سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٨

الخلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية
نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

■ الشيخ د. ليث عبد الحسين العتابي

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

■ الخَلَلُ المَعرِفيُّ في نشأة الحداثة العربيَّة
نصرُ حامد أبو زيد أنموذجًا
- الدكتور ليث عبد الحسين العتابي-

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٥ م - ١٤٤٦هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مَركزُ بَراثا للدّراسَاتِ وَالبُحُوثِ
بيروتَ - بَغدَادْ

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٨

الخلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية
نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

• الدكتور ليث عبد الحسين العتابي

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرُّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما وَرَد عن الصادق ﷺ: «العالم بزمانه لا تهجُم عليه اللَّوابسُ». وعن علي ﷺ: «حَسْبُ المرءِ ... من عرفانه، علْمُه بزمانه». فكم مَن شبهات قديمة وخدع بالية تحاول تجديد نَفسها فَي كل عصر بثوبٍ جديد ومصطلحاتٍ ومقاربات حديثة، لكنَّ العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويبدع في التطبيقات والتفريعات.

في عصرٍ جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثيَّة عدة آلاف وتعمل كماكينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قررنا في «مركز براثا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن نقدم للقارئ قراءة نقديَّة واعية للنظريات والأفكار المعاصرة، وفق موازين معرفية إسلامية أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنعها أدوات التبجيل والتفخيم، لنحاكم الفكرة المجرّدة على أرضيّةٍ موضوعيّةٍ.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت همومٌ وأسئلة ودوافع وأنماطُ تفكيرٍ جديدة أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثوية والإنسانوية و...، كان لابد من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأوَّلياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتلبِّسة، أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجيبُ عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربات تأسيسية تحافظ على الهوية الإسلامية.

المقدمة

إنَّ الـكلامَ عن مَسـاراتِ شيءٍ مـا، هو في الحقيقةِ كلامٌ عـن تاريخِه، ولكنْ بصـورةٍ غيرِ مباشرةٍ؛ لأنَّ مفردةَ "التَّاريخ" واسـعةٌ جدًّا، ويُفهَمُ منها تنـاولُ دقائقِ الأمـورِ زمانيًّا ومكانيًّا، وهذا ما يُعدُّ أمرًا صعبًا مسـتصعبًا في الكتابـاتِ المختـصَرَة، التي يُـرادُ منها إيصـالُ المُرادِ بأقلِّ مـا يمُكنُ من الصفحاتِ والكلماتِ.

ثمَّ إنَّ إبرازَ الخللِ المعرفيِّ، الناتجِ عن خللٍ مَنهجيٍّ سـابق، أمرٌ صعبٌ كذلـك؛ إذ إنَّ القارئَ العاطفـيَّ قد لا يقبلُ بذلك، وسـيدافعُ عن محبوبِه دفاعًا عاطفيًّا، بعيدًا عن العقلِ والمنطقِ، وقد يُعمِّمُ التُّهَمَ والسـيِّئاتِ على الجميعِ، في سبيلِ ألاّ يُنتقَصَ أحدٌ من محبوبِه.

ذلك، وغيرُه، قد دَعانـا إلى وضعِ عنوانٍ مُطابقٍ لما نُريدُ أن نكتُبَ عنه؛ لذا كان اختيارُ عنوان: (الخللُ المعرفيُّ في نَشـأةِ ومَسـارِ الحداثةِ العربيّة:

نصرُ حامد أبو زيد أنموذجًا)؛ ليكونَ دراسةً نقديّةً عن نشأة الحداثة عمومًا، ونشأةِ الحداثةِ العربيَّةِ خصوصًا، بما لها من تشكُّلاتٍ وتمثُّلاتٍ، ثمّ الوقوفِ عنـد أطروحاتِ (نصرِ حامدِ أبو زيد) العامّة، وأطروحاتِه بخصوصِ النَّصِّ الإماميِّ، ونقدِها.

إنَّ مـن المُهِمِّ بيانَ نشـأةِ الطَّرحِ الحداثيِّ، والحديثَ عن سِـماتِ هذا الطَّـرحِ، ومناهجِه، وأُسُسِـه، وكذلكَ منطلقاتِه. أمَّا تسـميتُه بـ "الطَّرح"، فليسـت إلاّ من بابِ أنَّهُ ليسَ مذهبًا، ولا منهجًا، ولا غيرَ ذلك؛ فالحداثةُ - بحقيقتِها - سائلةٌ، فضفاضةٌ، هُلاميّةٌ، وهي ليست نظريّةً ولا منهجًا.

نرى، من خلالِ قراءاتِنا، وما ذُكِرَ في الكُتُبِ المُختصَّةِ بذلك عمومًا، أنَّ الطَّرحَ الحداثيَّ كان نتيجةَ الصَّدمةِ التي وقعت في أوروبا والعالَمِ الغربيِّ، جـرّاءَ ما قامتْ به الكنيسـةُ مـن فظائعَ تتعـارضُ معَ الدِّيـنِ، ومعَ حقوقِ الإنسـان. لذلك، جاءَ الطَّرحُ الإصلاحـيُّ، ثمَّ النَّهضـويُّ، ليُختَمَ بالطَّرحِ الحداثيِّ، كلُّ ذلك من أجلِ تعويضِ ما أحدثتْه الكنيسةُ من خَللٍ، وإصلاحِ ما أفسـدتْ، ولأجلِ النُّهوضِ والتقدُّمِ في المجالاتِ كافّة، بعيدًا عن الدِّينِ الكنسيِّ، أو كلِّ ما هو دينيٌّ أو ميتافيزيقيٌّ، كان سـائدًا في أوروبا في ذلك الزَّمان.

لقد جاءتْ هذه الدِّراسةُ لتُوضِّحَ أمورًا مُهمَّةً تتعلَّقُ بالحداثةِ العربيّة؛ من بيانٍ لتشكّلاتِها، وتمثُّلاتِها، وسـماتِها، وأهدافِها، ورُموزِها، وشخصيّاتِها، وآليّاتِها، في محاولةٍ لِئَلاّ نُطيلَ في الكلامِ والشرحِ والاستشـهادِ، بل نُوصِلَ

المــرادَ بما يَتلاءمُ والمَطلــوب؛ مع توضيحِ الخَلَلِ المَعــرفيِّ الذي اعترَى مَســارَ الحداثةِ العربيّة، وأسبابِ هذا الخَلَل، حتّى يتبيّنَ للقارئِ ما وقعَ فيه الحــداثيُّ العربيُّ من هَفواتٍ، وما يَفتقِرُ إليه من عُلومٍ ومعارفَ، وكيفَ قرأَ النّصَّ، وكيفَ فسَّرَهُ، وما تَقدَّمَ لديه من إسقاطاتٍ مُسبقةٍ على النصِّ.

وتركَّزَتِ الدِّراسةُ إجرائيًّا على أَطروحاتِ (نصر حامد أبو زيد)، وتعاملاته مع الإماميّةِ والنصِّ الإماميِّ، وما وقعَ فيه من خَلَلٍ معرفيٍّ واضِحٍ، بســببِ افتقــاره إلى عُلومٍ مُهمّة، وخلفيّةٍ علميّةٍ ومنهجيّــةٍ تُؤهِّلُه لفهمِ مرادِ النَّصِّ. لكنَّهُ وقعَ فيما لا يُحمَدُ عُقباه، وما ذلكَ إلّا لافتقارِه إلى الأدواتِ الصَّحيحةِ في فَهمِ النَّصِّ.

لذا، كان هذا الكتابُ؛ إذ إنَّ الهدفَ من تأليفِه هو توضيحُ الخَلَلِ، وتبيينُ ما وقعَ فيه الحداثيُّون العربُ من أخطاءٍ كثيرةٍ، كان ســببُها التَّقليدَ الأعمى لكلِّ ما هو غربيٌّ، والروحَ المُتأزِّمةَ، والانفصالَ عن الواقعِ.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

تاريخ الحداثة ونشأتها

نتناولُ في هذا الفصلِ أهمَّ الأفكارِ المتعلِّقةِ بالحداثةِ ونشـأتِها، حيث نبـدأُ بالكلامِ عـن جذورِ الطرحِ الحداثيِّ وأصوله، ثم نذكرُ أهمَّ الفلاسـفةِ والمفكّرين الذين كانوا من رُوّادِ البحثِ الحداثيِّ في العالَمِ، لنختمَ الفصلَ ببعضِ المقارناتِ التي نُعثرُ عليها في هذه المرحلةِ من مراحلِ التاريخِ.

المبحثُ الأوَّل:
نشأةُ الطَّرحِ الحداثيِّ

لا بُدَّ مـن الوقوفِ عندَ مطالبِ هذا المبحثِ، من خلالِ توضيحِ نشـأةِ الحداثةِ، وما يتعلّقُ بها من مقدماتٍ ومؤثراتٍ تاريخيّةٍ وفكريّة.

أولًا: كيفَ نشأت الحداثةُ؟

إنَّ لكلِ شَيْءٍ نشأةً، وبدايةً، ثمَّ تطورًا وانتشارًا، وهذا يشملُ النَّظرياتِ وغيرها، وكلَّ ما يشابِهُ النَّظرياتِ من مناهجَ واتجاهاتٍ وأساليبَ.

لم يُحدَّدْ وقتٌ دقيقٌ، أو عصرٌ دقيقٌ - بذاته - لنشأة الحداثة، ولم يُحدَّدْ صانعٌ أو مخترعٌ لها، وكلُّ ما يُكتبُ عن ذلكَ مجردُ أقوالٍ وتكهُّناتٍ، أو أيديولوجيَّاتٍ ذاتِ أحكامٍ مسبقةٍ، أو آراءٌ أكثرها تقليدٌ لمقولاتٍ سابقةٍ.

بحسَبِ قراءاتِنَا فإنَّ بعضَ المفكرينَ يؤرِّخونَ بدايةَ الحداثةِ عامَ (١٤٣٦م) مع اختراعِ (غوتنبرغ- Gutenberg) للطَّابعةِ المتحرِّكةِ، ويرى بعضٌ آخر أنَّها بدأتْ في العامِ (١٥٢٠م) مع الثَّورةِ اللُّوثريَّةِ ضدَّ سلطةِ الكنيسةِ، وتتقدَّمُ مجموعةٌ أخرى بها إلى العامِ (١٦٤٨م) مع نهايةِ حربِ الثَّلاثينَ عامًا، وتربطُها مجموعةٌ أُخرَى بالثورةِ الفرنسيةِ عامَ (١٧٨٩م)، أو الثَّورةِ الأمريكيَّةِ عامَ (١٧٧٦م)، وتظُنُّ قلَّةٌ من المفكرينَ أنَّها لم تبدأ حتَّى عامِ (١٨٩٥م) أي مع كتابِ (فرويد-Freud) «تفسيرِ الأحلامِ»، علمًا أنَّ بدايةَ الحداثةِ كانت في الفنونِ والآدابِ، وقضايا الشِّعرِ. ويُقالُ إنَّ (رينيه ديكارت-René Descartes) (١٥٩٦ -١٦٥٠م) هو مؤسسُ الحداثةِ، أو هو مطلقُ ما يُسمى بعصرِ الحداثةِ.

إنَّ (رينيه ديكارت) يُعدُّ - عندَ جُملةٍ من الكُتَّابِ والمؤرِّخينَ - مُطلقَ عصرِ الحداثةِ، وذلك عندما أسَّسَ لمركزيّةِ الإنسانِ، وجعلَ باقي الأشياءِ تدورُ حولَهُ، وذلك بعد أن كان (الوجودُ) هو المركزُ. فـ «إنَّ الحداثةَ التي يؤسِّسُ لها (ديكارت) تجعلُ الإنسانَ نقطةَ الانطلاقِ من أجلِ الوصولِ إلى العالَمِ، وليس العكسَ كما كان سائدًا»[1]. بحسبِ الكلامِ المتقدِّمِ، فإنَّ

١ - قاسم شعيب: فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، ص١٢.

فيلسوفَ الحداثةِ، بنوعٍ من الإجماعِ والاتفاقِ، هو (رينيه ديكارت)، فهو المؤسسُ لها، وهو الفيلسوفُ الرَّائدُ في انطلاقِها.

لكنَّنا - ومن خلالِ قراءةِ مصادرَ ومراجعَ أخرى - وجدنا من يقولُ إنَّ مؤسسَ الحداثةِ هو (باروخ سبينوزا-Baruch Spinoza) (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)، رائدُ الفكرِ التأويليِّ (الهرمنيوطيقا)[١]، الذي كان من نُقَّاد الكتابِ المقدَّسِ؛ إذ كانت هذه المدرسةُ تعاملُ الكتبَ المقدّسةَ على أنَّها مجرّدُ نصوصٍ بشريّةٍ تخضعُ للنَّقد، وتتأثّرُ بالبيئةِ والظروفِ الزمانيّةِ والمكانيّةِ التي وُلدت فيها تلك النُّصوصُ.

ويُقال - في مصادرَ ومراجعَ أخرى - إنّ مؤسِّسَ الحداثةِ هو (إيمانويل كانط- Immanuel Kant) (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)؛ وذلك لأنّه يُعرِّفُ الحداثةَ، ويُعطي التصوراتِ العامَّةَ لها، فهو يقولُ عنها: «الحداثةُ هي أنْ يخرُجَ الإنسانُ من حالةِ الوصايةِ التي تتمثّلُ في استخدامِ فِكرِهِ دونَ توجيهٍ من غيره»[٢].

ويُقالُ إنَّ الأديبَ الفرنسيَّ (شارل بودلير-Charles Baudelaire)

---

١ - الهرمنيوطيقا: لفظ يوناني، له علاقة بهرمس، والذي كان يعد رسولاً لدى اليونانيين، إن الهرمنيوطيقا التي تعني التأويل، وقد أصبحت علماً في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي، والذي تبنى مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. راجع: مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص.ص٦٦٤ ـ ٦٦٥.

٢ - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة -مجموعة مقالات-، ص٤٦.

(١٨٢١ ـ ١٨٦٧م) هـو مَن أَطلَقَ النشـأةَ الأولى للحداثة، بصفتها مذهبًا فلسفيًّا. مع الأخذ بالاعتبار بأنّهُ من أشهرِ من نادى بالفوضى[١].

ويمكنُ أن نُعـدَّ روّادًا للحداثـةِ الأوروبيّةِ أو الغربيّةِ منهم: (غوسـتافُ فلوبـير- Gustave Flaubert)، والأديـبُ الـروسيُّ (مايكوفسـكي- Mayakovsky)، والمفكّرُ الفرنـسيُّ (مالارميه- مالارميه)، و(بول فاليري- Paul Valéry)، (وتومـاس أليوت-Thomas Eliot)، و(جان بول سـارتر- Jean-Paul Sartre)، و(سـيمون دي بوفـوار-Simone de Beauvoir)، و(ألبير كامو-Albert Camus)، و(إدجار آلان بو-Edgar Allan Poe)[٢].

وغيرُ هؤلاءَ ممَّن تبنُّوا الطَّرحَ الحـداثيَّ، وجاهَرُوا بالعَلْمانيّةِ والإلحاد، وشـكّلوا الرعيلَ الذي يقتدي به كلُّ من يخالفُ الثوابتَ، ويعادي الأديانَ، ويدعوا إلى الحرّيّةِ والفوضى.

نعم، يمـرُّ أغلبُ مؤرّخي حوادثِ الأزمنةِ الحديثةِ والعصورِ الوسـطى بحوادث تاريخيّةٍ مُهمَّة، كسقوطِ (القسطنطينيّةِ) عامَ ١٤٥٣م، أو اكتشافِ القارةِ الأمريكيّةِ عامَ ١٤٩٢م؛ إذْ إنّهُ في هذه الفترةِ يبدأُ انتقالُ المجتمعاتِ الأوروبيّةِ من العصورِ الوسـطى، ويبدأُ تشـكّلُ الحداثـةِ، والذي دامَ أكثرَ

---

١ - عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة، ص٧.

٢ - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص٩١.

من ثلاثة قرون، ومرَّ بعددٍ من المفاصلِ الاستراتيجيَّة، أهمّها: النهضةُ في (إيطاليا)، والإصلاحُ الدينيُّ في (ألمانيا)، والثورةُ الصناعيّةُ في (إنكلترا)، وقيام الثورة الفرنسية[١]. وهذا وفقَ التأريخِ المتعقِّلِ للأفكارِ، وعندَ من أرَّخَ للطَّرحِ الحداثيِّ وفقَ تدوينٍ عقلانيٍّ معتدلٍ.

كلُّ هذا في تعدُّدٍ وتنوُّعٍ في الأقوالِ عن نشأةِ الحداثة، وبداياتِ الطَّرحِ الحداثيِّ، بحيثُ لا نجدُ تاريخًا - يختصُّ بذلك - مُتَفَقًا عليه.

ثانيًا: جذورُ الحداثة

إنَّ الاختلافَ كانَ موجودًا في بيانِ جذورِ الحداثة، وذلكَ من خلالِ ما يُلحَظُ من اختلافٍ في تحديدِ مَن همَ فلاسفةُ الحداثةِ الأوروبية، وآباءُ هذه الحداثة؛ حيث قالَ بعضُهم إنَّهم (كوبرنيكوس- Copernicus)، و(فرانسيس بيكون-Francis Bacon)، و(مارتن لوثر-Martin Luther). وهناكَ من قالَ إنَّ (هيغل-Hegel) و(ماركس-Marx) هما آباء الحداثة الأوروبية [٢]، وغير ذلك من المقولات.

وقيلَ إنَّ جذورَ الحداثة تعودُ إلى التأسيسِ اللِّيبراليِّ السّياسيِّ على يدِ (جون لوك-John Locke) (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، أو مع التأسيسِ العلميِّ الفيزيائيِّ على

---

١ - فوزية تومي وحياة قوادري: الحداثة في العالم العربي المعاصر: محمد سبيلا أنموذجاً، ص١٦.

٢ - عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص٢٨.

يـدِ (نيوتن-Newton) (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م)، أو مع بـدءِ فكرِ القطيعةِ مع الدينِ عـلى يدِ (ديفيد هيـوم-David Hume) (١٧١١ ـ ١٧٧٦م)، أو مع التأسـيسِ اللّيبراليِّ الإقتصاديِّ على يدِ (آدم سميث-Adam Smith) (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) في تصورٍ عامٍ لجذورِ الحداثة[١]، وبتحقيبٍ مبسّط لذلك.

أقوالٌ كثيرةٌ ومتعدِّدَةٌ عن جذورِ الحداثةِ، أو انطلاقَتِها، أو وضعِ أُسُسِـها المَنهجيـةِ، أو التَّرويـجِ لها؛ إذ لكلِّ واحدةٍ ممَّا ذُكِـرَ ظهورٌ خاصٌّ وتاريخٌ خاصٌّ ووقتٌ خاصٌّ، ورموزٌ وشخصيَّاتٌ وموجاتٌ خاصَّةٌ.

عندما نرجعُ إلى التحقيبِ التاريخيِّ الذي وضعَهُ (ميشيل فوكو-Michel Foucault) لبيانِ جذورِ الحداثةِ وتاريخِ الثَّقافةِ الغربيَّةِ الحديثةِ، نجدُ: «أنَّ (ميشيل فوكو) قد استعملَ تقسيمًا معيَّنًا للثَّقافةِ الغربيَّةِ الحديثةِ يبدأُ بعصرِ النَّهضةِ أو القرنِ السَّادسِ عَشَرَ، ثمَّ العصرِ الكلاسيكيِّ ويتكونُ من القرنينِ السـابعِ عَشَرَ والثامنِ عَشَرَ، والعصرِ الحديثِ، ويَشمَلُ القرنَ التاسعَ عَشَرَ والنِّصفَ الأوَّلَ منَ القرنِ العشرين... فإنَّ الفيلسـوفَ الفرنسيَّ قد اعتمدَهُ في أهـمّ كتبِهِ التَّاريخيةِ والفلسـفيَّةِ، خاصَّةً في تاريـخِ الجنونِ في العصرِ الكلاسيكيِّ، والكلماتِ والأشياءِ، والمراقبةِ والمعاقبةِ وإرادةِ المعرفةِ، كما خصَّ العصرَ الكلاسـيكيَّ وبدايةَ العصرِ الحديثِ بكتابِ «مولدِ العيادةِ». إنَّ هـذه الأعمالَ التَّاريخيةَ والفلسـفيَّةَ تتضمَّـنُ تصوُّرًا للنَّهضـةِ والتَّنويرِ

١ - فوزية تومي: الحداثة في العالم العربي المعاصر، ص١٩.

والحداثة، وتقدِّمُ معطيات تاريخيّةً وتحليلاتٍ نظريَّةً، لا تزالُ موضِعَ نقاشٍ بين الدَّارسينَ والباحثينَ»[١].

نعم، إنَّها موضِعُ نقاشٍ، وتبقى موضِعَ نقاشٍ، وإلَّا كيفَ يمكنُ لـ (ميشيلَ فوكـو) (١٩٢٦ـ١٩٨٤م) أنْ يُحقِّبَ لفترةٍ طويلةٍ جـدًّا وَفقَ أيديولوجيا لا يمكنُ حصرُها بـ (فرنسا) فقط، أو في بلدٍ واحدٍ فقط، ولا بفترةٍ معينةٍ فقط، ولا بعواملَ أو شخوصٍ محدَّدة؟

إنَّنـا حاولنا تفصيلَ المقولاتِ عبرَ قسـمينِ: القسـمُ الأوّلُ سـنبيّنُ فيه من هم أشهرُ فلاسـفةِ الحداثةِ، والقسمُ الثاني سنبينُ فيه من هم أشهرُ آباءِ الحداثةِ. فالفلاسـفة ما بين هدم[٢] وتشـكيك، أسّسوا أطروحاتِ الحداثةِ، وآباءُ الحداثةِ هم من تبنُّوها بعدَ أن تشكَّلت ملامُحها.

إنَّ الكلامَ عن توضيحِ من هم فلاسـفةُ الحداثةِ مهمٌّ جدًّا؛ وذلك لكي يجري تبيينُ أهمّ ركيزةٍ من ركائزِ الحداثةِ وتوضيحُها، وهي ركيزةُ التعريفِ بأهمّ وأشهرِ فلاسفةِ الحداثةِ.

ثـم إنَّ الكلامَ عـن آباءِ الحداثةِ هو كلامٌ مهـمٌّ كذلك؛ وذلك لتوضيحِ الركيزةِ الأخرى المهمةِ، ألا وهي ركيزةُ التعريفِ بأهمِّ وأشهرِ آباءِ الحداثةِ.

بذلـك يكون عندَ القارئِ والباحثِ تصورٌ واضحٌ عن فلاسـفةِ الحداثةِ

---

١ - الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، ص.ص١٨٠ ـ ١٨١.

٢ - فلاسفة الشك، ثم فلاسفة الهدم، ثم فلاسفة البناء.

مـن جانبٍ، وآباءِ الحداثـةِ من جانبٍ آخرَ، وهذا مهـمٌّ جدًّا؛ كلُّ ذلك في سـبيلِ تحقيقِ فهمٍ عامٍّ عن الحداثـةِ وكلِّ ما يتعلَّقُ بهـا إجمالاً، ليتوضَّحَ وبقدرٍ كافٍ جزءٌ من تاريخِ الحداثةِ، وهو الخاصُّ بالتأسـيسِ، والذي يعدُّ جزءًا مُهمًّا من تاريخِ أوروبّا.

لـذا كان من اللازمِ أن تتدرَّجَ المباحثُ بهذا الشـكلِ، حتى يُفهمُ تاريخِ الحداثةِ من حيثُ النشـأةِ، والتي انطلقت من الشـكِّ، ثم الهدمِ، ثم البناءِ؛ أي البناءِ للنظرياتِ الحديثةِ المخالفةِ لكلِّ ما سـبقَ من أطروحاتٍ سادتْ أوروبـا، حتـى وصلَ الحـالُ إلى وضعِ رؤيـةٍ جديدةٍ للدِّيـنِ، وللاعتقادِ، وللتدينِ، وفسحِ المجالِ أمامَ التحرُّرِ، والإلحادِ، والعلمنةِ.

سـتتوضَّحُ ملامـحُ ذلك كلّه عنـد الكلامِ عن فلاسـفةِ الحداثـةِ، وآباءِ الحداثةِ، وباقي المباحثِ الأخرى، التي ستأتي تباعًا.

المبحث الثاني:
فلاسفة وآباء الحداثة العالمية

أولًا: فلاسفة الحداثة:

إنّنـا، ومـن خـلال قراءاتنا عن الحداثةِ ومشـاريعِها، ومـا يتعلَّقُ بها، وجدنـا أنَّ البحثَ عنِ الحداثـةِ يلزمُ توضيحَ من هم فلاسـفةُ الحداثةِ؛ إذ

قد اختلفتِ الأقوالُ فيهم، لكنَّنا استطعنا ذكرَ من وُقعَ الاتفاقُ عليهِم من جانبٍ، والأشهرَ والأبرزَ من جانبٍ آخر، وهم:

١ـ رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م):

يُعدُّ (رينيه ديكارت) من أهمّ فلاسفةِ الحداثةِ، والمؤسّس الحقيقيّ للحداثةِ والفلسفةِ الحديثةِ؛ إذ يُطلقُ عليه (أبو الفلسفة الحديثة)[١]، ذلك أنه من روادِ الفلسفة الفردية التي تمجد الفرد وتفضّله بشرطِ كونهِ يفكّرُ ليثبتَ وجودَه بصفته فردًا، وهذا هو أساسُ «الكوجيتو» (Cogito) الديكارتيّ القائم على مقولة: (أنا أفكر إذن أنا موجود)[٢].

إنّ أُسسَ (ديكارتَ) الفلسفيةَ للحداثةِ قائمةٌ على الكوجيتو، وعلى مقولةِ الشكِّ، وعلى المقولاتِ الأربعِ الديكارتيةِ، والتي سنوضحها بعد بيانِ هذه المقدمةِ التوضيحيَّةِ.

فإنّ الكوجيتو الديكارتي - وكما أسلفنا - هو القائمُ على مقولةِ ديكارت الشهيرةِ: (أنا أفكرُ إذن أنا موجود).

أمّا مقولةُ الشكِّ، فإن ديكارتَ ومن خلالها - وبحسب زعمه – استطاعَ أن يصِلَ إلى اليقينِ بوجودِه، ووجودِ الوجودِ بحدِّ ذاته، إذ يقولُ:

---

١ - رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ص٥.

٢ - رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ص٩٠.

«فلـمَّا كان الشـكُّ تفكـيرًا، فأنا أفكر، ولمـا كان التفكيرُ وجـودًا، فأنا موجودٌ، تلكَ حقيقةٌ مؤكدةٌ واضحةٌ متميّزةٌ، خرجت لي من ذاتِ الفكرِ»[١].

فإنَّه تبنّى الشـكَّ، وبالخصوصِ الشـكَّ في وجوده، ثـم أثبتَ وجودَه، وأثبت أنَّه يفكّر، فتحصَّلَ بأنَّه موجودٌ!

إذًا، فهذا هو بيانُ الكوجيتو الديكارتي، ولمقولةِ الشكِّ الديكارتيَّة، لنأتي بعدَ ذلكَ على ذكرِ المقولاتِ الديكارتيَّةِ الأربعِ المهمةِ، والتي تُعدُّ الأساسَ لفكرِ (ديكارت) من جانبٍ، ولفكرِ وأُسسِ الحداثةِ من جانبٍ آخر.

ثم إنّ المقولاتِ الديكارتيَّةَ الأربعَ هي[٢]:

أ. **المقولـة الأولى:** البداهة أو الحدس: فإنَّ (رينيه ديكارت) يقول عنها: بـ (ألاَّ أسـلِّم بشيء عـلى أنَّه صدق، إلاَّ إذا كنت أعلم أنه كذلك).

ب. **المقولة الثانية:** التحليل: إذ يقول (ديكارت) عنها: بـ (أنَّ نقسِّـم كلَّ مشـكلة نتناولها بالبحـث إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلِّها على أكمل الوجوه).

ج. **المقولـةُ الثالثـةُ:** التركيبُ: يقولُ (ديـكارت) عنهـا: "أن أرتّبَ أفكاري بادئًا بأبسـطِ الأشياءِ وأسـهلِها معرفةً، ثم أصعدَ خطوةً

---

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٦٦.

٢ - إبراهيم مصطفى أبو أيهم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص٨٣.

فخطوةً صعودًا متدرّجًا حتّى أصلَ إلى معرفةِ ما هو أعقدُ".

د. **المقولـةُ الرابعـةُ:** الإحصاءُ: يقولُ (ديـكارت) عنها: «ينبغي في كلِّ حالـة أن أقـومَ بالإحصـاءاتِ التامـةِ والمراجعـةِ الكاملة، بحيثُ أوقنَ أنيّ لن أغفلَ من جوانبِ المشكلة شيئًا». تلكَ هي المقولاتُ (الديكارتيةُ) الأربعُ، التي كانت المُنطلِقَ في تشـكُّلِ الفكرِ (الحداثيِّ) الأوروبيِّ.

٢ـ (باروخ سبينوزا) (١٦٣٢ـ١٦٧٧):

إنّ الفيلسـوفَ الثـاني مـن فلاسـفةِ الحداثـةِ هو (بـاروخ سـبينوزا)؛ إذْ هنـاك تصـوّرٌ قائـمٌ عـلى أنّ (بـاروخ سـبينوزا) هـو المؤسّـسُ للفلسـفةِ الحديثـة، أو أنّـه هـو مَـن انطلـقَ بهـا بعـد (ديـكارت). نعم، إنّ (رينيه ديكارت) هو واضعُ اللّبنةِ الأولى في بناءِ الفلسـفةِ الحديثة، وليس هناك شـكٌّ في استفادةِ (سـبينوزا) من المنهجِ (الديكارتيِّ)، وذلك واضحٌ في التكاملِ الحاصلِ ما بين (ديكارت) في «المنهج»، و(سـبينوزا) في «النسق»[1].

لذا، فـإنّ (فردنانـد آلكييـه-Ferdinand Alquié) (١٩٠٦ ـ ١٩٨٥م)

---

١ - فاطمة حداد الشامخ: الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ص١٥.

يعتبرُ أنّ أوّلَ عقبةٍ تواجهُ كلَّ مَن يرومُ رسمَ الخطوطِ الأساس لولادةِ النسقِ (السبينوزيّ)، هي المدارُ الزمنيُّ القصيرُ نسبيًّا لتطوّرِ هذا النسقِ؛ إذْ على عكسِ (ديكارت) و(كانط)، نجدُ أنّ الأفكارَ الأساس لـ (سبينوزا) قد تبلورت في نطاقٍ زمنيٍّ محدودٍ، لا يتجاوزُ خمسةَ عشرَ عامًا، أي من عامِ ١٦٦٠ إلى عامِ ١٦٧٥ ميلادي[١]. وبذلك لا بدّ من فهم هذا النَّسقِ بشكلِهِ الصَّحيح، وميّزاتِه، وتطبيقاتِه.

يبدأُ (سبينوزا) في طرحِ الموضوعِ الأساس في (رسالةِ اللاهوتِ)، والهدفُ هو إصلاحُ العقلِ بما هو مَلكةٌ فرديّةٌ، ليتساوقَ الإتيقي[٢] مع ما هو معرفيّ، ومرادُهُ أن يتحقّقَ الكمالُ الفرديُّ بشكلٍ متجانسٍ مع الخيرِ الجمعيِّ، الذي تتّحدُ غايتُهُ النهائيّةُ في إدراكِ اتّحادِ الفكرِ والطبيعةِ. ومن خلالِ هذا الضربِ الخاصِّ من الإدراكِ، يُؤسّسُ (سبينوزا) لقيامِ أنطولوجيا مُحايثةٍ، تتقاطعُ مع الأنطولوجيا العموديَّةِ التي سادت الفلسفةَ الكلاسيكية[٣].

يُخضِعُ (سبينوزا) النّصَّ الدينيَّ لمعيارِ الفحصِ اللغويِّ والتّاريخيِّ،

---

١ - فردناند آلكييه: دروس السوربون -الطبيعية والحقيقية في فلسفة سبينوزا-، ص١٠٤.

٢ - الإتيقي: أي الخُلُقي، أو إعادة النظر في الأخلاق. راجع: محمد أمين جيلاي: الإتيقا -نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية-، ص١٢.

٣ - ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ص١٥.

كـما أنّه يُخرجُ مفهومَ الإيمان من تحديداته التّاريخيّة، ويطرحه في متناول الفـرد العاديِّ، بحيثُ يجـري تلقائيًّا إلغاءُ دور الوسـيط اللاهوتيِّ (البابا ـ الكنيسة ـ رجل الدين)، وتحقيقُ نمط من المُشاعَة (التأويلية) للكل[1].

فـ (سـبينوزا) يدعو إلى تحليل لغويٍّ للنصِّ الدينيِّ، وإلى تأويله، وإلى تعدديّة دينيّة بوصفه مشروعًا فكريًّا للعصر الحديث - كما يقولُ هو -، كما لا يُخفي تأكيدَهُ على تاريخانيّة (تاريخيّة) النصِّ الدينيِّ.

أمّـا مصادرُ علم (سـبينوزا)، فـ«إنّ مصـدرَ القوّة الرئيـس الذي تغذّى بـه فكـرُهُ - فيما يبدو - هـو النصوصُ العبريّـةُ، وكتاباتُ (جرسـويندس- Gerswendes)، الذي كان ينتقدُ المعجزات والنبوءات، ويُقدِّمُ العقلَ على الوحي. ومن هنا، توجَّهَ (سـبينوزا) إلى رفع مقـام المعرفة العقليّة، وقضيّة التفكير الحرِّ، وأنّهُ لا يَصِحُّ للدين ولا للدولة المساسُ بحريّة الفكر...

ومن كُتُبه التي ألّفَها كتابُهُ الذي سـمّاهُ «الرسالة اللاهوتيّة السياسيّة»... وفيها وضعَ أُسُـسَ المنهج التاريخيِّ لدراسة محتوى النصِّ، الذي يرى أنّه يتراوحُ بين التاريخيّة والأسـطوريّة، للتحرّر من سلطة الأسطورة، والقضاء على أسـبقيّة المعنى، وحتميّة الحقيقة في الوحـي، وأنّهُ يجبُ البحثُ في تاريخيّة النصِّ، لا البحثَ عن المعنى والحقيقة فيه»[2].

---

١ - فاطمة حداد الشامخ: الفلسفة ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ص١٧.

٢ - سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها -دراسة نقدية شرعية-، ج٢، ص.ص١٠٥٩ـ١٠٦٠.

بذلك، فقد ذكرنا – في ما تقدَّمَ عمومًا - أُسُسَ فكرِ (سبينوزا)، وبالتالي الملامحَ العامّةَ لأطروحاتِ ثاني فلاسفةِ الحداثة، وأحدِ المؤثّرينَ في مسيرةِ الحداثة والنقدِ الحداثيِّ، وبالخصوصِ نقدِه لكلِّ ما هو دينيٌّ، فما لم يكن يجرؤ (ديكارت) على قولِه، قد قالَهُ (سبينوزا) وصرّحَ به بقوّةٍ وجرأةٍ كبيرتين..

٣ـ إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م):

إنَّ (إيمانويل كانط) يمُثِّلُ قمّةَ ما يُسمّى بـ(عصرِ التنويرِ)؛ وذلك لأنَّ فلسفتَهُ قد اتّسمتْ برفضِها للقضايا (الميتافيزيقيّة)، وهو مَن جمعَ ما بين القضايا التجريبيّة والعقليّة في طروحاته وأفكاره، وكتاباته الفلسفيّة والمعرفيّة؛ إذْ «ترتدُّ المعرفةُ عند (كانط) إلى التجربةِ من حيثُ مادّتُها، وإلى العقلِ من حيثُ إطارُها، فلا غِنًى عن التجربةِ والعقلِ في بناءِ المعرفةِ الإنسانية عنده[1]».

فـ (إيمانويل كانط) يمُثِّلُ نقطةَ التحوُّلِ في الفلسفةِ من خلالِ نقدِه للعقلِ، ومنهُ أخذَ، أو استعارَ دعاةُ الحداثةِ العربيّةِ مصطلحَ (نقدِ العقلِ) بنحوٍ من أنحاءِ «التناصِّ»، ومن ثمّ أجروهُ على قضايا التراثِ والدّينِ؛ ذلك أنّ مؤلّفاتِه كانتْ تتحدّثُ عن: نقدِ العقلِ الخالصِ، ونقدِ العقلِ العمليِّ، ونقدِ مَلَكةِ الحُكمِ.

---

١ - محمد محمود سيد أحمد طه نور: أعداء الحداثة، ص١٠٣.

ففــي كتابه (نقدُ العقلِ الخالصِ)، حاولَ توضيــحَ العلاقةِ ما بين العقلِ البشريِّ والعالَمِ الخارجيِّ، في تســاؤلاتٍ عن كيفيّــةِ التعرّفِ على العالَمِ؛ فالمعرفةُ عندهُ لَيســتْ «مجرّدَ انطباعٍ عــنِ الواقعِ»؛ إذ لا بدَّ أن تكونَ نتيجةَ تفاعُلٍ بين العقلِ والمادّةِ.

علمًا بأنّهُ من مؤيّدي المعرفةِ الحسّــيّةِ، ويعدُّ الحواسَّ أساسَ المعارفِ؛ فكلُّ شيءٍ عندهُ يُختبرُ عن طريقِ الحواسِ...؟!

إنَّ الكلامَ عن (كانط) يقــودُ إلى الحديثِ عن "العقلِ الكانطيِّ"؛ إذ من المهمِّ معرفةُ "العقلِ الكانطيِّ" أو "الطَّرحِ الكانطيِّ" بخصوصِ العقلِ وما يُرادُ به، وماذا أخذَ الحداثيّونَ العربُ من الطَّرحِ الكانطيِّ فيما يتعلّقُ بالعقلِ وما يتَّصلُ به. علمًا أنّ (كانط) يقسِّمُ العقلَ إلى قسمين، هما:

أ. العقلُ المحضُ (العقلُ النظريُّ):

يُعرِّفُ (إيمانويل كانط) هذا العقلَ بقوله: «هو مَلَكةُ القُدرةِ التي تمُدُّنا بالمعرفةِ القَبْليّةِ، والعقلُ النظريُّ هو ذلكَ الذي يحتوي على المبادئِ التي تســاعدُنا على معرفةِ الشيءِ معرفــةً قَبْليّــةً، وإنّ أورغانونًا للعقلِ المحضِ ســيكونُ مجموعَ تلك المبادئِ، والتي من خلالها يمكنُ للمعارفِ القَبليّةِ المحضةِ القيامَ بصورةٍ واقعيَّةٍ هي علمُ المكان»[1].

١ - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٤.

وبينما «الفَهمُ هو الملكةُ التي ترد الظواهرَ إلى الوحدةِ بواسطةِ قواعدَ، نجدُ العقلَ هو الملكةُ التي ترد قواعدَ الفَهم إلى الوحدةِ بواسطةِ المبادئ، فالعقلُ يرتبطُ لذلكَ بالتَّجربةِ، ولكن بواسطةِ الفَهم»[١].

ب. العقلُ العمليّ:

يُعرِّف (كانط) هذا العقلَ بقولِه: «ملكةٌ من ملكاتِ العقلِ بعامَّة، تهتمُّ بالمشكلاتِ الخُلُقيَّة، يهدفُ إلى إثباتِ وجودِ الله، وخلودِ النَّفس، وحريةِ الإرادة»[٢]. وإنَّ لهذا النوعِ (الثَّاني) من العقلِ عندَ (كانط) ثلاث مسلَّماتٍ هي:

■ **خلودُ النَّفسِ**

يقولُ عنها (كانط): «لم يستطعِ العقلُ النَّظريُّ حلَّها بقياساتِه المنطقيَّةِ الفاسدة؛ لأنَّهُ غيرُ قادرٍ على الاستمرارِ بواسطةِ المفهومِ السيكولوجيّ لذاتٍ نهائيَّةٍ معزوَّةٍ إلى النَّفسِ في وعيِ الذَّات؛ كي يجعلَ مفهومَ جوهرها واقعيًّا»[٣].

---

١ - عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج٢، ص١١١٨.
٢ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص٢٧٠.
٣ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص٢٧١.

■ **حرّيةُ الإرادة**

يقولُ (كانط) عنها: إنّه «فشلَ العقلُ النظريُّ في إثباتِها، لأنّه لم يحتوِ منها إلاّ على المناقضة، والتي يمكنُ حلُّها إلى فكرةٍ لم يكن بمقدورِ العقلِ النظريِّ البرهنةُ عليها... ولما كانت الإرادةُ متعلّقةً بوعينا، وذلك بوساطة الحرّيّة، ولأنّ الحرّيّةَ تنتمي إلى الإرادة البشريّة... فيكونُ العقلُ العمليُّ حينها مُلزَمًا بصورةٍ ما، وذلك بأن يمنعَ العقلَ المشروطَ التجريبيَّ من الزعم أنّه يُزوِّدُنا بأساسِ تعيينِ الإرادةِ وفقَ الاستعمالِ المشروطِ التجريبيِّ»[1].

■ **وجودُ الله:**

يقولُ (كانط) إنّه «على القانون الخُلُقيِّ أن يقودَنا إلى إثبات وجود الله؛ لأنّه شرطٌ ضروريٌّ لإمكانيّة الخير الأعلى، لأنّ الخيرَ الأعلى لا يكونُ ممكنًا إلاّ بالاستناد إلى الفرضيّة القائلة: وجودُ كائنٍ أسمى، سببيّتُهُ تنطبقُ على الطبعِ الأخلاقيِّ»[2].

تنويهٌ لا بُدَّ منه:

إنَّ اختيارَنا لثلاثةٍ من فلاسفةِ الحداثةِ لا يعني انحصارَ الحداثةِ في

١ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص٢٧٤.

٢ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص٢٧٣.

هؤلاء فقط، لكنَّ الحديثَ عن هؤلاء الثلاثة هو من باب كونهم "الأشهر" و"الأبرز" من جانبٍ، ومن جانبٍ آخرَ، لئلّا يطولَ الكلامُ عن الحداثةِ وما يتعلّقُ بها.

إنَّ الكلامَ عن فلاسفةِ الحداثة وما يتعلّقُ بهم، وكذلك الكلامَ ـ الذي سيأتي ـ عن آباءِ الحداثة، هو حديثٌ مهمٌّ عن الأسسِ العامّة التي لا بُدَّ من الاطّلاعِ عليها؛ لربط المباحث ببعضها، حتى تكونَ واضحةً جدًّا، ويكونَ الهيكلُ والبنيانُ العامُّ لها -قدرَ الإمكان- متماسكًا.

وذلك كلّه من خلال استعراضِ جميعِ الجوانبِ التي تتعلّقُ بهيكليّةِ (الحداثة)، وحتى يكونَ لدى القارئ والباحث فَهمٌ جيّدٌ عن نشأة الحداثة، والطرحِ الحداثيِّ، وفلاسفةِ وآباءِ الحداثة، مع تصوّرٍ عن نشأةِ الحداثة (الأوروبيّة) و(الغربيّة).

ليأتي الكلامُ - فيما بعدُ - عن الحداثة العربيّة، وكلِّ ما يتعلّقُ بها، من حيثُ تشكُّلاتُها وتمثُّلاتُها، من نشأتِها وظهورِها، وسماتِها، وآليّاتِها، وأهدافِها.

ثانيًا: آباءُ الحداثة:

لقد تأثّرَ فكرُ الحداثة عمومًا بأطروحات وأفكارِ لكتّابٍ ومفكّرينَ (أوروبيّينَ) معروفين، الذين يمكنُ أن نُطلقَ عليهم صفةَ "آباءِ الحداثة"، وهم:

١ ـ (هيغل) (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م):

(جـورج فيلهلم فريدريش هيغـل)، والّذي يُعدُّ من أبـرز آباء الحداثة (الأوروبيّة)، والمُنظّرِ الأوّلِ لها، والمؤسّـسِ لِـ"النقدِ (النقدِ لكلِّ شيءٍ)"، و«الحرّيّة التحرّر»

يقولُ الأسـتاذُ (الزواوي بغورة): "لقد اكتشـفَ (هيغل) في مبدأ الأزمنة الحديثة مبدأَ الذاتيّة، ويسـمحُ هذا المبـدأُ بتفوّق العالم الحديث، ويطرحُ في الوقت نفسـه هشاشـتَهُ وتعرّضَهُ للأزمات، أو ما يصفُهُ (هيغل): "بزمن التقدّم وزمن الروح التي سُلِبَتْ من ذاتها". كما تتّصفُ الحداثةُ ببنية علاقة مع الذات، يصفُها بالذاتيّة، وهو ما يُؤكّدهُ في هذا النصِّ القائل: "إنَّ حرّيّةَ الذات هي بشـكلٍ عـامٍّ مبدأُ العـالم الحديث. واسـتنادًا إلى هذا المبدأ، تنمو كلُّ الجوانب الأسـاس المُعطاة داخلَ كليّـة الروحيِّ للحصول على حقوقها؛ إذْ تتميّزُ هذه الذاتيّةُ عندهُ بالحرية والتفكير"[1].

فهو إذًا، مؤسّـس الذاتيّة الحداثية، وكذلكَ هوَ مَنْ أشـاعَ مبادئَ: النَّقد، والحريَّة، والفكرانيَّة.

إنَّ (يورغـن هابرمـاس-Jürgen Habermas) يعتـبرُ (هيغـل) هو "أبو الحداثة وفيلسـوفُها"، أو يُسمّيه "الأبَ الفيلسـوفَ للحداثة"؛ إذ «يخلُص (هابرمـاس) من قراءته إلى أنَّ فيلسـوفَ المثاليّة المُطلقة يُعتبرُ فيلسـوفَ

١ - الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، ص٥٠.

الحداثـة؛ لأنَّهُ هو الذي صاغَ مبدأَ الذاتيةِ الحرّة، وهو ما يُشـكِّل - في نظر (هيغـل) - تفـوُّقَ المُحدَثينَ عـلى القُدَماءِ، ولكنْ في الوقتِ نفسِـه هو ما يُشكِّلُ هشاشتَهم وضَعفَهم»[1].

فقد قـدّمَ (هيغل) مفاهيمَ جديـدةً وحداثيّةً تتعلّقُ بـ «الـرّوحِ، والعقلِ، والتّاريخِ»، ومنها «نظرتُهُ الديالكتيكيّةُ للتاريخِ»!

إنَّ مبـدأَ الذاتيةِ، أو "الذاتيةِ الحرّة"، يُعـدُّ من مُخترَعاتِ (هيغل)، ويُعَدُّ (هيغل) عند بعض الدارسين له «عبقريًّا بهذا الاكتشافِ»، علمًا أنّه، وبسببِ هـذا المبدأ، فإنَّ الحداثـةَ «مُعرّضةٌ لكلِّ أنواعِ الأزماتِ»؛ إذْ ليسـتْ هناكَ «ذاتيـةٌ ثابتةٌ»، أو «ذاتٌ ثابتةٌ»، وليس هناك «حـدودٌ معيّنةٌ" للذاتيةِ، وليس هناك أيُّ "نُظُمٍ تحكم الذاتيةَ».

وبالتـالي، فـإنَّ الذاتيـةَ - كذلـك - «هُلاميةٌ وفضفاضـةٌ كما هي الحداثـةُ»، والتي لا تُعـدُّ «نظريّـةً ولا منهجًا»، إنّما هـي «مجموعةٌ من أفـكارٍ نقديّةٍ جاءتْ بسـببِ صدماتٍ وأزماتٍ أَلَمَّـتْ بالمجتمعِ (الأوروبيِّ)» ، فخرجَ أشـخاصٌ "معارضونَ لكلِّ ما سبق، لا يعترفونَ بالقيودِ مهـما كانت، وتبنّوا أطروحاتٍ لا دينيّـة"، فما كان من "دعاةِ التمـدّنِ في الوَطـنِ العـربيِّ" إلّا أن تبنّوا ذلك بكلِّ مـا فيه، من دونِ تحقيقٍ أو تمحيصٍ.

---

١ - الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، ص٥١.

٢ ـ (كارل ماركس) (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م):

إنَّ (كارل ماركس) هو "مؤسّسُ (الشيوعيّة)" وفيلسوفُها الأوحدُ، والمنظّرُ لـ «المادّيّة الجدليّة»، والداعي إلى (الاشتراكيّة)، كما أنّه أحدُ «أهمِّ آباءِ الحداثة»، والمؤسّسُ لانطلاقتها بشكلها (الماركسيِّ).

نعم، لقد «جاء (كارل ماركس) (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ليستخدمَ مبدأَ النقيضِ ومبدأَ (الديالكتيك) الجدليِّ الذي أطلقهُ (هيغل)، في مجال الاقتصاد. ثم يأخذُ جزئيّةً من الحياة يجعلُ منها حقًّا مطلقًا عامًّا، كما فعلَ غيرُهُ من قبلُ، ويدعو إلى أنَّ كلَّ شيءٍ يتحوّلُ إلى نقيضه تدريجيًّا حتى يصلَ التغيّرُ إلى لحظةٍ معيّنة فيحدثَ التغييرُ المفاجئُ في الكيف والصفات. وحين أصبحَ يرفضُ - بناءً على ذلك- وجودَ قيمٍ خالدة أو قوانينَ مطلقة، وقعَ في تناقضٍ واضح مع نفسه حين اعتبرَ نظريتَهُ هذه قانونًا مطلقًا. واعتبرَ أنَّ المادّةَ موجودةٌ قبلَ العقلِ، وأنّها أكثرُ أهميّةً من العقلِ. وقد امتدّت النظريّةُ لتنكرَ وجودَ الله، وتكفُرَ بالدّين»[1].

إنَّ هذه الأسُسَ التي أطلقَها (هيغل)، ثم وضعَها (ماركس) في نظريّات، كانتْ الأساسَ لكلِّ "الأطروحات النقديّة للدينيِّ، والماورائيِّ، والميتافيزيقيِّ"، وكانت ـ كذلك ـ الأساسَ في "نشأة (العَلْمانيّة)، و(المادّيّة)، و(اللّيبراليّة)"، وبالتالي نشأةِ "الحداثة" - وهي كذلك - كانتْ

١ - عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص.ص٥٤ ـ٥٥.

الأســاسُ في نشأة "الفردانيّة الشخصيّة" من جانبٍ، و"شيوعيّةِ الدولةِ" من جانب آخرَ، و"التحرّرِ والتحلّلِ" أيضًا.

إنَّ (كارل ماركــس) قد قامَ "بتفسـيرِ التاريخِ الإنســانيِّ تفسـيراً ماديّاً، وأخضعَهُ لنظامِ (المادّيّة الجدليّة)، وقد جعلَ (ماركس) فلسـفتَهُ ممارسـةً حياتيّةً. ففي الاقتصاد: (الاشـتراكيّةُ العلميّـةُ)، وهي المذهبُ الاقتصاديُّ القائـمُ على إلغـاءِ الملكيّةِ الفرديّة، وجعلِ الدولـةِ مالكةً لكلِّ شيءٍ، على مبدأ: من كلٍّ حسبَ استطاعته، ولكلٍّ حسبَ حاجته.

وفي السياسة: دعا إلى إقامةِ الدولةِ (الشيوعيّة) عن طريقِ الثورةِ الجارفةِ المدمّرةِ.

وفي المجتمع: دعا إلى إطلاقِ الحريّاتِ الشـخصيّةِ على أوسعِ مدى، شريطةَ ألا تمسَّ المبادئَ (الشـيوعيّةَ) أو نظامَ حكمِها. ودعا إلى أن تكونَ العلاقةُ الجنسيّةُ مشاعًا.

وفي الأخـلاق: نـادى بـ«هدمِ القيـمِ والأخلاقِ التقليديّـةِ التي تعارفَ عليها الناسُ"، لكي يُقيمَ بدلاً عنها "أخلاقَ البرامجِ (الشيوعيّة)"

فإنَّنا - وبحسَـبِ ما تقدَّمَ من مصادرَ ومراجـع - نرى بأنَّه قد تأثَّرَ - بهذه المبـادئ المتقدّمة دعـاةُ الحداثةِ العربيَّة، وبالخصـوصِ أصحابَ الفكرِ المـاديّ، أو الماركـسيّ، وذلكَ على مسـتوى الفكرِ والفلسـفةِ والعقيدة، بل دافعوا عنها، وسـعَوا جاهدينَ إلى نشرِها، وتأليه شـخصيّاتها ورموزها، ومدحِ تاريخها.

٣ ـ (فريدريـك نيتشـه-Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م):

إنَّ من أهمِّ آباءِ الحداثةِ هو (فريدريك نيتشه)، فهو، مع أنَّه انتقدَها، لكنَّهُ هو مَن أسّـسَ للشكِّ الذي كان "أساسًا من أُسُسِها"، والذي مهَّدَ "للهدمِ" مـن بعدِ ذلـك، فكانتْ "أفـكارُهُ" هي أسـاسَ انطلاقِ الحداثةِ "بشـكلِها الناقد».

إنَّ هناك مَن أرجأَ تاريخَ الحداثةِ إلى «نهايةِ القرنِ التاسعَ عشرَ الميلاديِّ»، وذلك على أسـاسِ أنَّ «فكرةَ الحداثةِ قد تمظهرتْ مع (فريدريك نيتشه)»، والمقصودُ بذلك هـو «القطائعُ» التي أنتجَها «بنقدِه وهدمِه»، وذلك لكثيرٍ من تراثيّاتِ «العقلِ الغربيِّ»، علاوةً على صناعتِه لمفهومِ «العدميّة»[١].

إنَّ "العدميَّـةَ الحداثيّةَ" تُعدُّ من "بُناةِ أفكارِ (فريدريك نيتشـه)"، مضافًا إلى تأسيسِـه لـ «فلسفةِ الشـكِّ»، ووضعِه لأسـسِ «الهدمِ» ليستعملَها مَن جاءَ بعدَه. فـ (نيتشـه) هو أحدُ «فلاسـفةِ الشـكِّ» الذين «شكَّكوا في كثيرٍ من الأشياء»، فجاءَ من بعدِهم "تلامذتُهُم" ممَّن عُرفوا بـ «فلاسفةِ الهدمِ»؛ ليهدموا كلَّ ما جرى التشكيكُ به.

أمَّا عن علاقةِ (فريدريك نيتشـه) بالحداثـةِ، فإنَّها - عندَه - تُطلَقُ عليها: "فعلُ تعقيلٍ"، وهو "يدعو إلى نقدِ العقلِ إذا صارَ سلطانًا» [٢].

---

١ - راجع: الإشكالية السياسية للحداثة، علي عبود المحمداوي، مصدر سابق: ٩٧.

٢ - محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص٦٠٨.

نعم، يمكنُ القولُ إنَّ (فريدريك نيتشــه) قد أسَّــسَ الحداثةَ؛ وذلك عن طريق «وضعِ أُســسِ العدميّــةِ والذاتيّة، وكذلك نقد العقــلِ"، كما "وضعَ أُسسًا جديدةً، أو نظراتٍ جديدةً ـ خاصّةً به ـ لكلِّ الأشياءِ».

وتبدأ معالِمُ «الحداثةِ وما بعدَ الحداثةِ» عندَ (نيتشــه) بدءًا من «تمجيده للفنِّ والحياةِ، والقولِ بالعدميّة والذَّاتيّة، ونقده للعقلِ، ونقدِ مبادئِ فلســفةِ عصرِ الأنوارِ، ونقده للتَّفسيرِ التَّاريخيِّ والاجتماعيِّ»[1].

إنَّ هــذا النقــدَ كان مبنيًّا على «أســاسٍ من التشــكيك»؛ لأنَّــه من أبرزِ "فلاسفة الشكِّ"، والمؤسِّسِ لمن جاءَ بعدَه لـ "فلسفة الهدمِ"، كما «وضَّحَ البحــثُ ذلك وأكَّدَ عليه، ويُؤكِّدُ عليه»، لمعرفةِ «التطوّرِ الخاصِّ بالحداثةِ، والطَّرحِ الحداثيِّ».

لقد كانَ لـ (نيتشــه) ونظريّاته الأثرُ في تطوّرِ «فكــرِ الحداثة»، فـ «يُمثِّلُ (فريدريك نيتشــه) (١٨٤٨ ـ ١٩٠٠م)، القادمَ من خارجِ الفلسفةِ، منعرجًا له أهميّتُهُ في تاريخها. فهو ـ بحسبِ كثيرين ـ يُمثِّلُ حدًّا فاصلاً بين الحداثة والمعاصَرةِ في تاريخِ الفلســفةِ. وجدَ (نيتشه) أنَّ (سقراط-Socrates) يُمثِّلُ الكارثةَ في تاريخِ الحضارةِ الإنســانيّة؛ لأنَّهُ هو الذي أسّسَ لمرجعيّةِ العقلِ وحدَه، وهو ما أنتجَ خضوعَ الإنســانِ للقيمِ والأخلاقِ والعقائدِ التي طالما كبَّلَته وأفقدَتهُ حريّتَهُ. وربمّا كان لتخصّصِ (نيتشــه) في فقهِ اللغةِ والآدابِ

١ - عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، ص١٣٢.

(اليونانيّة) و(اللاتينيّة) أثرُهُ في إطلاق قدراته العاطفيّة والخياليّة، وحتّى العقليّة، التي كانت "عاصفةً هوجاءَ أطاحتْ بكلِّ ما قيلَ عن الإنسان" حسبَ وصفه. هاجمَ (نيتشه) الدينَ الذي عايشَه، والأخلاقَ المنطلقةَ على أساسه؛ فالأخلاقُ عندَهُ نسبيّةٌ، ليسَ فيها شيءٌ مطلقٌ، إنَّها لا تتحرّكُ خارجَ الزمان، بل داخلَه»[1].

فهو قد أطلقَ "النسبيّةَ على كلِّ شيءٍ"، فليستِ الأشياءُ عمومًا، والأخلاقُ خصوصًا "مطلقةً"، بل هي "نسبيّةٌ" عندَه.

إنَّ مجملَ آراءِ (نيتشه) تدورُ حولَ "نفي العقل"، وأنَّه "لا حاجةَ إليه، وأنَّه خطرٌ"، وكذلك "إنكار الحقائق، والزعم بأنَّ الوجودَ في صيرورةٍ دائمة". فإنَّ ما يُفهَمُ من ذلك هو "وجودُ حسٍّ تمرّديٍّ ونقديٍّ واضحٍ لكلِّ شيءٍ"؛ حيث "ضربَ الثوابتَ، والقولَ بنسبيّة كلِّ شيءٍ، وإنَّ كلَّ شيءٍ مرتبطٌ بإرادة القوّة، حتّى المعرفة". لذلك نجدُه ـ عندَ "دُعاة الحداثة" ـ يُعدُّ من "أهمِّ آباءِ الحداثة، والمؤسّسِ لمنطلقاتها".

٤ ـ (سيغموند فرويد) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م):

إنَّ أحدَ أهمِّ آباءِ الحداثة هو (سيغموند فرويد)، فهو من المؤثِّرينَ على "منعرجاتها وتكوينها"، وذلك بما أسَّسَهُ من "نظريّاتٍ في علمِ النفسِ"،

---

١ - قاسم شعيب: فتنة الحداثة، ص.ص٢٢ـ٢٣.

التي عكسَـها على كلِّ "مناحي الحيـاة"، وجعلَها مؤثِّرةً على كلِّ شيءٍ في حياةِ الإنسانِ. فـ (سـيغموند فرويد)، الذي «وُلِدَ سنةَ ١٨٥٦م، وتنقَّلَ بين مهنـةِ طبيبٍ للأمراضِ العصبيّة، وبين باحثٍ في علمِ النفسِ، ونشرَ أبحاثُهُ (دراسـاتٍ في الهستيريا) بالتعاونِ مع (بروير- Josef Breuer)، ونشرَ بحثَه عن (النشـاطِ الجنسيِّ عندَ الرُّضَّعِ) عامَ ١٨٩٨م، وفي سـنةِ ١٨٩٩م نشرَ بحثَه في (تفسيرِ الأحلامِ)، ثم نشرَ كتبًا أُخرى: (الأمراضِ النفسيّةِ الشائعةِ)، و(النشـاطِ الجنـسيِّ) ١٩٠٥م، و(الطوطـمِ والتابـو) ١٩١٣م. ومن بينِ خلافاتـه مع زملائه (أدلـر-Alfred Adler) و(يونغ-Carl Gustav Jung)، وضعَ آراءَهُ المتحدّيةَ في علمِ النفسِ»[١].

يُعدُّ (سـيغموند فرويد) من المؤسِّسـينَ لـ "العبثيّة والانحلال"، وذلك من خلال "أطروحاته في مجالِ علمِ النفسِ"، فهو القائلُ بـ "تحكُّمِ الدافعِ الجنـسيِّ بكلِّ أفعالِ الإنسـانِ وأقواله ووعيه ولا وعيـه". لذلك، نجدُ أنَّ هنـاك مَن يقـولُ: إنَّ (فرويد) «دَعمَ ما يُسـمّى بالحداثة، مـن خلالِ قولِه بالعبثيّـةِ والانحلاليّة"؛ حيـث اعتبرَ الدافعَ الجنسيَّ هو الموجِّهَ للسـلوكِ البشريِّ، يبدأُ معـهُ منذ الطفولة، بل عقبَ الولادةِ مبـاشرةً. فحتّى الطفولةُ البريئةُ لا يُريدُ لها (فرويد) أنْ تسلمَ من ترهاتِه»[٢].

---

١ - عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص٥٣.

٢ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص١٠٢.

مضافًـا إلى ذلـك، أقوالُهُ فيما يخصُّ الديـنَ والتديُّـنَ؛ إذْ إنَّ له أفكارَهُ الغريبةَ والعجيبةَ في ذلك.

فإنَّ (فرويـد) قد اعتبرَ التديُّنَ "مظهرًا من مظاهـرِ الأمراضِ العصابيّة"، والتـي تُصيبُ الفـردَ، وأنَّ الأديانَ جميعًا - عندَ (فرويد) - «تصطبغُ بسِـمَةِ الأعراضِ المرضيّةِ النفسيّة».

إنَّ (فرويد) - كما هو حالُ (نيتشـه) - يُعدُّ من "فلاسـفةِ الشـكِّ"، وهو ممَّن مهَّدَ ـ كذلك ـ لِمَن جاءَ من بعدِه من "فلاسـفةِ الهدمِ"، فإنَّ (فرويد) ـ ومَن شـاكَلَهُ ـ قد "شكَّكوا بكلِّ شيءٍ"، فجاءَ بعدَهم مَن «هدمَ كلَّ ما هو مشكوكٌ به».

نعم، إنَّ من أهمِّ أنواعِ التشـكيكِ، هو "التشـكيكُ القائمُ على المغالطة (السفسطة)"، ومنه: "أخذُ ما ليس بعلّة على أنَّهُ علّةٌ"، وذلك: "إمَّا أنْ يكونَ السـببُ أنْ يتَّخذَ الإنسانُ أسبابًا بعيدةً لا تُفسِّرُ شيئًا، من أجلِ تفسيرِ أشياءَ واضحةٍ بنفسـها، أو فاسـدةً، أو الأقلَّ مشـكوكًا فيها، كـ"تأثيرِ النجومِ في أفعالِ الإنسان". وغالبًا ما تجعلُ هذه المغالطةُ شيئًا واحدًا هي والمغالطةُ التي تقـول: بعقبه، إذًا بسـببه...، وفيها يفترضُ الإنسـانُ أنَّ حدثًا معلولٌ لآخر، لا لسبب إلا لأنه تلاه»[1].

إذًا، فإن أحدَ أهمُّ أنوعِ التَّشـكيكِ هو القائم على أُسسٍ من المغالطةِ أو

١ - فيصل غازي مجهول: في الغلط والمغالطة أو السفسطة اللغوية، ص٣٦.

السُّفسطة، وهذا ما قامت عليه أطروحاتُ كلّ من (هيغل)، و(ماركس)، وبالخُصوصِ ما قامت عليه أطروحاتُ كلٌّ من (نيتشه)، و(فرويد).

المبحثُ الثَّالثُ:
الحداثةُ تاريخٌ ومقارنات

أولًا: أسبابُ ظهورِ الحداثة في الوطنِ العربيّ وانتشارها:

من اليقينِ أن تكونَ هناكَ أسبابٌ، ولرُبَّما أسبابٌ كثيرةٌ أدَّت إلى ظهورِ وانتشارِ الحداثةِ في الوطنِ العربيّ، ومن أهمّ هذهِ الأسباب:

١ـ صدمةُ الاستعمارِ الأوروبي:

إنَّ صدمةَ الاستعمارِ الأوربيِّ للبلادِ (العربية/الإسلامية) شكَّلتْ أولَ الأسبابِ وأهمَّها لظهورِ الحداثةِ في الوطنِ العربيِّ، والعالمِ الإسلاميِّ.

وعن ذلك يقولُ (عبد المجيد الشرفي):

«لقد عرفَ العربُ الحداثةَ في شكلِ صدمةٍ حين أفاقوا على (بونابرت- Napoleon Bonaparte) يغزو (مصر)، ثم على القوى الإمبرياليَّة الأوروبيَّة تحتلُّ البلادَ العربيةَ الواحدةَ تلوَ الأخرى. وقد شعروا ـــ بالخصوص ـــ أنَّ هذا الاحتلالَ من نوعٍ جديدٍ،

ولا يُشبه ما عرفَتهُ شعوبُ المنطقةِ في تاريخِها الطويلِ من غزواتٍ متعاقبة؛ إذ إنَّهُ حمل معه حضارةً جديدةً، وأنماطًا حربيةً واقتصاديَّةً وتنظيميَّةً، وقيمًا ثقافيَّةً لا عهدَ لهم بها. فزعزعَ كلُّ ذلك اطمئنانَهم؛ وأقنعَهم بضرورةِ رَدّةِ الفعلِ لحمايةِ كيانهم»[١].

إنَّ هذه الصَّدمةَ شكَّلتْ ردةَ فعلٍ للحفاظِ على كيانهم؛ تمثلتْ في تبنّي الحداثة الأوربية ــ من أجل المسايرةِ، والبقاءِ، والسَّيرِ نحوَ المواكبةِ والتَّقدُّم، أو التَّماهي والتَّقليد.

إنَّ صدمةَ الاستعمارِ الأوروبيِّ للبلادِ (العربية/الإسلامية) قد شكَّلتْ دافعًا من نوعٍ معينٍ نحوَ انتشارِ الحداثةِ وباقي الأفكارِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ في هذه البلاد.

يقولُ الأستاذُ (عبد الإله بلقزيز): "صدمةُ الحداثةِ من ذيولِ صدمة الاستعمارِ وتبعاتِها، صدمةُ الأوَّل "الاستعمار" مفجعة، ومحبطة، وصدمةُ الثَّانية مذهلة، باهرة. وفيما بعثَت الصَّدمةُ الأولى على الشُّعور بالانكسار والهزيمةِ التَّاريخيَّة، بعثَتِ الثَّانيةُ على الشُّعور بأنَّ طريقَ النَّهضةِ والتَّقدُّم مفتوحٌ أمامَ العربِ والمسلمينَ إنْ هُم أخذوا بأسبابِ الانتهاضِ كما أخذَ بها الأوروبيُّون»[٢].

---

١ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص٣٠.

٢ - عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، ص٢٤.

إنَّ صدمةَ الاستعمارِ كانتْ كبيرةً؛ وهي التي مهَّدتْ للصدماتِ اللاحقة، والتي منها: صدمةُ الحداثة، وما تلاها من تداعياتٍ كبيرةٍ وكثيرة.

إنَّ هنـاك صدمةً أخرى، هي: صدمةُ اللِّقاءِ مع (أوروبا) والعالمِ الغربيِّ، والَّتي تمتْ عن طريقِ سَـفَرِ جملةٍ من الشخصيّاتِ إلى (أوروبا)، وتأثُّرِهم بما شـاهدوه هناك، ومـا انبهروا بـه؛ ليذوبوا في (أوروبـا) ونظرياتها كما يذوبُ المِلحُ في الماء.

إنَّ الدعوةَ إلى التغيير، هوَ القاسمُ المشتركُ بين مختلفِ الاستراتيجيَّاتِ النهضويّةِ في عَصرِ ما يُسمّى بـ (عصرِ الرُّواد).

يبتدئُ ذلكَ بـ(شـيخ الأزهر) في زمنِ الحملةِ الفرنسـيّة، (الشيخ حسن العطـار) (١٧٧٦ـ١٨٣٥م)، الذي يخصُّ الحملـةَ بالنحوِ الآتي: فالدرسُ الَّذي اسـتفادَ من تجربةِ الاحتكاكِ معَ عُلماءِ الحَملةِ النابليونيّة: «إنَّ بلادَنا لا بُدَّ أن تتغيرَّ، ويتجدَّدُ بها من العلومِ ما ليس فيها».

بـدوره أكَّد تلميذُه (الشَّـيخ رفاعةُ الطَّهطـاوي) (١٨٠١ـ١٨٧٣م) على الحاجةِ الكُبرى إلى التَّغيير؛ حتى تستيقظَ سائرُ أُمَمِ الإسلام من نومِ الغفلةِ وتبحـثُ عنِ "العلومِ البرانيَّة"؛ كالفنـونِ والصَّنائعِ، ويُرادُ منها العلومُ التي كانَ لها بـ (بلادِ الإفرنج) شيوعٌ وفائدة.

كما يَبني (خير الدين التونسي) (١٨٢٠ـ١٨٩٠م) استراتيجيةَ التَّغييرِ هذه على (إغراءٍ) و(تحذير)؛ أي: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجالِ السّياسـةِ والعِلمِ بتبنّي مشروع التَّغيير؛ وتحذيرِ ذوي الغفلةِ من عوامِ المُسـلمينَ من

مغبَّـة معارضة مشروعِ التَّغيير، وذلكَ بحُجَّـةِ عَدَمِ جوازِ الاقتداءِ بما تفعلُهُ الأمَّةُ الإفرنجيَّة.

نعـم، لنا أن نلاحظَ أنَّ "صدمةَ اللّقاءِ مع الغـربِ» كانَ لها مفعولٌ مؤثّرٌ في تحريكِ التَّغيير[1].

إنَّ أمثالَ (الشَّـيخ حسن العطار)، و(الشَّـيخ رفاعة الطهطاوي)، و(خير الديـن التونسي) - مثـلاً - قد تأثَّـرُوا وانبَهَرُوا بـــ (أوروبا)، وقـد جاءَ من بعدِهم من تلامذتِهم، أو منَ الجيلِ اللَّاحقِ لهم، مَنِ انبهرَ بـ (أوروبا) وكلِّ نظرياتِها؛ ومن ذلكَ الجيلِ: (محمد عبده)، و(قاسم أمين)، وغيرِهم.

ليأتي بعد ذلكَ جيلٌ منبهرٌ، بل ذائبٌ في الأفكارِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ إلى حـدِّ التَّماهي المُطلَق؛ فـ "صدمـةُ اللّقاءِ معَ أوروبـا والعالَمِ الغربيّ" عن طريقِ بعَثَاتِ الطَّلَبةِ إلى هناكَ سـاهمتْ - بشـكلٍ كبيرٍ - في ظهورِ الحداثةِ والأفـكارِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ في البلادِ (العربية/الإسـلامية) «بشـكلٍ كبيرٍ وكثيرٍ جدًّا».

٢ـ التأثُّرِ بالاستشراقِ والمُستشرقين:

إنَّ للمستشرقينَ وللاستشراقِ الأثرَ في ظهورِ الحداثةِ وانتشارِها في الوطنِ

---

١ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، ص.ص٨ـ١٩.

العربيِّ والعالمِ الإسلاميِّ، خصوصًا عند تلامذةِ المُستشرقينَ من العرب.

نعم، إنَّ هناك قولاً يعزو نشأةَ الحداثةِ العربيةِ إلى "التأثُّرِ بالاستشراقِ وما حملَهُ معَهُ من أدواتٍ"، وبالخُصوص: «الأدوات الفيلولوجيّة»[1].

فإنَّ إطلالةً بسيطةً وعامّةً لكتبِ الحداثيّين العرب، أو قراءةً لمشاريعهم، توضِّحُ للقارئ مدى "تأثُّرِ الحداثيّين العربِ بنظريّاتِ وآراءِ وشُبُهاتِ المستشرقين"؛ بل نجدُ أنَّ جملةً غيرَ قليلةٍ منهم - إن لم نقُلْ كلّهم - قد "استنسخوا شُبهاتِ المُستشرقينَ استنساخًا"، وبعضُهم أخذَ الشُّبُهاتِ نفسَها وأعادَ صياغتَها، وبعضُهم تبنّى ما يُسمّى بالنظريّاتِ الخاصَّةِ بهم، ليُشكِّلَها ضمنَ طَرحٍ جديدٍ ينتقدُ فيهِ الثوابتَ (الدينيّة/الإسلاميّة)، والنصوصَ التراثيّة، والنصوصَ الشرعيّة.

نعم، من خلالِ التَّدقيقِ والتَّحقيقِ وترجمةِ الكتُبِ، وُجدَ أنَّ أغلبَ آراءِ الحداثيّينَ العربَ هي مأخوذة (مسروقة) من المُستشرقينَ، أو من مفكّري (أوروبا) من تلامذةِ المُستشرقينَ؛ والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ جدًا؛ وهذا ما سيتَّضِحُ في محلِّه، وذلكَ عندَ الكلامِ عن «مصادر الاستمداد الحداثي».

يقولُ (عبد الإله بلقزيز): «لسنا نُبالغَ حينَ نقولُ إنَّ الجيلينِ الثَّاني والثَّالثَ من النَّهضويّين هم تلامذةٌ للمُستشرقينَ؛ من طريقِ القراءةِ والاطّلاعِ ابتداءً، ثمَّ من طريقِ التعلُّمِ المباشَرِ تاليًا. فإنَّ بصماتِ (أرنست رينان-Ernest

١ - جوزيف سوموجي: حياة جولد تسيهر، ج٢، ص٣٨٩.

Renan) واضحـةٌ في كتابـاتِ (فـرح أنطون)، كما هـي واضحةٌ بصماتُ (غولدتسـيهر-Goldziher)، و(مرغليـوث-Margoliouth)، و(دوغويه-de Goeje)، في كتابـات (جرجـي زيدان): من الجيـلِ النَّهضويّ الثَّاني. أمَّا الجيلُ النَّهضويّ الثَّالث؛ جيلُ (طه حسـين)، و(أحمد أمين)، و(محمد حسـين هيكل)، و(الشـيخ مصطفى عبد الـرازق)، وتلامذتُهُـم من أمثالِ (عبد الرحمن بـدوي)، و(محمد عبد الهادي أبو ريدة)، فقد درسـوا على المُسـتشرقينَ مباشرةً: في (فرنسـا)، وفي (الجامعة المصريـة) التي كانت تعجُّ بهم في فترةِ ما بينَ الحربين»[1].

فـلا يمكن إنـكارُ الأثرِ الاسـتشراقيِّ مطلقًـا؛ وذلك في تكويـنِ وبناءِ الحداثةِ العربيّة؛ بل قد يكادُ يكونُ هذا هو الأهمّ من حيثُ "الأثَرِ والتَّبعيّة" مـن جانبٍ، و«الطَّرح والأسـلوبِ» من جانبٍ آخر، و«النَّقـد والتَّمرُّدِ» من جانبٍ ثالث.

فـإنَّ ظاهرةَ الإنبهارِ بالحضـارةِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ - كانت ولا زالت في تزايد - عن طريقِ الاستشراقِ وغيرِه؛ فإنْ كان بعضهم قد انبهرَ بتقدُّمِ الغربِ وبصناعاتِهم وتكنولوجيَّتِهم، فقد وصلَ الأمر إلى حدِّ "الانبهارِ بمساوئِهم وعاداتِهـم غير الخُلُقية"، بـل تقليدِهم حرفيًّا من دونِ عقـلٍ، ولا واعزٍ أو رادعٍ دينيٍّ أو خُلُقيّ.

---

١ - عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، ص٢٨.

لقد انبهرَ كثيرٌ من أبناءِ الأمّةِ العربيّةِ والإسلاميّةِ بـ (الحضارةِ الغربيَّةِ)، ونقلوا هذا الانبهارَ إلى أولادِهم، وإخوانِهم، وأصدقائِهم، ومجتمعاتِهم. وبالتَّالي، تفشّى هذا المرضُ بين أوساطِ الأمَّة، فزادَها مرضًا إلى أمراضِها الأُخرَى الداخليَّةِ والمزُمنة.

نعم، إنَّ دِينَنَا الإسلاميَّ يَدعونا للتَّعقُّلِ والاتِّزانِ في كلِّ شيءٍ، حتّى في الأخذِ من الآخرِ؛ فنحن نأخذُ من الآخرِ العلمَ، والتّكنولوجيا، ووسائلَ التقدُّمِ المشروعةِ، ونطمحُ أنْ نتقدَّمَ ونرتقيَ مِثلَهُ، وهذا لا بأسَ به.

أمّا أنْ نَستوردَ منه الخُلُقيّات والسلوكيّات السّيّئةَ، لا، بل أنْ يَشعرَ بعضُنا أمامَهُ بالصَّغَرِ والتَّلاشي والانبهارِ المُفرِطِ، فذلك خلافُ العقلِ والدِّينِ، وخلافُ المنطقِ والإنسانيّةِ.

٣ ـ وجودُ الفراغاتِ والمخالفاتِ في جملةٍ من النُّصوصِ التراثيّةِ والدينيّةِ:

إنَّ الفراغاتِ أو المخالفاتِ الموجودةَ في النّصوصِ الدينيّةِ ليست في الإسلامِ بوصفه كيانًا ومنظومةً، بل هي موجودةٌ ــ يقينًا ــ في تراثِ الفِرَقِ التي فَصَلَتْ نفسَها عن المنظومةِ الإسلاميّةِ الحقيقيّةِ.

وهذا ما هو موجودٌ في تراثِ الفِرَقِ المنحرفةِ، والمَحسوبةِ على الإسلامِ؛ كما أنَّ هناك مُسبِّباتٍ أُخرى لهذه الفراغاتِ والمخالفاتِ، دخلَتْ عن طريقِ وعّاظِ السلاطينِ، وهناك ما أدخلَهُ الزنادقةُ ــ كذلك على التُّراثِ

على شكلِ رواياتٍ، وقِصَصٍ موضوعةٍ، أو محرَّفةٍ، أو كاذبةٍ.

إنَّ هـذه الفراغـاتِ والمخالفـاتِ الموجـودةَ أَعطَـتْ المُسـوِّغاتِ للمسـتشرقينَ أوّلًا، وللحداثيـينَ ثانيًا، في اسـتخدامها للطّعـنِ بالتراثِ، والإسلامِ، والمصادرِ التشريعيّةِ، والتاريخِ الإسلاميّ كلّه.

لقد شَـكَّلَ وجودُ فراغاتٍ ومخالفاتٍ في التراثِ الإسلاميِّ عمومًا سببًا مهمًّا من أسبابِ ظهورِ الحداثةِ وانتشارِها في (الوطنِ العربيِّ)؛ وذلك لأنّها وضعتْ يدَها على تلكَ الفراغاتِ، وأشارَتْ إلى المخالفاتِ، فشكَّلَ ذلك صدمةً ارتداديّةً أَخرجتْ بعضَهم عن دينِهم، وشكَّكَتْهم بالإسلامِ.

فعلى سـبيلِ المثالِ، يقول (السّـيّد مرتـضى العسـكريّ): "وكان النّوعُ الإنسانيُّ كلَّما تُوُفِّيَ رسـولٌ من رسلِ الله في أمّةٍ منه، قام أصحابُ الطَّوْلِ والسّلطانِ من تلك الأمّةِ بتحريفِ ما يُخالفُ هوى أنفسِهم من شريعةِ نبيّهم أو كِتمانه، ثمّ يُنسبونَ ما لديهم من الشّريعةِ المُحرَّفةِ إلى اللهِ ورسولِه"[1].

إذًا، فـإنَّ وجودَ الفراغاتِ والمخالفاتِ لا يَختـصُّ بدينٍ دونَ دينٍ، ولا بلغةٍ دونَ لغةٍ، ولا بأُمّةٍ دونَ أُخرى؛ بل هو عامٌّ شاملٌ. فبلاءُ الأديانِ متشابهٌ؛ ومنه بلاءُ (الدِّينِ الإسـلاميِّ) بوجودِ الوضّاعـينَ، والكذّابينَ، والمحرِّفينَ، والزنادقـةِ، والمنحرفـينَ ـــ وكلُّ ذلـك ممّـن سـبّبوا وجـودَ الفراغـاتِ والمخالفاتِ، والتي استغلَّها أعداءُ الإسلامِ في الداخلِ والخارجِ ـــ، والتي

١ - مرتضى العسكري: معالم المدرستين، ج١، ص١٥.

شَـكَّلَتْ أساسًـا في انتشـارِ الأقوالِ والنّظريّاتِ من جانـبٍ، والجماعاتِ المنحرِفةِ من جانبٍ آخرَ.

٤ ـ الجُرأةُ التي تمَتّعَ بها دعاةُ الحداثة:

إنّ من الأسبابِ المُهمّةِ لظهورِ الحداثةِ وانتشارِها في (الوطنِ العربيِّ) و(العالَمِ الإسـلاميِّ) ــ هي الجُرأةُ التي تمتعَ بها دعاةُ الحداثةِ من جانبٍ، والخُمولُ في واقعِنا من جانبٍ آخرَ.

فـإنّ الخطابَ الحـداثيَّ قد قام بـ "تحريكِ السّـاحةِ الفكريّـةِ العربيّةِ، بعـد أنْ أصابَها الجُمودُ والخُمولُ فتراتٍ طوالًا، فسـاعدَ ظهورُ هذا الفكرِ على تحفيزِ العقلِ العربيِّ والإسـلاميِّ؛ لإعادةِ النّظرِ، والممارسةِ الفكريّةِ، والإنتـاجِ، لمواجهـةِ الوافدِ الجديدِ الـذي هاجمَهُ بحربٍ لا هـوادةَ فيها، فحفّـزَ الذّاتَ للانتفاضِ من جديدٍ، بعد الوقوفِ للمراجعةِ، وإعادةِ النّظرِ، والتأمُّلِ، والإعمالِ العقليِّ، مُحاولًا إنتاجَ حداثةٍ إسلاميّةٍ تُلائمُ الواقعَ، وفقَ القِيَمِ، والأخلاقِ الإسلاميّةِ الأصيلَةِ"[1].

لذلـك، يمكنُ القـولُ: إنَّ هذه الجُـرأةَ قد حفَّزَتِ المسـلمينَ عمومًا، والعلماءَ خصوصًا، بل الكُتّابَ، والمفكرينَ - بشـكلٍ أخصَّ - على تلمُّسِ مكامِـنِ الخلَلِ في المنظومـةِ عمومًا، ومن ثمّ السّـعي إلى إصلاحِ ذلك؛

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٥٦.

وكذلـك وَضَّحَت الأخطـاءَ التي مِن خلالها صَدَرتِ الشُّـبُهاتُ، وبالتّالي الإصرارُ على ردِّها، ومعالجتها.

لذلك فإنّـه من المُهمِّ النَّظرُ إلى هذه الجُرأةِ بنـوعٍ من الإيجابيّة؛ كونُها تُنبِّـهُ إلى وجـودِ الثّغرات، والفراغـات، والمخالفاتِ في الـتُّراث عمومًا، وفي التُّراثِ الإسـلاميِّ خصوصًا؛ وبالتّالي تُفيدُ في توجيهِ الانتباهِ إلى تلكَ الثّغرات، والفراغاتِ، والمخالفاتِ في سـبيلِ معالجتِها معالجةً صحيحةً، وناجعةً.

فهناكَ نسـبةٌ من الطّرحِ الحداثيِّ نَحتـاجُ إليها؛ لتنبيهِنا على الثّغراتِ في التراثِ من أجلِ معالجتِها.

٥ ـ التّخلُّفُ الفكريُّ، والتّدهورُ الاقتصاديُّ:

لقـد كانَ للتّخلُّـف الفكريِّ من جانبٍ، والتّدهـورِ الاقتصاديِّ الذي تمَخَّضَ عنه من جانبٍ آخرَ دورٌ كبيرٌ في ظهورِ، وانتشارِ الحداثةِ (الغربيّة) في (الوطنِ العربيِّ).

فـكان لهذين الأمريـنِ الأثرُ الواضـحُ في ظهورِ، وانتشـارِ الحداثةِ في (الوطنِ العربيِّ)، وبصبغتِها (الأوروبيّة/ الغربيّة)...

لقـد كانَ لـ (الدَّولةِ العثمانيّـة) دورٌ كبيرٌ في إبقاءِ أو نـشرِ التّخلُّف في البـلادِ العربيّة؛ فقد كانت تمَنعُ التَّطوُّرَ، والتّعليمَ، ودُخولَ المطبعةِ بحُججٍ واهيةٍ، حتى يتمَّ لها ما تُريدُ، وتُحكمَ السّيطرةَ على (الوطنِ العربيِّ).

إنّ نظـرةً فاحصةً إلى الأقاليـم العربيّة في (الدّولـة العثمانيّة) منذ القرن السّـادسَ عـشرَ، وحتّى القرن الثّامـنَ عشرَ، تُبيِّنُ إلى أيِّ حـدٍّ كانت هذه الأقاليمُ تَعيشُ خارجَ نطاق التّاريـخ علميًّا، وحضاريًّا، وفكريًّا؛ فلقد عزلَ (العثمانيّون) رعاياهم العربَ عن العالم وتطوّراته بحُجّة الحماية من القوى الاسـتعماريّة ومَطامعها؛ وفي المُقابل، لم تُوفِّر (السّلْطنةُ العثمانيّةُ) لهؤلاء بَديلاً علميًّا يُثري حياتَهم، بل تركَتْ تلك الأقاليمَ في كهف الماضي، ولم تَعبـأْ بهم إلّا باعتبارهم مَوردًا للضّرائب، ومَنبـعٍ للقُوّة البشريّة التي يجري تَجنيدُها في حُروب توسّعيّة لا ناقةَ للعرب فيها ولا جَمَل.

يَحقُّ لنا أن نتسـاءلَ عن الكيفيّة التي كان سـيتغيّرُ بها المشـهدُ في كُلّ الأقاليم العثمانيّة لو أنّها لم تُحرِّم الطِّباعةَ لما يَقرُبُ من قَرنين بعد ظُهورها في القـرن الخامس عـشرَ الميـلاديِّ، فلقد كانـت الطباعةُ مـن العواملِ المفصليّة في بناء الحضارة الحديثة، لما أَدَّتْ إليه من انتشار واسع وسريع للعلـوم. ولكـنَّ (الفقهاءَ العثمانيّينَ) و(السّـلطان بايزيد) آنـذاكَ مَنعوها، متَحجِّجـينَ بحُجّة أو حُجج تَكشـفُ عـن تخلُّف حضـاريٍّ عميق لدى الحُكّام العثمانيّينَ. وقد أسـفرَ هذا القرارُ عـن تخلّف في نُظُم التعليم في الدُّول العربيّة بسبب قرارات الدّولة العثمانيّة.

نعم، لا يأتي العلمُ مُجرّدًا عن مَحمولاته الحضاريّة والفكريّة؛ فإنّ تقدُّمَ العلوم يُـؤدِّي بالتّبعيّة أو بالتّبـع وبتآلُف مع عواملَ اجتماعيّـة واقتصاديّة أُخـرى، إلى تقـدُّم في النّظـرة إلى مفاهيمَ: الدّولـة، والمُواطَنـة، والعِلم،

والمعرفةِ، والتطوّرِ، والتقدُّمِ ضمنَ السّياقاتِ الطبيعيّةِ والحقيقيّةِ.

ثانيًا: ما بينَ الحداثـةِ الغربيّةِ والحداثةِ العربيّةِ: الاختلافاتُ والمضارُّ والمساوئُ:

مـن المُهِـمِّ هنا الوقوفُ على أوجهِ الاختلافِ ما بـين الحداثةِ الغربيّةِ والحداثةِ العربيّةِ، وكذلكَ بيانُ المضارِّ والمساوئِ.

١. الاختلافاتُ ما بين الحداثةِ الغربيّةِ والحداثةِ العربيّةِ:

إنّ الحداثةَ الغربيّةَ تختلفُ عن الحداثةِ العربيّةِ؛ إذ إنّ هناكَ بَوْنًا شاسـعًا في كُلِّ شيءٍ، من حيثُ التّأسيسِ، والأسبابِ، والدّواعي، والاستخداماتِ. ويمكنُ الوقوفُ عند جُملةٍ من هذه الاختلافاتِ، والتي منها:

أ ـ اختلافٌ بالنّشأةِ:

إنّ هنـاكَ اختلافًـا كبيرًا في النّشـأةِ ما بـين الحداثةِ الغربيّـةِ والحداثةِ العربيّـةِ، وفي كثـيرٍ مـن الجوانـبِ. يقول (عبـد العزيز حمـود) عن هذا الاختلافِ: "فنحـن لم نَعِشِ الثورةَ الصناعيّةَ التي غيّرتْ كثيرًا من الثوابتِ في العلاقـاتِ الاجتماعيّـةِ، والاقتصاديّةِ، والسياسـيّةِ في العـالمِ الغربيِّ؛ لقـد لحقْنا بالثورةِ الصناعيّـةِ من ذيلِها، وكُنّا في ذلكَ ناقلينَ ومسـتوردينَ فقـط لمنتجاتِها الغربيّةِ. ونحن لم نَعِشْ رحلةَ فكرٍ تنازعتها محاورُ الشـكِّ

واليقينِ، أو مزّقتها ثنائيّةُ الداخلِ والخارجِ"[١].

إذًا، فإنّ الحداثةَ الغربيّةَ لها نشـأةٌ مختلفةٌ، وذلك بدواعٍ وأسبابٍ مغايرةٍ ومُباينةٍ لِمُقلّدتِها الحداثةِ العربيّةِ؛ وما الحداثةُ العربيّةُ إلاّ ناقلةٌ ومسـتوردةٌ للغربيّةِ فقط.

ب ـ اختلافٌ بالسِّماتِ:

إنّ للحداثةِ الأوروبيّةِ أو الغربيّةِ سـماتٍ لم تتحقّقْ في دُنيا العربِ، أو عند الحداثيّينَ العربِ بشـكلِها الكاملِ. ويمكن الحديثُ عن أربعِ سِماتٍ رئيسةٍ للحداثةِ الأوروبيّةِ أو الغربيّةِ، وهي: "الصّدمةُ، والقطيعةُ، والنّسيانُ، والاعترافُ". في المُقابلِ، لا نجدُ في الحداثةِ العربيّةِ هذه السِّـماتِ نفسَها مطلقًا[٢].

وقد وَضَّحَ البحثُ هذه السِّماتِ تفصيلاً عند الكلامِ عن سماتِ الحداثةِ.

إذًا، فسـماتُ الحداثةِ الغربيّةِ مُغايرةٌ لسِماتِ الحداثةِ العربيّةِ، والتي لم تكنْ إلاّ نُسـخةً مُشـوّهةً منها، ولم تنقلْ عنها - مع ذلك - إلاّ السّلبيَّ وغيرَ المُفيدِ، بـل زادتْها أزماتٍ جديدةً إلى أزماتِها، وزادتِ الصّدماتِ صدماتٍ أُخرى.

---

١ - عبد العزيز حمود: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، ص٦٢.

٢ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص.ص١٣ ـ١٦.

فما بين العيشِ مع الصّدمات و«شَرْعَنَتِها» حتّى لو أَضَرّتْ بكُلِّ شيءٍ؛ وما بين كونِ العربيِّ يَملكُ تاريخًا أكبرَ من مستقبلِه، ويَحنُّ إليه بسلبيَّاته، وتَغليبِ الماضي على المُستقبلِ، وما بين عدمِ نسيانِ الصِّراعاتِ القديمة، وتحويلِها إلى صراعاتٍ دينيّةٍ، ومذهبيّةٍ، وطائفيّةٍ -علمًا أنّ أكثرَها لَم يكنْ كذلك-، وما بين العِناد، والمُكابرةِ، والكذبِ، والتّدليسِ، والتّزويرِ، والتّوريَةِ في كُلِّ شيءٍ؛ ليَصلَ العنادُ والكذبُ إلى كُلِّ مفاصلِ حياةِ الفردِ العربيِّ.

ج ـ الاختلافُ في المصادر:

إنَّ الحداثةَ العربيّةَ تختلفُ عن الحداثة الغربيّة من حيثُ المصادر؛ فالحداثةُ الغربيّةُ ذاتيّةُ المصدرِ والأدوات، أمّا الحداثةُ العربيّةُ فهي مستوردةٌ بالكاملِ، وغيرُ منبثقة من الذّاتِ. فإنَّ النّسخةَ العربيّةَ للحداثة قد انطلقتْ من النّموذجِ الغربيِّ في المجالِ الفكريِّ؛ فهي لم تنطلقْ من احتياجاتِ المجتمعِ.

فقد بدأتِ الحداثةُ العربيّةُ مع بداياتِ القرنِ التّاسعِ عشرَ الميلاديِّ في الجانبِ الفكريِّ، ولم تبدأْ بتحقيقِ ثورةٍ اجتماعيّةٍ تتمثّلُ في تنمياتٍ اجتماعيّةٍ، واقتصاديّةٍ، وسياسيّةٍ[1].

---

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٣٣.

وسيُوضّحُ الباحثُ - في مَحلِّه - مصادرَ الاستمدادِ للحداثةِ العربيّةِ، والتي من خِلالها سيتمُّ بيانُ مصادرِ الاستمدادِ للحداثةِ الغربيّةِ، والاختلافاتِ الواضحةِ جرّاءَ ذلك.

د ـ اختلافٌ بالتّاريخِ:

إنَّ التّقليدَ الحرفيَّ للحداثةِ الغربيّةِ كان من أهمّ الأسبابِ التي جعلتِ الحداثةَ العربيّةَ لا تُلبِّي الطموحَ، ولا تقومُ بتغييرٍ إيجابيٍّ في المجالاتِ الاجتماعيّةِ، والاقتصاديّةِ، والسّياسيّةِ. وهذا ما يُلاحَظُ عند التّدقيقِ في تاريخِها ونشأتِها.

لقد كانتِ انطلاقةُ الحداثةِ العربيّةِ المعاصرةِ في بداياتِ القرنِ التّاسعِ عشرَ الميلاديِّ، وكانت على مراحلَ؛ ابتدأتْ أوّلًا بمرحلةِ المثقّفينَ اللّيبراليّينَ، التي امتدّتْ من عام (١٨٢٠م) إلى عامِ (١٩٥٢م)، ثم جاءتْ مرحلةُ المثقّفينَ الثّوريّينَ العربِ، والتي انطلقتْ من عام (١٩٥٢م) إلى عامِ (١٩٧٠م) صعودًا[1].

وهكذا الحالُ عند التّدقيقِ في الحداثةِ العربيّةِ من حيثُ: الموجاتِ، والرّموزِ، والشخصيّاتِ، والآليّاتِ، والأهدافِ، والتي سيوضّحها البحثُ في هذا الفصلِ في المبحثِ الثّاني منه.

---

١ - محمد اركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٥.

هـ ـ اختلافٌ في الموجاتِ والرّموزِ، والشخصيّاتِ، والآليّاتِ، والأهدافِ:

إنّ الحداثةَ العربيّةَ قد شهدتْ موجاتٍ متعدّدةً، وكان لكلِّ موجةٍ رموزُها، وشخصيّاتُها، وآليّاتُها، وأهدافُها؛ كما كان لكلِّ موجةٍ آليّاتٌ وأهدافٌ خاصّةٌ بها. وهذا ما على الباحثِ التّنبهُ له، والتّمعُّنُ فيه، والتّفتيشُ عنه؛ لأنّه سيُوضّحُ له مسارَ الحداثةِ العربيّةِ، من النشأةِ، والانطلاقِ، ومن البداياتِ، والغاياتِ، وما مرّتْ به من تطوّراتٍ، وما سارَتْ عليه من دواعٍ؛ ليكونَ لها حضورٌ لا يُستهانُ به، بل قد شكّلتْ "هزّةً من نوعٍ معيّنٍ" في الواقعِ العربيِّ والإسلاميِّ، وهذا سيتوضّحُ في محلِّه.

٢. مضارُّ القراءاتِ الحداثيّةِ للنُّصوص ومساوئُها:

إنّ الحداثةَ العربيّةَ المُقلِّدةَ للغربِ والناقدةَ للتراثِ (العربيِّ/ الإسلاميِّ)، كان لها كثيرٌ من المضارِّ والمساوئ؛ وبالخصوصِ ما تناولَ منها النّصوصَ التراثيّةَ عمومًا، والنُّصوصَ (الدينيّةَ/ الشرعيّةَ) خصوصًا.

ويمكنُ للبحثِ أنْ يقفَ عند بعضِ هذه المضارِّ والمساوئِ، والتي منها:

أ ـ الضررُ المصطلحيُّ:

إنّ من مساوئِ الحداثةِ والقراءاتِ الحداثيّةِ للنصوصِ هو الضّررُ المصطلحيُّ؛ أي الضّررُ الذي تأتّى من التوظيفِ المصطلحيِّ.

فـ «إنّ البلادَ الإسلاميّةَ قد وقعتْ فريسةَ مصطلحات خاطئة، ومنها مصطلح «العصريّة»، وقد جنى هذا المصطلحُ على الإسلام جنايةً كُبرى؛ فالعصريّةُ والمعاصَرةُ بالمفهوم غير الإسلاميِّ تعني: عدمَ الرِّضا بالإسلام دينًا معقولاً مفهومًا لدى شعوب الدُّنيا»[1]. وبالدقّة، فإنّ العصريّةَ أو العصرنةَ هي التي لا ترضى بأنْ يكونَ الدّينُ هو المُقدَّمَ على غيرِه، وهو الذي يتحكَّمُ بحياة الناس، وأنْ تُقدَّسَ نُصوصُه وتشريعاتُه.

فجاءتْ (العصرنةُ) من جانب، و(الحداثةُ) من جانب آخرَ، لتزرعا الشكَّ في كُلِّ شيءٍ، في تقليدٍ لا طَعمَ له، لكلِّ ما هو غربيٌّ، بحُجّةِ المواكبةِ.

ب ـ الضررُ في الحياة الفكريّة:

وهو ضررٌ فكريٌّ وعَقَديٌّ، فلقد «كانت الحداثةُ وليدةَ سياقها الغربيِّ، متلبّسةً بالشكِّ والقلق، والعقلِ المُزدَحم بتمزّقاته وانشراحاته في إضفاءِ التّجسيدِ والحسيّةِ على عالم الموجودات، عبر التّعايش المأزوم الكامن داخلَ الإنسان الحديث الذي يعيشُ التّناقضَ بين نزعة مضادّةٍ للطّبيعة، وحنينٍ متعاظمٍ تجاه هذه الطّبيعة الضّائعة والمُضاعَفة، حيثُ لا أُفقَ سوى سديمِ العدميّةِ والاستلابِ»[2].

---

١ - خالد عبد الرحمن العك: الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية، ص٥١.

٢ - قاسم شعيب: فتنة الحداثة، ص.ص٢١ـ٢٢.

وبالتّالي، كانت مضارُّهـا أكثرَ من منافعِها، بل لم يكنْ لها منافعُ إلّا في أطروحاتٍ قليلةٍ جدًّا؛ وهي التي نبّهتْنا إلى أخطاءٍ لم نكنْ نلتفتُ إليها، أو لم نكنْ نَعلمُ بها.

لقـد وقـعَ الحداثيّونَ العربُ في أخطـاءٍ كثيرةٍ، منها: عـدمُ القُدرةِ على التّمييـزِ عنـدَ قراءةِ الـتُّراث؛ وذلك لافتقادهـم لأدواتٍ معرفيّـةٍ تَنقُصُهم، ولافتقادِهم لعلومٍ هي من لُـبِّ لُبابِ العربيّةِ والتّشريعِ، وذلك كـ (اللُّغةِ)، و(المنطقِ)، و(أصولِ الفقهِ).

ج ـ الضَّررُ المفهوميُّ:

لقـد "وقع الحداثيّـونَ العربُ في إشـكاليّةٍ أُخرى؛ وهـي أنّهم نظروا إلى الخطابِ الإسـلاميِّ كأنّـه يتعاملُ مع التراثِ بكامـلِ مُكوِّناته على أنّه مُقدَّسٌ، غيرُ مُميّزينَ بين ما كان مصدرُهُ الوحيَ، وبين ما مصدرُهُ البشرُ من اجتهـاداتٍ ونحوها؛ وما دفعَهم إلى هذه المُغالطةِ إلّا لاجترارِهم النّموذجَ الغربيَّ المسـيحيَّ بكاملِ مُكوِّناته، وإنزالِه عـلى الحالةِ العربيّةِ دون إجراءِ عمليّـاتٍ نقديّةٍ عليه؛ ممّا دفعَهم للقـولِ بتجاوزِ التراثِ جملةً دونَ تمييزٍ، اقتداءً بالنموذجِ الغربيِّ أيضًا»[1].

إنّ اجـترارَ النّـماذجِ من دون تمحيصٍ أو تدقيقٍ، سـيُوقِعُ الإنسـانَ في

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٤٥.

أخطاءٍ كثيرةٍ وكبيرةٍ، فكيف إذا كان هذا الاجترارُ لنماذجَ مُغايرةٍ للواقعِ الثّقافيِّ، والدّينيِّ، والاجتماعيِّ، ومُختلفةٍ في نظرتِها إلى الدِّينِ، وإلى التّعاملاتِ الإنسانيّةِ؟!

لذلكَ، فإنّ من اليقينِ أنْ تكونَ هناكَ أخطاءٌ كبيرةٌ جدًّا في مثلِ هكذا أطروحاتٍ.

الفصلُ الثَّاني

الحداثةُ العربيَّةُ مسارُها وتشكُّلاتُها

نُحـاولُ في هذا الفصـلِ أنْ نُسـلِّطَ الضّوءَ على قضيَّتينِ أساسـتينِ في الحداثة العربيّة:

الأولى: بيانُ الموجاتِ المختلفةِ للحداثةِ العربيّةِ، وأهمُّ رموزِها، وطُرقُ عملِها، وأهدافُها.

والثانيـة: التّعرّضُ للحداثةِ العالميّةِ والعربيّـةِ، ومحاولةُ رصدِ الخطابِ المُعاصرِ للحداثةِ العربيّةِ.

◂ المبحثُ الأوّل:
الحداثةُ العربيّةُ موجاتٌ، ورموزٌ، وآليّاتٌ، وأهدافٌ

أوّلًا: موجاتُ الحداثة العربيّة:

لقـد كان للحداثةِ العربيّةِ جملةٌ من الموجاتِ، تَخفُّ تارةً، وتَشـتدُّ تارةً

أُخرى؛ وهي موجاتٌ كان لها أَثرُها التّاريخيُّ، والاجتماعيُّ، والثقافيُّ على الواقعِ العربيِّ سلبًا، ولربما إيجابًا.

ويمكـنُ للبحثِ عدُّ أو اسـتعراضُ أربعِ موجاتٍ رئيسـة، كان أَسـاسُ التّقسـيمِ فيها هو التّاريخُ، أي: "التّقسيمُ التّاريخيُّ"، وهذا التّقسيمُ هو من رؤيةٍ خاصّةٍ، نَتجَتْ عن القراءةِ في مشاريعِ الحداثةِ العربيّةِ وتاريخِها.

إنّ هذه الموجاتِ هي:

١ ـ الموجةُ الأولى:

إذْ انطلقتْ هذه الموجةُ في أواخرِ القرنِ التّاسـعَ عشرَ، ومع بدايةِ القرنِ العشريـنَ الميلاديِّ؛ فقد بدأت المحاولاتُ الأولى لإعـادةِ قراءةِ التّراثِ، وطَرحِ مشـاريعِ النّهوضِ، والدّعوةِ إلى انعتاقِ الأُمّةِ (العربيّةِ/ الإسـلاميّةِ) من أَسرِ الحضاراتِ والحداثةِ الغربيّةِ[1].

ولقد كان لهذه الموجةِ ثلاثةُ أُسُسٍ رئيسةٍ هي:

أ ـ إعادةُ قراءةِ التُّراث.

ب ـ طرحُ مشاريعَ للنُّهوضِ.

جـ ـ الانعتاقُ من أَسْرِ الحضاراتِ الأجنبيَّةِ.

---

١ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص٩.

٢ـ الموجةُ الثّانيةُ:

انطلقتْ في الخمسينيَّات من القرن العشرينَ؛ حيثُ بدأتْ فيه منهجيَّةُ قراءة النَّصّ الشَّرعيّ بواسطة المناهج الحديثة أو المُعاصرة، وخصوصًا ما يتعلّقُ بالنّص القرآنيّ وقصصه.

وقد كانَت لهذه الموجة جملةٌ من الأسس، منها:

أ ـ إعادةُ قراءة النّصوص الشّرعيّة.

ب ـ استخدامُ المناهج الحديثة في قراءة النّصوص الشَّرعيَّة.

ب ـ تطبيقُ المناهج الحديثة على القرآن الكريم.

٣ـ الموجةُ الثّالثةُ:

انطلقتْ في أواخر ستّينيَّات القرن العشرينَ، وبشكلٍ أدقَّ بعد النَّكسة العربيَّة عام (١٩٦٧م)؛ حيثُ اتَّجهَ المثقَّفونَ العربُ إلى إعادة قراءة التُّراث بأسلوب القطيعة أو النَّقد أو الإقصاء.

ولقد كانَ لهذه الموجة عدَّةُ أُسسٍ ومُنطلقاتٍ، منها:

أ ـ القطيعةُ معَ التُّراث.

ب ـ الحسُّ النَّقديُّ.

جـ ـ تأويلُ ما في التُّراث بما يتلاءمُ مع مُبتغَياتِهم.

د ـ الأسلوبُ الإقصائيُّ.

٤ـ الموجةُ الرَّابعةُ:

بحسب قراءات الباحث، فإنّها موجةٌ منَ المُقَلِّدة للموجات المتقدّمة، مع كونها موجةً تقلّدُ الغربَ، فهي موجةٌ تنتقدُ لأجلِ النَّقد، وتخالفُ لكي تُعرَفُ، وليسَ لها منَ الحداثة نصيبٌ إلَّا الاسمَ فقط.

ولقد كانَ لهذه الموجة جملةٌ منَ الأُسُسِ منها:

أ. تقليدُ الحداثيّين الأوائل.

ب. التَّقليدُ الحرفيُّ لأوروبا والغربِ.

ج. نقدُ كلّ شيءٍ.

د. نفيُ التّقديسِ.

ه. المخالفةُ.

و. صبغُ كلّ شيءٍ بصبغة حداثيَّة.

ز. التناصُ، والسَّرِقَةُ الواضحةُ لأطروحاتِ الغيرِ ونِسبتُها لأنفسِهم.

لقد توضحت - هنا - الموجاتُ الأربعُ التي مرّت في التاريخِ العربيّ للحداثة العربيَّة، ذلك أنّها قد مرَّت - بحسب الاستقراء - بأربع موجات، كان لكلِّ موجة أُسُسُها الخاصَّةُ بها، وتشتركُ هذه الموجاتُ الأربعُ في أُسُسٍ معيّنة، وتختلفُ في أُسُسٍ أخرى، لكنَّ الهدفَ من وراءِ هذه الموجاتِ هو تقليدُ أوروبا والغربِ، ونقدُ التُّراثِ الثّقافيّ والدّينيّ الإسلاميّ، وتوجيهُ الاتّهاماتِ له، والسَّخطُ على التَّاريخِ (العربيّ/الإسلاميّ).

ثانيًا: رموزُ الحداثة العربيَّة وشخصيّاتُها:

في هذا المَطلب، سنذكر أبرزَ رُموز الحداثة العربيّة وشخصيّاتِها، وذلك وفقًا للموجاتِ التي ذُكرت في المطلبِ الأوَّل آنفًا.

وهذه الرُّموزُ والشخصيّاتُ هي بحسبِ الموجاتِ سالفةِ الذِّكرِ، وبالشَّكلِ الآتي:

١. رُموزُ الموجةِ الأُولى وشخصيّاتها:

إنَّ من أبرزِ رُموزِ وشخصيّاتِ الموجةِ الأُولى ما يأتي:

أـ (رفاعة الطَّهطاوي) (١٨٠١ـ١٨٧٣م).

ب ـ (فارس الشّدياق) (١٨٠٤ـ١٨٨٧م).

ج ـ (خير الدّين التّونسي) (١٨٢٠ـ١٨٨٩م).

د ـ (محمّد عبده) (١٨٤٥ـ١٩٠٥م).

ه ـ (قاسم أمين) (١٨٦٣ـ١٩٠٨م).

٢. رُموزُ الموجةِ الثّانية وشخصيّاتُها:

إنّ مِنْ أبرزِ رُموزِ الموجةِ الثّانية وشخصيّاتها، ما يأتي:

أـ (طه حسين) (١٨٨٩ـ١٩٧٣م).

ب ـ (أمين الخولي) (١٨٩٥ـ١٩٦٦م).

ج ـ (محمّدُ أحمدَ خَلَفَ الله) (١٩١٦ـ١٩٩١م).

٣. رُموزُ الموجةِ الثّالثة وشخصيّاتُها:

فإنّ مِنْ أبرزِ رُموزِ الموجةِ الثّالثة وشخصيّاتِها ما يأتي:

أـ (إحسان عبّاس) (١٩٢٠ـ٢٠٠٣م).

ب ـ (محسن مهدي) (١٩٢٦ـ٢٠٠٧م).

ج ـ (محمّد عابد الجابري) (١٩٣٦ـ٢٠١٠م).

٤ـ (عبدُ الله العَروي) (١٩٣٣ـ .... م).

د ـ (جورجُ طرابيشي) (١٩٣٩ـ٢٠١٦م).

ه ـ (محمّد أركون) (١٩٢٨ـ٢٠١٠م).

و ـ (عبدُ المجيدِ الشّرَفي) (١٩٤٢ـ .... م).

زـ (نصر حامدٍ أبو زيد) (١٩٤٣ ـ ٢٠١٠م).

ح ـ (طيّب تيزيني) (١٩٣٤ـ٢٠١٩م).

ط ـ (محمّدٌ شحرور) (١٩٣٨ـ٢٠١٩م).

ك ـ (حسن حنفي) (١٩٣٥ـ ٢٠٢١م).

ل ـ (أدونيس) (علي أحمد سعيد أسبر).

٤. رُموزُ الموجةِ الرّابعةِ وشخصيّاتُها:

إنَّ مـن أبـرزِ رُموزِ الموجـةِ الرّابعةِ وشـخصيّاتِها - بحسـبِ قراءاتِ الباحثِ، وبحسـبِ ما انتزعهُ من فَهمٍ للكتاباتِ التي تعلَّقت بهذهِ الموجةِ - ما يأتي:

أـ (هشام جَعيط) (١٩٣٥ـ٢٠٢١م).
ب ـ (طه عبدُ الرَّحمن).
ج ـ (يوسف صِدّيق).
د ـ (سعيد ناشِد).
ه ـ (رشيد أيلاَل).
و ـ (محمّد بن الأزرقِ الأنجري).
ز ـ (مصطفى بُو هندي).
ح ـ (هالة الوَردي).
ط ـ وآخرونَ على المنوالِ نفسه.

وبذلك يكونُ واضحًا أسماءُ أبرزِ شخصيّاتِ الموجاتِ الحداثيَّةِ العربيَّةِ الرَّابعة؛ إذ ركَّزَ البحثُ على أبرزِ الأَسماء وأشهرِها، وإلاّ فإنَّ الأسماءَ كثيرةٌ، بل أكثرُ من أن تُحصى، ولا سـيَّما عندَ مُدّعي الحداثـةِ، وعندَ مَن قلَّدَها، وعندَ مَن رَكِبَ مَوجتَها في سبيلِ الظُّهورِ أوِ الشُّهرةِ.

◂ المبحث الثاني:
آليَّاتُ الحَداثةِ العربيَّةِ في التَّعامُلِ معَ التُّراثِ والنُّصوصِ

مِنَ المُهِمّ أنْ نقفَ عندَ مسـألةِ آليَّـاتِ كُلّ مَوجَةٍ من موجاتِ الحداثةِ

العربيَّـةِ الأربـعِ، في تعامُلِهـا معَ التُّراثِ ومـعَ النُّصوصِ، وكيفيَّـةِ القراءةِ والنَّقدِ، فإنَّ آليَّاتِ الحداثةِ العربيَّةِ في ذلك هي:

أولًا: آليَّاتُ المَوجةِ الأُولَى:

١ـ التَّأويلُ.
٢ـ إعمالُ المصلحة.
٣ـ التحسينُ العقليّ.

ثانيًا: آليَّاتُ المَوجةِ الثّانيةِ.

١ـ القولُ بالعقلانيَّة.
٢ـ تفعيلُ المناهجِ الحديثةِ في القراءةِ.
٣ـ الانبهارُ بكلّ ما هو غربيٌّ.

ثالثًا: آليَّاتُ المَوجةِ الثّالثة:

لقد كانتْ هذه الآليَّاتُ تُقسَّمُ إلى قسمين:

١. القِسمُ الأوَّلُ: مناهجُ القراءةِ:

أـ التَّاريخيَّةُ.
ب ـ التَّفكيكيَّةُ.

ج ـ التَّأويليَّةُ.
د ـ الفيلولوجيا.
هـ ـ البنيويَّةُ.
و ـ التَّعدديَّةُ.

٢. القِسمُ الثَّاني: أُسُسٌ ومُنطلَقاتُ القراءةِ:

أ ـ الأنْسنَةُ.
ب ـ الذَّاتيَّةُ.
ج ـ العَقْلَنةُ.
د ـ العَلمانيَّةُ.
هـ ـ العلمَويَّةُ.
و ـ التَّجريبيَّةُ.

إنَّ آليَّاتِ المَوجَةِ الثَّالثةِ هي الآليَّاتُ الأكثرُ تأثيراً، كونَها المَوجةَ الأشدَّ، والأكثرَ شراسةً وقوَّةً على التُّراثِ (العربيّ/الإسلاميّ).

رابعًا: آليَّاتُ المَوجَةِ الرَّابعة:

١. التَّقليدُ المُطلَقُ لِما تَقدَّمَ من آليَّاتٍ في المَوجَةِ الثَّالثةِ.
٢. عَدَمُ الثَّباتِ على قولٍ مُعينٍّ، وعَدَمُ الثَّباتِ على منهجٍ مُعينٍّ.
٣. النَّقدُ لمجرَّدِ النَّقدِ.

٤. الطَّعنُ في كلّ شيءٍ موجودٍ في التُّراث مِن غيرِ تَمييزٍ.
٥. توجيهُ التُّهَمِ المُختلفةِ في سبيلِ القَدْحِ والتَّسقيطِ.
٦. السَّرقةُ (الموصوفةُ) العَلنيَّةُ لجهودِ الآخرينِ ونِسبتُها لأنفُسِهم.
٧. أَخـذُ آراءِ كُتَّابٍ من أوروبا وغيرِها غيرِ مشـهورينَ، ثُمَّ ترجمةُ تلكَ الكتاباتِ والآراءِ، ونِسبتُها لأنفُسِهم.
٨. الكتابـةُ بلغـاتٍ غـيرِ عربيَّـةٍ للترويـجِ والدعايـة، ومُجاملـةُ الأطروحاتِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ، وتبنّي الاعتدالِ الأوروبيّ!؟
٩. التّركيزُ على الشَّاذّ من الأقوالِ، ونفخُهُ وتغويلُهُ إلى حدٍّ كبيرٍ.
١٠. اختيارُهم للأجيالِ النَّاشـئةِ الصغيرةِ مِنَ المراهقينَ من أجلِ بثّ أفكارِهم البرَّاقة (المُزَخرَفة)، أو الترويجِ لتلكَ الأفكارِ في أوساطِ النّساءِ لخداعِهنَّ بتلكَ الأفكارِ المُخالفةِ للدّينِ والأخلاقِ.

◂ المبحث الثالث:
أهدافُ الحَداثةِ العربيَّةِ

إنَّ للحداثـةِ العربيَّةِ، وبالتالي للحداثيّـينَ العَرَبِ جُملةً مِنَ الأهدافِ، وهذهِ الأهدافُ مَبنيَّةٌ على أُسُـسٍ هم يؤمنونَ بها أو يُقَلّدونها، أو يطمحونَ إليها لأسبابٍ كثيرةٍ.

قد أخذوا أغلَبَها من الفكرِ الأوروبيّ والغربيّ، أو مِنَ الفكرِ الاستشراقيّ، أو من النَّظريَّاتِ العَلمانيَّةِ أو اللّيبراليَّةِ أو الشُّيوعيَّةِ، أو من مصادرِ استمدادٍ أخرى، بعيدةٍ كُلّ البعدِ عن الثَّقافةِ والتُّراثِ العربيّ الإسلاميّ.

لذلك فإنَّ مِن أهمّ هذهِ الأهدافِ التي يدعو لها الحداثيّونَ العَرَبُ، هي:

أولًا: القطيعــةُ مــعَ التُّراثِ عمومًــا، ومعَ الــتُّراثِ (الدّينيّ/ الإسلاميّ) خصوصًا:

إنَّ بعضَهم عدَّها هدفًا، وبعضًا آخر جعلَها أساسًا من الأسُسِ المُهِمَّةِ.

ونحــنُ نرى أنَها هــدفٌ؛ وذلك لأنَّ الحَداثةَ العَربيَّــةَ تؤمنُ بالقطيعةِ معَ التُّراث، وبالخصوصِ التُّراث الدّينيّ، لكونه يشكّلُ عائقًا أمامَ أُطروحاتِهم المُشَكّكةِ والهدَّامَةِ، وكُلُّ ذلكَ قَد أَخَذوهُ نقلًا (تناصًّا) من أفكار (غاستون باشــلار-Gaston Bachelard)، وغــيرِه. فلقد قــدَّمَ الفَيلســوفُ الفَرنسيُّ (غاستون باشلار) أفكارًا في مجالِ الإبســتمولوجيا، وتتمثَّلُ مفاهيمُهُ في: العَقبةِ المعرفيَّةِ، والقطيعةِ المَعرفيَّةِ، والجَدَليَّةِ المَعرفيَّةِ.

إنَّ أشكالَ القطيعةِ المَعرفيَّةِ التي ذكرها (غاستون باشلار) هي[1]:

١. القطيعةُ الإبســتمولوجيَّةُ التَّامَّةُ، التي تقــومُ على الفصلِ ما بينَ الفكرةِ والمحيطِ الخاصّ بها.

---

١ - غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ص.ص١٤ ـ ١٦.

٢. القطيعةُ الإبستمولوجيَّةُ القائمةُ على الاحتواءِ، فالجديدُ - عنده - يحتوي ما تجاوَزَهُ من دون أن يُلغيه.

٣. القَطعُ الإبستمولوجيُّ المُتناظرُ، وهو الذي يقولُ بوجودِ مَنظومَتينِ مُختَلفتينِ في الحقلِ نفسه لكلّ منهُما اتّجاهٌ.

نعم، لقد اعتَقَدَ الحداثيُّونَ العَرَبُ بأنَّهُ لا سبيلَ إلى التخلُّصِ من التَّخلُّفِ والتَّقَهقُرِ، وبالتَّالي الدُّخولِ في ركبِ التَّطوُّرِ، إلَّا بإحداثِ قطيعةٍ معرفيَّةٍ مع التُّراث.

فلا سُلطةَ - عندَهم - إلَّا للعقلِ الذي يتَّخِذُهُ العلمُ الحديثُ مصدرًا وحيدًا للسُّلطة.

إنّ ممَّن نادوا بالقطيعةِ - عمومًا - من الحداثيّينَ العَرَبِ، على سبيلِ المثال لا الحصر:

(محمَّد أركون)، و(محمَّد عابد الجابري)، و(عبدُ الله العروي)، باعتبارهم نماذجَ للحداثيّينَ العَرَب[1].

إنَّ مصطَلَحَ (القطيعة)، أو (القطيعة الإبستمولوجيَّة) في أساسه:

«مصطَلَحٌ ظهرَ في مجالِ الدّراساتِ الإبستمولوجيَّةِ للعلمِ وتاريخِه، ثُمَّ تحوَّلَ إلى دراسةِ جُملةٍ منَ النَّشاطاتِ الفكريَّةِ للإنسانِ.

---

١ - امبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي -بحث في مواقف الجابري واركون والعروي-.

ويُطلَـقُ هذا المصطلحُ على كُلّ فرَضيَّـة أو نَظريَّة تُعلِنُ عـن قِيام الفكرِ العلميّ الأكثرَ شمولاً. وهيَ لا تعني انفصالاً عنِ الفكرِ العلميّ السّابقِ أو رفضًا لـَهُ، بل تعني احتواءُ الفكرِ العلميّ الجـديدِ للسَّابقِ عليه»[1].

فإنَّ حقيقةَ مُصطلحِ (القطيعةِ الإبستمولوجيَّة)، هو أنَّهُ مصطلحٌ مستوردٌ ظهرَ - كما وردَ مسـبقًا - على يدِ الفيلسـوفِ الفرنسيّ (غاسـتون باشلار)، والـذي أرادَ منهُ: تخلّي العالِمِ في المختبرِ عَنِ المعرفةِ التَّقليديَّةِ الشَّـائعة، والأخذِ بالمعرفةِ العلميَّةِ الموضوعيّةِ القائمةِ على التَّجربةِ والبُرهان[2].

لكـنَّ هناكَ معنىً آخرَ للقطيعةِ تمثَّـلَ في: القطيعةِ بينَ الأنظمةِ المعرفيَّةِ في تاريخِ العِلمِ؛ أي: إنَّهُ عندما يصلُ النّظامُ المَعرفيُّ الذي نسـتخدمُهُ إلى طريقٍ مسـدود، ولا يستطيعُ معالجةَ الإشـكاليَّاتِ التي تواجهُنا، فلا بُدَّ لنا مـنَ التَّغييرِ والتَّخلّي، ولكن بوعي تامّ، عن ذلـكَ النّظامِ المعرفيّ القَديم، ومِن ثُمَّ تبنّي نظامٍ معرفيّ جديدٍ يستطيعُ التَّعاملَ معَ الإشكاليَّاتِ التي عَجَزَ النّظامُ المعرفيُّ القَديمُ عنِ مواجَهَتِها.

وقد طَوَّرَ هذا المَفهومَ الثَّاني الفيلسوفُ والنَّاقدُ الفرنسيُّ (ميشيل فوكو) في كتابِه (تاريخُ الجنون)، وكذلك الفيلسـوفُ الفرنسيُّ (لويس التوسـير- Louis Althusser)، مُضافًـا إلى مُـؤرّخِ العِلمِ الأمريـكيّ (توماس كون-

١ - حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات -دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة-، ص١٨٠.

٢ - غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ص١٧.

Thomas Kuhn)، صاحب كتاب (بنيةُ الثورات العلميَّة).

أمَّـا عنِ القطيعةِ والمُرادِ بها عنـدَ الحداثيّينَ العَرَب، فإنَّ: «القطيعةَ عندَ (العَـروي) تأخذُ معنى الطَّفرةِ التَّاريخيَّة، بالمعنى الذي تذهبُ إليهِ الماديَّةُ التَّاريخيَّةُ، ما يجعلُ منهُ تاريخانيًّا بامتياز.

أمّا القَطيعةُ عندَ (محمَّد عابد الجابري)، فَهي مَعنى الثَّورةِ العلميَّة، كما عندَ (غاستون باشلار) و(توماس كون)، ما يجعلُ منه بنيويًّا بامتياز. أمّا القَطيعةُ عند أركـون، فهي تَعيشُ على إيقاعِ مُعطياتِ الثَّـورةِ المَنهجيَّةِ الجديدة، التي تمتدُّ إلى مُختَلَفِ الحُقول: في اللُّغةِ والتَّاريخِ والاجتماعِ والنَّفس، فهي بهذا المَعنى قطيعةٌ معَ أسـاليبِ القراءةِ والفَهم، وهو مفهومٌ يلتقي مع الأُطُرِ المَعرفيَّةِ كافة، التي تُشكّلُ المَجالاتِ الثَّقافيَّةَ، والاشتغاليَّةَ، والتَّداوُليَّةَ للحداثةِ الغربيَّة»[1].

إذًا، فإنَّـهُ يوجدُ ثلاثةُ أشـكالٍ منَ القَطيعةِ عنـدَ الحَداثيّين العَرَب - من السَّالفِ ذكرُهُم - وليسَ هناكَ نوعٌ واحدٌ منَ القَطيعة، ولو جرى استعراضُ جميـعِ آراءِ الحَداثيّـينَ العَرَبِ بشـأنِ القَطيعة، لتعـدَّدَتْ وتكثَّرَتْ آراؤهم بشكلٍ لا يمكنُ جمعُهُ، ولا يقومُ على أساسٍ عِلميّ حَقيقيّ وثابتٍ.

ثانيًا: نقدُ المصادرِ الإسلاميَّة والدّينيَّة وثوابتهما:

فالحَداثيُّـونَ العَرَبُ يَنتقدونَ لمُجـرَّدِ النَّقدِ، ويَنتقدونَ كُلَّ شيءٍ، وأيَّ

١ - إدريس هاني: خرائط ايديولوجية ممزقة، ص٣٥.

شيءٍ، وبالخصوصِ المصـادرَ الدّينيَّةَ، كالقرآن الكريم والسُّـنَّة المُبَارَكَة، وكذلـكَ يَنتقدونَ ما في هذه المصادر من ثوابتَ؛ كوحيانيَّة القُرآن الكَريم، وعِصمَة النَّبيّ الأكرَم ﷺ، وعِصمَة الأَئمَّة عليهم السلام، ووجُود ثوابتَ في الإسلام، واحتواء الإسلام على مُقدَّسات لا يجوزُ المَساسُ بها.

إنَّ النَّقدَ عنـدَ الحَداثيّينَ العَرَب مَنقولٌ منَ الاتّجـاه النَّقديّ الذي خَطَّهُ الفَيلسـوفُ الأَلمـانيُّ (إيمانويل كانـط) في كتابه (نقدُ العقـل الخالص)؛ حيـث قرَّرَ (كانط) أنَّ المعرفةَ لا تَتمُّ بالخبرة الحسّـيَّة وحَدها، ولا العَقليَّة وحدَهـا، بل بهما معًـا[1]. وهذا ما وضَّحنـاه عندَ الكَلام عَـن (كانط) في موضوع فَلاسفة الحَداثة.

لكنَّ هذا الطَّرحَ - ومَعَ الملاحظات عليه - لم يتبعه الحداثيون العَرَبَ، بل هم شَـوَّهُوهُ وهَجَّنُوهُ ليكونَ نقدًا مُطلقًا لأجلِ النَّقد، ونقدًا لا يَخدمُ العلمَ أو العقـلَ، بل يَخدمُ مصالحَهُم، وذلكَ في نقدهـم كُلَّ شيءٍ، ونفيهم كُلَّ أنواع التَّقديس، وبحسٍّ طائفيّ سـتتوضَّحُ ملامحُهُ عندَ بَيـان التَّطبيقات الإجرائيَّة لتعاملاتهـم مَعَ النَّصّ الإماميّ. ومثالاً على ذلكَ، يقولُ محمَّد أركون: «نحنُ نريدُ للقرآن المُتوسَّـل إليه مـن كُلّ جهة، والمَقروء والمَـشروح من قِبَل كُلّ الفاعلينَ الاجتماعيين المُسـلمينَ، مهما يَكُنْ مُسـتواهُم الثَّقـافيُّ وكفاءَتُهُمُ العقديَّة، أن يُصبحَ موضوعًا للتَّساؤُلات النَّقديَّة، والتَّحريَّات الجَديدة المُتعلّقَة

١ - زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، ص٧٤.

بمكانَته اللُّغويَّة والتَّاريخيَّة والأنثروبولوجيَّة والثيولوجيَّة والفَلسفيَّة»[١].

إنَّ محمَّد أركون - وعلى سبيلِ المثال - يُريدُ إخضاعَ القرآن الكريم لكُلّ أنواعِ النَّقد البَشريّ العاديّ، ويُريدُ نَفيَ التَّقديس والاحترام عنه، وهذا لهُ رَبطٌ بفقرة (نَفي التَّقديس) التي سيأتي بَيانُها في محلّها. لذلكَ فلا بُدَّ منَ التَّمييز ما بينَ نَقد الثَّوابت، وما بينَ نَقدِ المُتغيّرات، ومِنَ الذي يَخضَعُ للنَّقد، ومِنَ الذي لا يَخضَعُ لَهُ.

ثالثًا: التَّقليدُ لأوروبا والعالَم الغربيّ في كُلّ شيء:

يَعتقد الحداثيون العرب أنَّه لا تكتَملَ حداثتُهُم، إلَّا إذا قلَّدوا أوروبا والعالَمَ الغربيَّ في كُلّ شيءٍ، حتَّى في طريقة الكَلام؛ ذلكَ أنَّهُم يَعيشونَ حالةً مفرطَةً منَ الانبهار بالآخر الأوروبي والغربيّ، تَصلُ إلى حَدّ الذَّوَبان.

إنَّ الأصواتَ المُنادِيَةَ بتَقليد الغَرب، والمُتأثّرةَ به كثيرةٌ، ابتدأَتْ من أوَّل غزوٍ استعماريّ للبلادِ الإسلاميَّة، وهي مُستَمرَّةٌ إلى الآن. فنجدُ الدَّعواتِ الكثيرةَ لتمجيد الغَرب، وضرورة تقليده عندَ الكثيرينَ، قديمًا وحديثًا.

فمثالًا على ذلك، نجدُ أنَّ (سلامة موسى) يقولُ: «إذا نحنُ ارتبطنا بالغَرب، نركبُ الطَّيارات ونصنّعُها، ونَسكُنُ في بيوتٍ نظيفةٍ ونَبنيها، ونقرأُ كُتُبًا مُفيدةً ونُؤلّفُها»[٢].

---

١ - محمد اركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٤٦.

٢ - إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة، ص٩٧.

إنّ تقليدَ عالَمِ الغَربِ يجبُ أن يكونَ في مجالِ العلومِ، والفُنونِ التَّجريبيَّةِ، والأساليبِ الصَّحيحةِ، والمُثمرةِ فقط، أي: في إطارِ العقلِ والمصلحةِ، وليسَ اتّباعًا أعمى للغربيّين. بل إنَّ الصَّحيحَ هو أن يَتعلَّموا أساليبَهُمُ المُفيدةَ، ويعملوا وَفقَها دونَ قيدٍ أو شرطٍ؛ وذلكَ لأنَّ كثيراً مِنَ الخطايا تُرتكَبُ في عالَمِ الغَربِ، بصورةٍ مُشرَّعٍ لها عندَهم، وذلكَ تحتَ عنوانِ ما يُسمَّى بـ (الحرّيَّةِ الفرديّةِ).

ونَتيجةً لذلكَ، فإنَّ عدداً كبيراً من النّساءِ والرّجالِ يتعرَّضونَ للمساوئِ الخُلُقيَّةِ، وللشُّرورِ المُختلفةِ بفعلِ الغرائزِ والرَّغباتِ النَّفسيَّةِ، فينحرفونَ عن جادَّةِ الحَقّ والفَضيلةِ[1].

إنَّ التَّقليدَ أو الاجترارَ ليسا تطوُّرًا، وتقليدَ الآخرِ ليسَ تطوُّرًا، وتوليدَ المصطلحاتِ واختراعَها من دونِ سببٍ، ومِن دونِ مُناسَبةٍ، ومِن دونِ أيّ حاجةٍ إلى ذلكَ، ليسَ تطوُّرًا.

إنَّ التقليدَ المفرطَ لا يَصنعُ حضارةً، ولن يُسيرَ الشُّعوبَ إلى الأمامِ، بل يجعلُها شعوبًا مُستهلكَةً فقط، تعيشُ الأحلامَ ولا تعيشُ الواقعَ، وتعيشُ بحسرةِ بُلوغِ الآخرِ، فتترُكَ ما لديها مِن إمكاناتٍ وقُدراتٍ وثَرواتٍ، وتَلهَثُ وراءَ السَّرابِ، ووراءَ الشُّعوبِ الأُخرى المُغايرةِ لها في الثَّقافةِ، واللُّغةِ، والدّين.

---

١ - الشيخ محمد تقي فلسفي: الشباب وتقليد الغرب، ص٢٠.

رابعًا: اختراعُ مناهجَ واتّجاهاتٍ جديدةٍ تحتَ مُسمّى الحَداثة:

قد وصلَ الحالُ بالحَداثيّينَ العَرَبِ إلى تلفيقِ المناهجِ، أو اتخاذ مناهجَ مُعَيَّنةٍ نظريًّا، ومُخالَفَتِها تطبيقيًّا.

وإذا دَعَوا إلى منهجٍ، فهم يدعونَ إلى ما يَخدِمُ مصالِحَهُم ويتلاءَمُ معَ ما يريدونَهُ هم دونَ غيرِهِم.

فلقد عُرِفَ عنِ الحَداثيّينَ العَرَبِ - بالخصوصِ - تلفيقُهُم لمناهجَ كثيرة، أو اختراعُهُم لمناهجَ لا وُجودَ لَها، أو بِناءُ شيءٍ مِن مناهجَ مُتعدّدة، حتَّى يكونَ هذا المنهجُ الجَديدُ والهَجينُ خادمًا لمصالِحِهم، وذلكَ في نقدِهم للقرآن الكريم، والسُّنَّة النَّبويَّة المُبارَكَة، وأحاديث المَعصومينَ عليهم السلام.

لقد كانَ هذا ديدنًا معروفًا عندَ الحَداثيّين العَرَب، وبالخُصوصِ الَّذينَ انتَقَدوا النَّصَّ الإماميَّ، أو النَّصَّ الشّيعيَّ عمومًا، وقالوا بأنَّهُ نصٌّ هرمسيٌّ، أو غنوصيٌّ، أو غير معقول، ولقد اتَّهمُوهُ بشتَّى التُّهَم. لذلكَ فإنَّ التركيزَ في هذه التُّهم التي وجَّهُوها للنَّصّ مُهمٌّ جدًّا، وفي هذا المجالِ بالتَّحديدِ يمكنُ التَّعرُّفُ على المناهج المُلفَّقَةِ والمُخترَعةِ التي اخترَعوها والتي ليست بمناهجَ مُطلقًا.

إنَّ الحَداثيّينَ العَربَ يقولون أنَّ التَّقديسَ، والغيبَ، والميتافيزيقيا، والماورائيّات، وما شاكلَ ذلكَ تُعَدُّ مِنَ العَوائق، فلا بُدَّ لهم - بزعمهم - مِن إزالَتها؛ لأنَّها تشكّلُ المانعَ في طريقِ التَّقدمِ والتطوُّرِ والتحضُّرِ، ومواكبةِ

الآخـر. ولذلكَ فإنَّهم يريدونَ إزالةَ ذلكَ ومَحوه، لا لشيء، إلّا لأنَّهُ يَنقُضُ كلَّ أطروحاتهم المادّيَّة، ويعرّضُ نظريَّاتهم لِخَطرِ الانهيار.

وهناك عـدد من الآفات في قـراءة الحَداثيّينَ للقرآن الكَريم، وللسُّـنَّة النَّبويَّـة الْمباركَـة؛ فبينَ القـراءة النَّقديَّـة للكتاب المقـدَّس، والتَّجريبيَّة البَحتَـة، ونزعِ التَّقديسِ عنِ النَّصّ، اسـتخدامِ أدواتٍ غير معصومةٍ لِفَهمِ نصّ معصومٍ وغيرِ ذلكَ؛ ظهرَتْ أهدافُ تلكَ القراءات، التي خرجتْ عنِ الإطارِ الصَّحيـحِ، وأخرجتِ النَّصَّ عَن موقَعيَّتِـهِ الصَّحيحةِ، وعَن فَهمِهِ الصَّحيحِ.

يُريـدُ الحَداثيُّونَ العَرَبُ، في طَرحِهِم الـذي أخذوه من أوروبا والغَرب، تقليدَهم، وذلكَ عندما سـاروا على مسـارِ نَقدِ الكتابِ المقدَّسِ، أي: نَقدِ التـوراة ونقد الإنجيلِ. فقد أخـذوا هذه القضيَّةَ عنهم أخذًا من دونِ إعمالِ عقـلٍ، أو تفكُّـرٍ، أو تدبُّـرٍ، وبالتَّالي فإنَّهم قد أخذوها عـلى عواهنِها، ولم ينظُروا إليها من حيثُ: خصوصيَّةِ المجتمعِ، والديّن، والكتابِ، والتَّفسيرِ، والتُّراث، والثَّقافةِ، والمجتمع. وبالتَّالي فقد قلَّدوا كلَّ ما ذهبتْ إليه أوروبا والغَربُ تقليدًا أعمى.

إنَّ هذا لا يأتي بنتيجةٍ تُذكرُ، وهذا التَّقليدُ الأعمى، أو مجاملةُ الأقوالِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ، لا يؤدّي إلى نتيجةٍ مفيدةٍ مُطلقًا، بل إنَّه سوفَ يؤدّي إلى تخبُّـطٍ كبـيرٍ، ولن يُنتِـجَ علمًا نافعًـا، ولا فكرًا مُسـتنيرًا، ولا معرفةً راسخةً.

خامسًا: نفيُ الحقيقة المطلقة، والقولُ بالتَّعدُّديَّة:

فَهُم يقولونَ بالتَّعدُّديَّةَ (Pluralism)، وينفونَ الحقيقةَ الواحدةَ أو المُطلقةَ؛ إذ - بحسب زعمهم - إنَّ الحقيقةَ موزَّعةٌ ومتعدّدةٌ، وكلُّ شخصٍ يملكُ جُزءًا منها، ومجموعُ تلكَ الأجزاءِ يشكّلُ كاملَ الحقيقة.

وما هذا الكلامُ إلَّا قمَّةُ المُغالطة، وقمَّةُ السفسطة، التي تريدُ التَّلاعبَ بالعقول بواسطة الألفاظ الفضفاضة وزُخرُف القول.

فإنَّ المرادَ بالتَّعدُّديَّة - عندَهم - هو: «الاعترافُ بالتَّكثُّر والتَّنوُّع، والحُكمُ بالتَّباينِ غيرِ القابلِ للنّقصِ، وبعدمِ قابليَّةِ الثَّقافاتِ والأديانِ واللُّغاتِ والتَّجارُبِ البشريَّةِ للمُقايسَة، ورؤيةُ البشريَّةِ بوصفها حديقة مليئة بالألوانِ والعطور ... فلدينا تديُّنٌ تعدُّديٌّ، ومعرفةٌ دينيَّةٌ تعدُّديَّةٌ، كما نملكُ مجتمعًا تعدُّديًّا أيضًا»[1].

وما هذا إلّا نوعٌ مِنَ التَّخبُّط، ونوعٌ مِنَ الخلطِ الذي لا يؤدّي إلى نتيجةٍ معلومة، ولا إلى غايةٍ منشودة يسيرُ نحوَها الإنسانُ في سبيلِ تحقيقِها، بل إنَّ هذا الطرحَ يجعلُ الشَّخصَ مشتّتًا، وتائهًا، لا يعلمُ أين الصَّوابُ، ولا أينَ الخطأُ.

نعم، إنَّ هناكَ من الحَداثيّينَ العربِ من «اعتمدوا على نظريةِ القراءاتِ المُتعدّدةِ والمختلفةِ للدّينِ، معَ مشروعيةِ هذهِ القراءاتِ، بمعناها المتطرّفِ،

---

١ - عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة -قراءة في التعددية الدينية-، ص١٣٦.

المتأثّـرِ ببعضِ النَّظريـاتِ الغربيَّةِ في فَهمِ النَّصّ، وخاصـةً "الهرمنيوطيقا أو التأويليَّـةِ الفلسـفيَّة"، وتأثَّرَ بها بعـضُ الكُتَّابِ المسـلمينَ، في مجالِ النُّصـوصِ الإسـلاميَّة، ومِنها القـرآنِ الكريم، فعلى ذلـكَ لا توجدُ حقيقةٌ باسـمِ القراءةِ الثَّابتـةِ اليقينيَّةِ للقرآن، وإنَّما جميعُ القـراءاتِ ظنِّيَّةٌ اجتهاديَّةٌ دائمًـا، ومِنَ الممكنِ أن توجدَ قراءاتٌ جديدةٌ، فكلُّ مفسّرٍ يحاولُ تفسـيرَ القرآنِ حسبَ خلفيّاته وتوقُّعاته الخاصَّة، وبالنَّتيجةِ ستوجدُ تفاسيرُ متعدّدةٌ مختلفةٌ بعددِ الأفراد»[1].

إنَّ هـذا الطَّرحَ مجانبٌ للصَّواب، ومفارقٌ للواقعِ، فالتَّفاسـيرُ المتعدّدةُ مُخالفةٌ لحقيقةِ المنهجِ الذي يؤكّدُ على الوَحدةِ، وعلى التّحيُّزِ ضِمنَ إطارٍ موضوعيّ معيَّنٍ.

ولا يمكـنُ بَيانُ أيّ نتيجةٍ تُذكرُ مَعَ التَّعـدُّدِ والتَّكثُّرِ مُطلقًا، فإنَّ التَّعدُّديَّةَ في نفسـها تناقضُ نفسَها. فالقولُ بالتَّعدُّدِ هو في حقيقَتِه قولٌ بعدمِ الإيمانِ بمـا تبنَّـاهُ التَّعدُّدُ؛ إذ إنَّ هـذا يدعو إلى نفيِ كلّ قـولٍ، والبحثِ عن غيرِه، وهكذا إلى ما لا نهايةَ، وهذا مُحالٌ عقليٌّ، وتسلسـلٌ، ودورٌ بحسـبِ قولِ المناطقةِ والفَلاسفة. فإنَّ (محمَّد أركون) - على سبيلِ المثال – يقولُ بتعدُّدِ القراءةِ، وتعدُّدِ الفَهمِ، وتعدُّدِ العقائد، وتعدُّدِ كلّ شيءٍ، ويعزو السَّـببَ إلى أنَّ: «مصدرَ الإسـلامِ هو القـرآنُ، والنُّصوصُ القرآنيةُ قـد أَلهَمَتْ ولا تزالُ

١ - (اسم المؤلف مجهول): الحداثة والفكر الإسلامي -عرض ونقد-، ص١٠٩.

تُلهِمُ تأويلاتٍ متغيّرةً بتغيرُّ الزَّمانِ والمكانِ، كما هو شأنُ كلّ نصٍّ غزيرِ المعاني، قِصَصِيّ البِنيةِ، رمزيّ المقاصدِ»[١].

◂ المبحث الرابع:
سِماتُ الحداثةِ العالميَّةِ والعربيَّةِ وصفاتُ الخطابِ الحداثيّ العربيّ

أولًا: سماتُ الحَداثة العالميَّة:

إنَّ للحداثةِ العالميَّةِ جملةً منَ السّماتِ المهمَّةِ، سيكونُ للبحثِ وَقفةٌ في هذا المَطلبِ معها، وذلكَ لبَيانِ تلكَ السّماتِ وما يتعلَّقُ بها، وهذه السّماتُ هي سماتُ الحداثةِ العالميَّةِ، أي: الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ.

إنَّ للحداثةِ سماتٍ عامَّةً ورئيسةً لم تتحقَّقْ في دُنيا العَرَبِ بشكلها الكاملِ، ويمكنُ - هنا - الحديثُ عن أربعِ سماتٍ رئيسةٍ، هي: الصَّدمةُ، والقطيعةُ، والنّسيانُ، والاعترافُ[٢]. فإنَّ سماتِ الحداثةِ العالميَّةِ - التي

---

١ - محمد اركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٧.

٢ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد: في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي، ص١٣.

اعتمدَ البحثُ على أهميَّةِ توضيحِها - هي:

١ـ السّمةُ الأُولى: الصَّدمةُ

سيكونُ الكلامُ - هنا - عَنِ السّمةِ الأُولى من سماتِ الحداثةِ، وهي «الصَّدمة»، أو ما يُعرَفُ بـ «الجروحِ النَّجسيَّةِ»، أو «النّكساتِ الأربعةِ في تاريخِ البشريَّة».

فإنَّ هناكَ أربعَ صدماتٍ تلقَّتها البشريَّةُ، سبَّبت ما يُسمّيه (سيغموند فوريد): «الجرحَ النَّجسيَّ». وهذه الصَّدماتُ هي[١]:

أ. الصَّدمةُ الكوبرنيكيَّةُ (نسبةً إلى كوبرنيكوس): التي سَحبت المركزيَّةَ مِنَ الأرضِ إلى الشَّمسِ، فجعلت الشَّمسَ – لا الأرضَ – مركزاً للكونِ.

ب. الصَّدمةُ الدارونيَّةُ (نسبةً إلى داروين): التي سَحبَت المركزيَّةَ مِنَ الإنسانِ إلى غيرِه، وقرَّرت أنَّ الإنسانَ مجرَّدُ كائنٍ متطوّرٍ من كائناتٍ أدنى منهُ.

ج. الصَّدمةُ الكانطيَّةُ (نسبةً إلى كانط): التي حوَّلتِ النَّقدَ إلى مركزيَّةِ العقلِ نفسِه.

---

١ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد: في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي، ص١٣.

د. الصَّدمةُ الفرويديَّةُ (نسبةً إلى فرويد): التي نقلَتِ المركزيَّةَ مِنَ الوعيّ إلى اللاَّ وعي.

إذًا، هي أربعُ صدمات، أو جروحٌ نرجسيَّةٌ أربع، مِنَ المُهمّ معرِفَتُها؛ لأنَّ قِوامَ فَهمِ هذه السّمةِ (الصَّدمة) مرتكزٌ عليها.

وبهذا الصَّددِ يقولُ (جورج طرابيشي): «في مقال نشرَهُ (فرويد) عام ١٩١٧ بعنوان "صعوبةٌ أمامَ التَّحليلِ النَّفسي"، تحدَّثَ (فرويد) عن جرحٍ نفسيّ فريدٍ في نوعِه، يصحُّ أن نسمّيه: "الجرحَ النَّرجسيَّ الكونيَّ"؛ إذْ نشأَ عن الإذلالِ الذي تعرَّضت لهُ كبرياءُ الإنسانيَّة، وعزَّةُ نفسها الكونيَّةُ ثلاثَ مرَّاتٍ على التَّوالي في العصورِ الحديثة، من جرَّاءِ تقدُّمِ العلمِ وتوالي كشوفه... فإنَّ الأرضَ لم تَعُدْ مع (كوبرنيكوس) مركزَ الكون، وكما أنَّ الإنسانَ لم يَعُدْ مع (داروين) مركزَ ذاتِه، كذلكَ فإنَّ النَّفسَ لم تَعُدْ مع (فرويد) مركزَ ذاتِها»[1].

إنَّ هذه «الصَّدمةَ»، القائمةَ على «جروحٍ أربع»، هي من أوَّلِ السّماتِ الخاصَّةِ بالحداثةِ العالميَّة، وهي من أهمّها وأشدّها تأثيراً.

٢ـ السّمةُ الثّانيةُ: القَطيعةُ

من المُهمّ - هنا - بَيانُ السّمةِ الثّانيةِ من سماتِ الحداثةِ، وهي:

---

١ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص١٧٨.

«القَطيعةُ»، والتي نادى بها أغلبُ دعاة الحداثة العالميَّة، وذلكَ أثرَ النَّكسة أوِ الصَّدمة معَ الكنيسة والمؤسَّسة الدّينيَّة في أوروبا.

نعم، لقد باتَ العنوانُ الأبرزُ لفكرِ الحداثة هو: القطيعةُ، وبكُلّ صنوفها وفروعها، التي منها: القَطيعةُ الإبستمولوجيَّةُ، والقَطيعةُ الجينيالوجيَّةُ، والقَطيعةُ الباراديغميَّةُ. فإنَّ هذه القطائعَ قد مسّت العلومَ، والتَّاريخَ، والفكرَ الجُغرافيَّ، والفيزياءَ، والكيمياءَ، والرياضياتَ، والفنونَ، والفلسفات[1].

نعم، إنَّ هذه القَطيعةَ تسمَّى أيضًا بـ «القطيعة المُتجدّدة معَ هيمنة التُّراث أو القدامة التي تكبّلُ الإنسانَ وحرّيَّتَه، فيصبحُ حبيسًا لكلام الموتى، والحداثةُ تُهيّئُ ما حاولَ التَّنويرُ تهيئَتَه، وهو تمكينُ الإنسانِ من أدوات الفَهم والاستعمال الواعي للعقل باستقلاليَّة تامَّة»[2].

وذلكَ - بحسب زَعم دعاة القطيعة - لأنَّها تحاربُ هيمنةَ التُّراث والقديم، ومعَ القطيعة ستأتي الحداثةُ التي – كما يقولونَ – ستُهيّئُ للإنسان طرقَ التَّنوير، وتمكّنُهُ من كُلّ أدوات الفَهم والوعي والإستقلاليَّة!

وما هذا الكلامُ إلَّا مدَّعياتٌ وخطابيَّاتٌ لا دليلَ عليها، وأشياءُ كلاميَّةٌ لا يمكنُ إثباتُ أبسطِها، بل هي اعتقاداتٌ أقربُ للعُرفيَّة منها إلى العِلميَّة.

---

١ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص.ص١٤ ـ ١٥.

٢ - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، ص١٠١.

ثـمّ إنَّ مصطلحَ القطيعـة، أو (القطيعة الإبسـتمولوجيَّة) في أساسـه - كـما أوضحَ البحثُ سـابقًا - هو: «مصطلـحٌ ظهرَ في مجال الدّراسـات الإبسـتمولوجيَّة للعلم وتاريخه، ثم تحوَّلَ إلى دراسة جملة منَ النَّشاطات الفكريَّة للإنسـان. ويُطلَقُ هذا المصطلحُ على كلّ فرضيَّـةٍ أو نظريَّة تُعلنُ عـن قيام الفكر العلميّ بشـكلٍ أكثرَ شـمولاً. وهـي لا تعني انفصالاً عن الفكر العلميّ السّابق أو رفضًا لـهُ، بل تعني احتواءَ الفكر العلميّ الجـديد للسّابق عليه»[1].

وبذلـكَ يتوضَّـحُ المُـرادُ بالقطيعة عمومًـا، والقطيعة الإبسـتمولوجيَّة خصوصًـا، فهـي تعني نموَّ الفكر العلمـيّ لا نفيَه. وهذا الطَّـرحُ نظريًّا لا إشكالَ فيه، أمَّا عمليًّا وتطبيقيًّا، فإنَّ القائلينَ به يخالفونَهُ غالبًا.

ثَمَّ إنَّ كَلَّ جديد سيُصبحُ تُراثًا في يوم ما، وهذا سيعني أن نُعملَ القطيعةَ معـه، فَلِـمَ نؤمنُ إذًا بأقـوال الحَداثيّـينَ المطروحـة الآن؛ إذْ إنَّها في الغد ستُصبحُ تُراثًا، وسنُعلنُ القطيعةَ معها؟!

إنَّ هـذا الكلامَ، لو سُـلِّم به على ما هو عليه، فإنَّـهُ يعني إعلانَ القطيعة مع أُسُـسِ العلوم، ومع نشأة المعارف، ومع تاريخ الإنسان! فهل يُعقَلُ أن يُعالجُ الطبيبُ مريضًا بغضّ النَّظرِ عن تاريخه الطّبّيّ السَّابق؟!

---

١ - حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات -دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر-، ص١٨٠.

إنَّ ذلكَ مُخالفٌ لأبسطِ قوانينِ العقلِ، والشَّرعِ، والطَّبيعةِ الإنسانيَّةِ، بل هو مجرَّدُ كلامٍ غيرِ واقعيّ وغيرِ معقولٍ، وهو مناقِضٌ لكُلّ الأُسُسِ العَمليَّةِ التَّطبيقيَّةِ، بل هو مِنَ المستحيلِ تطبيقُهُ، وإنَّما هو كلامٌ كُتُبيٌّ نظريٌّ أقربُ إلى الأمنياتِ والأحلامِ منهُ إلى الواقعِ والتَّطبيقِ.

٣ـ السّمةُ الثّالثةُ: النّسيان

إنَّ السّمةَ الثَّالثةَ من سِماتِ الحَداثةِ العالميَّةِ هي: سِمةُ النسيان. فهل يُرادُ بها المعنى العامُّ والمشهورُ، أم يُرادُ بها معنًى معيَّنٌ ومحدَّدٌ؟

هذا ما سيتَّضحُ من خلالِ كلامِ الأستاذِ (إدريس هاني).

إنَّ سِمةَ النسيانِ تأتي للحداثةِ ليُرادُ منها النسيانُ الإيجابيُّ، وهو يرتبطُ ارتباطًا وثيقًا بالسّمةِ السَّابقة: القطيعة، من خلالِ ترجيحِ المستقبلِ على الماضي في الاهتمامِ، وعدمِ تقديسِ التَّاريخِ.

فقد نَسِيَت أوروبا صراعاتِها الكُبرى، بما فيها: الحرب العالَميَّة الأولى والثانية، والحروبُ بينَ البروتستانت والكاثوليك، وقامت بتصديرِ نزاعاتِها القديمةِ إلى خارجِ الحدود[1].

نعم، يمكنُ أن تكونَ هذه السّمةُ إيجابيَّةً، في حالِ نسيانِ الخلافاتِ، ونسيانِ المنغِّصاتِ، ونسيانِ الحروبِ الظَّالمة. أَمَّا نسيانُ الثَّوابتِ

١ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص١٥.

والأساساتِ الإنسـانيَّةِ، أو الخُلُقيَّةِ، أو الدّينيَّةِ، أو العِلميَّةِ والمعرفيَّةِ، فهذا غيرُ مقبولٍ مُطلقًا.

٤ـ السمةُ الرَّابعةُ: الاعترافُ

إنَّ السّـمةَ الرَّابعـةَ والمُهمَّةَ من سِـماتِ الحداثةِ العالميَّةِ هي: سِـمةُ الاعتراف، وهي من السّماتِ الرَّئيسةِ في الحداثةِ العالميَّةِ.

والتي سُمّيَت بـ «الاعترافاتِ الثّلاثةِ»، وهي[١]:

أ. الاعـترافُ داخلَ مجتمـعٍ مفتـوحٍ تواصُليّ، قائمٍ عـلى تربيةِ التَّواصُلِ والشَّفافيَّةِ، التي تُنتِجُ اعترافاتٍ جريئةً وشجاعةً، حتَّى كانتِ السّمةُ الأدبيَّةُ لعصرِ الحداثةِ والتَّنويرِ هي: الاعتراف.

ب. الاعترافُ على كـرسيّ «الصَّابر» في إكلينيكِ الطبيبِ النَّفسيّ، والذي أصبحَ جزءًا من تقليدٍ عامّ للعنايةِ بالصّحَّةِ النَّفسيَّةِ.

ج. تقاليدُ الاعترافِ والبَوحِ أمامَ آباءِ الكنيسةِ.

إذًا، فهي تنطوي على ثلاثِ اعترافاتٍ رئيسـةٍ هـي: اعترافٌ مجتمعيٌّ، واعـترافٌ إكلينيـكيٌّ، واعترافٌ دينـيٌّ. وفي المقابلِ لا نَجـدُ في الحداثةِ العربيَّةِ أيًّا من هذه السّماتِ نفسِها مُطلقًا، بل لَرُبَّمَا نَجدُ صورَها فقط.

نعـم، نجدُ سِـماتٍ أخـرى مغايـرةٍ، سِـماتٍ: أيديولوجيَّـةٍ، وطائفيَّةٍ،

---

١ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص.ص١٥ ـ١٦.

وإقصائيَّة، وانتقائيَّة، وهذه السّماتُ سيتطرَّقُ لها البحثُ في «المَطلبِ الثَّاني»، وسيوضَّحُ كُلَّ واحدةٍ منها بما يبيّنُ المرادَ منها، وكلٌّ بحسبِه، وبحسبِ ما يحتاجُهُ من توضيحٍ وتحليلٍ.

ثانيًا: سمات الحداثة العربية:

إنَّ للحداثةِ العربيَّةِ جملةً من السّمات، وهذه السماتُ مخالفةٌ أو مفارقةٌ لسماتِ الحداثةِ العالميَّة، وإن ادَّعى دعاةُ الحداثةِ العربيَّةِ أنَّ سماتَ حداثتِهم كسماتِ الحداثةِ العالميَّة، فإنَّ التَّتبُّعَ الدَّقيقَ يُثبتُ لنا عدمَ وجودِ تلكَ السّمات، بل إنَّ للحداثةِ العربيَّةِ جملةً من السّماتِ التي تتّسِمُ بها، أبرزُها:

١ـ السّمةُ الأولى: الانفصامُ

إنَّ من أهمّ سماتِ الحداثةِ العربيَّةِ: الانفصام، أي: الانفصامُ عن الواقعِ؛ فهي حداثةٌ مُفارقةٌ، لا تقتربُ من آمالِ وطموحاتِ المجتمعِ العربيّ، بل هي منعزلةٌ، بعيدةٌ عن همومِ المجتمعِ، وبعيدةٌ عن الواقعِ العلميّ والمعرفيّ، وبعيدةٌ عن الواقعِ التَّاريخيّ للأمَّةِ العربيَّة.

نعم، فإنَّ «الحداثةَ العربيَّةَ المعاصرةَ تعاني من أزمةِ انفصامٍ حقيقيّ، ذلكَ أنَّ الحداثيّينَ العَرَبَ المُعاصرينَ تعاملوا مع المُنجَزاتِ الحداثيَّةِ الغربيَّةِ بوصفِها لُبنَةً مستقلَّةً عن سياقاتِها التاريخيَّةِ والاجتماعيَّةِ، ومنفصلةً

عن منظومَتِها المعرفيَّة»[١]. وهذا يدلّلُ على الخطأ الذي وقعت فيه الحداثةُ العربيَّةُ في فَهمِها لحداثة أوروبا والغرب، لذلك لم يفهمِ الحداثيُّونَ العَربُ من الحداثة العالميَّة إلاَّ الفَهمَ الشَّكليَّ الخارجيَّ فقط.

إنَّ للانفصامِ أنواعًا كثيرةً، ومنه الانفصامُ الإيجابيُّ، ومنه السَّلبيُّ. وما يمكنُ أن نتعرَّفَ عليه في سماتِ الحداثة العربيَّة أنَّها تمارسُ الانفصامَ السلبيَّ والمضرَّ بالمجتمع، لذلك رجعَ عليها كثيرٌ من ارتداداته، ولاقت مرارةَ ذلكَ بما عانَتهُ مِن عزلةٍ حقيقيَّةٍ عن المجتمعِ عمومًا، وعَن الطبقةِ المثقَّفةِ خصوصًا.

٢ـ السّمةُ الثّانية: الاغتراب

إنَّ من سمات الحداثة العربيَّة أنَّها تعيشُ حالةً منَ الاغترابِ عن واقعِها، في عالَمٍ مُغايرٍ لعالَمِها، وتتبنَّى نظرياتٍ بعيدةً عن المُرادِ، كما أنَّ نماذجَها غيرُ منتميةٍ لواقعِها.

فإنَّ الحداثةَ العربيَّةَ، كما يُقال: «مغتربةٌ عن الواقعِ الاجتماعيّ العربيّ، ومُتعاليةٌ عليه، فلقد قدَّمَ الحداثيُّونَ العربُ نصوصًا تعكسُ واقعًا مختلفًا ومتغايرًا»[٢].

---

١ - كريم الوائلي: تناقضات الحداثة العربية، ص٩٤.

٢ - كريم الوائلي: تناقضات الحداثة العربية، ص٩٥.

إنَّهـا حداثـةٌ مغتربةٌ ومفكَّكـةٌ في آنٍ واحد؛ فهي قـد قدمت حداثةً في الشّـعرِ العربيّ بشـكلٍ معينٍّ، ولكنَّها لم تستطع أن تقدّمَ حداثةً في ميادِيـن العلمِ أو الاقتصادِ، وهكذا الحالُ في سـائر المناحي الأُخرى والمهمَّة.

٣ـ السّمةُ الثَّالثةُ: النرجسية

إنَّ من أهمّ سـماتِ الحداثة العربيَّة: حالةُ النرجسيَّةِ التي تعيشُها هذه الحداثةُ، وخصوصًا عند دعاتِها أو مفكّريها أو منظّريها.

نعم، إنَّ الحداثةَ العربيَّةَ تعاني من أزمةٍ حقيقيَّةٍ مع الآخرِ من جهةٍ، ومعَ السـياقاتِ التاريخيَّة من جهةٍ ثانيةٍ، وهي في الوقتِ نفسه حداثةُ نُخبَةٍ من المثقَّفـينَ أو ما يُعرَفُ بـ «Intelligentsia» بالمفهومِ الغربيّ (أي: النُّخبة)، يتحاورونَ ويتناقشونَ بعيدًا عن الشّارعِ العربيّ، بمعنى أنَّهم لا يعبرّونَ عنه ولا يؤثّرون فيه[1].

فهم منفصلـونَ عنِ المجتمعِ، يعيشـونَ حالةً من النرجسـيَّةِ المُفرِطةِ، منعزلينَ في أبراجٍ عاجيَّةٍ، بعيدًا عن المجتمعِ وهمومِه.

وقـد أكَّد على ذلكَ (محمَّـد عابد الجابري) بقولـه: «إنَّ الكتابَ الذي يصـدِرُه واحـدٌ منَّا، ويؤلّفـه أحدُنا، نتداولُـه نحنُ فقط، ولا يـوزَّعُ منهُ إلاَّ

١ - ظ كريم الوائلي: تناقضات الحداثة العربية، ص٩٨.

حوالي ستة آلاف نسخة فقط، في شعبٍ يزيدُ على مئةٍ وخمسين مليونًا»[١].

إنَّ ذلكَ بحقّ، هو الانفصالُ والانفصامُ عن المجتمعِ وهمومه، وقد سبَّبته ذلكَ النرجسيَّةُ المُفرطةُ لدى دعاة الحداثة العربيَّة.

إنَّ نرجسيَّةَ المثقَّفينَ والحداثيّينَ العربِ هي واحدةٌ من الأمراضِ التي تفتكُ بجسدِ الثَّقافةِ العربيَّةِ؛ إذ يمكنُ العثورُ في سُجُلّ المثقَّفينَ العربِ على عددٍ هائلٍ ممَّن أُصيبوا بهذا المرض[٢].

٤ـ السّمةُ الرَّابعة: التَّقليد

إنَّ الحداثةَ العربيَّةَ حداثةٌ مُقلّدةٌ وليست أصيلة، فهي تقلّد تقليدًا حرفيًّا الحداثةَ الأوروبيَّةَ والغربيَّةَ، وهو تقليدٌ سيّءٌ بكلّ معنى الكلمة.

يقولُ الأستاذُ (عبدُ الإله بلقزيز): «ما أكثر الحداثيّينَ العربَ الذين لا دورَ لهم سوى إتيانِ فعلِ العَنعَنةِ وتحويلِ نصوصِهم إلى ساحةٍ مفتوحةٍ لسوقِ الاستشهاداتِ والنُقول. هم غُفْلٌ في نصوصِهم، فلا نكادُ نعرفُهم إلَّا بتوقيعٍ ممهورٍ باسمٍ ناقلٍ متسوّل. بئسَ تلكَ الحداثةُ حداثتُهم. بل ما أبعدها عن الحداثة، حتَّى لا نقول إنَّها أصوليَّةٌ ثقافيَّةٌ جديدةٌ لا تختلفُ عن سابقتِها أو مُجايلتِها من الأصوليَّات»[٣].

---

١ - محمد عابد الجابري: الحداثة في الشعر، ص٢١٣.

٢ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ص٤٠.

٣ - عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ص٣٢.

إنَّهـا حداثةٌ تُقلّدُ لمجـرَّدِ التَّقليد، لا تحملُ أيّ عنصرٍ إبداعيّ، ولا تقدّمُ إضافـةً معرفيَّـةً مفيـدةً لها أو لمجتمعها، بل إنَّها – بسـبب هـذا التَّقليد – أصبحت حداثةً مضرَّةً على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فهي تنقُلُ عن الآخر، وتحكي عن الآخر، وتناقشُ الآخر، وتطرحُ حلولاً لغيرها، فما فائدةُ حداثةٍ كهذه؟ إنَّها إلى الضَّررِ أقربُ منها إلى النَّفعِ.

٥ـ السّمةُ الخامسةُ: الإيمانُ بالمركزيَّة الغربيَّة

إنَّ من سـمات الحداثة العربيَّـة أنَّها تؤمنُ بمركزيَّة الغـرب، ومركزيَّة الحضارة الأوروبيَّة والغربيَّة، وبالتالي تؤمنُ بأفضليَّتها وتقدُّمها.

فـإنَّ الحداثةَ العربيَّةَ تؤمنُ بـ «الاعتقـاد بمركزيَّة الحضارة الغربيَّة، والقياس عليهـا، والاحتكام إليهـا، فالغربُ هو الغربُ المتفـوّقُ في جميع المجالات، خصوصًا الجانبَ المعـرفيَّ»[1]. فالتأثُّرُ الواضحُ بالحضارة الغربيَّة من جانب، والانبهـارُ المُفرطُ بها من جانب آخر، قد دعا الحداثيينَ العربَ إلى القول، بل إلى الإيمان بالمركزيَّة الغربيَّة، وأنَّ لها الأفضليةَ في جميع المجالات: العلميَّة، والمعرفيَّة، والسّياسـيَّة، والاقتصاديَّة، بل وحتَّى الدينيَّة؛ إذ إنَّ الاعتقادَ السّـائدَ عندَ الحداثيّينَ العربِ أنَّ الغربَ ما إنْ تركَ الدَينَ حتَّى تقدَّمَ وتطوَّرَ، لذلكَ فهم يدعونَ إلى مثلِ ذلك، مضافًا إلى الدعواتِ الأخرى الإلحاديَّة واللادينيَّة.

---

١ - مصطفى الحسن: النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ص٢٠.

ثالثًا: صفاتُ الخطابِ الحداثيّ العربيّ

إنَّ للخطابِ الحداثيّ العربيّ جملةً من الصّفاتِ، منها:

١ـ الخداعُ والمراوغة

إنَّ الخطابَ الحداثيَّ العربيَّ قد عُرفَ بصفةِ الخداعِ والمراوغة، وعدمِ الثَّبات، والهُلاميَّة، وانعدام الاستقرار، فـ«الخطابُ الحداثيُّ العربيُّ يعتمدُ أسلوبَ الخداعِ والتَّلاعبِ بالألفاظِ، والمراوغة، والاختباءِ خلفَ العباراتِ الموهمـة، والأفكارِ الملتبسـة، فهو يبني ويهـدِمُ في آنٍ، ويرفع ويخفض، ويُعلي ما انتقصَهُ من قبل، وينقضُ ما ثبَّته، وهكذا دواليك»[1].

فالخطـابُ الحداثيُّ العربيُّ، ومن كثرةِ تبنّيـه لآراءٍ معيَّنة تارةً، ونقده لها تارةً أخرى، وقـعَ في الخداعِ والمراوغة. كما أنَّه خطابٌ فرديٌّ من جانبٍ، وغيرُ واضحِ الملامحِ من جانبٍ آخر، وتُعدُّ ميزةُ الخداعِ والمراوغةِ من أبرزِ سماتِه، والتي أثَّرت على المتلقِّي العربيّ وشوَّشت تفكيرَه.

٢ـ الالتواءُ والتَّلاعب

لقد اشـتهرَ الخطابُ الحداثيُّ العـربيُّ بأنَّه ملتويٌ ومتلاعبٌ بالألفاظِ والأقـوالِ والمواقف، وقد عُرفَ الحداثيّون العـربُ بذلك، فهم: «ينظرون

---

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٥٢.

إلى النُّصــوصِ الإبداعيَّةِ بأنَّها نصوصٌ حمّالةُ أوجه، لا يمكنُ القبضُ على معناها، محاولينَ ممارســةَ لعبةِ الكتابةِ على الشّــكلِ الملتوي، المتلاعبِ بالعباراتِ، لتكونَ نصوصًا إبداعيَّةً... فهم يمارســونَ لعبةَ الكتابة... وهذا يقتضي من القارئ لفكرِهم وكتاباتِهم مراعاةَ ذلكَ عندَ ممارستِهِ للقراءةِ مع هذه الممارسةِ للكتابةِ من قِبَلِ أصحابِها»[1].

فهم يمارســونَ الالتواءِ والتَّلاعب، بحيثُ يســتحيلُ معهــما فَهمُ المرادِ لفظًــا ومعنى، إذ يتلاعبــونَ بالعباراتِ تلاعبًا ملتويًا، مــمَّا يقتضي قارئًا من نمطٍ خاصّ، يَعــرفُ فنَّ القراءةِ، ويعملُ وفَقَ الأُسُــسِ العلميَّــةِ والمعرفيَّةِ الصحيحة.

وقــد لجــأت الحداثــةُ العربيَّةُ - في ســبيلِ نشرِ أفكارِها - إلى ممارســةِ الالتواءِ والتَّلاعب، في محاولةٍ لترويجِ مقولاتِها وأَفكارِها ونظرياتِها، وهي في الحقيقةِ استنساخٌ سيّءٌ للنَّظرياتِ والأفكارِ الغربيَّة.

٣ـ القولُ من دونِ عمل

إنَّ الخطــابَ الحــداثيَّ العربيَّ هــو خطابٌ تنظيريٌّ أكــثرُ منه عمليًّا، وخطابٌ نقديٌّ أكثرُ منه إصلاحيًّــا، خطابٌ فرديٌّ أكثرُ منه جماعيًّا يعكسُ روحَ الفريقِ التَّكامليّ.

---

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٥٣.

ومـن الانتقـادات الموجَّهـة للخطاب الحـداثيّ العربيّ المعـاصر أنَّه خطـابٌ يعتمدُ القولَ بلا عمـل، والنقدَ بلا فعلٍ مـرادف لهُ على الأرضِ، فرفعَ من شـأن العقلِ، وأحطَّ من شأن العملِ. فالحداثةُ في نُسختها العربيَّة أكـثرت من النقدِ والكلام، ولكنَّها لم تقدِّم مشروعًا عمليًّا، ولم تُسـهم في بناءِ حضارةٍ، أو إنتاجِ حرفٍ، أو إقامة صناعات»[1].

فهي حداثـةٌ تعيشُ أزمةً، وهي أزمةُ المثقَّفِ المُنفـكّ عن واقعِه، وأزمةُ الدّاعيةِ الذي يعيشُ في عالَمِ الأحلام.

٤ـ فكرٌ إقصائيّ

إنَّ مـن صفـات الخطابِ الحـداثيّ العربيّ أنَّه خطـابٌ إقصائيٌّ بكلّ معنى الكلمة، والأدلَّةُ على إقصائيَّته كثيرةٌ جدًّا، فـ «إنَّ هذا الفكرَ الحداثيَّ فكرٌ إقصائيٌّ، رفضَ الآخرَ "الإسـلاميَّ" بقدرِ ما أعلـن أنَّه يفتحُ الأبواب، ونظرَ إليـه نظرةً دونيَّةً وباحتقارٍ بقدرِ ما أعلنَ عن المسـاواة، فكان تطبيقُه للمبادئ النظريَّة مناقضًا تمامًا لمنطوقِها»[2].

فهذا هو ديدنُ الحـركاتِ النَّقديةِ غيرِ الاصلاحيَّـة، تنتقدُ لمجرَّد النَّقد، دون أن تضعَ الحلولَ، أو تنظرَ بواقعيَّةٍ للحياة، بل تعيشُ حالةً من النرجسيَّة

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٥٣.

٢ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص٥٥.

المُفرِطة، أدَّت إلى إقصاءِ كلّ آخرٍ، وبالخصوصِ الآخرِ (الإسلاميّ/ الشّيعيّ الإماميّ) عن كلّ شيءٍ.

ويقولُ الأستاذُ (منير شفيق): «الواقعُ العيانيُّ الذي عَرِفَته مجتمعاتُ الحداثةِ هو أكثرُ تنكُّرًا للآخرين، حتَّى لو قرَّر القانونُ أو الدُّستورُ مبدأَ المساواةِ؛ فالاحتقارُ والتَّشويهُ اللَّذان يتعرَّضُ لهما "آخرون" كثيرونَ، يتجاوزانِ أشكالَ التّهميش، ليدخلا في نطاقِ التَّمييز الذي تقومُ به العنصريةُ والإلغائيَّةُ، أو الإقصائيَّةُ»[1].

فإنَّ هذه العنصريَّة، والإلغائيَّة، والإقصائيَّة، والتغييب من ميّزاتِ الخطابِ الحداثيّ العربيّ، وبالخصوصِ في تعاملِه مع الآخرِ الشّيعيّ الإماميّ؛ إذ قد تعاملوا معهم ومع نصوصِهم بطريقةٍ إقصائيَّةٍ مفرِطةٍ جدًّا.

٥ـ فكرٌ انتقائيٌّ

إنَّ من صفاتِ الخطابِ الحداثيّ العربيّ كونَه فكرًا انتقائيًّا، يعيشُ حالةً من الاختيارِ المصلحي، مع بيروقراطيةٍ مفرِطةٍ، وبرجوازيةٍ متشدّدةٍ، ودوغمائيَّةٍ مصلحيَّة.

فإنَّ الخطابَ الحداثيَّ العربيَّ يمارسُ الانتقائيَّة بشكلٍ غيرِ علميّ، وهي

---

١ - منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، ص٦٢.

انتقائيَّـةٌ سـلبيَّةٌ بكلّ معنى الكلمـة، بعيدةٌ كلّ البعدِ عـن أيّ مرجّحاتٍ أو مسوّغاتٍ لها.

فممارسَته للانتقائيَّة إنَّما تأتي من أجلِ أخذ ما يفيدُه فقط، ويدعمُ أقوالَه، ويخدمُ مصالحَه؛ فهي انتقائيَّةٌ تخلو من الأسُسِ العلميَّة، ومن المرجعياتِ المعرفيَّـة؛ إذ لا يمكنُ، في مثل هـذه الإنتقائيَّة، الحديثُ عن الموضوعيَّة، ولا عن الأمانة العلميَّة. فالفكرُ المؤدلجُ بالنزعة الإنتقائيَّة هو السّـائدُ، في مثل هذا السّياق، وليسَ الفكرَ الحرَّ أو العلميَّ النزيه.

٦ـ فكرٌ عدوانيٌّ:

إنَّ جملةً مستكثرةً من المثقَّفينَ النَّقديينَ والحداثيينَ العربِ قد تجاوزوا حدودَ النَّقدِ البنَّاء، فبلغوا حالةً من العدوانيَّة السَّـاديَّة. فما إن تُزاحَ سـتارةُ النَّقد، حتَّى يظهرَ خلفها شـخصٌ مدمنٌ على اسـتعمال مفردات العدوان، وممارسة الذَّمّ والتَّشنيع، والاعتداء والتَّجريح، مستخدمًا لغةً شتميَّةً بذيئة، تقصدُ من خلالها إيذاءَ «المخاطَب» في مشـاعرِه الشَّـخصيَّة، أو القوميَّة، أو الدّينيَّة[1].

ومن أوضح مظاهرِ العدوانِ: اتَّهامُهم للآخرين، ولتراثِهم، ولنصوصِهم بشتَّى التُّهمِ المختلفة.

---

١ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ص٤٣.

رابعًا: علومٌ يفتقرُ إليها الحداثيُّ العربيُّ

إنَّ هنـاكَ علومًـا يفتقرُ إليها الحـداثيُّ العربيُّ، لذلك فـإنَّ من المهمّ الوقوفُ عندَ أكثرِ وأهمّ العلومِ التي يفتقرُ إليها، والتي بسـببِ الافتقارِ إليها وقعِ في المطبَّاتِ، والهفوات، والأخطاء.

فالباحـثُ مـن دونِ أدواتٍ تخصُّصيَّـة، كالمحاربِ من دونِ سـلاحٍ، ولذلك فإنَّ عدمَ قَبولِ نتائجِ بحثِ الحداثيّينِ في المسائلِ التُّراثيَّةِ والدّينيَّةِ ناشـئٌ من هذا الأمر، خصوصًا أنَّهم يفتقرونَ إلى العلومِ الأسـاس لفَهم حقيقةَ النَّصّ الشَّرعيّ[1]. ومن أبرزِ تلكَ العلومِ: اللُّغة، والمنطق، وأصولُ الفقه.

ثمَّ إنَّ الباعثَ للحداثيّينَ العربَ على اسـتعمالِ علمِ اللّسـانيَّاتِ الغربيّ وما شاكله - دون غيره - هو تأثُّرهم بالمناهجِ والنَّظريَّاتِ الغربيَّةِ من جانبٍ، وعـدمُ إلمامهم بالعلومِ العربيَّةِ كعلمِ أصولِ الفقه، وأصولِ النَّحوِ، واللُّغةِ، وأصولِ التَّفسيرِ، والمنطق[2]. وما شاكلها من علومٍ مهمَّة.

وإنَّ ما يهمُّنا هنا هو ثلاثةُ علومٍ أسـاس، هي: اللُّغةُ، والمنطقُ، وأصولُ الفقه، لذا سـيتطرَّقُ البحثُ إليها، ويوضّحُ أهميَّتَها، والخللَ الذي وقعَ فيه الحداثيّونَ العرب، بسببِ الافتقارِ إليها، وهي:

---

١ - كاظم القره غولي: آراء محمد اركون في ميزان النقد، ص٢٣.

٢ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص١٠٧.

١. اللُّغة

إنَّ اللُّغةَ هي من أهمّ أدواتِ المعرفة؛ فهي أداةٌ معرفيَّةٌ بالغةُ الأهميَّة في إيصالِ المعنى، فكيف يمكنُ لهذه الأداةِ القيامَ بدورها، إذا كان المستخدمُ لها لا يفقه أساساتها، ولا يمتلك جرسَ التذوُّق العربيّ المميّز لمفرداتها وميزانها؟ أو إنْ كان ذوقُهُ اللُّغويُّ مشوَّهًا بسببِ لكنة اللُّغاتِ الأخرى؟ وكذلك الحالُ لمن ينقلُ من لغاتٍ أخرى غير العربيَّة، فيُسقطُ تلك المفاهيمَ اللغة العربية، فحينئذٍ سيحدثُ نشازٌ لفظيٌّ ومعرفيٌّ في الواقعِ الثَّقافيّ العربيّ عمومًا، وعندَ المُتلقّي العربيّ خصوصًا.

ففَهمُ اللُّغةِ من جانب، وحُسنُ استخدامها من جانبٍ آخر، أمرٌ بالغُ الأهميّة في كلّ الأطروحاتِ العلميَّةِ والمعرفيَّةِ العربيَّة. لكنَّ الحداثيّينَ العربَ قد وقعوا في أخطاءٍ كثيرةٍ بسببِ عدمِ إتقانِ علومٍ معيَّنةٍ، والافتقارِ إلى معارفَ ضروريَّةٍ، ومنها اللُّغة.

وبهذا الصدد يقولُ الأستاذُ (محمَّد محفوظ) عن (محمد أركون): «أركون لا يكتبُ بالعربيَّة؛ لكونِ كلّ كتُبِه وأبحاثِه، ما عدا رسالةَ الدكتوراه، هي عبارةٌ عن مجموعةِ محاضراتٍ ودراساتٍ متفرّقة قدَّمَها أركون لجمهورٍ غيرِ عربيّ في إطارٍ استشراقيّ، يسعى الغربُ من خلاله إلى تعزيزِ وتكريسِ مفاهيمه ومقولاته الاستشراقيَّةِ الحديثة، التي تسعى نحوَ توجيهِ الفكرِ الإسلاميّ المعاصرِ من جهة، وتحولُ دونَهُ ودونَ خدمةِ إعادةِ بناءِ الذَّاتِ

والشَّخصيَّة الإسلاميَّة»[١].

إنّ (محمد أركون) لا يتقنُ اللُّغةَ العربيَّةَ في مجال التَّعبير الكتابيّ، لذلكَ فإنَّ جميعَ مقالاته كانت بغير اللُّغة العربيَّة. ولهذا السَّبب وقعَ في كثيرٍ منَ الأخطاء، وقد زادت تلك الأخطاء حين جاء من ترجمَ كتبَه، فأصبحت الأخطاءُ مضاعفةً.

كما ويقولُ الأستاذُ (يحيى محمَّد) عن الخلل اللُّغويّ الذي وقعَ فيه (محمَّد عابد الجابري): «العجيبُ أنَّ مشروعَ الجابري قد حكمَ على نفسه بنوعٍ من التناقض؛ فادّعاؤه السافرُ بقصور اللُّغة العربيَّة ونقصها عن أن تستوعبَ اللُّغةَ العلميَّةَ والمعنويَّة، يناقضُهُ نفس المشروع الضَّخم الذي شيّده؛ إذ إنَّ هذا المشروعَ لا يعبرّ فقط عن عبقريةِ عقلٍ عربيّ قلَّما نجدُ قبالَها عبقريةً أخرى طوال قرني النهضة، بل يُعبرّ أيضًا عن الكفاءة المذهلة للُّغة العربيَّة، التي وظَّفها في مشروعه، وجعلها طيّعةً؛ لأن يرمي بها إلى الدُّخول في أبعادٍ عميقةٍ وسحيقة، أدَّت بالنّهاية إلى نوعٍ من المفارقة والتَّناقض، بين التوظيف المذهل لهذه اللُّغة كوسيلة، وبين المعنى الذي استهدفَه في اغتيالها واغتيال العقل من بعدها»[٢].

إنَّ (الجابري) يناقضُ نفسَه بنفسه؛ فهو في حينٍ يُعلنُ قصورَ اللُّغة

---

١ - محمد محفوظ: العرب والحداثة: قراءة في فكر اركون والعروي والمنجرة، ص١١٠.

٢ - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٥٥.

العربيَّة، نراهُ - عن قصد أو غير قصد - يسوقُ عددًا من الوقائع والأدلّة من الواقع (العربيّ/الإسلاميّ)، ممَّا يدلُّ على المكانة العظيمة للُّغة العربيَّة. وما مشروعُهُ النَّقديُّ - في حقيقته - إلَّا ردٌّ على آراءه، ونقضٌ لها من الدَّاخل، وخصوصًا فيما يتعلَّقُ باللُّغةَ العربيَّةَ.

كما أنَّ (الجابريّ)، وفي مجال اللُّغة، يخلطُ بين اللُّغة الفصحى واللُّغة الدَّارجة، ويضعُ من عنده فوارقَ غيرَ علميَّة، تدُلُّ على عدمِ تمكُّنه من اللُّغة، بل والخَلط فيها[1].

وما ذلكَ إلَّا بسبب قياسه - هو وغيرُهُ من الحداثيّينَ العرب - على لغاتٍ أخرى من جانب، ولشُيوعِ اللَّهجة العامّيَّة في البلدان العربيَّة من جانبٍ آخر؛ فظنَّ - متوهّمًا - وجودَ مُناسبة للمقارنة بينهما، وما ذلكَ إلَّا ناتجٌ عن خللٍ في فَهم حقيقة وماهيَّة اللُّغة العربيَّة الفصحى.

كذلك فإنَّ جهلَ (نصر حامد أبو زيد) باللُّغة قادَهُ إلى القول: إنَّ «تجسيدَ القرآن لبعض الظَّواهر، من قبيل: الجنَّة، والنار، والملائكة، والشَّياطين، والسّحر؛ لا يُعدُّ توصيفًا مطابقًا للواقع بالضَّرورة، وإنَّما هو مجرَّدُ خيالٍ جرى نسجه بما يتناسبُ والفضاء الثَّقافيّ لعصر النُّزول»[2].

إنَّ ذلكَ هو خللٌ واضحٌ جليٌّ قد وقعَ فيه (نصر حامد أبو زيد)، وقد

---

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص.ص١١٧ـ١٢١.

٢ - نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون: صوت من المنفى -تأملات في الإسلام-، ص٢٢.

أخذه من أطروحات المستشرقينَ الذين زعموا بوجود كلمات أسطوريَّة أو رمزيَّة في القرآن الكريم؛ فقد نقلها (أبو زيد) دونَ أن يحلّلَها، أو يشرحَ أبعادها، بل دوَّنها منبهرًا بها، ومسلّمًا بكلّ ما فيها.

وكذلك فإنَّ (أبو زيد)، ومن خلال تبعيَّته لتفرقة (دي سوسير- Ferdinand de Saussure) بين اللُّغة والكلام، ذهبَ إلى الاعتقاد بأنَّ: «اللُّغةَ هي النّظامُ الدَّلاليُّ للجماعة، في كلّيَّته وشموله وتعدُّد مستوياته: الصَّوتيَّة، والصَّرفيَّة، والنَّحويَّة، والدَّلاليَّة، وهي المخزونُ الذي يلجأُ إليه الأفرادُ في صياغة الكلام. إذًا، فالكلامُ، عن علاقته باللُّغة يمثّلُ الجُزئيَّ والعينيَّ، فهو نظامٌ جُزئيٌّ داخلَ النّظام الكلّيّ المخزون في ذاكرة الجماعة. وإذا كان الكلامُ، رَغمَ جزئيَّته، هو الكاشفُ عن بنية النَّظام اللُّغويّ الكُلّيّ، فمعنى ذلك أنَّ العلاقةَ بينَ الكلام واللُّغة هي علاقةٌ جدليَّةٌ»[1].

وكذلك فإنَّ (أبو زيد)، ومن خلال تبعيَّته لتفرقة (فرديناند دي سوسير) (١٨٥٧ـ١٩١٣م) بين اللُّغة والكلام، قد جعلَ العلاقةَ فيما بينهما علاقةً جدليَّةً، علمًا بأنَّ بناءَ نظرية (دي سوسير) كان على غير اللُّغة العربيَّة، بينما يريدُ (أبو زيد) إسقاطَ ذلك على اللُّغة العربيَّة، وما ذلكَ إلَّا لعدم فَهمه حقيقةَ اللُّغة العربيَّة، ولعدم فَهمه تميُّزها عن اللُّغات الأُخرى.

---

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص٢١٠.

كما أنَّ (أبو زيد) يَعُدُّ اللُّغةَ العربيَّةَ تمُثّلُ تعبيراً عن النَّزعة القوميَّة، ودَليلُ ذلـك – عنده- وجـودُ التَّنوين، والتَّصريف، وألـف لام العهد[١]، وما ذلكَ منـهُ إلَّا دليلُ عدم فَهم ماهيَّة وحقيقة اللُّغة العربيَّة، وما يرتبطُ بها مِنْ علومٍ كالنَّحو والصَّرف والبلاغة.

إنَّ الحـركات الإعرابيَّـةَ، وكذلكَ علـمَ الصَّرف، والحـروفَ التَّعريفيَّةَ، مـا هي إلَّا ميـزات خاصَّة باللُّغة العربيَّة، وُضعَـتْ للتَّفريق، أو للتَّمييز، أو للتَّأكيـد، أو للتَّعريف، ولا علاقة لها بالقوميَّة أو الفئويَّة، وكما أنَّ كثيراً منَ اللُّغات فيها ما يشابهُ ذلك، فهل إنَّه - كذلك - جاءَ لدوافعَ قوميَّة أو فئويَّة؟ إنَّـه من اليقين أنَّ ذلك لا دَخلَ لهُ بالقوميَّة أو الفئويَّة، بل هي قضيَّةٌ علميَّةٌ بعيدةٌ كلَّ البعد عن كلّ ما هو قوميٌّ أو فئويٌّ.

علمًا أنَّ الخللَ في اللُّغة يسبّبُ:

أ. عـدمَ فَهم أصلِ الكلمة، وتفسـيرِها بما هو شـائعٌ في الزَّمنِ الحاضر.

ب. إسـقاطَ فَهم اللُّغة الحاليّ على الكلـمات العربيَّة الموجودة في كتب التُّراث العربيّ/ الإسلاميّ.

ج. فَهـمَ الكلـمات العربيَّة فَهـمًا خاصًا متأثّرًا بالجـوّ المحليّ للَّهجات الدَّارجة.

---

١ - نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، ص٢٧.

٢. المنطق

إنّ من أهمّ العلوم التي يفتقرُ إليها الحداثيُّ العربيُّ هو علمُ (المنطق)، ومن اليقين أن يفتقرَ إليه؛ وذلك لأنَّ أغلبَ من تبنَّى الحداثةَ في الوطنِ العربيّ كانَ يؤمنُ بأقوالِ (أبي حامد الغزالي) و (ابن تيميَةَ الحرَّانيّ)، والشّعارُ الذي رفعاهُ، بأنَّ «من تمنطق فقد تزندق»، قد أدّى إلى أن يكونوا غيرَ قادرينَ على فَهمِ كثير - إن لم يكن كلّها - من القضايا المنطقيَّة؛ لمعاداتهم لعلمِ المنطقِ من جهة، ولعدمِ فَهمهم لهُ من جهةٍ أُخرى.

إنَّ علمَ المنطق - وبما أنَّه آلةٌ قانونيَّةٌ تعصمُ الذِّهنَ عن الخطأ في الفكر – يُعدُّ علمًا جليلاً في مجالِ التَّمييز بين الخطأ والصَّواب في الأفكار، وهو علمُ (الميزان) الذي يوزنُ ما بينَ الأشياءِ عقليًّا وفكريًّا. ولذلك فهو علمٌ مهمٌّ جدًّا، ومن لا يعرفُهُ، ولا يتقنُهُ، فإنَّه سيقع في أخطاءٍ كثيرةٍ وفادحة. وعلى سبيلِ المثال، فإنَّ من موارد الخلطِ التي وقعَ فيها (محمَّدٌ عابد الجابريّ) في عدمِ فَهمه لحقيقةِ علمِ المنطقِ وماهيَته وفوائده، خلطُهُ ما بينَ هذا العلمِ وغيرَه من العلومِ عمومًا، وبينَهُ وبينَ علمِ التَّاريخِ خصوصًا؛ فهو يدَّعي أنَّ الحُكمَ على العلمِ لا يعودُ إلى علمِ المنطقِ فحسب، بل يعودُ إلى التَّاريخِ أيضًا[1].

وإنَّ كلامَ (الجابريّ) المتقدّمَ يبيّنُ وضوحَ الخَلطِ الذي وقعَ فيه في فَهمِ العلومِ تاريخيًّا وتخصُّصيًّا.

---

١ - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص.ص٣٠٠ـ٣٠٤.

فهـو كلامٌ يعكسُ جهلاً كبيراً بتاريخِ العلـم من جهةٍ، وبخواصّ العلومِ من جهةٍ أُخرى، ويدُلُّ على عدمَ فَهمٍ واضحٍ لعلمِ المنطق[١].

كذلـكَ الحالُ بالنّسـبةِ إلى باقي الحداثيّينَ العـربِ؛ فَهُم - عمومًا - لا يفقهـونَ عن المنطقِ شـيئًا، ولا يميّزونَ بينَهُ وبينَ الفلسـفة، بل لا يعرفونَ تاريخَ تحقيبِ نشـأةِ علمِ المنطقِ، ولا سـببَ وضعِ هذا العلمِ المهمّ، ولا مـدى حاجةِ الإنسـانِ إليه في جميعِ مناحي حياتـه عمومًا، وفي المناحي العلميَّةِ والمعرفيَّةِ خصوصًا.

ولذلك، فقد وقـعَ خلط كبير عندَ مَنْ لا يفقَهُ حقيقةَ هذا العلمِ عمومًا، وعندَ الحداثيّينَ العربِ خصوصًا.

إنَّ علـمَ المنطق، وكذلكَ الفلسـفةَ، مـن العُلوم التي تميّزَ بها الشّـيعةُ الإماميَّةُ، فمدرسـةُ المنطقِ والفلسـفة الشّـيعيَّةُ تُعَدُّ الوحيدةَ التي لم تقطَعْ صلتَهـا بموروثِها الإماميّ، وهذا ما ميَّزَها وجعلَها رائدةً في مجالِ المنطقِ، وفي مجالِ الفلسفةِ، بل في باقي العلومِ الأُخرى[٢].

فعلمُ المنطقِ، وكذلك الفلسفةُ، منَ العلُومِ التي تطوَّرت على يدِ الشّيعةِ الإماميَّـة، وبلغَـت ذُروَتَهـا في الدرسِ والتَّدريـس، ومثالهـا الرائد كتابُ (المنطقِ) للشَّـيخ (محمَّد رضا المُظَفَّر) (رحمَهُ الله)، فهو من أهمّ الكتبِ

١ - قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، ص١١٥.

٢ - إدريس هاني: محنة التراث الآخر: النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، ص٢٦٠.

التي ألَّفَها علماءُ الشّيعةِ الإماميَّةِ الاثنَي عشريَّةِ في بابِ العلومِ العقليَّةِ، وهو الكتابُ الأساس للتَّدريسِ في جميعِ الحوزاتِ العلميَّةِ الشّيعيَّةِ الإماميَّةِ.

إنَّ الجهـلَ الكبير لعلمِ المنطقِ عندَ الحداثيّينَ العربِ هو ما أوقَعَهم في اللَّبسِ، وعدمِ الفَهمِ لحقيقةِ هذا العلمِ، وفائدَته، والتي منها: عِصمَتُهُ للفكرِ عن الخطأ، وهذا – بالتحديد - ما يفتقدُه الحداثيُّ العربيُّ، مع افتقادِه لعلومٍ أُخرى مُهمَّة.

لذلك فإنَّ الخللَ في المنطقِ سَيُسَبّبُ:

أ. عدمَ فَهمِ أُسُسِ المنطقِ عمومًا، وأُسُسِ المنطقِ الأرسطيّ خصوصًا.

ب. الخللَ في فَهمِ المسائلِ العقليَّةِ، وبالخصوصِ الأساسات فيها: كالبديهيَّات، والمسلَّمات، والقضايا الأوَّليَّة.

ج. عدمَ الرَّبطِ بقضايا المسارِ العامّ لأُسُسِ المنطقِ العقليَّةِ، التي تُعَدُّ من المشتركَاتِ البشريَّةِ عندَ جميعِ البشر.

٣. أصولُ الفقه

إنَّ علـمَ أصـولِ الفقـه منَ العُلومِ المُهمَّـة، فهو الآلـةُ القانونيَّةُ للفقه والتَّشريـع، وهو - وإن ذُكرَ في تاريـخِ العُلومِ - في كونِ الانطلاقةِ لَهُ كانت في مدرسةِ أبناءِ العامَّة، ومع التَّسليمِ بذلكَ فرْضًا، لكنَّه قد بَلَغَ ذُروَتَهُ وكمالَهُ في مدرسةِ الشّيعةِ الإماميَّةِ الاثني عشريَّة.

ثـمَّ إنَّ من أكبرِ الأدلَّة على عـدمِ فَهمِ الحداثيينّ العـربِ لعلمِ الأصولِ وحقيقتـه وغايَته وفائدَته، هـو قولُ (محمَّد أركـون): «إنَّ كلَّ علمِ أصولِ الفقه هو منهجيَّةٌ محدَّدةٌ وذاتٌ خصوصيَّة لقراءة القرآن»[١].

فما دخلُ علمِ أصُولِ الفقه بقراءة القرآن الكريم؟

مـا ذلـكَ إلاَّ دليلٌ على عدمِ فَهـمِ الحداثيّينَ العـربِ عمومًا، و(محمَّد أركون) خصوصًا، لحقيقة وفائدة علمِ أصولِ الفقه.

إنَّ علـمَ أصـولِ الفقه علمٌ يختـصٌّ بتحديد القواعد المشـتركة لعمليَّة استنباطِ الأحكامِ الشرعيَّة الكلّيَّة، ولا دخلَ لَهُ بأيّ نوعٍ من أنواعِ التَّطبيقاتِ لأيّ موردٍ خاصّ مِنَ الموارد التي ذكرَها (محمَّد أركون)، أو باقي الحداثيّينَ العربِ.

ويظهـرُ التَّهافتُ لدى (محمَّد أركـون) واضحًا عندَ مطالعة قوله: «ومن المعلـوم أنَّ الفكرَ الإسـلاميَّ كان قد بلورَ علمًا نظريًّـا يُدعَى علمَ أصولِ الفقه، وقد أنجزَهُ لكي يبرّرَ الفعاليَّةَ التَّفسـيريَّةَ والاستنباطيَّةَ التي تقعُ على عاتقِ الفقيـه اللاَّهوتيّ المكلَّف صياغةَ الأحكامِ الشَّرعيَّة واسـتنباطِها من النُّصوصِ المُقدَّسة»[٢].

١. إنَّ علـمَ الأصـولِ قد وُلِدَ مـن رَحِمِ (علم الفقه)، وما يمارسُـهُ

---

١ - محمد اركون: قراءات في القرآن، ص٣٥٢.

٢ - محمد اركون: قراءات في القرآن، ص٣٩٣.

الفقيهُ هو الاستدلالُ على الأحكامِ الشَّرعيَّةُ، وذلكَ حاصلٌ بترتيبِ مقدّماتٍ وَفقَ قواعدَ منطقيَّةٍ صارمةٍ تقودُ إلى تحديدِ ماهيَّةِ الحُكمِ الشَّرعيّ.

٢. إنَّ من هذه القواعدِ ما هو (مشتَرَكٌ)، لذلكَ قامَ المختصُّونَ بعزلِها خارجَ نطاقِ (علم الفقه)، ووضعوا لها علمًا خاصًّا أطلقوا عليه اسمَ (علم الأصول)، ومَهمَّتُهُ التَّأكُّدَ من صحَّةِ تلكَ القواعدِ؛ فمن دونِه إمَّا أن تتشتَّتَ، أو تتكرَّرَ، أو تختَلطَ.

٣. إنَّ قواعدَ (علمِ الأصول) لم توضَعْ لتبريرِ الفعاليَّةِ التَّفسيريَّةِ - كما يدَّعي (محمَّد أركون) - بل إنَّها تدخلُ في أساسِ العمليَّةِ الاستنباطيَّةِ، وهي ليست مبرَّرَةً لها، ومحلُّها الفقهُ، وليس تفسيرَ القرآنِ الكريم.

٤. إنَّ علمَ الأصولِ أشملُ من أن يُحدَّدَ بعملٍ تفسيريّ أو استنباطيّ واحدٍ، بل هو يسعُ كلَّ أصولِ الاستدلالِ التي تشمَلُ: القرآنَ الكريمِ، والسُّنَّةَ المُبارَكَةَ، والإجماعَ، والعقلَ.

نعم، لا بُدَّ من توضيحِ الخللِ الذي وقعَ فيه (محمَّد أركون)، فـ «إنَّ من بينِ الفروقِ البارزةِ بينَ الفقهِ الشّيعيّ وفقهِ أهلِ السُّنَّةِ، التي جَهلَهَا أركون أو تجاهلَها: موقعُ العقلِ ودورِه في استنباطِ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ. ويبدو - بطبيعة الحال - أنَّ عدمَ التفاتِ أركون إلى هذا الاختلافِ ناشئٌ من ضَعفِه في

معرفةِ أصولِ الفقه الشـيعيّ»[١].

وكذلـكَ فإنَّ (الجابريَّ) قـد عَدَّ (علمَ أصولِ الفقـه) من البيان[٢]، في حين أنَّه من البرهان، وذلكَ دليلٌ على عدمِ معرفتِهِ بما يُرادُ من علمِ أصولِ الفقه.

نعم، فإنَّ الخللَ في علمِ أصولِ الفقه يُسبّبُ:

أ. عدمَ فَهمِ أُسُسِ القضايا الشَّرعيَّةِ الفقهيَّةِ.

ب. الخلـطَ ما بـينَ مباحثِ الألفـاظِ والأصـولِ العمليَّةِ وباقي أُسُسِ علمِ أصولِ الفقه.

ج. عـدمَ فَهمِ كيفيَّةِ سـيرِ الأدلَّةِ وما يتعلقُّ بها، وكيفيَّةِ نشـأتِها، وكيفيَّةِ استعمالِها.

١ - مجموعة مؤلفين: محمد اركون: دراسة النظريات ونقدها، ص٧٠.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥٤.

الفصلُ الثّالثُ

تعاملاتُ الحداثيّين العربِ معَ النُّصوصِ

يشـكّلُ هذا الفصلُ محاولةً لبَيان النَّقائصِ والنّقاطِ السَّـلبيَّةِ في الحداثةِ العربيَّة عندَ أهمّ أعلامِها، من خلالِ الكشفِ عن أسبابِ الخللِ في تعامُلِهم مـعَ النُّصوصِ الدّينيَّةِ، ومن ثَـمَّ الغوصِ في النَّصّ القـرآنيّ، ورصدِ كيفيَّةِ تعاطي الحداثيّينَ العربِ مَعَهُ.

◂ المبحثُ الأوَّلُ:

وقفاتٌ معَ أسبابِ الخللِ عندَ الحداثيّينَ العربِ في تعامُلِهِم معَ النُّصوصِ

لقـد وقعَ الحداثيّون العـربُ في خللٍ واضحٍ جـدًّا، وذلكَ في تحقيبِ وفَهمِ مصطلحِ (النَّصّ) ـ في الأساس، وما يختصُّ به. وقد كانَ لهذا الخللِ جملةٌ من الأسبابِ، منها:

أولًا: الخللُ في التَّحقيبِ التَّاريخيّ:

إنَّ مصطلحَ (النَّصّ) - كغيرِه من المصطلحاتِ الأُخرى - قد مرَّ بمراحلَ تحقيبيَّـةٍ تطوُّريَّة، من النَّشـأة، إلى الاسـتعمال، فالتَّوسُّـعِ أو التّضييق، ثُمَّ الشُّيوع. وقد أشارَ الأستاذُ (عبدُ الملكِ مرتاض) إلى غيابِ تعريفٍ واضحٍ لمصطلـحِ (النَّصّ) في التُّراثِ النَّقديّ العربيّ، بقوله: «وقد حاولنا أن نعثرَ عـلى ذكرِ اللَّفظِ في التُّراثِ العربيّ النَّقديّ، فأعجَزَنَا البحثُ، ولم يُفضِ بنا إلى شيء، إلَّا مـا ذكرَهُ أبو عثـمانَ الجاحظُ في مقدّمةِ كتابه "الحيوان" من أمرِ الكتابةِ، بمفهومِ التّسجيلِ، والتَّقييد، والتَّدوينِ، والتَّخليدِ، لا بالمفهومِ الحديثِ للنَّصّ»[1].

وهذا الكلامُ منَ الأُستاذِ (عبدِ الملكِ مرتاض) ناتجٌ من عدَّةِ أمورٍ سبَّبَت لَهُ هذا الخللَ، منها:

١. عدمُ التَّتبُّعِ التَّاريخيّ التَّحقيبيّ لِمصطلحِ (النَّصّ).
٢. عدمُ الرُّجوعِ إلى المصادرِ المتَّفَقِ عليها في تعريفِ (النَّصّ).
٣. الخلـلُ اللُّغـويُّ عنـدَه وعندَ أكـثرِ المغاربةِ في هـذا المجالِ (اللُّغويّ) وغيرِه.
٤. البحـثُ في كُتُـبٍ ليـسَ لها دخـلٌ بموضوعِ النَّـصّ، ككتابِ (الحيوان) للجاحظ.

---

١ - محمد الأخضر الصبي حي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص١٨.

٥. الأثـرُ الأجنبيُّ لمعنى النَّصّ، وتشويشِـهِ عـلى المعنى العربيّ الأصليّ.

إنَّ هذه الأسبابَ – عمومًا - هي التي سبَّبتْ خللاً واضحًا في التَّحقيبِ التَّاريخيّ لمصطلحِ (النَّصّ).

ثانيًا: الخللُ في التَّطابق المفهوميّ:

إنَّ الخلـلَ في التَّطابـقِ المَفهوميّ ما بينَ المعنَـى المعُجميّ للنَّصّ، والمعنَـى المُتداوَلِ لَهُ، وعدمِ الرَّبطِ فيما بينهما؛ سـبَّبَ خللاً واضحًا عندَ الحداثيّينَ العرب.

تقـولُ (نهلة الأحمد) عـن النَّصّ: «ولكـن لا بُدَّ من القـول: إنّ انتقالَهُ إلى حَيّزِ الدّراسـاتِ الأدبيَّة، وشـيوعَه في أكثرِ النَّظريّات الفلسفيَّة والأدبيَّة والنَّقديَّة الحديثة، قد وضعَ المتلقّي العربيّ اليومَ في حالةِ اضطرابٍ يعيشُها جـرّاءَ قراءَتِه أو سـماعِه لهذا المصطلح، وهو يتردَّدُ في جميعِ الدّراسـاتِ النَّقديَّة الحديثة، وذلكَ لعـدمِ مقدرَتِه على الرَّبطِ بين المفهومِ «المعجميّ العـربيّ» الذي يعرفُـهُ، وبين ما تبُثُّـهُ الحقولُ المعرفيَّـةُ في المصطلحِ من مفاهيمَ جديدة»[1].

إنَّ المفاهيمَ الجديدةَ للنَّصّ هي مسـتوحاةٌ من مواردَ (أجنبيَّةٍ)، وليست

١ - نهلة الأحمد: ما هو النص؟، ص٨٨.

عربيَّـةً، وقد جـاءَ بها الحداثيُّون العـربُ؛ إذ قد نقلوها حَرفيًّـا عن الكُتُبِ (الأجنبيَّـة) وتداوَلوهـا، وأصبحت شـائعةً إلى درجةٍ كأنَّهـا هي الأصلُ، وغيرُها هو الغريبُ والأجنبيُّ.

إنَّ هذا قد سـبَّبَ خلـلاً في تحقُّق تطابق مفهوميّ مـا بينَ الموجودِ في المُعجمِ العربيّ، وبينَ ما هو مُتَداوَلٌ أو مُتعارَفٌ.

ثالثًا: الإسقاطُ في الفَهم:

أو الفَهـمُ الإسـقاطيُّ، وذلكَ من خلالَ إسـقاطَ فَهمٍ معـيَّنٍ على مواردَ معيَّنةٍ مُرادة، ظنًّا أنَّها هيَ، أو الإيحاءُ بأنَّها هيَ.

يقولُ (نورُ الدّين الفلاّح) في الجوابِ عمَّا تقدَّمَ من مقولات، إنَّ فشـلَ الباحثينَ العربَ في الكشفِ عن ملامحِ مفهومِ (النَّصّ) في التُّراثِ اللُّغويّ والنَّقـديّ العربيّ، لا يعودُ إلى عَدَمِ وجودِه أصلاً، ولا إلى أسـبابٍ أُخرى ذكرَها البعضُ، بل أنَّ مردَّهُ إلى أنَّ هؤلاءِ الباحثينَ - غالبًا - ما كانوا ينظُرون ويقرأونَ التُّراثَ العربيَّ من خلالِ كتابات الغربيين، وهذا ما شـوّه قراءتهم للتراث، وطمس كثـيراً من المصطلحات، بل طمس كثيراً من الحقائق[1]. وشوّهها تشويهًا كبيراً.

إنَّ الإسـقاطَ: هو حيلةٌ غير شـعوريَّةٌ، تتلخَّصُ في أن يَنسِـبَ الإنسـانُ

١ - نور الدين الفلاح: في مفهوم النص، ص٣٨.

عيوبَهُ ونقائصَهُ، ورغباته المستكرَهَةَ، ومخاوفَهُ المكبوتَةَ التي لا يَعترِفُ بها، إلى غيرِه من النَّاسِ، أو الأشياءِ، أو الأقدارِ، أو سوءِ الطَّالعِ، وذلكَ تنزيهًا لنفسه، وتخفيفًا عمَّا يشعرُ بهِ من القلقِ، أو الخَجَلِ، أو النَّقصِ، أو الذَّنب[١].

أمَّا المنهجُ الإسقاطيُّ: فهوَ إسقاطُ الواقعِ المُعاشِ على الحوادثِ والوقائعِ التاريخيَّةِ، إنَّهُ تصوُّرُ الذاتِ في الحدثِ، أو الواقعةِ التاريخيَّةِ[٢].

رابعًا: البحثُ عن تعريفٍ جامعٍ مانعٍ:

وهذا صعبٌ يقينًا في كثيرٍ من الأحيان، وذلك لعدمِ وجودِ تعريفٍ جامعٍ ومانعٍ دائمًا، أمَّا الأكثرُ، فإنَّ التعريفاتِ ما هي إلَّا لفظيَّةٌ أو وصفيَّةٌ.

يقولُ (سعيد البَحيري): «مسألةُ وجودِ تعريفٍ جامعٍ مانعٍ للنَّصّ، مسألةٌ غيرُ منطقيَّةٍ من جهةِ التَّصوُّرِ اللُّغويّ، ويؤكّدُ ذلكَ الاختلافُ بينَ علماءِ اللُّغةِ الذينَ ينتمونَ إلى مدارسَ لغويَّةٍ مختلفةٍ حولَ حدودِ المصطلحاتِ التي ترتكزُ عليها بحوثُهُم»[٣].

إنَّ عدمَ وجودِ تعريفٍ جامعٍ ومانعٍ للنَّصّ، كانَ سببًا مهمًّا في وقوعِ خللٍ في تحقيبِ وفَهمِ مصطلحِ (النَّصّ) عندَ المعاصرينَ عمومًا، وعندَ

١ - أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص٥٥.
٢ - حسن عزوزي: مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن، ص٣٣.
٣ - سعيد حسن بحيري: علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، ص١٠٧.

الحداثيّـينَ العَربِ خصوصًـا. لكنَّ هذا - ومن المفروض - أن لا يشـكّلَ مانعًا من البحثِ عن أقربِ التَّعريفاتِ المتَّفقِ عليها لـ(النَّصّ)، والمشهورةِ والمتداوَلَةِ، وهيَ كثيرةٌ، ومعروفةٌ، وموجودةٌ في الكتبِ والمعاجمِ اللُّغويَّةِ، وفي كتبِ الأدبِ، وفي كتبِ أصولِ الفقهِ كذلك.

إنَّ هذه الأسـبابَ الأربعةَ - عُمومًا - هيَ التي سبّبَت الخللَ في تحقيبِ وفَهـمِ مصطلحِ (النَّصّ) عندَ المعاصرينَ عمومًـا، وعندَ الحداثيّينَ العربِ خصوصًا.

◂ المبحث الثَّانـي:
طرُقُ تعاملِ الحداثيّينَ العربِ مَعَ النُّصوصِ

إنَّ التعاملَ مَعَ النَّصّ، أو مَعَ النُّصوص - سـواءً عندَ جميعِ من تعاملَ معَ النُّصوصِ عُمومًا، أم عندَ الحداثيّينَ العربِ خصوصًا - وسـواءً أكانَ تعاملُ الحداثيّينَ مَعَ النُّصوصِ الإسلاميَّةِ بشكلٍ عامّ، أم مع نصّ خاصّ كـ (النَّصّ الإماميّ) على سبيلِ المثال، فإنَّه ومن خلالِ استقراءٍ شبهِ تامّ، يمكـنُ القولُ: إنَّ كيفيَّـاتِ التَّعاملِ مَعَ النُّصـوصِ كانَ على أربعِ طرقٍ، وهـي: القبـولُ، والانتقائيَّـةُ، والإقصـاءُ، والاتّهامُ، وهذا ما سـيوضّحُه البحثُ تِباعًا.

أولًا: الطريقةُ الأُولى: القبول

إنَّ مـن كيفيَّاتِ التَّعاملِ العامّ مَعَ النُّصوصِ، هـو القَبُولُ، أيّ: القَبُولُ بالنَّصّ من أجلِ الاسـتفادةِ منهُ بكلّ أنواعِ الاستفادةِ، وهنا يحتاجُ الأمرُ إلى بَيانِ المُرادِ بالقَبُولِ لغةً واصطلاحًا.

١. القَبُولُ لغةً

يقولُ ابنُ فـارس: (قَبَلَ: القافُ والباءُ والـلَّامُ أصلٌ واحدٌ صحيحٌ، تدلُّ كلمَتُـهُ كُلُّها عـلى مواجهةِ الشَّيءِ للشَّيء... فالقُبُـلُ من كلّ شيءٍ: خلافُ دُبُـره، وذلـكَ أنَّ مُقدَّمَهُ يُقبلُ على الـشَّيءِ... ويُقالُ: فَعَلَ ذلـكَ قِبَلًا، أي مُواجهةً. وهذا من قِبَلِ فُلان، أي من عِنده)[1].

ويقـولُ ابنُ منظور: (قَبِلْتُ الخبرَ: صدَّقتـه... وقَبَلَ على الشّيء وأقْبَلَ: لزِمَهُ وأخذَ فيه... والرِّضا بالشَّيء، وميلُ النَّفسِ إليه)[2].

٢. القبولُ اصطلاحًا

إنَّ القبولَ في الاصطلاحِ يأخذُ معانيَ متعدّدَةً منها: الإذعانُ، والتَّسليمُ، والموافقةُ، والرّضا، والإيجاب.

لقد نشـأَ مفهومُ القَبولِ من المصطلحِ اللَّاتينـيّ (Acceptatio)، والذي

---

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص٨٤٢.

٢ - ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص.ص٣١٢٤ـ٣١٢٦.

يُـرادُ منهُ (فعلٌ) و(تأثيرٌ) و(قَبولٌ)، إذ يرتبطُ هذا الفعلُ بالموافقةِ على شيءٍ ما أو قَبوله، أو تلقّيه طواعيَةً من دون أي معارَضة[١].

والقَبـولُ - عمومًا - هو تعبيرٌ ممَّن وُجّهَ إليـه طَلَبُ الإيجابِ، ليتحَصَّلَ رِضَاهُ، وذلك على أساسِ الشُّروطِ التي عرَضَها المُوجبُ[٢].

وفي الفقـه يُـرادُ بالإيجابِ والقَبـولِ ركنا العَقد، فالإيجـابُ هو الرُّكنُ الأوَّلُ، كقـولِ البائعِ: (بعتُ هذا بكذا)، والقَبولُ هو الرُّكنُ الثَّاني، من قولِ المُشتري: (قَبِلت)؛ إذ يُسمَّى مُنشِئُ القَبولِ بالقابلِ[٣].

٣. أقسامُ القَبولِ

إنَّ للقَبولِ عمومًا، وللقَبولِ بالنُّصوصِ أو ما فيها خصوصًا، عِدَّةَ أقسامٍ تَصِلُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، هي:

أ. القسمُ الأوَّلُ: القَبولُ تسليمًا بالحقيقةِ

إنَّ هذا القسمَ هو أوَّلُ الأقسامِ؛ إذ إنَّ مسألةَ القَبولِ تسليمًا بالحقيقةِ هي

---

١ - موقع كلمات: ar.emsayazilim.com

٢ - عبد الناصر توفيق العطار: نظرية الالتزام في التربية الإسلامية والتشريعات العربية، ص٤٩.

٣ - مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج١٩، ص٢٧٤.

من أساسات تَسالم العُقَلاء، ولم يَستطِعْ أحدٌ ما أن يُخالفَ ذلكَ، إلَّا بعدَ تأسيسِ مدرسةِ السُّفسطةِ والمُغالطةِ، والتي قَلَبتِ الحقَّ باطلاً، والباطلَ حقًّا.

ب. القسمُ الثَّاني: القَبولُ إيمانًا (تقليدًا) بالمذهبِ والطَّائفة

يولَدُ الإنسان مُسلِّمًا وموافقًا لأشياءَ بناها العُرف غالبًا، فيظنُّ أنَّها هي الحقائق، ويخافُ مخالَفَتَها؛ وذلك إيمانًا بها مذهبيًّا أو طائفيًّا أو دينيًّا، علمًا أنَّها من بناءِ الأعرافِ والتَّقاليد، ولا تمتُّ للدّين أو المذهبِ بصلةٍ مطلقًا، معَ ذلك فهو يؤمنُ بها (تقليدًا) وليس اعتقادًا.

ج. القسمُ الثَّالثُ: القَبولُ بسببِ المصلحةِ أو الفائدة

وذلكَ أن هناكَ من يَقبلُ بسببِ المصلحةِ والفائدةِ، وليسَ لأجلِ الحقيقةِ، أو لأسبابٍ أُخرى، بل إنَّ مسألةَ المصلحةِ والفائدةِ هي من جعلَتهُ يقبَلُ ويوافقُ، سلَّمَ بذلك أم لم يُسَلّم، آمنَ به أم لم يؤمن.

ثانيًا: الطَّريقةُ الثَّانيةُ: الانتقائيَّة

إنَّ الأساسَ الثَّاني للتَّعاملِ معَ النُّصوصِ هو الانتقائيَّةُ؛ ذلك أنَّ هناكَ مَن ديدنُهُ ممارسةُ الانتقائيَّةِ في كلّ شيءٍ، بل حتَّى في النُّصوصِ وما يتعلَّقُ بها، وهنا لا بُدَّ للبحثِ أن يوضّحَ المُرادَ بالانتقائيَّةِ لغةً واصطلاحًا.

١. الإنتقاءُ لغةً:

إنَّ المـرادَ بالانتقاءِ في اللُّغـةِ هو: الاختيارُ، والاصطفـاءُ، والانتخابُ، والتَّرجيحُ، ونحُوها[١].

٢. الانتقاءُ اصطلاحًا:

إنَّ الانتقائيَّـةَ هـي (مصدرٌ صناعيٌّ مـن انتقاء: نزعةٌ تعمَـدُ إلى اختيارِ عناصرَ مختلفةٍ من مذاهبَ عدَّة، وسبكِها في مذهبٍ واحد)[٢].

هي بذلـكَ تتماشى مـعَ مفـردات: المصلحيَّـةِ، والمِزاجيَّـةِ، والدَّمجِ والسَّبكِ، والضَّمِ والجمعِ.

إنَّ الانتقائيَّـةَ (Eclecticism): مذهـبٌ فكريٌّ لا يلتـزمُ بإطارٍ واحدٍ أو مجموعةٍ معيَّنةٍ من الأفكارِ، بل يُستَمَدُّ من نظريَّاتٍ وأنماطٍ وأفكارٍ مختلفةٍ مـن أجلِ إعطاءِ نَظَراتٍ تكميليَّةٍ عن الموضوعِ، أو هو يعتمدُ على نظريَّاتٍ مختلفةٍ في حالاتٍ معيَّنة[٣].

إنَّ هذيـن التَّعريفـينِ للانتقائيَّةِ، لرُبَّما يظهرُ منهـما الوجهُ الإيجابيُّ، أو المُدَّعي للإيجابيَّة، لكن يجبُ أن نعرفَ بأنَّ للانتقائيَّةِ سـلبيات كثيرةً جدًّا؛ إذ قـد تصلُ إلى تركِ الجيّدِ أو الصَّالحِ، وأخذِ المُخالِفِ، إيمانًا بمقولةِ: إنَّ

---

١ - الرازي: مختار الصحاح، ج٤، ص٤٥٢.

٢ - أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ج٣، ص٢٣٤.

٣ - الانتقائية، موقع المعرفة: www.marefa.org

الغايةَ تبرّرُ الوسيلةَ.

لذا، فإنَّ كثيراً من العلماءِ الموضوعيّينَ والمُنصفينَ لم يقبلوا بالانتقائيَّةِ، وعارضوها، ولم يوافقوا على جعلِها مذهبًا أو منهجًا أو طبعًا أو وسيلةً.

٣. أقسامُ الانتقائيَّة

إنَّ البحثَ سيوضّحُ وجودَ أقسامٍ للانتقائيَّةِ، هي:

أ. القسمُ الأوَّلُ: الانتقائيَّة الإيجابيَّةُ:

إنَّ هذا القسمَ هو تسليمٌ بوجودِ انتقائيَّةٍ إيجابيَّةٍ، وهنا فإنَّ البحثَ يصنّفُها نوعًا من أنواعِ التَّرجيحِ المَقبولِ.

فإنَّ الترجيحَ عند الأصوليّينَ هو: (تقويةُ إحدى الأمارتينِ على الأُخرى لِدَليلٍ)[1].

لذا، فإنَّ هذا القسمَ – الأوَّلَ - يتعلَّقُ بالإنتقائيَّةِ الإيجابيَّةِ ذات البُعدِ التَّرجيحيّ، وهي قائمةٌ على أدلةٍ أدَّت إلى ذلك، ولها ألفاظُها الخاصَّةُ بها.

ب. القسمُ الثَّاني: الانتقائيَّةُ السَّلبيَّةُ:

إنَّ الانتقائيَّةَ السَّلبيةَ هي عكسُ القسمِ الأوَّلِ، ومعارضةٌ له، وهي

---

١ - حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص٣٥.

اختيــارُ أمرٍ ما مِن دونِ دَليــلٍ، بل لرُبَّما اختيارُهُ لأجــلِ مصلحةٍ، أو لأجلِ قضيَّةٍ مذهبيَّةٍ أو طائفيَّةٍ.

إنَّ الانتقائيَّــةَ السَّــلبيَّةَ لا تمُتُّ إلى العلميَّــةِ أو الموضوعيَّةِ بصلةٍ، وهي قائمةٌ على ميولٍ وأهواءٍ لا صلةَ لها بالعلمِ والمعرفةِ.

ثالثًا: الإقصاءُ

إنَّ الأســاسَ الثَّالــثَ للتَّعامــلِ مــعَ النُّصوصِ هــو الإقصــاءُ، والبحثُ سيوضّحُ المُرادَ بِهِ لغةً واصطلاحًا.

١. الإقصاءُ لغةً:

قالَ (ابنُ منظــور): «قصا: قَصَا عنه قَصْوًا وقُصُوًّا وقصًّا وقَصَاءً وقَصِيَ: بَعُدَ. وقَصا المكانُ يقصو قُصوًّا: بَعُدَ. والقَصيُّ والقاصي: البعيد، والجمع أقصــاءٌ... وكلُّ شيءٍ تنحَّــى عن شيءٍ فقد قصَا يَقْصُــو قُصوًّا، فهو قاصٍ، والأرض قاصِيةٌ وقَصِيَّةٌ. وقَصَوتُ عن القومِ: تباعدتُ»[١].

وقــالَ (الفيومــيُّ) في المصبــاحِ المنيرِ: (قَصَــوْتُ عَن القَــومِ: بَعُدْتُ، وأقصيتُهُ: أبْعَدْتُهُ)[٢].

---

١ - ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٣٢٤٦.

٢ - الفيومي: المصباح المنير، ص٢٩٣.

٢. الإقصاءُ اصطلاحًا

إنَّ منَ المهـمّ أن يتمَّ توضيحُ المُرادِ بالإقصـاءِ اصطلاحًا، لذلك فإنَّ (مصطلـحَ الإقصاءِ Exclusion نجدُهُ مرادفًا لمصطلحِ Social Closure أو الانغـلاقِ الاجتماعـي. والانغلاقُ يـأتي – غالبًا - لاعتقـادِ مجموعةٍ معيَّنـةٍ أنَّ لهَا معاييرَ ومعتقـداتٍ وقيمًا خاصةً متميّـزةً عن غيرِها، وهي في الأغلـبِ تتَّجهُ لاسـتبعادِ الآخريـنَ المُغايرينَ لهـذهِ المعاييرِ والقيمِ والمعتقداتِ)[١].

إذًا، إنَّ الإقصـاءَ يعنـي تارةً الإنغـلاقَ، وتارةً اسـتبعادَ الآخرينَ، وذلك لأسبابٍ متعدّدةٍ، منها: الفئويُّ أو المصلحيُّ والنَّفعيُّ، وما شاكلَ ذلكَ من أسبابٍ.

ويُعرَّفُ الإقصاءُ بأنَّه: «قوَّةُ جماعةٍ واحدةٍ على منعِ الجماعةِ الأُخرَى من الحصولِ على المكافأةِ أو فُرَصِ الحياةِ الإيجابيَّةِ، وذلكَ في ضوءِ المعاييرِ التي تسـعى الجماعـةُ الأُولى لتبريرِها، ومن ثَمَّ فالإقصاءُ هو حشـدُ القوَّةِ لاستبعادِ أو حرمانِ الآخرينَ من الامتيازاتِ والمكافآت»[٢].

إنَّ الإقصاءَ هنا جاءَ بمعنى المنعِ من جانبٍ، والاستبعادِ من جانبٍ آخر، وذلكَ من أجلِ الحصولِ على الامتيازاتِ أو المكافآت.

---

١ - أحمد محمد سالم: إقصاء الآخر -صناعة التكفير في علم العقائد-، ص١٠.

٢ - جوردن مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ج١، ص٢٦٤.

٣. أقسامُ الإقصاءِ

إنَّ للإقصاءِ - وبحسب الاستقراء - قسمينِ رئيسينِ، هما:

أ. القسمُ الأوَّلُ: الإقصاءُ بالرَّفضِ

إنَّ الرَّفضَ في اللُّغةِ يُعطي معنى التَّرْكِ والمُفارقةِ[١]، فإنَّ الرَّفضَ بالاصطلاحِ يُرادُ به: مقاومةُ الإرادةِ لدافعٍ معيَّنٍ، أو رفضُها التَّصديقَ بالأمرِ، أو رفضُ تأييدِه، ورفضُ الانقيادِ له، لأسبابٍ ودوافعَ داخليَّةٍ أو خارجيَّةٍ[٢].

فإنَّ الرَّفضَ - هنا - هو القسمُ الأوَّلُ من أقسامِ الإقصاءِ، ويأتي ذلكَ لأسبابٍ داخليَّةٍ نفسيَّةٍ أو غريزيَّةٍ، أو لأسبابٍ خارجيَّةٍ تتحكَّمُ بها الأهواءُ، أو المذهبيَّةُ والطائفيَّةُ، أو المنافعُ والمصالحُ.

ب. القسمُ الثَّاني: الإقصاءُ بالتَّغييب.

إنَّ التَّغييبَ في اللُّغةِ يرادُ منه: المواراةُ والإخفاءُ[٣]، وذلك عن قصدٍ أو بسببٍ قاهرٍ، ليتحقَّقَ التَّغييبُ، وإلَّا فهوَ غيابٌ تتحكَّمُ فيه الإرادةُ.

إنَّ تغييبَ النُّصوصِ بواسطةِ الإقصاءِ هو نوعٌ من أنواعِ التَّعمُّدِ، وذلك لأسبابٍ

---

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص٣٩٥.

٢ - جميل صليبيا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، ج١، ص٦١٨.

٣ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص٧٧٩.

غيرِ علميَّةٍ، ولأسبابٍ غيرِ موضوعيَّةٍ، بل لأسبابٍ أيديولوجيَّة ونفعيَّةٍ خاصَّةٍ.

رابعًا: الاتّهامُ

إنَّ الأسـاسَ الرَّابعَ للتعاملِ مع النُّصوصِ هو الاتّهامُ، وسيوضّحُ البحثُ المُرادَ به لُغةً واصطلاحًا.

١. الاتهام لغةً:

التُّهمة: بضمّ التَّاء وسـكون الهاء أو فتحها، وأصلُ التَّاء فيها الواو، يُرادُ منها: الشكُّ، والرّيبةُ، والظَّنُّ، وهو من التوهُّمِ، وجمعِها تُهَمٌ[١].

٢. الإتّهامُ اصطلاحًا:

إنَّ المُـرادَ بالتُّهمةِ في الاصطلاحِ هو: (أن يُنسـبَ إلى إنسـانٍ نشـاطٌ محظورٌ، من قولٍ أو فعلٍ أو تركٍ، يوجِبُ عقوبةً على تقديرِ ثبوتِه)[٢].

٣. التُّهمُ التي وُجّهت للنَّصّ الإماميّ:

يمكـنُ الوقوفُ عنـدَ جملةٍ مـنَ الاتّهاماتِ التي وُجّهـتْ إلى النَّصّ

---

١ - الفيومي: المصباح المنير، ص١٠٧.

٢ - محمد علي سليم الهواري: حكم الإسلام في الإجراءات المتخذة بحق المتهم، ص٤.

الإمامـيّ من قِبَلِ جملة منَ الحداثيّينَ العـربِ، والتي هي: تهمةُ الباطنيَّة، وتهمةُ الهرمسيَّة، وتهمةُ اللاَّ معقولِ. وهذا ما سيتوضَّحُ في المطلبِ الآتي.

◂ المبحثُ الثالث:
الحداثيُّونَ العربُ والنَّصُّ القرآنيُّ

أولًا: سماتُ القراءة الحداثيَّة العربيَّة للنصّ القرآنيّ:

إنَّ للقراءة الحداثيَّة سـمات متعدّدةً، سمات تتوزَّعُ من حيثُ هُم، ومن حيثُ نحنُ. فإنَّ سـماتَهم مـن حيثُ هُم وما يدَّعونَ، هـي: الموضوعيَّةُ، والشموليَّةُ، والألسنيَّةُ المعاصرَة، والماديَّةُ التاريخيَّةُ، والمنهجُ الأسطوريُّ، والنَّقدُ.

أمَّا سـماتُهُم من حيثُ نحنُ، وما فهِمناهُ عنهُـم، وما تبيَّنَ لَنَا من خلال كتاباتِهم وأطروحاتِهم، فهي:

١ـ سيادةُ العقلِ في العمليَّة التأويليَّة:

تعتمدُ القراءةُ الحداثيَّةُ أساسًا على العقلِ في التَّعاملِ معَ الآياتِ القرآنيَّة، بـل والرأيّ المجرَّدِ عـن الدَّليلِ حتَّى فيما يتعلَّقُ بالحقائـقِ الغيبيَّة والقضايا التـي وردت فيها أحاديـثَ صحيحةٍ وقطعيَّة الدلالة، وهـو الشيءُ الذي لا

يتوافقُ معَ أصولِ وقواعدِ تفسيرِ القرآن. ولهذا فهم يستبعدونَ السُّنَّةَ تمامًا في العمليَّةِ التفسيريَّة، ولا يلتفتونَ مطلقًا إلى الآثارِ الواردةِ في التَّفسير.

إنَّ ما يلاحظُ على الحداثيّينَ أنَّهم يتعرَّضونَ للقرآن من غيرِ حصولِ العلومِ التي يجوزُ معَها التَّفسير، بل إنَّ جُلَّهُم غيرُ متخصّصٍ في العلومِ الشرعيَّةِ والقرآنيَّةِ بالخصوص.

٢ـ التَّخبطُ والتضاربُ المنهجيّ:

يجمعُ بين القراءةِ الحداثيَّةِ قاسمٌ مشتركٌ هو الغموض؛ إذ يُعتبرُ الغموضُ الفكريّ والمنهجيّ والمصطلحيّ ظاهرةٌ بارزةٌ في هذا الخطاب؛ حيثُ اتَّخذ التَّعقيدُ اللَّفظيّ تعويضًا عن الضَّحالةِ الفكريَّةِ، والتَّضاربِ المنهجيّ الغالبِ على هذه الكتابات.

إنَّ القراءةَ الحداثيَّةَ للآياتِ القرآنيَّةِ لا تفترضُ منهجًا علميًّا محدَّدًا في التَّعاملِ معَ النَّصّ القرآنيّ، بل تتبنَّى عدةَ مناهجٍ مختلفةٍ أو حتَّى متناقضةٍ في الآنِ نفسه، فتجدُ الواحدَ منهم مثلاً يتبنَّى الماركسيَّةَ، والبنيويَّةَ، ونظريَّةَ التَّلقّي في الوقتِ نفسه، رُغمَ أنَّ بعضَها قامَ على أنقاضِ بعضها الآخر، ما يجعلُ هذا الخطابَ بعيدًا عن الانسجامِ الفكريّ أو متَّسمًا بانعدامِ المنهجيَّة[1]. وقد قالَ به الفيلسوفُ (فيراباند بول-Paul Feyerabend)،

١ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص٧٦.

وهو من فلاسـفةِ ما بعدَ الحداثـةِ الذين دَعَوا إلى نظريَّـةِ الفوضى؛ حيث ألَّـف كتابًا بعنوان: (ضدّ المنهـج)، ودعا إلى إعادةِ الاعتبـارِ إلى التَّنجيم والكهانةِ والأسـاطيرِ، بعدَ أزمةِ العقلِ الغربيّ الذي كانت الحداثةُ قد رفعتهُ إلى مستوى التَّقديس، وألَّف كذلك كتابًا بعنوان (وداعًا للعقل) حاربَ فيه العقلَ والموضوعيَّةَ، وادَّعى أنَّ العلمَ ليس أدقَّ ولا أنفَذَ من الأسطورةِ.

إنَّ القراءةَ الحداثيَّةَ للآياتِ القرآنيَّةِ ليسـت وَفقَ منهجٍ علميّ في التَّعاملِ معَ الآيـاتِ القرآنيَّةِ، بحيث يتميَّزُ بالحيادِ ويسـتندُ إلى أصولٍ وقواعد، بل هي خليـطٌ من الفلسـفاتِ والأيديولوجيَّاتِ اتُّخـذَت منطلقاتٍ للتَّعاطي مع الآيـاتِ القرآنيَّةِ. لهذا اصطبغَتْ بمجموعةٍ من السّـماتِ جعلَتْها قراءةً موجَّهةً ومسطَّرةَ الأهدافِ مُسبقًا، بعيدةً عنِ الموضوعيَّةِ والمنهجِ العلميّ، ولا أدلَّ عـلى ذلك مِن جمعِها بين مناهجَ متناقضةٍ، كالبنيويَّةِ، والتفكيكيَّةِ، وغيرِها.

٣ـ إعادةُ قراءةِ النَّصّ القرآنيّ:

إنَّ هَمَّ الحداثيّينَ اليومَ هو إعادةُ قراءةِ القرآن، ومحاولةُ الشَّرعنةِ لذلك من خلالِ القرآنِ الكريمِ نفسـه، فالقـراءةُ الحداثيَّةُ لا تجدُ أيَّ غضاضةٍ في استنساخِ فلسـفاتٍ غربيَّةٍ متنوّعةٍ وإسقاطِها على النَّصّ القرآنيّ! والشَّرعنةُ لنفسها من فلسفاتِ الحداثةِ وما بعدها.

فقد تميَّزَ الحداثيُّ برفعِ شعاراتٍ منها: إعادةُ قراءةِ التَّاريخِ، وإعادةُ قراءةِ

التُراث، وإعادةُ قراءة الإسلام.

إنَّ هـذه الشـعاراتِ مـا هـي إلا تقليـدٌ مُحـدَثٌ للطَّرحِ الاسـتشراقيّ بخصوص الإسـلام. فالحـداثيُّ مقلّد ـ بكلّ معنى الكلمة ـ للمسـتشرق، وهو يعيدُ ويجترُّ ما قالَه المستشرقُ لكن بقوالبَ جديدةٍ، وبعباراتٍ حديثةٍ، وبكلماتٍ ناعمة.

فنشاهد - على سبيل المثال – (الجابري) يتماهى مع الطَّرحِ الاستشراقيّ؛ إذ يقول: «ليس هناكَ موروثٌ قديمٌ يمكنُ عزلُهُ عمَّا عبَّرنا عنه بالفكرِ الدّينيّ العربيّ، والذي نقصدُ به الكتابَ [القرآن] والسُّنَّة، كما يمكنُ أن يُقرأ داخلَ مجالِهما التَّداوليّ، ويتحدَّدُ أساسًـا بالمـوروثِ الجاهليّ أي: بنوع الثَّقافةِ ومستوى الفكرِ السَّائدينِ في مكَّةَ والمدينةَ على عهدِ النبي...»[1].

٤ـ القطيعةُ المعرفيَّةُ بالتُّراث القرآنيّ وتضخيم الآراءِ الشَّاذّة:

بعض الحداثيّينَ سـفَّهوا التُّراثَ التَّفسيريَّ ودعَوا إلى التعاملِ المُباشرِ معَ القرآنِ الكريم.

إنَّ شـعارَ (القطيعـة مع الـتراث) التي دعـا إليه بعضُهم لغايـاتٍ - غيرُ علميَّـة - هي في حقيقتِها قائمةٌ على النَّقدِ فقط، وقد رفعَ لواءَها في الوطنِ العربيّ كلٌّ مـن: (عبد الله العروي)، و(محمد عابـد الجابري)، و(محمد

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص١٤١.

أركون)، وكلُّ واحدٍ منهم قد تطرَّقَ لموضوعِ التُّراث بحسبِ رؤياه الخاصَّةِ بـه. فـ «القطيعةُ عندَ (العرويّ) تأخذُ معنى الطَّفرةِ التاريخيَّةِ بالمعنى الذي تذهـبُ إليه الماديَّةُ التاريخيَّةُ، ما يجعلُ منـهُ تاريخانيًّا بامتياز، أما القطيعةُ عندَ (محمد عابد الجابري) فهي معنى الثورةُ العلميَّةُ، كما عند (غاسـتون باشـلار) و(طوماس كـون) ما يجعل منـه بنيويًّا بامتياز، أمَّـا القطيعةُ عندَ (أركـون) فهي تعيشُ على إيقـاعِ معطياتِ الثَّورةِ المنهجيَّـةِ الجديدةِ التي تمتـدُّ إلى مختلَفِ الحقـولِ في اللُّغةِ والتَّاريخِ والاجتـماعِ والنفسِ. فهي بهـذا المعنى قطيعةٌ مع أسـاليبِ القـراءةِ والفَهمِ، وهو مفهـومٌ يلتقي مع الأُطُرِ المعرفيَّةِ كافة التي تشـكّلُ المجالاتِ الثقافيَّةِ والاشتغاليَّةِ والتداوليَّةِ للحداثةِ الغربيَّة»[1].

٥ـ الافتقارُ إلى الذاتيَّة:

وهذه سـمةٌ من سـماتِ الحداثةِ العربيَّةِ، فهي تفتقـرُ للذاتيَّة، فـ «هم في ذلـكَ على قِسـمين: منهم من يعترفُ وينادي بالتغـرُّبِ بجميعِ صوَرِه، وعـلى هذا غالبيَّـةُ الجيلِ الأوَّلِ من تيَّـاراتِ الحداثةِ العربيَّـة، ومنهم من يحاولُ تعريبَ وأسلمةَ مشاريعه، وربطَها بالثَّقافةِ المحليَّة، وعلى هذا كثيرٌ مـنَ المتأخّرينَ... وعنـدَ التَّنقيبِ نجدُ المنتجَ غربيًّـا مجلوبًا، تمَّتْ إعادةُ

١ - إدريس هاني: خرائط ايديولوجية ممزقة، ص٣٥.

بلوَرَتِه ليأخذَ طابعًا إسـلاميًّا أو عربيًّا، فيكونُ بالإمكانِ الترويجُ لَهُ على هذا الأساس»[1].

ثانيًا: الحداثيُّون العربُ وأنسنةُ النَّصّ القرآنيّ:

إنَّ الـكلامَ عن الأنسـنةِ وما يتعلَّقُ بها، يحتـاجُ إلى إطلالةٍ على تاريخِ الأنسنةِ وسببِها، وماذا يُرادُ بِها.

١. تاريخٌ ومراداتٌ متعدّدة:

لقد «كانَ (بروتاغوراس-Protagoras) قد اعتبرَ الإنسانَ مقياسًا لجميعِ الأشـياء، فتصـدَّى لَهُ (سُـقراط)، ثُـمَّ تلاميذُه مـن بعده، حتـى أُجهضَتْ السُّفسطةُ البروتاغوراسيَّةُ. وفي عهد (شيشرو- Cicero)، عَرَفَ اليونانُ فكرةَ التَّعليمِ المتوازنُ الَّذي يتناولُ مختلفَ المعارفِ الإنسـانيَّة، وكانتْ الكلمةُ الَّتي اختارَها (شيشرو) للتَّعبيرِ عَنْ هذه الفكرةِ هي (HUMANITAS).

وفي عـصرِ النَّهضـةِ، أصبحَ المصطلحُ الخاصُّ بالموادّ المدروسـةِ في مجالِ اللُّغاتِ والآدابِ الكلاسـيكيَّة هـو (STU DIA HUMANITIS)، والَّتي تُترجَمُ إلى «الإنسـانيَّاتُ» (HUMANITIEST). وكانت الدّراساتُ

---

١ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص: القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، ص٧.

الإنسانيَّةُ في القرنِ الخامسَ عَشَرَ تُشيرُ إلى دراسةِ القواعدِ اللُّغويةِ، والبلاغةِ، والتَّاريخِ، والآدابِ، والفلسفةِ الخُلُقيَّةِ، وكانتْ تتكوَّنُ من قراءةِ النُّصوصِ اللَّاتينيَّةِ الخاصَّةِ بالعصرِ الكلاسيكيِّ ما قبلَ المسيحيِّ. أمَّا كلمةُ «Humanism»، فلم تكنْ معروفةً لا للقدماءِ، ولا لعصرِ النَّهضةِ، وإنَّما صاغَها في سنةِ ١٨٠٨م المفكِّرِ التَّربويِّ الألمانيِّ (نيثامر- Niethammer)، أثناءَ مجادلَةٍ عن مكانةِ الدِّراساتِ الكلاسيكيَّةِ في التَّعليمِ الثَّانويِّ. وأمَّا منْ طبَّقها على عصرِ النَّهضةِ، فكانا المؤرِّخين (بروكهارت-Burckhardt) و(نويجت-Neujahr)، في كتابٍ "إحياءِ الكلاسيكيَّاتِ القديمةِ أو القرنِ الأوَّلِ «للهيومانزم»، سنةَ ١٨٥٩م[١].

لقد تبنّى الحداثيُّونَ العربُ فكرةَ أنسنةِ النَّصِّ القرآنيِّ، إذْ إنَّ القرآنَ الكريمَ - في منظورِهم - لا يخرجُ عن هذا الطَّرحِ، فالنَّصُّ القرآنيُّ «ما إن انتقلَ من فضائِه الإلهيِّ إلى الفضاءِ الإنسانيِّ، حتَّى أخذَ يعيشُ حالةً من التَّشظّي الدَّلاليِّ/المعنميِّ عَبْرَ البشرِ الفُرادَى والمجتمعينَ المتشظّينَ، وَفْقَ مواقعِهم المجتمعيَّةِ والمعرفيَّةِ الأيديولوجيَّةِ»[٢].

لقد استخدمَ (طيّب تيزيني) مصطلحَ «المعنمي» بديلاً عن: المعنى أو المعنويِّ، و«المجتمعيَّةِ» بديلاً عن: الاجتماعيِّ. فدعاةُ الحداثةِ يجمعونَ

١ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٦٠١.

٢ - طيب تيزيني: الإسلام والعصر، ص١١١.

على أنَّ القرآنَ الكريمَ، ما إنْ نزلَ إلى البشرِ - لو سلَّموا بذلك - حتَّى أصبحَ نصًّا تاريخيًّا؛ وذلكَ أنَّه قد تحوَّلَ - بزعمهم - من كتابِ تنزيلٍ إلى كتابِ تأويلٍ، فأصبحَ كتابًا بشريًّا (تاريخيًّا، واجتماعيًّا، وتراثيًّا)[١].

فبمجردِ الاستعمالِ الإنسانيّ، أو التَّداولِ الإنسانيّ، تحوَّلَ النَّصُّ إلى نصّ بشريّ؛ إذ إنَّه قد (تأنسن)[٢]، بحسبِ زَعمِ (نصر حامد أبو زيد).

فالنَّصُّ القرآنيُّ عندَ الحداثيّينَ ما هوَ إلَّا تدوينٌ لروحِ العصرِ، وذلكَ مِنْ خلالِ تجاربَ فرديَّةٍ وجماعيَّةٍ، وفي مواقفَ معيَّنةٍ متعدِّدةٍ متباينةٍ[٣].

وإنَّ أوَّلَ ما يتحجَّجُ بِهِ المُستشرقونَ أو الحداثيُّونَ ليُثبتوا أنسنةً النَّصّ القرآنيّ، هي الرواياتُ الموجودةُ في كتابِ «صحيحِ البخاريّ»، والتي تذكرُ آياتٍ نزلَتْ على ألسُنِ بعضِ الصَّحابة، وذلكَ ضِمنَ بابٍ أو فصلٍ: (ما أُنزلَ من القرآنِ على ألسنةِ بعضِ الصَّحابةِ وغيرهم). ومنها: موافقاتُ (عمر بن الخطَّاب)، كقولِه للنَّبيّ الأكرم ﷺ: «لو أمرتَ نساءَكَ أنْ يتحجَّبْنَ»، فنَزَلَتْ آيةُ الحجابِ[٤]، وقولِهِ للنَّبيّ ﷺ: «لو اتَّخذنا من مَقامِ إبراهيمَ

---

١ - طيب تيزيني: الإسلام والعصر، ص١٢٠.

٢ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٢٦.

٣ - حسن حنفي: قراءة النص، ص١١.

٤ - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ما أُنزل من القرآن على ألسنة بعض الصحابة وغيرهم، الحديث رقم (٤٢١٣).

مُصلًّى»، فنَزَلَتْ آيةُ مقامِ إبراهيمَ (عليه السلام)[١].

كذلكَ، فإنَّ رواياتِ جمعِ القرآنِ الكريمِ - بحسَبِ رواياتِ المدرسةِ السُّنّيَّةِ - تدُلُّ على (التَّحريفِ) من جانبٍ، وتدُلُّ على (بشريَّةِ النَّصّ القرآنيّ) من جانبٍ آخرَ.

إذًا، فإنَّ المشكلةَ موجودةٌ في التُّراثِ الإسلاميّ عمومًا، والتُّراثِ السُّنّيّ بشكلٍ خاصٍّ، فإذا أردْنَا التَّخلُّصَ من ذلكَ، يجبُ العملُ على تنقيَةِ التُّراثِ من هذه الشَّوائبِ، وأَنىَّ لنا ذلك.

٢. القائلونَ بالإنسيَّةِ من مفكّري أوروبا:

وهنا سنذكرُ بعضَ الفلسفاتِ الإنسيَّةِ، والَّتي منها:

أ. (سبينوزا) (١٦٣٤ ـ ١٦٧٧م)، فهو قد أنزلَ الإلهَ من عليائِهِ، وأدمجَهُ في الطَّبيعةِ، وجعلَهُ مساويًا لها[٢].

ب. (فختِه-Fichte) (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م)، فهو سارَ في اتّجاهٍ إنسيٍّ لا يقبلُ من الوحيِ إلَّا ما يتطابقُ معَ العقلِ[٣].

---

١ - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ما أُنزل من القرآن على ألسنة بعض الصحابة وغيرهم، الحديث رقم (٣٨٧)؛ جلال الدين للسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١١٠.

٢ - يوسف كرم: الله في الفلسفة الحديثة، ص١٠٤.

٣ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٦٤.

ج. (أوجُست كونت-Auguste Comte) (١٧٦٨ ـ ١٨٥٧م)، الَّذي عُرفَ بـ «دينِ الإنسانيَّة»، الَّذي يقومُ على عبادةِ الإنسانيَّةِ بدلاً من عبادةِ اللهِ سبحانَهُ وتعالى[١].

د. (لودفيج فيورباخ-Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م)، الَّذي يقولُ إنَّ مهمَّتَهُ هي: تأنيسُ الإله، واعتبارُ الوجودِ الحقيقيّ الفعليّ صِفةً للإنسان وحدَه[٢].

ه. (نيتشه) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م)، الَّذي أعلنَ موتَ الإلٰهِ، وفسحَ المجالَ للإنسان، وصناعةِ «الإنسانِ الكاملِ»[٣].

مضافًا إلى دعواتٍ لأسماءٍ أخرَى في أوروبا كـ: (بنثام-Jeremy Bentham) (١٧٤٨ـ١٨٣٢م)، و(جون ستيوارت مل-John Stuart Mill) (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)، و(وليم جيمس- William James) (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م)، و(جون ديوي-John Dewey) (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م)، و(هنري برجسون-Henri Bergson) (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م).

إنَّ ما ذكرنَا من أسماءٍ ما هوَ إلَّا أمثلةٌ لمَنْ تناولَ قضيةَ الوحيِ الإلهيّ، وما يتعلَّقُ بها من مباحثَ تختصُّ بالكُتُبِ السماويَّةِ عمومًا، والقرآنِ الكريمِ بشكلٍ خاص.

---

١ - جيمس كوليز: الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٧٧.

٢ - جيمس كوليز: الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٣٦.

٣ - فؤاد زكريا: نيتشة، ص١٣١.

٣. القائلونَ بالإنسيَّةِ من المستشرقينَ:

أ. (مونتغمري وات-Montgomery Watt)، يقولُ: يتولَّدُ الوحيُ من اللاَّ شعورِ، وإنَّ هذا اللاَّ شعورَ قد يكونُ اللاَّ شعورَ الجمعيَّ، الَّذي تتراكمُ فيهِ الرغباتُ أو الطاقاتُ، ثُمَّ تتجمَّعُ في لا شعورِ فردٍ من أفرادِ المجتمعِ، يقومُ بالتَّعبيرِ عن مجتمعه كُلِّه[١].

ب. (تورا أَندريا-Tor Andrea)، الَّذي يقولُ: إنَّ الوحيَ نوعٌ من أنواعِ الصَّرعِ[٢].

ج. (غوستاف لوبون-Gustave Le Bon)، يقولُ: إنَّ الوحيَ نوعٌ من أنواعِ الهَوَسِ[٣].

د. (فرانتس بول-Frants Buhl)، يقولُ: إنَّ الوحيَ مجرَّدُ هلوَسَةٍ[٤].

ه. (إدوارد مونتيه-Edouard Montet)، يقولُ: إنَّ الوحيَ هَذَيانٌ[٥].

---

١ - مونتغمري وات: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ص.ص٢٠٦ـ٢٠٩.

٢ - تور أندريا: محمد حياته ومذهبه، ص.ص٥٠ ـ ٥١.

٣ - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص١١٤.

٤ - فرانتس بول: حياة محمد، ص٦١.

٥ - أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: ص١٠٤.

و. (روم لاندو-Rom Landau)، يقولُ: إنَّ الوحيَ استبطَانٌ[١].

ز. (شـبرنجر-Aloys Sprenger)، يقـولُ: إنَّ الوحـيَ هِسـتيريا عصبيَّةٌ[٢].

ح. (مكسيم رودنسون-Maxime Rodinson)، يقولُ: إنَّ الوحيَ شعورٌ داخليٌّ[٣].

ط. (لويس ماسـينيون-Louis Massignon)، يقـولُ: إنَّ الوحيَ نوعٌ من أنواعِ التَّصوُّفِ العميقِ[٤].

ي. (برنارد لويـس-Bernard Lewis)، والَّذي يُـصَرّحُ بأنَّ القرآنَ الكريمَ ليسَ وحيًا، وأنَّ محمَّدًا ليسَ نبيًّا[٥].

نعم، فـ «إنَّ الاسـتشراقَ قامَ على زَعم أنَّ الإسلامَ من صُنعِ مُحمَّد ﷺ، فالإسـلامُ دينٌ بَشَريٌّ، وعلى أنَّ الرسـولَ لفَّقَ منَ النَّصرانيَّة واليهوديَّة، وأنَّهُ حـرَّفَ في نقلِه تعاليـمَ هاتينِ الدّيانتين، إمَّا لأنَّه لم يسـتطعْ فَهمَهما - كما يزعمونَ - وإمَّا لأنَّ نفسَـهُ لم ترتفعْ إلى مستوى (عيسى) حتى يتصوَّرَهُ على

١ - روم لاندو: الإسلام والغرب، ص٣٢.

٢ - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد، ص٥٨.

٣ - أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: ص١٠٧.

٤ - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد، ص٦٧.

٥ - أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، ص١١٢.

حقيقتِه، ولذلكَ أنكرَ على (عيسى) أنَّهُ ابنُ الإلٰه»[١].

٤. القائلونَ بالإنسيَّة من الحداثيّينَ العرب:

إنَّ دعوى الأنسنة الأوروبيَّة والغربيَّة قد وجَدَتْ لها صدًى في المحيطِ العربيّ، عندَ مجموعةٍ من المقلّدينَ والمُستنسخينَ لها، ومن هؤلاء:

أ. (عبدُ اللـه القصيمي): فهو يَعُدُّ فكرةَ أُلُوهيَّة (المسيحِ) - في المسيحيَّة - دعوةً لكلّ النَّاسِ إلى التَّألُّه، والارتفاعِ إلى مستوى الأُلوهيَّة[٢]. علماً أنَّه قد استنسخَ أفكارَ (نيتشه)[٣]، وغيرِه من كُتَّابِ أوروبا والغربِ، لكنَّ تأثيرَ (نيتشه) بارزٌ في جميعِ أُطروحاتِه.

ب. (حَسَن حنفي): فهو من دعاةِ الأنسَنَة؛ إذ يدعو إلى تحويلِ الوحيِ إلى أيديولوجيا[٤]. علماً أنَّه قد استنسخَ أفكارَ (سبينوزا) و(فيورباخ)[٥]. وقد قالَ (جورج طرابيشي) عن مشروعِ (حَسَن حنفي): «مشروعٌ فيورباخيٌّ تمامًا، منقولٌ

---

١ - محمد الدسوقي: تقويم الفكر الاستشراقي في ميزان النقد العلمي، ص١٨.
٢ - عبد الله القصيمي: هذي هي الأغلال، ص.ص٣٨ـ٣٩.
٣ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٦٠٩.
٤ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٤٨.
٥ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص.ص٦١٢ـ ٦١٧.

التَّطبيق من المسيحيَّة إلى علم الكلام في الإسلام، وغايتُهُ: الانتقالُ من علم الله إلى علم الإنسان»[١].

ج. (نصر حامد أبو زيد): فهو يقولُ بأنسنة الوحي؛ إذ يقولُ: «لا يكونُ الوحيُ مجرَّدَ واقعة حدثَتْ في الماضي عدَّةَ مرَّات ثُمَّ توقَّفَتْ، تاركةً شأنَ البشريَّة سُدًى، بل الوحيُ اسمٌ يُطلَقُ على النَّشاط الذّهنيّ للإنسان في كلّ زمان ومكان»[٢]. ينطلقُ (نصر حامد أبو زيد) في دراساته وأُطروحاته من كون النَّصّ القُرآنيّ نصًّا لغويًّا جرى إنتاجُهُ في ظروف محدَّدة، فهو مُنتَجٌ ثقافيٌّ؛ «لأنَّ أُلوهيَّةَ مصدر النَّصّ لا تنفي واقعيَّةَ مُحتواهُ، ولا تنفي من ثَمَّ انتماءَهُ إلى ثقافة البشر»[٣].

د. (محمَّد أركون): فالوحيُ عندَهُ يتجاوزُ الإنسانيَّةَ العاديَّةَ، ليصلَ إلى الإنسانيَّة الأسطوريَّة، ليكونَ - عندَه - مفهومًا أُسطوريًا[٤]، بلْ وقابلاً للنَّقد[٥]. إنَّ (محمَّدًا أركون) يرفضُ

---

١ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص١٩٠.

٢ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٨٩.

٣ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص٢٤.

٤ - محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٣٦.

٥ - محمد اركون: القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٨٥.

تسـميَةَ «القرآن الكريم»، ويعوّضُها بتسميَة «الظَّاهرة القرآنيَّة»، وهوَ يتحـدَّثُ عن الظَّاهرة القرآنيَّة كما يتحـدَّثُ عن الظَّواهر العلميَّـة والاجتماعيَّـة، وهدفُـهُ مـنْ وراء ذلـكَ: «وضعُ كلّ التَّركيبـات العقديَّـة الإسـلاميَّة، وكلّ التَّحديثـات اللاَّهوتيَّة والتَّشريعيَّة والأدبيَّة والبلاغيَّة والتَّفسـيريَّة على مسـافة نقديَّة كافية»[1]. أي كافية - بحسَـب مدَّعاه - للباحث العلميّ. وأيُّ باحث هذا الَّذي يتعامـلُ بدوغمائيَّة معَ النُّصوص؟! بلْ ومعَ النَّصّ القرآنيّ!

ه. (عبـد المجيد الـشرفي): فهو يقولُ عـن الوحي: «إنَّـهُ حالةٌ استثنائيَّةٌ يغيبُ فيها الوعيُ، وتتعطَّلُ الملكَاتُ، ليَبرُزَ المخزونُ المدفونُ في أعماق اللاَّ وعي بقوَّة خارقة، لا يقدرُ النَّبيُّ على دفعهَا، ولا تتحكَّمُ فيها إرادتُهُ»[2].

و. (هشامٌ جَعيط): فهو يقولُ عن الوحي: «ظاهرةٌ دينيَّةٌ فحسب، مُعطاةٌ من التَّاريـخ، والعقلانيُّون لا يؤمنونَ بواقعيَّتها الفعليَّة، هذا شأنُ المؤمن، وليسَ شأنَ العالم أو الفيلسوف»[3].

ز. (محمَّـدٌ عابدُ الجابـريّ): فلقد تعامـلَ الجابريُّ مـعَ القرآن

١ - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠٠.
٢ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص٤٠.
٣ - هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ص٩٧.

الكريـم بمَنهَجٍ خاصّ، فيقولُ عن القرآن الكريم - عندَ تدوينه بحسَـب المُعطيات لمدرسـة العامَّة – إنَّه حـدَثَ فيه أخطاءٌ، ونسـيانٌ، وحذفٌ، ومَحوٌ. ويستشهدُ - بحسَب فَهمه الخاصّ - بأنَّ القرآنَ الكريمَ ينصُّ بنفسه على إمكانيَّة النّسيان والتَّبديل والنَّسـخ[١]، وذلكَ هوَ العَجَبُ العُجـابُ! فأيُّ فَهمٍ هذا الَّذي يدَّعيه الجابريُّ وأمثالُهُ؟!

ح. (محمَّـدٌ المزوغي): يقولُ إنَّه لا يوجـدُ نصٌّ مكتوبٌ في هذه الدُّنيـا يمكنُ تقبُّلُهُ عـلى أنَّهُ نازلٌ من السـمَّاء، أو متعالٍ على ظروفه التَّاريخيَّة التي أوجدَتْهُ وجعلَتْهُ مُمكنًا[٢].

ط. (عزيزُ العظمة): والذي يقول: «لا أعتقدُ بإمكانيَّة التَّواصُل بينَ القُوى الخفيَّة وبينَ البشر، فالقضيَّةُ محسـومةٌ، ولا أعتقدُ أنَّها بحاجـة إلى نقاشٍ، أو إلى نقاشٍ زائدٍ، أو حتَّى إلى الإشـارة؛ لأنَّها - بالنِّسبة لي - بديهيَّةٌ»[٣].

ي. (عبـدُ الكريم سروش): وهوَ القائـلُ إنَّ «الألفاظَ هيَ مِنْ عند النَّبـيِّ محمَّدٍ ﷺ، وهي تختلفُ عنِ الألفاظِ الَّتي وصَلَتْهُ منَ

١ - محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن، ص٢٣٢.
٢ - محمد المزوغي: لعقل بين التاريخ والوحي، ص١٠٢.
٣ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص١٠٩.

الله تعالىَ عن طريقِ الوحيِ»[١].

إنَّ الحداثيّـينَ العـربَ - في مسـائلِ «أنسَـنَةِ النَّص» و«مصـدرِ القرآنِ الكريـم» - يذهبونَ إلى عَدَمِ القـولِ بأُلُوهيَّةِ القـرآنِ الكريمِ، وهُم في هذا الشَّأنِ على اتّجاهَين:

- **الاتجّاهُ الأوَّلُ:** هو الاتّجاهُ الإلحاديُّ الَّذي يقتَبِسُ أقوالَهُ مِن هنا وهناك، ولا يَثبُتُ على مصدرٍ واحدٍ، بل يستَخرِجُ النُّصوصَ من أيّ قائلٍ يطعَنُ في القرآنِ الكريمِ.
- **الاتّجـاهُ الثَّاني:** وهم الَّذين يُصَرّحون بأنَّهم مسـلمونَ، ويُعلنونَ إيمانَهم، ويَنفونَ عن أنفُسِهم صِفَةَ الإلحادِ. فَهُم ينتقدونَ القرآنَ تارةً، وينتقدونَ ما فيه تارةً أُخرَى، ويُغفلونَ جمًّا غفيراً مِنَ الأقوالِ والأدلَّةِ. كما أنَّهم يُقدّمون أُطروحاتِهم بصيغٍ ناعِمَةٍ في ألفاظِها، مُزيَّنَـةٍ في عباراتِها، حتَّى تَمُرَّ على أصحـابِ البصائرِ الضَّعيفةِ، وقليلي الخِبرةِ في المجالِ الدّينيّ والفكريّ الإسلاميّ.

١ - عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، ص١٦٦.

الفصلُ الرَّابعُ

الخَللُ المعرفيُّ في تعاملِ (نصر حامد أبو زيد) معَ النَّصّ

في خصوصِ (نصرِ حامدٍ أبو زيد)، نتعرَّضُ في هذا الفصلِ إلى قضيَّتينِ محوريتَّـين: الأولى هي كيفيَّـةُ تعامُلِهِ معَ النَّصّ الإماميّ بشـكلٍ عامّ، ثمَّ كيفيَّةُ أدلَجَتِهِ للنُّصوصِ بُغيةَ التَّنفيرِ منها.

◂ المبحثُ الأوَّلُ:
(نصر حامد أبو زيد) وكيفيَّةُ التَّعاملِ معَ النَّصّ الإماميّ

لقـد حاوَلَ كثيرٌ من الحداثيّينَ العـربِ تأويلَ القرآنِ الكريمِ وَفْقَ الطَّرحِ الهرمنوطيقيّ، وأسـمَوا ذلكَ بـ (القراءةِ المُعـاصِرةِ للقرآنِ الكريمِ)، وعلى رأسِ هؤلاءِ: (نصر حامد أبو زيد)، فضلاً عن باقي دُعاةِ الحداثةِ العرب.

إنَّ (نصر حامد أبو زيد) ينطلِقُ مِنْ مسلَّمةٍ خاصَّةٍ عندَه، تقولُ: إنَّ النَّصَّ القرآنيَّ نصٌّ لغويٌّ، وهوَ مُنتَجٌ ثقافيٌّ وبشريٌّ.

كما أنَّه تعامَلَ معَ النُّصوصِ الإماميَّةِ بانتقائيَّةٍ ومَصلحيَّةٍ وإقصاءٍ واضحٍ جدًّا، وهذا ما سيُبيّنُهُ البحثُ في مطالبِه.

أولًا: الانتقائيَّةُ في التَّعاملِ معَ النَّصّ الإماميّ:

إنَّ الانتقائيَّةَ واضحةٌ جدًّا في كتاباتِ (نصرِ حامدٍ أبو زيد) وأُطروحاته، وإنَّ حسَّ الانتقائيَّةِ مُلاحَظٌ جدًّا في كتاباته كلِّها، وبالخصوصِ عن النَّصّ القرآنيّ. فـ «إنَّ نصرَ حامد أبو زيد يَعمِدُ إلى بعضِ العناصرِ الواردةِ في القرآنِ الكريمِ - من قَبيلِ: السِّحرِ والحَسَدِ والرّبا والرِّقِّ والجنِّ والشَّيطان - بشكلٍ انتقائيّ، ويرى فيها انعكاسًا للعناصرِ والحقائقِ الثَّقافيَّةِ لعصرِ نزولِ الوحيِ، في حينَ أنَّ هناكَ عناصرَ أُخرَى في دائرةِ مُعتقداتِ النَّاسِ في ذلكَ العصرِ، فلِمَ لم يَعُدَّها من هذا القبيل؟ من ذلكَ – مثلاً - أنَّ مفاهيمَ من قَبيلِ: اللهِ، والرَّبّ، والعبادة، والعبوديَّة، هي بدورِها منَ الأمورِ الَّتي كانتْ شائعةً بينَ الناسِ في عصرِ النَّبيّ الأكرمِ ﷺ أيضًا»[1].

وذلكَ يؤكّدُ على الانتقائيةِ الَّتي قد مارسَها (نصر حامد أبو زيد) على القرآنِ الكريمِ، ثُمَّ على النُّصوصِ الإسلاميَّةِ (التُّراث)، كما وقد مارسَها على النُّصوصِ الإماميَّةِ كذلك.

إنَّ الانتقائيَّةَ عندَه لم تكنْ في الكتابةِ فقط، بل حتَّى في شرحِ النُّصوصِ

---

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص٢٢٠.

وتأويلَهـا، حتَّى لو كانَ ذلكَ الـشرحُ والتَّأويلُ مخالفًا للواقـعِ التَّاريخيّ، وللأدلَّة العلميَّة.

ومثالاً على ذلكَ، يقولُ (نصر حامـد أبو زيد): «الخوارجُ الَّذين رفضُوا مبدأَ التَّحكيـم الَّذي اتَّفقَ عليه الطَّرفان المُتحاربان، على أسـاسِ أنَّه: "لا حُكـمَ إلا للـه". والعجيـبُ أنَّ الإمامَ عليًّا - في ردِّه عـلى الخوارج - صاغَ مبدأَ: «مشروعيَّة تعدُّد القراءَة»، وذلكَ حين قالَ قولتَهُ الشَّهيرةَ: «القرآنُ بين دفَّتـي المصحَف، لا ينطقُ وإنَّما يتكلَّمُ به الرّجال». إذا كانَ النَّصُّ لا ينطقُ = لا يـدُلُّ، وإنَّما يتكلمُ به الرّجالُ = القـراءةُ، فمعنى ذلكَ أنَّ القراءةَ، - أو بالأحرى: تعدُّدَ مسـتويات سـياق القراءَة - تُعَدُّ جُزءًا من منظومة السّـياق المُنتجَة لدلالة النُّصوص، وليست مجرَّدَ سياق خارجيٍّ إضافيّ»[1].

إنَّ هـذا خلطٌ عجيبٌ في قول الإمام عليٍّ عليه السلام؛ إذ لم يرجعْ (نصر حامد أبـو زيـد) إلى المنظومـة الإماميَّة في تفسـيرِ قوله، ولم يرجـعْ إلى النَّصِّ الأصليّ، بل اقتطَعَهُ. وهنا وَقَفَاتٌ:

١. خلطٌ في اختيار النَّصِّ الأصليّ:

فإنَّ نصَّ الإمامَ عليّ عليه السلام - في كلامٍ لَهُ عن الخوارجِ لمَّا أنكروا تحكيمَ

---

١ - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة -إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، ص١١٣

الرّجـال - قالَ: «إنَّا لم نحكُمِ الرّجالَ، وإنَّما حكَّمَنا القرآنُ، هذا القرآنُ إنَّما هوَ خطٌّ مسطورٌ بين الدَّفتين، لا ينطِقُ بلسانٍ، ولا بُدَّ لَهُ من تُرجُمانٍ، وإنَّما ينطِقُ عنهُ الرّجال»[١].

٢. خلطٌ ما بينَ النُّصوصِ:

فإنَّ ما ينقلُهُ (نصر حامد أبو زيد) عمَّا يُسمّيه القراءَةَ، هوَ - في الحقيقة - نصٌّ آخرَ (ثانٍ)، وهوَ: قولُ الإمامِ عليّ عليه السلام: «القرآنُ حمَّالٌ ذو وجوهٍ»[٢].

٣. وجودُ نصوصٍ تبيّنُ الحقيقةَ:

فإنَّ هناكَ نصوصًا تبيّنُ حقيقةَ القراءات:

أ. ففي «صحيحةِ زُرارَةَ» عن أبي جعفرٍ عليه السلام، قالَ: «إنَّ القرآنَ واحدٌ، نَزَلَ مِن عندِ واحدٍ، ولكنَّ الاختلافَ يجيءُ من قِبَلِ الرُّواة»[٣].

ب. وفي روايةِ «الفُضيلِ بنِ يسـار» عن أبي عبدِ اللهِ عليه السلام، أنَّهُ قالَ: «كذَّبـوا - أعـداءُ اللهِ - ولكنَّهُ نزَلَ على حـرفٍ واحدٍ، مِن عندِ الواحِدِ»[٤].

---

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج٢، ص٥.
٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج٣، ص١٣٦.
٣ - محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج١، ص٦٣٠.
٤ - محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج١، ص٦٣٠..

٤. لا مشروعيَّةَ لتعدُّد القراءة، إنَّما هيَ واحدةٌ:

فـإنَّ القرآنَ الكريمَ نزَلَ على طَبيعة واحـدة، وقراءة واحدة، كانَ النَّبيُّ الأكـرمُ محمَّـدٌ ﷺ يؤدّيها في القراءة. أمَّا مـا تَمَّ تداوُلُهُ لاحقًـا من تعدُّد القراءات، فهوَ شيءٌ مُحدَثٌ، جـاءَ بِه الرُّواةُ وغيرُهُم، وإلَّا فالقرآنُ الكريمُ واحِدٌ، نزَلَ بلفظٍ واحد، من عند الله تعالىَ الواحِد.

وإن كانـت الروايـاتُ في تعـدُّد القـراءات كثـيرةً، لكـنَّ التَّحقيـقَ - وبالخصوص عندَ أئمَّة الشَّيعة عليهم السلام وعندَ عُلمائهم - يدُلُّ على أنَّها رواياتٌ غيرُ متواترة، وموضُوعةٌ، ومِنْ اجتهاداتِ الرُّواة وغيرِهم.

يقولُ السـيّدُ الخوئيُّ قدس سره: «والمعروفُ عندَ الشّيعة أنَّها غيرُ متواترة، بل القراءاتُ بينَ ما هوَ اجتهادٌ من القارئ، وبينَ ما هوَ منقولٌ بخَبَرِ الواحد. وقـد اختارَ هذا القولَ جماعةٌ من المحقّقينَ من علماءِ أهلِ السُّـنَّة، وليس بعيدًا أن يكونَ هذا هوَ المشهورَ بينَهُم... وهذا القولُ هوَ الصَّحيحُ»[1].

فإنَّ السَّيّدَ الخوئيَّ قدس سره قد وضَّحَ رأيَ أغلبِ الإماميَّة، والنّسبةِ الكثيرةِ منهُم حولَ موضوعِ القراءات.

وقد تَمَّ توضيحُ هذه المسـألة – مسـألةِ القـراءاتِ - عندَ نقدِ أُطروحاتِ (محمَّد أركون)، في المَبحثِ السَّابق.

---

١ - السيد الخوئي: البيان، ص١٢٣.

٥. مُغالطاتٌ واضحةٌ، وعَدَمُ فَهم دقيق:

فـإنَّ سـببَ وقوعِ (نصر حامد أبـو زيد) فِي الخَلط، هـوَ إصرارُهُ على أنَّ القـرآنَ الكريـمَ مُنتَجٌ ثقـافيٌّ[١]. ويُضافُ إلى ذلـكَ - في هذا الخَلطِ - استخدامُهُ للمناهجِ الحديثةِ في قراءةِ وفَهمِ النَّصّ القُرآنيّ.

فلقـد أخضَعَ (نصر حامد أبـو زيد) - في طَرحِـهِ الهرمنوطيقي - النصَّ القرآنيَّ لسُـلطَةِ ونصوصيَّةِ المنهجِ اللُّغويّ، والسّـيميائيّ، والأركيولوجيّ، والسيسـيولوجيّ، والأنثروبولوجـيّ، والهرمنوطيقـيّ، والنَّقـدِ التَّاريخيّ. فيتبنَّى هذا الخطابَ في دراسـته للقرآن الكريم (الهرمنوطيقا)، التي تقومُ - في الدّراسـاتِ الأدبيَّةِ - على التَّفريقِ بينَ «المعنى» و«المغزى»؛ حيثُ إنَّ المغـزى قد يختلفُ، ولكنَّ المعنى ثابتٌ، والمغزى يقومُ على العلاقةِ بينَ النَّصّ والواقعِ، والواقعُ مُتجدّدٌ ومُتغيّرٌ.

إنَّ (نـصر حامد أبو زيد) قد أَخَـذَ ثنائيَّةَ «المَعنى والمَغزى» منَ الكاتبِ الأمريـكيّ (هيرش-Hirsch)، في كيفيَّةِ تعامُلِه معَ النُّصوصِ[٢]، كما أنَّهُ قد أَخَذَ كلَّ ما يتعلَّـقُ بالهرمنوطيقا منَ الألمانيّ (غادامير-Gadamer)[٣]، في تناصٍّ واضحٍ جدًّا.

إنَّ التَّفريـقَ بـين معنـى ومغزى النُّصـوصِ - أي: المَعنـى الَّذي يمثّلُ

---

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص٢٢١.

٢ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٨.

٣ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٩.

الدَّلالةَ التَّاريخيَّةَ للنُّصوص في سياق تكوُّنها، والمَغزى الَّذي هو مُحصّلَةُ قراءة عَصرٍ غيرِ عَصرِ النُّزول - فهذا التَّفريقُ المزعومُ يقتضي الحُكمَ على كتاب اللهِ تعالَى باعتباره «نصوصًا تاريخيَّةً». ويوضّحُ ذلكَ، أنَّ مُصطلحَ «تاريخيَّة النُّصوص المُقدَّسة»، هو مصطلحٌ متأثّرٌ إلى حَدٍّ كبيرٍ بإسقاط «النَّظريَّةِ النّسبيَّةِ» في الدّراساتِ الأدبيَّةِ والتَّاريخيَّةِ المُعاصرةِ على النَّصّ القرآنيّ.

نعم، لقد استقَى (نصر حامد أبو زيد) التَّأويلَ - أو التَّأويليَّةَ - منَ الكاتبِ الرُّوسيّ (يوري لوتمان) والَّذي قد ترجَمَ لَهُ أبو زيدٍ اثنينِ من مؤلّفاته إلى العربيَّة، وهما: «مفهومُ النَّص»، و«علمُ السّميوطيقيا»، وعلى أثرِ ذلكَ، بَنَى نظريَّتَهُ في التَّأويلِ في تناصٍّ صريحٍ مع (لوتمان-Lotman).

وإنَّ (يوري لوتمان- Youri Lotman) (١٩٢٢ ـ ١٩٩٣م) يُعَدُّ من أهمّ الشَّكلانيّينَ الرُّوسِ الذين اهتمُّوا بسميوطيقا الثَّقافة، علاوةً على عنايته ببنيَة النَّصّ الفَنّيّ، وخصوصًا أنَّهُ كانَ عُضوًا مُهمًّا في مدرسة (تارتو) (Tartu) في (موسكو). ومن أهمّ مؤلّفاته: «سيمياءُ الكون»، و«انفجارُ الثَّقافة»، و«بنيَة النَّصّ الفنّي». وقد اقترنَ اسمُهُ بـ «سيمياء الكون»، ويعني هذا المُصطلحُ: «الفضاءَ السّميويطقيَّ المُعقَّدَ والمركّبَ الَّذي تشغَلُهُ ثقافةٌ ما. وبالتَّالي، يمكنُ التعاملُ معَ مجموعِ الثَّقافة باعتبارها نَصًّا أو خطابًا ما. وبذلكَ تتوضَّحُ الانتقائيَّةُ في تعاملِ (نصر حامد أبو زيد) معَ النَّصِّ الإماميّ، الَّتي وَصَلَتْ إلى الخَلطِ الواضحِ من جهةٍ، والمُغالطاتِ الكبيرةِ من جهةٍ أُخرَى.

إنَّ الانتقائيَّةَ قد وصلَتْ بنصرِ حامدٍ أبي زيدٍ إلى اعتبارِ النُّصوصِ الدينيَّةِ الإلهيَّةِ نُصوصًا ثقافيَّةً ذاتَ أساسٍ لغويٍّ، قائمٍ على التأويلِ والتَّاريخانيَّةِ.

تأكيدًا على ذٰلكَ، فإنَّ (نَصْر حامد أبو زَيْد) يَقولُ: «النُّصوصُ الدِّينيَّةُ ليستْ مُفارقَةً لبنيةِ الثَّقافةِ الَّتي تَشكَّلَتْ في إطارها... وإنَّ المَصدرَ الإلٰهيَّ لا يُلغي كونَها نُصوصًا لُغويَّةً، بكُلِّ ما تَعنيهِ اللُّغةُ مِن ارْتباطٍ بالزَّمانِ والمكانِ التَّاريخيِّ والاجْتماعيِّ»[1].

لِيتوضَّح بشكلٍ مؤكَّد مدى الخَلطِ، والمُغالطات، والانتقائيَّةِ المَوجودةِ عندَ (نَصر حامد أبو زيد) بااحداثيٍّ عربيٍّ، بل ومن أبرزِ الحداثيِّينَ العربِ، وهوَ - بطرحِهِ هذا وغيرِهِ - يَعكِسُ طبيعةَ قراءةِ النُّصوصِ والتعامُلِ معها عندَ جميعِ الحداثيِّينَ العربِ.

ثانيًا: الإقْصَاءُ في التَّعَامُلِ مَعَ النَّصِّ الإمَاميِّ:

إنَّ الإقصاءَ في التَّعامُلِ معَ النَّصِّ الإماميِّ كانَ من ضِمنِ الطُّرُقِ أو الأُسُسِ الَّتي تَعامَلَ بها (نَصر حامد أبو زيد)، والأدلَّةُ على ذلكَ كثيرةٌ، منها:

إقصاءُ نَصِّ أميرِ المؤمنينَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام عمدًا.

---

١ - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص٩٨.

إنَّ (نَصرَ حامد أبا زيد) يُقصي نَصَّ حديث الإمام عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام ويُغيِّبُه، ويقولُ عنهُ: إنَّهُ حديثٌ نبويٌّ، ويَنقُلُهُ عن (ابن عربيٍّ)، في تغييبٍ واضحٍ لاسم الإمام عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام؛ إذْ يقولُ (نَصرُ حامد أبو زيد): «ويَفهَمُ ابنُ عربيٍّ الحديثَ النبويَّ: (الناسُ نِيامٌ، فإذا ماتوا انتبَهوا)، فَهْمًا حرفيًّا، فالحقيقةُ الَّتي نُدركُها ونُحسُّها ونُعانيها في تجربتنا اليوميَّةِ المباشِرةِ ليستْ إلاَّ خيالاً يحتاجُ إلى عمليَّاتٍ مستمرَّةٍ من التأويلِ»[1].

هنا لا بُدَّ مِنْ وقفاتٍ مهمَّةٍ، وهِيَ:

أ - الحَديثُ هو للإمَام عليٍّ عليه السلام:

إنَّ هـذا الحَديثَ هو للإمَام عَليٍّ عليه السلام، أو منسُوبٌ إليه؛ إذ يقولُ عليه السلام: «النَّاسُ نِيَامٌ، فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»[2].

ب - إنَّ هذا يَتوافَقُ معَ آياتٍ قرآنيَّةٍ، منها:

فـإنَّ الحديثَ المُبارَكَ لأميرِ المؤمنينَ عليٍّ بـنِ أبي طالبٍ ز، يَتوافَقُ معَ آياتٍ قرآنيَّةٍ مُبارَكة كثيرةٍ، منها:

* قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالَىٰ: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ**

---

١ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي-، ص٢٢٦.

٢ - علي بن محمد الليثي الواسطي: عيون الحكم والمواعظ، ص٦٦.

﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ [غافر: ٣٩].

* قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

* قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢].

إنَّ الآياتِ القرآنيَّةَ المُبارَكَةَ، معَ الحديثِ، تتكلَّمُ عنِ الغَفلةِ، وأنَّ الدُّنيا هيَ دارُ غفلةٍ، والأُخرى هيَ دارُ الوَعيِ والحقيقةِ.

ج. التَّحقيقُ يُوضِّحُ المُرادَ الحقيقيَّ:

فإنَّ تحقيقَ مَن سَبقَ مِن أصحابِ الاختصاصِ، أثبَتَ أنَّهُ ليسَ حديثًا للنبيِّ محمَّد ﷺ، بل هوَ منسوبٌ إلى الإمامِ عليٍّ عليه السلام، لكنَّ شُهرتَهُ في جميعِ الكُتُبِ، مِن المصادرِ القديمةِ وما تلاها، تَعزو الحديثَ إلى أميرِ المؤمنينَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام [1].

د. الضَّعفُ التَّاريخيُّ الواضحُ:

فإنَّ كلَّ ما تَقَدَّمَ لهُ دليلٌ على ضعفِ نصرِ حامدٍ أبو زيدٍ في التاريخِ،

---

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٦، ص٢٧٧. ابن أبي جمهور الاحسائي: عوالي اللئالي، ج٤، ص٧٣.

وفي علومٍ كثيرةٍ، وقد بيَّنَّا وفي أكثرَ من مكانٍ ـ ضعفَ الحداثيينَ العربِ في علومٍ كثيرةٍ، كالتَّاريخِ، والفقهِ، وعِلْمِ الكلامِ، والأُصولِ، والمنطقِ.

ثانيًا: إقصاءُ رأي الإماميَّةِ في تفسيرِ الآيةِ (٣١) من سورةِ البقرةِ المُباركةِ:

إنَّ نصر حامد أبو زيد، وفي بيانه وتفسيره - أو تأويله - للآية (٣١) من سورةِ البقرةِ، يَذكُرُ رأيَ المعتزلةِ، والأشاعرةِ، لكنهُ لا يَذكُرُ رأيَ الإماميةِ[١].

ففي تَفْسيرِ قَوْلِه تَعَالَى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

يقولُ: إنَّهُ قَامَ بـ (استعراضِ آراءِ المُفَسِّرينَ القُدَمَاءِ لهذه الآيَةِ)[٢]. إنَّهُ لا يَذكُرُ رأيَ أئمَّةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام، ولا رأيَ عُلماءِ الإماميَّةِ في تفسيرِهِ لهذهِ الآيةِ، بل يُقصيهم عن عمدٍ.

ذلكَ أنَّ تفسيرَ الإماميَّةِ لهذهِ الآيةِ المُباركةِ، وفي جانبٍ منهُ، لا يتلاءمُ معَ الفكرِ الأيديولوجيِّ الذي يحملهُ (نصر حامد أبو زيد)، أو بالأحرى «الخلفيةِ الأيديولوجيَّةِ» التي يتبنّاها.

يقولُ (الشيخُ الطبْرَسيُّ) في تفسيرِ الآيةِ المتقدمةِ:

---

١ - ناصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٧٢.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص٨٣.

«أي: عَلَّمَهُ معانيَ الأسماءِ، إذِ الأسماءُ بغيرِ معانٍ لا فائدةَ فيها، ولا وجهَ لإشارةِ الفضيلةِ بها.»[١].

ويقولُ الشيخُ (ناصرُ مكارمِ الشيرازيِّ) في تفسيرِ الآيةِ المباركةِ المتقدمةِ: "عِلْمُ الأسماءِ إذنْ لم يكنْ يشبهُ (علمَ المفرداتِ)، بل كان يرتبطُ بفلسفةِ الأسماءِ، وأسرارِها، وكيفيَّاتِها، وخواصِّها. واللهُ سبحانهُ وتعالى قد منحَ آدمَ هذا العلمَ؛ ليستطيعَ أن يستثمرَ المواهبَ المادّيةَ والمعنويَّةَ في الكونِ على طريقِ تكاملِه. كما قد منحَ اللهُ سبحانهُ وتعالى آدمَ قابليَّةَ التسميةِ؛ ليستطيعَ أَن يضعَ للأشياءِ أسماءً، وبذلكَ يتحدثَ عن هذه الأشياءِ بذكرِ اسمِها، لا بإحضارِ عينِها، وهذه نعمةٌ كبرى، نفهمها لو عرفنا أنَّ علومَ البشريةِ تُنقلُ عن طريقِ الكتبِ والمدوَّناتِ. وما كان هذا التدوينُ مقدورًا لولا وضعُ الأسماءِ للأشياءِ وخواصِّها"[٢].

إنَّ (نَصر حامد أبو زيد) يُفضِّلُ الوقوعَ في التناقُضاتِ، ولٰكِنَّهُ لا يَعترِفُ بالخَطأ، أو لا يَعترِفُ بصوابِ رأيِ الإماميَّةِ في التفسيرِ؛ فهو ينتقدُ التَعَصُّبَ الدينيَّ، وهو يتعصَّبُ ضدَّ الإماميَّةِ، ويؤيِّدُ التنويرَ، ولٰكِنَّهُ يرفُضُ المقالاتِ والآراءَ التنويريةَ عندَ الإماميَّةِ.

نعم، فإنَّ أُطروحَاتِ (نصر حامد أبو زيد) عن القرآنِ الكريمِ مليئةٌ

١ - الطبرسي: مجمع البيان، ج١، ص١٥٢.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: تفسير الأمثل، ص١، ص١٥٩.

بالتناقُضات الكثيرة[١]. معَ أنَّهُ يقولُ عنِ الفكرِ الصوفيِّ: أمّا من الناحية المعرفيَّة، فالقرآنُ يمُثّلُ تعبيراً عنِ المعرفةِ الصوفيَّة، أو لنَقُلْ: تحلُّ رموزهُ وإشاراتُهُ بالمعرفة الصوفيَّة»[٢].

في دَليلٍ وَاضحٍ عَلَى كَون (التَّصَوُّف) أَحَدَ أَهَمِّ مَوَارِدِ الاسْتمْدَاد عنْدَ الحَدَاثِيِّينَ العَرَب. لكنَّهُ لا يَجرؤُ على ذكرِ رأي الإماميَّة، فهو يَقبلُ بالرُّموز، والإشارات، وغيرها، لكنَّهُ لا يَقبلُ بالرأي الإماميِّ الحقيقيِّ والواقعيِّ، بل يُبعدُهُ ويُقصيهِ نهائيًّا، ولا يَعترِفُ بهِ، بل لا يَعترِفُ بوجودهِ في أغلبِ كتاباتهِ.

ثالثًا: إقصاءُ رأي الإماميَّة، والأخذُ برأي منسوبٍ لـ (عبدِ الله بن سبأ):

وذلكَ عن الوصايةِ أو الولايةِ، بأنَّها فكرةٌ يهوديَّةٌ[٣]، معَ أنَّهُ لم يَذكُرْ أيَّ مصدرٍ يُؤيِّدُ قولَهُ هذا، وللردِّ على ذلك لا بُدَّ من وَقَفاتٍ مهمَّةٍ، هي:

١. آراءُ العلماءِ في شخصيةِ (عبد الله بن سبأ) وحقيقته:

لقد انقسمَ علماءُ الشّيعةِ الإماميَّة في (عبدِ اللهِ بنِ سبأ) إلى ثلاثةِ أقوالٍ هي:

---

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريات ونقدها، ص٢٦٥.

٢ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص٢٦٥.

٣ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٣.

أ. القولُ الأَوَّلُ:

أَنَّهُ مجرُوحٌ كذَّابٌ. وقالَ بذلكَ: سَعدُ الأَشعريِّ في (المقالات والفرق)، وَالشَّـيخُ حَسَنُ النُّوبختيُّ في (فرق الشيعة)، والشَّيخُ الكَشِّيُّ في (الرِّجَال)، والشَّـيخُ الطُّوسيُّ في (الرِّجَال)، وابنُ دَاوُدَ الحُليُّ في (الرِّجَال)، والعلاَّمَةُ الحُليُّ في (خلاصة الأقوال)، والشَّيخُ القَهبَائيُّ في (مَجمَعِ الرِّجَال)، وَالشَّيخُ الجزائريُّ في (حَاوِي الأقوال)، وَالميرزَا الأَسـتَرَابَاديُّ في (مَنْهَج المقَال)، وَمُحَمَّـدُ تَقِي المَجلسيُّ في (رَوضَة المتَّقـين)، وَمُحَمَّدُ بَاقرُ المَجلسيُّ في (الوجيـزة)، وَأَبُو عَليٍّ الحَائريُّ في (مُنتَهَى المقَـال)، وَالمُلاَ العَليَاريُّ في (بَهجَة الآمَال)، وَالشَّـيخُ المَامقَانيُّ في (تَنقيح المقَال)، وَالشَّـيخُ النَّمَازيُّ في (مُسْـتَدرَكَات الرِّجَال)، وَالسَّـيِّدُ الخَوْئيُّ في (مُعْجَم رِجَال الحَديث)، وَالشَّيخُ التِّسترِيُّ في (قَامُوسِ الرِّجَال).

ب. القَوْلُ الثَّاني:

أَنَّـهُ شَـخْصيَّةٌ وَهميَّةٌ: وَمَن قَالَ بذلكَ هو السَّـيِّدُ (مُرتَضَى العَسـكَريُّ) في كتَابِه (عَبْدُ اللهِ بْنُ سَـبَأ وَأَسَـاطيرُ أُخْرَى)، وَفي كتَاب (خَمسُـونَ وَمِئَةُ صَحَابيٍّ مُختَلَق)؛ إذ قد استَنتَجَ بِأَنَّ (عَبْدَ اللهِ بْنُ سَبَأٍ) شَخصيَّةٌ وَهميَّةٌ.

ج. القَولُ الثَّالثُ:

المُنَاقَشَـةُ وَالتَّفصيلُ: إذْ قَدْ نَاقَشَ جُملَةٌ مِنَ العلماءِ وَالكُتَّابِ شَـخصيَّةَ

(عَبْد الله بْن سَبَأ) بالبحث والتَّحليل، منهُم:
الشَّيخُ النِّمَازيُّ في (مُستَدرَكَات الرِّجَال)، وَالشَّيخُ مُحَمَّدُ عَليٍّ المُعلِّمُ في كتَابه (عَبْدُ الله بْنُ سَبَأ الحَقيقَةُ المَجْهُولَةُ)، والشَّيخُ عَليٌّ آلُ مُحسنَ في كتَابَيه: (عَبْدُ اللهِ بْنُ سَبَأ دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)، وَ(عَبْدُ اللهِ بْنُ سَبَأ حَقِيقَةٌ أَمْ خُرَافَةٌ).

٢. القُرْآنُ الكَرِيمُ هُوَ الحَاكِمُ:

فَإِنَّ القُرآنَ الكَرِيمَ قَدْ أَكَّدَ عَلَى الوَصَايَة وَالوِلَايَة:

أ. قَالَ تَعَالَى: ﴿**وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ [البقرة: ١٣٢].

ب. قَالَ تَعَالَى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ [المائدة: ٥٥].

٣. آراءٌ اسْتِشْرَاقِيَّةٌ:

فَإِنَّ (نَصرَ حَامِد أَبُو زَيد) يُعَوِّلُ على أفكار أخذَهَا منَ المُستَشرق (فلهَاوزن-Wellhausen) في كِتَابه (تَاريخُ الدَّولَة العَرَبِيَّة)[1]، وما نقلَهُ مِنْ أشياءَ لا وَاقِعِيَّة لها.

---

١ - فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية، ص.ص٥١ـ٥٢.

٤. تَخَبُّطٌ واضِحٌ:

إذ ادَّعى أنَّ الشِّـيعةَ أَخَذُوا فكرةَ (إيليَا) المَرفُوعِ إلى السَّـماءِ منَ اليَهُودِ وَالنَّصـارى[١]، وهي فكـرةٌ أخذهَا (نَـصْرُ حَامد أَبُو زَيْد) منَ المُسـتَشرِقِ (جُولدتسيهَر) في كتَابه: "العَقيدَةُ وَالشَّريعَةُ في الإسلام"[٢].

مُضَافًـا إلى أفـكارٍ أُخـرَى كثـيرةٍ أخذَهَـا (نَـصْرُ حَامـد أَبُو زَيْـد) منَ المُسـتَشرِقينَ، وَمنْ كُتَّاب أُورُوبَّا، فشكَّلتْ - تلكَ الآرَاءُ والأَقوالُ - مَصَادرَ الاستمدَادِ الَّتي أَخَذَ منهَا في طَرحِ إشكَالاته وشُبُهَاته وَانتقَادَاته على الشِّيعة الإمَاميَّة، حَالُهُ - في ذلكَ - حَالُ بَاقِي الحَدَاثِيِّينَ العَرَبِ.

رابعًا: إقْصَاءُ رَأْيِ الإمَاميَّة في تَفْسـيرِ الآيَة (٢٦) منْ سُـورَة البَقَرَة المُبَارَكَة:

فَـإنَّ (نَصرَ حامد أَبو زَيْد) يَتَعَمَّدُ إقصاءَ رأيِ الإمَاميَّة في تَفسـيرِ الآيَة المُبَارَكَة، وقَوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْـتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَـا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّـا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِـنْ رَبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَـرُوا فَيَقُولُونَ مَـاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِـهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ**﴾ [البقرة: ٢٦].

فهـوَ أرادَ الـكلامَ عَنِ (المَثَلِ) على أَلسِـنَةِ المُفَسِّريـنَ، ولكِنَّهُ تجاهلَ -

---

١ - ناصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٥.

٢ - جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٤٩.

عمـدًا - رأيَ أئمَّة أهلِ البيت عليهم السلام، وعلماءِ الإمَاميَّة، كما هو دأبُهُ في غالب كتاباتـه، وما ذلكَ إلاَّ لعدمِ تَجَـرُّده منْ خلفيَّتـه الأيديولوجيَّة، وممَّا يثبتُ ذلكَ سبقُ إقصائه المتعمَّد في مواضعَ أُخرى[1]، لكنَّهُ لمْ يَذكُرْ رأيَ الإماميَّة بهذهِ الآيةِ مُطلقًا، وهنا لا بُدَّ منْ وَقفَاتٍ، هِيَ:

١. إنَّ هناكَ عَشَرَات الآيَات القرآنيَّة الَّتي ذكرت الأمثَالَ، ومنها:

* قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ [البقرة: ٢٥]
* قَوْلُـهُ تَعَالَى: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَـا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [العنكبوت: ٤٣].
* قَوْلُـهُ تَعَـالَى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَـا لِلنَّاسِ فِي هذَا الْقُـرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۝ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا**﴾ [الإسراء: ٨٩].
* قَوْلُـهُ تَعَـالَى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَـا فِي هذَا الْقُـرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۝ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا**﴾ [الكهف: ٥٤]

٢. حقيقةُ وجودِ الأمثال:

ومِـن ذلك ما أكّده أميرُ المؤمنين عليٌّ بـن أبي طالبٍ عليه السلام من وجودِ

---

١ - ناصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٩٤.

الأمثـالِ في القرآنِ الكريم؛ إذ قال عليه السلام: «كتـابُ ربِّكم فيكم، مبيِّنٌ حلالُه وحرامُه، وفرائضُه وفضائلُه، وناسخُه ومنسوخُه، ورُخَصُه وعزائمُه، وخاصُّه وعامُّه، وعِبرُه وأمثالُه»[١].

٣. ما أكّده علماءُ الإماميّة من وجودِ الأمثالِ في القرآنِ الكريم:

يقولُ (الشـيخُ جعفر السّـبحاني): «نزلتِ الأمثالُ القرآنيّة لهدايةِ الناس، ولذلـك رُوعيَ فيها الغايـاتُ التي نزلتْ لأجلِها؛ فنجـدُ أنَّ الطابعَ المكيَّ يعلو هامةَ الأمثالِ المكّيّة، والطابعَ المدنيَّ يعلو هامةَ الأمثالِ المدنيّة»[٢].

وآراءٌ أُخرى لعلماءِ الشّـيعةِ الإماميّةِ عـن الأمثالِ القرآنيّةِ وأهميّتِها، لكنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيدٍ) يُغَيِّبُها، ولا يذكرُها مُطلَقًا.

خامسًا: إقصاءُ رأيِ الإماميّة في أسبابِ النُّزول:

يذكُـرُ (نَصر حَامِـد أَبُوَ زَيـد) آراءَ جَميعِ الصَّحابَةِ عن أسـبابِ النُّزولِ، ويُغَيِّبُ أقوالَ الإمامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام[٣].

فهوَ يذكرُ رأيَ (ابنِ مَسـعُودٍ) وغيرِه، ويقصي أقـوالَ الإمامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام في أسبابِ النُّزولِ، وهي كثيرةٌ جِدًّا.

---

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة (٨١).
٢ - جعفر السبحاني: الأمثال في القرآن، ص٣٨.
٣ - ناصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص١١٠.

قالَ الإمامُ عليٌّ عليه السلام: «سَلُوني عَنْ كتَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ، فَوَاللَّه مَا نُزِلَتْ آيَةٌ منْ كتَابِ الله في لَيْلٍ وَلاَ نَهَارٍ، وَلاَ مَسيرٍ وَلاَ مَقَامٍ، إلاَّ وَقَدْ أَقْرَأَنِيها رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله، وَعَلَّمَني تَأْويلَهَا»[1].

وقالَ عليه السلام: «كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله، مَا كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْه منَ القُرْآن وَأَنَا غَائبٌ عَنْهُ حَتَّى أُقَدِّمَ عَلَيْه، فَيَقْرَأَني وَيَقُولُ لي: يَا عَليُّ، أَنزَلَ اللهُ عَلَيَّ بَعْدَكَ كَذَا وكَذَا، وَتَأْويلُهُ كَذَا وكَذَا، فَيُعَلِّمُني تَنْزيلَهُ وَتَأْويلَهُ»[2].

ونُصوصٌ أُخرَى كثيرةٌ عنهُ عليه السلام، أو عنْ باقي الأَئمَّة المَعصُومينَ عليهم السلام، التي تُؤَكِّدُ مَعْرفَتَهمْ بأَسْباب النُّزول، ونُريدُ بذلكَ أَسْبابَ النُّزول الحَقيقيَّةَ، وليسَتِ الموضوعةَ، التي وُضِعَتْ فيما بعد منْ قِبَلِ وُعَّاظِ السَّلاطينِ.

◂ المَبحثُ الثَّاني:
أيديولوجيا التَّنفيرِ من النص

أولًا: التَّنفيرُ من خلال كيلِ التُّهَم للنَّص:

إنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) يكيلُ كثيراً مَن التُّهَمِ للنَّصِّ الإماميِّ، ومنها:

---

١ - الطبرسي: الاحتجاج، ج١، ص٦١٧.

٢ - الشيخ الطوسي: الأمالي، ص٢، ص١٣٦.

١ـ تهمةُ الأخْذ من الغير:

إنَّ (نـصرَ حامـدَ أبو زيد) يوجّـهُ كثيراً منَ التُّهـم إلى النَّصِّ الإماميِّ، حالُـهُ في ذلكَ حالُ بقيةِ الحداثيينَ العربِ. فيقـولُ (نصرُ حامد أبو زيد): بأنَّهُ يمكنُ أن نجدَ أصولاً لوسـائط (ابنِ عربيّ) الخياليَّةِ عندَ الشّـيعة، كما نجدُ تشـابهًا واضحًا بينَهُ وبينَ الشّـيعةِ في الجمعِ بـينَ المُصطلحِ القرآنيِّ والمصطلحِ الفلسفيِّ[1].

وإنَّ هُنا وقفَاتٌ مُهِمَّةٌ لا بُدَّ منها، هِيَ:

أ. أسئلةٌ لا بدَّ منها:

ماذا يريدُ بالخيال؟ وما وجهُ التشابهِ الذي يريدهُ؟ وهل (ابنُ عربيٍّ) أخذَ منَ الشّيعةِ، أمِ الشّيعةُ أخذتْ منِ (ابنِ عربيٍّ)؟

ب. الخيالُ غيرُ الواقعِ:

فلن يقبلَ أيُّ عاقلٍ أن يكونَ الخيالُ، والأشـياءُ الخياليةُ، بديلاً عنِ الواقعِ؛ إذ إنّ المـرادَ بالخيـال هو الظنُّ والتوهُّمُ، أمّا ما هو موجـودٌ في القرآن الكريم وفي حقيقته، فهو (تصويرٌ) وليسَ خيالاً؛ قد سارَ على ذلكَ النبيُّ الأكرمُ ﷺ، والأئمةُ المعصومونَ عليهم السلام، في (تصويرِهمْ) لجملةٍ منَ القضايا، تأسيًا بالقرآنِ الكريمِ.

---

١ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص٤٠.

ج. توضيحُ الخيال قرآنيًّا:

فقد وضّحَ القرآنُ الكريمُ الخيالَ، وأنّهُ خلافُ الواقعِ، وأنّهُ تلاعُبٌ بالبصر.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿**قَالَ بَلْ أَلْقُوا ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ**﴾ [طه: ٦٦].

إنَّ المرادَ بـ(إليه): أي إلى النَّاظرِ، فيُخيَّلُ للنَّاظرِ - مِنْ سحرِهِمْ - أنّها حيّاتٌ تسعى، وليسَ المقصودُ بذلكَ نبيَّ اللهِ موسىٰ عليه السلام.

د. التخيّلاتُ والصوفيّةُ:

فإنّ التخيّلاتِ المقرونةَ بالرمزيّاتِ موجودةٌ عندَ الصوفيّةِ، ومنهمْ (ابنُ عربي)، ولا ربطَ في ذلكَ بينهُ وبينَ الشيعةِ الإماميّةِ.

٢ ـ بلورةُ تُهَمِ المُستشرقينَ ضدَّ الشيعة بصياغات جديدة:

إنّ هذا ممّا ذكرهُ البحثُ مسبقًا، وأكّدَهُ في أكثرَ مِنْ مكانٍ في هذا الكتابِ، بأنّ أقوالَ المُستشرقينَ تُعدُّ أهمَّ مصادرِ الاستمدادِ عندَ الحداثيينَ العربِ، وبالخصوصِ في توجيهِ الاتهاماتِ إلى النَّصِّ الإماميِّ.

وذلكَ واضحٌ جدًّا عندَ (نصر حامد أبو زيد)؛ فهو يقولُ:

«لمْ يكنْ أمرُ الاهتمامِ باللُّغةِ وقفًا على المتصوّفةِ، بل شاركَ فيهِ الشّيعةُ، الذينَ اعتبروا الحروفَ رموزًا لسلسلةِ الأئمّةِ والحُجَجِ. ويشيرُ

(ماسينيون) إلى أنّ السينَ - مثلاً - صارتْ رمزًا لسلمانَ الفارسيِّ، الذي أُدمجَتْ شخصيّتهُ منذُ بدايةِ القرنِ الثاني الهجريِّ في النموذجِ الإلهيِّ الأعلى. وكذلكَ صارتِ العينُ رمزًا لعليٍّ، والميمُ رمزًا لمحمدٍ ﷺ. وتحوّلَ سلمانُ - السينُ - لكي يكونَ همزةَ الوصلِ، أوِ الحلقةَ المفقودةَ الضروريّةَ بينَ محمدٍ وعليٍّ، أوِ الميمِ والعينِ. وبناءً على ذلكَ

التَّصوُّرِ، انقسمَ الشّيعةُ إلى سينيَّةٍ وعينيَّةٍ وميميَّةٍ، بناءً على ترتيبهم للعلاقةِ بينَ هذهِ النماذجِ الروحيّةِ والتاريخيّةِ الثلاثةِ»[1].

إنّ للباحثِ - هنا - وقفاتٍ مهمّةً، هيَ:

أ. تناصٌّ واضحٌ:

فإنّ (نصرَ حامد أبو زيد) قد أخذَ هذا المدّعى منْ كتابينِ:

- كتابُ (سلمانُ الفارسيُّ والبواكيرُ الروحيّةُ للإسلامِ في إيرانَ)، تأليفُ: المستشرقِ الفرنسيِّ (لويس ماسينيون).
- كتابُ (منَ التراثِ الصوفيِّ)، تأليفُ: الكاتبِ المصريِّ (محمد كمال جعفر).

---

١ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص.ص٢٩٧ـ٢٩٨.

ب. ترديدُ كلامِ المستشرقينَ:

فإنّ (نصرَ حامدٍ أبو زيد) يقولُ عنِ الحروفِ المقطّعة:

"اكتسبتْ فيهِ الحروفُ - بصفةٍ عامّة - وحروفُ أوائلِ السُّورِ - بصورةٍ خاصّة - أبعادًا ودلالاتٍ شتّى، سواءٌ علَى الأئمّة عندَ الشيعةِ على اختلافِ فرقِهِمْ، أم على حقائقِ الوجودِ والنَّصِّ عندَ المتصوّفة. وكانَ ذلكَ كلُّهُ تعميقًا للاتّجاهاتِ "الغنوصيّة" في تفسيرِ النَّصِّ وتأويلِه"[١].

إنّ هذا الكلامَ مأخوذٌ منْ كلامِ المُستشرقِ (إجناتس جولدتسيهر)، في اتّهامِهِ للتَّفسيرِ الشّيعيِّ بأنَّهُ طائفيٌّ، وباطنيٌّ، وغنوصيٌّ، فقد أخذَهُ منهُ أبو زيد، وألصقَهُ بالشّيعةِ الإماميّة[٢].

ج. أقوالٌ واتّهاماتٌ باطلةٌ:

فإنّها - وبأجمعِها - نقلٌ عنِ المُستشرقينَ، تارةً ينقلُها مباشرةً، وتارةً يُعيدُ صياغتَها بصياغاتٍ توهِمُ القارئَ أنّها منْ عنديّاتِه. ومنْ ذلكَ ما ينقلُهُ عنْ (نولدكه-Nöldeke).

فعلى سبيلِ المثالِ، يقولُ (نولدكه):

"إنَّ الحروفَ المقطّعةَ هيَ الحروفُ الأولى أو الأخيرةُ، مأخوذةٌ منْ أسماءِ بعضِ الصحابةِ الذينَ كانتْ عندَهمْ نُسخٌ مِنْ سورٍ قرآنيّةٍ معيّنةٍ،

---

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص١٩١.

٢ - اجانتس جولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص٢٨٦.

فالسّـينُ مِن (سعدِ بنِ أبي وقّاص)، والميمُ مِن (المغيرةِ بنِ شعبة)، والنونُ مِن (عثمانَ بنِ عفّان)، والهاءُ مِن (أبي هريرة)، وهكذا..."[١].

مضافًا إلى عشراتِ الأقوالِ في هذا الشـأن - عن (الحروفِ المقطّعة) - التي ذكرَها المُستشرقونَ، واستنسخَها (نصرُ حامد أبو زيد)، وظلَّ يردّدها، ويوجّـهُ منْ خلالها التُّهمَ للشـيعةِ الإماميّـةِ نقلاً عنهم. ومـنْ أبرزِ هؤلاءِ المسـتشرقينَ: (نولدكه)، و(ماسـينيون)، و(جولدتسـيهر)، وهمْ ممّنْ كانَ لهمْ أثرٌ بالغٌ في صياغةِ أفكارِ الحداثيينَ العربِ.

علمًا أنّ (الشـيخَ الطـبرسي) - في كتابِه مجمعِ البيـانِ - قد تناولَ الآراءَ المتعلّقةَ بالحـروفِ المقطّعةِ بطريقـةٍ علميّةٍ رصينة، وبطـرحٍ موضوعيٍّ، ذكرَ فيـه الآراءَ، وأصحابَها، ومصادرَها، وأوصلَها إلى ما يُقاربُ أحدَ عشرَ قـولا[٢]. وكذلكَ ما ذكرَهُ (السـيّدُ محمدُ حسـين الطباطبائي) في تفسـيرِه (الميزان)، وفي مقدّمةِ سورةِ (الشورى) المباركة.

لكـنّ (نـصرَ حامدٍ أبو زيـد) لم يُـشرْ إلى ذلك، ولم يذكـر أنّ هناك معالجاتٍ قام بها الشـيعةُ الإمامية لمسألةِ الحروفِ المقطعة، بل ساوَى بينهم وبينَ الفِـرَقِ المتطرّفة من جانب، واتّهمهم بتحريفِ التَّفسـيرِ من جانبٍ آخر.

---

١ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص٣٠٣.

٢ - الشيخ الطبرسي: مجمع البيان، ج١، ص١١٢.

٣ ـ تُهْمَةُ الصِّراعِ السياسيّ:

يقولُ (نصرُ حامد أبو زيد):

"الصراعُ بينَ عليٍّ ومعاويةَ كانَ صراعًا حولَ السلطةِ السياسيّةِ، لكنَّ القرآنَ كانَ منْ أهمِّ أدواتِ الصراعِ بينَ الطرفينِ، وكذلكَ كانَ القرآنُ بالنسبةِ للخلافِ بينَ عليٍّ والخارجينَ عليهِ الرافضينَ للتحكيمِ. ولمْ يجدْ في هذا الصراعِ رغبةَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ في استبعادِ "النصوصِ الدينيّةِ" منْ مجالِ الصراعِ"[1].

أي إنَّ الإمامَ عليَّ بنَ أبي طالبٍ عليه السلام لم يستبعدِ النصَّ القرآنيَّ عن الصراعِ، وهذا ليس خطأً أو مجافاةً للأسسِ الإسلامية، بل إنَّ القرآنَ الكريمَ قد أمرَ به.

قال تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا**﴾ [النساء: ٥٩].

تشير الآية إلى رَدِّه إلى الله تعالى، والمُرادُ هو (القرآن الكريم)، أي إلى المصدرِ الأوَّلِ للإسلامِ، لكن ذلك بشروط، منها:

أ. وجود من يعلم / يفهم ذلك من الراسخين في العلم.

قال تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران: ٧].

---

١ - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص٥٦.

ب. وجود من يعرفون استنباط ذلك من القرآن الكريم.
قال تعالى: ﴿**عَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [النساء: ٨٣].

ج. وجودُ المرجعيَّة القرآنيَّة:
قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧].
وقال تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى**﴾ [النجم: ٣].

د. إنَّ معاويةَ بن أبي سفيان، والخوارجَ منَ الَّذين في قلوبهم زيغٌ.
قالَ تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [آل عمران: ٧].
بذلك يتَّضَحُ بأنَّها تُهمةً أيديولوجيَّة، وتُهمةً سياسيَّة، تريدُ تحويلَ الصراعِ الدّينيِّ إلى صراعٍ سياسي لأجلِ المناصبِ أو الدُّنيا.

٤ـ تهمةُ التَّحريف:

يقولُ (نصرُ حامد أبو زيد): «زعمَ الشّيعةُ أنَّ مصحفَ عثمان - وهو المصحفُ الموجودُ بينَ أيدينا اليوم - قد مُحيتْ منه عمدًا كلُّ النُّصوصِ الدَّالة على إمامةِ عليٍّ وعلى فضلِ أهلِ البيتِ على العربِ والنَّاسِ كافةً. وقد لجأَ الشّيعةُ إثباتًا لحقِّ إمامِهم ولحقهم في السُّلطةِ إلى الاتِّساعِ في

استخدام آليَّةُ تأويلِ النَّصِّ العُثماني، وذلك تعويضًا لما يزعمونهُ نُصوصًا صريحةً تمَّ إخفاؤُها ومحوُها. هذا بالطَّبعِ إلى جانبِ الكَمِّ الهائلِ من الأحاديثِ النَّبويَّةِ الَّتي تُروى عن أئمَّتهم لإثباتِ تلكَ الحقوق»[1].

فإنَّ قولَ (نصر حامد أبو زيد) المتقدِّم غيرُ صحيحٍ، مُجافٍ للصَّواب، ولا دليلَ عليه. نعم، لربمَّا هو موجودٌ في مقولاتِ بعضِ المصنِّفين، وإنَّ الردَّ عليهِ واضحٌ، وسيتَّضحُ في الفقراتِ القادمة، منها:

أ. توضيحُ أُسسِ مقولةِ التَّحريفِ والجَوابُ عليها:

فإنَّ من المُهمِّ توضيحَ أُسسِ مقولةِ التَّحريف، ومن ثمَّ الإجابةَ عنها، ليتوضَّحَ للقارئ المغالطاتُ التي يسوقُها (أبو زيد).

يقولُ السيِّدُ الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «إنَّ القائلَ بالتحريفِ إمَّا أن يدَّعي وقوعَه من الشيخين، بعد وفاةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله، وإمَّا من عثمان بعد انتهاء الأمر إليه، وإمَّا من شخصٍ آخر بعد انتهاءِ الدورِ الأوَّل من الخلافة، وجميعُ هذه الدَّعاوى باطلة»[2].

إنَّ زعيمَ الحوزةِ العلميةِ في وقته، السيدَ الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ، يُجيبُ بكلِّ وضوحٍ عن ذلك، ويُبيِّنُ بالتالي رأيَ الإماميَّةِ، أو أغلبِهم، بل أكثرِهم، حول مسألةِ التَّحريف.

---

١ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص١٣٦.

٢ - السيد الخوئي: البيان، ص٢١٥.

ب. بيانُ تهمةِ نسبةِ التحريفِ إلى (عثمانَ بنِ عفّان):

يقولُ السيدُ الخوئيُّ قُدِّسَ سِرُّهُ: «وأمّا احتمالُ وقوعِ التحريفِ من عثمانَ بنِ عفّان، فهو باطلٌ، وذلك لأسبابٍ كثيرةٍ، منها: انتشارُ الإسلامِ على نحوٍ ليس بمقدورِ عثمانَ أن يُنقِصَ من القرآنِ شيئًا. ولكانَ التحريفُ هو أفضلَ حجّةٍ في قتلِه، لا مجرّد مخالفته لسيرةِ الشيخين. ولكانَ أفضلَ عملٍ يقومُ بـه أميرُ المؤمنينَ عليٌّ بنُ أبي طالبٍ عليه السلام هو أن يَرُدَّ القرآنَ الكريمَ إلى أصلِه»[1].

إنَّ السيدَ الخوئيَّ قُدِّسَ سِرُّهُ بيَّنَ بكلِّ وضوحٍ حقيقةَ نسبةِ تهمةِ التَّحريفِ إلى عثمانَ بنِ عفّان، إذ يردُّها، ولا يقبلُ بها.

ج. بيانُ نسبةِ تهمةِ التحريفِ إلى الحجّاجِ بنِ يوسفَ الثقفي:

يقولُ السيدُ الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ عن دعوى تحريفِ الحجّاجِ بنِ يوسفَ الثقفيِّ للقرآنِ الكريم: «وهذه الدعوى تُشبهُ هَذيانَ المحمومين، وخُرافاتِ المجانينَ والأطفال؛ فإنَّ الحَجّاجَ واحدٌ من وُلاةِ بني أُميّة، وهو أقصرُ باعًا، وأصغرُ قدرًا من أن يَنالَ القرآنَ بشيء، بل هو أعجزُ من أن يُغيِّرَ شيئًا من الفروعِ الإسلاميَّة»[2].

فإنَّ السيدَ الخوئيَّ قُدِّسَ سِرُّهُ يُبيِّنُ بكلِّ وضوحٍ حقيقةَ نِسبةِ تهمةِ التحريفِ

---

١ - السيد الخوئي: البيان، ص٢١٨.

٢ - السيد الخوئي: البيان، ص٢١٩.

إلى (الحجّاجِ بنِ يوسفَ الثَّقفي)، ويَرُدُّ عليها.

نعـم، ليس بخـاف أنَّ تهمةَ التحريـف قد رُميَ بها المذهـبُ الإماميُّ، وأنَّ هناك كثيرينَ ممَّن تَداولوها عبرَ العصور، وأنَّ الإثاراتِ حولها ليسـت قديمـةً جدًّا، بل هـي حديثةٌ نسـبيًّا، وذلك مع ظهورِ الاسـتعمارِ الغربيِّ، وبـدءِ تطبيقِه لقاعدته المعروفة: (فرِّقْ تَسُـدْ)، في سـبيلِ محاربةِ الأسُـسِ الصَّحيحـةِ، والمُرتكزاتِ الرصينةِ للدِّينِ الإسـلاميِّ، ومُحاربـةِ الطوائفِ الملتزمةِ بالإسلامِ الحقيقيِّ.

فـكان أن أُعيدَت كثيرٌ من التُّهَمِ بقوالبَ جديدة، أو وُضِعَت تهمٌ جديدةٌ كلِّيًّـا، وكان للاسـتعمارِ دورٌ كبيرٌ فيها. ومن ثَمَّ جاءَ المُسـتشرقون، الذين كانـوا أداةً مهمَّةً من أدواتِ الاسـتعمارِ في التَّرويجِ لهـذه التُّهَمِ، ثُمَّ قاموا بإنشاءِ مؤسَّسـاتٍ تضمُّ طلبةً من البلدانِ المُستعمَرة، وعلَّموا هؤلاءِ الطَّلبةَ جميعَ الشُّبُهاتِ والإشكالاتِ التي تبنَّتها الدوائرُ الاستعماريةُ.

وبدأَ هؤلاءِ الطَّلبةُ بالترويجِ لها، وكان من أبرزِ هؤلاءِ: الحداثيُّون العرب، الذين كانوا تلامذةً للمُستشرقينَ، فقد رَوَّجوا لما أرادَهُ المُستشرقونَ من تهمٍ وشُبُهاتٍ عن الإسلامِ، والمذاهبِ الإسلامية، ومنها: المذهبُ الإماميُّ.

٥ـ تهمةُ التَّفسيرِ غيرِ الصَّحيح:

يقـولُ (نصرُ حامد أبو زيـد): «مثلُ تأويلِ الرَّوافـضِ لقولِه تعالى: مرجَ البحرينِ يلتقيان، أنَّهُما عليٌّ وفاطمةُ، يخرجُ منهما اللؤلؤُ والمرجانُ، يعني

الحسـنَ والحسـينَ رضي اللهُ عنهما. وكذلكَ قالوا في قولـه تعالى: وإذا تولَّى سـعى في الأرضِ ليفسـدَ فيها ويُهلكَ الحرثَ والنَّسـلَ، أنَّهُ معاويةُ، وغـيرُ ذلك. في مثلِ هـذا التأويلِ، يتحوَّلُ النَّـصُّ إلى أنْ يكونَ في خدمةِ أيديولوجيَّـةِ المؤوِّل، بـصرفِ النَّظرِ عن معطياتِه اللغويَّـةِ والمفهوميَّة»[١]. وهنا وَقَفَاتٌ مُهِمَّةٌ لاَ بُدَّ منها، هي:

أ. إنَّ (نـصرَ حامـد أبو زيد) ينقـلُ النَّصَّ عن كتـابِ البُرهانِ لـ (الزركشيّ)[٢].

ب. لا يذكرُ أيَّ مصدرٍ شيعيٍّ على ما يقولُ به.

ج. طائفيّةُ نصر حامدٍ أبو زيد الواضحةُ جدًّا.

د. النقلُ عن غلاةِ الشيعة.

إنّ جملـةً مـمّا قد ذكـره (نصر حامد أبـو زيد) هو نقـلاً عن كتابِ (البرهان) للزركشي؛ إذ نقل الزركشي تفسيراً لآياتٍ قرآنيةٍ وردت عن غلاةِ الشـيعةِ، وهي ليست من أساسـات التفسـير عند الإماميّة، علمًا أنّ هذا التفسـيرَ الرمزيّ قد ورد عن الصوفية كذلك في تفسيراتهم لنفس الآيات وغيرها.

فـإنَّ (نصرَ حامد أبو زيد) يثبتُ مرارًا وتكـرارًا طائفيّته وخلفيّته الطائفيّة

---

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص٢٣٤.

٢ - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٢.

في التعامل مع النصوص الإماميّة، أو الأخذِ بالنصوص الموضوعة ونسبتها لهم، ومحاكمتهم عليها زورًا وبهتانًا.

٦ ـ تهمةُ عدم صحة الرّواية:

يقـول (نصرُ حامد أبو زيد) عن روايـة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في وصيتـه لـ (ابن عبـاس) في حادثة الاحتجاجِ على الخوارجِ الشّـهيرة: «لا تخاصمهـم بالقرآن فإنَّ القرآنَ حمَّالُ ذو وجـوهٍ تقولُ ويقولون، ولكن حاجَجهم بالسُّـنَّةِ فإنَّهم لن يجدوا عنها محيصًا»[١]. الواردةِ في كتابِ نَهجِ البلاغة.

يقولُ (نصرُ حامد أبو زيد) عنها: (إنْ صحَّت الرّواية)[٢].

علمًا أنَّه ينقلُها عن كتابِ الإتّقانِ لـ (السِّيوطي)[٣]، وكذلكَ عن (الطَّبري) (ت٣١٠هـ) في تاريخه[٤].

علـمًا بأنَّهُ وفي كتاباتٍ أُخرَى يَجزِمُ بِهَا، لكنَّهُ فِي كِتَابِ (الاِتِّجَاهُ العَقلِيُّ فِي التَّفسِيرِ) يشكِّكُ فيهَا.

---

١ - ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج٣، ص١٣٦.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص٩٦.

٣ - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٤٢.

٤ - الطبري: تاريخ الطبري، ج٦، ص١٩٨.

٧ ـ تُهَمُ الباطنيَّة وَالغنوصيَّة وَالتَّطَرُّف:

إنَّ (نصرَ حامد أبو زيد) يتَّهمُ النَّصَّ الإماميَّ بالباطنيَّة[١]. كما أنَّه يتَّهمُ الإماميَّةَ بالغنوصيَّة[٢].

كما أنَّ (نصرَ حامد أبو زيد) يتَّهمُ النَّصَّ الإماميَّ بالتَّطرُّف[٣].

وهيَ تهمةٌ تُضافُ إلى تُهَم أُخرى كالباطنيّة، والغنوصيّة، والهرمسيّة، وفارسيّة التشيّع، وما شاكَلَ ذلكَ منْ تُهَم قد كيلَتْ للشيعة الإماميّة.

وردًّا على ذلكَ وما يُشاكلُهُ منْ تُهَم تُوجَّهُ للشيعة، يقولُ الشيخُ أحمدُ الوائليّ: «إنَّ خصومَ الشّيعةِ ومنْ تبعَهمْ منَ المُستشرقينَ، وكلٌّ يضربُ على وترٍ يستهدفُهُ، جعلوا هذه القضيّةَ منَ الأمورِ المسلّمة، وضلَعَ تلاميذُهمْ في رُكابهمْ، وحشدوا كلَّ وسائلهمْ لترسيخِها في الأذهان، فما تركوا وسيلةً لإثباتِ أنَّ التشيّعَ فارسيٌّ شكلاً ومضمونًا إلّا وأخذوا بها، ومنْ تفاهة هذا المدّعى كما سنرى، ومعَ أنَّهُ منْ قبيلِ «رمتني بدائها وانسلَّت»، والغريبُ أنَّ هذه الفِرْيَةَ تعيشُ للآنَ معَ وضوحِ الرؤيةِ، وانتشارِ المعارفِ، وانكشافِ الحقائقِ»[٤].

---

١ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص٣٣؛ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص٢٤٨.

٢ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص١٩١.

٣ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص٣٥.

٤ - أحمد الوائلي: هوية التشيع، ص٥١.

إنّها تُهَمٌ كثيرةٌ، لكنَّها معلومةٌ، يتداولُها الحداثيّون العربُ، وهي متكرّرةٌ عندهم، جاؤوا بها تأثّرًا بخلفيّاتهم الطائفيّةِ.

ثَانيًا: الفَهْمُ الخَاصُّ وَالمُؤَدْلَجُ للنَّصِّ:

إنَّ الفهمَ الشخصيَّ (الخاصَّ) للنَّصِّ، وبأطرٍ أيديولوجيّةٍ، سيؤدّي إلى الخَلَلِ في كلِّ شيءٍ، وستكونُ المعرفةُ مقلوبةً، ولَن يتحصّلَ إلاّ التخبّطُ.

ومثالُ ذلك: الفهمُ الخاصُّ للتأويلِ عند (نصرِ حامد أبو زيد)، فهو يقولُ عن التأويلِ:

"جُهـدٌ عقليٌّ ذاتيٌّ لإخضاعِ النَّصِّ الدينـيِّ لتصوّراتِ القارئِ والمفسّرِ، لمفاهيمـه وأفـكارِه، فهو قراءةٌ ذاتيّـةٌ... بل وغيرُ بريئةٍ؛ لأنّـه لا تُوجدُ ثمَّةَ قراءةٌ بريئةٌ"[1].

إذ يعتبرُ (نصرُ حامد أبو زيد) النصَّ القرآنيَّ نصًّا محوريًّا في الحضارةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ، غيرَ أنّه ليس مقبولاً أن يستمرَّ التعاملُ مع النَّصِّ بالطريقةِ نفسِها التي كان يتعاملُ بها المفسّرونَ القُدماءُ، بل لا بُدَّ من تأويلِ النصِّ في الاتجاهِ الذي يَخدمُ هذا الهدفَ[2].

هنـا تكمنُ خطورةُ المفهومِ الذي يتبنّاهُ أبو زيدٍ للتأويلِ؛ فهَيْمَنَةُ الجانبِ

---

١ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص.ص٥ ـ ٦.

٢ - قاسم شعيب: تكوين النص، ص١٦٣.

الذاتيِّ في قراءة النصِّ من شـأنها إفراغُـهُ من مضامينه، من أجلِ أن يحملَ مضامينَ هي أساسًا مُسَبَّقاتُ القارئ أو المفسّرِ الفكريّةُ والعقديّةُ.

يُميّزُ (أبـو زيد) - كما في التأويليّة - ما بـينَ المعنى والمغزى؛ فالنصُّ لـه دلالتُهُ، وهي معناهُ التاريخيُّ لحظةَ نزولِه، لكنَّه في الوقت نفسـه مليءٌ بدلالاتٍ مفتوحةٍ على العصورِ اللاحقة، وهذا ما يُشكّلُ مغزاهُ. فالمعنى ذو طابعٍ تاريخيٍّ، والمغزى ذو طابعٍ معاصرٍ[١].

إنَّ (أبـو زيـد)، في إطارِ تأسـيسٍ مشروعيّةٍ للتأويـلِ، لم يكنْ ليرتضيَ هـذه النتيجـةَ، فراحَ يبحـثُ في تطوّرهـا التاريخيِّ، وعلاقتها بالسـياسيِّ والاجتماعيِّ، تماشـيًا معَ نظرتِه في أنَّ القراءةَ الواعيةَ للتراثِ لا بدَّ أن تهتمَّ بالجوانـبِ الثلاثـةِ: الشرطِ الاجتماعيِّ، والممارسـةِ السياسـيّةِ، والتراثِ الفكريِّ[٢].

«وفي كلِّ الأحوالِ، فإنَّ الحديثَ عن ضرورةِ تأويلِ النصِّ بما أنَّ الواقعَ قد تغـيّرَ، ليسَ كلامًـا دقيقًا على إطلاقِـه. فالتأويلُ بالمعنـى المتداولِ - التأويـلُ العقليُّ - لهُ ضوابطُهُ التي لا ينبغـي أن يتفلّتَ منها، لأنَّ ذلكَ من شأنه أن يفتحَ البابَ أمامَ كلِّ من يريدُ شرعنةَ أفكارِه ورؤاهُ من خلالِ النصِّ القرآنيِّ.

---

١ - قاسم شعيب: تكوين النص، ص١٦٤.

٢ - نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص٤٨.

إنَّ مـا يجبُ التأكيـدُ عليه هو أنَّ الواقعَ الذي نزلَ القـرآنُ في أجوائه لم يكنْ إلا مناسـبةً مـن أجلِ إطلاقِ أحكامه ومفاهيمـه ومبادئه، التي تتحرّكُ كلُّها على أسـاسٍ قِيَميٍّ، يريدُ أن يجعلَ قِيَمَ الحـقِّ، والخيرِ، والجمالِ... هيَ القِيَمَ التي يجبُ أن يخضعَ لها أيُّ سلوكٍ إنسانيٍّ»[1].

فقـد عـرَّفَ التأويـلَ بأنَّهُ: «جُهـدٌ عقـليٌّ ذاتيٌّ لإخضاعِ النـصِّ الدينيِّ لتصوّرات القارئ والمفسِّر، لمفاهيمه وأفكاره».

بهـذا الكلامِ أصبـحَ الأمرُ اجتهـادًا وليسَ تأويـلاً، وكلامُـهُ يتوافقُ معَ الاجتهـادِ، وليـسَ مـعَ التأويلِ. وسـلطةُ القـارئ هنا تختلفُ عنْ سـلطةِ المفـسِّرِ، والمفاهيمُ تختلفُ عـنِ الأفكارِ، وهذا خلـطٌ واضحٌ عندَ (نصرِ حامد أبو زيد).

وقولُهُ: (قراءةٌ ذاتيّةٌ):

مـاذا يريدُ بالذاتيّة؟ هلْ يريـدُ القراءةَ النابعةَ منَ الذاتِ، والتي تسـاوقُ الشـخصيّةَ؟ أمْ يريـدُ النظريّةَ الذاتيّةَ الخاصّةَ بأمـورِ القيمةِ؟ أمْ يريدُ نظريّةَ الذاتِ في علمِ النفسِ؟

وقولُهُ: (قراءةٌ غيرُ بريئة):

مـاذا يريدُ بـ(غـير بريئة)؟ هلْ يعنـي بها: المنحرفـةَ؟ أمِ المؤدلَجةَ؟ أمِ المصلحيّةَ؟ أمِ النفعيّةَ؟ أمِ الخاطئةَ؟

---

١ - قاسم شعيب: تكوين النص، ص١٦٥.

يؤكِّدُ (نصرُ حامد أبو زيد) بقوله: «بأنَّهُ لا توجدُ ثمّةَ قراءةٌ بريئةٌ».

معَ أنَّـهُ لمْ يوضّحْ ما المرادُ بـ(البريئة)، لكنَّنا يمكنُ أنْ نقولَ - بحسـبِ قاعدتـهِ -: إنَّ قراءتَهُ هو غيرُ بريئـةٍ، وكلَّ كتاباتِهِ غيرُ بريئةٍ، وكلَّ أطروحاتِهِ غيرُ بريئةٍ.

لقـدْ حاولَ كثيرٌ منَ الحداثيّينَ العربِ تأويـلَ القرآنِ الكريمِ وفقَ الطرحِ الهرمنوطيقيِّ، وسـمَّوا ذلـكَ بـ(القراءةِ المعاصرةِ للقـرآنِ الكريمِ)، وعلى رأسِ هؤلاءِ: (نصرُ حامد أبو زيد)، وكذلكَ سائرُ دعاةِ الحداثةِ العربِ.

كـما أنَّ (نصر حامد أبو زيد) قد اسـتقى مفهومَ التأويلِ، أو "التأويليّةَ"، مـنْ (يوري لوتمْان)، وقدْ ترجـمَ لهُ (أبو زيد) اثنينِ مـنْ مؤلّفاتِهِ إلى اللغةِ العربيّةِ، هما: "مفهومُ النصِّ"، و"علمُ السـميُوطيقيا"، وعلى أثرِ ذلكَ بنى نظريتَهُ في التأويلِ.

يُعَدُّ (يوري لوتمْان) من أهمّ الشكلانيّين الروس الذين اهتمّوا بسميُوطيقا الثَّقافـةِ، إلى جانبِ عنايتِهِ ببنيةِ النَّصِّ الفنّي، خصوصًا أنّه كانَ عضوًا مهمًّا في مدرسةِ (تارتو) في (موسكو).

ومن أهمّ كُتُبِه: سيمياءُ الكونِ، وانفجارُ الثَّقافةِ، وبنيةِ النَّصّ الفنيّ.

ومن هنا، فقد اقترنَ اسمُهُ بـسيمياءِ الكونِ، ويعني هذا المفهومُ: الفضاءَ السـيميُوطيقيَّ المعقَّـدَ والمركَّبَ الذي تشـغَلُه ثقافةٌ مـا، وبالتالي يمكنُ التعاملُ معَ مجموعِ الثقافةِ مثلَ نصٍّ أوْ خطابٍ ما.

إنَّ نصرَ حامـدٍ أبا زيدٍ يقولُ: إنّ «النصوصَ الدينيّةَ ليسـتْ مفارقةً لبنيةِ

الثقافة التي تشـكّلتْ في إطارهـا... وإنّ المصدرَ الإلهـيَّ لا يُلغي كونَها نصوصًـا لغويّةً، بكلِّ ما تعنيه اللغةُ من ارتبـاطٍ بالزّمانِ والمكانِ التاريخيِّ والاجتماعيِّ»[١].

كذلكَ في مقدمِ بحثِه المعنى (الهرمنوطيقَا وتأويلِ النصِّ الدينيِّ) يشيرُ (نصرُ حامـد أبو زيد) إلى أنَّ قضيةَ الهرمنوطيقَا الأسـاس هيَ البحثُ عن «معضلَةِ تفسيرِ النصِّ» سواءٌ أكانَ دينيًّا أم دُنيويًّا، وأنَّها تُثيرُ مجموعَتَيْنِ منَ الأسئلة: عن طبيعةِ النصِّ وعلاقَتِه بالتراث والتقاليد من جهة، وعن علاقَتِه بمؤلِّفِه أو مفسِّرِه من جهة أُخرى. ومعضلَةُ تفسيرِ النصِّ ليستْ قاصرَةً على الفكرِ الغربيِّ، وإنَّما تشملُ الفكرَ الإسلاميَّ، الذي عانى ولا يزالُ يُعاني من معضلَةِ تفسيرِ النصوصِ في تراثنا القديمِ أو الحديث[٢].

لَقَـدْ أَخْضَعَ (نـصرُ حامد أبو زيـد) - في طرحِـهِ الهرمنوطيقيِّ - النصَّ القرآنيَّ لسـلطةِ ونصوصيةِ المنهجِ اللغويِّ، والسـيمائيِّ، والأركيولوجيِّ، والسيسيولوجيِّ، والأنتروبولوجيِّ، والهرمنوطيقيِّ، والنقدِ التاريخيِّ؛ إِذْ إِنَّهُ يَتَبَنَّـى هَذَا الخطابَ في دراسـتِه للقرآنِ الكريـمِ (الهرمنوطيقا) الَّتي تقومُ - في الدراسـاتِ الأدبيةِ. عَلَى التفريقِ بينَ (المعنـى) وَ(المغزى)؛ حيثُ إِنَّ المغـزى قد يختلفُ، لكنَّ المعنى ثابتٌ، والمغـزى يقومُ على العلاقةِ بينَ

١ - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص٩٨.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص.ص٤ ـ ٥.

النصِّ والواقعِ، علمًا بأنَّ الواقعَ متجدِّدٌ ومتغيِّرٌ.

إنَّ التَّفريقَ بينَ (معنَى) وَ(مغزَى) النُّصُوصِ - كما يزعمُ - يُعَدُّ مُهمًّا وَضرُوريًّا: أَي المعنَى الَّذي يمَثِّلُ الدَّلالةَ التَّاريخيَّةَ للنُّصوصِ في سياقِ تكوُّنِهَا، وَالمغزَى الَّذي هو محصِّلَةُ قراءَةِ عصرٍ غيرِ عَصرِ النُّزُولِ.

هذا التّفريقُ (المزعومُ) يقتضي الحكمَ على كتابِ اللهِ تعالى بأنّهُ (نصوصٌ) تاريخيّةٌ.

إنّ مصطلحَ (تاريخيّةِ النصوصِ المقدّسةِ) هو مصطلحٌ متأثّرٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بإسقاطِ (النظريّةِ النسبيّةِ) في الدراساتِ الأدبيّةِ والتاريخيّةِ المعاصرةِ على النصِّ القرآنيِّ.

ومنَ القضايا المهمّةِ الأخرى التي تكلّمَ عنها (نصرُ حامد أبو زيد):

١. التأويلُ وإنتاجُ النصِّ:

فإنّ التفسيرَ والشرحَ - في منظورِ الخطابِ الحداثيِّ - مجرّدُ خدعةٍ، لأنّ الشرحَ يحلُّ محلَّ النصِّ، ويعيدُ إنتاجَهُ، فهو نصٌّ جديدٌ. ذلك لأنّهُ لا وجودَ للترادفِ في اللغةِ، ولا للاشتراكِ - حسبَ الفهمِ الحداثيِّ - فإنّ القارئَ يخلقُ النصَّ، فهو خلّاقٌ آخرُ يواكبُ خلّاقَ النصِّ[١].

وهذا من أعاجيبِ (نصرِ حامد أبي زيد) التي طرحَها، فيجعلُ منَ

١ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة، ص٢٤١.

القارئ صانعًا آخرَ للنصِّ! فكيف يكونُ ذلك فيما يخصُّ النصوصَ الإلهيّةَ المقدّسةَ؟!

وبالخصوص القرآنَ الكريمَ؟

إنّ ما يقولُهُ (نصرُ حامد أبو زيد) - فيما يخصُّ النصوصَ المقدّسةَ - ممتنعٌ عقلاً، ومستحيلٌ عرفًا، ومحرّمٌ شرعًا، وغيرُ واردٍ مطلقًا.

ولكنّهُ يُغالطُ القارئَ، ليخلطَ بينَ النصِّ والفهمِ، وبينَ النصِّ والشرحِ، وبينَ النصِّ والتفسيرِ.

٢. التناصُّ:

إذْ يعني دعاةُ الحداثةِ بذلك أنّ القرآنَ الكريمَ - بزعمهم - أسهمَتْ في تشكيلِهِ نصوصٌ سابقةٌ عليه، كالتوراة، والإنجيل، والشعر الجاهليِّ، والسجع، وغير ذلك، وَهُوَ مَا حَاوَلَ أَنْ يُؤَسِّسَ لَهُ دُعَاةُ الحَدَاثَةِ، وَمِنْهُم (نَصْرُ حَامِد أَبُو زَيْد)[1].

وذلك من مغالطاتِ الحداثيّينَ الكثيرةِ، فمرجعيّةُ الكتبِ المقدّسةِ تؤكّدُ وحدةَ المنبعِ، ووحدةَ المرادِ، ووحدةَ الهدى والإرشادِ للبشرِ، أمّا أن تكونَ التوراةُ المحرّفةُ، والإنجيلُ المحرّفُ قد أسهما في بناءِ النصِّ القرآنيِّ، فهذا محالٌ، وغيرُ واردٍ مطلقًا. فالتوراةُ والإنجيلُ المحرّفانِ متهافتانِ داخليًّا،

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص٣٨.

وغـيرُ متّسـقينَ مطلقًا، ولا يمكـنُ لكلامِ اللهِ تعـالى أن يكـونَ مركّبًا من نصوصٍ بشريّةٍ منتحلةٍ.

٣. التأنسنُ:

فبمجرّدِ الاستعمالِ الإنسانيِّ، أو التداولِ الإنسانيِّ للنصِّ، - على زعمِهم - تحوّلَ النصُّ إلى نصٍّ بشريٍّ، إذ أنّهُ قد (تأنسنَ)!

وهـذا ضربٌ من التقـوّلِ على النصوصِ المقدّسـةِ، ومحاولةٌ لسـلبِ قدسـيّتِها، وإدراجِها في سـياقِ الكتابـاتِ البشريّةِ، ليسـهلَ التعاملُ معها بمقياسِ النقدِ الأدبيِّ، والإعـادةِ والإنتاجِ والطمسِ والحذفِ، وذلك ما لا يقومُ لهُ دينٌ، ولا تقومُ لهُ حجّةٌ[1] بحسبِ زَعمِ (نصرِ حامد أبو زيد).

إنّ التأنسـنَ لا يحوّلَ الأشـياءَ، ولن يقلّبَها، ولن يغيرّها؛ فالإنسانُ الذي يقلّدُ صوتَ حيوانٍ ما، لن يصبحَ ذلك الحيوانَ، ولن يؤنسـنَ الحيوانَ، ولا صوتَهُ مطلقًا. وهذه هفوةٌ من هفواتِ (نصرِ حامد أبو زيد) الكثيرةِ، وأمثالِه من دعاةِ الحداثةِ العربيّةِ.

---

١ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص٢٦.

الخاتمة:

في نهايةِ هذه الدراسةِ نوجزُ الخاتمةَ، وهيَ:

١. إنّ هنـاكَ خللاً واضحًا في نشـأةِ الحداثةِ العربيـةِ، فهيَ وليدةُ الصدمةِ، ووليدةُ التأثّرِ بالآخرِ الأوروبيِّ والغربيِّ، ووليدةُ تقليدٍ أعمى لنظريـاتٍ لا تتوافقُ معَ الدينِ الإسـلاميِّ ولا مع الواقعِ العربيِّ.

٢. إنّ النظريـاتِ التي جاءَ بها دعاةُ الحداثـةِ العربيةِ لا تتوافقُ مع التراثِ العربيِّ الإسـلاميِّ، وهـم أرادوا حشرَهـا بالقوّةِ ضمن الواقعِ العربيِّ الإسلاميِّ، رغمَ أنّها شاذةٌ أو هجينةٌ.

٣. إنّ الحـداثيَّ العربيَّ يفتقرُ إلى علومٍ كثيرةٍ، لا يعلمُها أو لا يعلمُ عنها شـيئًا، لذلك كانـتِ النصوصُ تتكلّـمُ في وادٍ، والحداثيُّ العربيُّ يتكلّمُ في وادٍ آخرَ.

٤. إنّ (نـصرَ حامد أبو زيد) أرادَ أن يجعلَ من النظرياتِ الأوروبيةِ والغربيةِ حاكمةً على النصِّ الإسـلاميِّ، وبـأدواتٍ غربيةٍ، وفي نطـاقٍ غربيٍّ، وهذا أكبرُ خللٍ وقعَ فيـه، بل دلَّ على عدمِ فهمِه لحقائقِ ونشـأةِ النصـوصِ، ولبئيةِ النصِّ، وثقافـةِ النصِّ، ولغةِ النصِّ.

٥. على الشبابِ ألّا يتأثّروا بدعاةِ النظريات الجديدةِ، بل عليهمُ القراءةُ والبحثُ، وسؤالُ أهلِ الخبرةِ، وإلّا فإنّهم سيقعونَ فيما لا تُحمدُ عُقباهُ، فعليهمُ الوعيُ، والبحثُ، والتحقيقُ، حتى تتبيّنَ لهم حقائقُ الأمورِ، وتتوضّحَ لهم خفايا ومراداتُ دعاةِ الحداثةِ، ومقلّدي أوروبا والغربِ.

المصادر والمراجع

- كاظم القره غولي: آراء محمد اركون في ميزان النقد، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ط١، ١٤٤٣هـ.
- أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار القلم، الرباط ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٩م.
- إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: فيكتور دبلوس ومحمد فتحي السنبطي، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٦٩م.
- محمد محمود سيد أحمد طه نور: أعداء الحداثة، دار الوعي، الرياض، د. ط، ٢٠١٣م.
- محمد أمين جيلاي: الإتيقا: نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف ـ العراق، ط١، ٢٠٢١م.
- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، دار الجنوب للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٩٨م.
- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، عمان ـ الأردن، ط١، ٢٠١٥م.

- سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها: دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٤هـ.
- امبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري واركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٧م.
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤١٤هـ.
- فوزية تومي وحياة قوادري: الحداثة في العالم العربي المعاصر: محمد سبيلا أنموذجًا، رسالة ماجستير، جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، ٢٠١٦ ـ ٢٠١٧م.
- عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٠هـ.
- عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والتوزيع والنشر، الجيزة ـ مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.
- باحث إسلامي (اسم المؤلف مجهول): الحداثة والفكر الإسلامي: عرض ونقد، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ.

- الحارث فخـري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السـنة النبوية، اطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب ٢٠١٠ ـ ٢٠١١م.
- محمد سبيلا وعبد السـلام بنعبد العالي: الحداثة: مجموعة مقالات، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ٢٠٠٨م.
- الشـيخ محمد تقي فلسـفي: الشـباب وتقليد الغرب، مؤسسـة ذوي القربى، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٤هـ.
- عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.
- محمـد محفوظ: العـرب والحداثة: قـراءة في فكر اركـون والعروي والمنجرة، بسـطة حسـن، القطيف ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٤٢هـ.
- خالد عبد الرحمن العك: الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلميـة والضوابط المنهجية، دار الحكمـة للطباعة والنشر، دمشق ـ سورية، ط٢، ١٩٩٦م.
- محمد اركون: الفكر الإسـلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشـم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط٢، ١٩٩٦م.
- إبراهيم مصطفى أبو أيهم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة ـ مصر، ط١، ٢٠٠٠م.

- فاطمة حداد الشامخ: الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة: جلال الدين سعيد، مراجعة: صالح مصباح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط٢، ٢٠١٧م.
- عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة: قراءة في التعددية الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (٥)، السنة الثانية، شتاء ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٦هـ.
- جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩١م.
- عبد العزيز حمود: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت ـ الكويت، رقم الكتاب (٢٣٢)، ط١، ١٩٩٨م.
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ط٥، ٢٠٠٧م.
- مصطفى الحسن: النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٢م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ط٥، ١٩٨٦م.
- قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ٢٠١٣م.
- غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل احمد خليل،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٢م.

- غاستون باشلار: تناقضات الحداثة العربية، مكتب الزاكي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد ـ العراق، ط١، ٢٠١١م.
- إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد: في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي، دار القارئ، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٨م.
- جوزيف سوموجي: حياة جولد تسيهر، ترجمة: الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ط٢، ٢٠٠٩م.
- فردناند آلكييه: دروس السوربون الطبيعية والحقيقية في فلسفة سبينوزا، ترجمة: أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠١٨م.
- ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٩٧م.
- قاسم شعيب: فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط١، ٢٠١٣م.
- منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
- فيصل غازي مجهول: في الغلط والمغالطة أو السفسطة اللغوية، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.

- مجموعة مؤلفين: محمد اركون: دراسة النظريات ونقدها، مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط١، ٢٠١٩م.
- إدريس هاني: محنة التراث الآخر: النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، الغدير للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
- مرتضى العسكري: معالم المدرستين، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ط٢، ١٤٢٦هـ.
- رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٩٦٨م.
- حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات: دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت ـ لبنان، الجزائر ـ الجزائر، ط١، ٢٠٠٧م.
- عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ـ مصر، د. ط، د. ت.
- سيغموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١١هـ.
- مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريات ونقدها، مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط١، ٢٠١٩م.

- زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ط١، ٢٠١٨م.
- عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٤م.
- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
- يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مركز فهم الدين، ليدز ـ بريطانيا، طبعة الكترونية، ط٢، ٢٠٠٨م.
- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د. ط، بيروت ـ لبنان، د. ت.
- عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.
- عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

الفهرس

٥ | مقدمة

الفَصْلُ الأَوَّلُ |٩
تاريخ الحداثة ونشأتها

١١ | المبحث الأوَّل: نشأةُ الطَّرحِ الحداثيِّ

١٨ | المبحث الثَّاني: فلاسفة وآباء الحداثة العالمية

٣٨ | المبحث الثَّالثُ: الحداثةُ تاريخٌ ومقارنات

الفَصْلُ الثَّاني |٥٧
الحداثةُ العربيَّةُ مسارُها وتشكُّلاتِها

٥٩ | المبحثُ الأوّل: الحداثةُ العربيّةُ موجاتٌ، ورموزٌ، وآليّاتٌ، وأهدافٌ

٦٥ | المبحث الثاني: آليَّاتُ الحَداثةِ العربيَّةِ في التَّعامُلِ معَ التُّراثِ والنُّصوصِ

٦٨ | المبحث الثالث: أهدافُ الحَداثةِ العربيَّةِ

٨٠ | المبحث الرابع: سماتُ الحداثةِ العالميَّةِ والعربيَّةِ وصفاتُ الخطابِ الحَداثيّ العربيّ

الفَصل الثَّالثُ |١٠٩
تعاملاتُ الحداثيّين العربِ معَ النُّصوصِ

١١١ | المبحثُ الأوَّلُ: وقفاتٌ معَ أسبابِ الخللِ عندَ الحداثيّينَ العربِ في تعامُلِهم معَ النُّصوصِ

١١٦ | المبحث الثَّاني: طرُقُ تعاملِ الحداثيّينَ العربِ مَعَ النُّصوصِ

١٢٦ | المبحثُ الثالث: الحداثيُّونَ العربُ والنَّصُّ القرآنيُّ

الفَصل الرَّابعُ |١٤٣
الخَللُ المعرفيُّ في تعاملِ (نصر حامد أبو زيد) معَ النَّصّ

١٤٥ | المبحثُ الأوَّلُ: (نصر حامد أبو زيد) وكيفيَّةُ التَّعاملِ مَعَ النَّصّ الإماميّ

١٦٣ | المَبحثُ الثَّاني: أيديولوجيا التَّنفيرِ من النص

١٨٥ | خاتمة

١٨٧ | المصادر والمراجع

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

إنَّ هذه الدراسةَ جاءَتْ لتوضيحَ أمورًا مهمةً تتعلَّقُ بالحَداثةِ العربيةِ، من بيانٍ لتشكّلاتها وتمثّلاتِها، وسماتِها وأهدافِها، ورموزِها وشخصياتِها، وآلياتِها، في محاولةٍ ألا نكثرَ الكلامَ والشرحَ والتطويلَ والاستشهادَ، وأن نوصِّلَ المرادَ بما يتلاءمُ والمطلوبَ، مع توضيحِ الخللِ المعرفيِّ الذي اعترَى مسارَ الحداثةِ العربيةِ، وأسبابَ هذا الخللِ، حتى يتوضّحَ للقارئِ ما وقعَ فيه الحداثيُّ العربيُّ من هفواتٍ، وما يفتقرُ إليه من علومٍ ومعارفَ، وكيف قرأَ النصَّ، وكيف فسّرهُ، وإسقاطاتِهِ السابقةِ على النصِّ.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز -

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد