا بد من استعمال الأساليب الحديثة وما تطرح على النص من أسئلة تختلف اختلافاً عما تقدم اللغات التقليدية التي سار عليها كبار المفسرين ولمعالجة الخصوصيات الثقافية والمجتمع لا مناص من الاعتماد على تحليل المنظومات التفسيرية للعالم مثل الأسطورة وهي نظام يفسر المرئي باللامرئي ويربط المشاهد بالخيال، مثل هذه التحليلات تمكن القارئ المعاصر من فهم جديد للنص يمكنه من بناء تاريخي^(٣)، وهو ما يسميه بالتفكيكية، ويقول نصر أبو زيد (إن عمليات التفسير والتأويل ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص، إذ إنها تتفاعل إنسانياً وتاريخياً مع النص بحيث يكون الحديث عن النص وهم يتصوره البعض في محاولة النفي الإنساني وعزله عن الإله. وفي النهاية فإن العقائد القرآنية التي خاطبت المعاصرين في حاجة دائمة للصياغة الفكرية الإنسانية لأن ما يخاطب جيل في سياق ثقافي يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر.

ويرى الحداثيون أن رفض هذا التأويل سوف يؤدي إلى:

(١) أنظر الإنسان والقرآن، ص (١٣٣-١٣٤).

(٢) أنظر المرجع السابق، ص (١٣٦-١٣٧).

(٣) أنظر المرجع السابق، ص (١٣٩-١٤١).

- ١- الوقوف في وجه الواقع المتجدد.
- ٢- ينتصب في وجه حركة التأويل المستتير من حيث أداة عقلية يمكنها استنباط مطابقات بين النص والواقع^(١).

ومن ذلك التأويل بين المعنى والمغزى، هذه النظرية الأدبية يطبقها الدكتور نصر أبو زيد على القرآن الكريم بعد تعديلها على يدي الناقد جادامر لتشمل النصوص الدينية أيضاً: فهناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجال النقد الأدبي وغايته الوصول لمغزى النص، ومجال التفسير وغايته الوصول لمعنى النص، والمغزى قائم على العلاقة بين القارئ والنص، أما المعنى فهو قائم على العمل نفسه وحين نزع أن معنى النص تغير بالنسبة لمؤلفه فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف تحول إلى قارئ ومن ثم تغيرات علاقته بالنص^(٢) ويقول الدكتور نصر أبو زيد تعد "نظرية التفسير" الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص "بالنصوص الأدبية بل في إعادة النظر في التراث الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور حتى الآن، ونرى دلالة تعدد التفسيرات، في النص الديني والأدبي معاً، هكذا عدل جادامر التفسير الجدلي فجعله مادياً، وطبق هذه الجدلية نصر أبو زيد على القرآن وتفسيره^(٣)، وعلى هذا يصبح الفهم الذي يراه نصر أبو زيد أن القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، فليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص الدينية من قرآن وحديث، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص^(٤).

وإن كان قد قال بعد أن حكم عليه بالردة -إن معنى تاريخية النصوص لا يعني أن النصوص الدينية القرآن والحديث لم تعد صالحة لزماننا^(٥) إلا أن كتاباته تناقض قراراته في المحكمة.

ويقرر أن تاريخية المعنى المنطوي بالمغزى المتغير بتغير القراء والمتعدد بتعدد أمر مختلف عن (القياس) ويضرب على نظريته في تجاوز المعنى الذي دل عليه اللفظ القرآني في عصر النزول والبحث عن المغزى الذي يتجدد ويتعدد بتعدد القراء فإن كان المعنى القرآني أعطى المرأة نصيباً محدداً من الميراث، يجب ألا نقف عن هذا المعنى الذي حدده القرآن بل نتجاوزه إلى المغزى (هو الإنصاف بعد الظلم لنسير على درب الإنصاف إلى نهايته!

(١) أنظر النص القرآني، ص ٢٧٧

(٢) أنظر إشكاليات القراءة والتأويل للدكتور نصر أبو زيد، ص ٤٨

(٣) أنظر التفسير الماركسي للإسلام للدكتور محمد عمارة، ص ٦٣

(٤) أنظر نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص ٨٣

(٥) التفسير الماركسي لمحمد عمارة، ص ٦٤

المبحث الثاني

نقد المفهوم

وهذه القراءة ما هي إلا نتاج أعمال المنهجيات والنظريات اللغوية الغربية الأصل في مجال الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي الحديث وخاصة البنيوية والتفكيكية وجميع هذه المناهج تتفق على أن النص بمجرد أن يدون يصبح مستقلاً عن قصد الكاتب، وتفتح إمكانات التأويل المتعددة هذه الدائرة التأويلية ستحول الثبات إلى حركة. لأن الفهم حسب ما يريده القارئ لا كما يريده المؤلف ولهذا لا يمكن الاستقرار على معنى فهناك صوت وانهدام للمعاني وتخلق جديد لدلالات أخرى^(١)، ويرى د. طه العلواني أن "التأويل يحتاج بالإضافة إلى القدرة على التدبر والتأمل إلى ما يدل عليه ويلجئ إليه، وإلا فإن الأخذ بالظواهر أسلم ولا يطرق باب التأويل إلا في الأمور الإجتهدية، أما المسائل الاعتقادية فلا مجال للاجتهد فيها، فإن الأخذ بظواهر النصوص مع تفويض المعاني المرادة منها، وما تدل عليه من كفيات هو الأسلم دائماً وهو موقف السلف رضوان الله عليهم^(٢)." وذكر شروط التأويل التي وضعها العلماء^(٣):

- ١- ألا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية وأعراف العرب في التخاطب.
 - ٢- ألا يناقض نصاً قرانياً.
 - ٣- ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعاً عليها بين العلماء.
 - ٤- وجوب مراعاة الفرض الذي سبق النص له من خلال سبب النزول.
- أما أنواع التأويل الباطلة المردودة فيرى أنه يمكن أدراجه ضمن الأقسام

التالية:

- ١- التأويل الصادر من غير المؤهل علمياً.
 - ٢- تأويل المتشابهات بدون سند صحيح.
 - ٣- التأويلات التي تقرّر مذاهب فاسدة مخالفة لظواهر الكتاب والسنة والإجماع.
 - ٤- التأويل مع القطع بيان مراد الشارع كذلك بدون دليل.
 - ٥- التأويل القائم على الهوى كتأويلات الباطنية وأمثالهم.
- لقد وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله سبب وقوع الاضطراب والتناقض عند المؤوله حيث قال: "وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو حق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا. ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع

(١) موقف الاتجاه المعاصر من النص الشرعي، ص ٢٢٨

(٢) أدب الاختلاف في الإسلام، د ط

(٣) أنظر المرجع السابق، ص ٤٢

التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الإستعانة بقرائن المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، ولا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما بعرف به مراده وعلى الوجه الذي يعرف به مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه ولهذا كان أكثرهم لا يحزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أ، يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ، فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين.

وفي الجملة فهذه طريقة خلق كثير من المتكلم وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة، والكلابية والسالمية، والكرامية، والشيعية وغيرها^(١).

لا بد أن ندرك خطورة هذا الاتجاه من عدة أمور:

لا بد أن ندرك خطورة هذا من عدة أمور:

١- الغاية لا تبرر الوسيلة، والنصوص الشرعية هي وحي من الله، وثم لا يصح إخضاعها لعقول البشر. فالواجب من اشتكل عليه شيئاً في النصوص أن يسلك الطرق التي قررها علماء الأمة، إذ كانت لديه الأهلية، وإلا يقلد من يثق في علمهم وفهم ممن عرف بتعظيم النصوص وموافقة فهم السلف.

٢- إن السير وراء إفهام المفكرين المثقفين والسعي لإقناعهم بالنصوص من خلال تأويلها، لن يقف عند حد فإلعقول متفاوتة، ومستويات الفهم مختلفة.

٣- إن هذا الاتجاه سيجعل النصوص عرضة للقول بنسخها وعدم ملائمتها للشرع وهذا يعني إبطالها.

٤- يولد الشعور بالهزيمة النفسية والفكرية وهو شعور لا يصح أن يوجد عند معتز بعقيدته.

لا بد أن نقول لأصحاب هذا الاتجاه إن عليكم أن "لا تتجاوزوا القرآن والحديث وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الصالح، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفيًا وإثباتًا، وأشد تعظيمًا لله وتنزيهاً له عمالاً يليق بجلاله، فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات، فيكون ردها مشابهة للذين إذا ذكروا بآيات ربهم خرّوا صماً وعمياناً، ولا يقال: هي ألفاظ لا تعقل معانيها، ولا يعرف المراد منها. فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها قائمة حقائقها في حقائقها في صدور الذين أتوا العلم والإيمان"^(٢).

(١) أنظر درء تعارض العقل مع النقل ابن تيمية، (ج ١/ ص ١٠).

(٢) الصواعق المرسلّة لابن القيم الجوزية، (ج ١/ ص ٢٢٨).

أن من الواجب على أصحاب هذا الإتجاه إغلاق باب التأويل الباطل مما سبق يتضح أن الحداثيون كانوا يسعون لتطبيق هذا الإتجاه من أجل تحقيق أهدافهم عن طريق بعض الطرق وسوف أذكر الأهداف والطرق بصورة سريعة نظراً لعدم السماح بالتوسع أكثر من اللازم:

أولاً: أهداف الحداثيون:

١- نزع القداسة عن النص القرآني: ويقول محمد أركون: "نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروعة والمشروحة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفايتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته، اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والفلسفية نحن نطمح إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم السيطرة عليها^(١)."

٢- هدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن الكريم: ويقول د. نصر أبو زيد "أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن قوم به الآن فوراً. قبل أن يحرفنا الطوفان"^(٢)، ويقول في موضع آخر (إن كل المشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية سيؤدي لتعقيد المشاكل)^(٣).

٣- إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وإضعاف الثقة بها: ويقول د. محمد أركون: "أما الفكر العربي الإسلامي فلم يشارك في أي جزء من هذا المسار الطويل الذي ابتدأ من القرن السادس عشر، لقد أنكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة مع بعضها على البعض الآخر"^(٤).

٤- العمل على هدم عرى الدين في المجتمع: فيرى نصر أبو زيد، ومحمد أركون تحديداً، أن القرآن منتج بشري، رسمي مولد دكتاتوري مستبد وأن وصوله لهذا الحد من التعظيم في قلوب المسلمين ليس بسبب إلهيته إنما بسبب عوامل اجتماعية، ونفسية، وسياسية أدت إلى رفع شأنه حد الأسطورة وجعلت منه قوة مادية مسيطرة على العقول، ويحاول محمد أركون من خلال تفسيره للقرآن وقراءة كتب التراث الوصول لهذه العوامل الوهمية وتحليلها وإقناع الناس بوهميتها حتى تتحطم تلك الأسطورة الدينية وتنتهي إلى القوى

(١) الفكر العربي، قراءة علمية، ص ٢٤٦

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، ص ١٤٦

(٣) النص، السلطة، الحقيقة، ص ١٤٤

(٤) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٧٣

الرمزية المسيطرة على عقول المسلمين، ألا وهي القرآن، ويقول شارحاً للفكرة أنها "أصول مخادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة"^(١).

٥- صبغ المجمع الإسلامي العربي بالصبغة الغربية: مثل الدعوة إلى تحرير المرأة ومساواتها الكاملة بالرجل وغير ذلك من الأفكار الغربية عن مجتمعا، فهي أشياء موجودة في كتبهم تدركها القلوب والأسماع.

:

١- تغيير معاني القرآن وأحكامه: استدلوا ببعض الوقائع التي شهدتها التاريخ الإسلامي ومن هذه الوقائع منع عمر بن الخطاب سهم المؤلف قلوبهم مع أنه مذكور في القرآن في آية الصدقة سورة التوبة مع أنها لم تنسخ^(٢). الرد: من أهم المؤلفات المقصودون الذين يعطون من بيت مال المسلمين أم غيرهم. لأن المؤلف قلوبهم: هم أولئك الذين يكون الإسلام بحاجة لإسلامهم لأنهم زعماء في قومهم فإذا أسلموا أسلم معهم كثير فعلم أنها ليسوا من المؤلف قلوبهم، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطوا، فالنص هو لم يغير من أعطى المؤلف قلوبهم كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فقد أعمل الآية ومن منع لأنهم ليسوا من المؤلف قلوبهم فقد أعمل الآية، فالآية ثابتة إلى يوم القيامة.

٢- جواز تغيير معاني القرآن ودلالاته تبعاً لتطور اللغة:

أن د. نصر أبو زيد حاول بكل ما أوتي من ذكاء أن يبدو وكلامه كمحاولة لتأصيل العلمي لفكرة الجديد ويتلخص كلامه في التقاط الآتية:

١- ارتباط معاني الألفاظ بما يستخدمه أهل كل عصر من معاني هو نتيجة طبيعة لتاريخية اللغة: ويقول د. نصر أبو زيد (إن البعد التاريخي الذي تتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها وذلك نتيجة طبيعة لتاريخية اللغة التي ضيعت بها النصوص. ويقول عند الكلام عن تجدد الفهم بالنسبة للنصوص وتغير دلالاتها.

٢- تغيير دلالات الألفاظ حسب ما يستخدمه المجتمع نم معاني هو نتيجة طبيعية لاجتماعية للغة، فيقول يمكن القول بأن النصوص ترتبط بالواقع اللغوي والثقافي فتشكل به من جهة وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد لها تشكيل اللغة والثقافة وهناك منطقة تماس هي التي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها وهي المنطقة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ وخارجة منطقة التماس هذه تكون الدلالات مفتوح قابلة

(١) تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٢١

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ١٢١

للتجدد مع تغير آفاق القراءة المرتهنة بتطور الواقع اللغوي والثقافي^(١).

٣- أدعاهم أن لغة القرآن لا يراد بها الظاهر. فيقول أهدار الواقع لحساب نص ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة ويتحول النص لأسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي.

٤- ادعاهم أن ثبات المعاني والأحكام القرآنية يصادم العقل الذي يتميز بالتغيير والنسبية ويقول سلطة العقل: ضد الأحكام القطعية الحاسمة النهائية.

٥- لا ضوابط ولا حدود لتغيير المعاني والدلالات القرآنية ولكن لكل عصر ومجمع فهمه الخاص للنصوص. والمطلوب كما ينادي د. نصر (أن يعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية)^(٢).

الرد: أن الحداثيون يتلاعبون بالمصطلحات ويسقطونها إسقاطاً خاطئاً والمعنى أنهم يستخدمون اصطلاحاً صحيح في معنى خاطئ للتدليس. فنصر أبو زيد يقسم الدلالات القرآنية باعتبار علاقتها بالتطور اللغوي لإنتاج النص، وهذه خاصة في مجال التشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وهي تتحول لشواهد تاريخية لا تقبل التأويل، المستوى الثاني دلالات قابلة للتأويل المجازي، المستوى الثالث الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص ومن خلاله يعاد إنتاج دلالاتها^(٣).

٣- قابلية آيات القرآن للتبديل والتغيير أحكامه:

يقول الدكتور محمد شحرور أن المزية التي أختص بها القرآن عن الكتب السابقة هي صلاحيته بكل زمان ومكان، وراح يفسر على أسس الماركسية أهمه خاصة من خصائص التشريع الإسلامي، فأدعى أن التغيير المستمر هو معنى الصلاحية لكل زمان ومكان، ويقول إغفال هذه الخاصية يجعل التشريع الإسلامي تشريعاً متزتماً متحجراً^(٤).

ويشرح هذه النظرية، وهي مقتبسة من الفهم الماركسي لنظرية صراع المتناقضات فيقول: هذه الخاصية لا يمكن أن نفهمها إلا إذا فهمنا صفتين متميزتين من صفات الدين وهما من المتناقضات حيث الحركة الجدلية بينهما هي حركة تناقضية تفرزها التناقضات الداخلية لحياة الإنسانية في مجال

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ١١٨

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٣

(٤) الكتاب والقرآن، ص ٤٤٦

التشريع، وهذان المتناقضان هما الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيها الجدل التشريعي وبالتالي تطوره وصلاحيته لكل زمان ومكان، ويشرح العلاقة ويقول يتولد من هذين النقيضين مئات الاحتمالات في التشريع، وفي السلوك الإنساني العادي بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة^(١).

٤- أن القرآن من صياغة الواقع:

يقول د. نصر أبو زيد "إن القول بالهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي -مقصد الوحي وغايته- وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة وهكذا يبدو الله وكأنه يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، البلاغ، الهداية^(٢) ويقول نصر أيضاً (الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره ومن الواقع تكون النصوص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركية بفاعلية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً^(٣)) ويموه الكلام ويقول "أدرك علماء القرآن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لابد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص^(٤)، الرد عليهم: إذا كان القرآن من صياغة الواقع فيجب أن يشابه منتجات الثقافة الأخرى مثل الكتابات الأدبية الموجودة في عصر التنزيل، وكذا أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، التي هي أيضاً من صياغة الواقع هذا ما يقتضيه العقل، نقول أن القرآن أول ما نزل على العرب وهم مطبوعون على اللغة الفصحى وكانوا يتفاضلون في ذلك لم يجرأ أحد أن يقول أن هذا الكلام كلام محمد صلى الله عليه وسلم. ٢- أن ما كان من صياغة الواقع يجب أن يقف عند حدود علوم العصر ولا يتجاوزه إلى الماضي والمستقبل، وأي مقارنة للقرآن مع ما كان عليه أهل العصر من علوم الفلاسفة تكشف بوضوح تجاوز القرآن للجميع، ٣- العقل يدل على أنه ليس من صياغة الواقع ففي القرآن آيات تناولت مهمات الأمور ومع ذلك لم تنزل إلا بعد تلبث وطول انتظار فالقرآن وحي.

٥- استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص:

ويقول د. نصر أبو زيد في قوله "بفرض وجود دلالة ذاتية للنص القرآني فإنه من المستحيل أن يدعي أحد مطابقة فهمه لتلك الدلالات" ويقول فلا

(١) الكتاب والقرآن، ص ٤٤٩

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦

(٣) المرجع السابق، ص ٩٩

(٤) مفهوم النص، ص ١٠٩

تفسير لأطروحات الخطاب الديني إلا بالأيدولوجيا سواء الخطاب قديماً أو حديثاً^(١).

وهذا يطلق ما قالته الفرق القديمة من إدعاء أن ظواهر النصوص غير مرادة. الرد عليهم: يدرك كل مسلم ومؤمن عظيم منه الله علينا بأن أنزل لنا قرآناً ونوراً مبيناً يهدينا ويرشدنا من الظلمات إلى النور وهم يحاولون قطع تلك الصلة بين العباد وربهم سبحانه وتعالى فهم يدعون أنه لا يستطيع أحد الوصول لمعرفة ما يرضي الله سبحانه وتعالى من الأقوال والأفعال، وقولهم هذا يؤدي إلى عدم أهمية اللغة لأنه لا يعرف أحد مراد صاحبه إلا باللغة، ٢- يخالف أن الأصل في الكلام هو دلالاته على مراد المتكلم، لأن مراد المتكلم يكون في نفسه وألفاظه تكون دالة على ذلك. ٣- فيه اتهام للخالق تعالى عما يقول علواً كبيراً بالتدليس وعدم إرادة الهداية والنصح للمكلفين، ٤- العدول عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر لا دليل عليه لا يدخل في مسمى التفسير بل هو تحريف للكلم عن مواضعه.

٦- التفسير يحول النص من الصيغة الإلهية إلى الصيغة الإنسانية:

ويقول د. نصر أبو زيد النص من لحظة نزوله الأولى، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهما (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي صلى الله عليه وسلم للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفاعلات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة^(٢)، فهو يرى أن التشريع التفسيري كان في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم إلهياً.

الرد عليهم: أن التفاعل بين النص والعقل غير مرغوب فيه لأنه يحول النص من الصيغة الإلهية إلى الصيغة البشرية، ومن المعلوم أن الله قد أمر عباده بتدبر القرآن وفهم والتفاعل معه بقولهم قال تعالى: "كتاب أنزلناه مباركاً ليتدبروا آياته" سورة ص (٢٩).

٧- علم التفسير من العلوم الذاتية التي تعتمد على حس المفسر وذوقه:

يقول د. نصر أبو زيد وهو يتكلم عن التأويل المنتج: "لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"^(٣) ويقول عن مستويات القراءة: "تعدد أحوال القارئ الواحد وتعدد ثانياً بتعدد القراء بسبب

(١) نقد الخطاب الديني، ص (٢١٩-٢٢٠).

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ٩٣

(٣) مفهوم النص، ص ١٨٢

خلفياتهم الفكرية والأيدلوجية وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى" (١).

٨- علاقة علم التفسير بعلم اللغة: حين يدعون التمسك بأحدث النظريات العلمية الأدبية اللغوية يقعون في تناقض واضح إذ يهددون بدهيات فهم النصوص ويحطمون اللغة وأهميتها فيدعون أن النصوص قوالب فارغة من المعاني، ويقولون باستحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص، ولا أدري كيف يكون نصاً لغوياً، ووظيفته اللغوية الأساسية هي التعامل وبيان المتكلم عما في نفسه، ثم يكون قالباً فارغ المعنى؟! وكيف يكون خالياً من المعنى ثم يطبق عليه قواعد تطور وانفتاح الدلالات، والانتقال من الحقيقة إلى المجاز وفرضيات علم اللسانيات الحديث.

ويقول محمد أركون "نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة، بمكانته اللغوية، التاريخية والأنثروبولوجية وتهدف من جراء ذلك أحداث نهضة ثقافية عقلية، من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها) (٢) الرد عليهم: المسلم القى يعتقد اعتقاداً جازماً أن القرآن الذي هو كلام الله لا يمكن أن يكون فيه عيب أو خلل لا في ألفاظه أو معانيه ولا أحكامه ولا بلاغته لذلك هو لا يفكر في نقده ولا يقدم على ذلك، ويستعظمه إذا صدر من غيره.

: :

التأويل في المنهج الإسلامي سبيل من سبل وعي المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت لها السمعيات، وقصرت قدرة اللغة على بيان حقيقتها (٣)، وقد بين الإمام الغزالي أن الفرق بالنظر للتأويل خمسة:

: هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق لإفهامهم من ظاهر المسموع هؤلاء صدقوا بما جاء به النص تفصيلاً وتأصيلاً ويمتنعوا عن التأويل.

: جروا النظر بالمعقول ولم ينظروا إلى المنقول، فإن سمعوا ما يوافق عقولهم قبلوه، وإن خالفهم نسبوا ذلك إلى الأنبياء لم ينزلوا إلى حد العوام فيحملونه على محملهم لدرجة أنهم قد يصلوا التكفير الأنبياء.

(١) النص السلطة الحقيقية، ص ١١

(٢) أنظر الرد على شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص.

(٣) أنظر النص الإسلامي، ص (٢٧-٢٨).

: جعلوا المعقول أصلاً ما يسمعونه من المنقول يخالف عقولهم
يجحدون حذر أمن الإبعاد عن التأويل، فأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في
التأويل.

: جعلوا المنقول أصلاً فظهر التصادم بين المنقول وبعض
أطراف المعقول.

: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول
والمنقول منكراً لتعارض العقل بالشرع وكونه حقاً ومن كذب العقل فقد كذب الشرع
إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولو صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين الصادق
والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل.

:

: أن لا يطمع في الإطلاع على جميع التأويل، فإن ذلك طمع من غير
مطمع وليتذكر قوله تعالى "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" الإسراء (٥٨)، وليعلم أن
العالم الذي يدعي الإطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك،
فدعواه قاصرة.

: أن لا يكذب برهان العقل، فالعقل لا يكذب، ولو كذب فلعله كذب في
إثبات الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب والشرع شاهد
بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع.

: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على
مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما
يعلم مراد المتكلم بإظهاره مراده، فإن لم يظهر من أين يعلم مراده إلا أن تنحصر
وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحداً فيتعين الواحد بالبرهان^(١).

: بالرغم من أن محمد أركان كان سابقاً إلى هذا المنهج من الثمانينات،
إلا أن الذي أشتهر به هذا المنهج هو (نصر حامد أبو زيد) بسبب قضية طلاق
زوجته في المحاكم المصرية بتهمة الارتداد عن الدين، وإذا كان محمد أركان يصدر
من عقيدة علمانية ليبرالية فإن نصر أبو زيد يصدر من عقيدة ماركسية وفي كلا
الحالين كان يراد من المنهج التاريخي هو انسلاخ جماعي للمسلمين من كتابهم من
أجل الدخول في الحداثة الغربية المادية بحسن نية أو بسوءها.
رابعاً: أهم تناقضات نصر حامد أبو زيد في التأويل:

(١) أنظر قانون التأويل، ص (٢٠-٢٢).

١- يقول نصر أبو زيد: "إن التأويل الذي لا يعتمد على التفسير من أسباب نزول ومكي ومدني وتحليل لغوي للكلمات الغربية فهو تأويل مرفوض، فنحن لا نعتد على مجرد "التخمين" ثم لا بأس بالانتقال بعد ذلك إلى المغزى"^(١). وهذا الكلام فيه هدم لكل ما ذكره:

- التأويل هو علاقة مباشرة بموضوع، ولا يحتاج إلى الوسيط الذي يحتاجه التفسير وينطلق منه النص اللغوي^(٢).

- أيضاً هو ذكر أن المعطى اللغوي للنص لا يبدأ من النص إنما من أفق القارئ والتأويل الذي لا يبدأ من النص هو "تخمين".

٢- يقول (اكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص)^(٣) وناقض هذه بقوله (إذا كانت ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصيلة وإحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدم مع ثبات مضمون النص)^(٤).

٣- يقول أن النص ليس له دلالة ذاتية وأنه يستحيل أن يدعي أحد أن فهمه مطابق للدلالة الذاتية للنص، ثم يناقض ذلك ويقول "ومع العلم بهذه العلوم وإجادتها يقصد العلوم اللغوية والدينية يصبح القارئ قادر على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارئ إلى كونه مفسراً"^(٥).

٤- أيضاً من التناقض. أنه ذكر نقلاً عن الزركشي أن المعاني القرآن لا تتكشف لمن في قلبه بدعه أو هوى أو غير متحقق من الإيمان^(٦)، فهل هو يخادع نفسه ويدعي الإيمان وقد أنكر الوحي والعرش والكرسي، فبأي عقل ينقل ويسطر شروط التفسير مستنداً بها وهو أبعد الناس عنها.

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى (هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحمل في لغات الأمم عدة معاني، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم من لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفاً طويلاً، وعظموا قولهم في نفوس من لم يفهمه)^(٧)، والله تعالى يقول (كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً" الكهف (٥٠)).

(١) أنظر مفهوم النص، ص ٢٣٥

(٢) النص اللغوي، ص ٢٣٥

(٣) مفهوم النص، ص ٢٤٠

(٤) نقد الخطاب الديني، ص ١٠٢

(٥) مفهوم النص، ص ٢٣٧

(٦) البرهان للزركشي، ١٨٠/٢

(٧) العلمانية ونشأتها، سفر بن عبدالرحمن الحوالي، ص ٥٤٩

لهذا يجب أن يكون عند شبابنا الحصانة الدينية، عن طريق إعطائهم فكرة عن هذه المذاهب الإلحادية، وأسسها، وما تدعوا إليه من وجهة نظر الإسلام وذلك بعد ترسيخ الإيمان في قلوبهم، ليكون بمثابة الوقاية لهم من دعاة المذاهب الهدامة.
هذا والله أسأل التوفيق والسداد والهداية إلى الرشد وصلى الله وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين.

أحمد الله تعالى على انتهائي كما حمدته في ابتدائي، وأصلي وأسلم على محمد صلى الله عليه وسلم البشير الهادي. أما بعد:

أهم النتائج:

٩- شمول الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان فإن الحلول والكمال من صفاتها.

١٠- استحالة التقريب بين الأديان فالعلمانية مضادة للأديان عموماً وللإسلام خصوصاً.

١١- رفع شعارات العصرانية، وتجديد الخطاب الديني ما هي إلا خدعة وإخفاء أهداف حقيقة لهدم هذا الدين.

١٢- أن دعوى التاريخية ستؤول إلى انتهاك قدسية النص الشرعي ليتحول من حاكم إلى محكوم.

١٣- هذه الدعوى عبثية في التعامل مع النص لأن الربط بين النص المطلق وظروفه التاريخية، يعني تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف الاجتماعية، فيغيب النص ليحكم الواقع وهذا ما يتوافق من الرؤية الماركسية.

١٤- ليس وعي الإنسان يحكم وجوده، بل وجوده الاجتماعي يحدد وعيه.

١٥- أن الغاية من هذا المنهج هو تحويل الوحي من علوم حضارية إلى أيديولوجيا، لأنه لا --- في الوحي مراد المرسل ومقاصده، ولا ---- البعد الرأسي في النص، بل البعد الأفقي.

١٦- المنهج المقترح للتصدي لمثل هذه الضلالات في النصوص القرآنية وتفسرها:

٣- اليقظة التامة في فحص أفكارهم ومناقشتها، ويكون ذلك بتجزئتها وعدم قبولها جملة واحدة، والحذر من الاغترار بوجود أقوال توشي صحتها.

٤- عدم قبول أحكامهم وتقريراتهم على أنها مسلمة وحقائق تحت اسم التجديد، وعلم اللسانيات الحديث وغيره.

هذا والله أعلم،، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين..)

- ١- حصاد السنين، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ١٤٢٦هـ.
- ٢- نقد الحداثة آلان توريد، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة العربية السورية، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
- ٣- الخطاب العربي المعاصر، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٩٤م.
- ٤- التراث والتجديد، للدكتور حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٥- الكتاب والقرآن.
- ٦- موسوعة لالاند الفلسفية، إشراف أندرية لالاند، ترجمة د. خليل أحمد خليل، مكتبة عويلات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
- ٧- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
- ٨- مدخل إلى التنوير، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- ٩- العرب والفكر التاريخي، عبدالله العروي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٦م.
- ١٠- دراسة حسن حنفي، فلسفة التاريخ.
- ١١- التراث والعلمانية، لحسن عبدالكريم سروش، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨م.
- ١٢- فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الدكتور محمد الشيخ، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- ١٣- الموسوعة اليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسير، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
- ١٤- مقال عن التاريخية، محمد الجابري، موقع الجابري.
- ١٥- الغرب والعالم، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات "كافين رايلي"، ترجمة د. عبدالوهاب المسيري ود. هدى عبدالسميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت: ط١، ١٤١٥هـ/١٩٨٥م.
- ١٦- الحداثة وما بعد الحداثة، عبدالوهاب المسير، ود. فتحي التريكي، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
- ١٧- الفكر الأصولي وأستحابة التاصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
- ١٨- التاريخ الجديد، جال لوغوف، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

- ١٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربية، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٨م.
- ٢٠- تاريخ السرد إلى تاريخ النقد نحو تطور المعرفة التاريخية في الوطن العربي، عبدالعزيز الأمراني، مجلة مواقف ونقد، العدد ٨١
- ٢١- التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، د. السيد ولد أباه، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.
- ٢٢- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، د. عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.
- ٢٣- الفكر العلمي الجديد، غاستون باشلار، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥، ٢٣/١٤٤١هـ / ٢٠٠٢م.
- ٢٤- الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.
- ٢٥- مفهوم العقل، لعبدالله العروي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ٢٦- بنية العقل العربي، لمحمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠٤م.
- ٢٧- العرب والفكر التاريخي، لعبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٦م.
- ٢٨- الفكر الإسلامي قراءة علمية.
- ٢٩- القرآن الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ٣٠- من الإجتهد إلى النقد العقل الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- ٣١- نقد النص، على حرب المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.
- ٣٢- دليل الناقد الأدبي، دميحان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.
- ٣٣- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، دار الكتب المصري، بيروت، القاهرة، ١٩٧٨م.
- ٣٤- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٨/١٤٤١هـ / ٢٠٠٧م.
- ٣٥- العقل في الإسلام، محمد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.
- ٣٦- الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول، حسن حنفي.

- ٣٧- نحو أصول جديدة الفقه الإسلامي، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.
- ٣٨- نحن والتراث، لمحمد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.
- ٣٩- تاريخية التفسير القرآني، نانلة السليني.
- ٤٠- النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٦م.
- ٤١- قضايا في نقد العقل الديني، لمحمد أركون، الترجمة صالح هاشم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.
- ٤٢- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٨م.
- ٤٣- تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٦م.
- ٤٤- الفكر العربي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، د مختار الفجاري.
- ٤٥- الفن القصصي، خلف الله أحمد.
- ٤٦- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد.
- ٤٧- النص القرآني، طيب تزييني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.
- ٤٨- القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلف.
- ٤٩- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظيم.
- ٥٠- الإسلام والعصر، طيب تزييني والبوطي حور بينهما، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٥١- ثقافتنا في ضوء التاريخ، لعبدالله العروي.
- ٥٢- في فكرنا الغربي المعاصر، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٥٣- العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم.
- ٥٤- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٦، ٢٠٠١م.
- ٥٥- فن الخطابة وتاويل النص ونقد الأيدلوجيا.
- ٥٦- فلسفة التفكيك، محمد علي الكردي، ضمن كتاب جاك دريدا والتفكيك، تحرير د. أحمد عبدالحليم عطية.
- ٥٧- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كحيل مصطفى، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، ط١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- ٥٨- فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، شرفي عبدالكريم.
- ٥٩- رهان التأويل، محمد بو عزة، مجلة ثقافات البحرين، ٢٠٠٤م.
- ٦٠- المرايا المجدية من البنية إلى التفكيكية، د. عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٩٨م.

- ٦١- الهيرمينوطيقا والفلسفة، عبدالغني بارة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، ط١، ٢٩/١٤٤١هـ/٢٠٠٨م.
- ٦٢- الإسلام وأوروبا، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- ٦٣- نافذة على الإسلام، لمحمد أركون.
- ٦٤- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.
- ٦٥- المسيحية والحضارة العربية، جورج قنواني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- ٦٦- الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٦٧- فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، د عادل مصطفى، ---- للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١١، ٢٠٠٧م.
- ٦٨- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، البرهان في علوم القرآن للزركشي، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٠هـ.
- ٦٩- الرد على الجهمية، عثمان سعيد الدارمي، دار السلفية، الكويت، ط١١، ١٤٠٥هـ.
- ٧٠- مفهوم الدخل، دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٦، ٢٠٠٥م. الإنسان والقرآن.
- ٧١- التفسير الماركسي للإسلام، د محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- ٧٢- درء تعارض العقل مع النقل، للإمام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق ممد رشاد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٣هـ، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصره محمد الموصلي، دار الكتب، بيروت.
- ٧٣- الفكر العربي، قراءة علمية، لمحمد أركون، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
- ٧٤- الإمام الشافعي وتأسيس الإيدلوجية الوسطية، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، الكتاب والقرآن.
- ٧٥- قانون التأويل، الإمام الغزالي، تحقيق مصطفى محمود، ط١، ١٤١٣هـ.