جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الأنثروبولوجيا الكلامية في الخطاب الإسلامي المعاصر

(محمد أركون أنموذجا)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم الطور الثالث (ل.م.د)

تخصص: فكر عربي إسلامي

إعداد الطالبة: صافية بوزارة

إشراف وتأطير الأستاذ الدكتور:

مناد طالب

السنة الجامعية 2022م، 2023م

جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الأنثروبولوجيا الكلامية في الخطاب الإسلامي المعاصر

(محمد أركون نموذجا)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم الطور الثالث (ل.م.د)

تخصص: فكر عربي إسلامي

إعداد الطالبة: صافية بوزارة **إشراف الأستاذ الدكتور: مناد طالب**

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الجامعية	الصفة
أ.د عمر بوساحة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	رئيسا
أ.د مناد طالب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	مؤطرا ومقررا
د. أسماء بلهادي	أ. مُحاضرة أ	جامعة الجزائر2	عضوا
د. فريدة أولمو	أ. مُحاضرة أ	جامعة الجزائر2	عضوا
أ.د جلول مقورة	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	عضوا
أ.د قدور كرومي	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا

السنة الجامعية: 2023/2022

فهرست المحتويات:

- **إهداء.....ص04**
- **شكر وتقدير.....ص05**
- **مقدمة.....ص06**
- **الفصل الأول: الأنثروبولوجيا الكلامية ص17**

المبحث الأول: التأطير الفلسفي للأنثروبولوجيا.....ص19

المبحث الثاني: مقاربات أنثروبولوجية لتأسيس علم الكلام الجديد.....ص26

المبحث الثالث: تأسيس الأنثروبولوجيا الكلامية.....ص36

- **الفصل الثاني: الأنثروبولوجيا الكلامية وقراءة التراث.....ص55**

المبحث الأول: التراث الإسلامي بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية.....ص57

المبحث الثاني: دواعي مراجعة التراث.....ص86

- **الفصل الثالث: الأنثروبولوجيا الكلامية عند محمد أركون.....ص101**

المبحث الأول: محمد أركون، نشأته وخلفيته الفكرية.....ص105

المبحث الثاني: العقل التراثي والأرثوذكسية عند أركون.....ص113

المبحث الثالث: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون.....ص124

- **الفصل الرابع: الأنثروبولوجيا الكلامية بين الواقع والآفاق.....ص136**

المبحث الأول: آفاق الأنثروبولوجيا الكلامية.....ص141

المبحث الثاني: حدود الأنثروبولوجيا الكلامية.....ص167

- **خاتمة.....ص172**
- **المصادر والمراجع.....ص177**

إهداء

إلى روح أبي الغالية، إلى أمي المجاهدة

إلى كل أفراد أسرتي، أخواي "يحي" و"عدة" رحمة الله عليهما.

إلى الأصدقاء والرفاق والزملاء، أهدي هذا العمل...

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الوافر لمن مد يد العون لي من قريب أو من بعيد وأخص بالذكر مؤطري الأستاذ الدكتور مناد طالب.

مقدمة

مقدمة:

يقول جل وعلا في كتابه الكريم: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ "(الحجرات، 13).

يشير الله عز وجل في هذه الآية إلى مسألةٍ أنثروبولوجية على غاية من الأهمية، وهي مسألة التعرف على الغير أو على الآخر؛ يقول الزمخشري في تفسيره:" والمعنى: أن الحكمة التي من أجلها رتبكم على شعوب وقبائل هي أن يعرف بعضكم نسب بعض، فلا يعتزى إلى غير آبائه، لا أن تتفاخروا بالآباء والأجداد، وتدعوا التفاوت والتفاضل في الأنساب. ثم بين الخصلة التي بها يفضل الإنسان غيره." ثم إن مسالة التعارف هذه ما كانت لتكون لو لم يسبقها "اختلاف"، والاختلاف هاهنا قد يكون متعدِدَ الأوجه، ومفتوحَ الأصعدة، ومنه فشرط الاختلاف المذكور في سياق "شعوبا وقبائل" مقترنٌ بحاجة "التعارف والتقارب" ويحمل في طياته أكثر من دلالة.

وعطفا على هذا فالتعارف ليس مجرد التعرف، فنجد أن اللفظ بصيغة مبالغة، فيكون التعارف على وزن تفاعل، في حين أن التعرف على وزن تفعل، والفرق بينهما مرتبط بصيغة التفضيل، فالتعارف إنما يقع عند الاختلاف والتباعد، لأن الهدف من التباعد هو في معناه العام، وكذلك في المعنى الذي تقصده الآية، هو تهوين هذا الاختلاف وقد يتعداه إلى تحقيق التعايش الإنساني الذي تطمح له الأديان.

إن التعارف قيمة إنسانية راقية، وتعطي ثمارا بقدر الالتزام الجدي بها، فالتعارف يهون أشد الاختلافات، ويمد جسرا إنسانيا يربط الشعوب المتباعدة ثقافيا وفكريا بل وجغرافيا بنقاط وأهداف مشتركة، ولعل المُتَتبع لمسار الثقافة الإنسانية بشكل عام، يلاحظ حقيقةً مفادها أن الأمم والشعوب تعتمد في إطار البناء الحضاري مختلف أشكال التثاقف المدروس، لأن التثاقف المدروس هو الوسيلة الفعالة للرقي والازدهار المعرفي والتقني من غير تفسخ أو ذوبان، ذلك أن التراث الإنساني لا يخلو من تشارك ثقافي مهما تعددت ألوانه ومشاربه.

إن هذه السّمة - أي التعارف - أصبحت من المفاهيم المقصاة من التداولية الفكرية لاسيما منها الدينية، وهي في الواقع الإسلامي إنما تتعلق بشعارات فارغة المحتوى تؤطرها المنتديات والملتقيات حول "حوار الأديان" رفيع المستوى، دون التكلم عن الحوار العصبي للفرق والمذاهب الإسلامية الذي ينخر جسد هذه الأمة منذ مدة ليست هينة، والحقيقة أن الاختلاف المشار إليه في الآية السّالفة الذكر أصبح مستبعدا من قبل هذه المجتمعات، وعوض أن تُحفزها الآية الكريمة أخذت تحتَكم إلى وهم الاختلاف الديني والعقدي، وبعض العصبيات القبلية مستبعدة الآخر المخالف ومقصيةً لحق من الحقوق الطبيعية المشار إليها في الآية الكريمة.

ومادامت مسألة الاختلاف متعلقة بالتراث، فهي تشغل فكر المتدين وغير المتدين، وتأثر على تعاملات المسلمين مع بعضهم البعض سواء فرقا ومذاهب أو على تعاملاتهم الفردية،

وتؤثر كذلك على رؤيتهم إلى بقية الأمم والشعوب، فالمسألة الدينية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية مصيرية وحاسمة لتعلقها بالواقع المعيش، وتجلياتها الحالية في السلوك اليومي للمسلمين كثيرا ما لا تمت للدين بصلة ما دام الهدف من الدين توجيه النفوس المؤمنة نحو التكافل والتآخي والرحمة والسعي وراء العلم والبذل؛ وبيد أن علم الكلام أقرب ابستيميا ومنهجيا من التراث الديني الإسلامي، فإن اشغاله بالمسائل العقدية والكلامية يمكّن إلى حدٍ بعيد من تمحيص وغربلة المفاهيم الدخيلة عن هذا الدين، والتي أبعدته عن إنسانيته وسماحته التي تحترم التعدد والاختلاف مثلما أشارت إليه الآية الكريمة.

من خلال هذه المقدمة، تتضح كذلك أهمية التعارف كممارسة أنثروبولوجية، وكذلك شرعيةَ حملِ الأشخاصِ أفرادا وجماعات لحق الاختلاف الذي يمثل خصوصية كل ذات ورؤيتها للحياة ومنهاجا لها فضلا عن الشعوب والقبائل في صورة مماثلة لآية قرآنية أخرى يقول فيها المولى عز وجل:" لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ " (المائدة، 48).

إن مصطلح الانثروبولوجيا الكلامية لم يسبق أن اعتمد في أي بحث علمي حسب قراءاتي، ومنه فالمصطلح من إنتاج البحث، غير أن له علاقة وطيدة بالأنثروبولوجيا الدينية* والفلسفية ويتخذ من مكتسبات علم الأنثروبولوجيا عمادا له وقواما منهجيا وعلميا، ولأن وظيفة الكلام دفاعية بالدرجة الأولى- مثلما يشير إليه البعض- كان مجال الأنثروبولوجيا الكلامية الذي أرمي إليه أكثر تخصصا.

إن الدّين كظاهرة ثقافية، تُمثل أحد التخصصات المشتركة بين علم الاجتماع والفلسفة والأنثروبولوجيا، فأنتج لنا ذلك أنماطا مختلفة من الفهم بدءا من علم الاجتماع الديني في السوسيولوجيا إلى فلسفة الدين ثم الأنثروبولوجيا الدينية، وهي تخصصات مختلفة لموضوع ومادة واحدة، وعلى الرغم من صعوبة الدراسة الموضوعية للدين إلا أن هذا لا ينفي بلوغه نصاب التخصص، ذلك ان مجمل العلوم الانسانية والاجتماعية لا تخضع دائما للموضوعية اللاّزمة، فمسألة الموضوعية هاجس يؤرق العلم الإنساني بشكل عام، من حيث نسبية الدارس والمدروس**.

كما أن طبيعة البحث في مجال الدراسات الدينية تختلف عن طبيعة البحث في الدراسات الإنسانية والاجتماعية كلها، خاصة وأن الدين ليس ممارسة فقط، بل لكونه مسألة ايمانية روحية لا تجد تجلياتها في الفيزيقا فقط، أي أنها، لارتباطها بالجانب الروحي والوجداني، صعبة التأطير العلمي أو المنهجة العلمية التي تعتبر من متطلبات العلم الدقيق والموضوعي.

---

*- أن الانثروبولوجيا الدينية هي مجمل الدراسات التي تعنى بأساليب التفكير الديني قديمها وحديثها، متخذة من التجارب الدينية أجوبة لإشكالاتها مثال: كيف يتشكل الدين؟ ما أسباب المعتقد الديني؟ كيف يحدث وأن نعتبر أي معرفة دينا؟ وهل الدين ظاهرة اجتماعية قابلة للدراسة؟ هل بوسع المعتقد الديني ان يستمر بالثبات أم بالتغير؟

**- فالدارس ولكونه طرفا مهما في الظاهرة الاجتماعية وكلما حاول التملص من ذاتيته في البحث واجه صعوبات جمة عند انخراطه في العمل النقدي سواء لظاهرة تمس هويته أو ظاهرة خارجية، وهذا هو ذات ما يعاب على كتابات المستشرقين.

ومن الإشكالات التي تطرحها وتختص بها الدراسات الدينية كذلك مسألة الثبات والديمومة الدينية والتي شغلت العقل الإنساني والدّين الإسلامي على السواء، ولعل تخلف العقل الإسلامي أثر في المسألة الدينية، ذلك أن تعطل العقل الإسلامي جعل من الفهم الديني ثابتا مرتكزا على الإنتاج الديني أو الفهم الديني لإسلام القرون الأولى، وكان من تبعات ذلك أن عشنا قرونًا عديدة من الاجترار، إذ أن المتتبع لمجمل المؤلفات سواء في العصر الحديث أو المعاصر يجد أنها برامج تهدف أساسا إلى إعادة إحياء هذا العقل، بدءا من مشروع محمد إقبال، الطهطاوي، مرورا بالأفغاني وتلميذه محمد عبده، ثم لاحقا مع المعاصرين أمثال حسن حنفي، أركون والجابري وغيرهم وذلك بطريقة أو بأخرى.

إن الثبات والديمومة الدينية مسألة لم تواجه الدين الإسلامي في تعامله مع الحداثة الغربية بمختلف أبعادها وحسب، بل ولعل الدين المسيحي يقدم لنا، في نظر الحداثيين، مثالا تاريخيا يرونه مشابها إلى حد كبير مع النموذج الإسلامي، فبوادر التحديث الغربي قد اصطدمت بالفكر الكنسي الدوغمائي، وكان هذا منعطفا حادا يشابه إلى حد كبير الحال الإسلامية الحديثة ولو مع ظروف مغايرة ومختلفة، ونتائج حتمية أخرى، ستتم الإشارة إليها في الفصل الأخير من الأطروحة.

ويتضح للقارئ، من قراءته لعنوان البحث، توظيف أكثر من مصطلح:

- اللفظ المركب الانثروبولوجيا ANTHROPOLOGY: انثروبوسANTHROPOS ومفادها الإنسان، ولوجوس من LOGOS ومفادها العلم، وبالجمع يصير علم الإنسان، أو علم الإناسة.
- الكلامية: لقد وُظف هذا المصطلح ليدل بصيغة صريحة عن الإطار العام لتخصص وتوجَه الدراسة، ويشير إلى طابع البحث الديني، وهو علم الكلام -ILM ALKALAM، ثم الإشارة إلى الموقف الشخصي المؤيد لتجديد علم الكلام، وانتخابه كعلم مؤهلٍ لمسعى مراجعة التراث، وهو الإشكال الذي سيخوض فيه البحث، لاسيما ما تعلق بتجديد هندسته المعرفية، التي يمكن أن تكون الانثروبولوجيا، أحد ركائزها.
- الخطاب الإسلامي المعاصر، والمقصود به تلك الرؤى والقراءات والنظريات، والاستخدامات المختلفة للأنثروبولوجيا، لاسيما في قراءة التراث، التي أثْرتها تلك الدراسات النقدية للتراث، إضافة إلى عديد البرامج والمشاريع عامة، وفي نموذج المفكر محمد أركون على وجه التحديد.

وتجدر الإشارة إلى أن الانثروبولوجيا، لم يصرّح لها في قراءة التراث، اللهم إلا في قراءة محمد أركون[1]، لكنها وُظفت ضمنيا، بصورة غير مباشرة لدى العديد من الباحثين،

[1] محمد أركون (1928- 2010م)، مفكر و باحث أكاديمي جزائري معاصر، من أشد الداعيين إلى تطبيق المناهج الغربية في الدراسات اللاهوتية الإسلامية .

لاسيما منهم المتأخرين، وما يشير إلى توظيفها هنا هو إظهار خلفية التوظيف الموجه الرامي إلى نسبية التراث، ومحاولة كسر الأرثوذكسية والتقديس مطلقا، أما الاهتمام بالذات الإسلامية والفرد الإسلامي وجعله محور الكون، فهو جانب آخر من توظيف الانثروبولوجيا.

لماذا الأنثروبولوجيا الكلامية؟

إن علم الكلام أداة دفاعية وانتاجية، فهو يحاول فهم الدين ملتمسا الأدلة والبراهين النقلية، ومن ثمة الحجاج أو الدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية لينتج لنا في الأخير منظومة فكرية قوية، ولأن المتكلم لا يتوقف عند ظاهر الدّين، فهو باجتهادات المتكلمين يُمَكّن من إعادة تفعيل العقل الإسلامي، وإخراج المجتمعات الإسلامية من دائرة الاجترار، ولكي تكون مهمته دفاعية، لابد من تقوية البنية الفكرية للدين الإسلامي سواء بما تعلق بفك الالتباس عن بعض المسائل الدينية ابتغاء الإجابة عن شبهات مستحدثة، أو إعادة الاعتبار للعقل الإسلامي وارجاعه إلى مرتبته التي كان عليها أو تحديد الخريطة العامة لمختلف التخصصات العلمية والفكرية*، التي ستساهم وإياه في دفع الشبهات الخارجية .

وعلى هذا الأساس فعلم الكلام بثوبه الجديد، سيعتمد في مهمته الإحيائية عديد المناهج والعلوم، من بينها الأنثروبولوجيا التي، إذا ما ارتكزت على مسلمات صحيحة، ستُؤتي ثمارا جد إيجابية، من بينها الإحاطة الفلسفية للمفاهيم المتداولة، كمفهوم التدين" الدوغمائي" ** أو "التدين القسري" ما يُشار عليه أنثروبولوجيا بالتنميط، وسيكون لاحقا من الهيّن تحديد نقاط الأدلجة الأساسية التي تلتبس غالبا في إطار المفهمة الدينية، كما أن الأنثروبولوجيا الكلامية قادرة من جانب آخر على كشف زيف الدراسات الأنثروبولوجية الموجهَة إلى هدم التراث، والتي يشهرها بعض المحدثين عربا ومستشرقين مرتكزين على مسلمات مؤدلجة.

<u>الأنثروبولوجيا الكلامية في الخطاب الإسلامي المعاصر:</u>

المقصود بالأنثروبولوجيا الكلامية، جملةَ الاهتمامات التي انصبت في عموميتها على قراءة الشخصية الإسلامية، من خلال تحليل التراث الإسلامي، بمرجعيات مختلفة، وبوسائط منهجية مختلفة، لاسيما منها الحداثية، بالإضافة إلى تسخير شتى العلوم، على غرار علم النفس، علم الاجتماع وعلم الإنسان، أي الأنثروبولوجيا Anthropology.

---

*- ليس من الضروري أن يكون المتكلم موسوعيا ليجيب عن مجمل الأسئلة، بل له أن يحدد عديد الاختصاصات التي تخدم مصلحة واحدة أو عدة مصالح، على سبيل المثال لا الحصر القول بمحدودية لغة معينة، كاللغة العربية التي تراجعت وتيرة استخدامها لاسيما في الحقول العلمية وعدم تجاوبها مع متطلبات العصر مسألة لا يعالجها ذوو الاختصاص من اللغوين أو النحويين فقط، و إنما لابد من الاستعانة مثلا بمبرمجي التقنيات الحديثة، وكذا علماء الاجتماع، الذين يمثلون رابطة أساسية مدركة لتغيرات الواقع، وعلى الرغم من أن مسألة اللغة ثانوية بالمقارنة مع المسألة العقدية إلا أنها تشكل أبلغ مثال عن تخلفنا الفكري الذي تجب معالجته.

**- الدوغمائية: مصطلح وضعه الباحث محمد أركون، ويقصد به ذلك التعنت الفطري الذي أحاط بالعقل الانساني في مواجهة الرموز المقدسة، فمسألة التقديس جعلت العقل مأسور في سجن بعض المغالطات والمفارقات الغير عقلانية.

ولابد من الإشارة، في البدء إلى نقاط أساسية قبل تحديد الإشكالية العامة التي تُؤطر البحث وتوجهه، وهي أولا: ان الانخراط في قراءة تراث بشري ما، هو صميم العمل الأنثروبولوجي، لاسيما وأنه مسألة جد حساسة عند المسلمين، لكنها في المقابل ضرورية بل وحاسمة لمراجعة هذا التراث، وقد تم اختيار الفترة المعاصرة كنموذج مرحلي للبحث، لكون الفترة تمثل تراكمية الفكر العربي الإسلامي.

ثانيا، أنه من المهم جدا توظيف المناهج والعلوم الحديثة في الدراسات الإنسانية، لاسيما ما تعلق بالدراسات الدينية، ولذلك فإن توظيف الانثروبولوجيا[1] في قراءة التراث كمنهجية، يسمح بفهم الذات والشخصية الإسلامية، وذلك لأن هذا العلم يتوفر على عديد متطلبات القراءة العلمية للشخص الإسلامي، سواء من الناحية الاجتماعية، أو الثقافية، على أن العمل في مجال التراث من خلال الفهم الأنثروبولوجي في مجمله يصر على نقطتين هما: التأكيد على نسبية القراءة الدارسة للتراث الإسلامي، لكون هذه الأخيرة دراسة إنسانية محضة، ومن جهة أخرى، منحى التأكيد على نسبية جزء لا بأس به من التراث الإسلامي في حد ذاته إذا استثنينا النصوص الأولية (القرآن والسنة النبوية)، وبذلك سنكون قد أشرنا إلى نقطة غاية في الأهمية، أي فكرة نسبية الدارس والمدروس.

ثالثا، الأنثروبولوجيا الكلامية: يمكن أن توحي بأكثر من دلالة، والتي قد يحتويها البحث:

- دراسة الإنسان المسلم بآليات تحليلية كلامية، مغايرة للاستدلال الكلامي الكلاسيكي، وسيكون فيه الإنسان محور البحث من حيث أنيته، هويته، طموحه، همومه، وتطلعاته، وكذا خصوصية تراثه، على اعتبار أن علم الكلام الكلاسيكي ارتبط ـ في الغالب ـ بمسائل عقدية كانت لها مبرراتها آنذاك.
- دراسة المقاربات الأنثروبولوجية، التي وظفها المفكرون المعاصرون، التي تنتمي إلى الحقل الأنثروبولوجي، لاسيما من ناحية كسر قدسية التراث الإسلامي ـ أو بعضه*، يمكن أن أخص بالذكر مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي أو في تفكيك الدوغمائية، وهذا طبعا بغض النظر عن النتائج المُتوَصل إليها أو المُتَحفظ عنها.

والدلالة التي نحاول الإلمام بها من خلال هذا البحث، هي أشمل وأعم من الاثنتين السابقتين: فهي تحاول من خلال توظيف الأنثروبولوجيا في علم الكلام إلى دراسة الشخصية الإسلامية على اختلافها، من خلال التراث، الذي يمثل نتاجا ثقافيا تراكميا، بالإضافة إلى الاستعانة بما وظفه المفكرون في قراءتهم للمجتمع الإسلامي ككتلة، والفرد الإسلامي كوحدة، والتراث الإسلامي كوعاء معرفي كمي وكيفي، وبهذا

*-لابد من الإشارة فقط، وكمرحلة أولية، إلى أن التراث الإسلامي يشمل النص الديني، بالإضافة إلى مجموعة التفسيرات التي تسمى شريعة، وهنالك من يخالف ذلك بنزع القدسية عن الشريعة، أي ما كتب حول النص، هذه المفارقات سنتناولها بإسهاب في ثنايا البحث.

فاستخدام المجال الأنثروبولوجي متعلق بقربه المعرفي مع المادة المدروسة (تراث، ثقافة)، ومتعلق من جانب آخر بالمنهج الأنثروبولوجي الذي سيتضح من خلال تقديم بعض المقاربات الأنثروبولوجية التي تخدم الموضوع، والتي على أساسها يمكن تغيير الرؤية التجديدية لعلم الكلام نحو الزاوية الأنثروبولوجية على غرار الزاوية الدينية البحتة.

رابعا، بالإضافة إلى ذلك فإن علم الكلام هو الأنموذج المرشح، لدراسة الرأسمال الرمزي[1] للكيان الإسلامي، لأنه ذو جوهر مرن، من حيث استيعابه لمختلف المواضيع والمسائل، أو من خلال تعدد مناهجه، الأمر الذي سيجعله يخوض في مسائل حداثية، مثلما خاض من قبل، في فلسفات وثنية، واستعان بمناهج منطقية استدلالية ببراعة عالية، إن علم الكلام سبق له وأن استعان بالاستدلال المنطقي ووظف العقلانية اليونانية، في شكل جعله يقترب من الفلسفة ويشاركها موضوعاتها ومباحثها، وبالتالي فاستعانته بالمناهج الحديثة للعلوم الإنسانية، إذا ما أحسن استخدامها، لن يشكل عقبة أمام تحدي الخوض في إشكالية التراث والحداثة، والإجابة عن تطلعات العقل الإسلامي في الواقع.

دوافع الدراسة:

إن الموضوع من الناحية المعرفية موضوع راهني، بحيث كانت وما تزال القراءات الإنسانية للتراث، تشكل مسألة حساسة لا مناص من الاشتغال بها، فهو وظيفيٌ كدراسة تمهيدية للفكر الإسلامي المعاصر، ودراسة خصوصياته، خاصة على المستوى الشخصي، فكان لابد من الخوض في أغوار هذا العمل، الذي أضاف ـ لي شخصيا ـ الإضافة الايجابية، التي قد تفتح آفاق أعمال أخرى – بحول الله – ستكون أكثر عمقا وتحليلا.

ثم إن قراءاتي في تخصص الأنثروبولوجيا سمح لي بتوسيع زاوية النظر، فارتأيت أن أوسع بالضرورة زاوية البحث، خاصة وأن تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية تكاد تكون متداخلة، بالإضافة إلى تأثري بدراساتي السابقة حول علم الكلام في مرحلتي الليسانس والماستر، وهو الأمر الذي وجه مسار بحثي نحو علم الكلام الجديد.

كذلك من الأسباب الدافعة لاختيار هذا الموضوع هو اقتناعي الشخصي بجدوى علم الكلام، الأمر الذي حثني على تجاوز هذا الموضوع الثانوي إلى موضوع أكبر أي البحث في كيفية التجديد وليس في أهميته، ولذلك يأتي هذا الموضوع، كتجاوز إيجابي، وكرؤية مغايرة، تتضمن التجديد المنهجي لعلم الكلام، من خلال التأسيس لمنهجية كلامية مستمدة من معارف أخرى.

الدراسات السابقة:

[1]- مصطلح وظفه الدكتور عبد الإله بلقزيز في كتابه نقد التراث، و يعني به التراث الإسلامي كوسيلة في يد البعض، رأسمال من حيث احتكار تأويله وتقديمه، للاستيلاء على الحاضر، و تسويغ الحق في حيازة السلطة، وهو من وجهة نظره، ليس صراعا معرفيا ومنهجيا ورؤيويا، بل صراع مصالح و استراتيجيات في السياسة والحياة.

إن البحث في مجال علم الكلام الجديد جعلني أتصادف كثيرا مع بعض النقاط المشتركة يمكن أن أذكر منها ما كتبه الدكتور عبد الجابر الرفاعي في مؤلفه الموسوم "النزعة الإنسانية في الدين" الذي أشار من خلاله إلى أهمية العودة إلى التراث كمرجعية أولا وكأول خطوة لأي نهضة فكرية والحذر من الوقوع في أسر التراث وأدلجته، وهي وجهة نظر يتشاركها مع الكثير من المفكرين إلا أن الوجه الفارق لدى الرفاعي هنا هو اعتباره أن هذه المسألة بديهية من وجهة نظر أنثروبولوجية.

وبالإضافة إلى الرفاعي فقد تأثر البحث بشكل بالغ بما ألفه مرتضى الحسيني الشيرازي، في مؤلفه: "نسبية النصوص، الممكن والممتنع"، وأخص بالذكر تكلُّمه عن ضرورة التفريق بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية، ومن ثمة توجيه مسار الدراسة نحو التحقيق في مصادر التراث وتحديد مجموعة الشبهات.

أما من الناحية الشكلية فإن عنوان الدراسة مشابه لما قدمته سامي زبيدة في مؤلفها "أنثروبولوجيات الإسلام"*، وهو بحث في مجلة اجتماعية، ولا يوجد أي تقارب موضوعي بينهما، فدراستها كانت عبارة عن مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، وهي دراسة سسيولوجية، أكثر منها أنثروبولوجية، تناولت بعرض تاريخي نشوء الطرق والمذاهب الإسلامية وأنماط الحكم في نموذج المجتمع الإسلامي.

ولذلك سيتوقف البحث للعناية بالمتقابلات: الانحطاط / الأحادية الفكرية، والنهضة / التعددية الفكرية (تعدد القراءات الإنسانية) لتبيان الأسباب، الدوافع، الخلفيات، بتحليل أنثروبولوجي، للخلوص بقناعة التأكيد على أن الخلل منهجي مثلما هو معرفي.

منهج البحث:

إن الخطاب النهضوي في مجمله يتميز بجديته، وجرأته، وتعدّد مرجعياته، ومناهجه، لاسيما في مناقشته لبعض الطابوهات، وحتى تشتمل دراستنا على الموضوعية اللاّزمة كأي بحث علمي، لابد من التعرض لها، بدراسة تحليلية مصدرية[2]– بقدر الإمكان- وبمنهج نقدي.

ثم إن توظيف الفهم الأنثروبولوجي للعلوم والحث على جعل الإنسان محور العملية البحثية** أخذ يصّاعد مع تبلور الفلسفات الوجودية المعاصرة، والتأكيد على النسبية العلمية مع الاكتشافات العلمية الهائلة، التي جعلت الانسان يعيد مراجعة كم هائل من معارفه التي اكتسبت مع الوقت مطلقية وهمية، تضاهي مطلقية الأفكار الدينية المُنتِجة للدوغمائية والتعصب، وهو الأمر الذي يُبرر استغلال المنهج التحليلي في البحث، لأنه يتيح تحليل بعض من هذه المعارف، وكذلك فهم أسباب الدوغمائية الناتجة عن التنميط.

---

* - سامي زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام، بحوث اجتماعية، دار الساقي، بيروت، 1997م.

** - إن البحث في الإنسان قديم قِدم البحث الفلسفي، لكنه في مجال المعرفة الدينية أقل انتشارا، لأن المسائل العقدية تبحث على العموم في اللاهوت أكثر من بحثها في الناسوت، وتكتسب البحوث المتعلقة بالمقدس أو فهم المقدس أهمية أكبر بكثير من تلك المتعلقة بالإنسان.

سيحاول البحث إذن الإجابة على العديد من التساؤلات، فيما تعلق بمدى تأثر العقل الإسلامي بالوافد المعرفي الغربي، لاسيما بعد التطور الكبير للعلوم الاجتماعية والإنسانية وكذا دقة مناهجها، وعن وقع إرهاصات هذه العلوم وعلى رأسها الانثروبولوجيا، في التداولية الفكرية الإسلامية، وإمكانية تبني مثل هذه المعارف وعن الإضافة الايجابية التي قد تتأتى من ذلك.

وعليه، فإشكاليتنا ستكون كالتالي:

إذا كان التراث المرجعية الأساسية للنهوض الفكري وتجديد الفهم الديني، فإلى أي مدى ستؤثر الانثروبولوجيا الكلامية في مسار قراءة التراث؟ بل وماذا ستضيف الانثروبولوجيا كعلم وكمنهج للعلوم الإسلامية عامة ولعلم الكلام بشكل خاص؟

مراحل الدراسة:

الدراسة اشتملت أربعة فصول، بمعدل مبحثين إلى ثلاث في الفصل الواحد، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، أما ما سيلاحظ في هذا البحث كثرة الشروح بين طيات الدراسة، وذلك بما يتناسب ومتطلبات البحث.

الفصل الأول: موسوم ب **" الانثروبولوجيا الكلامية"**، الذي سنحاول من خلاله بالإضافة إلى تبيان مفهومي الانثروبولوجيا والكلام، دراسة الرابطة بين العلمين، سواء من الناحية المعرفية، أو من الناحية المنهجية.

يحتوي الفصل ثلاث مباحث: مبحث الإحاطة الفلسفية للأنثروبولوجيا الكلامية، تحت عنوان: **"التأطير الفلسفي للأنثروبولوجيا "**، أما المبحث الثاني تحت عنوان: **"مقاربات أنثروبولوجية لتأسيس علم الكلام"** فهو مبحث يناقش مقاربات الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية وكذلك الطبيعية، والتي تؤكد كلها على أن الاختلافات الطبيعية والفكرية بين الناس أمرٌ بديهي بل ضروري، وكتحصيل حاصل يكون المبحث الثاني مبحثا تأسيسيا، موسوما ب: **" تأسيس الانثروبولوجيا الكلامية"**، باحثا عن إمكانية تطبيق الأنثروبولوجيا في علم الكلام من خلال مجموعة المقاربات السالفة الذكر، وهو ما سيبرر شرعية الاختلاف في الطرح الكلامي الجديد.

أما **الفصل الثاني**، الذي بعنوان: **"الانثروبولوجيا الكلامية وقراءة التراث"**، فسينخرط فيه البحث في أعماق التراث الإسلامي، وسيكون الخلاف في مفهوم التراث، النقطة الأساس التي ستبرر التعارض في القراءات الإنسانية، على أن يشتمل الفصل على مبحثين: الأول بعنوان **"التراث الإسلامي بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية"** ، الهدف الأساسي تمييز الانتاج المعرفي ما يسمى انثروبولوجياً "الإحصاء الثقافي " بين ما هو معرفة دينية مطلقة وتمثلها النصوص الدينية (قرآن وسنة) وبين ما هو معرفة نسبية تُشكل المفهمة الإنسانية، أما المبحث الثاني: فهو مخصص للوقوف على **"دواعي قراءة التراث"**، وهي ذات أسباب

ودعاوي تصنيف مصادر التراث الإسلامي، من خلال توظيف الانثروبولوجيا في عرض بعض الشبهات الدينية التي تتطلب تدخلا من لدن علم الكلام.

أما الفصل الثالث فقد خُصص لنموذج الدراسة، وهو أشبه بالجانب التطبيقي في الدراسات الاجتماعية الميدانية، إذ ان الأنثروبولوجيا الكلامية في أحد معانيها ضبط ودراسة المشاريع النقدية للتراث، واعتبار مكتسباته (الإنسانية) مادة معرفية قابلة للتغير والتبدل، ولذلك وقع الاختيار على مشروع محمد أركون النقدي، ولذلك سمي الفصل ب:" **الأنثروبولوجيا الكلامية عند محمد أركون"**، وتضمّن الفصل ثلاث مباحث: **"محمد أركون، نشأته وخلفيته الفكرية"**، اهتم هذا المبحث بعرض خلفية أركون الفكرية، بالإضافة إلى نشأته وبعض المواقف التي تعرض لها سواء كانت مواقفا من شخصه أو من فكره الفلسفي والنقدي.

أما المبحث الثاني وهو بعنوان: **"العقل التراثي والأرثوذكسية عند أركون"**، فقد قمت فيه بتحديد ملامح الأرثوذكسية التي رآها أركون متجذرة في التراث الإسلامي، بالإضافة إلى تحديد الصلة الوطيدة بينها وبين العقل التراثي من جهة، وبين الأصولية من جهة أخرى.

أما المبحث الموسوم ب:**"نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"** وهو ثالث المباحث، تم فيه تحديد الآليات التي يتم بواسطتها قراءة التراث الإسلامي، وهنا يلمس القارئ انتقال اركون من التنظير إلى التطبيق، إذ يدلي بآرائه حول مسائل فقهية وينتقد الموقف الأحادي في التفكير الديني، وهو ما يجعلنا نعتبر أن أركون استغل المنهج الأنثروبولوجي –وفق مسلمات محددة-الذي يدعو إليه في قراءة التراث، وما يفرّق هذا المنهج عن بقية المناهج هو أولا كونه منوطا بالمعارف الإنسانية في حد ذاتها، وكذلك أخذ مبادئ النسبية الفكرية بعين الاعتبار.

أما الفصل الأخير فكان موسوما ب: **" الانثروبولوجيا الكلامية بين الواقع والآفاق"**، تم فيه تحديد المعالم المستقبلية لعلم الكلام وذلك في مبحث: **" آفاق الأنثروبولوجيا الكلامية"**، وذلك باستشراف مزالق النقد الفكري المجزوء للتراث، باستعراض تبعات نفس العملية بالنسبة للتراث الديني الكنسي في الفكر الغربي، والتكلم عن خطورة طمس المبادئ الأنثروبولوجية الثلاث: الإنسان، الثقافة والواقع، ثم آخر مبحث من الفصل الثالث: **" حدود الأنثروبولوجيا الكلامية"**.

صعوبات الدراسة:

واجهت الدراسة العديد من الصعوبات التي تتشاركها مع بقية الدراسات والبحوث أولها ضيق الوقت المحدّد بثلاث سنوات فقط، وهي في الحقيقة مدة غير كافية لمذكرات الماستر، فما بالك بأطروحات الدكتوراه، ولذلك تطلّب الأمر تمديد هذه المهلة حتى يتشكل لهذا البحث معنى ويحمل على الأقل بعضا من الوزن المعرفي، كما أن ما يمر به العالم حاليا في ظل جائحة كورونا قلّص بشكل كبير من فرص وامكانيات الجمع المعرفي المتاحة

كما في الأيام المعتادة، إذ عرفت أغلب المكتبات والنوادي الثقافية غلقًا لمدة زادت عن العام، حتى تلك الرئيسية منها كالمكتبة الوطنية أو مكتبة المجلس الإسلامي الأعلى.

أما فيما يخص صعوبات الدراسة المتعلقة بالموضوع، فيمكن أن أشير إلى ثلاثة رئيسية منها:

أن علم الكلام الجديد من المفاهيم القليلة التداول، ولذلك فإن ضبط العناصر: بدءا من التعاريف، إلى المناهج الكلامية، مرورا بالموضوع أو ما يصطلح عليه بالمسائل الكلامية كان قد أوقعني شخصيا في حرج بالغ، خاصة وأن أصحاب المشاريع الكلامية يفضلون تداولية المشاريع النهضوية أو الإصلاحية عوض استخدام مفهوم علم الكلام على الرغم من أن أغلبهم يخوض في مسائل عقدية أو لاهوتية بالمفهوم الفلسفي، إن هذه الدراسات ولأنها تنتمي إلى حقل المعارف الإنسانية، واجهت عدة صعوبات.

وفي صورة مفارقة، فإن الصعوبة التي واجهها موضوع البحث سواء في الأنثروبولوجيا أو في علم الكلام، تكمن في ضبط المراجع المتنوعة والكثيرة، ثم إن تضارب المواقف الفكرية من علم الكلام ومسألة تجديده بين مؤيد ورافض، وتنوع الآراء الفكرية حول جدوى هذا العلم، شكّل لوحده معضلة بحثية.

حساسية موضوع البحث، الذي يبحث مثلما أشرت في رأسمال الفكر والثقافة الإسلامية، وهو موضوع مثير للسّجال الفكري والأخذ والرد في المواقف الأيديولوجية، ولذلك فالتعامل مع مصادره المعرفية من كتب الأحاديث والمرويات إلى التعامل مع آيات النص القرآني كان قد تطلب حذرا كبيرا، ومن ثمة وقتا أكبر.

الفصل الأول:

الانثروبولوجيا الكلامية

الفصل الأول: الأنثروبولوجيا الكلامية

مما لا شك فيه أن الإنسان باعتباره كائنا عاقلا، يسعى إلى اكتشاف العالم من حوله، وترتبط معرفته هذه بمقدار الموضوعية التي يتخذها كمنهج، وبمقدار جهده المبذول وسعيه في الإحاطة بكل جوانب الموضوع المدروس.

لقد شكل الغير أو الآخر دائما موضوع مثيرا وجاذبا ومجالا شيقا لاهتمام أي فرد وأي مجتمع، في محاولة منه التعرف على ما يكتَّنِزه الآخر من أفكارَ وقيم وخبرة حياتية، سواء أكان المحفز لذلك الفضول النفسي، العلمي، أم الإيديولوجي.

ولعل المفارقة هنا هي أن الإنسان يميل إلى اكتشاف ما لدى الغير وإن لم تتوفر لديه معرفة ذاتية كاملة عن نفسه، وكأن الغير هو المحطة الأولى للبحث، ويتضح ذلك فيما يفعله الأطفال من اكتشاف جوانب البيت، اللهم إلا طفلا أذهلته أصابع يديه، وكأنه مُدركٌ لتفاصيل جسمه، وإذا به يبحث عن مصادر أخرى للمعرفة، لكن إذا تعلق الأمر بإصابته بسقطة، فتراه لا يكف عن الإشارة إلى ضرر لا يعرف موضعه بالبكاء.

وبالقياس فالذات الإسلامية، وتبعا لما يحدث لها في الآونة الأخيرة، إما أنها لا تعرف موضع الضرر، وذلك من جراء شمولية تبعات السقوط وآثاره، أو أنها تكتم الإصابة، ومن كتم دائه أعياه شفاؤه.

إن التحمّسَ لاكتشاف الآخر المخالِف للذات إنما هو تحقيقٌ لمعرفةٍ ذاتية لها أيضا، فالآخر يوحي لنا بالتخالف وبالتضاد بمنطق أن الأشياء تعرف غالبا بأضدادها، فالآخر إذن مرآة الذات، وهذا في حقيقته صميم العمل الأنثروبولوجي .

العمل الأنثروبولوجي إذن هو بحثٌ عن آخر، بحث في شؤون الإنسان والمجتمعات الإنسانية وهو قديم قدم الإنسان، حين بدأ يسعى للتفاعل الايجابي مع بيئته الطبيعية والاجتماعية [1]، بمعنى أصح فإن الأنثروبولوجيا كعلم قائم بذاته لاسيما من ناحية الضبط المنهجي والمعرفي لم تتشكل إلا بَعد تاريخ طويل من الممارسة والاكتشاف، كان أبسطها التعارف بين المجتمعات في شكله البدائي كالاستعمارات و الغزوات أو في شكله المتحضر كأساليب التجارة و التحالف، التي تمكن من التعارف واختلاط الشعوب وتكشف للذات عن ذاتٍ أخرى ومجتمعٍ آخر وثقافةٍ أخرى.

انطلاقا من هذه المقدمة يمكن القول أن علم الانثروبولوجيا علم ارتبط بحاجة أساسية لدى العقل الإنساني، هي ضرورة إشباع الفضول القائم نحو الغير.

[1]- عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م، ص13، 14.

المبحث الأول:

التأطير الفلسفي للأنثروبولوجيا

المبحث الأول: التأطير الفلسفي للأنثروبولوجيا:

1- الضبط المعرفي للأنثروبولوجيا:

"إن لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين، Anthropos ومعناها الإنسان، ولوغوس logos ومعناها علم، وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ علم الإنسان، أي العلم الذي يدرس الإنسان"[1].

كما وتُعرف الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان- كما سبق ذكره- أيضا بعلم الإناسة، ويتسع هذا المفهوم ليشمل جميع أبعاد الإنسان، و مع تعدد استخدامات هذا اللفظ تتعدد معانيه ومراميه أيضا، هذه الخاصية لا تنطبق على الأنثروبولوجيا فحسب، بل تشمل جميع العلوم "الإنسوإجتماعية"* وعلوم المادة الدقيقة.

وبما أن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان، شأنها في ذلك شأن العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الإنساني، حيث تعكس بنيته الأساسية والقيم السائدة فيه، وتخدم بالتالي مصالحه في التحسين والتطوير، وعليه فليس هدف الباحث في حقل علم الإنسان مجرد إحصاء ثقافي أو معرفة وصفية، بل إن الأمر فاق توقعات الأنثروبولوجيين أنفسهم، تبعا لما قدمته من ايجابيات لاسيما على مستوى التنظير الاجتماعي والثقافي.

وتنعكس الممارسة الأنثروبولوجية بشكل أو بآخر على المجتمع، فتؤدي دورها الإيجابي في توجيه المسار الحضاري للأمم، كما وتحكم طبيعة التعاملات بين الثقافات المختلفة، ولعل أبلغ مثال تجسدت فيه هذه الممارسة بشكلها الراقي والمتحضر، ما حصل مع المجتمع الإسلامي الذي فتح آفاق التعارف والاندماج الثقافي والفكري، والتبادلات المعرفية والتجارية سواء مع الفرس أو اليونان أو غيرها من الحضارات الشرقية، وكان بذلك سباقا للفعل الأنثروبولوجي من خلال توفر مقصد الانفتاح والتكامل الاجتماعي.

---

[1]- عيسى الشماس، مصدر سبق ذكره، ص 13-ص14.

*- غالبا ما تتداخل تخصصات العلم الإنساني والاجتماعي، مما يؤدي بالدّارس إلى استعمال كلا المصطلحين للدلالة على مفهوم واحد، غير أنه يمكن تبيان الفرق بينهما من خلال التعريف الوظيفي لكليهما، فالعلوم الإنسانية هي مجمل العلوم التي تتخذ من الإنسان موضوع دراسة في جوانبه النفسية، الطبيعية الفكرية، أما العلوم الاجتماعية، فهي مجمل العلوم التي تتخذ من الإنسان موضوع بحث، لكن بزاوية اجتماعية، فالمجتمع هنا هو الإطار العام للعلم، وهيكل كلي للموضوع، ولعله الفارق الجوهري بين العلم الإنساني والاجتماعي.

أما البدايات الأولى للفعل الأنثروبولوجي** لدى الغرب، فكانت مع ظهور الكشوفات الجغرافية، وعلى رأسها اكتشاف القارة الأمريكية، ذلك أن مثل هكذا كشوف-وإن كانت ذات مصالح اقتصادية و سياسية- فقد مهّدت وهيأت الطريق لولوج حقبة جديدة، حقبة نزع القدسية عن الرموز الذاتية، خاصة وأن سجن الكنيسة ما لبث أن انكسر عندما أدرك الإنسان الغربي أن زمن القداسة قد ولى، وأن هنالك أمما وشعوبا ذات طباع مغايرة وثقافات مغايرة، لا يصلها حجاب البابا، ولا تؤمن بالخطيئة[1].

وقد قدمت هذه الكشوفات معلومات هامة عن الشعوب القاطنة في تلك البلاد، أدت إلى تغيرات جذرية في الاتجاهات الفلسفية السّائدة آنذاك، عن حياة البشر وطبيعة المجتمعات الإنسانية وثقافتها وتطورها، وهذا ما أدى إلى تطوير المعرفة الأنثروبولوجية، واستقلالها فيما بعد عن دائرة الفلسفة الاجتماعية [2].

إذن فوقعُ هذا الاكتشاف كان فكريا وثقافيا مثلما كان جغرافيا، وعلى الرغم من حساسية وأهمية هذا العامل الأنثروبولوجي كأحد المحفّزات القوية للنهضة الأوروبية، إلا أنه لم يحض بالعناية الفكرية اللازمة، بل لم يُشر إليه -غالبا – إلا كمرحلة تاريخية، مع أنه المؤثر المباشر في ديناميكية التغير التاريخي، لاسيما وأن مثل هكذا اكتشاف قلب موازين القوى بين الشرق والغرب.

2-موضوع الأنثروبولوجيا:

لقد اتسعت مجالات البحث والدراسة في هذا العلم الجديد، وتداخلت موضوعاته مع موضوعات بعض العلوم الأخرى، لاسيما علوم الأحياء والاجتماع والفلسفة، كما تعددت مناهجه النظرية والتطبيقية، تبعا لتعدد تخصصاته ومجالاته، لاسيما في المرحلة الأخيرة حيث التغيرات الكبيرة المتسارعة التي كان لها آثار واضحة في حياة البشر كأفراد ومجتمعات [3].

كما أن تراكم المعارف التقنية والتفصيلية الدقيقة في العلوم، وتشعب تخصصاتها وتنوعها بشكل هائل في الأربعين سنة الماضية، جعل كل باحث مختصا بفرع دقيق جدا وجزئي من

**-- الفعل الأنثروبولوجي أو الممارسة الأنثروبولوجية، فهي وإن كانت لا ترتقي إلى مستوى الأنثروبولوجية الحالية المنظّرة، إلا أنها مجمل الممارسات التي يمكن أن يتسع لها مفهوم الانثروبولوجيا في جانبه التطبيقي، والتي تتمثل في عمليات التبادل الثقافي، التجاري، وحتى التتلمذ العلمي لدى الآخر، وتتميز غالبا بالعفوية.

[1]- محمد أركون، نزعة الآنسة، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م، ص 28.

[2]-عيسى الشماس، مصدر سبق ذكره، ص 8.

[3]-عيسى الشماس، مصدر سبق ذكره، ص 8.

فروع علم ما، ولم يعد يعرف شيئا عن غيره، وهو يقدم رأيه للجهات المختصة كخبير حول هذا الفرع الصغير الذي حصر نفسه فيه[1].

هذه الخاصية –أقصد التخصص العلمي*- أثرت بشكل مباشر في نطاق البحث العلمي، إذ أنه من غير المعقول أن يُجمل عقل بشري واحد معظم تفاصيل العلم الواحد، بل ما سيبرع فيه على الأرجح هو فرع واحد، من تخصصات عديدة، الأمر الذي جعل المتخصص يلجأ أحيانا إلى إستشارة أخصائيي الفروع الأخرى وذلك لتحقيق الموضوعية اللازمة لأي بحث علمي، لاسيما منها البحوث ذات الطابع الحضاري، التي تعالج إشكاليات عميقة ومتعددة الجوانب.

وكذلك هي الحال بالنسبة للأنثروبولوجيا، بيد أن تشعبات هذه الأخيرة بالغة جدا، فدراسة الإنسان والاهتمام بالكيان الإنساني وإن بلغ ذروته مع الفلسفات المعاصرة لاسيما الوجودية، إلى أن البحث في الإنسان حقل خصب، أثار الكثير من الفضوليين على تعدد تخصصاتهم، كما قد يرجع ذلك لسبب تعدد المدارس الغربية الحديثة واتجاهاتها.

ولقد انشطر هذا العلم إلى فروع رئيسية بحسب نظرة الأنثروبولوجيين إلى الإنسان، ويمكن تلخيص فروعه في مجملها على الشكل الآتي*:

2 –1 – الأنثروبولوجيا الطبيعية:

إن النظرة إلى الإنسان باعتباره كائن حي مخلوق ضمن المخلوقات الأخرى، أدت إلى ظهور فرع الأنثروبولوجيا الجسمية أو الطبيعية أو الفيزيقية Physical Anthropology.

ويتداخل موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية كثيرا مع علم البيولوجيا الحديث، لكن موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية يعتمد في غالب الأحيان نتائج دراسات حية وحديثة للجسمية الإنسانية التي تصل إليها البيولوجيا، على أن يتم ربطها بزمكانية معينة، بعبارة أوضح، فإنه لابد من إقتران البحوث والدراسات البيولوجية بمؤشرات تاريخية، وفق ظروف ومتغيرات، توحي بنظرة شاملة عن سيرورة الأنواع البشرية، كجنس كلي أو كفروع، وفق مسار

---

[1]- محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص 28.

*- كمثال توضيحي يمكن إيراده في هذا الصدد، نجد أن المواضيع الرّاهنة في السّاحة العربية الإسلامية الحالية، سواء معضلة التراث، أو إشكالية التخلف، أو ما يدور في فلكهما من إشكاليات راهنة، تستوجب على الباحث في هذا الشأن أن يوّسع من دائرة بحثه، بيد أن زمن العالم الموسوعي، أو الفقيه الموسوعي، أو المتكلم الموسوعي قد ولى وانتهى، فأصبح العالم الموسوعي متخصصا يحتاج لغيره من المتخصصين، فالفقيه مطالب بتجديد آلي للمعرفة الدينية المرتبطة بالواقع المتغير، وهو بذلك في حاجة قصوى لتحيين معارفه وخبراته، و ذات الشأن بالنسبة للمتكلم، الذّي تعددت مهامه بتعدد تخصصاته، و سأشير إلى هذه الفكرة بالتفصيل في مواضع أخرى.

*- أنظر: كتاب الانثروبولوجيا، مجموعة مؤلفين، تر: محمد عباس إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، 2003م، ص18، وكذلك كتاب الأنثروبولوجيا، لمارك أوجيه وجاك بول كولاين، ص7.

عرقي، يحدد الأسباب المتدخلة في الاختلافات والتنوعات، كتأثير الجغرافية والظروف البيئية، أو أشكال الزواج والتناسب، أو تداخل الأعراق بحروب أو تحالفات.

2-2- الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

إن النظرة إلى الإنسان باعتباره اجتماعي بطبعه، يعيش في جماعات مختلفة ساعدت على ظهور فرع الانثروبولوجيا الاجتماعية social Anthropology، وفرع الأنثروبولوجيا الاجتماعية يتداخل مع علم الاجتماع بشكل كبير، حيث أن النظرة المقارنة بين علم الاجتماع وفرع الأنثروبولوجيا تكاد تكون شبه مستحيلة، لاسيما في مجال الدراسات السوسيولوجية العميقة التي تتطرق إلى جميع مجالات الديناميكية الاجتماعية.

وتجدر الإشارة إلى أنه، وتبعًا لتعدد مدارس الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ظهر الخلاف بين المدارس في التسمية، إذ يعتبر الإنجليز الانثروبولوجيا الاجتماعية علما قائما بذاته، أما ما يدرجه الأمريكيون تحت عبارة الأنثروبولوجيا الثقافية، يصطلح الفرنسيون على الإشارة إليه بالاثنولوجيا أو الأثنوجرافيا** في بعض الأحيان وهم يدرسونها تحت مظلة علم الاجتماع.

2-3- الأنثروبولوجيا الثقافية:

النظرة إلى الإنسان على أساس أنه حامل للثقافة وناقل لها عبر الأجيال، ساعدت على ظهور فرع الانثروبولوجيا الثقافية cultural Anthropology، وهذا النوع يُمَكن الباحث من التعرف على آليات التثاقف المختلفة، الإرادية منها واللاإرادية، وسيأتي تبيان أشكالها في مواضع أخرى.

إذن فالأنثروبولوجيا أو علم الإناسة، هو العلم الذي يدرس الإنسان كمخلوق، ينتمي إلى العالم الحيواني من جهة ومن جهة أخرى، الوحيد من العالم الحيواني كله، الذي يصنع الثقافة ويبدعها، والمخلوق الذي يتميز عنها جميعا[1]، وعليه فقولنا أن الإنسان حيوان عاقل من وجهة نظر منطقية، لا يقتصر على النباغة ودرجة الذكاء العاليتين، بل وكذلك في حمله وتوريثه للثقافة، فالثقافة إذن وقف على البشر وحدهم.

ولعل النوع الذي سيسهم بشكل كبير في بحثي هذا وسيؤطر الفكرة الأساسية له هو الثاني والثالث، -لاسيما منه الثالث-، إذ أن موضوع التراث مرتبط بشكل كبير بالثقافة، أو هو أحد تجلياتها، وكل ما ينطبق عليها من مواصفات وخصوصيات ينطبق عليه بالضرورة،

**-الإثنوغرافيا: علم موضوعه وصف المظاهر الحضارية لمختلف الشعوب، أما الإثنولوجيا فهو علم يعنى بأسباب اختلاف الشعوب في مظاهرها الحضارية، أنظر: معجم الفلسفة، لمحمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، 2008، ص 9.

[1]- عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، اتحاد الكتاب العرب، دت، ص14

وسيكون التركيز على الأنثروبولوجيا الثقافية كبيرا، بالمقارنة مع النوعين الآخرين، كما أن النوع الأول سيكون كمقاربة تمثيلية، وسيأتي توضيح هذا بين ثنايا البحث.

وكخلاصة لما سبق، يمكن القول أن الأنثروبولوجيا، هو العلم الذي يدرس الإنسان من جميع نواحيه من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية، في أطر ثقافية معينة، ويقوم و سلوكات محددة، وهو أيضا العلم الذي يدرس حياة الإنسان في شكلها البدائي والحديث، و يحاول التنبؤ بمستقبل الإنسان معتمدا على تطوره عبر مسار التاريخ الإنساني الطويل، كما أنه في حاجة إلى علم التاريخ، تاريخ الأجناس والأعراق، لفهم هذه التغيرات والتطورات، وفق الطفرات الجينية والفكرية، ولذا يعتبر علم دراسة الإنسان (الانثروبولوجيا) علما معقدا و مركبا.

3- تفرع الأنثروبولوجيا وانفصالها كعلم قائم بذاته.

إن القول أن علم الانثروبولوجيا قائمٌ بذاته، لا يعني بالضرورة انطوائه على البحوث المتخصصة والأبحاث المتعلقة بصميم العمل الأنثروبولوجي فقط، والدّارس لتاريخ العلوم لاسيما منها العلوم الإنسانية والاجتماعية يكاد يجزم أن مواضيع الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس و تخصصاتها المختلفة تكاد تتشابك، و يكون هذا جليا عند معالجة موضوع معين من عدة نواح، بل إن البحوث التي يمكن وصفها بالقيّمة هي تلك التي تحاول إحاطة مواضيع البحث من عدة زوايا، وهي ذات الخاصية التي لابد لعلم الكلام أن يمتلكها.

على سبيل المثال، نجد أن العنف كإشكالية راهنة، ذات طابع اجتماعي، فإذا حاولنا تحديد تعداد حقولِ وزوايا البحث الممكن التطرق لها، فسيُحصي الباحث جوانب مختلفة، ينبغي الاشتغال بها، وهو الأمر الذي يخرج الباحث من حقل علم إلى آخر، كعلم النفس، الفلسفة والتاريخ، بل إن تهميش هذه الزوايا ينقص العلمية المطلوبة، فكلما كان البحث عميقا ومفصلا، أمن من النسبية، لاسيما في هذا المجال، مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تفتقر للدقة واليقينية بالمقارنة مع علوم المادة الجامدة.

غير أن الأنثروبولوجيا، شأنها شأن العلوم الأخرى، مر بعدةِ مراحلَ ومحطاتٍ، مهدت لاستقلاله عن علم الاجتماع، فقد كانت جذور البدايات الأولى للفكر المنهجي الأنثروبولوجي تمتد إلى الفترات التاريخية التي سادت فيها آراء الفلاسفة الأخلاقيين والاجتماعيين، والتي اتسمت بالطابع النظري الفلسفي سعيا إلى الوصول إلى صياغة قوانين ومبادئ عامة كلية وشاملة تَصدق على الجنس البشري كله، إلاّ أن الجهود التي بُذلت في القرن التاسع عشر، كانت هي البداية الحقيقية لنشأة الفكر الأنثروبولوجي منهجيا، لاسيما وأنها تلازمت مع تغيرات هائلة في المجتمع الأوروبي، وهي الفترة التي وُسِمت بعصر

الآلات والتصنيع والاكتشافات العلمية، واتصال أوروبا بالعالم الخارجي، حيث أَقَام كثيرٌ من العلماء تفسيراتهم عن تطور المجتمعات والنظم الاجتماعية تبعًا لفرضيات التقدم والتطور[1] .

ولقد سيطرت النظريات الاجتماعية والفلسفية لفترةٍ على البحث الأنثروبولوجي، لكن التسارع الذي ميز تلك المرحلة، أثر بشكل كبير في منحى العمل الأنثروبولوجي، وعليه يمكن القول أن علم الأنثروبولوجيا هو أسرع العلوم تشكلاً، من ناحية استقلاله عن البحوث الاجتماعية، أو من خلال الكم الهائل للنظريات المُستحدثة في زمن وجيز، بالمقارنة مع علم الاجتماع نفسه، أو العلوم المُلحقة به.

ولقد ساهمت الكشوفات الجغرافية مثلما سبق وأن ذكرت في إثراء العمل الأنثروبولوجي، لأنها وَسعت من نطاق البحث لاسيما منه الميداني، الأمر الذي أكسب البحث طابعًا تطبيقيا، على خلاف ما كان مُسيطرا، بفضل الدراسات الموضعية التطبيقية التي مَثلت نُقلةً نوعية في منهج البحث.

فأصبح الأنثروبولوجيين يُغيرون موقع عملهم على الأرض، وينتقلون من أفريقيا إلى أمازونيا وإلى أوربا، ومن خلال ذلك تطلع الفاعلون في هذا المجال إلى فك رموز المواضيع والمواقف والرموز الإنسانية والاجتماعية والحضارية التي تُحيط بهم، وتُحدد هوية الفعل الاجتماعي والإنساني كما لو كان موضوع ثابتا، عقليا، مضبوطا بقواعد وقوانين، مثلما كان يعتقد أوائل علماء الأثنوجرافيا الذين حرصوا على إقرار التقاليد، لكن كجملة من السيرورات التي لا تنقطع- بفعلِ العمل الإنساني- عن التطور[2].

[1]- نخبة من أعضاء التدريس، الأنثروبولوجيا، تر: محمد عباس إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، 2003م، ص145.

[2]- مارك اوجيه، جاك بول كولاين، الانثروبولوجيا، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م، ص9، 10.

المبحث الثاني:

مقاربات أنثروبولوجية لتأسيس علم الكلام

المبحث الثاني: مقاربات أنثروبولوجية لتأسيس علم الكلام الجديد:

في أوائل القرن العشرين، كانت هنالك عدة طرق للإجابة عن تساؤل: ما معنى أن تكون إنسانا، وكانت جميع هذه الطرق تحرزا تقدما مبهرا، على الرغم من عدم توفر نظرية عملية شاملة لها جميعا[1]، بل كانت تعتمد مناهج البحث الفلسفي، وكذا منهجية علم الاجتماع، لكن هذا لم يعق من وتيرة التقدم المعرفي، مع أن موضوع البحث هو الباحث نفسه.

وهنالك عدة أسباب تتيح للدارس فهم الظواهر الإنسانية من خلال الزاوية الأنثروبولوجية، لذلك فمن المهم جدا توسيع هذه الزاوية لتشمل فروع هذا العلم المختلفة، يمكن أن أذكر الأنثروبولوجيا الطبيعية، الاجتماعية، الثقافية، التي سيتم التفصيل فيها فيما يأتي، وأخص بالذكر كذلك الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، فإذا كانت أنثروبولوجيا الدين متعلقة بالمجال الثقافي وتعالج إشكاليات التدين وفق هذا الإطار ذاته، فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية ولأنها تجمع بين الموارد التطبيقية للأنثروبولوجيا والأخرى النظرية للفلسفة ستعيننا على الفهم الجيد للآخر[2]، ومن ثمة الفهم الجيد للذات، وللإنسانية جمعاء،

لتبيان إمكانية تأسيس هذا المصطلح الجديد، وجب وضع مجموعة من المقاربات، التي يمكن من خلالها المساهمة في بلورة وتحديد ملامح علم الكلام الجديد وفق متطلبات عصرية، بالإضافة إلى توضيحها أسباب الحاجة لمثل هكذا استخدام، وتركّز هذه المقاربات على المتطلبات التي أراها ضرورية لتجديد هندسته المعرفية، لاسيما منها المطلب الإنسي، الذي ستتضح أهميته بالإضافة إلى هذه المقاربات في مواضع أخرى.

1-1- مقاربة الأنثروبولوجيا الطبيعية:

إن موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية، كأحد تفرعات الأنثروبولوجيا، التي عادة ما يشار إليها أيضا بالأنثروبولوجيا الجسمية، تكشف في دراستها للمسار التطوري للعرق البشري عن الخفايا العجيبة للكائن البشري على غرار أغلبية الأنواع من الحيوان.

والذي يعنينا ويخدمنا في مثل هكذا مقاربة أنثروبولوجية -وهو أيضا مجال علم البيولوجيا، هو تلك الآلية التي يتم بها توارث الصفات الجسمية، أي الصفات الوراثية، ولتوضيح هذه المقاربة وربطها بالموضوع المراد التماسه، وجب تبيان المسار التطوري للجنس البشري بلغة علمية مبسطة:

---

[1] - Nathan Harter, Recouvering the philosophical anthropology of Max Scheler, journal of leadership education,volume 5,issue3,winter2006,p21.

[2] - same reference, p19.

إن الجنس البشري مر بعدة أشواط، ونال تفرعات رهيبة، و سواء أكان الدارس من المؤمنين بنظرية داروين في التطور أم لا، إلا أن الأمر المؤكد هو أن المسار التطوري للجنس البشري قدم آلاف التفرعات العرقية مما يثبت أن التناسخ الطبيعي غير متاح للإنسان، حتى وإن كانت ظاهرة التناسخ موجودة فعلا في الطبيعة، وهو لجوء الكائن الحي إلى تكرار نفسه بصورة تلقائية، تمارسه الكائنات الحية وعلى رأسها البكتيريا.

وما هو معروف أن الإنسان يولد من أبوين، يحمل كلاهما نفس عدد المورثات، ويكون الاختلاف في الخريطة الوراثية للأبوين رهيبا ومعقدا، ومتباينا لدرجة بالغة، مما يُنشأ للبشرية كائنا مختلفا كل مرة، وحتى وإن حمل المولود بعض صفات أحد الوالدين، وورث عنه جينا وراثيا معينا، فلن يستقيم له حمل كل هذه المورثات، لأنه نِتاج شخصين وليس شخصا واحدا.

بالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد أن أية سلالة حية تقوى بالتباين، ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بالهندسة الوراثية*، التي تزيد من التباينات والاختلافات بين الأفراد أو بين المخلوقات الحية، هذا التباين الوراثي يعني إنتاج أفراد غير متطابقين، على عكس الاستنساخ الذي يمكّن إنتاج أفرادٍ متطابقين، يحملون نفس التركيب الوراثي تقريبا، والاستنساخ يعمل ضد هذه التباينات، وهو عكس الهندسة الوراثية تماما.[1]

ثم إن المسار العرقي يتخذ تغيّرات أخرى، وذلك من خلال الطفرات الجينية، التي يتم من خلالها تنويع الخريطة الجينية، إذ تسمح الطفرات للكائن الحي أن يتعايش مع العالم الخارجي ومع محيطه الطبيعي على أكمل وجه، أي "التكيف" بلغة البيولوجيين، وقَولي الكائن الحي هنا يشمل جميع أصنافها ماعدا تلك التي تتكاثر بالاستنساخ.

وأقرب مثال يمكن أن يوضحها هو التمايز العرقي بين سكان أفريقيا وسكان أوروبا وسكان آسيا، وأذكر اختلافات لون البشرة، ولون العينين، وشكل الأنف، وغيرها من الاختلافات الظاهرة لأيٍ كان، فلو كان التناسخ متاحا لكان الإنسان مجرد فوتوكوبيا عن نموذج إنسان واحد.

---

*- إن في كل خلية حية يوجد سر الحياة المادية والذي بواسطته يحصل النسخ والنمو والتكاثر وهو الكروموسومات أي مواضع حفظ المعلومات، والكروموسومات أو الحمض النووي (DNA) يتكون من سلاسل غير متجانسة بها أربعة أنواع من التوكليوتيدات (A-T-C-G) و هذه الأنواع الأربعة تمثل أحرف اللغة الجينية، حيث تكتب و تخزّن بها المعلومات التي تنقل في عملية النسخ عند تضاعف الحمض النووي وبالتالي يمكن اعتبار (DNA) أنه العنصر الذي يمثل الحياة، لأنه العنصر الذي يحمل المعلومات لنسخ نفسه وإنتاج البروتينات وبالتالي يسبب التكاثر والنمو، فالتمايز يحصل نتيجة امتزاج الـ DNA للذكر والأنثى أو نتيجة الطفر الحاصر أثناء عملية النسخ بالتحديد، أو الطفر نتيجة قصف إشعاعي، أنظر: كتاب وهم الإلحاد، لأحمد الحسن، نجمة الصباح للطباعة و النشر و التوزيع، بغداد، ط1، 2013م ص66.

[1]- كارم السيد غنيم، الاستنساخ والانجاب، بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ص139.

وما يهمنا هنا هو القانون الطبيعي المبني على التباين والتطور والاختلاف الذي يؤدي إلى تحسين الكائنات الحية، ومن بينها الإنسان من خلال الطفرات، الطفرة الجينية هي إذن، سر استمرارية الكائن الحي، والعرق البشري بشكل خاص، فبالإضافة إلى مطلب تنويع الخريطة الجينية، تسمح الطفرة بتجاوز عوائق الجيل السابق، ليسهل عليه التأقلم مع العالم الخارجي.

موضوع الطفرة هذا، يماثل إلى حد كبير ما يقدمه علماء التقنية الحديثة، وذلك عند قيامهم بتحسينات نوعية في أي منتج، ليتلاءم مع متطلبات العصر وحاجات الإنسان المتغيرة والمتزايدة، وهكذا هي الحال بالنسبة للكائن البشري الذي تحاول بنيته الجسمية التأقلم مع الواقع المتغير عن طريق سلسلة من الطفرات والتغيرات وهو ما يفسره التباين في شكل الإنسان.

وبالحديث عن التأقلم الجسمي للإنسان، نجد ذات الصيغة في التأقلم الفكري، بل إن أكثر المشاهد ملاحظة عند دراسة تاريخ الفكر البشري، هو ذلك التواتر المعرفي المتاح للعقل الإنساني، فعندما نتكلم عن الإنسانية، فنحن نتكلم بالضرورة عن ثقافة وتراث إنسانيين، ومعرفة متراكمة، ولا نبالغ إذ نقول أن لا إنسان بدأ من الصفر، بل غالبا ما يبدأ من النقطة التي انتهى إليها أسلافه، وهذا توريث لجينات فكرية بالشكل نفسه عند توريثه لجينات وراثية.

كما أن الإنسان لا يكتفي بما لديه، بالنظر لطبيعته المفكرة، ويحاول جاهدا تقديم لمسته الفكرية الخاصة، التي تعكس تجاربه الحياتية، كتحيينٍ لمعارفه الموروثة، ويمكنني أن أطلق على هذه العملية "الطفرات الفكرية"، إذ أنها تؤدي ذات دور الطفرات الجينية، بتمكين الإنسان من الاستعانة بتراث أسلافه، وكذلك تمنحه تجاربه الشخصية، وإبداعه المستمر حصانة من المآزق الفكرية، فكما يضمن الكائن استمرار نسله بالطفرات، يضمن الفكر تطوره كذلك، بنفس الطريقة، وعلى نفس الشاكلة.

ولذلك فما يستفاد منه في هكذا مقاربة، هو التأكيد على حتمية التغير والاختلاف كنتيجة طبيعية، وإغفال حتمية التغير هذه سبب قوي من أسباب الانحطاط الفكري، إذ أن التغير هو توليفة التطور، الذي بدوره يمثل توليفة الاستمرار، ومنه فعلى كل باحث لاسيما في مجال الثقافة والتراث الإنسانيين، أن يضع نصب عينيه مثل هكذا أساسيات.

كما أن هذه المقدمة تقودنا إلى نتيجة منطقية، مفادها أنه إذا كان التغير قانون الكون ونظامه - والذي مثلت الجسمية الإنسانية أحد تجلياته-، فإنه يمكن اعتبار أي محاولة لكسر هذا النظام محاولة ستبوء بالفشل، والمخطط أدناه يوضح هذه الرؤية:

الكائن الحي ← نسخ اللـDNA ← تناسخ ← الهلاك

الكائن الحي ← نسخ اللـDNA + طفرات ← تباين واستمرار

ومقاربة ذلك هي:

الفكر ← تنميط ← اجترار ← تخلف فاندثار وزوال

الفكر ← تثاقف ← اختلاف ← استمرار

1-2- مقاربة الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

إن ما نحاول الإشارة إليه في استخدامي المقاربة هو التعرف على مدى احتياج الفرد للجماعة، ومن ثمة تبريرات بعض أشكال التنميط الاجتماعي والتثاقف القسري الذي تمارسه كل أشكال المجتمعات، والتي تكشف عن أبعاد وظيفية للمؤسسة الاجتماعية من خلال عنصر التنشئة والتثقيف، على أن التثقيف متعلق بالمقاربة الثقافية.

فإذا اعتبرنا كل إنسان، في أحد معانيه، فيلسوف حياته، يصنع أفكارا عن الحياة، بل ويعزف مقاطع تجاربه الخالصة، فإن كل هذه التخمينات قد تكون لها أهميتها، لما قد تظهره لنا من انفرادٍ وإبداعٍ في الحياة[1]، وهذا الانفراد متعلقٌ بنصيب الحرية الفكرية والفاعلية العقلية (الطفرات الفكرية)، التي تنتج سيرورة وانفرادا وابداعا في الحياة، هذا الطرح في مجمله قد يتعارض مع الغاية التي تبرر وجود مجتمع أو مجموعة عرقية، فما حاجة الفرد للجماعة؟ وإلى أي مدى يؤثر ذلك في فاعلية الشخص الإنساني؟

إن فاعلية الشخص الإنساني تتعلق بالقوة الفكرية التي يملكها، والتي تُمثل الحد الفاصل بين النوع الإنساني والحيواني، فنمط عيش الإنسان يقتضي منه ابتكارا مستمرا واستخداما متواصلا لفعاليته العقلية، فلقد استطاع عبر مسار طويل وتجارب هائلة أن يتحكم في حياته، بتحكمه في الطبيعة، وهذا غير متاح للحيوان، وهو ما يبرر مقولة أن الإنسان استطاع تطوّيع الطبيعة بدل أن يطاوعها.

وأوضحُ مثالٍ عن تأثير القوة الفكرية في نمط عيش الإنسان، ما نجده في علاقته مع الموارد الطبيعة التي يعيش بها، فبعد أن كانت تلك العلاقات علاقات تبعية وسلبية من جانب الإنسان، أصبحت علاقات تعاون وتبادل، وبدأ الإنسان يدخل عنصرا فعالا في تشكيل الحياة، فالثمار التي كان يقع عليها دون تخيّرٍ لزمنها ولا تحديدٍ لمكانها ولا انتقاءٍ لمذاقها ولا ضبطٍ لمقدارها، أصبحت الآن مادة يصنعها في زمان يعرفه، ومكان يحدده ونوع يتخيره ومقدار يكفيه ويغنيه فيما وراء الكفاية، فينمو لديه فائض تتراكم فيه الثروة، وتستقر به الملكية الفردية[2].

---

[1] Bernard Groethuysen, Anthropologie philosophique, librairie gallimard, Parie NRF,1952, P8.

[2] -محي الدين صابر ولويس كامل مليكة، البدو والبداوة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ص17.

ومن جانب آخر، نجد أن الإنسان في حاجة ماسة إلى الجماعة، إذ أنه لا يحسن معيشته لو انفرد يعيش لوحده، فلا يتيسر له تدبير حاجاته وضروراته، بل لا يمكن أن ينال الإنسان الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه الآخر في قوامه[1]، وذلك في إطار أدوار اجتماعية محددة، لتبلغ الجماعة ذلك التكامل.

إن هذه المقدمات تقدم الأرضية التي على أساسها يمكن أن ترتكز المقاربة الاجتماعية، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

أولا: حاجة الفرد إلى الجماعة، كحاجة الصانع لمادة أولية، على اعتبار أن لا إنسان بدأ من الصفر، إذ تعبر المكتسبات الاجتماعية عن تجارب وخبرات حياتية، وما اختلاف أنماط عيش الإنسان واختلاف ثقافاته إلا لاختلاف التجارب، وما يوضح هذه الفكرة التباين الثقافي بين مجتمعات الشمال ومجتمعات الجنوب، ومجتمعات البدو والمجتمعات المدنية، والفارق طبعا يعود إلى تجاربها ونمط عيشها، وكذلك بيئتها، مثلما سبق وأن أشرت في مقاربة الأنثروبولوجيا الطبيعية، وما أبتغي تبيانه هنا هو أن التجارب الحياتية هي التي تحدد طبيعة المجموعة العرقية وأنساقها والتي بدورها تحدد ثقافته الفرد وتوجه ثقافة النشء.

ثانيا: ميل الإنسان إلى تقديس مكتسبات الجماعة التي ينتمي إليها، وخضوعه القيمي والفكري والعقدي لها، وبالتالي زيادة وتيرة التنميط، وتكمن أهمية الجماعة أيضا بالنسبة إلى الفرد في أنها تمثل جسرًا ثقافيا يربط الماضي بالمستقبل، فتمُد العشيرة أو المجموعة العرقية بتعاليم متنوعة طوال مدة تنشئة الفرد بدءا من مراحل عمرية جد متقدمة، على أن عملية نمو الشخصية وتكوينها لن تقتصر على السنوات الأولى من عمر الطفل فقط، وإنما هي، من حيث ارتباطها بالنسق القرابي*، عملية مستمرة يؤطرها من هم أكبر سنا في السلم الإجتماعي[2].

والسؤال الذي يطرحه نفسه بإلحاح متعلق بمصير العقل الإنساني، لاسيما وأن المرء يميل غالبا إلى الاتكال على غيره، فالناس بطبيعتهم ينفرون من التفكير، ومن كل ما يوقظ العقل من سباته، لذلك يفتشون دوما عمن يفكر عنهم بالنيابة، فيعودون في كل شيء يسير أو خطير

---

[1]- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ناشرون، مكتبة لبنان، دت، ص5.

*- النسق القرابي يعتبر الموجه الأساسي في تكوين شخصية الفرد، والغالب أن يحتفظ لكبار السن بهذه الدور، لأنهم ببساطة أكثر دراية من غيرهم، لكثرة تجاربهم الحياتية.

[2] - Bernard Groethuysen, Anthropologie philosophique, librairie gallimard, Parie NRF ,1952 , P8.

في حياتهم إلى من ينوب عن عقلهم[1]، ويكون المجتمع وكبار السن المرجعية الأساسية لأي تفكير، فتنشأ بذلك قدسية الثقافة والنرجسية.

1-3- مقاربة الأنثروبولوجيا الثقافية:

إن دراسة أي تراث إنساني، تتطلب التطرق إلى ماهية الثقافة، وآليات تشكلها، وهو حيز الأنثروبولوجيا الثقافية، بيد أن التماس وحدة عضوية، أو وحدة فكرية، أو وحدة إنسانية، يعني للكثيرين البحث عن وحدة ثقافية، فهل توحيد المجتمعات الإنسانية في إطار الثقافة أمر ممكن؟ وإذا كان كذلك، فما متطلباته؟

وجب في البدء ضبط مفهوم الثقافة، الذي لا شك أنه يصعب التوصل إلى معنى كامل وشامل لها، فقد أحصي حوالي ثلاثة مائة تعريف لكلمة "ثقافة" في اللغة الإنجليزية لوحدها، كما قد تزامن استخدام كلمة ثقافة (kultur)عند الألمان مع مقابلها اللغوي في فرنسا(Culture) ليعني الخصوصية التي تميز شعبا وأمة و قومية ذات عبقرية وسيادة[2]، في حين استعمله الفرنسيون للدلالة أيضا على الحضارة، مما يوضح أن هنالك اختلافا استعمالات هذا المصطلح.

وتُعرّف الثقافة أيضا على أنها "جملة المعارف التي يكتسبها الفرد فتُكسبه إصابة في الحكم وحسا ناقدا وسلامة في الذوق وبعدا في النظر، ورشادا في التصرف "[3]، وهذا التعريف يوافق جدا ما سبق وأن أشرت إليه، في موضوع التأقلم أو التكيف مع الواقع، ومع المحيط الخارجي، إذ أن الثقافة تحمل بعدا وظيفيا إلى جانب كونها ذات بُعد إنساني، ولذلك نجد أن الثقافات هي لفظ جمعٍ بالتعريف، لأن ماهية كل ثقافةٍ هي تخصيصُ ما يعيشه وما يَتمَثَّله قومٌ بعينهم، الثقافات إذن انعكاس للهويات المختلفة.[4]

---

[1]- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2016م، ص17.

[2]- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص24.

[3]- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، 2008م، ص23.

[4] -René Bureau, Anthropologie, Religions africaines et christianisme, Ed Kharthala, Paris ,2002, p13 .

وتتدخل عدة روافد اجتماعية وسياسية واقتصادية، في إكساب الفرد ثقافة، ويطلق على تلك العملية مصطلحا التثاقف*، أو التلقين، ويتسع التثاقف أيضا ليشمل عمليات التلقين الأسري والتربوي، أو ولذلك فإن الثقافة تحمل صفة الاكتساب.

وإلى جانب دور الأسرة في التثقيف-التنميط*، نجد أن الثقافة قد تنتعش -لاسيما الثقافات المنفتحة- بعدة روافد، فالفتوحات الفكرية والفنية والأخلاقية وكذا أساليب التجارة والمبادلات والتحالفات، كلها، تؤدي إلى التلاقح الفكري والثقافي، لذلك فإن الثقافات متداخلة الروافد، ففي كل ثقافة شوائب، ولذلك فلا وجود لعذرية ثقافية، حتى عند الأقوام المنعزلة. [1]

فهل من الممكن التحدث عن وحدة ثقافية في إطار التنميط الثقافي؟

بدايةً نجد أن الحديث عن الوحدة الاجتماعية أو الثقافية أو الفكرية أو العقدية ضربٌ من الخيال، لأن الأمر مناقض للطبيعة البشرية التي فُطرت على التَغَير المستمر، بل تُعتبر أي محاولة لقمع هذا التغير تهديدا لاتزان الهويات الثقافية.

فعلى المستوى الفردي نجد أن المجتمعات المتخلفة، تلجأ إلى كبح متعمد للفُرَادَة والتَميّز الفكري، من خلال الإلغاء القسري للتباين الثقافي داخل المجموعة العرقية الواحدة، وذلك من خلال اعتماد التجارب السّابقة المنسوخة، لشخوص ثقافية مكرّرة، وفي هذه الحالة يكون الفرد مُتَلقيا لا مُتَفاعلا، فينخرط طوعًا في المجموعة، متَبنيا معتقداتها، ليُصبح لاحقاً مدافعا عن مكتسباتها.

وتُرجع النظريات السيكولوجية والسوسيولوجية مسألةَ الانخراط إلى عاملين: العامل النفسي، تمثله الطمأنينة والرضا التي تَنتاب الفرد المُنمط من جراء إتكالِه ورضاه بالأفكار الجاهزة التي أخذها من لدن جماعته، بالإضافة إلى العامل الاجتماعي -أي التسلط – لا سيما إذا كان مصدره الأسرة أو أية سلطة دينية أو عرقية محددة، غير أن النقطة المشتركة بين هذه الرؤى، هي أنه أي التنميط ليس تثاقفا، بل إنه عدو التثاقف**.

---

* - يُعرّف التثاقف على أنه هو مجموعة الظواهر الناجمة عن اتصال مستمر ومباشر بين مجموعتين من الأفراد ذوي ثقافات مختلفة، ينتج عنه تغيرات في المنوالات الثقافية لإحدى المجموعتين أو لكليهما، أنظر: كتاب المسألة الثقافية، محمد العربي ولد خليفة، ص56.

* - التنميط الثقافي: مصطلح يقصد به عملية نسخ فكري صارم، وتعطيل فطرة الإنسان الفكرية وقمع قواه الإبداعية، تمارسها بعض المجتمعات على أفرادها، وينتشر هذا الفعل في المجتمعات الدينية، التي تلجأ إلى الحفاظ على مكتسباتها المقدسة، فتلزم أفرادها بالتطبيق دونما تفكير.

[1] - René Bureau, last reference, p14 .

** - إن عديد الدراسات الحديثة، لاسيما منها الدراسات السيكولوجية تؤكد أن التقديس حاجة نفسية، فالإنسان يميل إلى سد أبواب القلق والانفعال النفسي الناجم عن جهل الإنسان للكون والواقع، وهذا الاعتقاد ينتج مسألتين: الأولى أن الإنسان غالبا ما يميل إلى تقديس تراث أجداده، تقديسا شاملا أو جزئيا، والثانية أن الجماعة تميل بدورها إلى تقديس أفكارها، واعتماد التبريرات الفكرية المنطقية والغير منطقية في ذلك، ليشكل تراثها كتلة إيديولوجية متراصة الأجزاء، ومن الأمثلة التاريخية

يمكن أن نستأنس بمثالٍ عن التنميط على المستوى الحضاري فالتاريخ الإنساني قد عرف أشكال تنميط متعددة، مارستها السياسات الكولونيالية التي واكبت عصر النهضة إبان القرنين 14و ال15، وعصر الأنوار إبان القرنين 16 و17، معتمدة أبحاثاً ونظريات العلوم الاجتماعية المؤدلجة في خدمة سياسات التوسع الكولونيالية بالتمهيد لها أو تبريرها، والتي عملت على أن يتم تلقين المستعمرات قسرا ثقافة المستعمر ومحاربة كل أشكال الممارسات المحلية، وعند الإقرار بالتنوع والاختلاف، فإن الاختلاف يكون على أساس تصنيفي من الأدنى إلى الأعلى، أي من المتحضر إلى المتوحش، هذه السياسات مُورست عند الإغريق والرومان من قبل، والتي كانت تدعوا الشعوب ذات الثقافات المغايرة بالشعوب المتوحشة أو البرابرة [1].

ثم إن العولمة المعاصرة تعتبر من وجهة نظر أنثروبولوجية آخر ممارسات التنميط في شكله المعاصر، من حيث انها تكرس ثقافة الشعب الغالب على حساب الخصوصيات المحلية، مستندة في ذلك على تبريرات إيديولوجيا ومصالح متعددة.

2- التنميط ليس التثاقف:

لقد سبق وأن أُشير إلى أن غاية التثاقف تكمن في عدم حاجة الفرد إلى أن يبدأ من الصفر، وتحرص الجماعة إذن على تزويده بمجموعة الضوابط التي على أساسها يضمن حياة أسهل، وتمثل الجماعة مصدرا معرفيا موثوقا وآمنا، يلقن النشء الكيفية التي يجب أن يتعامل بها مع العناصر الأخرى، ما يدعوه علماء الاجتماع بالضمائر، سواء المحيط الخارجي، أم المجتمع حوله، وهذا الوضع في حقيقة الأمر لا يختلف فيه الإنسان عن سائر الحيوانات، ذلك أنها تمارس نفس عملية التلقين تقريبا، والتي غايتها ووظيفتها التأقلم والتكيف مع العالم، إذن فالغاية واحدة، لكنها عند الحيوان فطرية، أما عند الإنسان فهي متطورة متغيرة.

ثم إن التثاقف يفسح المجال لرؤية ذاتية داخل الاجتماع الإنساني، وتدفع جهود أعضاءه أفرادا وجماعات عجلة التطور الفكري، والعقدي، والصناعي، والاجتماعي، بل إن التثاقف يرفع مستوى المجتمعات، لأنه ببساطة يطوّر من المكاسب السابقة ويُحيّنها، وهو بهذا المعنى يضمن استمرارية المسار الحضاري للمجتمعات.

التي تثبت ذلك، إنكار أقوام الأنبياء والرسل لمفهوم الإله الواحد، وتقديسهم لعقائد أسلافهم، وكذلك وعلى نفس الشاكلة محاربة الجماعة للأفكار الجديدة، التي تخالف ما تواضعت عليه الجماعة، وهذا مستدل عليه في النص القرآني في العديد من المواضع، منها قوله تعالى في الآية 106 من سورة المائدة: {وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا لا يهتدون}، وفي الآيات51 و52 و53 من سورة الأنبياء : {ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين، إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون، قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين}، وفي الآية 169 من سورة البقرة:{وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا}...

[1]-أنظر: المسألة الثقافية، محمد العربي ولد خليفة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2003م، ص 30 إلى 33.

وعلى النقيض فإن التنميط يقوم على صهر الذات في المجموعات، ومَحوِ ما يَشيء بخصوصيتها، وهويتها المتميزة، فيُمسي الأفراد مخلوقات لا لون لها، متماثلة في كل شيء، مبتذلة، من دون سمات أو خصائص فارقة[1]، وتمتد آثار هذا الفعل وتبعاته على المستوى الحضاري، من حيث أنه يقف في وجه الإبداع.

إن الاجتماعات التي تزداد فيها وتيرة التغير، تُكوّن مجتمعات أكبر، وتنخرط فيها عديد الثقافات، لأن حق الاختلاف فيها مكفول، غير أن الاجتماعات التي تقل فيها نِسب التغير، أقصد من ناحية احترام التعددية، فيكون لَحاقها برَكب الحضارة أَبطأ، وتاريخ الإنسانية يُثبت أن الحضارة لا تقوم لا تستمر وتزدهر، إلا إن استطاعت أَركانها الثقافية التجانسَ.

3- إقصاء الفعالية العقلية للإنسان

عندما يلجأ المجتمع الواحد أو المجموعة العرقية إلى إتباع نمط التثقيف القسري أو التنميط الثقافي والفكري، الذي تزداد حدّته كلما كانت الشعوب أشد انغلاقا أو انعزالا، لا يكون للفرد أية فرصة في استخدام عقله لاسيما في مسائل صارمة اجتمعت عليها المجموعة على أنها كذلك، وتعتبر أية محاولة للتملص من قانون الجماعة ومعتقداتها وأفكارها خيانةً وتمردا، حتى في أبسط أشكالها.

وتتمثل خطورة التنميط أيضا في أنه يُوهم بتوحيد الصفوف للجماعة كلها في نمط واحد، لكن غالبا ما سيُوَّلِد عند أفرادها تمجيدَ الذات والتقليل من شأن الآخرين من أفراد الجماعات الأخرى، وهذا مُنتجُ الصراع، وأحد بواعثِه الأساسية.

ومن جهة أخرى، فإن التنميط يقضي على الفاعلية العقلية التي فُطر عليها الإنسان فغالباً ما تتجاهل أدبيات الجماعات والأحزاب فردية الكائن البشري، ولا تتحدث عن الهوية الشخصية، وتتعاطى مع الفرد بوصفه عنصرا يذوب في مركب هو الجماعة، ليس له وجود حقيقي مستقل عن إطارها، وتشدد في مقولاتها وشعاراتها على أن مهمة كل شخص في الحياة هي: الامتثال لما يُؤمر به والتنكر لذاته، والذوبان في المركب".[2]

مسألة تنميط النشء، تزيد الإنسانية اختلافا عن اختلاف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمساعي هذا المجتمع ستبوء سريعا بالفشل، لأن التناسخ الفكري بالنسبة للشخصية الإنسانية غير ممكن، هذا مما سبق الإشارة إليه، وهو يوافق ما أورده الصحابي علي رضي الله عنه، حينما قال:" رَبُوا أبنائكم لجيل غير جيلكم".

[1]- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2016م.، ص 18.

[2]- مصدر سبق ذكره، ص17.

المبحث الثالث:

تأسيس الأنثروبولوجيا الكلامية

المبحث الثالث: تأسيس الأنثروبولوجيا الكلامية

أصبح من المتاحِ إذن و بناء على المعطيات التي سبقت الإشارة إليها، التحدث عن إمكانية تأسيس ما دعوته: أنثروبولوجيا كلامية، ولكن قبل ذلك يجدر التنويه إلى أن الأنثروبولوجيا تابعت سيرورة انشطارها لعدة تخصصات بالإضافة إلى تفرعاتها السّابقة، الطبيعية والثقافية والاجتماعية، فنجد مثلا الأنثروبولوجيا الدينية، التي اعتمدت عديدَ مناهج و فرضيات الأنثروبولوجيا الثقافية وكذلك الأنثروبولوجيا الفلسفية التي حاولت الجمعَ بين هذه العناصر الثقافية منها والاجتماعية لمحاولةِ الإحاطةِ بمفهوم الإنسان من زوايا أخرى، إذ لا يخفى على أي كان أن الفلسفةَ تُضفي على الإشكاليات طابعا عقلانيا نقديا، لاسيما وإن كانت هذه الإشكاليات متعلقة بالذات الدارِسَة نفسها.

وتختلف هذه التفرعات، تفرعَ الأنثروبولوجيا الفلسفية والدينية عن الأنواع الأولى للأنثروبولوجيا، غير أنها أقرب للأنثروبولوجيا الثقافية، كما تعتبران إضافةٌ تأسيسية، بُنيت على مقاربات، وهو ذات النمط الذي أحاول التماسه في مقاربة الأنثروبولوجيا الكلامية، بحيث يستفيد علم الكلام هو الآخر كفلسفة ثقافية وفلسفة دينية من الإنتاجية الأنثروبولوجية.

وتجدر بنا الإشارة إلى أن علم الكلام الذي أقصده في هذا الموضع هو علم الكلام الجديد، على أن أقدم جدوى تأسيسه بعد تبيان ماهيته بعديد التعريفات، و كذلك مستجداته، و عليه فعلم الكلام الكلاسيكي سيكون بمثابة الإشهاد التاريخي الذي يبين جدوى تبني منهجية جديدة –إن لم نقل روحا جديدة– في علم الكلام.

كما أن اعتماد هذا النموذج، أي النموذج الإسلامي الذي تمت الإشادة به حتى من غير المسلمين، متأتٍ من كونه يمثل مرحلة هامة في مسار الحضارة الإسلامية بشكل خاص، والإنسانية بشكل عام، و ذلك حتى لا يُنظر إلى هذا البحث على أنه واقع في الذاتية من خلال هذه المقدمات، إذ أن هذه المرحلة تتميز بخصائص لا تتوفر عند بقية المسارات الحضارية التي عرفتها البشرية، و لو توفرت في مسار آخر لعني البحث به دون سواه كنموذج، لاسيما وأن النموذج الإسلامي قد أسال من الحبر الكثير، إشهادا، تبجيلا و تمجيدا، أو حتى ذما وقدحا أو شروحات و ذكرًا لمواقف، و هو بذلك مستغنٍ عن الإضافات والشروح، أو التفاصيل التاريخية، لكن البحث هذا لن يقتصر على جانب دون سواه، و ذلك لإحلال الموضوعية.

كما نريد أن أُنوّه إلى أنه وبالإضافة إلى طبيعة موضوع البحث "الأنثروبولوجيا الكلامية الإسلامية"، فإن مسألة التجديد أو إعادة الإحياء تقتضي ذِكر المقوّمات التي جعلته علما مزدهرا في شكله الكلاسيكي القديم، أي عن الظروف والدعائم المساعدة له في ذلك، والتي سبق وأن أشرت إليها في المقاربات التي تلخص المبادئ الكبرى: **احترام التغير، تقبل الاختلاف، الاستعانة بالتواتر**، هذه المقاربات الأنثروبولوجية التي تمثل شروط قيام أي

حضارة، والتي تَجسّدت بالفعل- حسب رؤيتي الشخصية على الأقل- في المناخ الإسلامي آنذاك.

1- علم الكلام بين الماضي والحاضر:

إن المتتبع لمسار الحضارة الإنسانية، لا يُغْفل مرحلة الازدهار الهائل الذي قدمه الدّين الإسلامي، إذ لم يكن الإسلام كدين مثل سائر الأديان التي عرفتها البشرية، وذلك تبعا لخصائص عديدة، على رأسها -أقول- الاستغلال الجيد لمكتسبات هذا الدين، ومزجه مع مكتسبات الأمم والثقافات الأخرى، وهذا لم يكن ليتوفر لولا توفر قاعدة فكرية فذة، تدرك أهمية الاختلاف وتُحسن توظيفه.

من المعروف أن التحضر في أية أمة من الأمم يتجلى في مظاهر ثلاثة: الأول ما يتحقق من منجزاتٍ تتعلق بذات الإنسان، ترقية لكيانه الفردي والاجتماعي ترقية ترتفع بها إنسانيته، والثاني ما يتحقق من منجزات تتعلق بالآخرين من بني البشر من سائر الأمم والشعوب سواء كانت متمثلة في مواقف نظرية، أو في مواقف عملية، والثالث ما يتحقق من منجزات في العلاقة بالكون عامة، إن ملامح كل حضارة تتحدد بموقفها من هذه الأطراف الثلاثة، وخصائِصُها ومُميّزاتها تتشكل من ذلك الموقفِ منها، سواءٌ الموقفَ النظري الفلسفي، أو الموقف العملي الواقعي. [1]

وأبتدأ بما تعلقَ بترقية كيان الإنسان الفردي والاجتماعي، فمع أن المسلمين لم يكونوا أوائل المهتمين بالشخصية الفردية للإنسان، لكن هذا الاهتمام تميز بطابعه التطبيقي ولم يبق مجردَ تنظيراتٍ فلسفية، حيث أن دَعوَة هذا الدّين إلى المساواة والحرية بين الأفراد، مهما كان عرقهم أو نسبهم، أو حتى معتقداتهم ودينهم، مبادئ تحققت فعليا وواقعيا –على نحوٍ غير معهود-، لاسيما وأن مبدأ احترام الذات الإنسانية فوق كل الاعتبارات، شرطٌ أساسي لضمان انسجام المجتمعات مثلما أشرت إليه في مقاربة الأنثروبولوجيا الثقافية منها والاجتماعية .

ثم إن الحضارة الإسلامية وعلى الرغم من تعددِ الثقافات فيها، إلاَّ أنها استطاع التغلب على الاختلافات الثقافية لمدة كافية-وإن قصُرت- لتكوينِ ازدهار فكري وثقافي، كما أن شرط الانفتاح المعرفي الذي مُورس أضافَ إلى المسلمين نُقلةً نوعية في مجال العلم والمعرفة، وحتى في الأمور الحياتية، وعلى الرغم من أن العرب كانوا واثقين من كونهم حملة" الحقيقة الحق" آخر رسالة أرسلها الله إلى البشر، فإنهم لم يستخفوا بالحضارات غير الإسلامية، فقد ورثوا حضارات كانت لها أمجادٌ سابقة أمدتها الحضارة الإسلامية فيما بعد

[1]- عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، 48.

بدمٍ جديد، ونَفخت فيها روحًا جديدة، فقد وَلدت حركةً هائلة من تلاقح الفكر وحرية تبادل الأفكار.

كما أن المسلمين لم يهتموا بشكليات التنميط الثقافي، في أي مسألةٍ كانت، فبالإضافة إلى كفالة الحرية وحق الاعتقاد، فإن اللغة العربية لم تكن اللغة الوحيدة، مع أن النص القرآني جاءَ عربيا، بل إن كثير من المفكرين كانوا متعددي اللغات، فأولويات الفتوحات والتجارة والدعوة الدينية تقتضي خبرة لغوية واطلاعًا عن ثقافات الشعوب، فاستطاعوا بذلك تجاوز إشكالية الوحدة والتنوع، أو الحضارة والثقافة والإنسان، لقد نشأت ثقافات عربية، تركية ، فارسية، هندية، إفريقية-إسلامية، كما أنها اندمجت في انسجامٍ، في وحدة لا جدال فيها، تعلو المستوى الثقافي الخالص.[1]

حتى أن العربَ لم يُسِيئوا إلى أشكالِ التنظيم القائمة في البلاد التي فتحوها، وأظهروا براعةً برغماتية فائقة في تفَّهمِ الواقع والتعامل معه، وهذا نجده واردا في العديد من المؤلفات الغربية، وهو وضعٌ يغاير ما هو حاصلٌ الآن، أو ما هو مذكورٌ في كتبِ التاريخ*.

أما العنصر الثالث، وهو شرط التحضر من ناحيةِ العلاقة بالكون، فالرسالة التوحيدية كان لها أثرها البالغ في توجيه التعامل مع الكون، إذ أنه وعلى أساس مجموعة من التعاليم التي تحترم الذات الإنسانية، إلى جانب الذوات الأخرى، وحرمة الإساءة إلى الكائنات وإلى العناصر الطبيعية الأخرى هي تماما كحرمة الذات الإنسانية، وعليه فالمنهج الإسلامي وطريقته في التعامل مع العناصر: الذات، الآخر والكون، كانا في قمة البراعة.

لقد كان العالَم الإسلامي إبان ازدهاره، مقسمًا بين الأمة الإسلامية وفِرقها المختلفة، من جهة، ومن جهة أخرى مجموعة أمم ممتثلة لشرائع مختلفة بلغها إليها، هي الأخرى، أنبياء سبقوا محمدا (ﷺ)، وهذا ما يشير إليه القرآن بوضوح في الآية القرآنية: " وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ "[2]، وبعبارة أخرى، فجميع الأمم التي تلقت وحيا إلهيا قائما على الوحدانية، اعتبرت كما لو أنها تشكل أمما على العالم الإسلامي أن يرتبط معها بعلاقات، وهكذا يبدو العالم، منظور إليه من الداخل، بصورة تعددية، مشمولة مع ذلك بالإطار الشامل للإنسانية[3].

كما يُوعز التطور الحضاري للعالم الإسلامي سابقا إلى عنايته الفائقة بالعلوم والمعارف، ولم يكن الأمر مقتصرا على المعرفة الدينية، بل تعداه ليشمل علوم الطبيعة، والتطبيب

---

[1]- مارسيل بوازار، الإسلام اليوم، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، الطبعة العربية، باريس، 1984، ص53.

*- أذكر في ذات الصدد مؤلفات غربية منها: "الإسلام المعطل" لفريدون هويدا، وكذلك ما كتبه مارسيل بوازار لمنظمة الأمم المتحدة تحت عنوان: "الإسلام اليوم"، وكذلك ما كتبته الألمانية: زيغريد هونكي في مؤلفاتها العديدة أذكر منها: "الله ليس كما تروّجون"، و "شمس الله تسطع على الغرب"، وكتاب "جمالٌ تزين معطف القيصر".

[2]-القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 7.

[3]- مارسيل بوازار، المصدر نفسه، ص47، 48.

والصناعات والفنون، وهي أهم مقومات التحضر، ويعود ذلك - بالإضافة إلى ما سبق وأن أشرت - إلى فكرة الدّين العالمي وفكرة الوحدانية.

هذه إذن أهم الخصائص التي امتازت بها الأرضية الفكرية الإسلامية، والتي غَيرت عدة مفاهيم، مفاهيم احترام الذات والآخر، وكفالة الحريات وحق الاختلاف، والتسامح والعقلانية لم تكن غريبة عن ذلك المجتمع الإسلامي على الرغم من عدم توفر فلسفاتٍ وتنظيرات لهذه المفاهيم، بل اتسمت بطابعها العفوي وكذا نمت وتشربت من تعاليم النص الديني، وهذه التوليفة الناقصة لدينا حاليا.

ومن أهم الركائز الفكرية التي سهلت بلوغ الإسلام رُقَيه الحضاري، هو احتواؤه على بنية فكرية قوية، وآليات دفاع ومحاجة، كانت دعامة له في حل العديد من الصدامات بينه وبين الحضارات الأخرى العريقة، في تبليغ الدّين الجديد، وهي آلية علم الكلام.

2- علم الكلام، التعريف والنشأة:

يُعتبر علم الكلام، أحدَ أهم العلوم التي واكبت التطور المعرفي والفكري للحضارة الإسلامية، بما هيأه من فهمٍ للحياة وللدين وللثقافات جمعاء، ولقد كان ركيزةً أساسية لبث العقلانية في هذا الدين الفتي، مُلبيًا -إلى حد كبير – طموحاتِ أتباعه المتحمسين للتعرف على الآخر من الأمم والأقوام من جهة، وكذا تقوية الجهاز الفكري لدرءِ الفتن والشبهات الداخلية منها والخارجية.

ولقد عُرّف علم الكلام بعديد التعريفات، فقد سماه الفارابي "صناعة يَقْتَدر بها الإنسان على نُصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضعُ الملة، وتزيّيف ما خالفها بالأقاويل"،[1] وقد عُرّف الكلام أيضا على أنه: "العلم الباحث عن أحوال الصانع وأحوال الممكنات، من حيث احتياجها إليه"[2].

وهو في موسوعة الجرجاني: "العلمُ الباحث عن الأعراض الذاتية للموجودِ من حيث هو على قاعدة الإسلام"[3]، وفي تعريفٍ آخر: "علمٌ باحثٌ عن أمور يُعلم منها المِعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار والصّراطِ والميزانِ والثواب والعقاب"[4].

---

[1]- الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بوملحم، دار الهلال، ط1، 1996م، ص 86.

[2]-قسم الكلام، شرح المصطلحات الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الاستانة الرضوية، إيران، ط1، دت، ص9.

[3]- الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2003م، ص 158.

[4]-المصدر نفسه، ص185.

كما نجد تعريفه واردًا عند بعض المجدّدين، فقد عَرّفه الظواهري (000-1946م) بقوله: "التوحيد أو علم التوحيد أو الكلام أو علم الكلام، هو العلمُ بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"، واعتبره العلم الذي " يُبْحث فيه عن وجود الواجب، وما يجب أن يُثْبت له من الصفات، وما يجب أن يُنفى عنه منها، وما يجوز أن يوصف به منها وما يتوقف عليه ذلك، وعن الرسّل من حيث رسالتهم وما يَجوز اتصافهم به من الصّفات، وما يجب نفيه عنهم منها، وما يجوز اتصافهم به منها"[1].

ويُعرّف مرتضى المطهري (1919-1979م) علمَ الكلام: "بأنه العلمُ الذي يبحث في أصول الدّين، ليتم تحديد ما هو من أصول الدين، وما ليس منها، وكيف وبأي دليل يتم إثبات ذلك، ومن ثم يَأخذ على عاتقه تقديم الإجابات الشافية للشكوك والشبهات الواردة على هذه الأصول"[2]

يتضح من خلال التعريفات السّالفة الذكر أن علم الكلام عُرّف أحيانا من خلال موضوعه، وبغايته أحيانا أخرى، كما وقد أطلقت عليه عدة تسميات فقد أطلق عليه قديما بالإضافة إلى الكلام: اسم "علم أصول الدين"، وسمّاه أبو حنيفة "بالفقه الأكبر"، وفي مجمع السلوك وشرح العقائد للتفتزاني يُسمى "علمَ النظر والاستدلال"، ويسمى أيضا "علمَ التوحيد والصفات"، كما أُطلق عليه أيضا اسم "علم الشرائع والأحكام"، وقد يسمى أيضا "علمَ العقائد الإسلامية"[3].

كما تتعدد تسمياته الحالية، فمنهم من احتفظ بالاسم الأصلي الذي هو "علم الكلام "، ومنهم من سمّاه "الفكر العقدي الحديث"، ومنهم من أطلق عليه اسم "علم العقيدة المعاصرة"، ومنهم من أسس مدرسة سماها "الاعتزال الجديد "، ومنهم من أطلق عليه "علمَ المناظرة العقدي"[4].

والجدير بالذكر أن علم الكلام لم يكن علما دقيقا ومضبوط المعالم، من حيث كثرة تسمياته وتعدّد تعريفاته، وتداخله مع علوم الدراية والرواية، ويمكن للناظر في مدونات العقائد الإسلامية بمختلف أطيافها الفكرية أن يلحظ هذا التعدّد في التسميات، ونجده كذلك

---

[1]-محمد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 1 ،1939م، ص2.

[2]- قراملكي أحمد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر:حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2002م، ص27.

[3]- محمّد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987م، ص23.

[4]- مجلة الرابطة المحمدية للعلماء، العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل، الندوة العلمية الدولية، دار أبي رقراق، الرباط، ط1، 2010م، ص343.

يتداخل بصفة كبيرة مع علوم إسلامية وعقلية أخرى، فهو يتداخل مع إلهيات الفلسفة حتى بدت العلاقة بينهما في أطوار تاريخية مختلفة "غامضة " قد يسمى أحدهم باسم الآخر[1].

غير أن المتكلمَ عند بعض الفرق – في صورة مفارقةٍ للفيلسوف- يتخذ العقائد الدينية، قضايا مسلمًا بها ثم يسْتدل عليها بأدلة العقل*، حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها، وفي ذلك يقول التهانوي: يجب أن تُؤْخذ العقائد من الشرع ليُعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، وفي ذلك ما يميزُ علم الكلام عن الفلسفة.[2]

كما أن هنالك من مايَز بين الفلسفة والكلام في كون العلمِ الأوّلِ وسيلةَ الثاني، بحيث أن علم الكلام اعتمد المنهجية الفلسفية لاسيما المنطق، لأنه كان بحاجة إلى عقلانيتها وجدليتها في محاولة منه تقوية آليته الثقافية، ونحن نعرف أن التثاقف لا يتمُ إلا بدرء ثقافة أَقوى لأخرى ضعيفة.

وإذا كان المتكلمون قد خاضوا في جوانب فلسفية ميتافيزيقية أو طبيعية أو أخلاقية، فهم أبدًا لم يقصدوا أن يكونوا فلاسفة، وإنما دَعّمَت هذه الجوانب مُهمتهم الدفاعية-مثلما سبق ذكره- ، لأن معظم خصومهم من أصحاب الديانات المخالفة، وكانوا على علم سابق بالفلسفة واستخدموها ضدهم في صياغة هجومهم على الإسلام ونقده، فلم يكن من سبيلٍ أمام المتكلمين إلا أن يستخدموا سلاح خصومهم، لا محبة في الفلسفة لذاتها، وإنما لكونها وسيلة فقط، ذلك لأنهم، وهُمْ في مجال الدفاع عن الدّين، استعانوا ببعض الجوانب الفلسفية، كوسيلةٍ للوصول إلى غايتهم، وفرق كبير بين الوسيلة والغاية.[3]

كما نجد ذات التداخل مع علوم الفقه، إذ ومع أنهما ولدا من رحم واحد، ولكن موضوعهما والغاية منهما تختلف، فغاية علم الكلام هي الدفاع عن العقائد الدينية، أما علوم الفقه فغايتها تبيان أحكام الشرع العملية.

واعتبر الفارابي الكلامَ والفقهَ علمين دينيين، وفَصل بينهما في أن النوع الأول يتعلق بنصرةِ ما جاء به الدين من العقائد والأحكام، وتَفْنيد كل ما خالفها بالأدلة العقلية، وهذا موضوع علم الكلام، ونوع يتعلق باستنباط قضايا وأحكام من الآراء والأفعال المنصوصِ عليها في الدّين وهو

---

[1]- محمد صالح محمد السيد، المصدر نفسه، ص 23.

*- من وجهة نظر منطقية، أجد أن هذا التفصيل في حقيقته يحمل بعض المغالطات، فالمغالطة الأولى هي القول أن الفيلسوف يبدأ من عدم، و نحن نعلم أن لا أحد يبدأ من عدم- و لا حتى الإنسان الأول من منظور إسلامي-و هو ذات الأمر الذي سبقت الإشارة إليه في المقاربات، كما أن آلية الدفاع هي ذاتها، والفارق هنا يكمن في أن الفيلسوف يدافع ويُحاجِج غيره عند أفكار قد يكون مُبدعها، أما المتكلم فيحاول الدفاع عن أفكار يتبناها ويعتقد أنها منزّهة، حتى وإن لم يتحملها عقله، وهذا ما يؤدي به إلى النكوص والتردد بل والتشكيك في قدرات العقل البشري أحيانا، أو التشكيك في النص المُدافع عنه في حد ذاته، وهذا ما يُفسر نزوع العديد من المفكرين آنذاك إلى ذمِ علم الكلام وتحريم الاشتغال به.

[2]-محمّد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1939م، ص16.

[3]- محمّد صالح محمد السيد، مصدر سبق ذكره، ص6.

علم الفقه، فعلم الكلام يبحث في أصول الدين، بينما يبحث الفقه في فروعه، ويبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد والبحث فيها نظري، بينما يعالج علم الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات والمعاملات وهي أحكام عملية.

وتعلقُ علم الكلام بالأصول، والفقه بالفروعِ يلقي الضوءَ على تسمية الإمام أبي حنيفة المتوفي سنة150 هجرية له بالفقه الأكبر.[1]

3- وظيفة علم الكلام:

لقد سبقت الإشارة إلى أن علم الكلام غالبا ما حُدِدت تعريفاته طبقا لوظيفته، والتي أَجمعت في مُجملها على أنها محاولة إثباتِ العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ضد شبهات الخصوم، وهي الوظيفة التي مثلت تحديا كبيرا على عاتق المتكلمين آنذاك، لاسيما وأن الخصومَ هم أصحاب السبق في العلم والتحضر والفلسفة، بل كانت حضارات ذات ثقافات رزينةٍ وعقائدَ متجذرة، وكان من الصعب مُجادلة هكذا أقوام إن لم يتوفر لدى المسلمين آليات دفاعية وحجاجية قوية.

ولقد نَشأ علم الكلام في فترة مُبكرة من الحضارة الإسلامية، وكان ذلك على إثْر مجموعةٍ من البواعث التي تمثلت أساسا في عوامل وظروف مختلفة، داخلية منها وخارجية، وذلك بُعيد ظهور عديد الاستفهامات كمسائل خلق القرآن ومَنزلة مرتكب الكبيرة، على أن المسألةَ السياسية كانت الباعث الأبرز، فقد تصدرت مسألة الخلافة وقيادة الأمة بعد غياب الرسول الكريم تلك البواعث، كما غذّت الفتّن في مرحلة لاحقة الجدل بين المسلمين، فظهرت استفهامات متنوعة في فضاء هذا الصراع السياسي، وما انفكت هذه الاستفهامات تترسخُ وتتشعبُ في صيغٍ جديدة بمرور الأيام[2].

كما أثرت العوامل الخارجية في تسريع وتيرةِ نضوج هذا العلم، فبعد تمدُد الإسلام خارج الجزيرة العربية واستيعابه لشعوب متنوعة في بلاد الشام والعراق وإيران وشمال إفريقيا، واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي إلى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون إلى أسئلة وإشكالات لم يسمعوا بها من قبل حول حقيقة الإيمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغير ذلك، فولّدت في سياق الجدل العقائدي جملةَ مفاهيم تَصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات[3].

---

[1]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م، ص17.

[2]- محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص15.

[3]- عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مناهج ورُؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي، ص16.

يمكن القول أنَّ وظيفةَ علمِ الكلام كانت دفاعيةً بالدرجة الأولى، كما لا يمكن إغفال الدورِ الفعّال الذي لعبه المتكلمون في فكِ التباسات بعض المفاهيم الإنسانية، وتِبيان موقف الدّين منها كمفاهيم الحريةِ والعدالةِ والألوهية إلى الخوض في الأسرار الكونية الفيزيقية منها والميتافيزيقية، وأمرُ الجمعِ بين وارِدي الثقافة المختلفين العقل والنقل بهذه الشَاكِلة، أمرٌ لم تعهده الإنسانية على اختلافِ مراحلها.

أما فيما يتعلق بوظيفةِ الكلام الحالية فهي أَشد تعقيدًا وأوسعَ مجالاً، فإذا اعتبرنا أن وظيفَتَه الكلاسيكية هي تبيان أصول الدين والدفاع عنه من الشبهات، وهُما مطلبان أساسيان بالنظر إلى الظروف التي تَربى علم الكلام في كنفها، فهل سيشكلان مطلبا أساسيا الآن على الرغم من مضي قرون من أفول مشعل الحضارة الإسلامية؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن وظيفةَ علم الكلام وموضوعِه مرتبطةٌ بظروفِ نشأته، وأزدهر هذا العلمُ وذاعَ صيته على نحو ما لَبى للعقل المسلم مطالبه واحتياجاته، وكان بذلك مصدر إسهامٍ وثقةٍ، فبادرَ المسلمُ إلى أمورٍ شتى، وإلى علومٍ وفنونٍ وصناعات مكنَتْه من رِيادة التاريخ والإنسانية في عصرِ ازدهارِه.

وإذ أنَّ ظروفًا جذرية تغيرت فكرية وسياسية وإيديولوجية، لم يَعُد بمقدور علمِ الكلام في شكله الكلاسيكي الاستمرار، فالعقل الإسلامي أصبح مع مرور الزمن مقيدا أيديولوجيًا وسياسيًا، وانصرف المسلمون عن الأمور العقدية استجابةً لمتطلبات حياتية كمكافحة الفقر والجوع المتنامي، ومواجهةً للمستجدات من صراعات فكرية ومذهبية، وخطر الغزو الاستعماري، الذي لن يحتاج إلى انشغالات عقدية عقلية تمثل اليوم بالنسبة للمتكلم المعاصر ترفاً فكريا لا مطلبا أيديولوجيا.

وكنتيجة عن تقييد العقل وغلق باب الحوار والتجادل، وتعطيل الاجتهاد أصبحت الثقافة المنتصرة اليوم مهزومةً، والعقلُ المتحرر مكبلًا بقيود العجز والتبعية نحو الغالب، وهذا أمرٌ قد يكون حتميا، لمجموعة أساسيات أنثروبولوجية وفكرية غُيّبت ولفترات تاريخية متعاقبة وحساسة في المسار الحضاري الإسلامي، وعلى رأسها: احترام التغير، تقبل الاختلاف، الاستعانة بالتواتر.

ويتضح من خلال هذه المقدمات أن وظيفة علم الكلام الحالية هي رد الاعتبار للذات الإسلامية، وظيفته ليست الرد على الاستفهامات - وإن تعددت- بقدرِ ما هي اليوم إشكالية ردِ الاعتبارات، وذلك بالانخراط في مراجعة التراث الإسلامي.

4- الحاجة لتجديد علم الكلام:

إذا كان كل شيءٍ طبيعي- إنساني يخضع لقاعدة التطور والتحول والتبدل وما ينتج عنه من تغيرٍ في الظروف و الوقائع و الحاجات، وجب أن يكون علم الكلام منسجمًا مع قاعدة التحول المذكورة، تفاديا لمشكل التلاشي والركود الفكري.

"ومما لا شك فيه أن التجديدَ الديني أمرٌ يحثُ عليه الإسلام ذاته، مِن ذلك مثلاً، ما جاء في الحديث الشريف: " أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها "[1]، فالتجديد إذن -شريطة أن تراعى فيه شروطه- حاجة دائمة سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رَونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت"[2].

والواضح أن أزمات مختلفة تولدت، وكان أثرها بالغا على المسار الحضاري الإسلامي، ومن جملتها ما يمكن تَصنيفُه إلى صنفين أساسيين: أزمةٌ ذات بعد واقعي، وأخرى ذات بعد معرفي.

4-1- البعد الواقعي:

لقد ذهب منتدى العالم الثالث*، في دراسة قيمةٍ له نشرها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وهو يُشخص حالة التخلف والتبعية التي تعاني منها دول العالم الثالث وعلى رأسها الشعوب الإسلامية إلى القول:" أن النظام العالمي يشبه النظم الفلكية، يَتوّسطه نجم كبير الحجم ومشعٌ تدور في فلكه الكواكب السيارة بحكم قوانين الجاذبية، ولذلك ما لم تحاول مجموعات من دول العالم الثالث أن تشكل لنفسها مستقبلا أكثر استقلالا، واقل خصوصا للاستغلال، فان مسيرة النظام العالمي –فضلا عن إشكال التدخل المباشر أو غير المباشر –ستحدد لها المستقبل الذي يتفق ومصالح القوى المسيطرة في القلب من النظام العالمي. [3]

وجهة النظر هذه تصف إلى حد كبير ذلك الشرخ الحاصل في المستوى الفكري والاجتماعي والثقافي بين المجتمعات الغربية والإسلامية، إن الفترة ما بين أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين عرفت انسيابا غير مشهود لصبغة التجانس والتوحد الثقافي بين الدول بطرق عديدة من أبرزها: اعتماد الأسلوب الليبرالي في السياسة والإدارة والاقتصاد، فبَعد انهيار المنظومة الاشتراكية، وتبني بلدانها للأسلوب الليبرالي باعتباره

---

[1]- رواه أبو داود (رقم/4291) وصححه السخاوي في "المقاصد الحسنة" (149)، والألباني في "السلسلة الصحيحة" (رقم/599).

[2]-نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط 1، 2010م، ص21.

*- منتدى العالم الثالث: Forum Du Tiers Monde، أسس في 1975م، يَجمع كبار مثقفين، سياسيين، وحقوقيين ، من دول العالم الثالث ومن خارجه، يهدف إلى متابعة شؤون دول وشعوب العالم الثالث، موقعه الرسمي هو: www.forumtiersmonde.net

[3]-عبد الله النفيسي، الحرية الاسلامية رؤية مستقبلية، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012م، ص19.

الأسلوبَ الأَنجعَ في التنمية السياسية والاقتصادية، أصبحت الدول ذات القوميات المختلفة، تنشد الأخذ بأساليب التنمية الليبرالية، وتبَع ذلك أن تَلَوَّنت الدّولُ بذات اللون تقريبا.[1]

ومن التحولات التي اصطبغ بها هذا العصر أيضا ظهور العولمة، والتي كان لها تأثيرها العميق على مختلف التوجهات والأصعدة، وتحولت الحياة البشرية بشكل لا يقاس من مجموعة أنماط إلى نمط واحد، و كان "رد الفعل الذي سيطر على كثير من المفكرين وعامة أبناء العالم الثالث هو وجوب " إن يلحقوا " بالعالم المتقدم لكي يصلوا إلى ما وصل إليه من تقدم وحضارة وتفوق، وقد أدى هذا إلى تَمكين الدول المتقدمة من استخدام نفوذها الثقافي والسياسي لإيجاد أعوان وعملاء مصابين بمركب النقص واستغلوهم لإيهام شعوبنا الناهضة بأن عَجزهم عن اللحاق بالشعوب البيضاء الغربية ناتج عن الخصائص والمقومات الأصلية التي تميزها عنها - من بينها الدين الإسلامي والعروبة- ، وإن تطلب الأمر تخلي شعوبنا عن أصالتها و مقوماتها وبذلك الاندماج في المجتمعات الغربية"[2].

بالإضافة إلى ذلك، فان استيراد العالم الإسلامي للتكنولوجيا الغربية عمل – إلى حد ما – على تغيير الحياة الإسلامية، فلم يتمكن المسلمون من مسايرة الحياة الجديدة بما ورثوه من تنظيماتهم الحياتية، بعد أن توقفت الاجتهادات الإسلامية منذ قرون، مما جعل الهوة تتسع بين ذاتية المسلمين وحياتهم العصرية من جهة، وبين المسلمين والغرب من جهة أخرى، فوقع المسلمون بين اختيارين: إما التمسك بالذاتية والتخلي عن كل ما هو معاصر، أو التمسك بالمعاصرة والتخلي عن كل ما هو ذاتي، والظاهر أن الحل الثاني هو الغالب، وهو بالتأكيد ما وقع عليه الاختيار الرسمي الغالب في العالم الإسلامي .

والمشكلات التي تواجهها المجتمعات الإسلامية عديدةٌ، مختلفةُ الأسباب والأبعاد، ويمكن تلخيصها كالآتي:

- **المشكلة السياسية**:

تتخذ هذه المشكلة منحيين: الأول هو تجزئة البلاد الإسلامية، والثاني فساد أنظمة الحكم.

فما نُلاحظه مُؤخرا أن معظم العالم الإسلامي المُترامي الأطراف قد جُزء إلى عديد الدول، لا تتوفر لمعظمها مقومات الدولة، وهي دولٌ مختلفة في سياستها الداخلية والخارجية والاقتصادية والتربوية، إلا أنها تشترك جميعها في تبعيتها للغرب، ولقد كان الاستعمار السبب الأساسي في

[1]-أنور الزعبي، تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته، دراسات البنك الأهلي الأردني، عمان، ط1، 2007م، ص77.

[2]- عبد الله النفيسي، مصدر سبق ذكره، ص37.

تجزئتها ورسم حدودها، وهو ما أدى إلى إضعافها، فأصبح من السهل التحكم بمصير شعوبها حتى بعيد استقلالها [*] ، كما وعملَ الحكامُ على تكريسها وتثبيتها تنفيذا لمشيئة الغرب ولضمان مناصبهم السياسية وكراسيهم الملكية.[1]

وعن فسادِ أنظمة الحكم الإسلامية، التي يمكن تصنيفها بالديكتاتوريات ذات الديمقراطية الشكلية، نجد أن جُل اهتمام رؤساء هذه الأنظمة لا يتعدى الحفاظ على مناصبهم، وأملاكهم ومصالحهم الشخصية، مع ضمان ولائهم للغرب، وهي مسألة تتضح للعام والخاص في أيامنا هذه، ولا يتطلب منك الأمر أن تكون محلّلا سياسيا أو خبيرا لتُدرك ذلك.

وعن الاهتمام الحقيقي للحكام بالأهالي والسكان، شروط حياتهم وعملهم، وبمحيطهم الاجتماعي، فغالبا ما يتم استبدالُه بالنفاق السياسي وبالتوزيع الجماعي للمكافآت والألقاب والجوائز، وتراكمت حالة عامة من التغاضي، وتَدني مستوى حث الجماهير، والشعور بالمسؤولية، وتحاول هذه الأنظمة التَسترَ على ذلك كله عن طريق تنظيم الاحتفالات الاستعراضية وتِكرار المناسبات سواءٌ في المركز أو في النواحي، وشيئا فشيئا، اتسعت الفجوة بين عالم الحقائق اليومية، وعالم الازدهارِ الاستعراضي[2].

من هنا يتضح لنا ذلك التغير في نمط التدخل الغربي في بلاد الإسلام، تغير من شكله المباشر، أي الاستعمار، إلى التدخل غير المباشر المتمثل في الهَيمنة، صياغةِ القرارات، وتصدير بعض الإيديولوجيات ذات الخطر البعيد المدى، كالعولمة، الحداثة المؤدلجة، التي يهدف الغرب من خلالها إلغاء مجمل الذاتيات، لاسيما منها الإسلامية، وبطريقة ذكية ومراوغة[**].

- **المشكلة الاجتماعية**:

يُرجع الدكتور علي أبو ملحم [3] المشكلة الاجتماعية إلى ثلاث عوامل أساسية، أولها النظام القَبلي، الذي ساد ولا يزال يسود معظم البلاد العربية، وتعفن العادات والتقاليد بالإضافة إلى

---

[*]- نلاحظ مثلا أن البلاد الإسلامية محددةٌ حسبَ مناطق النفوذ والمصالح الجيوسياسية والإقتصادية، فنجد أن بلدان شمال إفريقية تشكل مقاطعات أوروبية فليبيا مقاطعة إيطالية، ومصر بريطانية، والجزائر فرنسية، والمغرب إسبانية، وكذلك بلاد المشرق الإسلامي الذي تقع تحت صراع النفوذ المتعدد الجبهات والمتبادل الأدوار، ونتيجة ذلك أن أصبح العالم الإسلامي حلبة صراع دائم، وهو الأمر الذي ألغى كل أسباب نهضتها، وعَطّل تقدمها الفكري.

[1]-علي بوملحم، أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002م، ص12.

[2]-عبد الله النفيسي، مصدر سبق ذكره، ص25.

[**]- إن طبيعة العادات تتشكل وفق نمط التثاقف، وهي تأخذ طابع العفوية والتوارث، وبذلك فأن أي عادة من عوائدنا، مهما كانت سلبيتها تشكل خصوصية لأي مجتمع، وهي لا تميز المجتمعات بعضها عن بعض، بل وتُحدد وجهة الثقافة المستقبلية، لكن القول بالتمايز لا ينفي إمكانية توجيه المعطيات الثقافية نحو منحاها السليم، كإتباع عادة حسنة واجتناب أخرى سيئة، دون استيراد عشوائي لمجموعة عادات وخصائص من مجتمعات أخرى، ومحاولة فرضها في مجتمع مغاير، وهو ذات المأزق الذي أَوقع الدول العربية في الاغتراب من جراء العولمة، وهو ما تمت الإشارة إليه في المقاربات الأنثروبولوجية.

[3]- علي بوملحم، مصدر سبق ذكره، ص16.

تخلف المرأة، فهذه العناصر الثلاث مرتبطة ببعضها أشد الارتباط، فتعفن العادات والتقاليد، أمرٌ يمكن إيعازه إلى أسباب تاريخية، خاصة أن تلك الظروف القاسية مر بها المسلمون هي التي تتحكم في شكل الانفعالات الحالية لمعظمهم، على رأسها أشكال الاستعمار والتدخلات المباشرة وغير المباشرة، واستعادة بعض العصبيات والخلافات المذهبية والفكرية بين هذه المجتمعات وتغذيتها، لتصبح المجتمعات الإسلامية أشبه بالمجتمعات القبلية[1]، أما عن تخلف المرأة، فهي لازالت تصارع من أجل أبسط حقوقها، وهي في مناطق كثيرة من هذه المجتمعات لا تضطلع إلا بشؤون تدبير البيت رغم امكانياتها وفعاليتها التي برهنت عليها في مناسبات عديدة وفي مجالات مختلفة.

تجدر الإشارة كذلك إلى أن المجتمعات الإسلامية تعرضت لسلسلة تغيرات قيمية وفكرية وثقافية، أطرتها نظم العولمة وكانت قد أربكت هذه المجتمعات ومنظومتها الفكرية بشكل عام، ويمكن ملاحظة حالة الارباك هذه في عدم قدرة هذه المجتمعات على التعامل مع المستجدات والتوفيق بينها وبين خصوصياتها، وهو أمر سبقت الإشارة إلى خطورته وأبعاده.

- **المشكلة الأخلاقية**:

هذه المشكلة تتمثل في فساد القيم، وتَضارب الغايات اذ ساد الكذب والنفاق وإخلاف المواعيد وحنث العهود والخيانة والنميمة والحسد، لابتعادهم عن تعاليم إسلامهم، ووصايا رسولهم، والمتأمل لظاهر واقع المسلمين اليوم، لا يجد فيه ما يخالف قولنا هذا.

كما يسود العنف مجتمعاتنا " الإسلامية "، إلى الحد الذي أصبحت كل ظاهرة إجرامية تنسب إلى أفراد وجماعات إسلامية، ففي حين كان المسلمون على مرور الأزمنة متصفين بالمُروءة والنبل والشهامة والكرامة وبحرمة أعراضهم وتقديسهم لشرفهم، فاليوم انقلب حالهم، وفسدت أخلاقهم، ومكان الكرم والبذل حل البخل والتقتير، ومكان العفة الانهماك بالملذات ومكان المروءة والحمية حلّت المنازعات.

- **المشكلة الاقتصادية**:

إن علة المشكلة الاقتصادية والعلمية سياسية في الأساس، فالعرب لم يهتموا بإنشاء مراكز البحث العلمي، ولا مختبرات يحشدون فيها المواهب والطاقات والكفاءات، ذلك أن التقنية العلمية هي أساس المدنية الحديثة، وهي سبب التفوق الاقتصادي والعسكري.

وكان من الطبيعي أن تردى الصناعة والزراعة، ليسود الفقر، إن المسلمين والعرب يملكون أعظم احتياطي المعادن والنفط، والغرب يستغلها.

وهناك سبب آخر للفقر والتدهور الاقتصادي هو الكسل والخمول، فالبطالة متفشية ومرتفعة النسب في البلدان العربية، ونجد لدى الأفراد ميلاً إلى الراحة وكرهاً للعمل وجهلا بقيمته، ونحن

[1]- المصدر نفسه، ص16.

نسمع منهم أقوالا أساؤوا فهمها واتخذوها ذريعة لذلك مثل: إن الله هو الذي يوزع الأرزاق بين البشر، ومثل: القناعة كنز لا يفنى...ومعنى ذلك أن العمل أو الكد وبذل الجهد لا أهمية له بنظرهم في كسب الأرزاق أو الحصول على الثروة والمال[1]، لذلك فإن العمل على تغيير هذه النظرة أصبح حاجة ملحة، ستتم الإشارة إليها في مباحث الفصل الرابع.

أما العلم فلعله أخذ النصيب الأوفر من التهميش، فلم يعد أغلبيتنا جهالا فحسب، بل ودعاةً للجهل خاصة إذا ما تعلق الأمر بالشؤون الدينية، أما أمور التكنولوجيا والتقنية، ودعم المواهب وتشجيع المبدعين، وتبرئة الاختراعات فلا يختلف اثنان أنها غابت عنا منذ زمن، فلا نزاهة علمية أو أدبية، بل الغش المترامي الأطراف، في المعاهد والمراكز التعليمية.

- **المشكلة الدينية**:

إن أحد الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ظهور الأزمة الدينية هي المصالح السياسية المتضاربة، فقد أنتجت الصراعات السياسية مذاهب متعددة تخدم أهواء وايديولوجيات السلطة الحاكمة، فوُظفت كثيرٌ من المفاهيم والتوظيفات السياسية باسم الإسلام، فصارت العلاقة بين الدين الإنسان علاقة شكلية تعمل السلطة الدينية على توجيهها ونَسْجها، وصار التأويل والتكفير سلاحين سياسيين يمزقان جسم الأمة، ويعطلان حرية الفكر، ويُعَتِمان رؤية العقل.

وانتقد علماء الكلام ورواد الفكر النهضوي، الرُوح الأشعرية السلبية*-حسبهم- التي لازالت تُسيطر على ذهنية المجتمعات الإسلامية، والواقع أن معظم المشاكل الدينية التي مزقت وحدة الأمة الإسلامية كانت بسبب توقف الاجتهاد واقتصارها على الكثير من الشروح، ما أضعف التجديد، فدخل الدين الإسلامي مرحلة السكون والديمومة التامة، وهو ما سأفصل فيه في الفصول الآتية من البحث.

بالإضافة إلى غلق باب الاجتهاد - عمليا - واقصاء علم الكلام، وما ترتب عنه من فقدان الهوية الدينية والثقافية للإسلام، فإن ظهور شبهات جديدة لاسيما منها الإيديولوجيات الحديثة، أربك المجتمعات الإسلامية، وغداة ذلك تعددت الرؤى وتباينت المناهج، وتباعدت المسافة بين المسلمين، فظَهرت آفات تتراوح ما بين الغلو في التدين وما ينجر عنه من تعصبٍ فكري ومذهبي إلى الغلو في الانحلال والإلحا

1- علي بوملحم، مصدر سبق ذكره، ص20.

* - إن الإنسان بحسب النظرة الأشعرية يظلُ قاصرًا عقلاً وإرادةً على أن يَستقِل في فهمه وفِعله، يظلُ العقل تابعا للنقل وبذلك تابعًا للسلطة التي تحتكرُ النقل، ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرةُ الزعيمِ الأوحد، والمُنقذ الأعظم، والرئيس المُخلص، ومَبعوث العناية الإلهية، وقد تحولت سلطوية الفكرة إلى سلطوية النُظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة، فلا يوجد حوارٌ بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمرٌ وتنفيذٌ وسمعٌ وطاعة، أنظر ما يُورده علي بوملحم، في مُؤَلفه، أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002م، ص20.

4-2- البعد المعرفي:

- **خصوصية الفكر العربي الإسلامي:**

لو أجرينا بعض المقارنة بين الرؤية الغربية الحالية والرؤية الإسلامية الكلية للوجود والطبيعة والإنسان، لأمكنَ لنا أن نَتبيّن أن ثمةَ فوارق في هاتين الرُؤيتين، وأهم هذه الفوارق ما يأتي[1]:

أن النظرة الغربية استطاعت إلى حد كبير تجاوز النظرة التقليدية السكولاستيكية فأصبحت تعلي من شأن ثلاث عناصر أساسية: العقل المادي، والعمل باعتباره يحقق إعادة تشكيل الواقع المادي لاستثماره إنسانيا، كما أنها تعلي من شأن الحرية الإنسانية، باعتبارها مناطَ تحرير العقل ليذهب باتجاه استثمار الواقع المادي على النحو الأوفر مردودًا، وهذه باختصار الرؤية الغربية التي ترى في الإنسان وحدَه صانع التاريخ والحضارة.

أما الحضارة الإسلامية، التي لها اشكالياتها الخاصة، فلها رُؤى عامة تتمثل في الإعلاء من شان الواقع الروحي وما يتصل به، وهي بذلك تَعتبر العقلَ مِقْودا للواقع الروحي ومُستَخلفا عنه في العالم المادي، ثم إنها تُعلي من شأن الحرية الإنسانية، باعتبارها مناط تكليفِ العقل كي يستثمر الواقع، بما يوفر له مردودا أفضل في ضوء متطلبات الواقع الروحي.

في ضوء هذه المقارنة، يتبين لنا أن الحضارة العربية الإسلامية تعترف بوجود روحي لا تَعترف به الحضارة الغربية، أو هي تُقلّل من شأنه، خاصةً في الفترة الحديثة، بحيث أن التَعلقَ بهذا الواقع يَضبط العقلَ، ويضبطُ العملَ، ويضبطُ الحرية، أو لِنقُل يُنظمها جميعا ويُسلمها لقيادةٍ ذاتِ توجهٍ روحي، في حين أن خصائصَ الحضارة الغربية لا تَنْضبط على هذا النحو، وإنما تَشتعل عقلاً وعملاً وحريةً بأقل قدرٍ من القيود.

ثم إن النظرة التَقويضية للعقل التي انطلق منها بعض المفكرين، قد أُسيء استغلالها خاصة من قبل السلطتين السياسية والدينية، فبُنيت عليها تقويضية الفكر والأفراد، وأَورثت التخاذل والتكاسل والتبعية، وأثر ذلك بشكل كبير في المسار الحضاري الإسلامي.

- **مشكلة الفكر الإسلامي:**

تُلخص مشكلة الفكر الإسلامي الأزمة التي يَمر بها سواء ما تعلقَ بمفارقة إشكالياته للواقع، أو تضارب مباحثه وتناقضها وفقاً للأهواء والإيديولوجيات، ويمكن التفصيل فيها كالآتي:

أ- مشكلة عدم ارتباط الفكر الإسلامي مع الواقع:

[1]- أنظر في ذلك ما يورده أنور الزعبي في كتابه "تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته دراسات البنك الأهلي الأردني، عمان، ط1، 2007م، ص91.

إنّ ازدهارَ أي فكرٍ متعلقٌ بمدى ارتباطه بالواقع، ومُسايرتِه للحاجات الفكرية التي تَتطلبها سيرورة المجتمعات، فجاءت المشكلات التي عالجها مثلا الفكر الإسلامي في عصرِ ازدهاره، من واقعِ هذا المجتمع، فكان فِكرهم معايشًا لواقعهم ومرتبطا به ارتباطا وثيقا، وقيمة ارتباط الفكر بالواقع قيمة لها أهمية في تقدم أي مجتمع وتطوره.

ويمكن في ذات السياق الاستئناس بمثال علم الكلام الذي عَرف شأنه شأن العلوم والفنون الأخرى مرحلتين بارزتين: الأولى مرحلة النشوء والازدهار والثانية مرحلة الضمور والاجترار، ولن أتكلم عن أسباب ازدهاره بقدر ما سأتكلم عن أسباب ضموره وما خلفه هذا الأمر من تبعات.

إن إهمال المتكلمين للمشكلات الحقيقية، وانغماسهم في مشكلات عقائدية جدلية، موغلةٍ في التجريد، أضعفت علم الكلام، وجَعلته عرضةً للطعن، كما وعملت الخلافات السياسية على إضعاف أركانه وإبعاده عن نصرةِ العقائد الإسلامية إلى الانتصار للأشخاص والتحزب، ومع مرور الوقت لم يقوَ علم الكلام على إنتاج فكرٍ يقف في مواجهة الإيديولوجيات والفلسفات الوافدة وما رافقها من اضطهاد للحقوق تواجه المسلمين منذ بداية نهضتهم ذلك لأن التفكير المنفصل عن الواقع لا يَتهيأ له وسائل التأثير والتغيير في مجتمعه، ولا يكون دافعًا لتقدمه.[1]

ب- الوجدان والحس الديني:

إن العديد من المفكرين و المتكلمين على وجه الخصوص، يتحاشون أي ممارسة نقدية لإشكاليات الشريعة لكونها مرتبطة بالحس الديني، بحيث أن مُقدساتنا تحولت إلى ما يشبه أن تكون جزءًا من ذاتنا، لذلك بدأ الكثيرون من الناس يقولون بفعل هذه الظاهرة أن الدين ليس حالة عقلانية، إنما هو حالة إحساسية أو حالة وجدانية، وبدأ الكثيرون، حتى من منظري الدّين، يتحدثون أن الدّين فوق العقل، و إنك عندما تتعقلن لن تكون متدينا، و إنما تكون متدينًا إذا أطلقت العقل في غيبوبة، إنما صورة حركة الدين في الواقع في تمثل المتدينين للدين [2].

إن الغالب في الحس الديني بالنسبة لمعظم المتدينين أو غير المتدينين، أنه حس ضيّقُ الصدر، ضيّق العقل والإحساس، من الصعب جدا أن تأتي إلى متدَينٍ حتى لو كان يأخذ بالكثير من أسباب العلم، أن تناقشه في دينه، أو أن تعمل على إثارة بعض علامات الاستفهام فيما هو فيه، إن الانفعال الوجداني هو من يرد، وقليلاً ما يكون الرد من الفكر[3].

---

[1]-محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء،2001 م، ص10.

[2]-فضل الله محمد حسين، الإسلام والمسيحية، بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء، دار الملاك،1998م، ص7.

[*] - محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني أو الأفغاني أو الأسد آبادي(1897 – 1838) ، أحد الأعلام البارزين في النهضة، و احد رواد الإصلاح.

[3]- فضل الله محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص04.

والواقع أن ضيقَ الحس الديني هذا هو عند بعض المسلمين فيما بينهم من جهة، وبين المسلمين والغرب من جهة أخرى، لأن الكثير من المتدينين ارتبطوا بالحقيقة الدينية وجدانيًا وتراثيًا، (مثلما سبقت الإشارة إليه في موضع الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية) ولم يرتبطوا بها عقلانيا، وهي في الحقيقة إحدى الأوجهِ السلبية للتنميط الديني.

يصف أحد المفكرين هذه الحالة –أقصد ضيق الوجدان الديني- ببراعةٍ فيقول: "إننا نجد هنالك، في بعض ما نَعيشه في الشرق أو في الغرب، غربًا علمانيا إلى حد الإلحاد، ولكنه عندما يُواجه الإسلام، فإنه يتحرك كما لو كان مسيحيًا كاثوليكيا متعصبا في أقصى درجات التعصب، هو ليس مسيحيًا كما يجب أن يكون، لكنه يعيش الوجدان المسيحي من خلال عصور التخلف التي فيها الانتماء الديني، يحمل في داخله الكثير من الحقد الديني للأخر، ربما نجد أيضا في الشرق الإسلامي، بعض الناس الذين يحدثونك عن الديالكتية أو التاريخية أو عن الإلحاد، لكنهم عندما ينطلقون في خط المواجهة ضد المسيحيين، فإنك تشعر أنهم يتحركون كما لو كانوا مسلمين ملتزمين[1].

ت ـ صدمة الحوار مع الأنا والآخر:

لقد خلف الركود الفكري للعقل الإسلامي بالإضافة إلى الأزمات الاجتماعية السالفة الذكر، تباعدا بين المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى، من حيث جهلُ كل طرف إسلامي بالآخر، وتعامُلِه معه من خلال ذاكرة مذهبية قديمة وايديولوجيا فكرية، ولعل هذا أحد الأسباب الرئيسية التي واجهت مشروع الجامعة الإسلامية الذي تبناه جمال الدين الأفغاني وعرقل مشروع النهضة.

ثم إن الصدمة الأشد وقعا هي تلك التي أَربكت المسلمين حينما حاوروا بقية الشعوب والأديان، وخاصة منها المسيحية التي استطاع لاهوتها أن يَنسجم مع العصر بُعيد قرون طويلةٍ من السبات الفكري تحت وصاية الفكر المدرسي الكنسي، مُتأثرا بحركة الإصلاح الديني ومكاسبِ الحداثة، وهكذا تسنى للتفكير المسيحي أن يَتَجدد ويواكب متغيرات العصر، واستطاع على الرغم من الانحراف الأنطولوجي أن يُحافظ على توازنه في المجتمع الغربي، على الرغم كذلك من تَقْزيم سلطانه أمام العقلانية.

فأصبح ـ في نظرهم ـ الدّين المسيحي دين سماحةٍ وتطور، والإسلامُ دينَ إرهابٍ وتخلف، ومع أن هذه مفارقةٌ في حقيقتها غير صحيحة، بحيث أنها كانت في أمدٍ قريبٍ معاكسةً تماما إلا أنها مع الأسف ـلأسبابٍ عديدةـ أُلصقت بالذات الإسلامية، إلى الحد الذي جعل منها حقيقة واقعية، نعيش تبعاتها اليوم.

[1]-فضل الله محمد حسين، المصدر نفسه، ص14.

كما أن وَضعنا في معادلةِ الغزو الفكري كطرفٍ مغلوب، يُؤكد تخلفنا الحضاري، ووَلعنا بالفكر المستورد، إلى الحد الذي جعل الأغلبية مقتنعين بذلك، وغالبا ما يتم تبرير ذلك بموقفين إثنين، الأول منكرٌ لحتمية التغير، فيُرجع سبب تخلف المسلمين إلى غضبٍ من الله، لأن المسلمين حادوا عن الصراط المستقيم، والذي اتَّبعه أجدادهم من ذي قبل، والثاني منكرٌ للتاريخ، يُشيد بفكرِ الغرب وحضارته وقوامته واستحقاقِه الرّيادة، وعوض أن تطالب هاته الفئة بتجديد آليات الفهم الديني، تلجأ إلى تبرير هذا القصور بضعفِ الدين الإسلامي، أو لأَعرابيةِ العرب واستحالة تحضرهم كأقوامٍ دونيين، و هي شعارات في حقيقتها غربية، تكرست مع الوقت لتصبح حقائق لا مفكر فيها.

وقد تطرق عبد الرحمن بن خلدون 732 – 807 هـ، إلى تلك الظاهرة حيث ربطَ سبب الولعِ بالآخر بغلبتِه التي يمكن أن تكون غلبة فكرية وثقافية أو سياسية، فيقول :"إنّ المَغلوبَ مولعٌ أبدًا بالاقتِداءِ بالغالبِ في شعاره وزيه ونحله وسائر أحوالِهِ وعوائدِهِ"[1]، وهي الحالة التي تُلخص الحاجة إلى آليات فكرية مستحدثة، تربط بانسجام بين الحياة الدينية والاجتماعية والإنسانية للمسلمين أفرادًا وجماعات.

[1]-عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، دت، ص147.

خلاصة الفصل الأول:

إن بناء علم الكلام الجديد هو ضرورة ملحة واستعجالية، وهي النتيجة المنطقية التي لابد لها أن تتطابق مع المقدمات والأزمات السّالفة الذكر، فالمقاربات الأنثروبولوجية المتعددة مهدت لتبني نمطٍ متميز من المتطلبات التي يجب على أي باحث في مجال الثالوث: الإنسان، الثقافة والواقع أن يعتمدها.

ثم إن مباحث علم الكلام الجديد ليست معطيات فكرية تكرارية، بل تختلف من نواحي عدة عن معطياته الكلاسيكية، لاسيما منها مراعاة الجانب الإنساني وجعل الإنسانية بشكل عام مُنطلق البحث الكلامي ومرجعيته، ولا يُتاح ذلك إلا بمراعاة الجوانب الإنسانية الأخرى، الاجتماعية والثقافية، والتي على أساسها يمكن فهم الظواهر الإنسانية البالغة التعقيد والتداخل، إذن فالمتكلم الجديد سيتكلم في الإنسان ويعالج أحواله الفكرية ومن ثمة الاجتماعية، ومادامت الأنثروبولوجيا حقلا خصبا ومثيرا، يمكن استثماره في تجديد هندسة هذا العلم الأصيل.

الفصل الثاني:

الأنثروبولوجيا الكلامية وقراءة التراث الإسلامي

الفصل الثاني: الأنثروبولوجيا الكلامية وقراءة التراث

إن المعارف الإنسانية معارف متداخلة ومترابطة بشكل رهيب، وهي قديمة قدم الإنسان نفسه، وغالبا ما تُكتسب هذه المعارف عن طريق التواتر، إما شفاها، أو تدوينًا وكتابةً، وهو الأمر الذي يُفسّر طابع الإنسان الثقافي.

ولقد اهتدى الإنسان إلى تدوين النصوص وكتابتها لقهرِ الإتلاف الذي يُلحقه الزمن، والنسيانِ الذّي يسببه التقادم، وذلك لترسيخ المعنى وحفظه، كذلك فقد ترتبط كتابة هذه النصوص بالمؤسسات الإيديولوجية التي تسعى إلى المحافظة عليه والتقيّدِ به، كالمؤسسات الدينية والتعليمية[1]، لأنه سيشكل فيما بعد جزءا مهما من تراث أي أمةٍ بل ورأسمالِها الفكري.

بالإضافة إلى ضرورة التَقيُّد بهذه المعارف-لاسيما منها الدّينية- تمثل الكثير من هذه المكتسبات نقطة ارتكاز فعلية تُحدد المجال الفكري الذي ينضبط فيه الجيل اللاحق، وهذه فكرة تمت الإشارة إليها في الفصل السابق، والنقطة المشتركة لدى جميع الإيديولوجيات والنزعات والثقافات الإنسانية هي نزوعها إلى تقدّيس معارفها على الرّغم من أن الدّراسات الجديدة تحاول رسم حدود المقدّس والدنيوي، مثلما تشدّد على أن حاجة الإنسان للمقدّس أبدية*، وأنها لا تُطاق حين تتَّسِع حدود المقدّس فيها، فتَبتلع كل ما هو دنيوي، ولا تَترك للعقل والخبرة البشرية مجالاً في مختلف حقول الحياة.[2] من هنا جاءت الرّغبة في الخوض في جدل التراث، استنادا على ما قدم، في محاولة تصنيف موارده النّقلية والعقلية، ومن ثمةَ المُمايزة بين المعرفتين الدّينية والبشرية.

---

[1]-عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006، ص24.

* - إذ أن عديد الدراسات الحديثة، لاسيما منها الدراسات الأنثروبولوجيا والسيكولوجية تؤكد أن التقديس حاجة نفسية، وهذا لسد أبواب القلق والانفعال النفسي الناجم عن جهل الإنسان للكون والواقع، وهذا الاعتقاد ينتج مسألتين: الأولى أن الإنسان غالبا ما يميل إلى تقديس تراث أجداده، تقديسا شاملا أو جزئي، والثانية أن الجماعة تميل بدورها إلى تقديس أفكارها، واعتماد التبريرات الفكرية المنطقية والغير منطقية في ذلك، ليشكل تراثها كتلة إيديولوجية متراصة الأجزاء، ومن الأمثلة التاريخية التي تثبت ذلك، إنكار أقوام الأنبياء والرسل لمفهوم الإله الواحد، وتقديسهم لعقائد أسلافهم، وكذلك وعلى نفس الشاكلة محاربة الجماعة للأفكار الجديدة، التي تخالف ما تواضعت عليه الجماعة، وهذا مستدلٌ عليه في النص القرآني في عديد المرات.

[2]- عبد الجبار الرفاعي، النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013م، ص16.

المبحث الأول:

التراث الإسلامي بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية

المبحث الأول: التراث الإسلامي بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية

لقد سبقت الإشارة من خلال الفصل الأول، إلى طبع الإنسان الاجتماعي، وتعلقه بالإرث الفكري والثقافي للجماعة، فغالبا ما يكون هذا التعلق مقرونا بفترة طويلة من التَلقين أو التَنميط الذي تُنتجه الجماعة، بدءا من الأسرة ومرورا بالعادات الجَمعية أو بالتقاليد والممارسات الدينية.

وقد تَكتَسب المجتمعات رُكودا تاريخيا بحيث يعيش الأنا تطابقا مع المجتمع، وذلك عن طريق ما أَشرت إليه بالتنميط، باستثناء بعض النفوس التي تسعى لتغيير الواقع بطرح وعيٍ جديد، وتأثيرها يكاد يكون منعدما في حركة المجتمع، إنها نُفوس مغتربة، لأن الانفصال بين وعيها والعالم المُعاش شبه مطلق.[1]

ولقد أشار العديد من المفكرين إلى خطورة هذا التنميط، كل حسب إيديولوجيته، فمنهم من أرجعه إلى عامل نفسي، وهو تلك الطمأنينة والرضا التي تَنتاب الفرد المُنَمّط من جراء اتكاله ورضاه بالأفكار الجاهزة التي أخذها من لدن جماعته، كما أن هنالك من ينسبه - أي التنميط - إلى العامل الاجتماعي الموجِه لاسيما إذا كان مصدره الأسرة أو أية سلطة دينية أو عرقية محددة، غير أن النقطة المشتركة بين هذه الرؤى، هي أنه أي التنميط ليس تثاقفا، بل إنه عدو التثاقف، ووسيلة من وسائل القضاء على استمرارية الثقافة .

في ظل هذه العوامل والمؤثرات، فإن التمييز بين روافد المعرفة وأصولِها أمرٌ على غاية من الصعوبة، لأن المعارفَ في غالب الأحيان تَتَموضع في الوعي الجمعي بشكلٍ تراكمي، بل إن المعارف تُحسب دون روافدها وفق خاصية التراكمية الثقافية، وهو الأمر الذي يتطلب البحث والروية، والذي غايته الأساسية تفادي الخلاف بين معارف الناس وتناقضاتها من جهة، ويفيد ذلك أيضا في تجنب الصراع الأفقي أو العمودي للمعارف[*].

فالمجتمع الإسلامي مثلا، ولكونه مجتمعا مُتعدِدَ الثقافات، نجد أن مُنظري الثقافة فيه يحاولون تحقيق التجانس بين البشري والديني تارة وبين الثّابت والمُتغير تارة أخرى، ولا يقوم ذلك حسب اعتقادهم إلا بالتمييز بين الدّين وشوائبه، بين النص والقراءة.

وقبل الخوض في مصادر التراث الإسلامي، تجدر الإشارة إلى أننا قد نجد في بعض المؤلفات والمقالات، لاسيما في الفترة المتأخرة، استعمالات متعددة لمفهوم واحد[**]، مثلما قد

---

[1]- أحمد برقاوي، الأنا، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، 2009، ص 40.

[*]- المقصود بالصراع الأفقي تلك الضغوطات التي تمارسها الهيئات الدينية تجاه منتسبيها، الذين يحاولون التشكيك في شرعية أي تساؤلات نقدية حول ما تعتبره مقدسا وثابتا، ويؤدي بهم ذلك إلى رد فعل عنيف من المؤسسة الدينية متراوحا بين السخط إلى التضليل والتكفير، أما الصراع العمودي فهو صراع هيئة دينية معينة ومنتسبيها مع مؤسسات وهيئات أخرى ومنتسبين آخرين، أي بين الفرق والمذاهب والأديان والشرائع بصفة عامة.

[**]- أبرز مثال أقدمه في ذات الصدد هو مفهوم المقدس، إذ قد يحمل العديد من الدلالات التي بدورها توحي بعدة استعمالات فالمقدس في جانبه اللغوي اسم مفعول من قدس وهو تعريف يشير إلى أن المقدس اكتسب خاصية القداسة من اعتبار الفرد أو الجماعة على أنه كذلك، بعبارة أوضح فإن المقدس في الغالب ليس مقدسا بذاته، وإنما بتحديدٍ من الفرد أو المجتمع، أي أن القداسة اعتبار إنساني، فيقال مثلا كتاب مقدس، مكان مقدس، شخص مقدس، أو في حالات أخرى أفكار

نجد بعض المفاهيم ذات السياق المعرفي والتداولي المتقاطع، ومن بين هذه المفاهيم مفهوم المعرفة الدينية الذي يشير إلى ما يلي:

1- يطلق هذا المفهوم من على المكتسبات المعرفية المقدسة، أي أن هذا المفهوم يطلق للإشارة على النصوص الدينية فقط، خاصة بالنسبة للبحوث ذات الأغراض النقدية والتي موضوعها التراث الديني المتعلق بالديانات، التي تشكل النصوص الدينية فيها معارفا قائمة بذاتها، وأما ما أحاط بها من مفهمة فهو يندرج ضمن المعرفة البشرية لا غير.

2- الاستعمال الثاني لمفهوم المعرفة الدينية يراد به الإشارة إلى النصوص الدينية المقدسة مع ما تبعها من شروحات، أي ما يحيط بالنص من مفهمة، لأنها من ناحية اللفظ المعرفة الدينية أي معرفةٌ بالدين، والمعرفة تقتضي مَفهمة، وهذا ما يبرر اقتران النصوص الدينية بشروحها، على أن هذه الشروحات ثابتة مطلقة مقدسة هي الأخرى، وذلك لارتباطها المعرفي والتاريخي بالنص الديني، ومن أمثلة ذلك في التراث الديني الإسلامي ما يصطلح عليه "بأسباب النزول" كمبحث من مباحث تفسير النص القرآني.

3- الاستعمال الثالث، وهو الأقرب من موضوع البحث، يشير إلى أن مفهوم المعرفة الدينية يمكن أن يُطلق على النصوص الدينية كنصوص مقدسة منزّهة، وكذلك على ما تبِعها من مفهمة، على اعتبار أن النص الديني بحاجة إلى هذه اللواحق، على أنها لا تَكتَسب صفة القداسة بالضرورة، -على الأقل بالنسبة للنص القرآني-، وهذا توجهٌ سأبرره في مواضع أخرى.

1-1: التراث الثقافي الإسلامي كمعرفة إنسانية:

إن النهوض الحضاري لأي أمةٍ متعلقٌ بمدى التوفيق والتجانس بين حاضرها وماضيها، والغالبُ على الحضارات والأممِ أنها تلتمس تراث أسلافها متى شعرت بحاجة فكرية، أو بخطر طمس الهوية، وهو في حقيقته الأمر الحاصل بالنسبة للحضارة الإسلامية، التي يحاول مفكروها بشتى الطرق إيجاد التوليفة التي تُمكِّنهم من مواكبة التقدم الحضاري، ومُواجهة الإيديولوجيات المختلفة الوسائط والمجالات.

ولقد كان بالضرورة، أن اتجهت جهود ومشاريع الباحثين والمفكرين، في الفكر العربي المعاصر، إلى التراث بُغية إعادة قراءته، عن طريق تحليلِ أبعاده المختلفة، والعمل على فهمها وتمثلها، كلٌ حسب مرجعيته، وأَدواته المنهجية الخّاصة، التي يراها مناسبةً لإعادة إحياءِ هذا التراث[1].

مقدسة تتجلى في تعاليم مقدسة، وعادات مقدسة أو طقوس مقدسة، ولذلك نجد اختلافات في استعمال هذا المفهوم تبعا لاعتبارات فكرية أو أيديولوجية محددة.

[1]- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص19.

إن المقصود بالتراث ـ بمفهوم جمعية اليونسكو ـ هو مجموعة المكتسبات والقيم الثقافية والفكرية والدينية، سواء المدونة منها والملموسة، التي تُمثل التراث المادي، أو المعنوية التي تمثل التراث اللامادي، والتي يشار إليها غالبا بمفهوم الثقافة، ولذلك فإن مفهوم التراث مرتبط بمفهوم الثقافة، على الرغم من أن التراث لفظ يوحي بالماضي، أما الثقافة فتوحي بالحاضر[1].

وذات الطرح هو ما أَجمَعت عليه اللجنة السابعة لليونسكو، فالثقافة -حسب بيانها- هي التراث المعنوي اللاّمادي، وهو ما يحيلنا إلى العلاقة القوية بين المفاهيم: التراث والثقافة من جهة، والتراث والفلكلور* من جهة أخرى، إذ يرِدُ في بيانها أن كل ما هو معنوي غير مادي من التراث هو بالضرورة تراثٌ ثقافي، على أن مفهوم التراث أوسع وأشمل من حيث اشتماله ـ مثلما سبقت الإشارة إليه ـ على العناصر المادية والمعنوية.

ومن هذا المنطلق، فإن نفس التعريف ينطبق على التراث الإسلامي، الذي يُعبِّر عن الإرث الفكري والثقافي والروحي المنسوب إلى الحضارة الإسلامية، لكنه ليس تراثا دينيا بحتا، وإن كانت المعارف الدينية تشغل حيزا مهما منه، وهو الأمر الذي يُضفي عليه طابعا متميزا، جديرا بالبحث، وفيما يأتي محاولةُ ضبطِ أهم مصادره الدّينية.

2-1: المصادر المعرفية للتراث الإسلامي:

ليس من المعقول أن يَدَّعِي أحدهم أنه قادرٌ على الإتيان بذكر جميع المصادر المعرفية والفكرية التي يتشكل منها أي تراث كان، حتى وإن كان تراث شعوب قبلية منغلقة، وكذلك هي الصعوبة إذا ما تعلق الأمر بالتراث الإسلامي، لاسيما وأنه تراث يشمل العديد من الشعوب والحضارات العريقة، والمندمجة ثقافيا والمتفاعلة باستمرار، لذلك فإن مهمة التحقيق في موارده مهمة صعبة.

فالتراث الإسلامي ليس تراثا دينيا فحسب، إلا أن نصيبًا وافرا من مكتسباته مصدرها الدين الإسلامي، بمورده الأساسي المتمثل في النص الديني، أي نص القرآن ونص الأحاديث، وإلى جانب النص الديني نجد "مفهمة النص" والتي يقصد بها مجمل الجهود المعرفية البشرية المحيطة بالنص الديني، والمستوحاة منه، من شروحات وتفاسير وإجماع وتطبيقات عملية، اتخذت فيما بعد عدة أشكال فكرية وثقافية منها الفقه والكلام والتصوف، وكلها معارف ولدت من رحم النص الديني.

---

[1]-اليونسكو، الجمعية العامة، الدورة السابعة، 2018، الموقع على الانترنت: https:// ich.unesco.org/ar/–00381

* - الفلكلور: بالإنجليزية folklore، وأصلها ألماني "folk"بمعنى شعب، و"lore" بمعنى التقاليد والمعتقدات، ومعناها باللغة العربية علم الشعوب، ويقصد به مجمل الدراسات التي تعنى بالتراث الشعبي، وهو أيضا العلم الذي يدرس العادات والتقاليد والمعتقدات التي تنتقل بطريقة شفهية بين الناس، كالأغاني، والرقصات والقصص الشعبية... أنظر كتاب: الانثروبولوجيا الثقافية، الزهرة إبراهيم، تق: خضر الآغا، ط1، 2009م، ص69.

إضافة إلى التراث الديني، تتعدد المعارف الإنسانية في الحضارة الإسلامية، خاصة منها المعارف العقلية، والتي اشتهرت باسم المعارف الدخيلة، كالفلسفة اليونانية والمنطق، اللذين اتخذا لهما حيزًا هاما في التراث الإسلامي، وربما أضحت هذه المعارف من دعائم الفكر الديني لاحقا.

وعطفا على هذا فإن مسألة التحقيق في التراث الإسلامي لدى الحدثيين تصطدم بهواجس ومؤثرات موضوعية وذاتية، خاصة منها ما تعلق بمادة التراث، ويمكن إجمالها فيما يلي:

1- تعدد روافد المعرفة الإنسانية وزيادة وتيرة التثاقف، بفعل التداخل الثقافي بين الأمم التي جمعها المجتمع الإسلامي، الأمر الذي قد يصعّب عملية التحقيق في موارد التراث الإسلامي ومصادره، وهو أمر سبقت الإشارة إليه في المقاربات؛ مع العلم أن مصادره الأولية (القرآن والسنة) لا علاقة لها بعملية التثاقف القبلي*.
2- طبيعة التراث الديني أو المعارف النصية، المتشكلة من مجموعة الشروحات والتفاسير، المحيطة بالمصادر الأولية -النص الديني-، التي غالبا ما تكتسب الحسم الفكري(القداسة) وذلك لمواكبتها أو لقربها من زمكانية النص، بالإضافة إلى تشبعها بشوائب تاريخية أغلبها إيديولوجية (تنميط فكري)، وكان أن أنشأت هذه الظروف فيما بعد -في نظر الحداثيين- تراثا دينيا ثابتا ومطلقا**، قد يصعب عندهم تفكيكه أو تحديد عناصره الأولية، زيادة على أثر التقادم التاريخي !
3- رفض أغلب المؤسسات الدينية لكل أشكال الحفر الأركيولوجي للتراث، لاسيما منه التراث الديني، واحتكارها سلطة الحفظ والتأويل**، خاصة مع تزايد الدعوات لنقد التراث، التي تأثر بها وروّج لها عديد المفكرين بشتى الوسائل والمؤلفات ذات العناوين الجذابة مثل: "نزعة تجديدية في فهم النص الديني"، و"قراءة حديثة للكتاب والسنة"، و"رفض التعصب في المصادر الدينية"، و"إحياء الإسلام" وغيرها من العناوين التي تمر تحتها النزعة التشكيكية مما خلقت نوعا من التجني على المؤسسة الدينية، ما جعلها ملزمة الوقوف أمام هذا الطرح بوصفها المؤسسة المسؤولة والجهة المقصودة لرفع ما التبس وتوضيح ما أشكل، وكان لها أن قابلت هذه التشكيكات أو الدعاوي - في غالبيتها - بالرفض القاطع***.

---

* - إن التراث الديني بالنسبة للمجتمعات التي تلقت الرسالات السمّاوية، تراث يعتمدُ التثاقف البَعدي، أي أن هذه الرسالات وعلى رأسها القرآن الكريم مثلت رافدا مهمًا في المعرفة والتثاقف لاحقا، بل إنها أحدثت طفرة وتغييرا هاما في تلك الثقافات التي على أساسها أصبحت ثقافة دينية، ولذلك فلا يصح اعتبار الدين واردا قبليا للثقافة إلا إذا كان من انتاج أفراد المجتمع لكن هذا الاعتبار يصح على الدين الوضعي، وليس على الأديان السماوية.

** - أي يتنافى والضرورات الثقافية المتمثلة في المرونة والتغير، بمعنى أن المكتسبات الفكرية الدينية كانت ببساطة بحاجة إلى تحيين مستمر، وهو السبيل الوحيد للتحايل على التقادم التاريخي، الأمر الذي جعل البعض يصل بكل جرءة إلى حد وصف التراث الإسلامي بالبضاعة المنتهية الصلاحية.

*** - الحقيقة أن ما تمارسه المؤسسة الدينية لا يعبر عن رفضها التجديد في حد ذاته، إنما يعبر عن رفضها التشكيك القائم على مسلمات في غالبيتها ادعاءات غير مؤسسة علميا أو مبنية على تخمينات وتأويلات أو مناهج لا تؤمن إلا بما هو مادي وتاريخي والتي ليس لها مهام غير إلغاء كل ما هو مقدس ولو كان وحيا.

والملاحظ في الآونة الأخيرة- وإن كان المسار التاريخي لنقد التراث يوحي في بعض جوانبه بأنه مطلب مشروع - أن بعض المواقف الفكرية دعت للرجوع إلى نصوص التراث الأولية بغية تأسيس قاعدة فكرية موحدة، تسمح ببعث بعض المفاهيم التي غيبت وهو الغاية من دعوات مراجعة الترسبات التاريخية والشوائب المتشكلة حول النصوص الأولية التي لبست عباءة التقديس، بل إن هنالك من دعا إلى نقد النصوص الأولية في حد ذاتها، لاسيما منها الأحاديث النبوية[1]، ولعل هذا هو الدافع من وراء البحث والتحقيق في مصادر التراث كعنصر أساسي من هذا المبحث، ولا بأس قبل ذلك من مناقشة هذه الإشكالية في صيغة منطقية[2]، وهي كالآتي:

الجملة الأولى: المعرفة الدينية معرفة بشرية

الجملة الثانية: المعرفة البشرية متغيرة

النتيجة: المعرفة الدينية متغيرة

فإلى أي مدى يمكن اعتبار المعارف الدينية معارفَ بشرية؟ ومن ثمة ألا يحق اعتبارها متغيرة وفق هذا القياس؟

مبدئيا لا يمكن اعتبار المعرفة الدينية معرفة بشرية بحتة، وهذا ما ورد في الجملة الأولى، -على الأقل عند المسلمين-، فالنص الديني يخرج عن إطار المعرفة البشرية، لأنه ببساطة ليس إنتاجا بشريا، بل إن اعتباره كذلك ينزع عنه القداسة أولا، ثم الثبات ثانيا، ثم إن هذه النظرية تجعل الاحتكام إلى النص الثابت منعدما، وعليه فالقياس الوارد أعلاه قياس باطل.

وفي المقابل يمكن أن يصدق هذا القياس على المفهمة الدينية كإنتاج بشري، وهذا الطرح مقبول من وجهة نظر أنثروبولوجية، فلو كانت المعرفة المحيطة بالنص معرفة ثابتة، لما وقع الخلاف فيها، والظاهر أنها لطالما كانت مثارَ جدلٍ لاسيما في الفترات الحديثة والمعاصرة، وعليها تثار مسألتا النقد والتجديد باعتبارها نسبية تحتمل التغير.

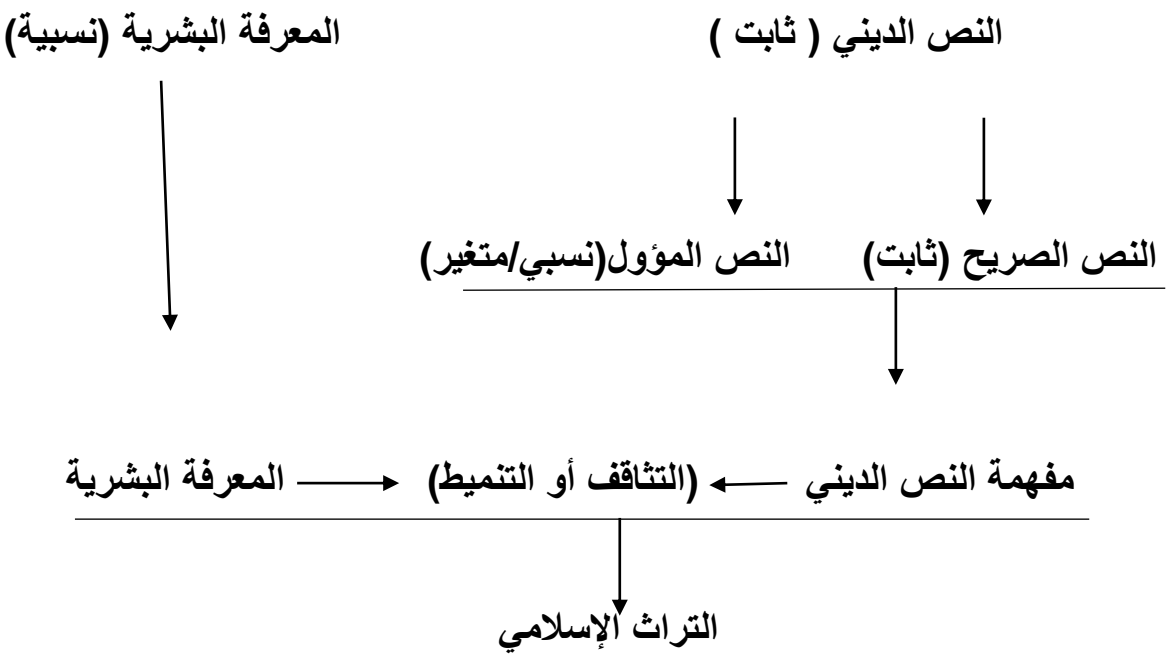
اتضح من عرضنا السابق أننا أمام مرجعية ثابتة متمثلة في النص، ومرجعية متغيرة أساسها اجتهادات عقلية بشرية نسبيا، وهو ما يستدعي عرض خصائص كلا منهما، وهو ما سيوضحه المخطط:

---

[1]-مرتضى الحسيني الشيرازي، نسبية النصوص، الممكن والممتنع، محاضرات الحوزة العلمية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2012م، ص14، 15.

[2]- مرتضى الحسيني الشيرازي، المصدر نفسه، ص52، أنظر كذلك: كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص53.

تشكل التراث الإسلامي:



يشير المخطط إلى نقطتين محوريتين، الأولى أن التراث الإسلامي تراث تشاركي وتراكمي يشمل المعارف الدينية والبشرية، فالدينية منها مصدرها النص الديني الذي على أساسه وضع لفظ " تراث إسلامي"، وهو الوارد المتعال والمطلق، أما المعرفة البشرية فهي تشمل مجموعة القيم الثقافية والفكرية والعادات العائدة للمجتمع قبل توفر النص، والنقطة الثانية أن إشكالات مراجعة التراث هي في الغالب مراجعةٌ متعلقة بالمعرفة الدينية أو مهمة النص الديني، والسؤال الذي سيؤطر الأسطر المقبلة من البحث متعلق بمدى اعتبار مفهمة النص الديني معارفا نسبية، فإذا كانت هذه المفهمة مُعطى بشري متعلق بتفاعل العقل مع النقل(النص)، فهل يمكن اعتبارها معارفا مطلقة؟ ومن ثمة هل يصح أن تمررها الأجيال البشرية تنميطا ام تثاقفا؟

1-2-1: النص الديني الإسلامي:

النصُ في لسان العرب " رفعُ الشيء، يقال نصَ الحديث نصًا أي رفعه، وكل ما أُظهر فقد نَص، والنَّصُ والنَصيصُ: السير الشديد والحث، ولهذا قيل: نصصتُ الشيء أي رفعته، ومنه منصة العروس، وأصل النص أقصى الشيء وغايته، ونصَ الرجُل نَصًا إذا

سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده، قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها"[1].

والنص عند أهل الحديث إذن جاء بمعنى الإسناد والتعيين، فيقولون نص عليه في كذا، ونجده عند الفقهاء بمعنى الدليل الشرعي كالقرآن والسنة، ومنه قولهم: "لا اجتهاد مع النص"[2]، والنص من حيث هو منتهى الأشياء هو أصلها الأول.

ومصطلح النص الديني إذن يشير إلى المرجعية الأولى التي بُنيت على أساسها الأحكام الدينية، وهو مصطلح متداول بغزارة في البحوث العربية المعاصرة، والواضح أن هذا الاستعمال يُراد به الإشارة إلى المنبع الأولي لتشكيل التراث الديني دون شوائبه (الوحي).

والجدير بالذكر أن النص الديني يُعتبر الموجهَ الأساسي للعقل الإسلامي* ، قديمه وحديثه، إذ يأخذ من الرصيد الثقافي الديني النصيب الحاسم، لكونه مصدرا موثوقا من مصادر المعرفة عند المسلمين، لما له من طاقة روحية وفكرية ولغوية مؤثرة، لاسيما منه النص القرآني، هذا الرافد المعرفي البالغ الأهمية الذي يعهد له المسلمون- إلا قلة - بالثبات والحفظ والصون، بالمقارنة مع نص الأحاديث.

1-2-1-أ: النص القرآني:

إن القرآن هو الكتاب المنزل على نبينا محمد ﷺ (المقدس) المشترك لكل المسلمين المنتشرين في العالم، ففيه أصول دينهم وشرائع حياتهم، ونبع إلهامهم ونبراسُ أخلاقهم ونور هدايتهم في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية، الروحية والمادية، العامة والخاصة، السياسية والقضائية، والاجتماعية والشخصية والإنسانية، وفيه أقوى الحوافز إلى أسمى الآفاق وأبعد الأشواط [3].

يقول السيوطي(1445-1505م) عن القرآن في تعريفٍ مفصل: "إن كتابنا القرآن لهوَ مُفجرَ العلوم ومنبعها، ودائرةُ شمسها ومطلعها، أودع فيه الله سبحانه علمَ كل شيء، وأبانَ فيه كل هدًى وغيٍّ، فترى كل ذِي فنٍ منه يستمدُ، وعليه يعتمدُ، فالفقيه يستنبط منه الأحكامَ، ويستخرج علمَ الحلالِ والحرامِ، والنحوي يبني منه قواعدَ إعرابِه، ويرجعُ إليه في معرفةِ خطأ القولِ من صوابِهِ، والبيانيُ يهتدي به إلى حُسنِ النِّظام، ويعتبر مَسالكَ البلاغةِ في صَوْغِ الكلامِ، وفيه من القصصِ والأخبارِ ما يُذّكر أولِي الأبصار، ومن

---

[1]- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، دار صادر للنشر، بيروت، ص97، 98.

[2]- بوطاهر بوسدر، النص وتعريفاته، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة 20، 12، 2017، الموقع: info@alukah.net.

*- يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد الحضارة الإسلامية حضارةً نصية، وذلك في قوله" ليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص"، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه"، ويضيف:" لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد موت الإله"، وأما الحضارة اليونانية فهي حضارة العقل، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص"، أنظر: كتاب مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص9.

[3]- محمد عزة دروزة، تدوين القرآن المجيد، دار الشعاع للنشر، ط1، 2004م، ص5.

المواعظِ والأمثالِ ما يَزدجِر به أولوا الفكرِ والاعتبارِ، إلى غير ذلك من علومٍ لا يُقدِّرُ قدرَها إلاَ من علِم حصرَها، هذا مع فصاحَةِ لفظٍ، وبلاغةِ أسلوبٍ، تُبهرُ العقولَ، وتَسلُبَ القلوبَ، وإعجازِ نظمٍ لا يَقْدِر عليه إلا علاَّم الغيوب"[1].

ويشير هذا التعريف إلى أن النص القرآني كان منهلَ الفقهاءِ، ومنه استنبطوا الأحكام الشرعية، كما وأضافَ للنحويين أسلوبًا جديدا حتى قيل "أن اللغة العربية نظمٌ ونثرٌ وقرآن"[2]، وكذلك القصاصُ والأدباءُ والعلماء مُتقدمون منهم ومُتأخرون، فهذا النص يحمل من المواصفات والمميزات ما يبرر إعجازه اللغوي والبَيْني والحجاجي والعلمي والروحي...

ولقد وقع التفكير في إجراء تحقيقٍ نقديٍ لنص القرآن من قبل بعض الباحثين المعاصرين، سواء أكان الغرض من ذلك الوَلَعَ بتقليد الدّارسين الأوروبيين لتراثهم الديني والأدبي القديم، أو من قبيل تقليد طائفة من المستشرقين الذين دَعوا من قبلُ إلى تطبيق التحقيق النقدي التاريخي للنص القرآني، وفي مقدمة هؤلاء المستشرق الفرنسي "ريجيس بلاشير" Regis Blachère *.[3]

ولا شك أن هذا النص وحي متعال منزه محفوظ عند المسلمين حفظه الله من كل زيادة أو نقصان، لا تنال منه المحاولات التشكيكية قديمة كانت أو حديثة، ولعل من بينها التشكيك في مشروعية بعض الروايات حول تدوين القرآن وصحة تواتره، والواقع أن مراجعات نقدية مورست ولا تزال حول هذه النقاط، ومن جملة هذه الشبهات التي تعرض لها النص القرآني ما يلي:

1- شبهة التناقض بين النوعين المكي والمدني! :

لقد تم تقسيم القرآن إلى عدة أنواع**، غير أن نوعاه الأساسيان هما المكي والمدني، فالأول أنزل في بادئ الوحي (معظمه وليس كله)، أي في موطن الرسول (صلى الله عيه وسلم) الأصلي في مكة، والمدني الذي أُنزل أغلبه في المدينة بعد الهجرة.

---

[1] -السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، دت، ص4.

[2]- محمد عزة دروزة، مصدر سبق ذكره، ص10.

[*] - بلاشير ريجيس Régis Blachère: مستشرق فرنسي(1900-م1973م)، اهتم بالبحث في نشأة التدوين التاريخي في الإسلام حتى نهاية القرن 15، كما أنه ترجم معاني القرآن إلى اللغة الفرنسية، وترجم كذلك كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسي. 0675877755

[3]- محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في الفكر القديم، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1992، ص217.

[**] --يورد السيوطي أنواعا أخرى بالإضافة إلى القرآن المكي والمدني، منها الحضري والسفري، النهاري والليلي، الصيفي والشتائي، الفراشي والنَّومي، الأرضي والسّمائي...أنظر كتابه: الإتقان في علوم القرآن، ص15 و16، للإشارة فإن الدكتور عبد الصبور شاهين يورد في مسألة المكي والمدني أن تقرير نزول سورة بمكة، لا يعني أنها كلها نزلت بمكة، لاسيما حين يتعلق الأمر بالسور الطوال، فقد تنزل آيات منها بالمدينة، وقد تكون الصورة مدنية، ويكون بعض آياتها مما نزل بمكة، وهذه حقيقة تشير- حسب اعتقاده – إليها طبعات المصحف المتداولة، كما تشير إليها الكتب المؤلفة في علوم القرآن، أنظر: تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط3، 2007م، ص26.

ومن مواضع الوحي هذه حاول المشككون إظهار بعض الدعاوي منها تغير نبرة الدعوة من النصح والإرشاد إلى تشريع الواجبات والفرائض وتحريم الخبائث، وهو الأمر الذي جعل المشككين يرمون القرآن بالتناقض، ومن أمثلة ذلك ما تعلق بقتال المشركين وعقوبة المرتد، وغيرها من المسائل التطبيقية.

ولذا نجد بعض المفكرين يرد على مثل هكذا "تناقض" خاصة ما تعلق بموقف النبي إزاء اليهود والدعوة إلى قتال المشركين، بقولهم إن ما تبدل في القرآن لم يخرج في أصله عن المبادئ القرآنية المكية، ويجد الذي يمعن النظر في الفصول المكية والمدنية دلائل حاسمة على ذلك، فالقرآن المكي قد قرّر الحرية الدينية والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ولكنه قرر كذلك حق المسلمين في الدفاع والانتصار من البغي، وأوجب الوقوف من الظالم موقف الشدة بالمقابلة[1]، ثم إن آيات القرآن نزلت بما هو مراعاة للفطرة البشرية والمجتمعية وتدرجاتها*، لذلك فإن رمي القرآن بالتناقض إنما يعبّر عن قصر في النظر أو عن غاية في نفس يعقوب.

تعود شبهة التناقض إذن إلى عدم إدراك كنه الآيات التي ظاهرها يبدو متناقضا، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر، ما قاله عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره:" جاء رجال إلى ابن عباس، فقال رأيت أشياءَ تختلف عليّ من القرآن، فقال ابن عباس: ما هو؟ أشكٌ! قال: ليس بشكٍ، ولكنه اختلافٌ، قال: هاتِ ما اختلف عليك من ذلك، قال: أسمع الله يقول:" ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ" (ألأنعام،23)، وقال:" وَلَا يَكۡتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثٗا" (النساء،42)، فقد كتموا، [ثم عرض غيرها من الاعتراضات]. فقال ابن عباس [ردا على هذا النموذج من الاعتراضات]، أما قوله: " ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ." فإنهم يوم رأوا يوم القيامة، وأن الله يغفر الذنوب ولا يغفر شركا، ولا يتعاظمه ذنب أن يغفره، جحده المشركون رجاء أن يغفر لهم، فقالوا: والله ربنا ما كنا مشركين فختم الله على أفواههم، فتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون فعند ذلك يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا." [ليقول في الأخير]:" فما اختلف عليك من القرآن فهو يشبه ما ذكرت لك، وإن الله لم ينزل شيئا إلا وقد أصاب الذي أراد ولكن أكثر الناس لا يعلمون."[2]

---

[1]- محمد عزة دروزة، مصدر سبق ذكره، ص29.

* - من أمثلة ذلك التدرج في تحريم الخمر، فقد بدأ ذكره في القرآن بقوله تعالى" ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا" : (النحل، الآية 67)، وهي مكية باتفاق، ثم تتابع الآيات المدنية في ذكر الخمر، فنرى قوله تعالى "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما": (البقرة، الآية 219)، ثم بعد ذلك ينزل تحريم تعاطي الخمر جزئيا بل أوقات الصلاة، في قوله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" : (النساء، الآية 43) وهي آية مدنية طبعا، ثم ينزل الحكم العام "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون": (المائدة، الآية 90)، فكان التحريم بالتتابع، وهو ما يطرح فكرة التتابع والتكامل بين المرحلتين، كما أن الوحي تدرج مراعاة للفطرة الإنسانية، أنظر: تاريخ القرآن لعبد الصبور شاهين، (حكمة التنجيم)، ص27 وما بعدها.

[2] أنظر: تفسير الصنعاني (1/ 160،161) نقلا عن: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص 67،68.

ثم إن آخرين قد برروا وقوع هذه الشبهة في أذهان البعض، بقولهم أن الله تعالى أراد أن يكون لهذا الدين منهجٌ متميز عمّا سبقه من الرسالات، وأراد له أن يتكامل في نفوس المؤمنين وفي تربيتهم، فكان تَفريقُ نزول القرآن على مناسباتٍ معينة استجابةً من الوحي لحاجات اجتماعية ملحة، حتى تكاملَ الدّين، وأُحكِمت الشريعة.[1]

2- شبهة النسخ !:

تجدر الإشارة إلى أن مسألة النسخ في الآيات أو الآيات المتناسخات تلحق كثيرا بشبهة التناقض، فما يبرره البعض- لاسيما الفقهاء- نسخًا، يراه الآخرون تناقضًا وتحريفًا، إذ يذْكر الواحدي في "أسباب النزول" أن المشركين قالوا: "ألا ترون إلى محمدٍ يأمر أصحابه بأمرٍ ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافِه، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا؟ ما هذا القرآن إلا كلام محمّدٍ يناقض قوله من تلقاء نفسه، وهو كلامٌ يناقض بعضه بعضا، فأنزل الله تعالى:" وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ "(النحل، الآية 101)، وفي موضع آخر أن الآية نزلت حين قال المشركون: أن محمّدًا يسخر بأصحابه، يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غدا، أو يأتيهم بما هو أهون عليهم، وما هو إلا مفتر يقولُه من تلقاء نفسه، فأنزل الله تعالى هذه الآية[2]، وأنزل أيضا:" مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ "(البقرة، الآية 106)[3].

غير أن تعدد مدلول النسخ لا يفسَّر دائما على نحو ما سبق ذكره، فقد فُسرت آية النسخ بالإسلام ونسخ المعجزات السابقة بمعجزة القرآن، ومعنى ذلك أن النسخ بمعنى استبدال آية بآية ليس لازمًا، ولا نهائيا [4]، وهو ما يفنّد كذلك جدوى توفر "أسباب نزول" من الأساس، لأن معاني القرآن مطلقة بحسب هذا الفهم لا تخضع لأسباب نزول محددة [5].

إن ما يبرر النسخ اعتماده على قاعدة شرعية مفادها أن " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصه" وعندئذ فلا ضير في توسيع مفهوم النسخ إلى نسخ القرآن لما سبقه من الكتب؛ وهذا أمر مصاغ في نص القرآن نفسه:" وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ٨٥" (آل عمران،85)؛ ومن هنا كان القرآن ناسخا للكتب التي سبقته، أما عن شبهة تعارض الناسخ والمنسوخ فهي راجعة إلى تجاهل نظرية التدرج التربوي القرآني.

كما أن زيادة آيات النسخ ونقصانها لا يعبر عن شبهةٍ في النسخ، أو لانتقاء الآيات حسب الأهواء بتعبير المشككين، بقدر ما يدل على معاناة الفقهاء في فهم نسق النص القرآني، من ذلك الاختلاف في عدد الآيات النّاسخة والمنسوخة من 36 آية عند السدوسي

---

[1]-عبد الصبور شاهين، المصدر نفسه، ص30.

[2]- أبو الحسن على بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بيسوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م، ص288.

[3]- المصدر نفسه، ص37.

[4]-عبد الصبور شاهين، مصدر سبق ذكره، ص32.

[5]- أنظر في ذلك كتاب الإتقان، الجزء الأول، المسألة الثانية، معرفة أسباب النزول، ص196 وما بعدها.

إلى 198 آية منسوخة عند ابن حزم الأندلسي إلى 249 آية منسوخة عند ابن الجوزي من بعده، لتصبح مع السيوطي 20 آية منسوخة [1].

والظاهر أن تمايز ضبط عدد الناسخ والمنسوخ راجع إلى عدم الالتزام بمعايير محددة، واللجوء إلى الاجتهادات الشخصية التي اعتمد فيها أصحابها على عوام المفسرين بدلا من الاعتماد على ما ثبت تاريخيا من الرواية المتواترة عن رسول الله ﷺ، وهو المعتد في المسألة؛ ينقل الإمام السيوطي عن ابن الحصّار قوله." إنما يُرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ، أوعن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا. (و) قال: وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاريخ، ليعرف المتقدم والمتأخر، (و) قال: ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد من غير نقل صحيح، ولا معارضة بيّنة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد."[2]

وعطفا على هذا قال السيوطي عقب جرده الناسخ والمنسوخ:" فهذه إحدى وعشرون آية منسوخة، على خلافٍ في بعضها، لا يصح دعوى النسخ في غيرها، والأصح في آية الإستئذان والقسمة الإحكام، فصارت تسع عشرة، ويضم إليها قوله تعالى:" فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ " (البقرة،115)، على رأي ابن عباس أنها منسوخة بقوله:" فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۖ " (البقرة، 149) فتمت عشرون."[3]

3- شبهة تعدد المصاحف !:

لعل هنالك من ينسب شبهة تعدّد المصاحف إلى المستشرقين الذين حققوا في النص القرآني، وهو ما لا يُنكرونه بحجة زعمهم التزام الموضوعية، ويزعمون أن هذا الرأي، مُؤَسسٌ في الواقع على شواهد تاريخية وروايات متعلقة بالاختلاف في آيات نسخ القرآن من جهة، وبفرضية تدوين مصحف عثمان من جهة أخرى، وما تداولته الروايات المتضاربة من حرق بقية المصاحف من جراء تعدد القراءات*.

والثابت تاريخيا في هذا أنه لم يكن هناك تعدّد في المصاحف بالمفهوم المعاصر، إنما كان القرآن قد كتب على عهد رسول الله ﷺ من طرف كتاب الوحي الذين عينهم وبإملاء

---

[1]- المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجا، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990، ص56.

[2]- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج3، تحقيق عبد الرحمن الزّواوي، دار الغد الجديد، ط1، القاهرة، 2006م، ص 61.

[3]- المصدر نفسه، ص 58.

*- عن الرواية في ذلك ما أورده البخاري، "عن موسى عن ابن شهاب عن أنس بن مالك حدثه" أن حذيفة بن اليمام قدم على عثمان، وكان يُغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدْرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في كتاب الله اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن ارسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان لرهط القريشيين الثلاثة: إذا اختلفتم انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل افق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرّق"، أنظر كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ص1275.

منه في الرقاق وغيرها، ثم في عهد أبي بكر جمع ما كتب في مصحف واحد وبرعاية كاتبي رسول الله ﷺ أنفسهم وفي مقدمتهم زيد بن ثابت[**] رضوان الله عليهم وبتكليف من أبي بكر نفسه، وقد روى البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت قوله:" أرسل إليّ أبو بكر، مقتل أهل اليمامة، (...) قال: إنك شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه ـ فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن (...) فتتبعتُ القرآن أجمعه من الحسب واللحاف وصدور الرجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره:" لَقَدْ جَاْءَكُمْ رَسُلٌ..."(التوبة 128،129) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف أي مجموع ما كُتب على عهد رسول الله ﷺ في الرقاق والحسب واللحاف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر."[1]

ولم يكن زيد بن ثابت ليقصي أبي بن كعب ولا عبد الله بن مسعود ولا غيره من حاملي آي الله في صدورهم وكاتبيها، فقد أخرج ابن أبي داود من طريق يحي بن عبد الرحمن بن حاطب:" (...) وكان [زيد] لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شهيدان، وهذا يدل على أن زيدا كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوبا حتى يشهد به من تلقاه سماعا، مع كون زيد كان يحفظ ، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط." [2]

وأما الجمع الذي وقع على عهد عثمان رضي الله عنه إنما هو جمع ترتيب للسور التي كانت محفوظة عند حفصة بنت عمر ولعله الاختلاف في القراءة وليس في الأحرف السبع[*]، وكان وفقا لما كان أوقفه رسول الله ﷺ من قبل حيث روى البخاري في صحيحه:" (...) أرسل [عمر] إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاصي وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف (...) الحديث."[3]

وهكذا فالروايات التي أكدت على أنه كان لكل من "أبّي بن كعب" و"عبد الله بن مسعود" وهما صحابيان وعالمان في القرآن مصحف، كما أن ترتيب سور كل منهما مغاير لترتيب الآخر من جهة، ومغاير لترتيب سور المصحف العثماني المتداول من جهة أخرى، وأن في أحدهما زيادة وفي الآخر نقصان، وأن المصحفين ظلا موجودين بقرون إلى ما بعد

[**]- قال البغوي في شرح السنة:" يقال إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي بين فيها ما نسخ وما بقي، وكتبها لرسول الله ﷺ، وقرأها عليه، وكان يقرئ الناس به حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كتب المصاحف."، أنظر: الإتقان للسيوطي، ص145.

[1] صحيح البخاري، رقم 4402، نقلا عن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص167.

[2]أنظر: فتح الباري، رقم9، نقلا عن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص168.

[*]- من الناس من يخلط ما بين القراءات والأحرف السبع وهما شيئان مختلفان، قال المرسي:" هذه الوجوه [يقصد وجوه الأحرف السبعة] متداخلة (...) كلها موجودة في القرآن (...) إنما اختلف في قراءة حروفه، وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات السبعة، وهو جهل قبيح." / أنظر: السيوطي، الإتقان، ص144.

[3] صحيح البخاري، رقم 4702، نقلا عن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص171،170.

عثمان بمدة طويلة [1]، لا ترقى لأن تكون قدحا فيما هو عليه القرآن منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا، لأن ما هو عليه قول متواتر وقولهما قول آحاد، والتواتر من جملة حفظ الله لكتابه وهو في حكم الجماعة التي قال عنها رسول الله ﷺ:" إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة."[2] والجماعة في معنى علماء الأمة، ولا خلاف عند العلماء أنه لا اعتبار بإجماع العوام. ثم إن أهم ما في مصاحف عثمان وأبيّ وابن مسعود هو أن مصحف ابن مسعود بالنظر إلى الآخرين زيدت فيه سورتان يسيرتان ثبت أنهما من دعاء القنوت التي كان يقنت به رسول الله ومن بعده صحابته؛ ولأنه " لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه (...) فما نقل آحادا ولم يتواتر، يُقطع بأنه ليس من القرآن في شيء." [3]

ولقد صنف المستشرق جفري بلاشير مرحلة تدوين المصاحف وفق الروايات من وقت حرية اختيار القراءة - حسب رأيه - إلى اعتماد مصحف عثمان كمصحف رسمي وحيد، إلى ستة أطوار[4] هي:

1- طور المصاحف القديمة
2- طور المصاحف العثمانية التي بُعث بها إلى الأنصار
3- طور حرية الاختيار في القراءات.
4- طور تسلط السبعة أو العشرة
5- طور الاختيار في روايات العشرة
6- طور تعميم قراءة حفص، وهو طور النسخ المطبوعة
7- طور النسخ المطبوعة.

الحقيقة أن تصنيف جفري بلاشير هذا لا يعدو عن كونه شبهة تمس قداسة النص القرآني والتشكيك في تدوينه وحفظه، خاصة فيما تعلق بالطور الأول الذي يخلط فيه بين الصحف التي كانت مكتوبة في السحب واللحاف وغيرها، وهي صحف محفوظة كتبت على عهد رسول الله ﷺ، وتحمل سورا وآيات تحتاج إلى الجمع في مصحف واحد، وبين الصحف التي تعد مصاحف كاملة متمايزة عن بعضها البعض والتي لم يكن لها وجود، وهي رؤية استشراقيه تفتقر إلى الدقة والمصداقية، رغم زعمها أنها اعتمدت التصنيف التاريخي لكون مسلمات هذا التصنيف مطعون فيها تاريخيا، ذلك أن ما أجمع عليه العلماء المسلمون أن مجمل الاختلاف إنما كان محصورا في القراءات فقط وهي غير الأحرف السبعة وهو ما دعا جماعة المسلمين إلى توحيدها في مصحف واحد.

---

[1]- محمد عزة دروزة، تدوين القرآن المجيد، دار الشعاع للنشر، ط1، 2004م، ص38، أنظر كذلك: كتاب الإتقان، الجزء الأول، النوع الثامن عشر، في جمعه وترتيبه، ص422 وما بعدها.

[2]- الحديث رواه الترميذي في مسنده تحت رقم 2167، وحسنه الألباني.

[3]- السيوطي، الإتقان، ج1، ص215.

[4]- أنظر مقدمة جفري بلاشير، كتاب المصاحف، الحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي داود، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1936م، ص9.

ولهذا فإن شبهة "تعدد المصاحف" المُختلَقة وظّفت عند المستشرقين وبعض الحداثيين توظيفا أيديولوجيا وسياسيا ومذهبيا، وخلطوا فيها بين الحروف السبع التي نزل بها القرآن والقراءات التي هي غير الأحرف السبع، وتم تأويل إحراق المصاحف ـ وهي الصحف التي كان مكتوبا عليها القرآن في الرقاق واللحاف وتم حرقها بعد أن تم نقلها في مصحف واحد ـ على يد عثمان- وتأويله على أنه اقصاءً للمصاحف الموازية*: مصاحف عبد الله بن مسعود وسالم موسى أبو حذيفة وأبي بن كعب، وهي التي مثلت "المصحف الموازي"، بحسب التصور الشيعي الإمامي"*[1] والأمر غير ذلك كما أسلفنا.

4- شبهة القراءات السبع أو الأحرف السبع !:

ابتداء تقرّر أن الله سبحانه وتعالى قد أنعم على أمة محمد ﷺ، بنوعٍ من التيسير في قراءة القرآن، وأذن للنبي ﷺ في تلقين أصحابه هذه الوجوه من التوسعة، في نطاق الحديث الشريف: "أنزل القرآن على سبعة أحرف"[2].

وهذا في حقيقة الأمر يدل على أمرين، الأول سماحة هذا الدّين ومراعاته لاختلاف الألسن، بل اعتبار ذلك آية، وهو ما ورد في النص القرآني "ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" (سورة الروم، الآية 21)،

---

* - يذكر جفري بلاشير عددا هاما من المؤلفات التي لا تتوفر نسخ لمعظمها حتى الإلكترونية منها، ويشير إلى أنها احتوت وصفا للمصاحف القديمة، والتي لم يصلنا منها –حسب اعتقاده- إلا كتاب المصاحف لابن داود السجستاني ابن الإمام داود المحدّث المشهور صاحب كتاب السّنن، ويذكر من بينها: كتاب "اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق" لابن عامر (المتوفى 118ه)، وكتاب "اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة" عن الكسائي (المتوفى189)، وكتاب "اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف" للفراء البغدادي(المتوفى207ه)، وكتاب "اختلاف المصاحف" لخلف بن هشام(المتوفى229ه)، وكتاب "اختلاف المصاحف وجامع القراءات" للمدائِني (المتوفى231ه)، وكتاب "اختلاف المصاحف" لأبي حاتم(المتوفى248ه)، وكتاب "المصاحف والهجاء" لمحمد بن عيسى الأصبهاني(المتوفى253ه)، وكتاب "المصاحف" لأبن أبي داود(المتوفى316ه)، وكتاب "المصاحف" لابن الأنباري(المتوفى327ه)، وكتاب "المصاحف" لأبن اشتة الأصبهاني (المتوفى 360ه)، وكتاب "غريب المصاحف" للوراق، أنظر: كتاب المصاحف، المصدر نفسه، ص9.

* - إن أصل الصراع بين الرؤيتين السنية والشيعية، عند الشيعة، لا يتوقف فقط على مسألة أحقية أهل البيت في الخلافة فقط، بل كذلك ما تعلق ببعض الروايات المتعارضة في مسألة تدوين القرآن، ومن بين تلك الروايات ما أثاره الشيخ نجاح الطائي، في مؤلفه نظرية الخليفتين، الذي يعتبر أحد مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية، من تساؤلات حول حقيقة جمع القرآن، والتي حاول الإجابة عنها في شكل مناقض تماما للرواية السنية، إذ يرى أن الدولة- يقصد خلافة الصحابة- أنكروا وجود مصاحف مدونة ومكتوبة، وأنهم امتنعوا عن استنساخ القرآن طيلة ثلاثة عشر سنة من حكم أبي بكر وعمر، وذلك حتى يعطوا للخلفاء فضيلة جمع القرآن بدل علي، ثم أنهم منعوا من تدوين السنة النبوية بحجة خوفهم من اختلاط القرآن بالسنة، وما يبرر ذلك حسب هذا الطرح هو حرق عثمان لبقية المصاحف الأخرى، أنظر: نظرية الخليفتين لأبي حاتم الطائي، كتاب لم يذكر فيه إلا المصدر وهو: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، شبكة رافد للتنمية: rafed.net، ومؤسسة آل البيت ببيروت: albayt.com. والواقع أن هذه الرواية وما شاكلها لا يعتد بها، لأنها تخدم هي الأخرى أغراضا سياسية، فامتناع الصحابة عن تدوين السنة خوفا من اختلاطها بالقرآن لهو فعل يدل على وعي الصحابة بأهمية القرآن، ثم إن حجة فضيلة جمع القرآن واهية لأن عثمان جمع نسخ صحف القرآن خوفا عليها من الضياع وليس طمعا في الفضيلة التي يدعيها نجاح اللطائي.

[1]- المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجا، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990، ص55، 56.

[2]-عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط3، 2007م، ص39.

والأمر الثاني أن القرآن، وإن نزل بلسان عربي، إلا أنه أتاح لمن هم غرباء عنه أن ينطقوا بأداءٍ مختلف، ومن هنا كان التيسير عليهم برخصة الأحرف السبعة.

إن رخصة الأحرف السبعة هي في حقيقة الأمر مسألة خِلافية، فلقد اعتبر الكثيرون معنى الأحرف السبعة هو لهجاتُ سبع قبائل من القبائل العربية التي كان لها اتصال واحتكاك بمكة، فإذا جاء شخص من احدى هذه القبائل إلى مكة، وأخذ القرآن نطقه كما ينطق لهجته[1]، من حيث الأصول العامة كالإدغام، والإظهار، والإمالة وتحقيق الهمز، وإسقاطه وتخفيفه، وهو الأمر الذي ساعد على انتشار رسالة القرآن، وجريان نصوصه على ألسنة الناس، ممن دخلوا في دين الله أفواجا[2].

فيما يذهب البعض الآخر اعتمادًا على رواية إنكار عمر بن الخطاب لقراءة هشام بن الحكم* إلى القول إن الاختلاف موجود في قراءة بعض آي القرآن، من ذلك ما ذكره السيوطي في الإتقان، عن السبعة أوجه[3].

ولقد تحدث محمد عابد الجابري في كتابه " مدخل إلى القرآن" عن الأوجه التي تتعدد فيها القراءات السبع وهي بحسب تصنيفه كالآتي:

1- منها ما تَتغير ولا يزول معناه ولا صورته، مثل قوله تعالى: "هُنّ أَطهرُ لكم"(هود، الآية 78)، بضَمّ الراء أو بفتحها، ومثال قوله "يضيقُ صدري" في الآية: "قال رب إني أخاف أن يكذّبونِ، ويضيقُ صدري ولا ينطلقُ لساني"(الشعراء، الآية 12 و13)، بفتح القاف في كلمة يضيق أو رفعه.[4]
2- ومنها ما يتغير معناه ويزول بالإعراب، ولا تتغير صورته كقوله تعالى (في سورة سبأ، الآية 19)"ربنا باعَد بين أسفارنا" بفتح العين، و"ربنا باعِد بين أسفارنا" بكَسرها.

---

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، في التعريف بالقرآن، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2006م، ص177.

[2]- عبد الصبور شاهين، مصدر سبق ذكره، ص39

*- ما يُبرر هذا الاعتبار إنكارَ عمر بن الخطاب قراءةَ هشامٍ بن حكم لاختلافِ قراءتهما، مع أن كليهما قريشي، وذلك في رواية البخاري: حدثنا سعيد بن غفير قال: حدثني الليث عقيل عن ابن شهاب قال: حدثني بن الزبير أن المسورِ بن مخرمةَ وعبدَ الرحمن بن عبد القارئ، حدثنا أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقولُ: "سمعتُ هشاماً بن حكيم يقرأُ سورةَ الفرقان في حياة الرسول ﷺ، فاستمعتُ لقراءتِه، فإذا هو يَقرأُ على حروفٍ كثيرة لم يُقرِئْنِيها رسول الله صلى الله عليه، فكدتُ أُساوره في الصّلاة، فنَضَرت حتى سلّم، فلبَبْتُه بردائه فقلتُ: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنِيها رسول الله ﷺ فقلت كذَبتَ، فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنِيها على غير ما قرأتَ، فانطلق به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلتُ: إنّي سمعتُ هذا يَقرأ سورة الفرقان على حروفٍ لم تُقْرأنِيها،
فقال رسول الله ﷺ، أَرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءةَ التي سَمعتُه يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أُنزِلت، ثم قال: اقرأ يا عُمر، فقَرأتُ القراءةَ التي أَقْرَانِي، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أُنزلتْ، إن هذا القرآن أُنزل على سبعةَ أحرفٍ، فاقرؤا ما تيسر منه"، أنظر: كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ص1276.

[3]-أنظر كذلك: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، في كيفية إنزاله، المسألة الثالثة: في الأحرف السبعة التي نزل القرآن عليها، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، ص 306 وما بعدها.

[4]- محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص177.

3- ومنها ما يتغير معناه بالحروف واختلافها، ولا تتغير صورته كقوله، "كيف نُنْشزها"(البقرة، الآية 259) بحرف الزاي، ونُنْشرها بحرف الراء. [والواقع أن كليهما أي ننشرها أو ننشزها ـ عن تفسير ابن كثير ـ في معنى الإحياء ولو تغيرت الحروف].
4- ومنها ما تتغير صورته ولا يتغير معناه، كقوله تعالى:" كالعهن المنفوش"(القارعة، الآية 5)، و"الصوف المنفوش".[1]
5- ومنها ما تتغير صورته ومعناه، مثل: "طلحٍ منضود"(الواقعة، الآية 29)، و"طلعٍ"، [والواقع أن كلا الكلمتين في معنى الثمار اليانعة].
6- ومنها ما تختلف بالتقديم والتأخير مثل: "وجاءت سكرةُ الموتِ بالحق"(ق، الآية 19)، وسكرةُ الحقِ بالموت.
7- ومنها الزيادة والنقصان، مثل: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى"(البقرة، الآية 238)، وصلاة العصر[2]، (وهذا ما يعرف بالمدرج أي المفسر).

وواضح أن الأمثلة المذكورة داخل هذا التصنيف هي قراءات معترف بها، بمعنى أنها كلها قرآن، وأن اختلافها لا يترتب عنه اختلاف في القرآن، وإنما هي من قُبيل التعبير عن المعنى، بأنواع من الإعراب أو بألفاظ متنوعة.[3]

غير أن هنالك خلطا ــمثلما أسلفنا في الشبهة السابقة- بين القرآن والقراءات والأحرف السبعة، وهي كلها متمايزة عن بعضها البعض؛ قال المحقق الزركشي في كتابه "البرهان": "القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والاعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها."[4]

وهي (القراءات) أنواع منها "المتواتر" وهو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وغالب القراءات كذلك، و"المشهور" وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر، و"الآحاد" وهو ما صح سنده وخالف الرسم أو العربية و"الشاذ" وهو ما لم يصح سنده، وأضاف الإمام السيوطي نوعا آخر وهو "المدرج" وهو ما زيّد في القراءات على وجه التفسير[5]، وقال إمام القُراء ابن الجزري في "المتواتر" في كتابه "النشر": "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها

---

[1]- المصدر نفسه، ص177.
[2]- محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص177.
[3]- أنظر: محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص 158، وكذلك ما يفصل فيه الدكتور محمد عزة دروزة في مؤلفه تدوين القرآن المجيد، ص42
[4]- نقلا عن: السيوطي، الإتقان، ج1، ص221.
[5]- السيوطي، الإتقان، ج1، ص214.

القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين."[1] وهي بهذا تفوق العشرة.

وأما الأحرف السبعة فهي التي جاء ذكرها في الحديث الشريف:" نزل القرآن على سبعة أحرف[2]"، وتنوع كلام العلماء فيها تنوع إثراء لا اختلاف: فمنهم من تحفظ ورأى أنها من المشكل الذي لا يُدرى معناه، ومنهم من حصرها في سبع أفصح لغات العرب وفي مقدمتها لغة قريش كما ذهب إلى ذلك الصحابي الجليل ابن عباس وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومنهم من ذكر غير هذا.[3]

5- شبهة نزول القرآن موافِقا لكلام بعض الصحابة:

وفي هذا يقول السيوطي:" هو في الحقيقة نوعٌ من أسباب النزول، والأصل فيه موافقاتُ عمر"، ويستند في ذلك على روايات مختلفة فما أخرجه الترمذي عن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إن الله جعل الحق على لسان عمرَ وقلبِه، قال ابن عمر: وما نَزَل بالناس أمرٌ قط فقالوا وقال، إلا نَزَل القرآن على نحو ما قال عمر."[4]

ويضيف أيضا ما أخرجه البخاري، عن أنس قال:" قال عمر: وافقتُ ربي في ثلاثٍ، قلتُ: يا رسول الله: لو اتخذنا من مقام إبراهيم مُصلّى، فنَزلتْ: " وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى "(البقرة 125)، وقلتُ: يا رسول الله إن نساءَك يدخلُ عليهن البر والفاجر، فلو أمرتَهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله ﷺ نِساؤه في الغيرة، فقلت لهن: " عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرًا مِّنكُنَّ " (التحريم،5) فنزلت كذلك.[5]

كما ولا يتعلق الأمر بعمرَ رضي الله عنه لوحده، إذ يذكر السيوطي ما أخرجه سُنَيْدُ في "تفسيره" عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سَمع ما قِيل في أمرِ عائشةَ قال: "سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٌ " (النور،16) فنَزلت كذلك". ونزلت أخرى على غيرها من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.[6]

إن هذه النوع من التنزيل لم يخلُ تفسيره هو الآخر من التشكيكات، فهنالك من شكك في صحة هذه الروايات، ومدى اعتبارها أسبابَ نزولٍ، من بين هؤلاء عبد المجيد الشرفي الذي يستعرض في البداية معاناة الرسول ﷺ عند تلقيه الوحي الإلهي -استنادا إلى أحاديث صحيحة-، ثم كونه المُبَلغ الأمين لرسالة ربه عن طريقِ جبريل، وأنه لا يتدخل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزّه، ثم ينتهي إلى نتيجةِ أن السُّور والآيات استُغلت بعد عمليات الجمع التي قام بها أبو بكر الصديق أولاً وعثمان بن عفان ثانيا، حين أُلزِم

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 210.

[2]- رواه البخاري، رقم 4706 و6537. ومسلم، رقم 818 و821.

[3]- السيوطي، الإتقان، ج1، ص 134، 138، 139.

[4]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص102.وفي حديث مسلم عن عقبة بن مكرمة العمي، عن سعيد بن عامر قال جويرية بن أسماء عن نافع عن ابن عمر قال: "قال عمر وافقت ربي في ثلاث: في مقام إبراهيم، وفي الحجاب وفي أسارى بدر" أنظر كتاب فضائل الصحابة، ص1125.

[5]-السيوطي، المصدر نفسه، ج1، ص102.

[6]- المصدر نفسه، ج1، ص103.

المسلمون بحرقِ المصاحف، ويُرجح عبد المجيد الشرفي أن أمرَ هذه المسألة متعلق بتضخيم شأن عُمر وإبراز دوره على حساب علي بن أبي طالب، ويعتبر ذلك من مظاهر الصراع السياسي الذي دار حول الخلافة [1].

وردا على هذا، أي شبهة الموافقة في صيغة التنزيل واعتبارها سببا للنزول، إنما يكون في اعتبارها زيادة في فهم آي القرآن الكريم، وليس تدخلا في بلورة كلام الله جل شأنه، ذلك أن مفهمة النص ليست النص، وذكر بعضهم فيما قالوه من الحق [على شاكلة عبد المجيد الشرفي] أن القرآن المثبت في المصحف، هو الذكر الذي أخبر الله عنه بقوله: "إنا نحن نزّلنا الذكرَ وإنا لَه لحافظون" سورة الحجر، وفي سورة البروج،" بل هو قرآنٌ مجيدٌ في لوحٍ محفوظ" ، وفي سورة فصلت "وإنه لكتابٌ عزيزٌ لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه تنزيلاً من حكيم حميد"، وهذه الآيات كافيةٌ لطمأنة المُؤمن على سلامة كتابه المقدس، لاسيما وأن الإجماع قد انعقد عليه[2].

ثم إن صحابة رسول الله، الذين فدوه بالنفس والنفيس، هم أبعد الناس على أن يبيعوا آخرتهم بدنياهم، وما فعلوه من حرق لبقايا مصاحف القرآن مما جمعوه من كُتّاب صحابة رسول الله بعد أن ثبّتوها في مصحف واحد، ولم يفعلوا ذلك مع غيرهم ممن احتفظوا بما عندهم من مصاحف كمصحف ابن مسعود مثلا الذي بقي إلى ما بعد عهد عثمان رضي الله عنه مثلا ، فلا علاقة له بعمر بن الخطاب ولا بتفخيم شأنه وإبراز دوره على حساب علي رضي الله عنهما وهو الذي كان كثيرا ـ في عهده ـ ما يلجأ إلى عليّ رضوان الله عليه يستفتيه في مسائل فقهية وكان يقول : "ماذا كان سيفعل عمر لولا عليّا ؟" أو قوله: "لولا عليّ لهلك عمر." وغيرها من الفضائل الكثيرة التي عدّها له وسجّلها له التاريخ؛ فضلا على أن ما حدث من حرق إنما وقع في عهد عثمان وليس في عهد عمر رضي الله عنهما؛ وأن ما كان من أمر السياسة فمهما عظم شأنه فلا يسمو ـ عندهم ـ إلى درجة المساس بالوحي الإلهي وقد شهد جل في علاه على حفظه قولا وعملا.

ومنه فلا شبهة إذا ما وافق نزول الوحي كلام عمر وكلام غير عمر من الصحابة رضوان الله عليهم كسبب للنزول إذا كان حقا؛ يقول ابن رشد:" فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له."[3] وهو ما تصبو الأنثروبولوجية الكلامية النزيهة إلى إثباته.

ونَخْلص إلى القول إن عملية حفظ القرآن وتلاوته وجمعه أمر متواتر عن الرسول محمد ﷺ عن صحابته، وأن ما ذكر من أسباب النزول هو الآخر لا يخلوا من كونه نقلا

---

[1]- أنظر كتاب في قراءة التراث لمجموعة مؤلفين، الدار التونسية للنشر، ط2،1990م، ص17، وص25، 26.

[2]- عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجا، قراءة التراث، الدار التونسية للنشر، ط2،1990م، ص21، 22.

[3]- ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1968م، ص35.

ورواية عن رسول الله، إلا ما شذّ منه وداخلته شوائب، وهو ما طمأن خاصة المسلمين وعامتهم وذلك راسخٌ في الضمير الإسلامي منذ صدر الإسلام وما تلاه من عصور تواترا.

من هذا المنطلق فإن هذه الشبهات على اختلاف مصادرها واتجاهاتها وخلفياتها فهي تثير عدة تساؤلات، ولقد كان من الضرورة لهذا البحث التطرق إليها، والوقوف على حاجة المجتمعات الإسلامية لمنهجية أنثروبولوجية كلامية في قراءة التراث الإسلامي، لكن قراءة حيادية موضوعية، لا تعمل على إلغاء تراثنا الاسلامي أو تجاوزه، وإنما تقف على مواطن الحقيقة فيه وتكشف عما أُسدل أو دُسّ أو وُجّه من أجل إثارة الشبهات في مصادره، فتعمل على تثبيت ما صح وتزييف ما ضعف وشذّ، والعيب في من يضع النتائج ثم يبحث لها عن مقدمات ومبررات، وليس في من يقف على المقدمات وصحتها ثم يستخلص منها النتائج، وهو كما أسلفنا القول، مبتغى الأنثروبولوجيا الكلامية الموضوعية التي ننشدها في بحثنا هذا ونسعى إلى تأسيسها.

1-2-1-ب: السنة النبوية:

إن محمدًا بن عبد الله - ﷺ - لم يكنْ مجردَ شخصٍ عادي، بل رجلاً هيأته الظروف التاريخية وأحاطته العناية الإلهية* ليحمل مشعل التغيير الفكري، وكان لابد لهذا التغيير من أن يقابل بالرفض من قبل جلّ أسياد مكة في بادئ الأمر، ولم يتعلق أمر الرفضِ هذا بشخصِ أو بمركزِ النبي الاجتماعي أوأُمّيته، بل لتعارض دعوته مع المرامي الأيديولوجية والثقافية التي تكرّست بشكل دوغمائي- مثلما أشير في المقاربات- رافضة هذا الدين الجديد.

وهكذا واجه النبي ﷺ فكرًا دوغمائيا متعصبا وعادات راسخة، والواضح أن النبي محمداً - ﷺ - أحدث تغييرا جذريا في الوجهة الفكرية لقريش وما حولها، لحد أن مدينته أضحت النموذج المثالي للدولة الإسلامية، كما شكلت سُنته المفسِرة أو المفصِلة للوحي مرجعية روحية وفكرية وعملية أخرى لأتباعه، وتَفانوا من حوله في إتّباع أقواله وأفعاله، لأنها وحي يوحى، ولقوله جل في علاه:" وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ"(الحشر،7).

من هنا كانت السنة الشريفة المتواترة والصحيحة ثاني مصادر التراث الإسلامي الديني، وأحد مصادر التشريع المعتمدة، إلا أن الأحاديث النبوية بعد جمعها إثر وفاة النبي ﷺ، لم تسلم من الوضع في بعضها ولا من الضعف والتعارض الظاهري في أخرى، مما أبان لأهل الإستشراق وبعض الحداثيين أو من بعض المتقدمين* عن منفذٍ للجدل وإثارةٍ للشُبهات لغرض التشكيك في التراث الإسلامي، بحجة استناد هذا الأخير على أحاديث ومروياتٍ متضاربةِ الصحة بين الفرق الإسلامية.

---

* - من ذلك قوله تعالى:" مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ٣ وَلَلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لَّكَ مِنَ ٱلۡأُولَىٰ٤ وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ٥ أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ٦ وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلٗا فَأَغۡنَىٰٓ٨." (الضحى، 3،4،5،6،7،8).

* - يمكن أن أورد عدة مؤلفات في ذات الصدد منها: كتاب "عبد الله بن سبأ" و"أحاديث عائشة " للعسكري، أو "شيخ المصيرة أبو هريرة" و"قصة الحديث المحمدي" لأبي رية، وكتاب رشيد أيلال حول البخاري" نهاية أسطورة"، و"النص والاجتهاد" لعبد الحسين شرف الدين وغيرها من الكتب التي تعرض أصحابها لرد فعل قوي، سواء الخط السني أو الشيعي.

ومن النقاط التي تعلّل وتبرّر عندهم هذا النهج النقدي لنص الأحاديث ما يلي[1]:

1- **اعتماد حجة منع تدوين الحديث**: التي رويت عن النبي (ﷺ)، والتي كرّسها الصحابة من بعده، وما يبرر هذا الطرح تأخر تدوين نص الحديث بالمقارنة مع تدوين النص القرآني، ومن أمثلة هذه الأحاديث التي تثبت المنع ما يورده الدارمي: " أخبرنا يزيد بن هارون، أن هشام عن زيد بن أسلم، عن عطاء ابن يسار، عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: لا تكتبوا عني شيئا إلا القرآن، فمن كتب عني شيئا غير القرآن فَلْيَمحُه"، وفي حديث مسلم" عن حذاب بن خالد الأزدي، حدثنا همامٌ عن زيدٍ بن أسلم، عن عطاءٍ بن يسار، عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: لا تَكتُبوا عنّي، ومن كتب عني غير القرآن فَلْيَمحُه، وحَدِّثُوا عنِّي ولا حرج، ومَن كذَب عليَّ –قال همامٌ أحسبُه قال- مُتعمدًا فَلْيتَبَوّأ مقعده من النّار"[2].

فالقول في هذا هو أن قول رسول الله ﷺ كان موجها لكاتبي الوحي أن لا يكتبوا في المصحف إلا ما كان من القرآن وذلك حتى لا يختلط مع غيره من السنة، وهذا من الحفظ له بمكان، وليس معناه أن لا يكتب من هو من غير كاتبي الوحي وهذا واضح من الحديث، وعلى منواله تفهم بقية الأحاديث إن صحت، فضلا على أن العرب كانوا أهل تواتر ينقلون عن بعضهم البعض القول بالسماع أي الحفظ قرآنا كان أو سنة إلا من كان لا يتمتع بهذه الميزة فكان يسمح له بالكتابة؛ فعن البخاري وغيره أن أبا شاه رجل من اليمن حين قام وقال للرسول ﷺ بعد خطبته عام فتح مكة " اكتبوا لي يا رسول الله" فقال رسول الله ﷺ :" أكتبوا لأبي شاه"[3]. ومنها ما أخرجه أحمد وغيره من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال:" كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه فنهتني قريش عن ذلك وقالت: تكتب ورسول الله ﷺ يقول في الغضب والرضا ! فأمسكت حتى ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: اكتب فوالّذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق" [4] وأشار بيده إلى فيه في رواية أخرى.

2- **ومن مبرراتهم امتناع الصحابة عن تدوين الحديث**: ففي رواية الدارمي عن محمد بن أحمد بن أبي خلف، قال: "سمعت عبد الرحمن بن مهدي، يقول: سمعت مالك بن أنس، يقول: جاء الزهري بحديثٍ فَلَقَيته في بعض الطريق فأخذتُ بلِجامه فقلت: يا أبا بكر أَعِد

---

[1]- أنظر كتاب: صحيح البخاري، نهاية أسطورة، لرشيد أيلال، ص 15، (مع العلم وللأمانة العلمية أن هذا الكاتب ليس من أهل الاختصاص في هذا الباب).

[2]- أنظر: سنن الدارمي، الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، "باب من لم ير كتابة الحديث" تح: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، قديمى كتب خانة، دت، وعن حديث مسلم، أنظر: كتاب الزهد، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم الحديث3004، ص1366.

[3] أنظر صحيح البخاري، اللقطة، رقم 2254. / صحيح مسلم، الحج رقم 1355.

[4] أنظر مسند الإمام أحمد، رقم 6802.

عليّ الحديثَ الذي حَدّثتَنَاهُ قال: وَتَستعيدُ الحديث؟ قال: قلت: وما كُنت تستعيدُ الحديثَ؟ قال: لا، قلتُ: ولا تَكتبُ؟ قال: لا"[1].

هذه الرواية وغيرها إذن تفيد أن الصحابة امتنعوا عن تدوين الحديث، وكذا كثرة الخوض فيه، ومن ثمة منعهم المسلمين من كثرة التحادث، والراجح أن هذا المبرر مردود لسببين أولهما ما سبق ذكره عن رسول الله وثانيهما لخيفة صحابة رسول الله ﷺ على أن يختلط بالمصحف، ففضّلوا كتابة القرآن واكتفوا بالحفظ في السنة الشريفة.

3- ومنها أيضا **تناقض الروايات والأحاديث الصحيحة بين الفريقين الشيعي والسني،** خاصة ما تعلق بفضائل الصحابة ـ لاسيما عمر وعثمان- على الخط السني، أو عليًا- رضي الله عنه - وآل البيت بالنسبة للخط الشيعي*، وهذا أمر طبيعي ومنتظر بل الغرابة كانت لتكون لو حدث عكس هذا؛ فلو اتفقت الروايات لما اختلف الفريقان، ثم التناقض لم يكن عندهما بين روايات صحيحة، بل بين ما هو صحيح عند طرف وما هو مغلوط عند طرف آخر، وظاهر فيهما الحق أهو مع من يسب الصحابة وأم المؤمنين زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم مع من يحترم ويقدر أهل بيت رسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين.

4- **تناقض ما ورد في الأحاديث مع بعض الآيات القرآنية:** بحيث أن هنالك من الفقهاء من يعتقد أن السنة تقضي على القرآن أي ناسخةٌ له، بمعنى أنه إذا تعارض نصُ الحديث مع نصِ القرآن، فالحديث هنا قاضٍ على القرآن، وهذا يفسر إتباع العديد من الشيوخ ما ورد في الحديث دون آيات النص القرآني[2].

---

[1]- الدارمي، المصدر نفسه، ص131، وفي تذكرة الحافظ عدة روايات عن هذا الموقف، منها الرواية عن عمر بن الخطاب ونصها كالآتي: " روى شعبة وغيره عن بيان الشعبي عن قرظة بن كعب، قال لما سَيّرَنَا عمر إلى العراق مشى معنا عمر وقال أَتَدرون لم تَبعتكم؟ قالوا نعم تكرمةً لنا، قال ومع ذلك إنكم تأتون أهلَ قريةٍ لهم دوي بالقرآن كدوي النحلِ فلا تَصُدوهم بالأحاديث فتَشْغلوهم، جَرِّدوا القرآن وأَقِلوا الرِّواية عن رسول الله، وأنا شريكُكُم فلما قدَم قرظة بن كعب قالوا حَدِثّنا فقالَ نهَانَا عمر رضي الله عنه"، وفي ذات الصفحة رواية عن أبي هريرة، وهذا نَصُها: "الدراوردى عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة وقلتُ له: أَكنتَ تُحدث في زمان عمر هكذا؟ فقال لو كُنت أُحَدِّث في زمان عمر ما أُحَدِّثكم لَضَرَبَني بِمخفقته" أنظر: تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص 7، وفي موضع آخر روايةٌ عن أبي بكر ونصها كالتالي: "من مراسيل إبن أبي مليكة أنَّ الصّديق جمع النّاس بعد وفاةِ نبّيهم فقال: "إنكم تُحدّثون عن رسول الله ﷺ أحاديثَ تَخْتلفون فيها والنّاس بَعدكم أشدُ اختلافًا، فلا تُحدّثوا عن رسول الله شيئا، فمن سَألكم فقُولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستَحلُّوا حلاله وحَرّموا حَرَامه"" ص2،3 من المصدر عينه.

*- إن هنالك عدة أحاديث مثيرة للجدل بين الطرفين، وهي كثيرة سأكتفي بذكر إثنين، فما ورد بشأن علي-رضي الله عنه- في المستدرك، ونص الحديث كالآتي: " حدثنا دعلج بن أحمد السجزى، ثنا عبد العزيز بن معاوية ثنا إبراهيم بن إسحاق الجعفي، ثنا عبد الله بن عبد ربة العجلى، ثنا شعبة، عن قتادة، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي سعيد الخدري، عن عمران بن حصين، قال رسول الله ﷺ:" النظر إلى علي عبادة"، أنظر: المستدرك على الصحيحين، ج3، للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب معرفة الصحابة، ص140، رقم الحديث 279/4681، ومن أحاديث عمر ما يأتي: "أخبرني عبد الله بن محمد بن إسحاق الخزاعي بمكة، ثنا أبو يحي ابن ميسرة، ثنا عبد الله بن يزيد المقري، ثنا حيوة بن شريح، عن بكر بن عمرو، عن مشرع بن هاعان، عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال:" سمعت رسول الله ﷺ يقول:" لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب"، أنظر ذات المصدر، ص92، وأنظر كذلك: المدخل إلى السنن الكبرى للحافظ أبي بكر البهيقي، تح محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب، الكويت، ص 124.

[2]- رشيد أيلال، صحيح البخاري، نهاية أسطورة، دار الوطن، الرباط، ط1، ص27.

يناقش أبو رية وهو أحد المعترضين على هذه المسألة أقصد مسألة نسخ الأحاديث للقرآن، ويوضح أن السنة ما هي إلا بيان للكتاب، أو زيادة عليه في بعض التفاصيل، فإن كانت بيانًا كانت ثانيا على المُبيَّن في الاعتبار، أي أنها تأتي بعد النص القرآني في المرتبة، إذ يلزم من سقوط المُبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المُبيَّن، ويستدّل بقول الرسول ﷺ لمعاذٍ: "بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال فإن لم تجد؟ قال بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي"[1].

ومن أمثلة هذا التناقض، أي تناقض النص القرآني مع نصوص الأحاديث، والذي يُحتج به كثيرا في الآونة الأخيرة، حديث أبي عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى"، وهو حديث بروايتي البخاري ومسلم[2].

هذا الحديث يخالف جملة وتفصيلا قوله تعالى:" لاَ إكرَاهَ في الدِّين قَد تَبيّن الرُّشد مِن الغَيّ، فمَن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعُروة الوثقى لا انفصام لها، والله واسع عليم"(البقرة، الآية 256)، وقوله تعالى: "وقُلْ الحقُ من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فَلْيَكفر، إنا أعتدنا للظالمين نارًا أحاط بهم سرادقها، وإن يستغيثوا يُغاثوا بماءٍ كالمُهلِ يشوي الوجوه، بيسَ الشرابُ وساءت مُرْتَفقا" (الكهف، الآية 29)، وقوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا، أفأنتَ تُكره النّاس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس، الآية 28).

من جانب آخر فإن الاحتكام للحديث النبوي عند الفقهاء له مبرراته، ففي رواية محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن حسان، قال: "كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن"[3]، ويفيد ذلك أن نص الأحاديث يحمل قداسة النص القرآني لأنها وحي منزّل، اللهم إلا إن كان المقصود هنا أن السنة والحديث أمران مختلفان.

وفي رواية أخرى عن أسد بن موسى، ثنا معاوية، ثنا الحسن بن جابر، من المقدام بن مغد يكرب الكندي، أن رسول الله ﷺ حرّم أشياء يوم خيبر: الحمار وغيره، ثم قال:" ليوشك الرجل مُتكئا على أريكته يُحدِّث بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، ما وجدنا فيه من حلال استحلَّلِناه، وما وَجدنا فيه من حرامٍ حرّمناه، ألاَ وإنَّ ما حرّم رسولُ الله فهو مِثل ما حرَّم الله".[4]

وهذا الأمر عند أهل الاختصاص واضح بيّن إذ السنة لا تنسخ القرآن، وما ينسخ القرآن إلا القرآن، أما السنة فهي إما تفسّره وإما تخصّصه، وهذا الذي أُعتُقد من أنه من التناقض

---

[1]- محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط6، دت، ص12.

[2]- رشيد أيلال، صحيح البخاري، نهاية أسطورة، دار الوطن، الرباط، ط1، ص28، رقم الحديث المستند عليه 20و 21 في صحيح مسلم.

[3]- الدارمي، باب السنة قاضية على كتاب الله، مصدر سبق ذكره، ص153.

[4]-المصدر نفسه، ص153.

بين القرآن والحديث لا يعدو أن يكون من هذا الصنف أي داخلا تحت ما يعرف بالعام والخاص: " والعام على ثلاثة أقسام: منه الباقي على عمومه، (...) ومنه العام المراد به الخصوص، ومنه العام المخصوص، وللناس بينهما فروق.[وقدم الامام السيوطي أمثلة لكل منها وأضاف يقول]:

ثم المخصص له إما متصل وإما منفصل، فالمتصل خمسة وقعت في القرآن [وذكر السيوطي الاستثناء والوصف والشرط والغاية وبدل البعض من الكل وذكر لذلك أمثلة].

والمنفصل آية أخرى في محل آخر أو حديث أو إجماع أو قياس".[1]

وشبهة الحداثيين ناتجة عن عدم فقه هذا الصنف من العام المراد به الخصوص فنتج عن ذلك أن توهموا أن ثمة تعارضا بين حديث:" أمرت أن أقاتل الناس...الحديث"، وبين آيات من القرآن وذكروا قوله تعالى." لا إكراه في الدين...الآية" وقوله جل في علاه:" وقل الحق من ربكم...الآية" وقوله تعالى:" ولو شاء ربك لآمن...الآية" أي بين الجبر والاختيار؛ وإبانة الحق فيها يقاس على ما ذكره الإمام السيوطي في باب العام الذي أريد به الخصوص؛ وفيه يقول الامام السيوطي :" ومن أمثلة المراد به الخصوص قوله تعالى:" ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ " (آل عمران،173)، والقائل واحد نعيم بن مسعود الأشجعي أو أعرابيّ بن خُزاعة، كما أحرجه ابن مردويه من حديث أبي رافع لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاة أبي سفيان.

قال الفارسيّ: ومما يقوي أن المراد به واحد قوله:" إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ " (آل عمران، 175) فوقعت الإشارة بقوله "ذلكم" إلى واحد بعينه، ولو كان المعنى جمعا لقال:" إنما أولئكم الشيطان"، فهذه دلالة ظاهرة في اللفظ"[2]، ومعنى هذا أن لفظ "الناس" قد خص بلفظ الواحد لقرينة أن القائل واحد وقد أشار إليه القرآن بلفظ "ذلكم".

وعطفا على هذا فإن لفظ الناس في حديث " إنما أمرت أن أقاتل الناس...الحديث" إنما هو مخصوص بلفظ المعتدي المقاتل المحارب وليس غير وهذا لقرائن ذكرت في آي القرآن بعد تجميعها. فلفظ "الناس" يستغرق "المسلم" بما في ذلك المنافق و"الذمي" و"المعاهد" و"ملتمس الآمان" وهي أنواع يحرم شرعا المساس بها، وفي كل نصوص، فخرجت بهذا الإستثناء من هذا الاستغراق ولم يبق غير المقاتل المعتدي.

ثم المقاتل غير القاتل، وقاتل غير قتل في معجم اللغويين، فقاتل على وزن فاعل أي دخل معك في قتال فأجبرك على القتال ولم يكن مسالما ودليل ذلك قوله تعالى:" وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ." (البقرة:190)؛ أما وقد سالموكم فلهم السلم وظاهر هذا في قوله تعالى:" فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ." (التوبة:7)، وقوله جل في علاه:" وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ." (الأنفال: 61). فبَانَ من هذا بما لا يدع مجالا للشك أن لفظ "الناس" المذكور في الحديث خص بها "المعتدي المقاتل" الذي يأبى الإسلام، أما من أبَاهُ وكان مسالما فله دينه وللمسلم دينه، وإن كان مواطنا من بين المسلمين فعليه حق العيش الآمن وليس غير، ومن غير إكراه في شيء.

[1] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص38 – 40.
[2] مصدر سبق ذكره، ج3، ص39.

وبناء على هذا، فالأصل في الإسلام أن لا إكراه في الدين، وأن المقاتلة لا تكون إلا للمعتدي المقاتِل في الدين بالباطل، فكان دفعه لإخراجه من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد، ولو امتنع عن المقاتلة لكانت دعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، وإن أبى إلا أن يبقى على دينه واعتقاده فما على الرسول إلا البلاغ، ومنه فإن لفظ "الناس" الذي جاء ذكره في الحديث لا يعدو أن يكون هذا "المعتدي" الذي خصته آيات الذكر الحكيم، وهو في هذه الحالة، ومن هذه الزاوية، يكون من باب " من خاص القرآن ما كان مُخَصّصا لعموم السنة، وهو عزيز ومن أمثلته قوله تعالى:" حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ." (التوبة،29). خصّ عموم قوله:" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... الحديث"[1]؛ وفي هذا إشارة إلى أن من كان يعيش تحت راية الإسلام فمثله مثل المسلم ينعم بالأمان ما دام يؤدي الذي عليه من الواجبات مقابل ما يناله من الحقوق، ولا يُقَاتَل إلا المعتدِي المقاتِل.

وفوق هذا وذاك فإن الإيمان مقره القلب فلا يطلع عليه غير رب العالمين، وبالتالي فلا يسع القتالُ إكراه الناس على الإيمان، فكيف يدّعون أن الإسلام يُكره الناس على الدخول فيه ونحن عاجزون على إدراك ما في القلوب، مع العلم أن الإسلام مسالم لكل من لا يعتدي عليه! فلا تناقض إذن بين الحديث وبين آيات الذكر الحكيم أو بين الجبر والاختيار، أما ما كان من الأحاديث ظاهرُه معارضٌ للقرآن وكان ضعيفا أو موضوعا أو مكذوبا فلا نصيب له من البيان بل حقه المحاربة وكشف زيفه وفساده.

أما ما قال البعض من أنَ نصَ الأحاديث قد تعرض إلى محاولات قوية للتلاعب به والدوسِ عليه، وسعي البعض إلى توظيفه في خدمة مآربهم السياسية أو المذهبية أو الشخصية، مما هدّد هذا الأصل الكبير بالتحريف والتبديل[2].

وأن التلاعب بالأحاديث لا يقتصر على الزنادقة والقُصاص، أو أصحاب المصالح والمناصب، فهنالك من "الصالحين" من شارك في وضع الحديث لترغيب الناس في عمل الخير، وزَجْرِهم عن الشر، ولقد لقيت أحاديثهم رواجًا لحُسن ظن الناس بهم "كصالحين"، وعدم تفطنهم إلى احتمال كذبهم[3]. فهذا الأمر كان معلوما عند الأوائل، ولم يكن مُتجَاهلا عند أهل الاختصاص من أهل الحديث الأوائل وقد أقاموا علوما خاصة بهذا الباب منها علم الجرح والتعديل فبيّنوا صحيحه من سقيمه وصنّفوا فيه كتبا قيمة لم تترك فيه صغيرة ولا كبيرة إلا أتوا عليها وبيّنوها، ولا يزال المتأخرون منهم يواصل البحث والتحقيق والتمحيص والله من وراء القصد وهو هادي السبيل.

الوضع في الأحاديث:

الوضع في الحديث ليس اكتشافا جديدا، ولا يمكن أن نتحدث عن الوضع في الحديث دون التحدث عن أسباب وَضعه بالأساس، خاصة وأن الحداثيين يرون أن من الأحاديث ما بُنيت عليه الشرعيات المذهبية، فكان الوعي بخُطورتها المُحرّك الأساسي لأولى المراجعات

[1] المصدر نفسه، ج3، ص42.
[2]- حمادي اليوسفي، جدلية النقل والعقل في فكر المحدثين، كتاب جماعي، سلسلة آفاق إسلامية، العدد 7، ط1، 1997، ص 171.
[3]- المرجع نفسه، ص 171.

النقدية في تاريخ التراث الإسلامي اعتمادا على منهج الجرح والتعديل، وانتهت لأبطال أغلبها والتشكيك في البعض الآخر، اللهم إلا أحاديث الصحّاح التي يُراد منها هي الأخرى الخضوع للمراجعة، لاسيما في الآونة الأخيرة.

البواعث الأساسية التي أدت إلى الوضع:

يرون أن تعدّد أسباب الوضع راجع لتباين الأهداف والغايات، ومن جملة الأسباب ما يلي:

الخلافات السياسية:

إن السبب الأبرز لظهور الوضع في الحديث، هو الخلافات السياسية وما نتج عنها من انقسام بين المسلمين، فالمصالح المتضاربة بين من يؤيدون عليا وبين من يؤيدون الصحابة، وعلى رأسهم عثمان بن عفان، أدت إلى إنتاج كم هائل من الأحاديث، والواضح أن هذه المسألة متفق عليها من كلا الطرفين، يقول ابن الجوزي في ذات الصدد: " لقد انغمست الفرق السياسية في حمأة الكذب على رسول الله ﷺ كثرة وقلة، فقد وضعت الأحاديث في فضل علي رضي الله عنه وآل البيت، كما وضعت أخرى في ذم الصحابة، وخاصة الشيخين وكبار الصحابة، وقد قابلهم المتعصبون من الأحزاب والطوائف الأخرى، الذين راعهم ما دَس أولئك من أحاديث مكذوبة فقابلوا ـ مع الأسف ـ الكذب بكذب مثله [1].

الخلافات الفقهية والكلامية والانتصار للمذاهب:

إن الخلافات السياسية تلتقي في عدة نقاط مع الخلافات المذهبية، من ذلك أن يبحث كل مذهب عن طموحات سياسية تضمن بقاءه من جهة، وتكفيه شر المذاهب الأخرى، ومن ثمة أصبح تزويد المذهب بأحاديث موضوعة السبيل الوحيد لتبرير هذا المذهب من ذاك.

فمن المعروف أنَّ هناك عدة مذاهب في الإسلام ولا سيَّما فيما يتعلق بالمسائل الفقهيَّة فهناك المذهب الحنفي وهناك الشافعي، والحنبلي، والمالكي، فبعض تلاميذ هذه المذاهب تعصَّب لمذهبه وأخذ يضع الأحاديث، التي تنتصر لمذهبه على حساب المذهب المقابل، فمثلاً نجد أنّ بعض تلاميذ الإمام أبو حنيفة قد تعصَّبوا لمذهبهم ضدَّ الإمام الشافعي، فوضعوا الأحاديث في ذلك، منها: حديثهم المنسوب إلى الرسول ﷺ حيث يقولون فيه: (يَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ ، يُقَالُ : مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ، أَضَرَّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ إِبْلِيسَ، ويَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ ، يُقَالُ لَهُ : أَبُو حَنِيفَةَ، هُوَ سِرَاجُ أُمَّتِي) ويقصدون بذلك الإمام الشافعي، والأمام أبو حنيفة النعمان وهكذا نجد أنَّ العديد قد انخرط في هذه الظاهرة[2].

الزندقة والقص:

---

[1]- ابن الجوزي، الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تح: نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار، ج1، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997م، ص 51.

[2]- إبراهيم العبيدي، معنى الحديث، مجلة موضوع، آخر تح: العدد 20 جوان 2016 الموقع: mawdoo3.com، وأنظر كذلك: الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، لابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ص52.

يورد ابن الجوزي أن الزنادقة دسّوا لوحدهم المئات من الأحاديث الموضوعة في العقائد، والأخلاق والمعاملات والطب والحلال والحرّام، لإفساد الدّين والانحدار به إلى درجة من السخف تثير سخرية الملحدين، ومن أمثلة ما وضعوا" ينزل ربنا عشية عرفة على جملٍ أَورقٍ يُصافح الرُكبان ويعانق المشاة"، وكذلك قولهم" خلق الله الملائكة من شعر ذراعيه وصدره".[1]

كما شاركهم الوضعَ بعض القصاص الذين لم يهمهم سوى أن يبكي الناس في مجالسهم، وأن يتواجدوا وأن يعجبوا بما يقولون، فكانوا يضعون القصص المكذوبة، وينسبونها إلى النبي ﷺ، يميلون بذلك وجه العوام إليهم، ويشيدون ما عندهم بالمناكير والغرائب، والأكاذيب من الأحاديث،[2] ومما يؤسف له، أن هؤلاء القصاص –على جهلهم وجرأتهم في الكذب على الله ورسوله- قد لَقُوا من العامة آذانا صاغية[3].

وتجدر الإشارة إلى وجود أسباب أخرى للوضع، منها قصد التّكسب وطلب المال أو تلبية لرغبات السلاطين، أو التعصب لقبيلة أو عرق، ولعل من أسخف أسبابها ما ذُكر عن الرغبة في الخير تحت شعار " نَكذب لرسول الله ﷺ وليس عليه"[4]

والقول في كل هذا، وإن لم يكن ليخفى على القدماء، أن الخلافات السياسية التي كانت سببا في وضع الأحاديث قد سبق الإشارة إليها، وكذلك أحاديث المذاهب التي وضعت لتدعيم المذهب إن وجدت، ووضعها ودحضها لا يخفى على أهل الاختصاص، وأما أحاديث الزنادقة والقصاصين فهي مفضوحة لا تخفى على العامة فما بالك بأهل الاختصاص، ومن سنة الله في خلقه أن انبرى لهذه جميعها ثلةٌ من العلماء المتخصّصين حققوا فيها من جميع جوانبها ومنها الجانب الأنثروبولوجي وبيّنوا وضعها وفسادها؛ يقول جل وعلا: "وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ." (البقرة: 251).

2-2-1: المعرفة الدينية في التراث الإسلامي:

إذا كانت المعرفة الدينية –بمعنى العلم بالدين - ترتكز وتنطلق من "النص" باعتباره المصدر الأساسي لهذه المعرفة، فإنها سرعانما تتفاعل تأثيرا وتأثرا ببقية المصادر المعرفية الأخرى،[5] وهذا في حقيقة الأمر يدل على أشياء ثلاثة: جاذبية هذا الدين، وطاقة استيعاب كبيرة، وتشاركية في بناء الفهم الديني.

---

[1]-ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص52

[2]- أنظر: الموضوعات لابن الجوزي، المصدر نفسه، ص53، أنظر كذلك: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، إخراج: أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، صفحات:301 إلى 320.

[3]- ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص53.

[4]-أنظر: كتاب الموضوعات لأبن الجوزي، المصدر نفسه، ص54، وكذلك حمادي اليوسفي، جدلية النقل والعقل في فكر المحدثين، كتاب جماعي، سلسلة آفاق إسلامية، العدد 7، ط1، 1997، ص 172، ومقال لإبراهيم العبيدي معنى الحديث، المصدر نفسه.

[5]- مجموعة مؤلفين، المعرفة الدينية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2011م، ص1.

ولقد كان لبعض هذه المعارف امتداد تاريخي لما قبل الإسلام وما خارجه، سواء عند العرب أو غيرهم، أي قبل انخراط النص كوارد جديد في الثقافة العربية، وما شمله التفاعل مع الحضارات المجاورة كفارس والإغريق، وهو التأثير الذي كان له وقع على مجمل الممارسات الفكرية والتطبيقات العملية والحياتية للأشخاص، فقد أكسب عادات مثلما غيرها في إطار التثاقف.

ولقد سبق التمييز بين المعرفة الدينية التي تستند على النص بشكل كلي أو جزئي أي ما أطلقت عليه تسمية مفهمة النص أو قراءة النص بالتعبير الأنثروبولوجي الحديث، وبين المعرفة البشرية العفوية التي توجهها الأطر الإنسانية والتي يمكن أن تتأثر هي الأخرى بالمعرفة الدينية علوما كانت أم فنونا.

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة القراءات أو مفهمة النص لطالما ارتبطت بجدلية الأقطاب الثلاث: النقل والعقل والعرفان، والتي ترجمتها فيما بعد الخلافات الفقهية والمذهبية، وعلى الرغم من كون الإشكال معرفي بالدرجة الأولى، إلا أنه اتخذ مسارا تصادميا كرسته المصالح السياسية والإيديولوجية، والتي سبق لها أن سخرت النص من قبل فيما يخدم ذلك.

الخلاف في قراءة النص:

إن الخلاف في مفهمة النص يعود أساسا إلى الخلاف في آليات وطرائق قراءته، لاسيما بعد تحولت هذه الطرائق فيما بعد إلى تيارات ومدارس متباينة المنطلقات والنتائج، فالنوازل والمستجدات اليومية، دفعت العقل الإسلامي إلى محاولة تقعيد مجموعة من القواعد لمقاربة النص الديني، بُغية استنطاقه لاستنباط ما يحتاجه الواقع من حلولٍ وأجوبةٍ واحتياجاتٍ معرفية، ولم تكن هذه الآليات الجديدة المكتشفة محلَ وفاقٍ بين المسلمين، ففي الوقت الذي اقتصر البعض على الاستفادة من الظواهر اللفظية للنص الديني، وفهمها والرجوع إليها، سعى آخرون لتوسيع مجال الاستنباط ليَشملَ آليات أخرى مثل القياس وغيره من مصادرِ الاستنباط الأخرى.[1]

لتوضيح هذه النقطة، تكفي الإشارة إلى موقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة من النص، فلقد استنكف الفقهاء عن الالتجاء إلى تأويل النص الديني، وعَمدوا إلى الحفاظ على النسق الظاهري للنص، وحُجتهم في ذلك أنَ إخراج الألفاظ من دلالتها الظاهرية إلى دلالات مجازية باطنية عمليةٌ محفوفة بالمخاطر، فهي تُشرّع أبواب النصِ الديني، وتجعله منفتحا على أكثر من قراءةٍ وتفسيرٍ وتأويل[2].

فيما التجأ المتكلمون إليه في محاولتهم درءَ الشبهات الخطيرة التي أحاطت بالنص الديني، وبالمسلمين، من خلال تأويلهم النص وفهمهِ فهما يتجاوز الدلالةَ الظاهرة، لأن تلك

[1]- مجموعة مؤلفين، المعرفة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص3.
[2]- مجموعة مؤلفين، المصدر نفسه، ص4.

الدلالة ليست كفيلةً بالردِ على المخالفين من جهة، ولأن تدبرَ آيات النص فرضٌ واجب على المسلمين من جهةٍ أخرى.

كما وانفجرَ الصراعُ من جانب آخر مبكرًا بين الفقهاء والمتصوفة، وهذا الصراع جسَّد بدوره الاختلافَ والتناقضَ المنهجي* بين تيارين مُهمين في تاريخ المعرفة الإسلامية، وكشف مستوى التَّأزم في العلاقة بين الفقيهِ أو المتصوفِ أو العارف، والاضطراب الذي ساد مواقف الفقهاء من المعرفة الصوفية وأصحابها.[1]

بالإضافة إلى ذلك فإن دخولَ الفلسفة كوافدٍ جديد، واعتمادَ الفلاسفة المسلمين النظر العقلي والبرهان كمنهجٍ لمعرفة حقائقِ الوجود بعيدًا عن الوحي، أمرٌ أثار ردودَ فعلٍ مختلفةً ومتعددة من طرف الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والعرفاء، حيث سارعَ أغلب الفقهاء إلى رفض التفكير الفلسفي جملة وتفصيلا، بينما اتخذ المتكلمون والمتصوفة والعرفاء مواقفَ متباينةٍ من ذلك**.[2]

ومنه سيتساءل الدّارس لا محالة عن مدى تبرير الاختلاف في مفهمة النص؟ ويمكن أن أكتفي بذكر ما أورده محمد أبو زهرة في مؤلفه "تاريخ المذاهب الإسلامية" إذ يقول: "إن من الحقائقِ الثابّتة أن الناس يختلفون في تفكيرهم، وإذا كان العلماء قد أشاروا إلى أن الإنسان من وقت نشأته أخذ ينظر نظرات فلسفية إلى الكون، فلابد أن نقول أن الصورَ والأخْيِلةَ التي تثيرها تلك النظرات تختلف في النّاس باختلاف ما تقع عليه أَنْظارهم وما يثير إعجابهم، فكلما خَطَا الإنسانُ خطوات في سبيل المدنية والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى تولدت من هذا الخلاف المذاهب الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة[3]، وهو قول في حقيقة الأمر سبقت الإشارة إليه في المقاربة الثقافية وسأتوسع في ذكر تفاصيله في المبحث اللاحق.

---

* - إن المعرفة الشهودية لا يمكن الوصول إليها بالتعلم أو التفكر والرياضات العقلية، وإنما تدرك بسلوك طريق المجاهدات النفسية والرياضات الروحية المستمرة، لذلك فقد ظلت هذه المعرفة مثار جدل مستمر إلى الآن، من جهة أنها توجس الفقهاء وعلماء الرسوم- كما يسميهم ابن عربي- خيفة من نتائج هذه التجارب والرياضات الروحية التي يخوض غمارها الصوفية في خلواتهم، والتي يطفوا على سطحها بين الفينة والأخرى من الأفعال والأقوال ما يخالف الشريعة، كما وشكك الفلاسفة وأهل العقل في القيمة العلمية لهذه المعرفة الشهودية، لأن أصحابها لا يستطيعون إثباتها بالأدلة العقلية والمقاييس المنطقية، لأنها قائمة على تجربة ومعاناة نفسية باطنية وشخصية، ولا تعني هذه المقاييس للعقل شيئا، أنظر: كتاب المعرفة الدينية لمجموعة مؤلفين، مصدر سبق ذكره، ص6.

[1]- مجموعة مؤلفين، المصدر نفسه، ص8.

** - يستحسن أن نستدل بتجربة أبي حامد الغزالي الذي جمع بين معارف القلب ومعارف العقل، فمصادر المعرفة بالنسبة إليه هي أولا الوحي الإلهي أو الشرع المنقول، وهي ثانيا العقل الإنساني أو الحق المعقول، وهي ثالثا ما يفيضه الله على قلوب بعض عباده عن طريق المكاشفة، أنظر: كتاب المعرفة الدينية لمجموعة مؤلفين، المصدر نفسه، ص52.

[2]- مجموعة مؤلفين، المصدر نفسه، ص9.

[3]- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، ص7.

المبحث الثاني:

دواعي مراجعة التراث

المبحث الثاني: دواعي مراجعة التراث:

إن هنالك علاقة وطيدة بين التواتر المعرفي للتراث والمكتسبات الثقافية، هذا التواتر يتحمل – في نظر الحداثيين - مسؤولية مقدارٍ من الانحرافات الناشئة في المعتقد، خاصة ما إذا تعلق الأمر بالتراث الإسلامي الذي تثير بعض مسائله العديد من الاستفهامات التي تراكمت لتجعل الصراع الثقافي مجهول المعالم والأسباب.

وبيد أن التراث يمثل المرجعيةَ الأساسية التي يُبرّر بها كل مذهبٍ قناعته وتوجهاته، أصبح من المهم مراجعة أسباب وخلفيات الصراعات الفكرية بين المذاهب الإسلامية، بل إن المسألة تُلح اليوم أكثر من ذي قبل على العقل الإسلامي، الخوضَ فيها وتحديدَ معالمها وآثارها على المسار الحضاري الإسلامي، الذي تتسارع بين مذاهبه حدّة الصراع وتكتسب طابعَ الدموية والتقاتلِ في أحيانٍ كثيرة.

ويمكن تبرير مسؤولية التواتر في انحراف المعتقد بذلك الكم الهائل من الحقد الفكري الذي تُكّنه المذاهب الإسلامية، بعضها لبعضٍ، والذي كرّسته الطموحات السياسية والإيديولوجيات الفكرية والتعصبُ العرقي وغيرها من الأسباب التي سوف آتي على ذكرها في عناصر تمثل دواعِيًا وأسبابًا لمراجعة التراث:

1- نقد التراث الديني الإسلامي:

لقد سبقت الإشارة إلى رصيد الدّين من التراث الإسلامي، وأنه يتخذ حيزا ثقافيا ومعرفيا هاما، بالإضافة إلى حضوره وتجليه في الوعي الجمعي الإسلامي، والحقيقة أن كثيرا من مفاهيمه أصبحت اليوم أكثر من ذي قبل تثير العديد من الاستفهامات، حول شرعية هذا التراث سواء ما تعلق بنصوصه الأولية أو المفهمة القائمة حولها، وهو الأمر الذي يلّح على العقل الإسلامي إجراء عملية نقدية لما نُسب إليه من التباسات وما أُلحق به من شوائب.

ويتضح إذن أن السبب الرئيسي الذي يدعونا لمراجعة التراث من خلال القراءة النقدية هو أن هذه الأخيرة كفيلة بالكشف عن مجمل الالتباسات المفاهيمية التي رسخت في أذهان المسلمين، والدعاوي المغرضة التي حرضت عليها بعض الاتجاهات الفكرية، التي أغفلت بعضًا من التراث، على حساب البعض الآخر، ولعل ما يرجى من حركة النقد هاته الوصول إلى مفاهيم تأصيلية تحقق تكاملا إيجابيا بين والنص ومفهمته، بعيدا عن صور التزلف أو التشاؤم أو القمع بكل أشكاله.[1]

وحيث أن الإثارات التي تُثار حول أصل معيّن لا تعني ضعفه بالضرورة، كما أن المبنى أو الأصل الذي لا يثار حوله شيء لا يعني استحكامه وقوة فاعليته، ولذلك فإن القراءة النقدية ستكوّن عاملا مقوّما لدرجة ضعف التراث الديني أو قوته، هذا من جهة،

[1]- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2004م، ص102.

ثم إن النقد أو التشكيك والإشكال على الأصل المسلّم والمبنى المُعتمد هو عامل إيجابي يعمل على تقوية أركانه، ويؤكد على ثبات أسسه ومدى عمق محتواه، وتأصل جذوره وأسسه المبني عليها من جهة أخر، حيث يعمل النقد أو ما شاكله على إثراء جهة البحث العلمي وتعميق الرؤية، وفتح بوابات التشعب الفكري للقاعدة بحيث تغطي معظم الزوايا المحتملة[1].

إن تداوليةَ القراءة النقدية الناظمة للفكر الديني ليست على نفس الشاكلة بالنسبة لجمهورِ المفكرين في الشؤون الإسلامية، وذلك لعوائق يمكن إجمالها فيما يلي:

1- الخوف من إثارة المؤسسة الدينية:

يرجع أغلب الحداثيين السبب الأول الذي يصعّب من عملية نقد التراث وبخاصة التراث الديني إلى عزوف المفكرين وطبقة المثقفين عن الخوض في مسائل ذات حساسية تثير حفيظة المؤسسة الدينية، ومن ثمة الحذر في التعامل مع هذه المكتسبات أو عدم الخوض في تفاصيلها، وهو أمر في حقيقته تكرّر بالنسبة للعديد من الباحثين سواء من خلال تكفيرهم، أو منع تداول كتبهم[*]، مع أن الإسلام أجاز الاجتهاد "الخطأ" وكافأه، من مبدأ " من اجتهدَ فأخطأَ فله أجر"، من حيث أن " الخطأ" هو السبيلُ لبلوغِ الصواب في مجال التفكير الحر، التفكيرِ بلا خوفٍ ولا عوائقَ ولا " مناطقَ آمنة" كما يريده البعض[2].

2- السبب الثاني يتعلق بعدمِ التمييزِ بين الدِّين وغير الدّين، بين النص والمعرفة البشرية، بين المقدّس وغير المقدّس: فقد يلتبسُ الأمر بين ما هو فكرٌ بشري لا يتعالى على النقد، وبين ما هو من الدّين لا تمسه يدُ المراجعةِ والتقويم[3]، ولقد تم التفصيل في هذا المسألة في المبحث السّابق.

3- الحّطُ من قيمة التراث الديني بحجة تعددِ الشبهات المثارة حوله من جهة، أو اعتباره بضاعةً منتهيةَ الصلاحية، لعدم مواكبته لتغيراتِ الحياة والوقائع المتجددة من جهة أخرى، ومن ثمة إجحاف دوره وتقزيمه واعتباره سببا في تخلفِ الحضارة العربية، وهذا الموقف لا يُعارض التراث الديني فقط، بل التراث الإسلامي بشكل عام.

---

[1]- كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، إع: علي العلي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص15.

[*]- يمكن الاستشهاد بما تعرض له أصحاب المشاريع النقدية أمثال أركون، ونصر حامد أبو زيد، والباحث فرج فودة، وحاليا المستشار أحمد عبده ماهر، وغيرهم الكثير، وكذلك ممارسة سلطة المنع والتضييق على النشر، وغيرها من الممارسات التي وإن كانت مبررة من وجهة نظر المؤسسة الدينية إلا أنها تمثل تضييقا على الإنتاجات الفكرية، أنظر في ذلك المقالات التالية: القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير: نصر حامد أبو زيد نموذجا، مقال لمحمد حيرش بغداد، مجلة إنسانيات، العدد 31، 2006م، ص67، الموقع: journals.openedition.org/insaniyat، أو نقد الموروث الديني، كتاب صحيح البخاري، صفاء الشبلي، 2018م، موقع قنطرة، الرابط: ar.qantara.de، أو مقال رهاب نقد التراث الديني، بقلم: محمد المحمود، 2020م، الرابط: middle-east-online.com.

[2]-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م، ص7.

[3]- ماجد الغرباوي، إشكاليات التجديد، دار الهادي، ببيروت، ط1، 2001م، ص31.

هذه النظرة تُكِّن في حقيقتها استلابا وتحاملا على التراث الديني الإسلامي، بل يمكن لمثل هذه النظرة أن تلغي قدسية الرموز الدينية جملة وتفصيلا، وتعيد صياغة الحقائق –إن كان يمكن اعتبارها كذلك - بما يتناسب وواقعَ الشعوب الغربية لا الإسلامية، ففي الوقت الذي تُؤكد فيه الفلسفات المعاصرة على نسبية نتائج الحداثة الغربية، لازالت هذه الفئة تحاول أن تُلحِق شرط التقدم بمشروط تَمَثُلِ الغرب بحجة قطعية علومه وفلسفاته، وهذه مسألة سيتم التفصيل فيها في الفصل الرابع.

خلافا لهذا الطرح، فإن النظرة الإيجابية للتراث الإسلامي، لا تلغي القدسية عن مصادره جميعا، كما لا يمكن اعتبارها نظرة ذاتية، بيد أن إلغاء القدسية عن مصادر التراث الديني عملية محفوفة بالمخاطر، قد ينتج عنها ما نتج للتراث الكَنسي الغربي، فعوض إلغاءه ونسف حقائقه، وجب إستثماره في الإجابة عن إلتباساته وتناقضاته، بل إن الهدف الأساسي من الحركة النقدية لمكتسبات التراث الديني هو محاولة ردء الصدع الحاصل بين المتقدمين والمتأخرين، ثم بعث باب الاجتهاد من جديد، ولا يتأتى ذلك إلا عند طريق تقدير جهود بعض الأوائل والحذر من أدلجة البعض الآخر.

ومن خلال التعرض لمصادر التراث الإسلامي في المبحث السّابق يتضح للقارئ أن أي عملية نقدية للتراث الإسلامي، لابد لها من الانخراط في بناء معرفة موضوعية جديدة ومقنعة، ومقارنة المكتسبات الدينية من حيث المحتوى ببعضها ببعض، خاصة بين النصين القرآني ونصوص الأحاديث المنسوبة إلى النبي الكريم، ثم استنباط الأحكام التي قد تتوافق في الغالب مع ما سبق وأن قدمه الأوائل، لكنها بالضرورة قد تختلف.

والحاصل أن الرصيد الأكبر للنقد المعرفي سيطال المعرفة البشرية المحيطة بالنصوص الدينية، لأنها من حيث طبيعتها انتاج بشري يخضع لقوانين التغير والتبدل، فهي- أي المفهمة- وإن كانت لا تحمل قدسية النصوص الأولية في حد ذاتها، إلا أنها تكتسب طابع التوقير لأنها بطبيعة الحال معنية بالنص الديني ومرتبطة به، وذلك كفيل بجعل النصوص فضاء للبحث أو مادة للتفكير أو أداة فهم متاحة للجميع، وتوضع دوما موضع الدرس والفحص في سياق عملي تحليلي نقدي، أي أكثر مقاربة وأشد اكتناها، ومن ثم أكثر استجابة لأسئلة الواقع وتحدياته، فلا تفكير ينتج أو يثمر دون فاعلية نقدية.[1]

2- فضح الأدلجة الدينية:

إن هنالك عدة أسباب تُحتم على الباحث في حقل المعارف الإنسانية توخي الحذر مما قد يقع فيه من جراء الأدلجة الفكرية*، وإذا ما تعلق الأمر بالتراث الإسلامي فإن الحداثيين

[1]- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص84.

*- مصطلح ابتدعه دستوت دي تراسيdestutt de tracy، في القرن الثامن عشر للدلالة على العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار ليبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات المشيرة إليها ومحاولا استكشاف أصلها، ويدل أيضا على التحليل الأجوف للمعاني المجردة البعيدة عن الواقع، والإيديولوجيا عند جبرائيل مرسيل G.Marcel دعايةٌ أي إشاعةٌ آلية تسعى إلى إستثارت عواطف حقودة لا تبرز إلا عندما تسلط على فئة معينة من البشر، وهذا التعريف يتماشى مع

يرجعون بوادر هذا الفعل إلى فترات مبكرة جدا، مثلتها حسب اعتقادهم تلك الممارسات الأولى التي تعرض لها النص بشقيه القرآن والسنة النبوية بعد وفاة الرسول ﷺ، كتجاوزات وتحريفات في النص الديني من جهة - لاسيما الأحاديث- ، ومن جهة أخرى مفهمة النص، والحقيقة أن المجتمعات الإسلامية تعيش تبعات استخدام الإيديولوجيا في الدين حتى اليوم، وما نراه في حقيقة الأمر من صراعات يعكس البنية الثقافية والفكرية الهشة التي أعتمد عليها الفهم الديني المؤدلج.

ولقد سبقت الإشارة إلى خطر التنميط الفكري الذي يعادل في خطورته، مسألة الأدلجة الثقافية والفكرية*، فالأثر بينهما واحد وهو تعطيلُ الفعالية العقلية الإسلامية، ولعل الوجهَ الفارق بينهما هو أن التنميط قد يكون عفويا، أما الثاني فيتم عن طريق إرادةٍ وإصرار، ويمكن أن يتخذ له فلسفةً تتماشى مع طبيعة المادة المُراد تكريسها، وكذلك مع طبيعة الشخوص المستقبِلة.

وما دامت الثقافة المؤدلجة عموما هي ثقافةٌ تُفرض في الغالب على المجتمع من الأعلى، فإنها بذلك تمنع حركة النقد، لاسيما نقد المعتقد، وترتبط مسؤولية الأدلجة الدينية حسب الحداثيين بالمؤسسة الدينية التي تعتَبر حركة النقد تضعف وحدة المجتمع وتلاحمه، وهو ما يبرّره الحداثيون بشيوع ثقافة الحزب الواحد في المجتمعات الإسلامية سياسيا، والقائد الأوحد عسكريا، والمذهب الواحد فكريا وعقديا، والدين الواحد، ويرون أن ذلك ينعكس ذلك سلبا على العلاقات الاجتماعية، لأن الايديولوجيا لا تتحمل من يخالفها الرأي، وبالتالي ستسود ثقافة الارهاب والطائفية والكراهية في مجتمعاتنا الاسلامية كما هي السّائدة فعلا[1] من وجهة نظرهم.

والنظرة التي تقارب ما يقصد بالأدلجة الدينية نجدها كذلك فيما قدمه العروي حول مفهوم الإيديولوجيا والتي خصص لها كتابا تفصيليا، مبينا استعمالات هذا المفهوم، والتي خلاصتها إبراز التعارض بين الفكر الأدلوجي والفكر الموضوعي من حيث أن الأول مرتبط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية، في حين أن الثاني يخضع للمحيط الخارجي فيتشبع بقوانينه، إذ يرى أن عصرنا الحالي الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الأدلوجي بامتعاض كبير، ويعتبره نوعا من المراهقة الفكرية[2].

ويقودنا التعرض لمفهوم الأديولوجيا من حيث تأثيرها على التراث الإنساني ككل والتراث الديني بشكل خاص، إلى ضرورة التعرف على استعمالاتها سلبية كانت أم إيجابية، فنجد مثلا أن الفرضية التي قدمتها يمنى طريف الخولي لتوضيح حاجة الدين إلى الإيديولوجيا، تحمل استعمالين متغايرين لمفهموم الأيدولوجيا، الأول أن "الإيديولوجيا تظل دائما حاجةً

النظرة المراد ايضاحها من الأدلجة الدينية: أنظر معجم المصطلحات الفلسفية والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، دت، ص 70، 71.

[1]-أنظر: "عندما يتحول الدين إلى إيديولوجيا "، لأحمد القبانجي مجلة الحوار المتمدن، العدد 4391، 2014/03/12م، الموقعahewar.org

[2]- أنظر: مفهوم الإيديولوجيا، لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2012م، ص 10.

وضرورة للوجود الإنساني، إذ أنها التعبير عن معتقدات الجماعة التي تجعلها ذات هوية، وليست مجرد حاصل جمع آحاد الأفراد"[1]، وهذا طرح يقبل المناقشة، إذ أن الإيديولوجيا لا تعبر عن معتقدات الجماعة مثلما أشارت يمنى الخولي وإنما الثقافة هي من تفعل ذلك، والفرق بين الإيديولوجيا والثقافة هو كالفرق بين التثاقف والتنميط.

أما المعنى الثاني الذي قدَمته فيشير إلى الوظيفة الإيجابية للإيديولوجيا من حيث أنها "حاملة لإمكانيات الحرية والتغيير والتطوير، نحو مثاليات الجماعة وطموحاتها، إذ أن بها عنصرا يتجاوز الواقع وينفيه ويفوقه"[2]، ولا نعرف أي الإمكانات كانت تقصد اللهم إلا إذا كانت تقصد ما أشار إليه العروي في مقاربتي أدلوجة الحزب، أو أدلوجة النهضة*، وباختصار يمكن القول أن استعمال الإيديولوجيا في جوانب إنسانية أمر متعلق بدرجة الوعي وقبول الحوار والتنوع، فإيديولوجيا التعددية الدينية وإيديولوجيا الكفاح والتحرر والمقاومة ومحاربة العنصرية والتخلف يمكن أن تضفي على هذا المفهوم طابعا إيجابيا، وهذا الطرح بطبيعة الحال يتعارض مع الأدلجة الدينية المشوِهة للحقائق المثلى والمبادئ السّامية التي قامت عليها الأديان لاسيما الدين الإسلامي.

الخطر الذي يهدد الدين من الأدلجة هذه هو ابتعاده عن ممارسة دوره الحقيقي فالدين المؤدلج سيكون شموليا وتكفيريا ويهدف إلى تطبيق شريعة بعيدة كل البعد عن مقتضيات العصر وحاجات الانسانية ويتم فيه استغلال المقدسات من رموز دينية على حساب العقل والقيم الإنسانية، كما أنه يفرض على المجتمع العيش بروح العداء والتعصب، مما يكرس الاستبداد والتفرد في الحكم بعيدا عن روح التسامح والتعددية، في حين أن الفرد المؤدلج سيعيش الاغتراب عن ذاته الحقيقية وحاجاته الروحية والمعنوية، وسوف لا يجد حاجة لتغيير وضعه وتحسين حاله لأنه يرى نفسه كاملا وصالحا وعلى الآخرين أن يغيروا حالهم ويصلحوا أنفسهم، بل إن ذلك يمنعه من اجراء أي تعديل فكري، فيوصد الباب أمام العقل ليتحرك بحرية للعثور على نقاط الضعف والخلل في عقيدته ودينه[3].

إن الحركة النقدية كفيلة بأن تفضح مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة، فلا يجب طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كلمة أدلوجة

---

[1]-يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1995م، ص26.

[2]- المصدر نفسه، ص26.

*- يوضّح العروي أن النظرة الإديولوجية تعني أن يخيّر المرء الأشياء ويوؤل الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق، فنقول أن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة، ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد، يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية، لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي، لا يهمه استغلال النفوذ والسلطة، ندرس أدلوجة عصر النهضة ونعني بها النظرة التي كان يلقيها رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر، أنظر مفهوم الإيديولوجيا، المصدر نفسه، ص9، 10.

[3]-أحمد القبانجي، عندما يتحول الدين الى أيديولوجيا، مجلة الحوار المتمدن، العدد: 4391، 12 مارس 2014م، محورالدين السياسي ونقد الفكر الديني: الموقع http://ahewar.org.

غير ضرورية[1] بل إن الوعي بها يوفر الأرضية اللازمة لنقد التراث الديني الذي يراه الحداثيون حافلا بشواهد الأدلجة، ويمكن إبراز دور الأدلجة السلبي في إيقاف حيوية الفكر الإسلامي في مراحله التاريخية الحساسة، بمثال "ترسيمة الاعتقاد القادري"[*]، التي تبنتها المؤسسة الدينية ومنحتها المشروعية ضد الحريات الفكرية، والذي يعتبره الكثير من النقاد البوادر الأولى لعصر الاجترار[2].

ويتبين مما تقدم أن استثمار الايديولوجيا في الدين أمر يقترن بأربع خصائص[3]:

أ- أنها شمولية تستوعب جميع حياة الشخص المؤدلج، بمعنى أوضح أنها تلم بجوانبه الحياتية، حتى وإن كانت بعض هذه الجوانب زائفة لا علاقة لها بالواقع.

ب-أنها تقترن بالجزمية والدوغمائية بحيث لا يرى صاحبها أية حقيقة مخالفة لأفكاره:

وهذا في الواقع أَمثَل طريقةٍ لتكريس الإيديولوجيا الدينية على المجتمعات الدينية بشكل عام، من حيث اعتمادها التثاقف القسري، أي أنها لا تترك مجالا للعقل، فيكون الشخص المُؤدلجُ مجرد مُتلقي مثلما سبقت الإشارة.

ج- أنها تقترن بتثوير العواطف على حساب العقل، ولذاك تصيب الشباب أكثر من الكبار، لأن هذه الفئة جياشة العواطف، ولقد وضحت دراسات عديدة، كيف يمكن أن يقترن مفهوم الأدلجة مع مفهوم التطرف الذي يؤدي إلى عواقب وخيمة أقلها التواطؤ مع الفكر الإرهابي، بحجة نصرة العقيدة الإسلامية، أو الانتصار للإسلام، ولعل القاسم المشترك بين الأدلجة والتطرف هو ميل الشباب إلى إلغاء كل ما يمت للعقلانية بصلة، كانغلاق الآراء، وأُحاديةِ الأفكار، وإذا ما كان هناك تعددٌ في الأفكار، وحريةٌ في

---

[1]- عبد الله العروي، مصدر سبق ذكره، ص 12.

[*]- الاعتقاد القادري أو الوثيقة القادرية، تُنسب إلى الخليفة العباسي القادر بالله (381 – 422هـ) وهي أول وثيقة إيمان رسمية مُلزِمة في التاريخ الإسلامي، واختلفت المواقف بشأنها ما بين مؤيد ومعارض، فاعتبرها المؤيدون نصرة للحق وتوحيدا للمسلمين بعد تزايد حدة الكلام، ومنهم من اعتبرها موقفا أيديولوجيا، أنظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي، ج15، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، مر: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ص197.

[2]- يعتبر عبد الجابر الرفاعي الاعتقاد القادري من أبشع المواقف التسلطية التي شوهت التاريخ الإسلامي، فلقد تعاون فقهاء البلاط مع المتوكل العباسي (232-247ه)، في فرض الآراء الكلامية، وتصنيف أية محاولة لا تلتقي مع الموقف الإيديولوجي للسلطة ووعاظها باعتبارها ابتداعا ومروقا وانشقاق على وحدة الامة، وتبنى هذا الاعتقاد رؤية الحنابلة، بينما استهدف بقية المسلمين، خاصة المعتزلة واستباح دماء بعضهم، لمجرد تمسكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلا ورد فيه أن " من قال أنه(القرآن) مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال دمه بعد الاستتابة منه، وعندما أخرج القائم بأمر الله" الاعتقاد القادري" سنة432ه، وقرئ في الديوان، بحضور الزهاد والعلماء، كان "ممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: " إن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر"، أنظر كتابه: الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، دت، ص7.

[3]-أنظر: مقال "عندما يتحول الدين الى أيديولوجيا" لأحمد القبانجي، مصدر سبق ذكره

الطرح، ومناقشةُ تطويرها في إطار فقه الواقع، فإن ذلك يساعد على مقاومة التطرف وتلاشيه[1].

د- تقترن غالبا بالعنف في سبيل فرضها على الآخرين، لأنها تتماشى وإرادة السلطة الرسمية، ولقد كان الاعتقاد القادري أَنسبَ مثالٍ على ذلك.

تجدر الإشارة إلى أن هذه النقاط متعلقة بمظاهر أدلجة الدين بشكل عام، وهي مظاهر يمكن أن تتمثلها أي مذهبية دينية كانت، بصورة متفاوتة تقل وتكبر، لكن الغرض الأساس من ذكرها هو الإشارة إلى خطورتها التي تهدد الدّين الإسلامي في الصميم، من حيث أنه دين جدال ومحاورة وتثاقف، لا دين تنميط وتعصب، وهو الأم الذي ستشير إليه الأسطر القادمة.

3- محاربة التعصب:

إن من بين أشد الصراعات التي عرفتها الإنسانية وتعيشها لحد الساعة الصراع حول المعتقد، وهذا أمر لم يختص به الإسلام فقط، بل يشمل معظم الديانات الأخرى خاصة منها التوحيدية، فتاريخ التقاتل بين الديانات -أو الفرق في الديانة الواحدة – حافل بشواهد دموية فظيعة، ارتكبت باسم المعتقد، ودفعت الإنسانية ثمنها بالأرواح الباهظة.

ولعل الدافع إلى هذا النوع من الصراع، التشبع بأدلجة ثقافية-دينية، مثلما سبق وأن أشرت، ترمي إلى إلغاء الآخر، وإذا أضفنا الشعور الوجداني الفردي الذي يجعل كل طرف يعتقد جازما أنه يحمل الحقيقة المطلقة، فسيَنجر عن ذلك إفناء الآخرِ وليس فقط إلغاءَهُ أو انتقاصَ حقه في الاعتقاد.

ولا يختلف اثنان أن رمزية امتلاك الحقيقة المطلقة، الذي يمثل الدين أحد جوانبها، متعلقٌ برأسمال الشعوب وبقاء كيانها الثقافي، ومن ثمة فإن أي تهديد للكينونة الثقافية أو العقدية يعادل تهديد المساس بالأنفس والأرواح، ومن هذا المنطلق تنشأ العداوة ويبرر الصراع، وتصبح السلطة أهم ما يمكن أن يتيح للمرء-الفرقة ضمان الاستمرارية، وهذا ما يبرر اقتران الأدلجة بالسلطة والتسلط من جهة، واقتران التعددية بالحرية.

ونجد أن الصراع المذهبي الإسلامي، يتميز بخاصية أنه خلف تراثا ضخما من الجدل المذهبي، يفوق تراث الجدل مع الأديان الأخرى، فمثلا إن الكتب التي ألّفها علماء السنة في الرد على الشيعة، والكتب التي ألّفها علماء الشيعة في الرد على السنة، تفوق أضعافا مضاعفة ما كتبه علماء الطرفين في الرد على الأديان الأخرى، بل إن كل طائفة لا تزال تشعر بالحاجة إلى الحديث عن إثبات أحقية مذهبها، في مواجهة إشكالات وطعون أتباع

[1]-أنظر مقال: "الشباب والتطرف، أسباب انضمام الشباب إلى جماعات التطرف العنيف في مناطق الصراع"، د منصور بن سعيد القرني، 19مارس 2020م، التحالف الإسلامي العسكري لمحاربة الإرهاب، الموقع: imctc.org

المذهب الآخر، وأنها معنية بتحصين أبنائها، حتى لا يتأثروا بالاتهامات التي تستهدف مذهبهم.[1]

والحقيقة إن هذه الصراعات على اختلاف مراحلها الزمنية ترتكز على نقاط أساسية نذكر منها[2]:

1- التركيز على مواقع الخلاف المذهبي، مع محدوديتها، وتجاهل مناطق الاشتراك الواسعة، ويتم في أحيان كثيرة افتعال قضايا الخلاف في مسائل جزئية جانبية، وإذا كان في المذهب رأيان، أحدهما يخالف المذهب الآخر، والآخر يوافقه، فإن الترجيح يكون للرأي المخالف.
2- التماس نقاط الضعف في تراث المذهب الآخر، والتشهير بها، حتى لو كانت رأيا شاذا، أو موقفا لفردٍ أو فئة من المذهب، فإنه يجري تعميمها، ومحاكمة المذهب وكل أتباعه على أساسها.
3- نبش حوادث التاريخ، لا للنقد والتصحيح وإنما للتذكير بمعارك النزاع والصراع السّابقة، مما يغذي الأحقاد والضغائن، ويورثها للأجيال.
4- تجريم النقد الذاتي، وحرية التعبير عن الرأي، داخل كل مذهب، فيما يمس قضايا الخلاف المذهبي، واعتباره نوعا من التنازل للطرف الآخر، والمساومة على العقيدة والمبدأ.
5- تعميق النظرة الدونية على المستوى الديني لأتباع المذاهب الأخرى، اعتمادا على أحاديث الفرقة الناجية وعلى خلفية هذا الطرح تصدر أحكام التكفير، والتفسيق، والتبديع، والاتهام بالشرك والضلال، لمذاهب وجماعات كبيرة من المسلمين.[3]

هذه النقاط تحيلنا إلى تبريرات هذا النمط من التصرف، خاصة وأن الأديان السماوية تدعو إلى وحدانية إلهية في مقابل تعددية إنسانية، وهي بذلك تكفل الحريات من بينها حرية المعتقد، وهو ما يعزوه البعض إلى طبيعة الدعوة المحمدية –أو ما نقل لنا عنها- التي يعتبرها البعض ذات صبغة جهادية* منصوص عليها في مصادر الإسلام الأولية، خاصة ما تعلق بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ، والتي سبقت وأن أشرت إلى أن أغلبها شبهات واهية

[1]- حسن موسى الصّفار، الطائفية بين السياسة والدّين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص16
[2]- حسن موسى الصّفار، مصدر سبق ذكره ، ص17.
[3]- المصدر نفسه، ص17
* - ما يبرر هذا الطرح أيضا بالنسبة للعرب هو غياب أشكال الصراع العقدي بين قبائلها قبل الإسلام، فلقد كان المجتمع "الجاهلي " قبل بعثة النبي ﷺ، يحترم حقوق الاخرين في عقيدتهم وانتماءاتهم الدينية والفكرية وكانت لكل قبيلة رمزها في صنمها التي تعبد، ولم يخبرنا التاريخ أن هناك مصادمات أو خصومات قد وقعت بسبب التباين الديني أو بسبب كثرة وتنوع الأصنام أو الانتماءات الفكرية، بمعنى أقرب لم نستدل على حدوث أي حرب ذات طابع ديني هدفها الرئيسي اخضاع الآخر لمعتقد معين، بل أكثر من ذلك نستطيع أن نلمس بسهولة مدى التعايش السلمي واحترام الفكر الآخر بين كل الديانات المنتشرة آنذاك في مكة من يهود ونصارى وعبدة أوثان وزرادشتيين وصابئة وكانت المصالح التجارية الاقتصادية قاسم مشترك بين الجميع للتعايش السلمي، أنظر: الصراع الدموي بين المذاهب الإسلامية، حسين صالح، مجلة الحوار المتمدن، المحور: دراسات وابحاث في التاريخ والتراث واللغات، العدد: 4331، 2014م، الموقع: http://www.ahewar.org

أثيرت حول مفهمة الدين وبعض المواقف، لا علاقة لها بالنص الديني الذي يكفل حرية المعتقد.

وبغض النظر عن صحة هذه الروايات من بطلانها، نجد أن عامل تواترها، بالإضافة إلى ما ذكرته حول تأثير الأدلجة والتقديس، أعطى نتائجه المتوقعة، فأحاديث الفرقة الناجية والفرق الضالة، أعطى شرعية دينية لأكثر الصراعات دمويةً وتدميرا في التاريخ الانساني وحصد من الارواح على مدى أربعة عشر قرنا وسيستمر الى ما شاء الله له أن يستمر[1].

وهنالك دراسة تاريخية تناولت أوجه التعصب والتمذهب، بعنوان "التعصب المذهبي الإسلامي"، لخص صاحبها أسباب التعصب وعددها على ثلاثة أوجه، أولها ظهور الفرق السياسية التي تَسيسَت وتَمذهَبت، وتعصبت لأفكارها وذلك بين سنتي 35إلى 41هجرية، وكان على رأسها الشيعة والرافضة، والخوارج والسنة[2].

وثانيا التمذهب على مستوى العقائد وأصول الدّين، وذلك منذ نهاية القرن الأول الهجري وما بعده، فظهرت المعتزلة والجهمية، والأشعرية التي وصفها صاحب الدراسة بأهل السنة، ويليها التمذهب في الفروع أي على مستوى الفقه، في القرن الرابع الهجري، وهذا النوع لم يعرفه المسلمون إلا بعيد ثلاثة قرون تقريبا[3].

ولسنا هنا في محاولة لإنكار شرعية التمذهب، ولا إنقاص شرعية مذهب دون آخر، لأن ذلك سيكون بعيدا كل البعد عن الموضوعية المنشودة، وإنما الغرض من استعراض تاريخ التمذهب إبراز الصراع الذي يتقاطع مع ما خلفته الأدلجة الدينية، والذي خطت ملامحه الممارسات السياسية التي رفعت من شأن مذهب وأدنت من شأن آخر لاعتبارات ومصالح سياسية بحتة، ولذلك فمن الضروري الإشارة إلى كل نوع منها، على أن يتم تخصيص أول نوع بالتوسع، وبالأخص مذهبي الشيعة والسنة، وذلك لتبريرين إثنيين الأول أن لكليهما أبعادا إيديولوجية وتوظيفات فقهية معتبرة، والتبرير الثاني رسوخهما كمذهبين يشكلان ما اجتمع عليه أغلبية المسلمين لحد الساعة.

والجدير بالذكر أن التمذهب في العقائد وأصول الدين، أو في الفروع (الفقه) لم يشكل أزمة في حد ذاته –بالمقارنة مع التمذهب السياسي-، فالواضح من خلال البحث في تاريخ نشأة المذاهب الكلامية أنها تمثل مرحلة نضج فكري واكب الانفتاح الثقافي على الحضارات المغايرة، أو كرد فعل على نشوء بعض الآراء كمسألة خلق القرآن وحكم مرتكب الكبيرة- مثلما تمت الإشارة إليه في عنصر نشأة علم الكلام من الفصل الأول، أو كنتيجة منطقية للحركات المضادة التي قامت ضد ما يسلّم به النظام السياسي.

---

[1]- حسين صالح، مصدر سبق ذكره.
[2]- خالد كبير علال، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، دار المحتسب، الجزائر، 2008م، ص6، 7.
[3]- المصدر نفسه، ص6، 7.

ثم إن التمذهب في الفقه لم يكن الصراع فيه بحدة التمذهب السياسي، وإن شهد هو الآخر بعض التجاوزات بين أتباع مذهب على حساب أتباع آخر، أو تبني السلطة الدينية لمذهب في غالبية شؤونها الفقهية أو القضائية.

إن التبريرات السياسية هي التي خلقت جوا من العداء بين المذاهب من حيث إشرافها على التفكير والتكفير في ذات الوقت، مثلما سبق وأن أشرت في موضع الوثيقة القادرية، ويمكن ذكر مشهدين تاريخيين يمثلان تدخل السلطة السياسية المباشر في المسار الفكري الإسلامي: المشهد الأول متمثل في تبني السلطة الأموية موقف الجبرية وذلك لتبرير سلطة كبار المُلاك والأثرياء على الحكم، بل إن هنالك من اعتبر أنها –أي السلطة- المسؤول الأول عن نشأة مذهب الجبرية، وذلك لتبرير تسلطهم على العباد وابتعادهم عن تطبيق العدالة الإسلامية، مما دفعهم إلى العنف الدموي، فاحتاجوا حينئذ إلى تأويل بعض الآيات القرآنية التي يدل ظاهرها على الجبر لتسويغ أعمالهم والقول بأن الإرادة الإلهية اقتضت أن يفعلوا ذلك، وأنهم مجبرون في أعمالهم، أو أن تلك الإرادة هي التي قدرت أن يأتوا إلى الحكم ليفعوا ما يفعلوا.[1]

أما المشهد الثاني فهو تبني السلطة لمذهب المعتزلة وذلك في خلافة المأمون، ولأن المأمون كان تلميذا لأبي الهذيل العلاف وهو معتزلي المذهب، فقد أحاط المعتزلة ببلاط السلطة وقالوا بخلق القرآن، وحُمّل الفقهاء على القول بها، من بينهم أحمد بن حنبل صاحب أحد المذاهب السّنية الذي أنكر الخلق، وأدى ذلك إلى نزول الأذى الشديد به وفق ما تذكره كتب التاريخ، والذي ابتدأ في عصر المأمون ثم توالى في عصر المعتصم والواثق بوصية من المأمون واتباعاً لمسلكه، وهو ما عُرف لاحقا بأزمة ابن حنبل.

وبالعودة إلى نموذج الصراع السني والشيعي، فإن الخلاف بين المذهبين، لا يعدو عن كونه في الفروع لا الأصول، اللهم إلا موضوع العصمة، حيث يرى الشيعة أن الله منح العصمة من الخطأ للأنبياء ثم للأئمة حتى يكونوا مرجعًا ودليلا للأمة، بل إنهم يخصون آل البيت من نسل علي رضي الله عنه بالعصمة، بينما يرى أهل السنة أن العصمة هي للأنبياء وحدهم.

وتعتبر كتب التراث الشيعية أن نشوء هذه الفرقة هو انتصار لآل البيت، واستردادُ حقهم الشرعي في الخلافة، سواءٌ في حادثة السقيفة أو ما بعدها، وهو السبب الذي جعل الشيعة لا يأخذون عن الصحابة لأنهم مختلفون في الرأي والاجتهاد ويعتقدون أن من بين الصحابة العادل ومن بينهم المنافق الفاسق لكنهم يأخذون عن الأئمة الإثنى عشر من أهل البيت.[2]

النقطة الخلافية الأخرى تأتي في أمهات المؤمنين: فالسنة والشيعة يرونهن جميعا كأفضل النساء دون استثناء، لكن الشيعة يرون أن السيدة عائشة قد خالفت شرع الله، وخرجت على إمام المسلمين ولم تحقن الدماء*، السنة على العكس من ذلك يقدسونها ويرونها أحب الناس

---

[1]-صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام، النشأة والمعالم، سلسلة المعارف الإسلامية، العدد46، مركز الرسالة، دت، ص15.

[2]- غازي الصوراني، البعد التاريخي للصراع الطائفي بين السنة الشيعة، مكتبة غزة، ط1، 2016م، ص20، 21.

*- هنا إشارة لخروج عائشة رضي الله عنها مع طلحة والزبير للثأر لمقتل عثمان رضي الله عنه، وذلك في واقعة الجمل، دون استشارة علي رضي الله عنه الذي بُويع للخلافة عقب مقتل عثمان، والواضح أن روايات ندم عائشة بعد تقاتل المسلمين هي التي تبرر طرح الشيعة بخروجها عن أمر علي رضي الله عنه، إذ يرد في المنتظم ما أخبر به أبو منصور القزاز، قال: أخبرنا أحمد بن علي بن ثابت، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد الدقاق، قال: أخبرنا أحمد بن عثمان

إلى قلب النبي محمد (ﷺ)، وهنالك نقاط أخرى مثل التقية وضرب النفس، وجواز الاستغاثة بالصالحين، وشخصية المهدي المنتظر، وزواج المتعة[1]، وغيرها من الأحكام المتعلقة بالفروع وليس بالأصول.

إن العناصر الخلافية بين الشيعة والسنة السّالفة الذكر، تدل على أن خيوط الصراع بين المذهبين واهية، نسجته التوجهات السياسية وتضارب المصالح في مرحلة إسلامية جد حساسة، وكرستها كتب التراث لتأجج الأحقاد والمؤامرات على أساس عنصري لا ديني، يتمثله صراع العرب –السنة مع الفرس-الشيعة اليوم، وهو ما يبرر الالتفاف على مطلب الوحدة، بطرح شروط تعجيزية على كل الأطراف دونما استثناءات تهدف كلها إلى الغاء الطرف الآخر، منها أن يقول بعض علماء السنة: إن الوحدة لا تتحقق إلا إذا اجتمع المسلمون على مذهب أهل السنة والجماعة، ويقابلهم علماء من الشيعة يقولون: إن الوحدة لا تتحقق إلا إذا اجتمع المسلمون على إمامة وولاية أهل البيت.[2]

4- الحاجة إلى التجديد:

لقد صادفت المجتمعات في كثير من الأحيان مراجعات راديكالية لأنظمتها الفكرية، واتسمت هذه المراجعة بطابعها العنيف، بل إن أغلب الأعمال النقدية دفع ثمنها المجددون بأرواحهم، واصطدمت أفكارهم التجديدية بقناعات راسخة، وعقائد ثابتة، وإيديولوجيات مقدسة، رفضت التغيير، وقابلته بالتهديد والوعيد.

وسواء أكان التجديد دينيا أم علميا، أو حتى مجرد رأي فلسفي يعارض المعتقدات السائدة، فإنه سيشكل خطرا على الثقافة والتراث المكتسب، لأن الانفعال والخطر واحد، مهما تعددت مجالات ومرجعيات المعتقد التراثي، على أن هذا الفعل مبرر من الوجهة الاجتماعية والنفسية، وغير مبرر أنثروبولوجيا، كيف ذلك؟

إن تبرير هذا الفعل يتقاطع مع تبرير التقديس بشكل كبير، إن الأفكار التي تسكن عقل الجماعات تكون أقرب إلى المطلق منها من تلك التي تكون فردية، ولذلك فإن محاولات الأشخاص لتغيير ما ألفته الجماعة ستبوء أغلبها بالفشل، فعقل الجماعة يكسب السلطة، وهو مَكسبٌ اجتماعي، والرضا والتعاطف الجمعي وهو مَكسبٌ نفسي، ليتبلور المعتقد التراثي في شكله المقدس المطلق، يُكرّر نفسه في نمط واحد، وفي أنموذج واحد، وهذا لا يتناسب مع المعطيات الثقافية، التي تبغي التحيين المستمر، المبني على شخوص متعددة مختلفة التوجهات والآراء.

الآدمي، قال: حدثنا محمد بن سويد، قال: حدثنا سفيان بن محمد المصيصي، قال: حدثنا يوسف بن أسباط، قال: حدثنا سفيان الثوري، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: ما ذكرت عائشة مسيرها قط إلا بكت حتى تبل خمارها وتقول: "ليتني كنت نسيا منسيا" ص95 من المنتظم، وقولها في موضع آخر:" والله لوددت أني مت قبل هذا بعشرين سنة" ص93 أنظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، ، تح : محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.

[1]-غازي الصوراني، مصدر سبق ذكره، ص21.

[2]- حسن موسى الصفار، الطائفية بين السياسة والدّين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص23، 24.

إن مراجعة التراث الديني ونقده عملية مرتبطة أشد الارتباط بالتجديد، من ناحية أنها ستكشف بعض التلاعبات التي غيبتها المؤسسات التراثية على اختلاف اتجاهاتها، وتفضح الكثير من الشوائب الإنسانية، فإذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث، فإن مجتمعاتنا لا بد لها أن تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث، وبالتالي تكون البشرية أمام نموذجين: الانقطاع أو التواصل، فالتراث بالنسبة للشعوب الإسلامية، هو الذي يعطيها هويتها وأصالتها وخصوصيتها، ويحميها من التميُّع والذوبان في الآخرين.[1]

ويحتاج المُجدد لا محالة في ممارسة نقد الواقع ومحاكمة أنساقه الثقافية إلى رصيد ثقافي ومنهجي، يُمكّنه من قراءة التراث الإسلامي والنص القرآني قراءة متأنية، تكشف عن مداليل مغايرة، وتُجلي عنها تراكمات المفسرين المتلاحقة، وهذا يستدعي أن يتوافر للدارس أدوات البحث العلمي والتسلح المعرفي قبل أن يشرع في تفكيك التراث وفرز ما هو ثابت من الدين، وما هو فكر انساني يحتفظ بتاريخيته وتطاله يد التجديد في إطار أهداف الشريعة ومقاصدها.[2]

فالفهم البشري ليس قسم منه ثابت وقسم متغير، وإنما الفهم البشري جميعه متغير، ولكن قسما من الفهم البشري طابق الواقع، وعلمنا بمطابقته للواقع، (مثلما يتطابق الفهم الديني مع مرحلة تاريخية معينة، ويتعذر في أخرى)[3]، وفهم لا يتطابق مع الواقع أو واقع يتطلب فهما آخر، ومن ثمة كان التغير في مفهمة النص مقرونا بالتغير في فهم الواقع، ومما يبرر الحاجة إلى التجديد في التراث الديني ما يلي:

1- التجديد في القراءة النصية:

إن النص الديني لا سيما القرآن الكريم* يدعو إلى الاجتهاد وينبذ التقليد ويستهجنه في كثير من المواضع لعل من أبرزها قوله تعالى في سورة محمد: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"[4]، وفي موضع آخر في سورة النساء: " أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"[5]، وهنا أريد الإشارة إلى أن النص القرآني لا يخاطب فئة دون أخرى، بل أنه يتحدى قُراءه على اختلاف مناصبهم وتوجهاتهم الفكرية، وبالضرورة يراعي اختلاف أزمنتهم.

---

[1]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مكتبة الإسكندرية، ص29، الموقع: alexandria.ahlamontada.com

[2]-ماجد الغرباوي، إشكاليات التجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م، ص29.

[3]- كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، إع: علي العلي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص94.

*- ما دامت نصوص الأحاديث غير متفق في وثوقية تواترها بالمقارنة مع النص القرآني، فإن مسألة قراءة نصوص الأحاديث تبقى مؤجلة لسبب أساسي: هو أن نصوص الأحاديث تتطلب تحقيقا من خارج نصوص الأحاديث نفسها، عكس النص القرآني الذي يحمل حجيته بين آياته، أي أن القراءة مرحلة ثانية بعد التحقق، وما يبرر ذلك ذيوع وانتشار حركة قراءة النص القرآني مع تعذر ذلك بالنسبة لنص الأحاديث، وربما كان ذلك بسبب أولوية النص القرآني كمصدر أول في التشريع الإسلامي.

[4]-القرآن الكريم، سورة محمد، الآية 24.

[5]- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 82.

لنلاحظ كذلك ثلاث معطيات أساسية يقوم عليها التجديد في قراءة النص القرآني وهي الآيات المتشابهات، ما لا نص فيه، والنسخ.

فالآيات المتشابهات التي تمثل حافزًا قويا لبعث باب الاجتهاد والتجديد في قراءة النص الديني، وهي تقابل الآيات المحكمات في قوله تعالى: " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"[1]، والتشابه هنا يراد به تعدد التفاسير، بدليل قوله تعالى في أواخر الآية نفسها: " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم"، لذلك فإن تفسير المتشابه من القرآن يتطلب رسوخا في العلم واجتهادا.

المعطى الثاني يتعلق بما لا نص فيه، فحسب كبار المفكرين المسلمين، ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية في الأحكام، جلها في العبادات وما ينيف عن مائة وتسعين فقط في الأحوال الشخصية والمواريث والنذور والإيمان، أما مجال العقود والالتزامات ومجال القانون الجنائي والدستوري فيشكلان مجالين للتشريع فيما يَندر معه النص أو لا نص فيه.[2]

ولقد لعب كل من القياس والإجماع دورا مهما في تنظيم الحياة العَمَلية للمسلمين، ثم إن النص القرآني يؤيد باب الاجتهاد فيما لا نص فيه، من خلال مدلول الشورى أو المشاورة.

ثالث المعطيات وأكثرها إثارة للانتباه هي معطى النسخ، ولا داعي للعودة إلى مفهوم النسخ كأحد المسائل المثيرة للجدل والتي أثيرت حول النص القرآني لمحاولة الطعن فيه، فلقد أثار النسخ تساؤلات مزعجة حول شرعية نص القرآن- مثلما سبقت الإشارة إليه في المبحث السابق-، إذ أنه أمام مقاومة النص حاول رجال الدين الاستعانة بالحيل اللغوية، وهكذا قالوا أن النسخ هو الاستنساخ، وبالتالي نقل اللوح المحفوظ إلى الكتب المنزلة، هذا في حين أن النصوص التي تعارض هذا التأويل تظل قائمة وتحثنا على فهم النسخ كتحول فجائي كلي في العقيدة والنسائك، أو في المؤسسات.[3]

هذه الرؤية للناسخ والمنسوخ ذات حجية ايجابية، من حيث اعتبارها حكمة ربانية[4] وتحولا تشريعيا وليست تناقضا بين آياته، ووجه الحكمة فيها هو أن التشريع لابد له أن يتوافق

---

[1]-القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 7.

[2]-بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، تق: مكسيم رودنسون ومحمد غرير الحبابي، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993م، ص24.

[3]- المصدر نفسه، ص28.

[4]- المصدر نفسه، ص28.

والظروف الزمانية والمكانية، فبحسب هذا الفهم يكون النسخ تنبيها ربانيا لضرورة الاجتهاد والتجديد والسعي لمواكبة الواقع المتغير*.

2- التجديد في الفقه:

إذا كان الفقه، كما قال بذلك كثير من الدارسين، هو التعبير الأدق عن نمط الفكر الإسلامي، بل ونخاعه الشوكي، فإن الاجتهاد قياسا إلى هذا الفقه عنصر دينامي ما انفك ينفخ فيه الحياة والاستمرار، وعلى هذا النحو لا يكون الفقه إلا التعبير المركب والثري عن المبادئ الأصلية الموجهة إما بالتفسير والقياس أو عموما بالتأويل، ولا تكون هذه الأشكال من الاجتهاد إلا بقدر ما يسمح به غياب النصوص أو ضعفها.[1]

فمن وجهة النظر هذه نجد أن الفقه ليس جامدا، بل متغيرا لأن الأصل الذي يبنى عليه أصل متغير، سواء أكان مصلحة، أم عادة أم عرفا، أي أن الأحكام الاجتهادية مبنية على المصلحة، أو على القياس، أو العرف، أو العادة، وهذا القسم يمكن له أن يتغير.[2]

ويمكن الاستشهاد بموقف الشافعي الذي غيّر من بعض مواقفه واجتهاداته لما جاء مصر*، وفيها أعاد النظر في كتبه، وفي آرائه، وفي مذهبه، فغير وبدّل ووضع كتبه الجديدة، وأملى مسائل كثيرة.[3]

3- تجديد الفهم الديني:

لقد سبقت الإشارة إلى أن التخلص من الثقافة الأحادية يتم بالمواضبة على القراءات النقدية التي توفر رؤية واضحة للواقع بأبعاده المختلفة، وتضع الثقافة والفكر أمام مراجعة

---

*- وجهة النظر هذه معقولة بالمقارنة مع بقية تأويلات النسخ، التي أوقعت المفسرين في حرج تبرير غايته وحكمته، من حيث أنها توّضح التطور في سَن الأحكام التشريعية، من قبيل أمره تعالى:" فول وجهك شطر المسجد الحرام"(البقرة، الآية 144)، بعد أن كانت قبلة الصلاة هي بيت المقدس، كما أن هنالك من الأحاديث ما ينسخ بعضه بعضا، مثل ما روي عن رجوع النبي ﷺ عن حكم زيارة القبور وادخار الأضاحي في الحديث رقم: 977 من صحيح مسلم (كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه في زيارة قبر أمه)، وكذلك في الحديث رقم: 5569 من صحيح البخاري (كتاب الأضاحي)، ورجوعه ذلك إنما تبرره الظروف الاجتماعية المتغيرة، أنظر كذلك ما فصّل فيه بن سالم حميش في مُؤلفه التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، ص28.

[1]- بن سالم حميش، مصدر سبق ذكره، ص31.

[2]- الشيخ علي ونيس، تغير الفتوى بتغير الأعراف، مجلة الألوكة، الموقع: alukah.net

*- أريد أن أشير هنا إلى أن مسألة المغايرة بين إنتاج الشافعي في مصر وإنتاجه في بغداد لم تكن مغايرة بمفهوم القطيعة الراديكالية، وإنما كانت استمرارا واتصالا بين الإنتاجين، مثلما يوضحه محمد أبو زهرة، فالذي يتفق مع المعقول أن الشافعي لم يصنف من جديد في الموضوعات التي كتب فيها من قبل ببغداد، وإنما نظر فيما كتب، فما يراه صالحا للبقاء ولم يتغير فيه رأيه أبقاه وأقرأه أصحابه، فنقلوه عنه وما يتغير فيه رأيه يكتبه أو يمليه على ما انتهى إليه، واستقر فكره عليه، فليس من المعقول أن ينقض كاتب كل ما كتبه في دور من أدواره الفكرية، بأن يرجع عنه، وإنما يرجع عن بعضه، ومن ثمة فالاجتهاد في الفقه والتجديد فيه إنما هو مسألة متعلقة بظروف زمانية ومكانية وعوائد وأنساق ثقافية محددة، وهو في ذلك يتطلب تحيينا مستمرا وسعيا لا ينقطع، أنظر: الشافعي، حياته وعصره وآراؤه وفقهه لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1978م، ص169.

[3]- محمد أبو زهرة، المصدر نفسه، ص158.

متواصلة بغية تقويمهما وتشخيص نواقصهما، كي لا نتقوقع في دائرة الذات أو نكون سلبيين مع كل من نختلف معهم فكريا، فنخسر الكثير وتجتازنا عجلة الزمن[1].

وتتضح أهمية التجديد في الفهم الديني كأحد الأبعاد الأساسية للواقع الديني الإسلامي، من حيث إعادة الاعتبار للجوانب الروحية المغفلة في الوعي الديني، واعتبارها أحد مقومات الأديان لاسيما الدين الإسلامي الذي أُسقط الإنسان من معادلتها، وأهمل عنصر الحياة الاجتماعية الفاعل دون أن يلتفت إلى حاجاته وتطلعاته، فهجرته العقيدة وأخذ يشق طريقه بمعزل عنها، خلافا للمنهج القرآني الذي أراد أن تكون العقيدة موجها للإنسان في سلوكه وممارساته، ويعيش التوحيد بكل كيانه ومشاعره وأحاسيسه، ويتسق معا الوجود في حركته إلى الله تعالى، فاضطر الإنسان إلى اللجوء إلى الباطنية والغنوصية والصوفية لملء الفراغ الروحي الذي خلفته العقيدة بعد أن هجرت الحياة[2].

ويتعلق تجديد الفهم الديني بتوفر عامل الوعي بأهمية الدّين كضابط عملي ورابط روحي بين الأفراد المتدينين، وليست هذه نظرة درويشية بالمعنى الصوفي مثلما يتبادر إلى الذهن، بل بوسعها أن تكون ممارسة فردية وجماعية تسمو بالإنسان وترقى به، على الرغم من كونها بعيدة المنال بسبب بعض أشكال التربية الدينية، أو أنماط تدين تعصبية ودوغمائية تركز على شكليات التدين من طقوس وعبارات مفرغة من طاقتها الروحية وتصنع ديني وممارسة تعبدية أقل ما يقال عنها أنها سطحية، لا تعكس الهدف الذي من أجله وُجد الدين.

فبغض النظر عن مشروعية الأديان بين وضعية وسماوية، نجد أنها تدعوا في مجملها إلى التراحم والتعايش على الرغم من تحريف مساعيها بغايات سياسية أو أهداف إيديولوجية، أو عرقية، فالإسلام يرفع من قيمة الأخلاق ويجعلها شرطا من شروط الإسلام، بل إن العبادات تفْقِدُ كل قيمةٍ حين لا تُثمر في المتعبّد بها قيماً وأخلاقاً، إذ يغدو صاحبُها مفلسًا، كما جاء في الحديث النبوي، قال رسول الله ﷺ: "أتدرون ما المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم، فطُرحت عليه ثم طُرحَ في النّار" (صحيح مسلم)؛ بهذا المعنى تصبحُ العباداتُ، التي لا تُثمِر أخلاقًا في سلوك المتعبّدِ، علامةً على إفلاسٍ روحي، أو قل تُصبِحُ مجردَ طقوسٍ بلا معنى[3].

إن تجديد مفهمة الدّين يفتح آفاق الفهم الفردي للدّين أو لنقل الخشوع الذاتي، الذي يغيب في التربية الدينية، فهي وإن اهتمت بتقعيد العبادات وضبط آليات استنباط الأحكام، لم تشغل نفسها في الغالب بالبعد الروحي والجوهراني في التعبد، إذ هذا البعد خارج عن العقل

[1]-ماجد الغرباوي، إشكاليات التجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م، ص30.
[2]- ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص40 وما بعدها.
[3]- محمد التهامي الحراق، واقعنا الديني: "فيض الروحانية أم تخمة في الطقوسية؟"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فبراير 2015، الموقع:mominoun.com .

والضبط، فاهتم مثلا بشروط صحة الصلاة، ولم يجد سبيلا لتحصيل الخشوع[1]، وهذا الأمر يوضح الحاجة إلى تجديد مفهمة دين تقوم على الروحانيات لا على الشكليات فقط.

[1]-المصدر نفسه.

خلاصة الفصل الثاني:

يمكن اعتبار التراث الإسلامي من التراثات الأشد تأثيرا، نظرًا لتمثلاتِه الثقافية والفكرية وتوجيهه وتحكمه في تصرفات المسلمين على مر الأجيال، وهو الأمر الذي يعكس قوة تأثيره على المسار الحضاري الإسلامي، كما أن الظروف والمراحل التاريخية لاسيما النزاعات السياسية التي تأثر منها وبها كانت كفيلة برسم تمثلاتٍ أيديولوجية حاولت الاستعانة به ومن ثمة توجيهه إلى حدِ جعله رأسمال فكري أكثر من كونه هوية ثقافية وفكرية وروحية.

كما أن الاتجاهات النقدية الحديثة التي تدعو إلى إحياءه وتجديده تؤكد أن معظم مكتسبات التراث تعاني الجمود بسبب فرط تقديسه والخشية عليه، على أنه لابد من الإشارة إلى غالبية مفهمته تستدعي ذلك، من حيث كونها مفهمة، عدا عن نصوصه الصريحة، وبالتالي فإن الدراسة النقدية لمكتسبات هذا التراث تظل ضرورة مستعجلة في ظل التخلف الفكري الذي تعانيه مجتمعاتنا الإسلامية.

إن رفض المؤسسة الدينية لعمليات النقد الحداثي، يعود بالدرجة الأولى لكون الحداثيين يمثلون تيارات فكرية خارجية، فهي تعتبر مُسائلتهم للتراث غير مشروعة لأنها خارج تخصصاتهم العلمية والأكاديمية، إذ تعتبر أنه من الضروري على أي بحث نقدي للجانب الديني من التراث أن يكون الباحث فيه من التخصص وليس من خارجه، وهذا يبّرر تحفظها على الأيديولوجيات النقدية الحداثية.

الفصل الثالث:

الأنثروبولوجيا الكلامية عند محمد أركون

إنه لمن الضروري التأكيد على أن مساعي عديدة بُذلت ولازالت تُبذل في سبيل تجديد التراث الإسلامي وتنقيحه من الشوائب التاريخية والإنسانية السّلبية، ولأن هذا المسعى يتعارض بشكل مباشر مع طموحات المؤسسات الدينية والسياسية فإن أغلب هذه المساع باء بالفشل ابتداء من مشروع الجامعة العربية للأفغاني إلى المشاريع المتناثرة هنا وهنالك في العالم الإسلامي، بل إن المتابعات الفكرية ودعاوي التكفير والتضليل طالت العقول إلى الحد الذي جعل أغلبها يَنوء عن الخوض في مثل هكذا مُسائلات دينية، أو إلى الاغتراب في بلدان تكفل حرية التفكير والمعتقد على حد سواء.

ومن بين تلك المساعي يمكن أن أخص بالذكر مشروع نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ويمكن تبرير هذا التخصيص بالقيمة المعرفية التي قدمتها مؤلفاته المختلفة، وكذلك لبعض السّمات الموضوعية –التي أراها- تتناسب مع مرامي البحث ومأرب الأنثروبولوجيا الكلامية، من حيث أنها تقدّر المكتسبات التراثية، فلا تلغي التراث بمجمله، ولا تنتقص من فضله سواء على المستوى الاجتماعي، الثقافي، الفكري والوجداني للإنسانية عامة.

إن مشروع محمد أركون يهدف إلى الرجوع إلى المنابع الأولى للتراث، إذ يمكن اعتبار أركون من المُنّظرين القلائل الذين وعَوا أن أزمة العقل الإسلامي مردها التراث الإسلامي في حد ذاته، وبالتالي فإن أية نهضة فكرية أو ثقافية لابد لها من البدء بمعالجة التحديث الذاتي كمرحلة أولية لمضامين التراث ومكتسباته، خاصة ما تعلق بالتراث الفقهي والأحكام التشريعية التي لا تعدو عن كونها اجتهادات إنسانية قابلة للتجدد والتغير، وهذه الفكرة سبقت الإشارة إليها في الفصل السابق.

يمكن في ذات الصدد إلقاء نبذة عن حياة أركون للتعرف على خلفياته الفكرية، خاصة وأن هذا المفكر المثير للجدل قد تعرض مشروعه النقدي للكثير من التحفظات، حتى أن القراءات والشروحات والمؤلفات التي ناقشت أفكار أركون، أضعاف ما كتبه أركون نفسه، وهذا إن دل فإنما يدل على التأثير الكبير لهذا المشروع على مختلف الفئات الفكرية العربية منها والغربية.

المبحث الأول:

محمد أركون، نشأته وخلفيته الفكرية

المبحث الأول: محمد أركون، نشأته وخلفيته الفكرية

1- نشأة محمد أركون:

ولد محمد أركون أو "أعركون" سنة 1928م، في "تاوريرت ميمون"، بولاية تيزي وزو، لعائلة جد بسيطة وفقيرة، انتقل في سن مبكرة رفقة والده إلى عين تموشنت أين درس الابتدائية، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران غرب الجزائر على يد "الآباء البيض".

درس محمد أركون إلى جانب الفلسفة القانون والأدب العربي والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثم التحق بعد تعرفه على المستشرق الفرنسي "لويس ماسينيون" بجامعة السوربون الفرنسية أين أكمل دكتوراه بذات الجامعة وانصب اهتمامه حول المؤرخ والفيلسوف "ابن مسكويه"[*].

ولقد تقلّد أركون العديد من المناصب، إذ عُين أستاذا لتاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي في جامعة السوربون سنة 1980م، وكباحث مرافق عامي 1986م و1987م، وشغل منذ عام 1993م منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن.

2- الخلفية الفكرية لمحمد أركون:

إن ما تتميز به كتابات أركون هو حملُها لإيديولوجيته الفكرية أكثر من تناولها لسيرته الشخصية، لعل سبب ذلك يكمن في أن هذه المسألة لم تكن بأهمية مشروعه الفكري الذي سعى لطرحه، لكن هذه الأخيرة –أقصد السيرة الذاتية والنشأة- تكتسب أهمية كبيرة، إذا ما حاول الباحث تحديد المكانة السوسيولوجية والأطر الثقافية والمؤثرات النفسية التي حددت شخصية أركون.

وأبتدأ بمرحلة متقدمة جدا من رحلته البحثية، فيذكر أنه قُوبل بالرفض سواء كان ذلك لأفكاره أو لِشخِصه، فالغريب أن أركون كان ضحية تصنيف إثني تعرض له سواء في مسقط رأسه (تاوريرت ميمون)، أو في رحلته البحثية خارج الوطن.

نلمس هذا الرفض فيما كتبه عن ذاته في سياق مقاله الموسوم: " مع مولود معمري في تاوريت ميمونAvec Mouloud Mammeri à Taourirt Mimoun "، حيث شارك بإلقاء كلمة أمام جَمع قريته، وبحكم تَمَوْقعه الإثني كفردٍ دخيل، أو من الطبقة السفلية "Ceux de bas"مثلما يقول، فإن أعراف منطقته التي تحتَكم للجماعة" Thajmaâth"

[*]- يورد أركون أن اهتمامه بالإنسانيات في الفكر الإسلامي وانشغاله بنقد العقل الإسلامي، نابع من تعرفه أثناء مرحلة إعداده لأطروحة الدكتوراه حول مسكويه بعنوان الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، إذ يعتقد أن المفكر مسكويه قد فتح آفاقا واسعة في حرية التفكير، وتبنى العقل النقدي الفلسفي بكل أبعاده بعد هضمه للفكر الإغريقي، أنظر: قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ملحق المحاورات، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص330.

ما كانت لتسمح له بتجاوز هرمية القرية والقاء كلمة على مسامع الجماعة، على الرغم من حمله –آنذاك لشهادة الليسانس في اللغة العربية من الجامعة الجزائرية[1].

لقد كان أركون في مواجهةٍ مباشرة له مع أعراف الجماعة، أي أنه اصدم بأحد أشهر أنماط التفكير لدى الجماعات المنغلقة، ولقد سبق وأن أشرت في مقاربات الفصل الأول إلى دور المؤسسة الاجتماعية في التنميط، وكيف أنها تمارس سلطة روحية وفكرية عميقة على أفرادها، ويتولى ذلك كبار السّن غالبا، ثم إن أركون يعترف أنه أثار أحد المواضيع الأكثر تحفظا وحسّاسية بمداخلته حول ضرورة تحرير المرأة القبائلية" La condition de la femme kabyle et l'urgence de son émancipation".

من الواضح أن هذا الرفض لم ينل من عزيمة أركون، بل جعله هذا الموقف يدرك حجم الدوغمائية الاجتماعية والفكرية التي تتحدد وفق منوالها شخصيات الأفراد في المجتمعات التقليدية.

أما خارج الوطن، فلقد أشار في العديد من مؤلفاته إلى المواقف المتضاربة منه ومن توجهاته، وحتى من اسمه، إذ يقول في سياق حديثه عن ذلك ما يلي:"... فما إن يحمل الواحدُ منا اسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مُشتبها به من الناحية العلمية، يكفي أن يكون اسمك" محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيّد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذ ما كان مطبقا على الإسلام "[2].

إن الموقف الغربي أو الأوروبي سواء من أركون أو ثُلة الباحثين –مسلمين على العموم وعربا على الخصوص- ممن يحاولون ممارسة النقد الموضوعي للتراث الإسلامي موقفٌ قد عَبّر عنه أركون بأنه اختزالي أيديولوجي بامتياز، أي أن هؤلاء النقاد من وجه نظر الغرب دُخلاء على مناهج النقد التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، على الرغم من كونهم أقرب من حيث انتسابهم من المادة التراثية التي يمارسون النقد عليها،

---

[1]- يعتَبر أركون هذه الحادثة حملت الكثير من التجاوزات التي كانت ستثير لا محالة حفيظة الجماعة أو"ثاجماعت" باللفظ المحلي، أولها أن يقدم مداخلة وهو من طبقة دنيا (ceux d'en bas)، وهذا يُخالف عرف الجماعة الرّاسخ في أن يكون المتحدث من وجهاء القرية، لا سيما أنه يُخاطب جمعا لقرى عديدة من المنطقة، النقطة الثانية كانت حول موضوع المداخلة الذي تكلم فيه عن " تحرير المرأة" وهو من المواضيع الحساسة التي لا تنصب في اهتمام هذه الجماعة التي تُناقش في العادة مسائلا عملية أو دينية بحتة، يقول أركون واصفا الحادثة:

«… il y avait dans cette initiative plusieurs nouveautés de portée sacrilège : un obscur jeune homme de ''**ceux d'en bas**'' prenait la parole devant un public élargi au douar(selon une coutume très établie, les représentants males des différents village ne se réunissaient que pour des raisons très solennelles: enterrement d'une personnalité règlement d'un problème commun, célébration); en outre, il osait traiter d'un sujet tabou: **l'émancipation des femmes** ; enfin il touchait, en langue locale, à la loi religieuse islamique, domaine réservé des marabouts » voir: « Avec Mouloud Mammeri à Taourirt Mimoun », Mohamed Arkoun, littérature et oralité au Maghreb, hommage à Mouloud Mammeri, Editions L'Harmattan, paris, 1993, p19.

[2]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص21، 22.

وهو الأمر الذي يلّح عليه أركون ويعبّر عنه في عديد مؤلفاته، والواضح أن هذا التصنيف كان ذا أثر بالغ في نفسية أركون، أكثر من تصنيفه الاجتماعي في تاوريرت ميمون.

لقد كان أركون ينزعج من صفة " المسلم" أي الباحث المسلم التي كان يوصف بها، والتي اعتبرها صفة سلبية، تَنّم عن عنصرية فكرية، إذ أنه يتساءل عن الإصرار على إلصاق هذه الصفة به وبغيره من المثقفين الذين بذلوا –حسب تقديره- جهودا كبيرة ومتواصلة من أجل التوصل إلى "إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية والأكثر رسوخا منذ مرحلة الطفولة"، إن هذه المرحلة- يقصد مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية- جعلتهم يدفعون الثمن باهضا سواء بانفصالهم على "عصبياتهم الأكثر طبيعية ومشاعرهم الأكثر معزة"، أو بما واجهوه من رفضٍ على السّاحة الفكرية الإسلامية، فيقول متحدثا عن ذلك "لماذا هذا التمييز بيني وبين زملائي "الغربيين" المختصين بالمجال المدروس نفسه، أي بالتراث العربي- الإسلامي؟ فهم يدعونهم مستشرقين، أو علماء إسلاميات، أو مستعربين، أما أنا فمسجونٌ غصبا عني داخل انتماء ديني محدد"[1].

إن هذه الصفة من وجهة نظر أخرى، لا تُعّبر عن انتماء مفكر معين بقدر ما تعبر عن خلفية الباحث الفكرية، خاصة إذا ما اعتبرنا أن مادته التراث الذي يَنتسب إليه وليس مادة معرفية تتشكل من مباحث عالمية مشتركة، لكن اعتبارها صفة سلبية من وجهة نظر أركون يعود لكونها قد أُلصقت بأصحاب المشاريع النقدية الإسلامية فحسب، أي أننا لا نجد مثلا باحثا غربيا يُكّنى بانتمائه الديني، خاصة إذا ما تحدثنا عن الفلسفات الحديثة منها والمعاصرة.

لكن أركون يؤكد أنه صَعُب عليه العمل على مشروعه تحت وطأة هذه الاعتبارات والحقيقة أن أركون كان مستاءً من هذا التصنيف، الذي وإن كان رائجا في بدايات التنظير لعلم الاجتماع، إلا أن الجامعات والمعاهد الغربية لم تتخل عنه نهائيا، إذ يقول:"...فكما أن علماء الاجتماع يتحدثون عن وجود مواقع طبقية متمايزة داخل تركيبة اجتماعية شمولية، فإني أنا داخل موقعي الذي حدّدوه لي بدون استشارتي، إنها مواقعٌ حتمية لا يمكن الخروج منها، ومَن الذّي سَجنني في هذا الموقع؟ إنه الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب، فهي تَعلو ولا يُعلى عليها، إنها هي التي تُصنّف النّاس أو مُثقفي الشعوب الأخرى، ولا يستطيع أحدٌ أن يُصنِّفها*.[1]

1- محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص22.

*- يعتبر أركون أن مشروعه النقدي قد قُوبل بالرفض على الصعيد الغربي، فمثقفوا الغرب –حسبما يورد- "يحاولون جاهدين التقليل من أهميته، واعتباره تحصيل حاصل" أي أن مشروعه مجرد محاكاة لنموذج سبق وأن طُرح أكاديميا بالنسبة للتراث الغربي، لكن أركون لا ينكر ذلك، ويدعو من جهته إلى تعميم هذه المكاسب المعرفية لتشمل التراث الإسلامي، وفي ذلك يورد ما يلي"...إنهم- يقصد مثقفي وأكاديميي الغرب- لا يدركون مدى صعوبة هذا المشروع، وكم يكلفني من تعب وعناء، فأنا أُريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطاءها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية وليس فقط على التراث الأوروبي"، أنظر: محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص31.

لقد واجه محمد أركون هذا التّنمر الفكري الذّي في حقيقته يحمل مُبرراته، فأركون ذو نشأةٍ غرِيبة عن عصر التنوير، أَقصدُ بذلك عدمَ توافقِ خلفيته الفكرية مع ما تطمح له المعاهد الغربية، فهي اعتمادا على مقاصد الحداثة الغربية، تَعتبر كل المعطيات والموارد التراثية الإنسانية -بما فيها الكتب المقدسة- مادةً يجب تحليلُها وفقَ منهجياتٍ علمية، وهي وفق هذه المنهجية إنما تُضفي عليها طابع البشرية، وتنزع عنها سمّة القداسة، وهذا مبدأ لا يتلاءم مع طموحات أركون ولا مع مشروعه النقدي.

وليس هذا حكما سابقا لأوانه مثلما يتبادر للذهن لأول وهلة، فالنّاظر لمؤلفات أركون لا يجده -مثلما يُشاع عنه- يُلغي مجمل التراث الإسلامي لاسيما النصوص الصّريحة منه، على الأقل مثلما كان يُنتظر منه أو يُراد منه، فأركون كان مُدركًا لخطورة انتقاص التراث الإسلامي، وما يبرّر ذلك انتقادُه النظرةَ الاستشراقية التي مارست هذا النوع من الانتقاص، فالتراث الإسلامي إذن من وجهةِ نظرٍ أركونية يَقبعُ بين سندان الاستشراق والمطرقة الأرثوذكسية** الإسلامية، وهو الأمر الذي أعاق إلى حد كبير تلك العملية النقدية المنشودة.

إن الجمهور الأوروبي أو الغربي بشكل عام حسب أركون، مشحونٌ بالأحكام السلبية المسبقة عن الإسلام والمسلمين، إنه يمتلك صورة ارتيابية احتقارية، بل عدوانية، تُجاه كل ما هو "عربي" أو "مسلم"، وهي أحكام مرسخة عبر القرون، ثم إن هذا "المخيال السلبي" لا يشمل فقط الجمهور العريض الواسع الذي لا يُتاح له التوصل إلى المستوى الثقافي والمعرفي للتراث الإسلامي، وإنما يشمل أيضا الباحثين والمفكرين المختصين بالدراسات العربية والإسلامية، وهذا كان السبب الأساسي لانتقاد أركون النظرة الاستشراقية، فما يفترض على الباحث الموضوعي هو محاربة الأحكام المسبقة وتفكيكها لا أن يتبناها ويرسّخها.[2]

هكذا وصفَ أركون الأرضية الفكرية الغربية، والتي كانت أحد السببين الأساسين في تأسيس مشروعه النقدي، واللذين مثلا ضغطا مزدوجا عليه وعلى المفكرين القلائل أمثاله، فبالإضافة إلى النظرة الاحتقارية للتراث الإسلامي التي استشعرها لدى الأكاديميين الأوروبيين والمجتمع الغربي عامة، يلفت أركون الإنتباه للجانب الإسلامي، فالمثقفون أمثاله "مضطرون للتركيز على هويتهم الإسلامية ولإشهارها حتى لا يُشتبه بهم، وهذا يمنعهم من التفكير النقدي بالملابسات الأيديولوجية التي ينطوي عليها كل انتماء عاطفي للهوية".[3]

---

[1]-محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص22.

** - يعلّق هاشم صالح على موضوع الأرثوذكسية في كتاب قضايا في نقد العقل العربي ص 58 قائلا: إن أي تراث ديني وليس فقط التراث الإسلامي- يقوم بعملية الحذف والبتر هذه على نفسه لكي يبقي بعض العناصر ويشكل منها أرثوذكسية دينية، أي خطا وحيدا صحيحا مستقيما، وعندئذ لا يعود أحد قادرا على الخروج عن هذا الخط المستقيم، لأن ذلك يعتبر انحرافا أو بدعة أو حتى كفرا"، إن هذا التحليل يلتقي بشكل كبير ما ما سبق وأن أشرت إليه في مسألة التنميط، التي تمارسه الجماعة على أفرادها، وتلجأ إلى تبرير هذا التنميط بأدلة منطقية وغير منطقية، وذلك حتى يتسنى لمؤسساتها الرسمية التحكم في العقل الجمعي الحالي واللاحق إلى حد ما.

[2]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت ، ص19، 20.

[3]- المصدر نفسه، ص21.

من أجل ذلك يعتبر أركون مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الذي يُشير إلى أنه قُدم لأول مرة عام 1984م، برنامجًا يطمحُ إلى تفكيك مناخين من الفكر مستهدفين بالنقد والتفكيك، وهما المناخ الفكري العربي الإسلامي والمناخ الفكري الغربي، بحيث يرى أنه من خلال محاولته الحفاظ على العلاقة النقدية فيما يخص كل موضوع يتطرق إليه أو يدرسه، "حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة"، يهدف إلى تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية هذا إن لم تكن التبجيلية أو النضالية – السياسية، والمتبعة من قبل كتابة التاريخ في كلتا الجهتين[1].

لقد كان أركون طامحا لأن يصل مشروعه النقدي إلى جمهورٍ مستعدٍ لتلقي هذا النوع من البحوث، التي اعتبرها الأكثر انقلابيةً وتفكيكًا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الرّاسخة، فهذه البحوث حسب اعتقاده الوحيدة القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ[2]، لكن مشروع أركون مع الأسف لم يجد الأرضية الفكرية التي كان يأّملها ويطمح إليها، خاصة على الصعيد الفكري الإسلامي*، إذ لقِيت أفكاره انتقادات لاذعة، لأسباب عدة، اعتبرها إيديولوجية، وهذا الاعتراض الفكري والإيديولوجي في حقيقته أمرٌ لا يقتصر على مشروع أركون –وهو أمر أشرت إليه في مقدمة الفصل-، وليس من باب المبالغة القول بأن كل مشاريع نقد التراث الإسلامي أثارت حفيظة العامة والمؤسسة الدينية على حد سواء.

ولم يكن اهتمام أركون منصبا على التراث الإسلامي ونقده فقط، بل انشغل كذلك بالمسألة المغاربية، وخاصة الصراع الهوياتي الذي سيطر- ولايزال- على البنية الفكرية المغاربية بعد الاستقلال، والذي ساهمت فيه عدة مؤثرات، على رأسها السياسة "المتعجرفة"-مثلما يصِفُها- لأنظمة الحزب الواحد، وسياسة الإقصاء السياسي والثقافي والفكري، فهذه الأنظمة لا تسمح بوجود المثقفين الأحرار، وإنما فقط المثقفين "العضويين"، أي الملتزمين عضويا بخط الدولة أو الحزب والموظفين رسميا من أجل الاحتفال التبجيلي للتراث الرّسمي[3]، يقصد التراث الذي تبغيه السلطة السياسية.

لهذا السبب يدعو أركون إلى مراجعة شاملة لمسألة الفكر العربي والثقافة العربية في المغرب الكبير من أجل خلق الشروط الثقافية والعلمية لتأسيس فكر مغاربي نقدي قادر على

---

[1]- محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص 29-32.

[2]- المصدر نفسه، ص20

*- لقد تحدث أركون بإسهابٍ في مؤلفه "نافذة على الإسلام" عن تلك الرقابة المُمَنهجة التي تعرضت لها انتاجاته الفكرية خاصةً بداية مسّاره الفكري، حيث رُفضت طباعة مؤلفاته بالعربية وبالفرنسية على حد سواء، ويرجع ذلك إلى الضغوطات التي فرضت - وتُفرض - على دور النشر والطباعة إزاء طباعة ونشر المؤلفات النقدية " الأكثر تجديدا"، والهادفة إلى إخضاع التراث الإسلامي للنقد وفضح كل التلاعبات التاريخية والتحايلات الإيديولوجية التي يحملها، ومن هنا فإن هذه المؤلفات تتعرض للتضييق لأنها تأبى الامتثال حسبه إعتقاده لرقابة الإسلاميين التي تتحكم في الإنتاج الفكري في العالم الإسلامي، أنظر: نافذة على الإسلام لمحمد اركون، تر: صياح الجهيم، ط1، 1992م، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص6 و7.

[3]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص55.

توسيع منطقة المفكر فيه لكي تشمل كل المجالات المحروسة حتى الآن إما من الأرثوذكسية الدينية، وإما من قبل الأرثوذكسية السياسية، وإما من قبل تحالف الأثنتين معا*.

ولقد تكلم محمد أركون عن الإنتاج الفكري العربي، والمغاربي على وجه التحديد، الذين يعتبره منفتحا على النقد التاريخي الحديث بالمقارنة مع كتابات المشرق العربي، لكنه يعتقد أن كتابات بعضهم لا ترقى إلى المستوى الذي ينشده البحث العلمي، وذَكرَ منها كتاب الفتنة لهشام جعيط، الذي اعتبر أنه يهدف إلى أرخنة الحدث الكبير (فتنة الخلافة)، هذا الحدث الذي غطّت عليه كتابات المؤرخين القدامى في العصرين الأموي والعباسي، من حيث محو تاريخيته وتحويله إلى نماذج مثالية إيديولوجية[1].

ثم يذكر أن محمد عابد الجابري فضّل التحدث عن نقد العقل العربي عوض نقل العقل الإسلامي لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي، ويعلق هاشم صالح في هذا الموضع بأن السبب الأساسي من هذا التحاشي – حسب تعبير أركون يكمن في أن هشام جعيط ومحمد عابد الجابري ليسا متحررين تماما من أسر العقلية التقليدية المهيمنة، ولعله يقصد الرقابة الفكرية التي يتحاشى الصدام معها معظم المفكرين، خاصة وأنهما على اضطلاع جيد بمفاهيم الحداثة أو العقلنة أو المنهج التاريخي.[2]

ولقد انتقد محمد أركون حالة التباعد الفكري الأكاديمي بين المثقفين لاسيما منهم المغاربة، ويرى أن هذا الفعل كلفنا ثمنا باهضا على صعيد الحياة الثقافية والمناقشة العلمية في المجتمعات العربية بشكل عام سواء أكان السبب مراعاةً للحساسية الفكرية مثلما يقول- أو لتجنب المعارك الجدالية خاصة في المسائل ذات الرؤى الخلافية ، وهذا الوضع حسب أركون لا يعدو عن كونه انغلاقا سكولاستيكيا من نوع آخر*، انغلاقا يُمارس في الأوساط الثقافية والجامعية[3].

---

*-إن ما ذكره أركون حول التحالف الثنائي بين السلطة السياسية والدينية يشبه إلى حد بعيد تلك الممارسات التي واكبت نشوء السلطة السياسية في الإسلام بصيغة خلافات - سلطنات، فلقد كان لبعض من الفقهاء أو ما يعرف بدعاة البلاط، دور كبير في تقعيد وتهيئة بعض المفاهيم التي تتلائم وطموحات السلطة السياسية، والتي يُراد بها إخضاع الأهالي لإرادة السلطان تحت مسمى حكم الله، أو أرادة الله بالمفهومين الكنسي والإسلامي على حد سواء، وهو الغاية الأساسية من نشوء أي تحالف سياسي بين السلطتين السياسية والدينية، والسبب من خلف نشوء الأرثوذكسيات على مدار التاريخ، فالمطلوب من السلطة السياسية أن تترك مسافة بينها وبين السلطة الحاكمة، لا أن تتبنى مواقفها وتدافع عنها بمقولات فقهية، ولقد تناول الفصل الثاني من البحث هذه النقطة بإسهاب في موضع "الأدلجة الدينية"، أنظر : محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص42.

[1]- محمد أركون، المصدر نفسه، ص42.

[2]- المصدر نفسه، ص55.

*-للإشارة فإن محمد أركون يبدو متأثرا بكتابات بيير بورديو، الذي سبق له وأن تكلم عن النواقص النظرية في علم الاجتماع بسبب فشل رواد علم الاجتماع في فهم وتحليل المشاكل الاجتماعية التي تتخبط فيها شعوب العالم، وعلى رأسها الشعوب الإسلامية، وذلك لانشغالهم بشجاراتهم الأكاديمية وبالمحافظة على امتيازاتهم التي اكتسبوها داخل مؤسسات التعليم والبحث الجامعي، وهو ما يوافق محمد أركون بيار بورديو على تسمية عقلا سكولاستيكيا، ولم يتوان أركون على استعارة هذا اللفظ وإطلاقه في مواضع عدة من كتاباته، من بينها إطلاقه على المثقفين والأكاديميين العرب والمسلمين الذين يمارسون ذات التصرف عند تجنبهم السّجالات الفكرية العميقة التي من شأنها مساءلة التاريخ والواقع الإسلامي، أنظر : قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص33.

[3]-محمد أركون، المصدر نفسه، ص56.

يذكر أركون أنه وجد نوعا من التوافق في الأفكار مع معاصريه في الفكر المغاربي، وخص بالذكر محمد طالبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، محمد قبلي، وعبد الله العروي، الذين ينتمي معهم إلى الجيل نفسه، ويتشاركون معه شعور التضامن التاريخي، ويرى أن مساهماتهم تتلاقى حول عدد كبير من المواقع النقدية، ولكنها تختلف فيما يخص طريقة المعالجة واستراتيجية التدخل العلمي والراديكالية الابستيمولوجية[1]، من جهة أخرى فإن جهودهم وتوافقهم الفكري –حسب أركون- لم يجد الظروف الثقافية والاجتماعية للتواصل مع الجمهور، وذلك راجع لقلة عددهم وعزلتهم السكولاستيكية.

يثني أركون كثيرا على موقف العروي، الذي يوافقه في إدانة "الاستخدامات التبجيلية للتراث"، تلك الاستخدامات التي يراها تقف عقبة أما النقد التاريخي، فالعقل الإسلامي الذي يفكر وفق نمط سكولاستيكي لن يستطيع التحرر من الاجترارات والتركيبات الأسطورية، إلا إذا استخدم كل الأدوات والمكتسبات المنهجية الخاصة بالنقد التاريخي الحديث، ويعبر أركون عن توافقه مع العروي في النقطتين الأساسيتين، الأولى الدور التاريخي لم يدعوه أركون بجدلية القوى المركزية/ والأطراف الهاشمية، أي التراث الرسمي والتراثات المحلية، وبخاصة في المغرب الكبير، ثم الانعكاسات الثقافية والمعرفية المترتبة على ذلك، أما النقطة الأساسية الثانية فتتعلق بدور مختلف المدوّنات الرسمية المغلقة (أو النصوص الرسمية المغلقة)، وأوّلها القرآن نفسه، في التشكيل التاريخي للتراث الرسمي وتشكيل الأرثوذكسية والسّياج الدوغمائي المغلق.[2]

لقد حاول أركون من خلال مشروعه الحداثي لَفتَ النظر إلى مجموعة المكتسبات الثقافية والفكرية والعَقدية التي يتَمثَّلها التراث الإسلامي والتي رآها تقف كعقبة أمام تحقيق أي نهضةٍ فكرية وحداثةٍ ثقافية، وهو الأمر الذي يحاول هذا البحث مناقشته كمشروع كلامي متميز من حيث الدعوة إلى استثمار الأنثربولوجيا كمنهج رائد من مناهج البحث العلمي، وكغاية فلسفية تجعل من التراث الإنساني مادة يمكن تحيينها وفق ضروريات الحياة على اعتباره نتاجا إنسانيا بالأساس، وتفصله عن نصوصه المقدسة التي تمثل مادته القابلة لتعددية الفهم وفق زمكانيات مختلفة.

من أجل ذلك سيُعرج البحث على ما قدمه أركون في مشروعه النقدي وفق نقطتين أساسيتين: الأولى "نقد الأرثوذكسية الإسلامية "وتبيان علاقتها بالعقل التراثي، والثانية "نقد العقل الإسلامي" وتحديد أهم الآليات التي بواسطتها سيتم تحديد ملامح الاجتهاد الفقهي والكلامي والفلسفي والقيمي للتراث الإسلامي.

[1]- محمد أركون، المصدر نفسه، ص56 و57.
[2]- محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص57.

المبحث الثاني:
العقل التراثي والأرثوذكسية عند أركون

المبحث الثاني: العقل التراثي والأرثوذكسية عند أركون

إذا ما تحدث أركون عن معنى ومفهوم العقل الإسلامي، فهو لم يعنِ به عقلا خصوصيا، مميزا أو قابلا للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر، وهكذا فإنُ الفرق في القول: "العقل الإسلامي" كامن كُله في النعت - الإسلامي- من حيث أنه عقلٌ يشتغل على الوحي المُعطى وعلى التراث الإسلامي[1]، وبالتالي فإن هذا المفهوم من وجهة نظر أركون أي العقل الإسلامي ينطبق على العقل العربي والتركي، والإيراني والباكستاني والأفغانستاني[2]، وذلك لأن مادته واحدة مع أن مُنطلقاته ومرجعياته مختلفة.

ويربط أركون مفهوم التراث بالعقل، ذلك أن أي عقل إنساني لا ينشغل إلا وفق تراث قائم، أي وفق معارف مسبقة، وهذه نقطة تشترك فيها كل أنواع العقول، حتى العقول اللادينية، أو العقول الحداثية، والفرق بين العقل الحداثي والآخر التراثي، هو أن الأول يقوم بإنتاج المعنى وفق عمليتي الفرز والانتقاء المستمر اللتين تتلاءمان مع متطلبات الزمكانية، وبذلك يكتسب التراث حيويته كإنتاج ثقافي إنساني، فيما ينشغل الثاني بتكرار المعنى وفق أطر محددة وزمكانية ماضية، وبذلك يكون هذا العقل التراثي جامدا، وهو الحال مع العقل الإسلامي من وجهة نظر أركون.

وعن أسباب هذا الجمود، يؤكد أركون أن التلاعبات الإيديولوجية هي السبب المباشر في جعله تراثا ساكنا، إن لم نقل ميتا، والحال أن التراث الذي لا يُراد مناقشة مكتسباته وفضح التباساته تراث مؤدلج، تراثٌ يطرح الكثير من الاستفهامات، من أجل ذلك ابتدأ محمد أركون كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية" بمحاولة مناقشة مفهوم التراث الإسلامي الذي صنّفه وفق نمطين: الأول من حيث مفهومه السوسيولوجي بصفته سيرورة اجتماعية وتاريخية قابلة للتغير والتبدل، والثاني كنمط أحادي متعال، وبذلك حدد علاقة هذا النمط بمفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي، من خلال المقاربة بين المفهومين التراث- الإسلام من حيث المرجعية والتعالي، ووجد أن أي تراث يُكّرس الأحادية فهو قد عُدّل وغُيّر عن طريق "البدع" المستجدة[3]، التي يقصد بها –أي البدع- مفهومَ الأدلجة المقصودة والتي غرضها التدخل في حيوية التراث، من خلال تغيير مكتسباته أو طمس حقائق أو كشفها على حساب أخرى.

إن التراث الإسلامي من وجهة نظر أركون تراث متعال ثابت، مؤدلج، لأنه لا يقبل المساءلة ويرفض القراءات النقدية الحداثية، وهو من وجهة نظر المؤسسة الدينية التراث الصحيح والموثوق الذي يمثل نموذج الإسلام الصحيح.

---

[1]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م، ص18.
[2]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص290.
[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص19

فإذن إلى أي حد يمكن أن يتجلى مفهوم الإسلام المتعالي أو التراث المتعالي: إن أشكال تحديد ملامح التعالي بالنسبة لأي تراث إنساني تتمثل حسب محمد أركون عندما يصبح التراث قوة لتقديس الزمكان وتنزيهه، لهذا السبب نجد مثلا شعوبنا الإسلامية تميل إلى تقديس الماضي، وذلك بتمجيد البطولات والحنين إلى الماضي مما ينبه إلى حالة الوجل من المستقبل وانفصام هذه الشعوب عن حاضرها بتعلقها بماضيها.

إن مفهوم الإسلام يبقى مفتوحا وكذلك مفهوم التراث، (أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق)، لأنهما يجب أن يخضعا للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، وعندئذ نستطيع من وجهة نظر أركون أن نحافظ على الدينامو الروحي للممارسات العملية للدين، ونحافظ بنفس الوتيرة على تاريخية مكتسباته، إذ يرى أركون أن مثل هذا العمل يعتبر جديدا كليا في الفكر الإسلامي لأنه يتجاوز النظرة التقليدية للدين، والتي على أساسها يغفل الجانب الروحي أو يقزّم دوره إلى حد كبير.

والجدير بالذكر أن أركون يعتبر من المفكرين القلائل الذين اهتموا بالجانب الروحي للدين، على الرغم من طغيان الطابع النقدي في مؤلفاته، بل إنه أي الدينامو الروحي- مثلما يسميه- يعد أحد العناصر التكوينية الثابتة، التي عن طريقها يمكن لدين ما من الأديان أن يتخذ له شكلا ومضمونا وصورة متماسكة ومحددة داخل جسد اجتماعي معين (أي مجتمع)، وطبقا لسيرورة (أو عملية) تاريخية بطيئة أو سريعة، والعناصر التكوينية الثابتة [*] من وجهة نظر أركون هي كالآتي:

1- النص القرآني (المصحف).
2- مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.
3- الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.
4- الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.[1]

إن هذه المراجع الأربعة هي بالنسبة لأركون إجبارية، وهذا يلغي بعض الادعاءات التي تعتقد بأن أركون قد أنكر النصوص الدينية الإسلامية وعلى رأسها النص القرآني أو نص الأحاديث، بل ينبغي حسب اعتقاده اعتبارها كمرجعية في إعادة تحديد وتعريف مفهوم الإسلام داخل كل سياق اجتماعي –ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة، بما يتلاءم ومتطلبات العصر وتحديات المجتمع.

وفي نقطة خلافية أخرى لأركون مع بقية المفكرين، يعتقد أركون أن التراث الإسلامي لعب دورا محوريا، في عملية الضبط النفسي والاجتماعي إبان التقلبات المتسارعة التي انخرطت فيها هذه المجتمعات العربية والإسلامية، إذ عرفت هذه الأخيرة خلال وقت قصير جدا ثورات مؤسساتية وصناعية وزراعية وثقافية كان الغرب قد عاشها خلال أربعة قرون،

[*]- الحقيقة أن هذا الطرح يبدو متناقضا، وما يبرر قولنا بالتناقض هو تأكيد أركون على تعالي بعض هذه العناصر وثباتها، ثم إخضاعها للمساءلة النقدية، من ذلك نقده النسخ او باب أسباب النزول في الفقه، وعليه فهذه العناصر التي ذكرها يمكن ان تكون مكونة للتراث الإسلامي.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص21.

وهذا ما أحدث فيه نوعا من التخلخل والاضطراب الحاد، وعمل التراث إذن على تهدئة المجتمع بتثبيته وتسكينه وتوفير الأمان له، لكن هذا الفعل في المقابل، كان له أثر رجعي، إذ أصبح التراث يتملّك العقل الإسلامي وينوء عن أي تحليل نقدي وعن كل تقييم موضوعي، ولأن العقل الذي لا ينتج يضمر لا محالة، ففعل التملك هذا قد جعل العقل الإسلامي عقلا تراثيا ضامرا، وكان ذلك كفيلا بجعل هذه الشعوب شعوبا متخلفة تعيش خارج التاريخ[1].

وينتقد أركون موقف الإيديولوجي لبعض المفكرين أو الأصوليين رافضا إلقاء مسؤولية التخلف كلها على الخارج، إذ أنه يعتبر أن "جرثومة التخلف" موجودة في الداخل أي في الجسد الإسلامي ذاته، ولذلك يركز على أهمية " النقد الداخلي " ويعتبره نقطة الانطلاق الأساسية.

إن عملية النقد الداخلي التي أشار لها أركون تمثل مجمل عمليات التفكير والتأمل في التراث الإسلامي التي تساهم في نزع الشرعية عن التصورات المطلقة للتراث الأحادي، وذلك من خلال تعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية وصور الانتقاء الثقافي، ولذلك وجب علينا –من وجهة نظره-اختراق وانتهاك المحرمات والممنوعات التي أغلقت عليها الأرثوذكسية الرسمية بالرتّاج وجعلتها في دائرة المستحيل التفكير فيه.[2]

كذلك وتتطلب القراءة النقدية للتراث الإسلامي حسب أركون عدم الانتقاص من قدر مكتسبات التراث حتى المؤدلجة منها، فمادام التراث أصلا للوحدة والاستمرارية والذاكرة الاجتماعية، وجب علينا بالضرورة تجاوز النظرة الاختزالية والأيديولوجية التي تنتقص من شأنه، كحال النظرة الاستشراقية، لكن هذه القراءة كفيلة في المقابل بأن تنتقص من قدر الأرثوذكسية التي بنّت عن طريق الاختزال والانتقاء تراثا أحاديا وأغفلت الكثير من مكتسباته الثقافية وحقائقه الواقعية، من هنا تصبح القراءة النقدية للتراث قراءة إيجابية حسب أركون، فيصبح بذلك التراث قادرا عن طريق النقد البناء على ملء وظائف جديدة والقيام بها داخل سياق اجتماعي وتاريخي، لذلك ليس هناك أي داع للقلق –يقول أركون -على مصير التراث فهو سوف يستمر في البقاء مهما يكن النقد الذي يتعرض له قويا وجذريا، وسوف يستمر في الوجود بعد حصول الثورات الفكرية والنقدية الأكثر عنفا وحدة.[3]

يعتبر أركون أن المناهج العلمية الحديثة كفيلة بإجراء تحقيق نقدي وتاريخي للتراث الإسلامي، ذلك أن هذه المناهج تمثل آخر ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، والتي أدت إلى تطوير الرؤى والنظريات العلمية في المجالين الثقافي والفكري للتراث الغربي، ولقد أشار في مؤلفه الفكر الإسلامي إلى العديد من المناهج التي يمكن استغلالها في قراءة التراث الإسلامي، وخص بالذكر مقاربتي القراءة الألسنية السيميولوجية، والمقاربة التاريخية.

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص30.
[2]- المصدر نفسه، ص30، 31.
[3]- المصدر نفسه، ص31.

1- الألسنية والقراءة السيميولوجية:

إن علم الألسنيات (أو علم السيمياء la semiotique) يتأسس انطلاقا من مفهوم المحايثة، مما يعني أن أي نص هو بالضرورة مظهر أو تجلي لبنية فكرية كاملة، مما يستدعي تسليط التحليل قصد الكشف عن مدلولاته الكامنة، ضمن المستويات العميقة للخطاب[1].

ويبرر أركون أهمية المقاربة الألسنية في تحليل التراث اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، اللذين تزخر بهما النصوص التراثية، بكون السيميولوجيا كمنهج أو كعلم كفيلة بإبراز "التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية والأسطورية" التي تمت على مدار قرون وفق الانتخاب والانتقاء- الأدلجة-، أي نزع النصوص من سياقها التاريخي ثم إعادة ادماجها في سياق جديد، منتجة مواد تراثية ثانوية بعيدة عن المادة الأولية أو الأصلية (النص الديني).[2]

وعلى اعتبار أن التراث ينقل لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكل المنطقي، فإن الاستعادة النقدية التي تمارسها السيميولوجيا بإمكانها أن تهتم بوظائف المعنى وتَشكل الدلالة في البنية المعرفية للتراث، متخذة مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في أن معا، دون أن تُلغي الشحنة التقديسية والروحية للمؤمنين.[3]

يطمح أركون من خلال الدعوة إلى تبني المناهج الحديثة في قراءة التراث إلى خلق "تيولوجيا جديدة" للتراث، تيولوجيا قادرة على تحيين القراءة النصية، يقصد قراءة النصوص المقدسة (قرآن+ حديث)، والنصوص الهامشية التي سبق وأن أطلقنا عليها لفظ المفهمة.

2- المقاربة التاريخية والسوسيولوجية

يعتبر أركون أنه من الضروري علينا تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السيميائية الدلالية، لكن فتح الإضبارة التاريخية والسوسيولوجية (الاجتماعية)، يتطلب ربط عناصره ببعضها ببعض[4]، ذلك أن أي تراث ديني بصفته نسيجا نصيا ومعنى مضمونيا (مفهمة)، يحمل علامات المنافسة بين عناصره (موارده المعرفية) المختلفة: ويذكر أركون عناصر المنافسة التالية: "الشفهي والكتابي، الأسطوري والعقلاني، الغريب السّاحر(أي المبالغات)

[1]-شرشار فاطمة زهرة، تجليات المنهج السيميائي في خطاب النقد الأدبي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة جيلالي اليابس، 2017م، ص16 ،17.
[2]-أنظر: الفكر الإسلامي لمحمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص33.
[3]- المصدر نفسه، ص33، 34.
[4]- المصدر نفسه، ص31.

والمحسوس الواقعي، والمقدس والدنيوي"، وكل هذه العناصر تشارك في صناعته وبلورته، ولو بوتيرة متباينة*[1].

إن التراث من حيث حيويته، عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه المجتمع ككل، فيستمدون منه ثم –بالضرورة- يساهمون في انتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار في مختلف مراحله التاريخية، وهذه الفكرة نتفق فيها مع أركون، فالتراث الذي بين أيدينا اليوم فاقد لهذه الحيوية، لأن المجتمعات الإسلامية توقفت عن إعادة انتاجه، ويعود السبب الأساسي في ذلك إلى الأدلجة التي قضت على حيويته أو لتوقف الاجتهاد، أو لالتباس نصوصه الأولية مع المفهمة مثلما سبق وأن أشرنا في الفصل الثاني من هذا البحث.

من جهة أخرى يلح أركون على ضرورة تكافل المناهج الحديثة عند قراءة التراث الإسلامي، لأن ذلك يؤدي إلى عدم اغفال أو استصغار أبعاد التراث المختلفة، فالمجتمعات البشرية قد عاشت على الأديان طيلة قرون وقرون، وليس من المسموح بتعبير أركون: النيل من تراثها أو الحطّ من قدره عن طريق البحوث العلمية الناقصة والمجتزأة والاختزالية، فالمنهجية التاريخانية أو الفللوجية* إذ ما طُبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فإنها تخلف وراءها حقلا من الأنقاض، ويحق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث الغير مسؤولة من الناحية العقلية لأنها تدّمر دون أن تعمر، ولكنهم أي –المؤمنون-، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، يفقدون كل حق في الاحتجاج والاستنكار إذا ما عمّق الباحث دراسته التحليلية وذهب بها في كل الاتجاهات التي تتطلبها دراسة الدين الحي.[2]

*-يرى أركون أن تكوُّن الغريب الساحر والمدهش في التراث الإسلامي مرتبط إلى حد بعيد بمرحلة النقل الشفهي، ذلك أن النقل الكتابي يقتضي بالضرورة توفر المنهجيات المنطقية أثناء التدوين، فمن المعروف –حسب إعتقاده- أن "العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ وتتطور إلا بعد اختراع الورق وانتشار الخط العربي وتحسنه واتقانه التاريخي المتدرج ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي فأركون يشير إلى أهمية الكتابة والتدوين في التقليل من السرد التاريخي المبالغ فيه (العجيب الخلاب مثلما يسميه) أنظر: الفكر الإسلامي، لمحمد أركون، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص36.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص36.

[2]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م، ص32.

1- الأرثوذكسية* والأصولية:

إن هنالك علاقة ارتباطية وثيقة قائمة بين الأرثوذكسية والأدلجة، ذلك أن الأرثوذكسية تعتبر من وجهة نظر منطقية أحد النتائج الحتمية للأدلجة، فالمؤسسة الدينية –أو الفرقة الغالبة بمفهوم أركون- تتبع سلوكا حاد من الانتقاء والحذف مع عناصر التراث، لينتهي هذا التراث مؤدلجا، عندها يتاح لهذه المؤسسة أن تشكل تراثا أرثوذكسيا أو أرثوذكسية تراثية.

1-1 **المسلّمات الكبرى للأرثوذكسية:** يذكر محمد أركون بعضا من المسلّمات المُشكلة لأي أرثوذكسية فكرية، ويمكن تلخيصها كالتالي:

1-1-1 مسلّمة الفرقة الواحدة أو الفرقة الناجية بالمفهوم الإسلامي:

إن هذه المسلّمة تتبنى الأحادية المطلقة في كل تفاصيلها المعرفية، فالإيمان بالتعددية وفق هذه المسلمة يكون في البعد أو القرب عن المنهج الصحيح وليس في تعدد الفُهوم ونسبيتها، ذلك أن الفرقة النّاجية تحمل الحقيقة المطلقة، فمادامت انقسامات البشر لا مرد عنها، فإنه بالضرورة سوف يكون فريق واحد فقط من مجموعة الفرق وحده القادر على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماما**.

1-1-2 مسلمة الحقيقة المطلقة:

إن هذه المسلمة من وجهة نظر أركون من المسلمات الفلسفية، التي يعبّر عنها أحيانا بالحق المثالي الذي لا يتجزأ، فيُعبر عنها بالدين الواحد أو بالتراث الواحد، وتتكفل بها وتنشرها الجماعة الواحدة، وهي تُوظف في أي تراث ديني للمحافظة على الوحدة، دينية كانت أم سياسية.

1-1-3 ضرورة الانصياع للفرقة الواحدة:

وهي ثالث المسّلمات، وتعني الاقتداء الجبري للفرقة الواحدة، وبالضرورة للتراث المُتلقى، لأن هذا التراث متعلق بالجماعة الواحدة التي تنتج أجيالا متتالية بدءا من الجيل الأول الذي يمثله في الإسلام الصحابة، مرورا بجيل التابعين المحدثين.

---

* - إن الطرح الأركوني لفكرتي الأرثوذكسية والأنسنة متضاد من حيث الطرح، فأركون يبحث عن بعث الأنسنة عن طريق نقض الأرثوذكسية، ولذلك لابد من توضيح فكرة الأرثوذكسية في السياق الأركوني قبل التحدث عن الأنسنة كنظرية أنثروبولوجية أشار إليها في مشروع نقد العقل الإسلامي بصيغة " الخطابات البشرية"، التي تتصادم بشكل مباشر مع الأرثوذكسية، ستتم الإشارة إلى مفهوم الأنسنة في مواضع لاحقة.

** - يعتقد أركون أن الموقف الإسلامي المتمثل بأرثوذكسيته يرفض طرح أي سؤال جذري على ذاته وعلى مسلماته، لأنها تقبع خلف مسلمة حديث "ابن عمر" عن الفرقة الناجية والفرق الضالة، وبالتالي فكل أرثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الإسلام الصحيح وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام فتصنف نفسها فرقة ناجية.

2- ممارسات ومنهجية الأرثوذكسية:

إن كل أرثوذكسية لابد لها من منهجية عملية لتثبيت وجودها من خلال التَبْيئة المُمنهجة لمجموعة من المفاهيم والأفكار والمبادئ مثلما أشار أركون في المسلّمات، وهذه المنهجية مع الأسف تُكرس في فترات طويلة الأمد، فليس من الهيّن إذن تفكيك رموزها، لارتباطها بالموقف التسليمي العاطفي -مثلما يسميه أركون-، و لا تختلف الأرثوذكسية الإسلامية عن تلك اليهودية أو المسيحية، وبالطبع فإن محمد أركون ينتقد هذه المسّلمات، ويشيد بموقفه النقدي، الذي يجده يتعارض حرفيا مع الموقف الإيماني الذي رسّخته الأرثوذكسيات المختلفة[1].

كذلك يمكن تلخيص منهجيات الأرثوذكسية* في نقاط أساسية وهي:

1- أدلجة التراث ابتغاء الشرعية، أي أن أي مؤسسة دينية تلجأ إلى الحفاظ على شرعيتها عن طريق طمس الحقائق وتزييفها، وذلك بإبراز إيجابيات محطاتها التاريخية واخفاء سلبياتها.
2- ممارسة عملية الانتخاب في تعاملها مع الموارد المعرفية للتراث، لاسيما النصوص الدينية، وسآتي على تبيان كيفية الانتخاب بالنسبة لهذه النصوص بمثال الناسخ والمنسوخ الذي تكلم عنه أركون في موضع آخر.
3- محاربة الطوائف والمذاهب "الصغرى" وتكفيرها، واستبعاد تراثها أو تراث الأقليات -بمفهوم أركون-وتبني الأحادية.
4- كبح جماح التفكير، وتحويط التراث المنتخب بسياج دوغمائي، وملأ كل الثغرات الفكرية التراثية بالتفاسير والتبريرات المنطقية والغير منطقية.

3- مراحل تشكل الأرثوذكسية الإسلامية:

بدايةً تجدر الإشارة إلى أن محمد أركون يُشِّيد بمبادرة المستشرقين ودورهم في ممارسة القراءة النقدية للتراث الإسلامي، وذلك من خلال محاولتهم تفتيت الرموز والأساطير التي مثلت رآها دعامات قوية للأرثوذكسية سنية منها أم شيعية[2]، لكن أركون لم يشر إلى مراحل تشكل الأرثوذكسية الإسلامية وفق عناصر محددة، بل أوردها بصورة ضمنية في مراحل

*- تجدر الإشارة إلى أنه سبق وأن أُشير إلى بعض من منهجيات الأرثوذكسية في الفصل السابق، كهواجس ومؤثرات تحول دون التحقيق في التراث الإسلامي.

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص326.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص27.

تشكل التراث الإسلامي، ويميّز بين أربع أو خمس مراحل أساسية منذ ظهور القرآن وحتى اليوم[*]:

1-3 التشكيل الأولي للفكر الإسلامي: من السنة الأولى حتى سنة 150للهجرة (622-767م)، يشار إليها عادة بمرحلة التلقي، أي تلقي النص القرآني.

2-3 مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري:

يضع محمد أركون هذه المرحلة بين عامي 150 إلى 450 هجرية كتاريخ تقريبي، هذه المرحلة حسب اعتقاده شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، وكان الفضل في ذلك يعود إلى انفتاح العقل الإسلامي على الفلسفة والعلم الإغريقي.

في هذه المرحلة انبثقت العقلانية، ولقد تجسدت في المناقشات العقائدية والانفتاح الفكري لحركات فكرية كالمعتزلة، ثم بشكل أخص وأكبر في حركة الفلاسفة والعلماء أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا ومسكويه وابن رشد.

ولكن الأمر تحول فيما بعد إلى صراع بين مؤيدي الفلسفة الإغريقية أو دعاة الاجتهاد، وبين معارضي الفلسفة ومع من ارتبط بالعلوم الدينية " المقلدين"، ويرى أركون أن ذات الوضع هو الذي يعيشه العقل الإسلامي حاليا، بين دعاة تقليد أو أصولية وحداثيين.[1]

3-3 مرحلة العصر السكولاستيكي[**]، التكراري والاجتراري (أو ما يدعى بعصر الانحطاط): هذه المرحلة حسب أركون هي المرحلة المنتصرة، فهي تعتبر المرجعية الأساسية للفكر السكولاستيكي بما تميزت به من تقليد وتكرار واجترار، وتمتاز هذه المرحلة بالغياب التام الاجتهاد الفكري، ثم إن هذه المرحلة حسب أركون جعلتنا نقطع الصلة مع الفترة الأكثر إنتاجا وإبداعا من تراثنا الكلاسيكي، وجعلتنا إنها جعلتنا نقطع الصلة مرة أخرى مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم.

4-3 مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن: عُرف عن هذه المرحلة نشوء أحزاب وتيارات فكرية نادت بضرورة التجديد خاصة بما يتعلق بالإصلاح الديني، وضرورة محاربة أشكال الانتداب والاستعمار، لكن هذه

---

[*]- يرى محمد أركون أنه يمكن إضافة مرحلة خامسة وهي مرحلة الثورة القومية (ثورة جمال عبد الناصر1952-1970)، فالثورة الإسلامية (1970، وحتى اليوم)، لكن أركون يعطي الأولوية للمراحل الثلاثة الأولى، لأنها حسب اعتقاده المراحل الحاسمة التي تأسس فيها العقل الإسلامي وتبلور وترسّخ، أُنظر: ملحق محاورات هاشم صالح مع محمد أركون، كتاب قضايا في نقد العقل الديني، ص 283.

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص286، 287.

[**]- السكولاستيكي**scholasticis** : أو الفكر المدرسي، ويصطلح هذا اللفظ للإشارة إلى ذلك الفكر الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى، ويعتبر أركون أن مرحلة العصر السكولاستيكي الإسلامي قد ابتدأت منذ انتصار الأرثوذكسية في القرن الخامس، وذلك مهّد لانتشار الدوغمائية الفكرية والروح الاجترارية في الفكر الإسلامي، أنظر: تعقيب هاشم، كتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، ص12، 13.

النهضة سرعانما فشلت في إحداث نهضة فكرية في الواقع من جراء انتشار الفكر الأصولي ولهذا يشير أركون إلى أنها مرحلة انتصار الأصوليات والحركات المتطرفة[1].

4- الأرثوذكسية وعلاقتها بالأصولية:

إن الفكر الأصولي يدين بشكل كبير إلى المرحلة الثالثة من مراحل تشكل التراث الإسلامي التي ذكرها أركون، فالخصائص الأنثروبولوجية والسّمات الاجتماعية للأرثوذكسية التي تميزت بها هذه المرحلة تغذي الأصولية الحالية وتعتمد عليها للأسباب التي سبق ذكرها آنفا.

يعتبر أركون أن التيار الأصولي (أو السلفي) له جذور عميقة في الماضي، بحيث أنه ابتدأ يترسّخ وينتصر منذ القرن الثالث عشر، أي أنه ليس وليد الفترة الزمنية الحديثة، فالأصوليين الحاليين يشتغلون أو يترعرعون داخل أرضية مواتية ومناسبة، أرضية تم التمهيد لها منذ زمن طويل، من هنا سر قوتهم وانتشارهم السّريع، يقول أركون "إذا ما نظرنا إلى الأمور من الناحية التاريخية، فإننا نجد في النسخة الأصولية شيئا من الفكر الإسلامي، وهذا الشيء هو الفكر الأصولي المعتمد على أصول الدين وأصول الفقه، وهذه الأصولية تشكل المرجعية الكبرى للمسلمين اليوم، والتي لم تتعرض حتى الآن لمراجعة نقدية جادّة ".[2]

كذلك فإن أركون يرى أن المدارس الفقهية قد ساهمت بشكل كبير في تبلور الأرثوذكسية والفكر الأصولي، وذلك من خلال انتشارها في مختلف البلدان الإسلامية، ففي تركيا حبّذوا المذهب الحنفي، وفي السعودية الحنبلي، وفي مصر الشافعي، وفي المغرب الكبير المالكي، وفي إيران الجعفري الشيعي...، إن انتخاب مذهب دون آخر يعبّر حسب أركون عن انتصار أصولية دون غيرها، وهذا التخصص الضيق يعتبر تراجعا عن التعددية العقائدية والفكرية التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي أو العصر الذهبي[3]، ولذلك فإننا نجد أن الأصوليين يتأصلون فقط لما انتصر من التراث الإسلامي، وينكرون غيره.

بالإضافة إلى كون الحركات الأصولية ظاهرة اجتماعية وثقافية متأصلة في التراث الإسلامي فقد أخذت تصّاعد وتطغى في العصور المتأخرة، وبدأت تفرض نفسها بعنف وقوة متزايدة منذ الخمسينات (1950م)، ويقدم أركون مجموعة من التبريرات لانتشار هذه الحركات أذكر منها الصراع ضد الاستعمار، وضغط إسرائيل على منطقة الشرق الأوسط، بالإضافة إلى هيمنة الغرب على المجتمعات العربية والإسلامية[4]، هذه المؤثرات جعلت المجتمعات الإسلامية تتقبل إلى حد كبير الفكر الأصولي، لاسيما الجماهير العامة المشحونة

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر نفسه، ص283.
[2]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص329.
[3]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر نفسه، ص327.
[4]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص88، 89.

بأفكار وإيديولوجيا " الدولة الإسلامية" التي كانت تتغنى بها أحزاب وتيارات الفكر الأصولي.

ثم إن التيار الأصولي قد نجح في بعض نماذجه في السيطرة على السّاحة الفكرية الإسلامية بعد الاستقلال فظهور الأنظمة القسرية والقوموية، والسياسة الديماغوجية للتعريب والأسلمة التي تبناها مشروع" البناء الوطني" بعد الاستقلال، تجعل اليوم كل محاولة لتحديث الفكر الإسلامي وتوحيده شيئا بعيد المنال، إن لم يكن مستحيلا*[1].

ويعود نجاح الحركات الأصولية من جهة ثانية إلى قوة ايديولجيتها، فحركاتها السياسية وأحزابها المعارضة إستطاعت استغلال التراث وتحويله إلى أيديولوجيا كفاح وتغيير، فهي أحيانا تحشد الجماهير ضد العدو الداخلي المتمثل في الأنظمة السياسية العلمانية أو الديكتاتورية، أو أنها تحذّر من العدو الخارجي، أي من الإمبريالية والهيمنة الغربية، وتبدو استراتيجية استثمار التراث من قبل هذه الحركات والأحزاب إيجابية للوهلة الأولى، لكن أركون ينتقدها مبررا ذلك بأنها جميعا –أي الحركات- تدّعي الانتساب إلى التراث الإسلامي الأكثر كمالا والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية[2]، وهي في ذلك إنما تكرّس الأرثوذكسية.

إن الذي يلفت الانتباه -وبصورة خاصة في هذا البحث- هو تأثير الأصولية على السياق الفردي للمتدينين بشكل عام وللمسلمين بشكل خاص، ذلك أن الأصولية أو الأرثوذكسية على حد سواء، تستغل التراث استغلالا سلبيا بتجييش الجماعات على حساب الأفراد، فتكريس مبدأ المصلحة العامة أو الحق العام أو التراث العام، يقتضي بالضرورة تغليب رأي الجماعات على حساب رأي الأفراد، فتلجأ هذه الحركات إلى الأدلجة التي مارستها الأرثوذكسية منذ قرون عدة، وتمارسها حديثا الحركات الأصولية بمسميات مختلفة**.

ولذلك فإننا نتفق مع أركون إذ يقول: "كلما حُوّل التراث إلى نوع من إيديولوجيا الاحتجاج والتغيير كلما ابتعدنا عن التراث كروح للوحي أو حتى عن التراث بصفته الدينامو الأخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري[3]"، إذن

---

* - يعتبر محمد أركون أن الأنظمة السياسية التي قامت بعد استقلال الدول الإسلامية، كانت السبب المباشر في تكريس التعليم التقليدي للدين، وهذا التعليم من وجهة نظره معزول عن مناهج العلوم الإنسانية والفلسفية الحديثة، وهو الأمر الذي أدى إلى نتيجتين بديهيتين: إعاقة أي حركة حداثية أو نقدية في ما يخص مكتسبات التراث الإسلامي، ثم وبشكل أخص انتصار الإسلام الأصولي الضيق والمتزمت على تيار الإسلام العقلاني والمنفتح والمتسامح، ولذلك فإن الحركات الأصولية وما نتج عنها مثلا في الجزائر أو مصر أو أفغانستان أو الباكستان أمرٌ طبيعي جدا ومنطقي ومفهوم ولا ينبغي أن يثير أي استغراب، أنظر: قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، ص329.

[1]- أنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص90، وكذلك: قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، ص302.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص38.

** - لا يرى محمد أركون أيّ فرق بين الأصوليات الدينية، لأن تجربة المسيحية في القرن التاسع عشر مع الحداثة تدلّنا على أننا نقف أمام سيكولوجيا دينية مشتركة لدى الأصوليين المسلمين كما لدى الأصوليين المسيحيين، وهذا أكبر دليل على أن المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثات الدينية، وأعتقد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية سوف تغتني وتنال مصداقية أكبر إذا ما طبقت على التراث الإسلامي، وذلك لأنها حتى الآن لم تُطبق إلا على التراث المسيحي الأوروبي أنظر: قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ملحق المحاورات، مصدر سبق ذكره، ص328.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، المصدر نفسه، ص38، 39.

فالأصولية من وجهة نظر أركون لا تعدو عن كونها أحد أوجه الأرثوذكسية، كما وتعبّر عن فشل الحداثة الفكرية في الإتيان بثمارها، فمجرد تواجد الأصولية بشكل كثيف الشارع –حسبما يقول- يعني أن التحديث الفكري لم ينجح[1].

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، المصدر نفسه، ص289.

المبحث الثالث:

نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون

المبحث الثالث: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون

يقوم نقد العقل الإسلامي حسب محمد أركون على ثلاث متطلبات[1]:

1- قراءة الآيات، والرهانات (أي الرهانات التي تطرحها):

يقصد أركون بهذه المرحلة إعادة قراءة النصوص الدينية الأولية منها والثانوية، قراءةً نقدية خاصة ما تعلق بالمفهمة من تفاسير وأخبار حملتها كتب القدماء، ويعتبر أن هذه الخطوة هي اللبنة الأولى لمشروع نقد العقل الإسلامي، ومع أن أركون قدم بعض أوجه القراءات التي سآتي على ذكرها فيما يأتي، إلا أنه لم يعتبرها مشروعا متكاملا، أي أنها تتطلب من وجهة نظره جهودا جماعية حثيثة*.

ولقد أشار أركون إذن إلى أهمية قراءة النص الديني، لاسيما النص القرآني لما له من مكانة هامة سواء في نفوس المسلمين قدماء منهم أو متأخرين، ولابأس بعرض ما كتبه هاشم صالح وهو أكبر مترجمي كتب محمد أركون، مبيّنا موقف أركون من النص القرآني بقوله : "الوحي تحديدا يتجاوز التاريخ ويعلو عليه، ولكن تجسيد مبادئه على أرض الواقع في زحمة الصراعات العقائدية والسياسية وتضارب المصالح والتنافس على المال والأرزاق يؤدي إلى تلويثه بالماديات وينزل به من علياء تنزيهه إلى حمأة الواقع، وبالتالي، فإن النقد التاريخي الذي يمارسه أركون، على الأقل كما أفهمه، سوف يؤدي حتما إلى تخليص التجربة الروحية الإسلامية الكبرى من كل ما علق بها من أوشاب وأوصاب على مدار التاريخ، وبهذا المعنى فهو عمل إيجابي لا سلبي، بل إنه عمل قد أصبح ملحا الآن نظرا لتدهور التقديس وشيوع أشكال مستنفذة من فهمه وممارسته في كل أنحاء العالم الإسلامي، ولا يمكن أن يعود للمقدس صفاؤه، وللدين بهجته الأولى، وللتعالي تنزيهه وسموه، إلا بعد وضع التجربة التيولوجية الإسلامية على محك النقد التاريخي الصارم.[2]

إذن القرآن من وجهة نظر أركون متعال، وتأكيدي على هذه الفكرة متأت من رفضي لمنطق بعض الباحثين، الذين يرون عكس ذلك، أي أن أركون يعتبر القرآن نصا دينيا كأي نص تراثي إنساني، إذ يقول في أحد مؤلفاته أن القرآن "هو أولا وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا: كالحياة،

---

[1]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م، ص23.

*- ينفي أركون أن يكون مشروعه بديلا عن كتب التراث، أي أن تكون قراءته الحداثية بديلا عن المفهمة الكلاسيكية للنص الديني، إنه يعتبر مشروعه دعوةً لبديلٍ لم يتبلور بعد، ففي حوار له مع هاشم صالح يقول: "...لا يطلبن أحد مني البديل مسبقا، فالبديل ليس جاهزا، البديل يتولّد من خلال العمل، من خلال الصراع، من خلال التفاعل مع ما هو موجود، لنتخيل أن لدينا كتابتين لا كتابا واحدا عن التراث: الأول يحكي قصته طبقا للنظرة التقليدية المعروفة، والثاني يتحدّث لنا عنه طبقا للنظرة التاريخية الحديثة، في الواقع إن الكتاب الأول هو وحده المتوافر في المكتبة العربية، وأما الثاني فلا يزال ينتظر من يكتبه، وسوف تكتبه حتما الأجيال المقبلة، لأن الحاجة أم الاختراع، والحاجة أصبحت ملحّة"، أنظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، ص293.

[2]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر نفسه، ص8.

والموت، والآخرة، والعمل الصالح، والعدل، وحب الجار...إلخ، وفيه مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني"[1].

يناقش محمد أركون إذن بعض دعامات الفقهاء –إن لم نقل ينتقدها- من بينها ارتكازهم على التثبيت السيميائي أو المعنوي للقرآن والأحاديث، والتي تجعله نصا خاصا بفترة معينة دون غيرها، فتأكيد أركون على الطابع الكوني حسب اعتقاده نظرية لم تتحقق بسبب أن هؤلاء المشرعين جعلوا من تفاسيرهم الذاتية (المفهمة) نصوصا متعالية أيضا، لأسباب سبق ذكرها، لعل من أهمها استدلالهم بالآية القرآنية: " اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"[2] .

إن هذه الآية من وجهة نظر أركون، لا تمت لوحدة المسلمين أو لتاريخهم بصلة، لأن آلية قراءة هذه الآية والقرآن كله حسب أركون: "تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية المقصودة من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية، فإذا كان الوحي قد أغلق نهائيا بموت النبي، فإننا نجد أن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية وقانونية لابد أن يبقى مستمرا حتى يومنا هذا[3]، هذه هي الطريقة الوحيدة لجعل التراث الإسلامي تراثا حيا، من حيث ارتكازه على أصول ثابتة، ثم فتح المجال لتعددية القراءة.

إلى جانب هذه المناقشة يستعين أركون بمثال المعتزلة، التي اعتمدت قراءات موازية للقراءة الأرثوذكسية، وهو الأمر الذي جعل رصيدها الفكري والفلسفي والعلمي من التراث المبتور والمُغيب من قبل الأرثوذكسية، فالمعتزلة تستند في قراءاتها للقرآن على نظرية أن القرآن مخلوق، ومن وجهة النظر هذه إفراد الخالق عز وجل بصفة القِدم، فإذا قلنا أنه –أي القرآن- أنه مخلوق أخذا برأي المعتزلة، فنحن نشير إلى أنه مُحدث، وليس قديما، لأن القدم صفة إلهية، وهذه مسألة ثانوية لا تعنينا في هذا الموضع.

إن الذي يعنينا من استشهاد أركون بموقف المعتزلة هو الإشارة إلى أن القرآن ذاته بحاجة على وساطةٍ بشرية، يقول أركون: "أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسدٌ في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية، وبالتالي فلا يمكنك أن تتواصل مع الله إلا عن طريق لغة بشرية"[4].

ثم إن هذا الموقف تكمن أهميته من خلال فتح آفاق التأويل والمعنى، فالقرآن الذي يعد كلاما إلهيا تجسّد في لغة بشرية تجده يدعو إلى التدبر والتعقل، فلو كان المعنى ثابتا لكان واحدا، لكنه متغير أي أنه متعدد، سواء بتعدد القراء أو بتغير زمكانيتهم، وهو ما بسّطه أركون قائلا: "إنك ما إن تستخدم لغة بشرية للتوصل إلى الله أو لكي تسميه حتى تجد نفسك

---

[1]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص284 و285.

[2]- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 03.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص21.

[4]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر نفسه، ص278.

مضطرا لمواجهة كل صعوبات التأويل والتفسير الخاصة بإنباء المعنى داخل هذه اللغة البشرية".[1]

لكن النظرية المنتصرة تاريخيا من وجهة نظر أركون، والتي كانت تخدم مرامي الأرثوذكسية هي بالضرورة النظرية المُناقضة، والتي لا تُريد من القرآن التعالي بقدر ما تريد من مفهمته ذلك، ويشير أركون إلى النظرية الحنبلية القائلة بأن القرآن غير مخلوق، هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ، وحذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلا لفترة قصيرة وفي الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص، لقد طمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية، وبالتالي ينبغي أن نحفر عليها أركيولوجيا، أن ننبشها من تحت الأرض، أن نذكر الناس بها".[2]

هنا يشير محمد أركون وبصورة غير اعتيادية إلى آلية نقدية مغايرة وهي نقد التراث بالتراث نفسه، وذلك بالحفر الأركيولوجي عن التراث المُغّيب مثلما يسميه، والعودة إلى المناقشات التي شغلت أسلاف المسلمين العظام في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد)، إذ يقول:" لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية، يمكنك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي ذاته، هذا الشق الذي بُتر وحُذف منذ أكثر من عشرة قرون بحد السيف".[3]

ويواصل أركون مناقشة وتحليل بعض مرتكزات التراث، ليصل إلى مُرتكز **النسخ**، أو باب الناسخ والمنسوخ في الفقه الإسلامي، إذ يرى أن مصطلح النسخ موجود في القرآن وفق ثلاث معان[4]:

- معنى الإلغاء والإبطال، ويستدل في ذلك بالآية رقم106 من سورة البقرة: " ما نَنسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير"، وكذلك الآية رقم52 من سورة الحج: " وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم".
- المعنى الحرفي للكلمة، أي بمعنى الكتابة، تقول الآية رقم 29 من سورة الجاثية: "هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون".
- وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ الذي أشار إليه أركون، والذي يعني فيه النسخ استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الفقهاء الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص تبدو متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص279.
[2]-المصدر نفسه، ص278.
[3]- المصدر نفسه، ص279.
[4]- أنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م، ص69.

النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل.

وتعقيبا على هذه الفكرة، لابد من الإشارة إلى إن هذه الممارسة –نقصد التوفيق بين الأحكام- يمكن اعتبارها اجتهادات فقهية ما دام الفقهاء وجدوا أنفسهم أمام آيات متناقضة من حيث الفهم، لكن أركون يعتبرها مجرد انتهازية لتحقيق غايات ومآرب شخصية وسياسية محضة، إذ يقول: "نرى فيما بعد أن انتهازية المشرّعين تصبح أكثر وضوحا وجلاء عندما يتناطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة، فهنا ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تُناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم"[1]، فالقصد من استحداث فقه الناسخ والمنسوخ من وجهة نظر أركون مسألة أيديولوجية بحتة، وهذا الاعتقاد يبرره عدم الاتفاق على آيات النسخ، لكنه من وجهة نظر أخرى قد يدل على تعددية اجتهاداتهم وتعددية أفكارهم، وهذا أمر سبق وأن أشرت إليه في الفصل الثاني.

وكنتيجة منطقية يمكننا القول أن الشريعة إن كانت مبنية في بعض أحكامها على اجتهادات فقهاء من مبدأ التفضيل بين الآيات الناسخة والمنسوخة، وأقصد بالتفضيل هنا محاولة ربط الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بالاجتهاد وبناء الفقه، فإنه يمكن بالضرورة تغيير هذه الأحكام من منطلق تغير أحوال وظروف المجتمعات السّالفة الذكر، وهذه وجهة نظر مقبولة إذا اعتبرنا أن الأخذ بآية ناسخة أو منسوخة مرتبط بالواقع المعاش الدائم المتغير.

أما إذا كان الأخذ بالآيات الناسخة دون المنسوخة ثابتا وقطعيا، فيجب أن ننتبه إلى خطورة أننا نلغي جزءا مهما وحاسما من النص القرآني وفق ما تمليه آراء واجتهادات الفقهاء، التي هي في حقيقتها اجتهادات إنسانية خاضعة لمؤثرات نفسية واجتماعية وتاريخية متعددة.

ثم ينتقل أركون إلى **باب تفسير القرآن**، فيجد أن الفقهاء والمفسرين الكلاسيكيين يحتلون مكانة متوسطة فيما بين النظامين المعرفيين*: النظام الشفهي المرتبط بالأسطورة والنظام الكتابي المرتبط بالعقلانية، فهم –من وجهة نظره- قد دوّنوا الروايات والأخبار بصيغتها الشفهية الأولية مليئةً بالعجيب الخلاّب، دون تفحص أو نقد، وأصبحت هذه المعطيات منذ القرن الأول إلى اليوم، معاني متعالية ومقدسة لا يمسها الوعي الإيماني،

[1]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص39.

*- لقد سبق وأن أشرت في هذا البحث إلى أن أركون يميز بين مرحلتين في نقل التراث، مرحلة النقل الشفهي التي تتميز بالسرد التاريخي الأسطوري، ومرحلة النقل الكتابي، هذه المرحلة تتطلب حسب أركون توفر أصوليات الكتابة كتطور الورق والخط العربي، كما أنها تتطلب دراية بمنهجية الكتابة والنقد التاريخي لكنه يعيب عدم تحقق ذلك في كتابة الآثار والسيّر، التي حملت –حسب اعتقاده- أحداثا تمزج بين الوقائع الفعلية والأسطورية (العجيب الخلاب مثلما يسميه) ولهذا يطالب أركون بتطبيق المقاربة التاريخية والسوسيولوجية في قراءة وتحليل هذه الوقائع.

وشاعت مثلما هي لدى عموم المسلمين بسبب استخدام الوسائل الحديثة في نشر الخطاب الإسلامي التقليدي[1].

من جانب آخر يمكن أن يكون نقل السّير والأخبار أو حتى التفاسير بصيغة تقليدية مسألةً ترجع لكون العقل الإسلامي قد واجه مسائل لاهوتية في مرحلة مبكرة جدا، وأخذ يبحث عن نقل المعنى وحفظه بأي وسيلة كانت، لكن ما يُفهم من موقف أركون أنه يعيب إصرار العقل الإسلامي على قبول هذه التفسيرات وينتقد جعلها فوق مستوى النقد العلمي والمحاكمة التاريخية، خاصة -حسب قوله- "مع انبثاق فضول جديد واكتشافات جديدة بخصوص هذه المسائل التأويلية، فالنقاد والمفكرون الحديثون أخذوا يتحدثون عن نشأة المعنى وتحولاته، وعن طريقة استقبال نص ما من قبل القُراء أو السّامعين الذين يعيدون كتابته أو فهمه في كل الاتجاهات، وأخذ الفلاسفة من أمثال هابرماز يتحدثون عن التواصل ما بين الذوات البشرية، وعن العقلانية المتحركة لا الثابتة ولا الجامدة، وعن العقلانية التعددية والمنفتحة على المعطيات المتغيرة للواقع والتاريخ والمجتمع"[2].

ويعرض محمد أركون موقفه من تفسير الطبري*، وهو أحد أشهر مفسّري النص القرآني فيقول: "عندما يسبق الطبري شرح كل كلمة وكل عبارة بصياغته المعهودة "يقول الله" ثم يعطي شرحه، فإنه لا يتساءل اطلاقا عن مدى صحة شرحه أو عدم صحته عن مدى مطابقته لكلام الله، إنه لا يطرح أي تساؤل عن شروط الامكانية الابستيمولوجية، ثم المشروعية اللاهوتية لكل عقل بشري يتصدى لشرح المقاصد الكلية لكلام الله"*.[3]

من هنا يتضح موقف أركون من تفاسير النص القرآني، إذ نجده يتساءل تارة من مشروعية هاته التفاسير، وهذه نقطة خلافية لي معه، ويتحفظ عن مطلقيتها تارة أخرى، فإذا

---

[1]- أنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، المصدر نفسه، الصفحات 61- 64.

[2]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص95.

*- اسمه الكامل محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري(224ه-239م)، مفسّر وفقيه، ولُقّب بإمام المفسرين، أشهر مؤلّفاته: " جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بتفسير الطبري، وتاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري وتهذيب الآثار.

*- يعتبر أركون أن الطبري استعمل نوعا من الإلحاح النفسي في تبرير بعض الروايات التي نقلها حول معاني القرآن، ويستشهد بحكم "الكلالة" في الآية 176 من سورة المائدة:" يَسْتَفتونكَ قُل اللهُ يُفتِيكم في الكلالَةِ إنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ ولدٌ ولهُ أختٌ فلَها نِصفُ ما تَرَكَ وَهُو يَرثُها إن لَّم يكُن لها ولدٌ فإن كانتَا اثْنتينِ فلَهما الثُّلُثان ممَّا تَرك وإن كانُوا إخوةً رجالاً ونساءً فلِلذَّكرِ مثلُ حَظّ الأُنْثَيَيْن يُبيّن اللهُ لكم أن تَضلُّوا واللهُ بكل شيءٍ عليمٌ"، والآية 12 من ذات السورة: " وإن كانَ رجلٌ يُورثُ كلالةً أو امرأة، و له أخ أو أخت، فلكل واحد منهما السُدس، فإن كانوا أكثر من ذلك، فهم شُركاء في الثلث من بعد وصيةٍ يُوصى بها أو دين غير مُضار، وصيةً من الله والله عليم حليم"، ويرى أركون أن الطبري كان حريصا على تثبيت التفسير على خط واحد، خط أهل الإسلام أو أهل القبلة، متجاوزا في ذلك الاختلافات في التفسير، فالإجماع هاهنا هو اجماع الأغلبية العددية فقط الذي فرضته الأرثوذكسية من وجهة نظر أركون، لأن هذا التفسير صَعُبَ على العلماء قَدِيمهم وحَديثهم، يضيف أركون: "تظل كلمة "كلالة" بلا معنى محدد قاطع، ويمكنها أن ترتبط بمجال الأسرار والغيوب التي لم يشأ الله أن يكشفها للإنسان، وهكذا نجد أن غموض معنى الكلمة قد أصبح شيئا إيجابيا لا سلبيا، لقد أصبح حجة من أجل تدعيم الايمان والثقة بمقاصد الله "، ولذلك فيعتبر أركون تفسير الطبري للكلالة تحريا للمجهول الذي ينبغي "كشفه" بأي شكل وبأية طريقة، وهذه الممارسة الأرثوذكسية لا تُعير اهتماما للرهانات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية التي يترتب عنها تكريس تفسيرات معينة وحذف أخرى، أنظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، مصدر سبق ذكره، الصفحات من 37 - 60.

[3]- محمد أركون، المصدر نفسه، 1991م، ص97.

كان الاتفاق مع موقف أركون في الحالة الثانية سبق تبريره، (فالإيمان بنسبية المفهمة يفضي بالضرورة إلى الإيمان بمُطلقية النص القرآني) وما تلك التفاسير إلا اجتهادات إنسانية أخذ أركون ينتقد موقف الأحادية فيها لتصبح في قوالب جامدة لا يغيرها الزمن ولا تغير في الزمن شيئا، أما موقفه في الحالة الأولى فإنه يتخبط بين القبول المطلق أو الرفض المطلق، إنه يعترف باجتهادات المفسّرين وسيعيهم الدؤوب في فهم النص القرآني، لكنه لاحقا يحاول الانتقاص منها بنزع المشروعية عليها.

إن هذه التفاسير تعبّر إلى حد كبير عن اجتهادات المفسّرين واصرارهم على فهم النص القرآني، وهذه مسألة بديهية وضرورية في آن واحد، فالنص القرآني -مثلما سبق وأن أشار أركون موجه للإنسانية كافة على اختلاف الأمكنة والأزمنة، وهو في ذلك بحاجة إلى فهم وعقلانية بشرية، ولذلك كان حصره في تفاسير محددة وصارمة ضربا من الخيال، قد يُبرّر البعض تلك المطلقية بالاستشهاد بما اصطلح عليه الفقهاء "علم أسباب نزول" أو "علم الناسخ والمنسوخ"، لكن التساؤل عن طبيعة هذين العلمين تفنّد إلى حد كبير مطلقية هذه الفُهوم، إنها لا تعدو عن كونها اجتهادات بشرية أو وساطة في الفهم والإدراك، لأن النص القرآني مطلق الألفاظ والمعاني*.

يعتبر أركون إذن أن الممارسة التفسيرية الإسلامية والعلوم الملحقة كعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأخبار ممارسة تعتمد على التفسير الظاهري المُفرط للآيات القرآنية، فهي –من وجهة نظره- تختزل الآيات القرآنية إلى نوع من الحرفية الزائدة بشكل مثقل وضاغط، من أجل التحديد التاريخي والموضعي والتاريخاوي والتجسيدي المحسوس للأوضاع والأحداث والأشخاص التي رفض القرآن دائما، وبشكل منتظم، أن يسميها، لأن الخطاب القرآن من حيث كونه متعال فهو قابل للانطباق على حالات عديدة في ظروف تاريخية متعددة[1]، إن المساءلة النقدية التاريخية والسيميولوجية كفيلة حسب اعتقاده بفضح العجيب الخلاب داخل الخطاب التشريعي الإسلام.

الاجماع الأرثوذكسي:

بالإضافة إلى الدعوة إلى إعادة قراءة النص القرآني بآليات معرفية معاصرة، يدعو أركون إلى تحليل مجمل التفاسير والروايات التي تعتبر ركيزة أساسية في التراث الديني الإسلامي والتي يُصادق عليها الإجماع، الذي يعتبره " أحد أصول القانون الديني، فإجماع المسلمين على مسألة من مسائل العقيدة والقانون يؤدي في آن معا إلى ضرورة الإنصياع

* - سبقت الإشارة في الفصل الثاني في موضع مصادر التراث الإسلامي إلى الفرق بين المفهمة والنص، أو النصوص الدينية كنص القرآن ونصوص الأحاديث وبين مفهمتها، ويمكن تعريف المفهمة بأنها مجمل الاجتهادات الفكرية التي تُنتج حول النصوص الدينية، إذن النص ثابت ومطلق والمفهمة متغيرة ونسبية.

[1] -محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص80، 81، أنظر كذلك تعليقات المترجم ص81.

له[1]، كما أنه" ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف البعض الآخر"[2].

من خلال رؤية أركون وتعريفه للإجماع يمكن أيضا أن نتبين العلاقة بين الأرثوذكسية والإجماع، فالإجماع يشكل علامة من علامات الأرثوذكسية التي ترسخ وحدةَ الأمة وتراصَ صفوفها[3] بغض النظر عن عدد أفراد الفئة التي تُحدّد الإجماع وأغراضه، وتتم عملية الانتقاء والحذف تحت ضغط الاكراهات الأيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية"،[4] فما فحوى هذا التوجه وما نوع الاكراهات الأيديولوجية التي وجهت عملية تقنين الشريعة الإسلامية؟

لفهم وجهة نظر أركون يمكننا العودة إلى ذكر إحدى خصائص التنميط الثقافي التي تقوم على صهر كل الاعتبارات الفكرية والثقافية والإبداعية في نموذج واحد تُحدّده السلطات الثلاث السياسية والاجتماعية والدينية، وبما أن الإجماع يَحمل خصائص التنميط الثقافي لاسيما التعالي وضرورة الانصياع وفق ما سبقت الإشارة إليه في ثاني مسلّمات الأرثوذكسية، فلابد له من بنية معرفية تستثمر القيّم الرمزية والمضامين الاجتماعية وتمارس الحذف والانتقاء بما ينسجم ومتطلبات هذه البنية المعرفية.

أن الحكايات والأخبار الواردة في التراث عبارة عن نتاج جماعي، مثقل بالمضامين الاجتماعية والقيم الرمزية التي سيؤدي تراكمها عبر التاريخ إلى بلورة الهوية الرّاسخة لكل فئة أو فرقة، ويشير محمد أركون في هذه النقطة إلى أن الاختلافات الإيديولوجية للمذاهب أو التي سماها الفئات كان لها الدور الأساسي في بناء وتكوين التراثات الإسلامية المختلفة، ليأتي دور التراث الرسمي الذي تبنته أكبر فرق الأرثوذكسيات وأقربها من السلطة.

والنقطة الهامة التي لابد من الإشارة إليها في هذا الموضع، -أقصد اعتبار التراث الرسمي تراثا إيديولوجيا يتبنى الانتقاء ويمارس الحذف- فأعتقد أنها الخاصية المشتركة لأي تراث إنساني، فمن غير المنطقي اعتبار التراثات المنهزمة تاريخيا تراثات خالية من الإيديولوجيا لاسيما ما تعلق بالمواقف السياسية أو الدينية الحاسمة، ولذلك فإن التراث الرسمي المؤدلج انتصر على تراثات –هي الأخرى – مؤدلجة.

عاملٌ آخر متعلق باستمرار الأرذوكسية حسب أركون وانتصارها التاريخي هو إصرارُ المؤسسة الدينية على ما يسمّيه" التعليم التقليدي" لإجماعِ الفرقةِ الواحدة، فيرى أن أصول الفقه وأصول الدّين لا تزال تدرس حتى اليوم في كلّيات الشريعة والمعاهد التقليدية كما كانت تدرّس في القرون الوسطى، ويعتقد أن الأصول كانت تدرّس في العصور

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 77.
[2]- المصدر نفسه، ص78.
[3]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 77.
[4]- المصدر نفسه، ص78.

الوسطى الأولى بشكل أفضل مما هي عليه اليوم، لماذا؟ لأنه كانت تحصل مناظرات بين المذاهب الشافعي والحنفي والمالكي، بل وحتى بين المذهبين السني والشيعي.[1]

لهذه الأسباب فإن قيام جيلٍ متفتح على الآخر (بقية المذاهب والأديان)، من وجهة نظر أركون لن يتم ما دام المسلمون منغلقين داخل الدائرة التراثية المغلقة على ذاتها، إن المؤسسة الدينية -للأسباب التي ذُكِرت آنفا- ترفض تطبيق مكاسب العلوم الاجتماعية على التراث من أجل تجديده وإعادة تأويل الإسلام بصفته ظاهرة دينية كبرى من جملة ظواهر أخرى، يقول أركون:" إنهم لا يفهمون أن منهجية المقارنة مع الآخرين مفيدة جدا لفهم الذات، فهناك أديان أخرى في العالم غير الإسلام، هناك المسيحية، واليهودية، والبوذية، والهندوسية...إلخ، فالإسلام، كظاهرة دينية، لا يختلف بشكل مطلق عن بقية الظواهر الأخرى المتعلقة بالأديان التي عددناها.[2]

إن تأكيد اركون على التشابه بين الظواهر الدينية يعبّر عن تأثره الفعلي بمخرجات العلوم الإنسانية وبصورة خاصة مخرجات الأنثروبولوجيا الدينية أو فلسفة الدين، إنه ينظُر إلى التراث الإسلامي بنفس تلك النظرة التي انتقدها لدى المستشرقين، فعلى الرغم من التشابه الكبير في خصائص الظواهر الدينية، إلا أن ذلك لا يمنع من توفر خصائص تميز أي ظاهرة عن الأخرى، واعتبارها كذلك تهديد للتراث الديني الإسلامي من حيث أنه سيواجه لا محالة عواصف الإلغاء لا التجديد وهو الحاصل مثلا للتراث الديني المسيحي، وهذه المسألة بالذات ستتم الإشارة إليها في مباحث فلسفة الدين من الفصل الرابع.

ويضع أركون الاجتهاد كبديل عن الفكر الأرثوذكسي، وهو بمثابة نقل الفكر ليكون حيويًا، إذ يقول: " إن الاجتهاد تعريفًا، هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجّه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى جميع المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى"[3]، وهكذا يمكننا أن نفهم أن الاجتهاد الذي يريده أركون متعلقٌ بقراءة نقدية تواجه النص الديني بشكل مباشر، إنه اجتهاد كلامي حيوي، حيوي من حيث التغير المستمر أو التحيين المستمر، وحيوي كذلك لأنه يشكل ممارسة مشتركة لدى –من سماهم – جميع المؤمنين، وبذلك فإنه يشير –من خلال ذات التعريف- أن التراث الديني الإسلامي مبنيٌ في معظمه على أحكام شرعية جامدة، تخص إجماع هيئةٍ فكرية واحدة (فئة أو فرقة واحدة بالتعبير الكلاسيكي) .

وكتعقيب على فكرة الاجتهاد لدى أركون، لابد من الإشارة إلى أن للاجتهاد شروطا عدة، أهمها قدرة المجتهد على الموازنة بين تغير الوقائع المتسارع وتأصيل الأحكام، فإذا كان تغير الوقائع ملحوظا للعام والخاص، فإن تأصيل الأحكام يتطلب دراية المجتهد بالأحكام

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص329، 330.

[2]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص326.

[3]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 102.

السّابقة فيعود لكتب التراث، وهذا أمر غير هين بالنسبة لمن هم خارج التخصص، وهكذا فإن الاجتهاد "كممارسة مشتركة لدى جميع المؤمنين" مثلما يرد في تعريف أركون أعلاه فيه الكثير من المبالغة والمخاطرة، وهذه نقاط تمت الإشارة إليها في الفصل الأول.

العقل الإلهي، الخطابات البشري: نحو لاهوت أنثروبولوجي للوحي.

لقد جعل أركون هذه النقطة أحد أعمدة مشروعه في نقد العقل الإسلامي، فالعقل الإلهي -حسب الفهم الشخصي- مصطلح وضعه أركون للإشارة إلى النص الديني (القرآن)، الذي سبق وأن أشرت إلى أن أركون يعتبره من العناصر التكوينية الثابتة، وما يدل على إطلاقيته وثبوته التاريخي هو اتيانه باللفظ المفرد "عقل" وليس "عقول"، ثم إن العقل الإلهي هاهنا يقصد به أركون أحادية المرجعية، لأن النص القرآني يمثل المرجعية الأساسية والأولى لكل الفرق الإسلامية، لكن الاختلافات الفقهية والمذهبية عبارة عن خلافات سيميائية –أي رمزية- فالسنة والشيعة والخوارج وغيرها من الفرق تَستخدم العلاقة نفسها "للعقل" مع العلامة (يقصد النص)، ولكنها من وجهة نظر أركون تُسقط على فضاء الخطاب القرآني مضامين قصصية أو سردية مختلفة[1].

في مقابل ذلك فإن لفظ الجمع "الخطابات" أراد به أركون الإشارة إلى تعدد الفهوم الإنسانية، ولعله المصطلح الذي يهمني في هذا الموضع، إذ يمكن إدراج الأنسنة كمرادف للخطابات البشرية وكمقابل للأرثوذكسية، لفهم طرح محمد أركون لموضوع الأنسنة أو الخطابات البشرية وارتباطها بمشروع نقد العقل الإسلامي، لا بد أن أشير إلى مداليل مفهوم الأنسنة التي يسطرها البحث، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- الرفع من شأن الإنسان وقدراته وعقلانيته وجعله محور اهتمام البحوث العلمية والفلسفية.
2- محاربة كل أشكال الوصاية المعرفية لاسيما الدينية، فتصبح العلاقة مباشرة بين المقدس والإنسان دون وساطة، مما يقلّص حجم ودور الأرثوذوكسيات.
3- الإيمان بالنسبية المعرفية، فالرؤية النقدية التي دعت إليها الفلسفة في تقويمها للمسار العلمي تجعل من النسبية سمّة إيجابية وليست سلبية، لأن الفهم الإنساني للأفكار يتطلب بحثا معمقا وتحيينا مستمرا بما يتلاءم مع الواقع، أي مع الظروف الزمانية والمكانية، ومن ثمة يكون النص –المقدس- واحدا لذاته، متعددا في فهمه.

انطلاقا من هذه الدلالات يمكن القول بأن مشروع محمد أركون يستند بشكل أو بآخر على هذه المنطلقات، إنها تلخص طموح أركون من خلال تطرقه واهتمامه بالفكر الإسلامي، سواء في أطروحته حول مسكويه والتوحيدي، أو في كتبه اللاّحقة، فقد تناول أركون هذه

[1]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص85.

القضية كسّمة إسلامية يحاول إحياءها، ومن خلال هذا الطرح يتضح أن أركون لا يُرجع بوادر ظهور الأنسنة –على الأقل التي يبتغيها- للغرب.

إن ما يبرر تداخل مفهومي الخطابات البشرية مع مفهوم الأنسنة في الطرح الأركوني هو انتقاده الحثيث للأرثوذكسية الدينية التي اعتبر أنها تجعل من نفسها الوصي الوحيد على العقيدة، والحائز الوحيد على مصادرها، وبالتالي المترجم الوحيد لمفاهيمها، هذه المفاهيم التي يراها أركون غير خاضعة لحتمية التغير أو التبدل، إنها خطاب بشري كذلك، لكنها الخطاب الوصي الوحيد، يمكن أن نلمس دور الوصاية الفكرية للأرثوذكسية في تبيئة بعض المفاهيم لكبح أي محاولات نقدية أو اجتهادية، وذلك بغلق باب الاجتهاد، وتوسيع دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه*.

إن إصرار أركون على نقد الأرثوذكسية له ما يبرره من وجهة نظر الدراسات الفلسفية بشكل عام، على اعتبار أن النقد هو عصب الفلسفة، لكن من ناحية التخصص، نقصد الدراسات الدينية وعلى رأسها ما تعلق بالتراث الإسلامي، فهي تتطلب الالمام بخصائص التراث وأسس العقيدة الإسلامية، إن أركون ينتقد مسلمات الأرثوذكسية الدينية، لكنه لم يقدّم البديل، وهذه النقطة أُشير إليها في موضع سابق، ورأينا كيف أن أركون يعترف أنه ليس بصدد تقديم البديل عن الأرثوذكسية، بل إنه أّجّل توفره لأجيال أخرى لاحقة، وهنا لا بد من التنويه إلى نقطتين سلبيتين حول مشروع أركون، الأولى تتعلق بكونه باحثا من حقل معرفي خارج التخصص، والثانية تتعلق بكون مشروعه نقديا بحتا، أي أنه وقع فيما كان يتوخاه من هدم التراث ونقضه.

* - يعتمد أركون مفهومي "المستحيل التفكير فيه (L’impossible à penser)" و"اللامفكر فيه (L'impensable)" للإشارة إلى كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل، بحيث أصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها، فاللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه من انتاج الأرثوذكسية أو لنقل إنهما من أساليبها، لأن فتح مجال التفكير والتساؤلات سيشكل حسب أكون خطورة على المؤسسة الدينية التي سبق وأن أشار إلى أنها تعتمد الأدلجة والتنميط، أنظر: شروحات هاشم صالح، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص18.

خلاصة الفصل الثالث:

إن العقل الإسلامي يعيش أزمة حقيقة نلمسها في الواقع المعاش، ذلك أن التحديث المادي والتكنولوجي الذي تسعى له الدول الإسلامية غير كفيل مع الأسف بتطوير شعوبها، إن النهضة الحقيقية هي أولا وقبل كل شيء نهضة فكرية، لهذه الأسباب تكتسب المشاريع النهضوية أهمية قصوى في أي تجديد ديني أو تحديث عقلي، ولعل مشروع أركون من بين هذه المشاريع، إن حثّ أركون على نقد العقل الإسلامي يعبّر عن أهميته القصوى في أي تجديدٍ ديني أو تحديثٍ عقلي.

إننا مضطرون إذن- مثلما يؤكد أركون- على للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية[1]، فإحياء الصلة بالتراث الإسلامي تتطلب دراسات أنثروبولوجية عميقة، وهذه الدعوة تتفق عليها معظم الإتجاهات الفكرية على اختلاف ايديولوجياتها الفكرية، لكن طريقة إحياء العقل واستدراك التأخر هي إشكاليته الرّاهنة

إن إصرار العقل الإسلامي في تحفظّه على نبذ كل قراءة نقدية للتراث، لن يمنع عنه العواصف الفكرية التي تحيط به وتحاول إقصاءه، إن تفعيل آليات علم الكلام والنقد الفلسفي كفيلٌ بتقبل السّجالات الفكرية التي ترتقي به إلى القناعة بدل الخوف من المجهول، ولذلك فإن ما قدمه أركون لا يعدو عن كونه أحد المقترحات النهضوية التي شخصت طموح المفكر الذي يعي حجم الأزمات الواقعية وخطورة الاستمرار في تعطيل فعالية العقل الإسلامي.

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ملحق المحاورات، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت، ص 288.

الفصل الرابع:

الأنثروبولوجيا الكلامية بين الواقع والآفاق

الفصل الرابع: الأنثروبولوجيا الكلامية بين الواقع والآفاق

إن تبيان طبيعة حدود وآفاق الممارسة الأنثروبولوجية لعلم الكلام، يتطلب الإشارة إلى "فلسفة الدين" من حيث كون موضوعاتها تتداخل فعليا مع موضوع علم الكلام الجديد، هذه الأخيرة التي ظهرت في بدايات عصر الحداثة، ولا بأس بعرض بعضٍ من تاريخ فلسفة الدين، لأن هذا العرض يعرّج على جدلية الدين بين القبول والرفض من لدن فلاسفة الحداثة، وهو أمر محوري في هذا البحث.

بداية لابد من الإشارة إلى أن الدّين يشكل مبحثا مهما من مباحث الفلسفة قديمها وحديثها، وعلى اعتبار فلسفة الحداثة محطة مهمة في التاريخ الفلسفي، فهي المحرّك الأساسي لسلسلة التغيرات الفكرية والاجتماعية التي شهدها الغرب، فكان لابد لها من العودة إلى الدّين، خاصة وأن الظروف أصبحت أكثر من سانحة لممارسة نوع من الحرية النقدية للأسس الدينية المسيحية.

يرّجح كذلك أن هذه المرحلة كانت البداية الفعلية لما اصطلح عليه لاحقا بفلسفة الدّين*، حتى وإن كان التفلسف في الدّين كممارسة فكرية فلسفية قائما منذ اليونان، لكن الخشت* يفصل في هذه المسألة ، إذ يعتبر الفيلسوف الألماني كانط أول من كتب في فلسفة الدين بشكلها الحالي، فيقول: "ترجع بدايات البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدّين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة إلى الفيلسوف الألماني كانط في كتابه الدين في حدود العقل وحده" سنة ألف وسبعمائة وثلاثة وتسعون، بحيث أنه قدم تفسيرا عقلانيا نقديا للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، مُحكما المعايير العقلية وحدها[1]"، ولقد خصّص كانط إذن كتابا كاملا ليتحدث فيه عن الدّين، وهو الأمر الذي أثار المؤسسة الدينية وتعرض من جراء كتابه هذا للمضايقات الفكرية، من حيث اتهامه بالاستخفاف بالعقائد المسيحية والتقليل من شأن الكنيسة.

ففي بداية القرن التاسع عشر، بدأ تداول مصطلح "فلسفة الدين" بشكل حثيث وشاع استخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا إلى حد كبير إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه" محاضرات في فلسفة الدين المنشور سنة 1832م.[2]

---

*- فلسفة الدين: هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، أنظر: مدخل إلى فلسفة الدين، محمد عثمان الخشت، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص35.

[1]- محمد عثمان الخشت، المصدر نفسه، ص51.

ولقد اشتغل عديد الفلاسفة حول هذا المفهوم كهيوم دافيد [*]وجون ستيوارت ميل، هذا الأخير الذي كتب ثلاثة مقالات في الدّين، ونشرت لاحقًا سنة 1874م، كان ذلك في القرن التاسع عشر- أما دخول القرن العشرين، فقد عرف تدفقا في الإنتاج الفلسفي حول الدّين سواء كنصوص فلسفية أو كدراسات بحثية"[1].

كما اشتغل وليام جيمس بفلسفة الدين من خلال عدة محاضرات نشرت بعنوان" تنوعات الخبرة الدينية"، أما "إريك فروم فقد أصدر التحليل النفسي والدين، عام 1950م"، وهو مؤلف يكتسب أهمية بالغة، من وجهة نظر شخصية، وسيتناول البحث بعضا من أفكاره للمناقشة.

لقد تأثرت فلسفة الدين بالإضافة إلى مجموعة البحوث الدينية واللاهوت، بعديد البحوث العلمية، سواء ما تعلق بالبحوث السيكولوجية أو الدراسات الاجتماعية، أو بما عرفه علم الأنثروبولوجيا لاسيما في ميدان الأنثروبولوجيا الدينية أو الاجتماعية أو حتى لاحقا الفلسفية، لأن البحوث الفلسفية في الدين ما كانت لتأخذ طابع العالمية لولا تعرّف الغرب على التراث الديني لباقي الشعوب، وهذا ليس شرطا ضروريا ولكنه أحد الأسباب المتحكمة في ذيوع صيت الدراسات الدينية في إطار فلسفة الدين.

لقد أتاحت إذن البحوث والكشوف الأنثروبولوجية للفلسفة الدينية إمكانية التعرف على شعوب أخرى وطقوس مغايرة، يمكن أن أورد هنا أهمية الاستشراق في النموذج الإسلامي، الذي يعتبر أحد أشكال الفعل الأنثروبولوجي.

لذلك فإن الانشغال بفلسفة الدين من قبل عديد الفلاسفة –أُشير إلى بعضهم فقط-، إنما يدل على أنه النقطة الأولى التي كان ينبغي معالجتها وتحديثها، فالفكر قبل الحداثة والعقلانية كان فكرا دينيا بامتياز، ولذلك فكان لابد من إصلاح ونقد للتراث الديني، وهو وضع يشبه كثيرا الحال الراهنة للنموذج الإسلامي.

هذه إذن نبذة سريعة عن فلسفة الدين، والغرض من التطرق إليها مثلما ذكرت هو مناقشة أهم مُخرجاتها مع طموحات علم الكلام في مجال الثقافة والواقع والإنسان، ثم إن التركيز على فلسفة الدين في حقيقة الأمر يعود إلى كونها أقرب من الناحية المنهجية من علم الكلام، على الرغم من اختلافهما في الغاية ففلسفة الدين يمكن أن تشمل علم الكلام ولكن علم الكلام لا يشملها بالضرورة، فإذا كانت الغاية من التفلسف في الدين إيجاد سبل تبريره أو فهمه وتحليله، أو قياس ارتباط تعاليمه باحتياجات ومتطلبات الإنسان فهذا علم كلام، وذلك استنادا إلى تعاريفه التي تمت الإشارة إليها في الفصل الأول، أما إذا كان

[*]- ينفي الخشت أن يكون هيوم مؤسسا لفلسفة الدين، لأن أعماله- من وجهة نظر الخشت- لا ترقى لكي تشكل عملا نسقيا متكاملا في فلسفة الدين، على الرغم من تناوله بعض الجوانب في فلسفة الدين.

[1]- الخشت، مصدر سبق ذكره، ص 51.

التفلسف فيه لأجل هدمه ونقضه وهذه فلسفات ممكنة أيضا، فهذا جانب يتعارض تماما مع علم الكلام، إن علم الكلام دفاعي بامتياز، شريطة أن يكون الدفاع عقلانيا، أما فلسفة الدين، فهي تحمل الممكنين على السواء، أعني الهدم أو البناء، كذلك فإن القول بأن علم الكلام دفاعي لا يعني خلوه من الفلسفة الدينية، خاصة من ناحية المناهج الاستدلالية أو التحليلية.

المبحث الأول:

آفاق الأنثروبولوجيا الكلامية: الإنسان، الثقافة والواقع.

المبحث الأول: آفاق الأنثروبولوجيا الكلامية، الإنسان، الثقافة والواقع

لقد لخصت الباحثة خولة جهاد دمبري* مجموعة مهمة من النقاط التي اعتَبرَتْها وظائفا لعلم الكلام الجديد، ولا بأس من ذكر ما له علاقة مع البحث[1]، هذه النقاط نراها آفاقا أكثر من كونها وظائف، أول نقطة هي أن علم الكلام الجديد يتيح للعقل الإسلامي أن يعي المشكلات التي تثيرها الفلسفة المعاصرة، وما سوف يؤدي إليه التعمق في هذه الفلسفة من تقدم وتميز في العلوم الدقيقة، وهذه مسألة ذات حساسية كبيرة، لأن المجتمعات الإسلامية أصبحت تستورد الأفكار والخبرات الغربية مثلما تستمد المعدات التكنولوجية، ولأن لكل مجتمع خصوصية، فإن مسألة الاستيراد الفكري هاته لا تعد استراتيجية موفقة، فما يصدق على بعض المجتمعات لا يصدق بالضرورة على أخرى، كمثال يمكن أن أدرج المناهج التربوية، أو الأسس المعرفية خاصة في العلوم الإنسانية الحديث.

إن الوعي بالمشكلات التي تثيرها الفلسفة المعاصرة يتطلب حسبما تذكر الباحثة "انفتاحا" على الفكر الغربي المعاصر وقبول الدخول في حوار حقيقي وشامل معه، بحيث ندرك تماما ما يقتضيه الفكر الإسلامي في موقفه من هذا الفكر، وهو ما يؤدي إلى تجديد جوهر الفكر الإسلامي بما يثيره الفكر الغربي الآن من مشكلات تنسجم من حاجاتنا المعاصرة، ولست أختلف معها في هذه الفكرة إلا أنني أعتبر أن تجديد جوهر الفكر الإسلامي لا يكون بالانفتاح على الفكر الغربي بالضرورة على الأقل كمرحلة أولى، إن التجديد من وجهة نظري يقوم بالانفتاح أولا على الذات، على الذات الإسلامية نفسها، ماضيها وتراثها وحاضرها الذي تعبر عنه الصراعات الطائفية، والتباعد الفكري، وبذلك يكون التجديد الذاتي أهم وأقدر على تغيير الأوضاع الرّاهنة لهذه المجتمعات.

ثالث نقطة وهي لا تقل أهمية: هي مسألة توظيف علم الكلام منهجيا للرد على أصحاب "المذاهب الهدامة" -مثلما اعتبرَتْها- وخصَّت بالذكر تلك التي تُنكر الألوهية، وعلى رأسها أصحاب الوضعية المنطقية، هذه المسألة في حقيقة الأمر سابقة جدا لأوانها، ولست أبالغ إذ أقول أنها من الآفاق المستقبلية وليست وظيفة مُتاحة (للفكر الإسلامي بشكل عام وعلم الكلام بشكل خاض)، إنه ليس بمقدوره الإجابة عن هكذا مسائل لسببين أساسيين: أولها أنه غير مهيئ معرفيا ومنهجيا لمواكبة إشكاليات الفكر الغربي ذات الفلسفات الدينية القوية والمرتبطة بظروف زمكانية محددة، وثانيا أنها لا تدخل ضمن اهتماماته الاستعجالية، ولذلك قد تكون من المسائل التي سيخوض فيها المتكلمة مستقبلا.

وكنتيجة نستخلصها مما سبق وجب التأكيد على الخصوصية المعرفية لعلم الكلام، التي يتحدد من خلالها الإطار العملي لتجديده واستثماره في نقد التراث الإسلامي كمرحلة أولى،

[1]- أنظر: المناهج المعاصرة ودورها في صياغة علم الكلام الجديد، خولة جهاد دمبري، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، تخصص عقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2018-2019م، ص285 وما بعدها.

ثم الرد على الإيديولوجيا الغربية ومناقشة مخرجات فلسفة الدين كمرحلة ثانية، يمكن لعلم الكلام أن يحقق نتائج إيجابية بمناقشته للعناصر الأنثروبولوجية الثلاث: الإنسان، الثقافة والواقع، وهي مباحث سبق وأن حُددت كمخارج للمقاربات التي على أي باحث أن يعي متغيراتها وأبعادها بالنسبة للتراث، سأحاول استثمارها لاستظهار آفاق أنثروبولوجيا علم الكلام.

الإنسان، الثقافة والواقع:

أ- مبحث الإنسان:

لقد شهد العالم تغيرات جذرية، خاصة بفعل التقدم العلمي الهائل للوسائل العلمية والتكنولوجية، وهو الأمر الذي جعل الإنسان ينشغل عن نفسه شيئا فشيئا، خاصة مع انكماش الفلسفة في مقابل العلم، ونحن نعلم أن الإنسان مبحث أساسي من مباحث الفلسفة، والحقيقة أن انشغال الإنسان عن نفسه ليس له ما يبرره، لكن ما يبرره حقا هو حالة الاكتفاء التي حققها العلم وانجازاته الهائلة في ميادين الحياة المختلفة وهو ما أدى إلى طغيانه، ولذلك فإن مطلب الإنسان والدين يكتسب أهمية كبيرة ومكانة هامة في الآونة الأخيرة، سواء في الفلسفات المعاصرة أوفي فلسفة ما بعد الحداثة، ويمكن استنتاج ثلاث مراحل أساسية أدت إلى تعطيل الانشغال بالإنسانيات في الفلسفة الغربية وهي كالتالي:

1- إبعاد الفلسفة للدين:

أول خطوة قامت بها فلسفة الحداثة هي إبعاد الفكر الكنسي، أقول الفكر الكنسي وليس الديني، لأن الفكر الديني – خاصة المسيحي منه - بقي مستمرا عن طريق فلسفة الدين لمناقشة أفكار الكنيسة واللاهوت، ثم إن فكرة إبعاد الدين المُشار إليها في العنوان متعلقة بمراحل عدة، بدأت بالتشكيك بتعاليمها وانتهت بالقطيعة التامة مع الكنيسة سواء من الناحية الفكرية أو من الناحية العملية.

إن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الدّين أصبح مغيبا خاصة في المجتمعات المتقدمة، (متقدمة وفق التصنيف الاثني المتعارف عليه)، ولا بأس من العودة إلى البوادر الأولى لهذا الاستبعاد، الذي يعود إلى بدايات العصر الحديث، مع مناداة فلاسفة عصر الأنوار بالتخلي عن قيود الكنيسة التي كبلت الحريات لقرون عديدة، وكان رواد النهضة من أوائل المنادين بضرورة تحرير العقل من الوصاية الفكرية التي عايشها طيلة العصور الوسطى المظلمة.

والحقيقة أن حركة التحرر أتت بثمارها سواء ما تعلق بالتفكير الفلسفي أو العلمي، والذي يهمنا في هذا الموضع هو الآثار المترتبة عن هذه الحركة، التي أدت فيما بعد إلى إقصاء شبه تام للدين والممارسة الدينية، واقتصارها على مواسم معينة بعدما كان حاضرا في الحياة اليومية لعامة الشعب وخاصتهم، وذك فإن الآراء والفلسفات التي ستتم الإشارة إليها عبارة عن نماذج مختارة - من بين نماذج عدة من فلسفة الدين- لتبيان جدلية الفلسفة في تطويق الفكر الكنسي عبر مراحل زمنية مختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن البحث بصدد عرض خلفيات تحوّل مجتمعات الغرب في عمومها من مجتمعات متدينة إلى أخرى لا دينية، ولذلك فإن هذه الحيثيات قد تم اختصارها في

عناصر محددة تفاديا للمصادرة عن الموضوع، فالبحث إذن يهتم بتبعات إقصاء الدين إجتماعيا وفرديا، أي تقييم إنسان اللاّدين أو إنسان ما بعد الحداثة في نموذج الحضارة الغربية حتى ننطلق من علم الكلام وليس من فلسفة دين، لأن فلسفة الدين بمفهوم الغرب لا تتلاءم مع الخصوصية الفكرية الإسلامية حتى لا يعوّل عليها كمشروع لتجديد الفكر الديني في الجانب الإسلامي، لأن علم الكلام يقدم لنا قراءة نقدية تجديدية وليست تهديمية أو إقصائية، خاصة وأن الحضارة الإسلامية سبق لها بناء حضارة على أساس الدّين وليس على أنقاضه.

- **نقد الفكر الكنسي (موقف كانط):**

لنبتدئ إذن مع إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، الذي سبق وأن أشرت إلى أنه من أوائل من كتب في فلسفة الدين، إذ تكلم كانط عن الدين والإيمان في كتبه النقدية وبخاصة في كتابه "نقد العقل العملي"(Kritik der praktischen vernunft)، وخصص كتابا لهذه المسألة بعنوان " الدين في حدود العقل(Die religion innerhalb der grenzen der blossen vernunft).

يتكلم كانط في كتابه " الدين في حدود العقل" كمُنّظر لمشروع نقدي للدين المسيحي، إذ يعتقد أن السلطة الدينية كلها مبنية على الكتاب المقدس ولذلك وجب أولا الاطلاع الجيد على هذا الكتاب، فيقول: " إن معرفة الكتاب المقدس سوف تصبح شيئا لا غنى عنه، من أجل أن تحتفظ كنيسة ما، مؤَسسةً على الكتاب المقدس، بسلطتها، وهو أمرٌ سيكون كافيا حتى لا يعطّل الذين يظنون أنهم يجدون في هذه الفكرة، تعزيزا خاصا لإيمانهم الخلقي، ومن ثم هم يقبلون به عن طيب خاطر، بيد أنه ليس التصديق بمجرده، بل تأويل الكتاب المقدس هو أيضا، بناء على نفس الأسباب، يحتاج إلى المعرفة العالمة"*.[1]

يتضح من خلال قول كانط أنه لا ينكر الدين إنكارا تاما، بل إنه ينكر فَرضه بالسلطة والاكراه، ويدعو إلى ضرورة جعله دينا عقليا حتى يستمر في قلوب المؤمنين، ولكي يكون عقليا لابد من إعادة تأويله، وإعادة تأويله تتطلب "معرفة عالمة" أي معرفة جيدة وعقلانية، على أن أمر الاطلاع على الكتاب المقدس كان حكرا على جماعة رجال الدين دون غيرهم**.

*يتطلب تأويل النص الديني المسيحي من وجهة نظر كانط أن يكون المُؤَوّل متمكنًا من اللغة الأصلية للنص، وأن يمتلك بعد ذلك معرفة تاريخية واسعة لممارسة أي قراءة نقدية، وبذلك فهو يرفض أن يقوم بهذه العملية غير ذوي الاختصاص لأن ذلك يؤدي إلى انتقاص المعرفة الدينية، أنظر: الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012م، ص 190.

[1]- إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص189، 190.

**- يقول كانط أن" الإيمان العقلي يمكن تبليغه إلى أيٍّ كان بغرض الإبلاغ، في حين أن دينا تاريخيا مُؤسّسا على الوقائع فحسب، لا يمكن أن يَمدّ تأثيره أبعد مما يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته"، ويقصد بهذا القول أن الدين الذي يعتمد السرد التاريخي للوقائع دون تمحيصها وعقلنتها سيواجه لا محالة " محاكمةً" على صحة أخباره وعلى

من جهة أخرى يحاول كانط بعث مفهوم مغاير للدّين، مفهوما إنسانيا لا مفهوما تسلطيا، وذلك من خلال ربطه بالضمير الإنساني، لأن أي جماعة لا تمتثل إلى القوانين الخارجية سواء سياسية أو دينية، بقدر امتثالها لقوانين أخلاقية، أخلاق ذاتية نابعة من ذات كل فرد، فالمشرّع هنا هو الإنسان نفسه بضميره وعقله، بل إن كانط اعتبر أن هذه الجماعة كنيسة دينية، أطلق عليها تسمية الكنيسة اللامرئية والتي تقابل المرئية، لا مرئية من حيث أن دستورها الأخلاق ومُحرّكها الواجب الأخلاقي[1].

دائما ما يُعاب على فكر كانط وقوعه في المثالية، خاصة في نظرية الواجب الأخلاقي، لعل القارئ لكتبه النقدية وخاصة كتابه الدين في حدود العقل يعتقد أنه ينْشد "مدينة فاضلة" لا علاقة لها بالواقع، على الرغم من أنه كان واقعيا جدا- من وجهة نظر شخصية-، في طرحه لمسألة التأويل ونقد الدين الكنسي وضرورة عقلنته وأنسنته، التي تكاد تُمَاثل مسألة نقد التراث الإسلامي، ولعله كان سباقا إلى هذه الدعوة، مقارنة بمعاصريه من الفلاسفة أو بمن جاء بعده، ولذلك كان من المنطقي جدا أن يمارس نوعا من التريث النقدي حتى لا يثير المؤسسة الدينية، لأنه كان يعلم تبعات المصادمة الفكرية مع سلطة الكنيسة.

-نقض الدين في موقف نيتشه:

رؤية مغايرة للدين نجدها عند نيتشه (Friedrich Nietzsche)، إذ يرفض الدين إلى درجة الازدراء، فالدين من وجهة نظر نيتشه يهدف إلى إماتة الحياة بدل إرادة الحياة، وهو في ذلك متضافرٌ مع الميتافيزيقا، ويجب استبعادهما فكرا وواقعا، وهنا تكمن حساسية موقف نيتشه، لأن إنكار الدين شيء وإنكار الميتافيزيقا شيء آخر، وسنرى فيما بعد حساسية الأمر عند التكلم عن طغيان المادية العلمية على الفلسفة نفسها مع الوضعية المنطقية.

وعن خلفيات رفض نيتشه للدين أو إعلان موت الإله مثلما يشاع عنه–وهو ما يعنيني في هذا الموضع-فهي تُفهم في سياق فسفي متصل، وضّحه في كتابه" ما وراء الخير والشر"(بالألمانية Jenseits Von Gut Und Bose) فيقول: " لقد نُقّض الله بوصفه الآب نقضا جذريا، وبوصفه " القاضي" و"المثيب" أيضا، وكذلك أبطلت إرادته الحرة، إنه لا يسمع، ولو سمع لما عرف أن يساعد مع ذلك، أنه يبدو عاجزا عن التعبير عن نفسه بوضوح، فهل هو مبهم؟ هذا ما كشفْتُه، سائلًا ومصغيًا أثناء أحاديثَ شتى"[2].

مصداقيتها، وبالتالي فإن استمرار هذا الدين من وجهة نظر كانط متعلق بمدى كونه دينا عقليا، لأن تأثير الدين القمعي المؤسس على الوقائع سيزول بمجرد زول السلطة الدينية القمعية، ولذلك فإن كانط تنبأ -على نحو ما- بزوال سلطة الكنيسة، لأنها تعتمد الإكراه والجبر لا الإقناع، أنظر: الدين في حدود العقل، 175.

[1]- إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص168.

[2]- فريديرك نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل، تر: جيزيلا فالور حجّار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003م، ص86.

إن الأديان من وجهة نظر نيتشه تقّيد الانسان، تسجنه في روحانيات لا طائل منها وتسلُبه الشعور بالحرية، حرية الفعل والفكر، حتى أنها وسيلةٌ لقمع الشعوب من خلال تخديرها وصدِّها عمّا يُشغلها من أساسيات الحياة، ويقترب نيتشه في هذه الفكرة من المفهوم الماركسي للدّين، لنتأمل قوله الذي يبدو في ظاهرِه مدحًا للدين، لكنه يريد به استهجان السلطة الدينية لاسيما منها الديانة المسيحية، يقول: "... أنصار المسيحية "الروحانيين" ...قد أمّنوا للمُتألّمين تعزية، وللمَقْموعين واليائسين طمأنينة، وللاّمستقلين عمادا وسندا، وأَبعَدوا عن المجتمع المحطّمين والمتبربرين جوانيا واستدرجوهم إلى الأديرة والسّجون النفسية، فماذا كان عليهم بعدُ أن يفعلوا، إضافة إلى ذلك كله، من أجل العمل مبدئيا على حفظ كل مريض ومتألم، من أجل العمل إذن، فعلا وحقيقة، بكل راحة ضمير، على إفساد العرق الأوروبي؟ كان عليهم أن يقلبوا كل التقييمات رأسا على عقب، نعم، هذا ما كان عليهم، وأن يحطّموا الأقوياء، ويَسقِموا الآمال الكبيرة، ويرموا الشبهة على السعادة الكامنة في الجمال، وينكّسوا كل متجبّر، رجولي، غازٍ تائقٍ إلى السلطة، وكل الفطر الخاصة بأعلى طراز بشري وأنجح، وأن يحولوها إلى قلق وإزعاج ضمير وتدمير ذاتي، بل أن يقلبوا كل الحب للدنيوي والسيطرة على الأرض، كرها للأرض والدنيوي- هذا ما طرحته الكنيسة".[1]

انطلاقا من هذا القول الذي يحمل الكثير من الدلالات، نجد أن نيتشه يتهم المسيحية بإفساد العرق الأوروبي من خلال تبنيها لفكرة أن الناس سواسية، التي تتعارض مع نزعة نيتشه، كونه من أنصار التفاوت والتراتبية*، إذ أنها الإيديولوجيا الوحيدة -التي تُمّكن الدين من التحكم في زمام الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، هكذا تقمع الحريات، والإرادات، خاصة إرادة التغيير والزعامة التي تعود –حسب إعتقاده إلى الأشخاص ذوو طراز بشري عال، ولعله يقصد بني جلدته من الألمان، الذين يَصفون أنفسهم بذوي العرق الآري**.

نقطة التقاء أخرى نجدها بين نيتشه والعالم النمساوي فرويد***، والتي وضّحها في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته" (Menscheliches allzumenschliches Ein Buch fur freie

---

[1]- فريديرك نيتشه، مصدر سبق ذكره، ص97، 98.

*- يرفض نيتشه فكرة "سواسية عند الله" التي يطرحها الدين المسيحي رفضا قاطعا، ويعتقد أن هذه الفكرة أيديولوجيا لصناعة القطيع من خلال كبح جماح الفروقات الفردية، يقول:" إن أُناسا ليس لهم قسوة وعلو يكفيان ليُسمح لهم بأن ينحتوا الإنسان كفنانين، أناسا ليس لهم قوة وبعد نظر يكفيان ليقبلوا، باستبداد ذاتي رفيع، بسيادة قانون الواجهة، قانون الإخفاق والهلاك المتكرر آلاف المرات، أناسا ليس لهم نبلٌ يكفي ليُبصروا التراتبية والهوة السحيقة في الرتب بين إنسان وإنسان: أناسا من هذا القبيل قد سادوا حتى الآن، بشعارهم "سواسية أمام الله"، على مصير أوروبا، حتى تم أخيرا تربية نوع مصغّر يكاد يكون أضحوكة، حيوان قطيع طيب السريرة، سقيم ووسطيّ: هو الأوروبي الحاضر"، أنظر ما وراء الخير والشر لنيتشه، ص 98، 99.

**- العرق الآري: يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة فرعية متميزة بيولوجيا من البشر، ومتفوقة جسمانيا، وقد اختلفت الآراء لاسيما عند المؤرخين والأنثروبولوجيين حول حقيقة هذا العرق، فأُرجعت بعض النظريات أصول الآريين لسهول روسيا، فيما رجّحت أخرى أن أصله ألمانيا القديمة أو الدول الأسكندنافية، وعلى العموم فقد استُخدم مصطلح الآرية للإشارة للجرمانيين أو الأوروبيين الشماليين أو الهندو أوروبيين.

***- كتب فرويد في سيكولوجيا الظاهرة الدينية كتابين، الأول بعنوان: الأنثروبولوجي الطريف، "الطوطم والحرام" سنة 1912م، ليليه كتابه الثاني " موسى والتوحيد" سنة 1938م، ويندرجان في التحليل النفسي للظاهرة الدينية.

geister)، فيوّضح كيف أن الناس يميلون إلى الرّاحة والاتكالية من خلال التسليم بحتمية الكنيسة، اتكالية فكرية وعملية، بيد أن التدين –حسب نيتشه – مرتبط بالحواس، وعلى العكس من ذلك فإن الأفراد النُشطاء والذي يحملون روح العمل والتغيير لا يأبهون لما تقدمه الأديان، لأن هؤلاء ليس لهم الوقت الكافي للحياة الدينية، فنجدهم ينشغلون عنها، وهو ما يبرّر تسارعَ المد البروتستانتي في الشمال الأوروبي المفعم بروح العمل والاجتهاد، وتقلص الكنيسة نحو الجنوب (يقصد إيطاليا وفرنسا)، يقول مثلا: " وإذا ما تم اجتثاث المسيحية من الاذهان فإنه يبدو واضحا أين ستشرع في الاضمحلال: أي هناك بالذات حين ستقاوم بأكثر قوة وإصرار، أما في غير ذلك المكان فإنها ستنحني ولا تنكسر، تفقد أوراقها لكنها تستعيدها مجددا، لأن الحواس، لا الأفكار، هي التي انخرطت فيها في تلك المنطقة، والحواس هذه هي التي تغذي الفكرة القائلة بأن الكلفة، بالرغم من كل النفقات الباهظة التي تتطلبها الكنيسة، تظل دائما أقل من تلك التي تتطلبها العلاقات الصارمة للعمل والأجرة، إذ كم تكون عالية قيمة العطالة (أو شبه الكسل) عندما يكون المرء قد تعوّد عليها، تعترض الحواس على عالم مجرّد من المسيحية يكون على الإنسان أن يعمل فيه كثيرا، ويكون نصيب العطالة فيه ضئيلا، تنحاز الحواس إذا إلى السحر، أي أنها تفضل أن تدع الرب يعمل عوضا عنها".[1]

أما عن مستقبل المسيحية، فلقد تنبأ نيتشه هو الآخر على غرار كانط بأفول المسيحية الكاثوليكية، مع تصاّعد الفكر البروتستانتي فيعبّر عن ذلك بقوله: " يمكننا أن نسمح لنفسنا بتوقعات فيما يتعلق باضمحلال المسيحية، وعن المناطق التي سيكون تراجعها فيها بطيئا، إن نحن فحصنا بدقة بأية أسباب وفي أية مناطق استطاع المذهب البروتستانتي أن يبسط نفوذه على نحو جارف، نعرفُ أن هذا المذهب قد وَعدَ بأن يؤدي كل ما كانت الكنيسة القديمة تؤديه بأقل ثمن، أي من دون قُداسات مكلفة، دون طقوس حج، ودون بهرج وبذخ كهنوتي، وقد انتشر بصفة خاصة، لدى شعوب المناطق الشمالية التي لم تتشبع بالرمزية والولع بالشكلانية اللذين يميّزان الكنيسة القديمة"[2].

وكنتيجة لما استعرضناه، نجد أن كانط أراد التحفظ على دور الكنسية وهذا كمرحلة أولية، فيما نقض نيتشه الدين نقضا تاما، وبصورة انتقامية اتجهت أوروبا الحديثة نحو بناء صرح الحداثة على أنقاض الدين، ومع أن نموذجي نيتشه وكانط غير كافيان لفهم مسار الفكر الديني أو الإصلاح الديني الذي أطّرته فلسفة الدين بكل تفاصيله، إلا أن الاقتصار عليهما ضروري، كانط من المنظرين الأوائل لحركة النقد الديني، ونيتشه الذي أعلن موت الإله، على أن ثالث النماذج التي سيتناولها البحث سيكون مقرونا بعنصر الدين الإنساني،

[1]- فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الكتاب الثاني، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015م، ص57.
[2]- فريدريك نيتشه، المصدر نفسه، ص57.

لإريك فروم(Erich fromm) *، الذي يعد – من وجهة نظر شخصية- البديل التي التمسه الغرب أو على الأقل يطمح إليه، وقد يكون هذا القول مثيرا للاستغراب، إلا أنه حقيقةٌ يجمعُ عليها فلاسفة ما بعد الحداثة، فقد أَجبرت الحداثة الإنسان على التخلي على نفسه مثلما تخلى على الدين، والمرجّح أنه يبحث عن نفسه حتى وإن تطلب منه الأمر الرجوع إلى التدين، و"الهروب من الحرية" بعبارة إريك فروم.

سبقت الإشارة إذن إلى خلفيات الانحراف الأنطولوجي للحداثة، سنتكلم الآن عن نتائجه على الإنسانية، خاصة ما تعلق بإلغاء رصيد لابأس منه من الثقافة والهوية، ونحن نعلم أن التخلي على الدّين يشكل في أحد أوجهه تخليا عن الهوية، إن أجيالا نشأت وربما ستنشأ بعيدا عن أفكار روحانية دينية، وبغض النظر عن صحة دين ما أو بطلانه فهو يخفّف على الإنسانية مصائب الوجود، هكذا يصح -من وجهة نظر مختلفة- أن يعتبره الفكر الماركسي أفيونا الشعوب*، أفيونا من حيث أنه يعطي الأمل في الحياة، أو لنقل يفسّرها ونحن نعلم أن التفاسير الدينية للوجود تعتبر من أقدمها على الإطلاق، أفيونًا لأنه يخدر الألم والقساوة فتصبح في نظر المتدين أهون، وبالتالي فالدين يهوّن أعباء الحياة.

للأسباب ذاتها رُفض الدّين في التصور النيتشهي، ولعل نيتشه أو فرويد -الذي اعتبره عُصابا جماعيا- لم يكونا ليدركا حجم المآسي التي مرت بها البشرية إبان الحربين العالميتين من جراء أدلجة الحداثة*، أو لعل السبب يعود إلى الانشغال والحماس بإنجازاتها خاصة العلمية منها.

من جهة أخرى يمكن أن يرتبط إقصاء الدّين بحضور ما ينوب عنه لاسيما علم النفس على المستوى الفردي أو فلسفة الأخلاق في الجانب الاجتماعي، وتخيير علم النفس وفلسفة

---

* - إريك فروم (Erich Fromm) 1900م-1980م: اختصاصي نفسي وفيلسوف ومنظر اجتماعي ألماني أمريكي، ذي نزعة إنسانية، عرف بتخصصه في التحليل النفسي، ولقد اكتسبت مؤلفاته أهمية بالغة لأنها شكلت ثورة على المتعارف عليه من فلسفات سابقة، له عديد المؤلفات أكثرها تأثيرا: " الهروب من الحرية"(*Escape from Freedom*)، والتحليل النفسي والدين (psychoanalysis and religion) الذي كتبه سنة 1950م، وكان له تأثير كبير في بلورة مفهوم الإنسانية والدين الإنساني، إضافة إلى مؤلفات مختلفة أخرى وفي مجالات عدة، ستتم الإشارة إلى موقفه من الدين في الموضع المناسب.

* - يشير أحد الباحثين وهو نبيل محمد صغير في قراءة نقدية للعبارة الشهيرة:" الدين أفيون الشعوب" والتي تنسب إلى قائلها كارل ماركس الأب الروحي للماركسية، إلى أن هذه العبارة قد أُخرجت عن سياقها النصي، ففي اعتقاده أن كارل ماركس غير معادٍ للدين، ولا الماركسية كذلك، فلو كان كذلك، حسب اعتقاد الباحث، لكان ألّف كتابا في ذلك ولما اكتف بهذه العبارة، ويوضح أن الدين من وجهة نظر الماركسية يمكن أن يصبح طاقة في النضال والتمرد والتحرير من الأنظمة الاستبدادية، لكنه قد يُستغل لأغراض سياسية من أجل الإستبداد السياسوديني في جانبه السلبي، أنظر: مقاربات فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين أفيون الشعوب، نبيل محمد صغير، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012م، ص143 -146.

* -أدلجة الحداثة: كثيرا ما نتصادف مع أولئك المفكرين الذين يتكلمون عن مأزق الحداثة وسلبياتها العملية، وهو الحاصل مع هذا البحث، لكن هنالك فرضية أخرى ترى أن السلبية لا تكمن في الحداثة كفكرة ذاتها، وإنما تسبب بها الإنسان عندما أخطأ في استغلالها، شأنها شأن أدلجة العولمة أو أدلجة العلم (أو أدلجة الدين التي تناولها البحث من قبل)، ومن هذا المنطلق يمكن أن تكون هنالك فكرة أو استراتيجية حداثية ناجحة، ولكنها قد تتعرض كفكرة إلى الأدلجة، فتنحرف عن السياق الفكري الذي ينبغي عليها الالتزام به، وبالتالي فإن الغرض الأساسي من الحداثة كان إيجابيا وهو التحديث.

الأخلاق يعود إلى كون الأول يبحث عن دراسة وإصلاح الجوانب النفسية للإنسان، فيما تهدف الأخلاق إلى تحديد الضوابط الاجتماعية في شكل حقوق وواجبات، وهما أي الأخلاق وعلم النفس يشتغلان نوعا ما في مادة الدين على اختلاف أشكاله، فهل بإمكاننا القول إن التحليل النفسي أو الفلسفة الأخلاقية قد ينوبان عن الدّين بالنسبة لإنسان القرن الواحد والعشرين؟ إن المتكلم المعاصر قد يجيب عن هكذا سؤال بالنفي، لكنه بحاجة إلى آلية دفاعية جيدة حتى يرد على هكذا فلسفة، ليُبيّن أهمية حضور الدين بالنسبة للإنسان، فردا وجماعة.

لعله سيستدل بما يلاحظه في الواقع من فشل ذريع في احتواء الإنسانية من كل جوانبها، فإذا كان من أساسيات التطبيب في علم النفس مثلا الحفاظ على الروح الإيجابية أو التفاؤل بالمعنى العام، فإن الدين كان يلعب دوره الفعّال في إكتساب مثل هكذا أساسيات، أما ما قدمته فلسفة الأخلاق فالظاهر أنه كان غير كافٍ، بدليل حجم الدمار واللاأخلاقية والأحداث المؤلمة التي قدمته أدلجة الحداثة، سيستدل كذلك باستبعاد الميتافيزيقا لأن أصبحت تناقض ما ينشده العلماء من الدقة، وبترِ جزءٍ مهم من المّادة الفلسفية، ثم محاولة استبعاد الفلسفةِ نفسها من جراء طغيان العلم.

- **العودة إلى الدين في موقف إريك فروم:**

إن مفهوم الدّين الإنساني يعود في حقيقة الأمر للفيلسوف إريك فروم، الذي أراد مقابلته مع مفهوم الدين التسلطي، إذ يعتبر هذا المفكر من الفلاسفة الذين أشاروا إلى أهمية الدّين للإنسانية وخاصة بالنسبة للغرب الذي يعاني آثار الانحراف الأنطولوجي للحداثة، التي ستتم الإشارة إليها بعد تبيان مفهوم الدين الإنساني.

إن الفكرة الأساس التي يقوم عليها الدين الإنساني هي التأكيد على أهمية الإنسان وموضعه في الكون، بالإضافة إلى اهتمامه بذاته وبقدرته وبعلاقته بغيره من الناس، كما ينبغي عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده أو امكانياته على السواء، وهدف الإنسان في الدين الإنساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوة، لا أكبر قدر من العجز، والمزاج السائد فيه هو الفرح وليس الحزن والشعور بالذنب.[1]

إن هذا الشعور، يقصد الشعور بالذنب مرتبط بالدين التسلطي، فالعنصر الجوهري في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقوة تعلو على الإنسان، والفضيلة الأساسية في هذا النمط من التدين هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان، وكما يتصور الإله على أنه شامل القدرة، محيطٌ علمًا بكل شيء، فكذلك يتصور الإنسان على أنه عاجز، تافهُ الشأن، ولا يشعر بالقوة إلا بمقدار ما يكتسب من فضل الإله ومعونته عن طريق الاستسلام التام، والاذعان لسلطة قوية مع أنه أحد السبل التي يستطيع بها

[1]- أنظر: الدين والتحليل النفسي، إريك فروم، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، الفجالة، دت، ص38.

الإنسان أن يهرب من شعوره بالوحدة والمحدودية، وفي فعلِ الاستسلامِ هذا يفقدُ الإنسان استقلاله وتكامله بوصفه فردا، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوةً مهيبة تحميه، بحيث يصبح جزءا منها.[1]

إذا كان فروم تحدث عن الشعور والفهم الغربي للدين، خاصة الدين المسيحي المبني على فكرة الخطيئة، فإن مجرد الفضول يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الدين التسلطي له ما يقابله بالنسبة للشرق الإسلامي؟

الحقيقة أن طبيعة الدين الإسلامي تختلف –على الأقل من حيث الفهم- عن طبيعة الأديان الأخرى، خاصة المسيحية، فأمر السلطوية والإنسانية غير متعلق بجوهر الدّين بقدر ما هو متعلقٌ بفهمنا له (المفهمة)، إن المسيحية مبنية في الأساس على فكرة التضحية، على نبذ الحياة، أي أن الحياة من وجهة نظر رجال الدين المسيحي ليست امتحانا بقدر ماهي تكفير للخطيئة، أما الإسلام –وبكل موضوعية- فهو يدعو إلى العمل على سعادة الدارين وليس تعاسة الدنيا على حساب سعادة الآخرة، أو لنقل إنها على الأقل امتحان وليس شقاء، وليس موضوعي المقارنة بين النظريتين، وإنما الذي يهمني في هذا الموضع هو الإشارة إلى أن المفهمة الدينية تلعب دورا مهما في توصيل أو تحريف المعنى الوارد في النصوص الدينية.

هذا من حيث الفهم، أما من حيث الممارسة فنجد أن الكهنوت المسيحي مارس سلطوية دينية قوية، وهو الأمر الذي يبرر رد فعل أقوى من قبل فلاسفة الحداثة، فأضحوا يتخلون عن الكنيسة الواحد تلو الآخر، وعلى العكس من نيتشه الذي ينقض الدين، وفرويد الذي يرى الدّين عبارة عن" عصاب جماعي لطفولة الجنس البشري"، يعتبر فروم أنه لا وجود لإنسان بغير حاجة دينية، حاجة إلى أن يكون له إطارٌ للتوجيه وموضوعٌ للعبادة، فقد نختلف في الموضوع لكننا نتفق جميعنا في الحاجة إلى التدين، المسألة بالنسبة إلى فروم غير متعلقة بأي نوع من الدين بقدر تعلقها بوجود الدين من عدمه، وهنا إشارة مهمة إلى تطور مفهوم التدين والتأكيد على إمكانية تقبل الاختلاف الديني.[2]

إن الهدف من استعراض بعض وجهات النظر حول الدين وأهميته هو الإشارة إلى الدور المنوط بعلم الكلام من حيث أنه يُعنى بالجانب الإنساني من الدين، و لذلك كان لا بد من استعراض آراء بارزة في جدلية الدين التي زادت حدتها مع ظهور الفلسفات المعاصرة وكأنها تحاول استدراك هفوات خطيرة في فلسفة الحداثة.

على الفكر الإسلامي أن يأخذ هذه الهفوات بعين الاعتبار، فهو بحاجة إذن إلى انتقاء التصورات والأهداف التي تسمح للفكر الديني بالاستمرار بآلية التثاقف لا التنميط، فالتثاقف

[1]- المصدر نفسه، ص36، 37.
[2]-مصدر سبق ذكره، ص 29.

يحتاج آلية إقناع كلامية، خاصة أن النزعة التسلطية بدأت تطغى بشكل رهيب مع تشكل الحركات المتطرفة والفكر المتعصب الذي يبتعد بهذا الدين عن نموذج الدين الإنساني.

2- إبعاد الميتافيزيقا* وأدلجة العلم:

تكلّم نيتشه عن ما سمّاه " تحالف الدّين والميتافيزيقا" وأن هذين المفهومين ظلا يكبّلان الإنسان ويقلّلان من قدرته على مر القرون، وكان نِتّاج هكذا دعوات حداثية تقليص دور الدّين وإزاحة جانب مهم من الفلسفة وهو الميتافيزيقا، واقتصار البحث في المّادة وأحوالها، واحتّل العلم التجريبي حيزا مهمًا من الحياة الفكرية والعملية، ولقد كان الاعتقاد السّائد في القرن التاسع عشر، أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن جميع تساؤلات الإنسان العلمية منها والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة ويتطور فيه العلم المادي، فيتم على أساس ذلك تفسير كل شيء في الوجود تفسيرا ماديا بحتا لا مجال فيه لوجود البحث الميتافيزيقي وما يتعلق به من ظواهر أو أحداث تقع خارج حدود الطريقة العلمية[1].

وفعلُ استبعاد الميتافيزيقا يعدُ سابقةً في تاريخ الفكر الإنساني، ففي عهد اليونان كانت التفاسير المّادية للطبيعة منتشرة، لكن المّادية** كنزعة مذهبية لم تكن لتطغى على فلسفتها، إذ ظلت الميتافيزيقا تشكل حيّزًا مهمًا من التفكير، ولم يكن فلاسفة اليونان يُفرّقون بين الميتافيزيقي والعالِم، سواء أكان عالِمًا في الطبيعيات كطاليس وأرسطو، أو عالِمًا في الرياضيات مثل فيثاغورس وأفلاطون، لا من حيث موضوع البحث ولا من حيث المنهج، وربما ظهرت التفرقة في تصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية النظرية منها والعملية، إذ اشتملت الأولى على الطبيعيات والرياضيات والإلهيات والميتافيزيقا، في حين اشتملت الثانية الأخلاق والسياسة.[2]

على غرار اليونان، فإن المسلمين كانوا أذكياء في تفادي مزالق المّادية التي وقع فيها فلاسفة الحداثة، على الرغم من تأثرهم بفلسفة اليونان، ثم اشتغالهم بالعلم الطبيعي، إن رافد النقل فيها لم يجعل الحضارة الإسلامية حضارة نصية روحية فقط، إذ ليس بالإمكان حصر

---

* - الميتافيزيقا (Métaphysique) : أو ما يعرف بما بعد الطبيعة ، يُرجع لفظ " ما بعد الطبيعة" إلى أحد أتباع أرسطو، الذي عُني بترتيب كتبه، فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء، هي الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهي، لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى، أولها مبادئ المعرفة إطلاقا، والثاني الأمور العامة للوجود، والثالث الألوهية رأس الوجود، وهي مباحث تشترك في أعلى درجات التجريد، وتؤلف علما واحدا بهذا الاعتبار، أطلق عليه تسمية ما بعد الطبيعة، أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دت، ص117.

[1]- صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012م، ص19، 20.

**المذهب المادي (Matérialisme): هو المذهب الذي يُفسّر كل شيء بالأسباب المّادية، وهو مقابل للروحي (Spirituel)، أنظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، ج2، ص 308.

[2]-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر، ط1، 2005م، ص73.

الفكر الإسلامي في أحد هذين المذهبين، "المادية الشاملة" أو الروحية الشاملة"، فبالرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الأشعري، ونظّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضًا مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمسلّمات الدينية، وذلك ما نجده عند المعتزلة*.[1]

ويرجع التجانس بين التفكير العلمي والروحي في الحضارة الإسلامية بشكل كبير إلى خاصية الدّين الواقعي، الذي يحتل فيه العلمُ مرتبة الوَلايةِ على العقلِ وعلى الدّينِ نفسه، تشير إلى ذلك الآية 28من سورة فاطر القائلة: "إنّمَا يَخشى اللهُ من عبادِه العلماءُ"، من هنا يكون العلم وسيلة لإدراك الخالق وليس العكس، أي أن العلماء أقرب الى معرفة الخالق لأنهم يعلمون خصائص وتفاصيل الكون.

هذا عن تداولية الميتافيزيقا قبل مرحلة الحداثة، وقد يجد القارئ تجاهلاً للمرحلة الوسيطية الغربية، لأن هذه المرحلة تمثّل ذروة التفاسير السكولاستيكية للوجود عند الغرب المسيحي، وغياب أشكال التفكير العلمي، بل وتجريمه، ولعل هذا ما يبرر الحركة الإنتقامية التي قام بها العلماء والفلاسفة تجاه كل ما هو ميتافيزيقي وديني.

لقد تحول اهتمام العقل الغربي من الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا مُقصيًا الميتافيزيقا، ولعل أبرز توقيت شهدت فيه الميتافيزيقا هذه الأزمة كان مع بروز ما يعرف بالوضعية المنطقية**، التي اشتهرت باهتمامها بالقضايا الفلسفية ذات الطابع المنطقي وكذلك الرياضيات، ورفضها الأسئلة الفلسفية المرتبطة بالميتافيزيقا أو المعرفة أو الأخلاق، لأن بناء قاعدةٍ علمية تكون أساسًا لوحدة مُختلفِ العلوم يقتضي في نظر الوضعية المنطقية تَخليصَ الفلسفة والعلومِ من الميتافيزيقا، فكان كل شيء لا يخضع للتجربة والتحليل لا

---

* - إن التفكير العلمي عند المسلمين مبنيّ على المّاديات والروحانيات معا، كيف ذلك؟ إن ملاحظة التصور الأشعري للوجود ومقارنته مع مفهوم المعتزلة، يمكن أن توّضح هذا التجانس الذي أُشير إليه، إن الأشعرية ترى الله المحرك الوحيد، والقادر الوحيد، والمُسبّب الوحيد، وهذا فهم ميتافيزيقي يدل على مركزية الله في الفهم الديني الاشعري، أما المعتزلة فتؤمن بالمُسببات الأخرى (يُفهم ذلك في اعتقادها أن الإنسان حرٌ خالقٌ لأفعاله)، وبالتالي فإن تفسيرها للوجود تعطي المجال للسبب أو التفسير الطبيعي، وعلى الرغم من أن هذا قد تُرجم أحيانا كأحد أوجه الصراع بين العقل والنقل، كما أن ازدهار العلوم والمعارف التجريبية دليل على أن الإيمان بالأسباب العلمية أحد أساسيات الفكر الإسلامي.

[1]- صلاح فليفل الجابري، المصدر نفسه، ص21، 22.

** - الوضعية المنطقية Positivisme Logique:اسم أطلقه كل من بلومبرج Blooberg وهربت فايجل Herbert Weigl عام 1931م، على مجموعة من الأفكار الفلسفية التي ميّزت (جماعة فيناcercle de Vienne) وهي جماعة بدأت تتكوّن منذ عام 1907، حين اجتمع عالم الرياضيات هانز هانHahn *Hans* وعالم الاقتصاد أتونيويراث Otto Neurath وعام الفيزياء فيليب فرانك*Philipp Frank*، وشكّلوا جماعة غير رسمية لمناقشة المسائل العلمية من منطلق البحث عن فلسفة علمية تشمل جميع العلوم وتوّحدها، وبانضمام موريس شليك Moritz Schlick إليهم عام1922م، وتصّدره لتوجيه نقاشاتهم اتّسعت دائرتهم، لتشمل رودولف كارنابRudolf Carnap وكارل مينجرKarl menger، كورت جودل*Kurt Gödel* وفكتور كرافتVictor Kraft ، وفيليكس كوفمانFelix Kaufmann، أنظر: الوضعية المنطقية، قسم تحرير مؤمنون بلا حدود، 22يناير 2015م، الموقع: mominoun.com

يُعتَرف به[1]، من هنا أصبحت الميتافيزيقا سببًا للطعن في الفلسفة، وهو ما سيتم توضيحه في العنصر المُوالي.

طرحَ مع ذلك فلاسفةُ الحداثة أسئلةً فلسفية حول مصدر المعرفة، وجدلية العقل والتجربة فيها، لكنها لا تعدو عن كونها أسئلة فلسفية جزئية، وهي تدل من جهة على أن موضوع الميتافيزيقا قد تغير وأصبح إبستيمولوجيًا، وهذا ما أشار إليه جميل صليبا من خلال تعريفه للميتافيزيقا[2]، ويشير كذلك إلى استبدال الميتافيزيقا بالفلسفة واختلاط المفهومين، وكمخرج من هذا الصدع الفكري تم استحداث ميدان العلوم الإنسانية الحديثة لتنوب عن الميتافيزيقا في مناقشة القضايا النفسية والأخلاقية والحرية وغيرها، ومحاولة تطبيق المنهجية التجريبية في هذا الميدان الجديد.

لقد حصر الفكر الحداثي مُجمل العقلانية وربطها بالعلم التجريبي، ومع أن التجريب وسيلة فعالة في التعرّف على الطبيعة، إلا أن اعتبار هذه الأخيرة (أي الطبيعة) بمفهوم الماديين والطبيعيين[*]الوُجودَ كلَّه مبالغة، وبغض النظر عن أي تفاسير دينية، فإقصاء الميتافيزيقا أوقع العلماء في الأدلجة مرة أخرى، أدلجة العلم من حيث إدخاله في إطار ضيق، هو الإطار المادي من دون الارتكاز إلى رؤية فلسفية، ولذلك تحولت إلى مجرد تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط[3].

وقد أثبت العلم في القرن العشرين عكس هذا التصور، إذ أن الثغرات العلمية والنسبية التي كان العلم يتوخاها، ما لبثت أن أضحت هاجس العلماء المعاصرين، ببساطة لأن النسبية تلاحق العقل البشري وليس العلم أو الطبيعة، إن قوانين الطبيعة سواء أكانت مُحكمة أم نسبية فهي لا تتعلق بالطبيعة إلا بمقدار الفهم الإنساني لها، فلا الفسيولوجيا أجابت على مشكلات العقل وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصور المادي، والمثال الجيّد الذي يُستشهد به هنا هو الفيزياء الكمية[4]، وبصفة خاصة نظرية الكم[**5]التي برهنت على أن

---

[1]- الوضعية المنطقية، قسم تحرير مؤمنون بلا حدود، 22يناير 2015م، الموقع: mominoun.com

[2]- يرد في معجمه الفلسفي ما يلي: " وقد اختلف مدلول هذا العلم باختلاف العصور، فموضوعه عند أرسطو والمدرسيين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى، وموضوعه عند المحدثين مقصور على البحث في مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة"، أنظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ص 301.

[*]- الطبيعيون (naturalistes): أصحاب المذهب الطبيعي يُرجعون الوجود كله إلى الطبيعة، ويرون أن لا وجود إلا للطبيعة، أي للحقيقة الواقعية المُؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي نشاهده في عالم الحس والتجربة، ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يُفسّر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مُؤثر يُجاوز حدود الطبيعة ويُفارقها، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص17.

[3]- صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012م، ص19.

[4]- صلاح فليفل الجابري، المصدر نفسه، ص19، 20.

[**]- نظرية الكم أو الكوانتم (quanum theory): هي واحدة من النظريات الفيزيائية يُقال أنها حوّلت مجرى العلم في القرن العشرين، فبفضل هذه النظرية التي قدمها ماكس بلانك (M. Plank) في عام 1900م، استطاع العلماء احداث ثورة على قوانين العلم التجريبي الكلاسيكي التي تستند على الحتمية (Determinism)، (وهي المبدأ القائل بأن نفس

العلم مبني على احتمالات وليس حتميات، وأصبح العلماء يتحدثون على العلم ما بعد التجريبي[**] الذي يعني بشكل أو بآخر العودة إلى العلل الأولى أي إلى الميتافيزيقا.

من هذا المنطلق يمكن أن نلّح على نسبية العقل الإنساني وعلى العلوم التجريبية مهما بلغت صرامة المنهج فيها، إن الظواهر الطبيعة تثبت لنا أن العالم الطبيعي ليس مجرد تركيبة مادية، ولذلك فإن التفاسير النظرية أخذت تأخذ حيزا مهما من الآراء العلمية، هذه التفاسير التي كانت يُصّر مُنّظرو الحداثة على إقصاءها تحت مسمى الميتافيزيقا التي لا طائل منها، ولعلها أصبحت المخرج الوحيد -الآن على الأقل- لفهم الظواهر التي لا يستطيع العلم التجريبي أن يُفسّرها، والقضية الأكبر التي نُراهن عليها، ليس الاعتراف بحدود العلم فقط، وإنما الاعتراف بأن الطريقة العلمية –التجريبية يمكن أن تستخدم في إثبات أحداث حقيقية لكنها مستعصية على التفسير العلمي، بل تتعارض مع ما هو مستقر من حقائق علمية.[1]

3- إبعاد العلم للفلسفة:

إن إبعاد الحداثة للدّين والميتافيزيقا أثر بشكل مباشر على الفلسفة، ونحن نعلم أنهما مبحثان مهمّان منها، فقد عجزت الفلسفة لوحدها عن كبح جماح العلم، لأن التقنية أصبحت غاية الإنسان المعاصر، إنها أهم محفّز للتنافس والصّراع بين الدول الكبرى، ولذلك فإن التفكير الفلسفي على قلته -لاسيما الأخلاقي منه- سيكون في مواجهة مباشرة مع الإيديولوجيات التي تستغل العلم في سبيل تحقيق طموحات اقتصادية أو سياسية بحتة.

أمام هذا الواقع الصعب، أعطيت للفلسفة أدوارٌ جديدة لعل أهمها دور الرّقابة على ما يُنتجه العلم للحد من سلبياته، والحقيقة أن الفلسفة استطاعت الانسجام مع الواقع الجديد، فأنتجت تخصصات جديدة تهتم بمزالق العلم على رأسها البيوتيقا[*] التي طرحت إشكاليات

الأسباب والظروف إذا توفرت ستؤدي بالضرورة لنفس النتائج)، هذه المبادئ وعلى رأسها الحتمية لم تتحقق على مستوى العالم المُصغر التي تعالجه الميكروفيزياء، إذ صعُب على العلماء رصد ظواهرها والتنبؤ بها، فتغَيَر من جراء ذلك مفهومنا حول طبيعة المعرفة العلمية من كونها حتمية إلى " لا حتمية"(indeterminism) للاطلاع أكثر أنظر: نظرية الكوانتم بين العلم والفلسفة، مناظرة أكاديمية، هيثم السيد، وياسر مصطفى، مجلة متون، موقع asjp، ص 437

[**]- ما بعد التجريبية (métempirique): مصطلح وضعه (ليوبس) لإطلاقه على ما يجاوز التجربة، وليس له تعلق بالعلوم الوضعية، كالموجودات المفارقة، والصور المتعالية، وهو مُرادف لما بعد الطبيعي، أنظر: جميل صليبا، المُعجم الفلسفي، ص 299.

[1]- صلاح فليفل الجابري، مصدر سبق ذكره، ص20.

[*]- البيوطيقا LA Bioéthique أو The Bioethics بالإنجليزية، أول من استعمل هذا المصطلح الطبيب الأمريكي فان بوتر Van Rensselaer Potter في مقال نشره في مجلة أمريكية سنة 1970م، ثم استخدمه في مؤلفه تحت عنوان: "الأخلاقيات الحيوية، جسر نحو المستقبلBioetics, Bridge To The Futur"، أنظر: Gwen Terrenoire, Comité De Liaison ONG-UNESCO, Commission Programmatique Mixte Science Et Ethique, Education à la bioéthique, Décembre, 2007, P 7. ، ويشير هذا المصطلح إلى الأخلاق الحيوية التي تنطلق من كونها جدل فلسفي اكسيولوجي حول نواتج البيولوجيا بحيث تأخذ طابع النقاش العام المرتبط بمسائل لاهوتية اجتماعية

وهواجس الإنسانية المعاصرة كقضايا القتل الرحيم والاستنساخ والتلقيح الاصطناعي والإجهاض، إضافة إلى مشكلات جديدة تتمثل في التلوث البيئي والتسبب في خلل في توازن البيئة، وكلها قضايا أقلقت البشرية ووضعت مستقبل عيش الإنسان على المحك،[1]وطرحت الفلسفة تساؤلات جدية حول قضايا العلم وعن علاقته بالحضارة والمجتمع الإنساني، ولعلها آخر فرصة للإنسانية لكي تتدارك أخطاء تأليه العلم وأدلجته.

صحيح أن هذه التخصصات تشخّص الحاجة لفكر فلسفي ولممارسة نقدية فلسفية لكن مهمة الفلسفة ليست الرقابة على مخرجات العلم كحراسة الطب وإيجاد القواعد القيمية للممارسة البيولوجية البيوقانونية لأن ذلك من مهام القانون والسوسيولوجيا، إن مهمتها النقدية اليوم تكمن في شرعنة الأسئلة الأخلاقية ووضع تحدي ابستيمي جديد لكل مراس علمي[2]

إن مهمة الفلسفة -من حيث كونها أما للعلوم- هي صناعة السؤال العلمي، وليس العكس، ولذلك كانت هذه الأسئلة الأخلاقية متعلقة بتخصصات القانون وعلم الاجتماع أكثر من تعلقها بالإشكال الفلسفي بمفهومه الكلاسيكي، إلى الحد الذي جعل المفكرين يتساءلون عن الدور الذي بقي للفلسفة اليوم بعد أن خطفت البيوطيقا والأخلاق مبحثها الاكسيولوجي*، وهذا السؤال له ما يبرره خاصة وأن الفلسفة تخلت عن مبحثها الأنطولوجي مع نقض الميتافيزيقا ومن قبله الدّين.

ومن الجدير بالذكر أن مثل هذه الإشكاليات لا تقع في اهتمام الفكر الإسلامي الحالي، لأنها لا تتزامن مع واقعه المتخلف، لكنه بحاجة ماسة لدراسة التجربة الغربية للحداثة، خاصة وأن العالم الإسلامي كان مسرحا للهيمنة الغربية، وبالتالي فمن المهم العمل على بلورة سياق آخر للحداثة، سياق يخدم الإنسان ويلبي طموحاته الروحية والنفسية، حداثة تقوم

قانونية تشريعية أخلاقية في ظل رقابة نقدية فلسفية حينما تتحول مواضيع الطب والبيولوجيا إلى مواد خام في حقول الفلسفة الأخلاقية بل تتعداها إلى انبجاس منطق قيمي جديد يناقش القضايا البيوتقنية والمسائل الحيوية التي تتداخل ومقومات الوجود الإنساني، أنظر في ذلك: البيوطيقا Bioétique فن أخلاقي جديد ومهمة أخرى لاختطاف الفلسفة، مقال لمحمد بصري، مجلة كوة الإلكترونية، 15 ديسمبر 2019م، الموقع: couua.com

[1]- محمد السعد، هل يحتاج العلم إلى الفلسفة، يناير 2019م، صحيفة الوطن، مؤسسة عسير للصحافة والنشر، آخر تحديث أوت 2021م، الموقع:alwatan.com .

[2]- محمد بصري، البيوطيقا Bioétique فن أخلاقي جديد ومهمة أخرى لاختطاف الفلسفة، مجلة كوة الإلكترونية، 15 ديسمبر 2019م، الموقع: couua.com

*-في مقال لمحمد بصري، يتحدث فيه عن مجالات البيوطيقا، يعتبر أن البيوطيقا "راديكالية بيولوجية وطبية جديدة تهدد الفلسفة في أعتى عروشها التقليدية أي مبحث القيم والأخلاق" واستطاع من وجهة نظر شخصية أن يبرر كيف تم "توريط الفلسفة في مستنقع البيولوجيا" لينتج لنا هذا التوريط مفهوم البيوطيقا الذي أفرزته الحاجة إلى التأطير الفلسفي للعلم، أنظر: البيوطيقا Bioétique فن أخلاقي جديد ومهمة أخرى لاختطاف الفلسفة، أنظر: مجلة كوة الإلكترونية، 15 ديسمبر 2019م، الموقع: couua.com

على الرفع من شأن الإنسانية بمختلف أطيافها دون تمييز ديني أو عرقي أو إيديولوجي أو براغماتي، وعوض أن تتسابق الدول لتقنية تخدم الصراع، ستتشارك فيما سيخدم الإنسانية، وليس القصد من هذا القول إنكار إيجابيات الحداثة الغربية خاصة في الحياة العملية والعلمية، ولكن القصد به هو الإشارة إلى أهمية الحياة الروحية والنفسية والفكرية التي يُمثلها الدين والميتافيزيقا والفلسفة والفن ...

ب- مبحث الثقافة:

لقد أُشير في الفصل الأول من هذا البحث إلى الأهمية الكبيرة للثقافة لدى الشخص الإنساني، وما يهمنا هنا أساسا هو الإضافة التي ستقدمها الأنثروبولوجيا في مجال البحث في الثقافة والدين على وجه الخصوص من حيث أنهما أهم مكوّن مثير للأفعال وردود الأفعال، فردية كانت أم جماعية.

إن الشعوب الشرقية شعوب ثقافية بامتياز، شعوب تتغذى من تراثها الثقافي بشكل يومي، وتتغذى بنفس الوتيرة من عصبياتها المختلفة، تُكّن معظم الطوائف والمذاهب فيها حقدا تاريخيا على أخرى، وينعدم السّجال والحوار بينها لجهل كل طرف بالآخر، ولذلك كانت مراجعة التراث الديني أهم مكسبٍ تقدمه الأنثروبولوجيا الكلامية، من خلال توضيح بواطن الاختلافات ومن ثمة ظروفها وأسبابها التاريخية الكامنة في كتب التراث، وبالتالي فإن العمل بآليات أنثروبولوجية خاصة آلية " الحفر الأركيولوجي" التي سبق وأن أشار إليها أركون، إضافة إلى استغلال المناهج العلمية المعاصرة في نقد مكتسبات التراث أهم نقطة يشترك فيها مُنظروا الفكر الإسلامي بمختلف أيديولوجياتهم، خاصة أولئك الذين يَعُوون أن أزمة العقل الإسلامي ذاتية الأصل.

إن أنثروبولوجيا علم الكلام ستلّح من جهة أخرى على أن الاختلاف الفكري والثقافي حق من حقوق الشخص الإنساني، أو على الأقل ستؤكد أن ثقافة أي فرد، مشروع ذاتي ينتج عن تجارب الشخص الفردية، إن التأثيرات الخارجية القسرية على الفرد تعد تعديا على ذاتيه وفرادته، أقول قسرية لأقصد تلك التي تنتج عن التنميط وليس التثاقف.

1- الانفتاح على الذات:

إن اعتماد المنهج الأنثروبولوجي في قراءة التراث الإسلامي له عدة أوجه إيجابية لعل من أبرزها محاولة التعرف والتعريف بهذا التراث الذي يعاني بفعل قطيعة معرفية وتاريخية من التهميش لاسيما ما تعلق بمكوناته الثقافية والعلمية والفنية، فالناظر إلى التراث الإسلامي يجده يحمل في طياته الكثير من المكتسبات الدينية والثقافية والجمالية وهي تعبر عن الإنسانية في مختلف مراحلها التاريخية.

فالمنهج الأنثروبولوجي من شأنه كذلك إبراز ما غُيب من التراث، سواء أكان مغيبا لأسباب أيديولوجية - مثلما يشير إليه أركون بتسمية "التراث المبتور"- أم بسبب التقادم التاريخي، فهو كفيلٌ باسترجاع العديد من المقومات الحضارية التي بها وعلى أساسها قامت للمسلمين حضارة.

بالإضافة إلى هاتين النقطتين، نجد أن الأنثروبولوجيا التي سيتبناها المتكلمون كمنهج من شأنها أن تعيد تفعيل النزعات الإنسانية في التراث، ونحن نعلم أن علم الكلام في شكله

الكلاسيكي، قد إنشغل بالمسائل العقدية، بعبارة أدق اهتم بالعلاقة بين الإنسان وربه، وأسباب إثبات الوحدانية، وهذا سبب تسميته علم الأصول مثلما سبق وأن أشرت في الفصل الأول، لكن في المقابل وبعد تغير الزمكانية تغيرت المطالب، وأصبح المطلب الأساسي أنثروبولوجيا بامتياز، باحثا عن علاقة الإنسان مع الآخر، هذا الآخر أيا كانت ديانته ومعتقده وثقافته.

هذا المطلب، أقصد الحوار العمودي الذي يهم الإنسانية، أكدت عليه الأنثروبولوجيا، سواء من خلال فتح آفاق التعارف بين الأقوام، أو من خلال اعتبار أن الخصوصية الثقافية حق إنساني، يعادل في قيمته الحقوق البيولوجية المختلفة، ولذلك فإن الجهود الكلامية المعاصرة المترامية بين الشقين السني والشيعي، تكاد لا تخلوا من دعاوي شرعية الاختلاف، هذه الدعاوي التي يحاول بها المتكلمون المعاصرون تقليل حدة التقاتل الفعلي والفكري الذي ما لبث يتزايد في الآونة الأخيرة في شكل حركات متطرفة.

لقد تمت الإشارة في الفصل الأول إلى أهم دعاوي تجديد علم الكلام، وأخص بإعادة الذكر المسألة السياسية والدينية، اللتين هما علتا ما لحق بالمجتمعات الإسلامية من تخلف وتجهيل وتعصب، بل إن تحالفهما نتج عنه تعطيل الحركة الفكرية والعلمية عند المسلمين، سواء تجلى ذلك في محاربة المخالفين في الرأي، أو محاربة الفلاسفة وتكفيرهم، وتظليل المتكلمة، وتقتيل العلماء*...

2- الرد على الشبهات:

يتكلم المنظّرون حول أهمية ممارسة القراءة النقدية للتراث، لكن القليل فقط من يتحدث عن النقاط الأساسية التي يمكن لهذه القراءة المساهمة فيها، وذلك لأن مسائل التراث متعددة وعميقة، دور الأنثروبولوجيا في علم الكلام الإسلامي معالجة الشبهات الواقعة حول الدين، حول النصوص الدينية، والتي لا يتحجج بها منكروا هذا الدّين –أو أعداؤه بالمفهوم الكلاسيكي- بقدر ما تشكل في حد ذاتها تساؤلات ذاتية تستدعي الإجابة الجادة والعقلانية، ثم تكون من حيث عقلانيتها قادرة على التنبؤ بما قد يشكل شبهة في المستقبل، لأن الدين القويم المبني على أسس عقلية، لن يمانع الشبهات مهما كان حجمها أو زمانها، مثلما لن يمانع بالضرورة أي قراءة نقدية.

---

* - في مقال بعنوان " تعرّف على أبرز علماء المسلمين ومفكريهم الذين أعدموا بتهمة الزندقة" لمجلة "النبأ برس npaa press"، يفصّل المقال في عدد كبير من المفكرين والعلماء الذين أعدموا بسبب خلاف سياسي قبل أن تلصق فيهم تهمة الزندقة، ويذكر من بينهم أسماء كثيرة منها: ابن المقفع، الفارابي، ابن سينا، أبو العلاء المعري، أبو بكر الرازي، يعقوب ابن إسحاق الملقب بالكندي، ابن النديم، ابن طفيل، ابن الهيثم والطوسي، عباس بن فرناس، ابن رشد، وأسماء أخرى ذكرها المقال مستشهدا بمصادر من التراث الإسلامي نفسه، أنظر: نبأ برس –خاص- بيروت، 10 سبتمبر 2016م،الموقع: npaapress.com

من شأن الأنثروبولوجيا الكلامية إذن التكفل بالشبهات الحالية التي تحوم حول أهمية الدين والتدين، وأحقيته في الحياة اليومية أو لنقل وجوده، لأنها ستبرر حاجة الإنسان إلى الدين، ولأنها علم يعنى بالإنسان ويتمحور حوله، يمكنها الكشف عن تطور الفكرة الدينية وكيفية تلقيها عبر مسار تاريخي محدد، والأسباب المؤثرة فيها وفي تطورها ومن ثم بلورتها كفكرة حالية، ليأتي تحديد ما إذا كانت من الثوابت أو من المتغيرات.

إن الدين الإسلامي الآن عرضة للشبهات الخارجية أيضا، لا لشيء إلا لأن الإجابة الجادة عن شبهاته الداخلية لم تتوفر، إن علم الكلام الجديد سيعيد الثقة بهذا الدين، وبقيمه، إنه كفيل بأن يرد عنه التهم التي ألصقت به، ففيم يعتبر الغرب هذا الدين دين تطرف وإرهاب لأسباب أيديولوجية بحتة، يتردد أتباعه في الدفاع عنه، وذلك بسبب عدم توفر آليات دفاعية ملائمة، أو ببساطة لعدم وجود إرادة من الأساس، أقصد إرادة لمناقشة مكتسباتنا أو عرضها للمساءلة التاريخية.

يمكنني أن أوضح كيف يمكن للشبهات الخارجية أن تتعلق بالشبهات الداخلية بمثال واقعي، نعلم أن الشبهة المحيطة بأي تراث ديني أو الجهلَ ببعض مكتسباته يولّد لا محالة عدم الثقة في التراث برمته أو في جانب منه، ونعلم كذلك أن الدّين الذي تتسم مكتسباته بالعقلانية لا يحتاج إلى القوة ليفرض نفسه في أي موقف كان، سوف نرى مفارقتين في تعامل المؤسسة الدينية مع شبهة التطرف الإسلامي أو الإرهاب الإسلامي اللذين زاد تداولهما في الآونة الأخيرة بشكل لافت، والإشارة هنا إلى المؤسسة الدينية مقصودة لكونها الوصي المباشر عن التراث الديني الإسلامي، أولها إنكار امتداد الشبهة إلى التراث على الرغم من وجودها في الواقع، وثانيها الإصرار على عالمية الدّين الإسلامي وإنسانيته:

-عدم الاعتراف بالشبهة وإنكار وجودها:

تتمثل هذه المفارقة في غياب المؤسسات الاجتماعية والمراكز العلمية أو عجزها إلى حد بعيد عن مواجهة أفكار التطرف، إنها لا تجد إجابات، لأنها ببساطة ترفض طرح الأسئلة لسببين: الأول الخشية على التراث من المسائلة التي قد تنقضه، والثاني عدم اعتبار التراث قابلا للمُساءلة، و لعل النزعة التبجيلية التي سبق وأن ذكرتها سابقا هي المسؤول الأول عن إهمال المسائل ذات الحساسية والخطيرة التي تمس مستقبل المجتمعات الإسلامية وتهدد وجود الدين الإسلامي واتزانه، هذه النزعة تجعل الذات ومكتسبات التراث متعالية - وهو الحاصل في الغالب-، إذ أن هذه المفاهيم تشكل جزءا لا يتجزأ من الهوية الإسلامية الحالية، نحن لم نتجاوز مثلا مسألة التفريق بين مفهومي الدعوة والجهاد، فكيف يستقيم أن نتحدث عن حوار الفرق الإسلامية أو نتناقش في أمور العولمة والحداثة، بل إن حد مرتكب الكبيرة الذي ناقشه المسلمون في القرون الأولى لا يزال حاضرا اليوم، ولذلك فإن الأسئلة

الجادة حول طبيعة هذه المفاهيم وما شاكلها في التراث الإسلامي كفيلة بفهم مبررات بعض الممارسات التي تتجلى في أفعال وسلوكيات المسلمين.

لا شك أن التراث هو المرجعية الروحية والفكرية لأي حركة سياسودينية، فلا مناص من الاعتراف إذن بأن التراث يحمل في مكتسباته بذور التطرف*، وإلا كيف تعتبر كل فرقة نفسها الفرقة الناجية وبقية الفرق ضالة؟ أعتقد أننا نعتبر التراث الإسلامي متعاليا عن النقد لمجرد انتماءنا وتبعيتنا له، ونتناسى وقع وحجم الإجرام الذي تمارسه الحركات الإرهابية تحت مسمى الدولة الإسلامية التي تدعي تطبيقها لمبادئ الشريعة المستقاة أساسا من كتب التراث، ولذلك فلابد لهذه المؤسسات من نقد مصدر هذه الأفكار ومساءلة مشروعيتها من التراث نفسه.

-عدم معالجة الشبهة والإصرار على المطلب: يتحدث غالبية الفقهاء والمفكرين لاسيما التراثيين عن الإسلام العالمي أو الدين العالمي، وهو مطلب إيديولوجي تحاول كل الأديان تحقيقه من خلال تبني أساليب الدعوة أو خلق أسباب الصراع، لكن القلة فقط تتساءل عن الكيفية التي بها يمكن لأي دين أن يتوسل مطلبين مختلفين ومتضادين في نفس الوقت، مطلب الدّين العالمي (أو الدين الواحد) ومطلب تحقيق العدالة.

فإذا كان تحقيق العدالة مرهونا باحترام الذات الإنسانية بخصوصياتها واختلافاتها، فلابد إذن من كونها ركيزة الدين العالمي، هذا ما يجعل أي دين عالمي دينا إنسانيا بامتياز، بل إنها الطريقة الوحيدة لكي يصبح كذلك، وإلا أين يكمن العدل في جعل الأفراد ينسلخون عن قناعاتهم الفردية بحد السيف أو بتسلط الجماعة الغالبة بحثا عن مطلب العالمية، الأجدر بهذه المؤسسات إذن معالجة شبهة التطرف والإرهاب الإسلامي قبل البحث في إشكالية "الدين العالمي"*.

علم الكلام إذن، من خلال هذه المعطيات يبدو الحل الأمثل في نقد التراث، لقربه المعرفي من مادة التراث الإسلامي، ولانشغاله باللاهوت الإسلامي، بالإضافة إلى أن المنهجية الأنثروبولوجية تضفي عليه طابعا معاصرا، فهو يُعنى بثقافة الإنسان وفكره وتراثه، لذلك فإن الأنثروبولوجيا الكلامية ستقدم للتراث القراءة النقدية المنشودة.

---

*يمكن أن أشير إلى تداولية فكرة الجهاد لدى الحركات الإرهابية المعاصرة التي تدعي جميعها الانتساب للتراث وتطبيق الشريعة تحت شعار "الدولة الإسلامية" استنادا إلى تفاسير دينية للنصوص القرآنية أو لنصوص الأحاديث الناسخة لآيات القرآن، هذه التفاسير تحث على الجهاد المسلح وتعتبره قاعدة من قواعد الإسلام، أنظر: عنصر دواعي مراجعة التراث في الفصل الثاني وكذلك ما أوردته في العنصر الرابع من شبهات تناقض السنة مع بعض الآيات القرآنية كمصدر من المصادر المعرفية للتراث الاسلامي) ص 82.

*- إن مسلمي اليوم لا ينظر أحدهم إلى الآخر إلا على أساس تصنيفي وليس إنساني، حتى اختلافات الفرد الطفيفة بينه وبين أبناء طائفته تُكوّن حساسية اجتماعية، إن أغلب مشاكل هذه المجتمعات الإسلامية وصراعاتها القائمة اليوم كانت قد تشكلت منذ عصور متلاحقة، إن المذهبية الدينية حاضرة بقوة في الواقع، ولذلك فإن مطلب الدين العالمي يبدوا –في الوقت الحالي على الأقل - ضربا من الخيال.

3- استثمار مكتسبات العلوم الإنسانية والمناهج العلمية الحديثة:

يعترض البعض على اللجوء إلى استغلال مثل هكذا مناهج واسقاطها على التراث الإسلامي لأسباب عدة يمكن أن أذكر منها مسألة عدم تناسبه مع طموحات هذه المناهج، لأنها تعتبر التراث إنتاجا بشريا ويشكل ذلك خطورة على النصوص الدينية حينما تنزع عنها هذه المناهج صفة القداسة.

إذا اعتبرنا أن أي قراءة للنص الديني، حتى تلك التي يمارسها الفقهاء، تتطلب مناهج بحثية خاصة، تتطلب وضع النص تحت التحليل اللغوي والاستعانة بجهاز مفاهيمي، تتطلب كذلك الربط بين الآية وسياقها التاريخي والمكاني من أجل التوصل إلى الدلالات النهائية المقيمة للحكم الإلهي، ألا يمكن هذا الفعل تصرفًا في النص الديني سينزع عنه قداسته؟ ما هي غاية النص الديني الذي لا يطاله الفهم الإنساني، مسألة تعاليه شيء ومسألة فهمه شيء آخر، على اعتباره نصا موجها أساسا للإنسانية، يخاطب العقول ويتطلب تدخلا من لدن الإنسان حتى يفهمه ويفسّر معانيه، مهما بلغت بساطتها.

إن نزع القداسة لا يكون في مُحاولة العقل فهم النص الديني، بل يكون عند التصرف العمدي في النص الذي يُراد به التغيير أو التحريف، سواء كان ذلك في التدخل المباشر فيه كحذف حرف أو آية أو تغييرها حتى يُغيّر النص شكلا ومضمونا، أما التدخل غير المباشر فيكون عادة بفصل المعاني بعضها عن بعض، أو بترها عن السياق، فيتغيّر معناها، كأن يكون الحكم الإلهي مشروطا بمبررات معينة، فيلجأ المُحرّفُ إلى استظهار الحكم واخفاء شروطه.

4- الاستعانة بمكتسبات العلم الحديث:

لقد سبق وأن تطرقت إلى موضوع الحداثة، وكيف أنها حققت إنجازات واكتشافات علمية كثيفة ومبهرة، ساعدت الإنسان في تخطي مصاعب حياته ومكّنته سُبُل الرفاهية، ورأينا كيف أن التقنية العلمية أصبحت غاية في ذاتها، لأن التقنية هي مفتاح الحياة والسبيل الوحيد للاستمرار، في ظل هذا التسارع نجد العالم الإسلامي يعيش خارج التاريخ، إنه منكرٌ للغرب ومنكرٌ بذات الدرجة لعلم الغرب، الذي قد لا يتوافق في أحيان كثيرة مع تراثه الثقافي والديني*.

الحقيقة أن مسلمي اليوم يتجادلون حول الخصوصيات الدينية والثقافية والصّراع الهوياتي، في حين يتكلم الغرب عن خصوصية علمية أو براءة اختراع، إن التقنية العلمية

* - يمكن أن أذكر على سبيل المثال لا الحصر مثالين: الأول مسألة النهي عن القول بنظرية التطور لداروين، التي تتعارض مع تفاسير النص القرآني الذي ينكر –حسب الفقهاء- نظرية التطور، أنظر في ذلك ما قدمه أحمد الحسن في كتابه "وهم الإلحاد"، والمثال الثاني هو إشكالية الجينوم البشري، ومسألة الاستنساخ، التي ناقش إرهاصاتها الاولى بطريقة نقدية تاريخية كارم السيد غنيم في كتابه "الاستنساخ والإنجاب، بين تشريع العلماء ووحي السماء".

أو السبق العلمي يباع بأثمان باهضه لأن التقنية سبق للحياة، هي شيفرة الاستمرارية، ولذلك فليس هنالك من بدٍ إذن للخروج من نفق التخلف، سوى العمل على مواكبة هذا التطور العلمي عند الغرب، وملاحقة الإبداع البشري المستمر في كافة حقول المعرفة، والتخلص من حالة الوجل والحساسية في التعاطي مع المعارف الرّاهنة، تلك الحالة التي تترسخ كل يوم في مجتمعاتنا بسبب طائفة من الشعارات التعبوية والسياسية والتباس مفاهيم "الغرب" و"التغريب" و" الغزو الثقافي" و"الاختراق الثقافي"، "والغزو الفكري"، و"التبعية الفكرية" وغيرها.[1]

قد يقول قائل إن العلمَ الحديث مصدرُ قلقٍ ووَجل، لأن مخرجاته لا تتناسب مع مجتمعاتنا المتخلفة، أو أنها لا تتوافق مع خصوصياتنا الثقافية والدينية، يمكن أن نخص بالذكر ردود الأفعال حول نظرية التطور لداروين، أو ما تطرحه إشكالية الجينوم البشري* حتى على الغرب ذاته، فنقول أنه على هذه المجتمعات القلق من أن تظل تبعياتها للغرب قائمة، وأن يستمر الغرب في جعلها مسرحًا لتطبيقاته وتجاربه، لابد لها إذن من اللحاق بالغرب على الأقل للتمييز بين ما ينفع وما يضر، لأن الاستمرار في نقدِ العلم بحجة أنه غربي، لن يحفظ لهذه الشعوب خصوصيتها، خاصة وأن هذه المجتمعات الإسلامية بالإضافة إلى بقية الشعوب المتخلفة شعوب استهلاكية، إنها السوق الأولى للإنتاج الغربي، الذي يتاجر بالمنتج والتقنية، وهذا سبب آخر يضطرنا إلى السعي وراء اكتساب ناصية العلم الحديث.

يشير محمد أركون إلى نقطة على غاية من الأهمية، وهي مسألة ضرورة مواكبة النهضة الفكرية لأي تطوّر علمي، أي أن أي انجاز علمي لابد له أن يرتبط بتبيئة فكرية، وذلك في سياق حديثه عن الحداثة الغربية التي واكبت تغيرات مستمرة ومرحلية في هذه المجتمعات، ومفاد ذلك أن الحداثة لا تعني التصنيع فقط أو التزود بالأجهزة التكنولوجية المتطورة، مثلما هو حاصل في المجتمعات الإسلامية، بل يجب أن تواكب هذه الحداثة الصناعية النهضةَ الفكرية، بل إنه من الضروري أن تُولد منها.

لكن الاستيراد النهم للمنتجات الغربية يُحتِّم على هذا الفكر أن يتعلم التقنية ولو من باب الاطلاع، وهو ذات الأمر الذي حصل مع الغرب حينما أخذوا يترجمون علم وفلسفة المسلمين، يمكن أن نذكر في ذات السياق ما قدمته الرشدية اللاتينية** في القرن الثالث

---

[1]-عبد الجبار الرفاعي، النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013م، ص237.

*- الجينوم (Génome): تسمى كذلك صحيفة الحالة الوراثية أو المحتوى الوراثي، وهو في علم الأحياء عبارة عن تسلسل الدنا (DNA)لأحد الكائنات الحية، يسمى كذلك الشريط الوراثي، وهو مخزون في كل نواة من أي خلية من خلايا جسم الإنسان، ويمكن رؤية شريط الدنا في هيئة معرفات للصبغيات الوراثية (كروموسومات).

**-الرشدية اللاتينية (Averroïsme latin): حركة فكرية نشأت في القرن الثالث عشر بأمرٍ من فريدريك الثاني هوهنشتاين (1197-1250م) الملقب بفريدريك الثاني (Frederick II) الذي كان مناهضًا للسلطة التي يمثلها رجال الدين والنبلاء، فأخذ يدعم الطبقة الصّاعدة من التجار وأرباب العمل، فنصحه مستشاروه بإصدار مرسوم بترجمة مؤلفات ابن رشد لأنها تستجيب لمناهضة الكنيسة، وقد كان أن ترجمت تلك المؤلفات إلى اللاتينية فيما بين 1217مو1230م أي بعد

عشر، ولم يكن ذلك ليربك الغرب، بل على العكس من ذلك، عملَ ذلك على تعجيل مشروع النهضة الغربية وظهور حركة الإصلاح الديني لتتبلور فيما بعد الحداثة الغربية.

5- استثمار مكتسبات التراث:

إن فكرة استثمار مكتسبات التراث في نقد التراث تعود في حقيقة الأمر لمحمد أركون، من ذلك ما ذكره حول رصيد المعتزلة –التراث المغلوب- الذي بإمكانه نقض التراث المودلج الذي يسميه "تُراثا رسميا" من ناحية أنه التراث المنتصر.

والحقيقة أن تراث المعتزلة كفرقة دينية ليس التراث الوحيد، لقد سادت مواقف كلامية عديدة لم تتفق مع مرامي المؤسسة الدينية، وكذلك المواقف الفلسفية، إن رصيدا لا بأس به من التراث الفلسفي والعلمي لايزال تحت طيات النسيان، ثم إن حيزا هاما من المسائل الأخلاقية والدينية على السواء تمت معالجتها أو الإشارة إليها من قبل الفلاسفة والمتكلمين الأوائل، يمكن أن نذكر مسألتي العلاقة بين العلاقة والنقل، ومسألة الفصل بين الحكمة والشريعة...

مع ذلك، فإن الفكر الإسلامي يعاني –مع الأسف- من قطيعة مع تراثه الفكري والفلسفي والقيمي، ولا نعرف عنه إلا الرصيد القليل، ينطبق في هذه الحالة، أقصد "القطيعة مع التراث الإسلامي الكلاسيكي" مفهوم "العزلة السكولاستيكية" الذي أراد به أركون وصف الوضع الفكري الإسلامي المعاصر، الذي وجده متباعدا ومنغلقا، كذلك للإشارة على غياب التآزر الفكري بين المفكرين المعاصرين، لاسيما في المواقف النقدية الصّارمة التي تستدعي التكاتف، لأن جدية مثل هكذا بحوث تعتمد على تكاثف الجهود النقدية، وتفتح من حيث تكاملها آفاقا أخرى للبحث، ولذلك فإن مطلب الانفتاح على التراث يشتمل التراث بكل مراحله، والتعرف -بنفس الوتيرة- على ما يُكتب حوله بأقلامٍ وبحوث معاصرة.

أقل من عشرين عاما من موت ابن رشد، أنظر مقال: ماذا تعرف عن الرشدية اللاتينية...متى نشأت، وما هي أبرز أفكارها؟"، المكتبة العامة، ديسمبر 2016م، الموقع: maktaba-amma.com.

ج- مبحث الواقع:

إن ثالث العناصر في التركيبة الأنثروبولوجية لعلم الكلام الجديد بعد الثقافة والإنسان هو الواقع، ولعلها من أهم أهدافه في ذات الوقت، فعلم الكلام الجديد هادف إلى تغيير فكري وتجديد عقدي، ثم وبالضرورة استثمار هذه الجدة في تغيير واقع المجتمعات الإسلامية، ولقد سبقت الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي يعاني أزمة حقيقية الأولى في عدم انطباقه مع نفسه والثانية في عدم انطباقه مع الواقع، ولذلك وجب العمل على تغيير النظرة الفلسفية والفكرية الإسلامية من الماضي نحو الواقع المعاش.

قد يقول قائل إنه من التناقض الحديثُ عن نقد التراث، ثم التكلم عن تغيير النظرة الفلسفية والفكرية نحو الواقع، وأنَ مجردَ استرجاع التراث هو فعلٌ يدل في حد ذاته على ارتباط العقل الإسلامي بالماضي، نقولُ: عندما يكون الارتباط بالماضي ارتباطا وجدانيا يقوده مجردُ الحنين إلى الماضي وإلى أمجاد الأجداد، دون الاعتبار منه أو من أحداثه التاريخية فذلك لا يعدو عن كونه انسحابا من الحياة الواقعية، فسيرة "السلف" مرتبطة بوقائعها كأي سلوك بشري، وليست مادة مطلقة قابلة للاسترجاع أو مادةً للتنميط، إنما يكون الاقتداء بتبني الروح المنتجة التي وجهتها النصوص الدينية، وما دام النص الديني ثابتا ومطلقا، فليس من التناقض البتة الاشتغال بمادة التراث ونقدها والاستفادة منها، هكذا يكون الماضي موجها للحاضر بروح عملية منتجة، غير مهيمنٍ عليه.

إذن لابد من تغيير النظرة التمجيدية للسلوكات الإنسانية التي عبرت عنها كتب التراث ووضعتها الأنموذج الوحيد للحاضر الإسلامي، إن الوقائع المتغيرة تفرض علينا فهما مغايرا وردود أفعال مغايرة كذلك، ففيما عانت المجتمعات الغربية في عصورها الوسطى من تلك النظرة الاحتقارية للذات تجاه الحياة والواقع، في شكل انسحابي تشاؤمي من جراء فكرة الخطيئة، نجد المجتمعات الإسلامية تعاني عصاب النرجسية وتبجيل الذات وتقديسها وجعلها فوق مستوى النقد أو المسائلة وتبرير تخلفها وتقدم الغرب بتبريرات ساذجة كالقول بالابتلاء، بدل اعتباره ثمرة جهد وعمل.

ثم إن العالم الإسلامي اليوم يعيش حالة اغتراب قوية، كيف لا وهو يحاول التوفيق بين مطامحه في التحديث انبهارا بالحضارة الغربية، وبين هواجس التخلي عن ذاته وعن تراثه الفكري والعقدي، إن هذا الاغتراب مرتبط أساسا بعدم اقتناعه بالتراث، إنه يُكابر معتقدا أن المُكابرة ستبقي له خصوصيته، والشيء الذي يمكن تأكيده والتنبؤ به مستقبلا هو أن الأجيال القادمة ستكون أقل مكابرة، إن عليه إذن أن يختار بين هواجس الاستدعاء المتكرر للسلف، وبين السعي إلى تنقيح التراث، لأن التراث المُتقادم أنثروبولوجيا زائل ومندثر.

لماذا إذن لا يقتنع المسلم بتراثه اليوم؟ أو لعل السؤال الأدق لماذا تراثنا الديني غير مقنع؟ السؤالان يملكان من الحساسية والإحراج ما يمنعنا من طرحها أو الاعتراف بهما، إن المسلم لا يقتنع بتراثه لأنه يُحاول التوفيق بين مكتسبات عصر متحجر وآخر متسارع، لا يقتنع لأنه رأى حضارة غربية متفوقة من دون دين، وهو مقنع أن التفوق يجب أن يرتبط بأمة مؤمنة، كيف يترك الله أمر التفوق للغرب ويترك للمسلمين التخلف.

إن أمر التقدم والتخلف هذا له علاقة بفعاليتنا في الواقع، فعالية فكرية وعملية، إن تمجيد ماضي الأجداد لن يُعيد لنا ماضينا الزاهر، لن نقول إن واقع الإنسان يعود للإنسان نفسه، أو أن الإنسان يصنع واقعه ولا علاقة للتراث بالواقع، لأن فكرة كهذه لا تستقيم لسببين: السبب الأول تعلق المسلم بتراثه وهويته، فوجدانه الحالي مرتبط أشد الارتباط بالتراث، إن التراث يتجلى في تعاملاته اليومية، وهو يحقق به كينونته، أما السبب الثاني فهو أن استبعاد فكرة التراث -خاصة الديني- من الواقع فكرةٌ أثبتت فشلها لأنها لا تعمل لصالح الإنسانية بل تخدم إيديولوجيات براغماتية بحتة، وهو الحاصل حاليا مع الغرب.

كيف يمكن إذن أن يتكون أفرادٌ فعّالون في الواقع متديّنون في الوجدان، أنك إذا أردت أن تكون مُتديّنا من وجهة نظر بعض التراثيين، فلا بد لك أن تتخلى عن الواقع، أن يعتزل المُتدين الجماعات "الضّالة" بالمفهوم الكلاسيكي، ويغترب نحو واقع "السلف "حتى يتحقق اسلامه، معظم الحركات السياسودينية الحالية تتبنى هذه النظرة، مع أن منهاج "السلف" هو منهاج إيجابي وليس انسحابي، إيجابي من حيث كونه منتجا وفعالا في الواقع، فالمؤكد أن حضارة السلف لم تُبنَ على نبذ الحياة بل على استثمارها.

نقاط أخرى هامة تقوم عليها إشكالية تغيير الواقع الإسلامي، أُشِيرَ إلى معظمها كوظائف للأنثروبولوجيا الكلامية، ولا بأس بإعادة تلخيصها، على رأسها توجيه الرؤية الدينية من البحث في الإلهيات إلى البحث في الإنسانيات، والبحث في الأخلاق والعلاقات الاجتماعية، والقيم الإنسانية، والعمل على الرفع من قيمة الإنسان وجعله فوق الاعتبارات السياسية والاجتماعية والعقدية، وتمجيد الحريات والتمكين ونبذ التخاذل والتعلق بالماضي مثلما سبق وأن أُشير آنفا.

المبحث الثاني:
حدود الأنثروبولوجيا الكلامية

المبحث الثاني: حدود الأنثروبولوجيا الكلامية:

إن أي بحث ينتمي لحقل المعرفة والعلم الإنسانيين لابد له من حدود، وهو الأمر الحاصل مع هذا الموضوع، إن مسألة الحدود لا تتعلق بطبيعة موضوع الأنثروبولوجيا الكلامية بقدر تعلقها بتطبيقاته، يمكن أن أقدم توضيحا في ذات الصدد حتى تتضح الفكرة، إن اعتماد فكرة تعددية الفهوم بالنسبة للنص الديني قد ينجر عنه تباين في الآراء ونشوء المذهبية، ونحن نعلم أن المذهبية هي أحد مسببات الصراع الفكري لاسيما منه الإسلامي، فالتمذهب من ناحية المفهوم يشير إلى اجتماع أفراد متعددين ذوي قناعات فكرية واحدة أو متقاربة في قالب فكري ذي توجهات وايديولوجيات محددة، والتمذهب في بداياته يكون مبنيا على قاعدة فكرية أساسها الاقتناع بالرأي، لكن التقادم التاريخي لأي مذهب يلغي قابلية الاقتناع تلك ويستبدله بالتنميط القسري، وهو الحاصل في المذهبية الإسلامية الحالية.

إن تعددية الفهوم لا تعني التعارض إطلاقا، لكنها قد تعني التقارب، لنأخذ مسألة الحدود في الإسلام، إن مسائل الحدود تؤسس على نصوص دينية صريحة، بعبارة أدق لا يمكن أن تتعدد المواقف بين تأييدها أو إنكارها، إن الفهوم تتعدد في شروط تطبيقها وليس بين إثباتها ونفيها.

إن الهاجس الذي يؤرق الفكر الديني الإسلامي ويحول دون التطبيق الحسن للأنثروبولوجيا الكلامية هو تعدد مصادر التشريع الفقهي فيه، (بين النص القرآني ونصوص الأحاديث مثلا)، هذا التعارض يمس مسائل ذات بعد اجتماعي وانساني حساس، أشير إليه سابقا في عنصر شبهات النص الديني، إن تعدد المرجعية النصية بين القرآنيين* والسنيين سينجر عنه لا محالة تباين في الفهوم والمواقف، وهو ما قد يصّعد من وتيرة الصراع الذي يوجّهه حاليا التنميط لا التثاقف.

لذلك فإن تطبيق الأنثروبولوجيا الكلامية متعلقٌ بتوحيد المرجعية الفكرية، إن الشبهات التي تحوم حول النصين لابد لهما من مراجعة، من جانب آخر فإن تعدد الفهوم لاسيما في الحقل الديني، لا يُؤَسس معرفة ثابتة باطلاق، كتلك التي تَشَكل بها التراث الإسلامي الحالي، فالمعرفة لا تُبنى إلا على وحدة فكرية أو إجماع من أجل إرساء قواعد تخدم هذا المجتمع، والوحدة المقصودة هنا هي النصوص الدينية (القرآنية والسنية في حالة التعارض)، وبالتالي

*-القرآنيون: عرَف هذا المصطلح رواجًا كبيرا في الآونة الأخيرة، ويتم تداوله بشكل حثيث في السّاحة الفكرية المعاصرة، ويُراد به الإشارة إلى طائفة إسلامية ترى أن القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع في الإسلام، ومن حججهم أن القرآن رسالة واضحة وكاملة، وبذلك يمكن فهمها تماما دون الرجوع إلى مصادر أخرى كالحديث، لأن الأحاديث حسب اعتقادهم معظمهما مختلقة لأنها كتبت بعد حوالي قرنين من وفاة النبي محمد ﷺ، ويشير "خادم حسين إلهي بخش"إلى أن دعوتهم إلى الاعتماد على القرآن دون السنة بدأت منذ نهاية القرن التاسع عشر، وخاصة في الهند تأثرًا بأفكار حركة السيد أحمد خان، وقد تزّعم هذه الحركة في بداية الأمر" محب الحق أبادي" في بهار شرق الهند، وعبد الله جكرالوي في لاهور، أنظر: القرآنيين وشبهاتهم حول السنة، خادم حسين إلهي بخش، مكتبة الصديق، الطائف، ط2، 2000م، ص19، 20.

فإن تعددها يؤدي إلى تعدد الآراء الذي من شأنه خلق التردد في تكوين الثقافة الدينية أو التشكيك الدائم فيها، وهذا يُضعّف الهوية الثقافية ولا يُقوّيها، عندما نقول هوية مثلا، فإننا نشير إلى وحدة المرجعية، لا وحدة الفهوم، لأن الخصوصية تبدأ من الفرد، بهذه الطريقة فقط، لن تكون الخصوصية الفردية شذوذا على الجماعة، إنها أنثروبولوجيا الإبداع الفردي الذي ينطلق من الفرد مندمجا في الجماعة، ومادامت المرجعية واحدة، فإن التعارض الفكري غير وارد إطلاقا.

من هذا المنطلق يمكن أن نُوَفق في بناء وحدة فكرية متميزة، أساس وحدتها أولا المرجعية المشتركة، وثانيا تعددية الفهم، وثالثا ضمان التثاقف.

مرجعية متعددة ← تعددية الفهوم ← تثاقف أو تنميط ← صراع

مرجعية واحدة ← تعددية الفهوم ← تنميط ← صراع

مرجعية واحدة ← تعددية الفهوم ← التثاقف ← استمرار

على أن المخرج من هذه الإشكاليات منوط بإرادة جماعية، إن الأفكار القوية تفرض نفسها على معظم العقول، ثم تقصي الضعيفة منها، قوية بذاتها وليس لأنها تخدم طموحات سياسية أو إيديولوجيا دينية معينة، ويُفترض على مؤسسات المجتمع كفالة حق التعددية والتثاقف.

نقطة سلبية أخرى هي ما تعلق بنسبية التأويل، وهذا أمر مع الأسف حتمي، لأن القول بالنسبية العلمية والفكرية أمر أصبح مسموحا به، وبذلك فإن علم الكلام لن يقدم هو الآخر معرفة مطلقة، لأن اعتبار المعارف الإنسانية ثابتة مطلقة هو الخطأ الذي تقع فيه البشرية دائما والذي لم تسلم منه التراثات الدينية ومن بينها التراث الإسلامي، إن فكرة البقاء للأقوى صادقة كذلك على عالم الأفكار، وبالتالي فإن الأفكار الجديدة دائما ما تكون منَّقحة من تلك التي قبلها، وهذا لا يعني خطأ الأفكار القديمة بتاتا وإنما يعني استمرارها بثوب مغاير، ولذلك كانت القطيعة الفكرية أمرا مرفوضا واقعا ومنطقا.

لقد قدّم لنا العلم الحديث عن طريق التكنولوجيا صورة مصغرة عن واقع البشر، إن التقنيات والتكنولوجيا حتى تلك الأكثر تطورا، تحتاج لتحيين مُستمر، هذا التحيين مرهون بالاحتياجات والمتطلبات التي يطرحها الواقع، (حتى وإن كانت هذه التقنيات مستوحاة أساسا عن الجسمانية الإنسانية وهو أمر سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول)، إن واقعنا المتغير –بصفة متسارعة – يتطلب تقبل حتمية التغير والقبول به والاستجابة لصوت التجديد والاستحداث.

من المهم جدا الاعتراف بأن الآفاق المعرفية التي تهدف الأنثروبولوجيا الكلامية إلى بلوغها من خلال تجديد واستحداث مفاهيم التراث، متعلقة بمدى توفر الإرادة، إرادة تصحيح

المفاهيم وتوضيحها لأن التراث الإسلامي شاسع ومتشعب، ولعل قلة المصادر وصعوبة الوصول إليها، وتداخل الأحداث والمعطيات التاريخية مع مؤثراتها، يُصعِّب من عملية تطبيق مشاريع قراءة التراث، ثم إن الاستجابة الجماهيرية للتحديث الفكري تتوقف هي الأخرى بمخاطبة مختلف الفئات باللغة التي تفهمها، لأن تعلقها بالتراث وأفكاره وجداني لذلك فإن حدود الأنثروبولوجيا الكلامية معرفية كتعقيد المادة المعرفية، ومنهجية كالتردد في تطبيق المناهج بسبب كثرتها، وبسبب الإرادة الرّافضة من المؤسسات القائمة على التراث أو الدوغمائية الحامية له بتعبير أركون.

خلاصة الفصل الرّابع:

إن المعطيات التي قدمتها الحداثة الغربية من خلال فلسفة الدين توضح أن تحقيق أي مشروع إصلاحي مرتبط بمدى تحقيقه للواقعية وانسيابية أفكار صاحبه وشموليتها لتناسب مختلف شرائح المجتمع وطموحاته، لا يكون التغيير إلا بالإصرار على التغيير، ثم إن إيلاء الجانب النقدي للتراث الديني يكتسب أهمية بالغة، إنه منطلق أي مشروع إصلاحي أو نهضوي، ومع أن ذلك ينطبق على التراث الإسلامي والذي ترجمته تعددية المشاريع النهضوية التي تملك من الجدية في نظر الحداثيين، ما يمكنها من إحداثَ نهضة نوعية، لكنها لاصطدامها بمعيقات كالقناعات الراسخة للمؤسسات الاجتماعية والدينية تكاد تُجهض قبل أن تولد.

نقطة هامة أشار إليها هذا الفصل هي أهمية استثمار المكتسبات العلمية والمنهجية الغربية، والاعتبار من حداثتها وتجنب مزالقها، إن التكفل بالمعتقد الديني وتنقيحه يعادل في أهميته التكفل بالجانب الروحي والإنساني أو العقلاني العلمي، إن مقياس التحضر هو الفعل الإنساني، الذي يشمل الجوانب العقلية، العقدية، النفسية والوجدانية خدمة للإنسانية كافة، وذلك فإن آفاق الأنثروبولوجيا الكلامية تتأسس على ثلاث أبعاد أساسية وهي بعد الإنسان، عد الثقافة وبعد الواقع.

خاتمة

خاتمة:

تعددت دلالات الأنثروبولوجيا الكلامية التي أشار إليها البحث، فهي من حيث الشكل تشير إلى تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في دراسة التراث الإسلامي، أما من ناحية المضمون فهي تهدف إلى استثمار المكتسبات الأنثروبولوجية العلمية في نفس الدراسة، فطبيعة الأنثروبولوجيا وتعلقها بمادة الإنسان المعرفية تتقاطع بشكل كبير مع مفهوم النزعات الإنسانية التي تتحدث عن حق الشخص الإنساني في الاختلاف والتمايز، ثم إن هذا الاعتبار، أقصد اعتبار الاختلافات والتمايزات حقوقا بيولوجية، يؤدي بنا إلى اعتبار آخر وهو نسبية المعرفة البشرية وتغيرها وكذلك تداخلها بشكل كبير.

إن المقاربات التي أُشيرَ إليها في البحث، كان الهدف منها تبيان خصائص الإنسان الثقافية التي لابد لها وأن تفرض علينا تأسيسا لمشروعية النقاط الثلاث: التغير، النسبية، الاستعانة بالتواتر، هذه النقاط تمس المعرفة الإنسانية بشكل عام، ثم إن مجرد التحدث عن الثقافة الإنسانية والتراث يتطلب منا استحضار الأنثروبولوجيا، وهو الدّاعي من استعمال المفهوم المركب " الأنثروبولوجيا الكلامية"، ولعل أهم النتائج التي تنوه بها الأنثروبولوجيا من خلال المقاربات الإشارة إلى أهمية التثاقف العفوي والإشارة بذات الحدة، إلى خطورة التنميط.

بالإضافة إلى استغلال المقاربات الأنثروبولوجية في تبيان أهمية وشرعية الاختلاف، نجد أنها –أي المقاربات – تُعبّر على أن الثقافة البشرية نسبية وبالضرورة فلا بد من أخذ الحتمية الثانية وهي التباين والتغير بعين الاعتبار، ولذلك فإن الأبعاد التي تم التفصيل فيها هي بعد الإنسان، بعد الثقافة وبعد الواقع.

ولقد عُني البحث بشكل أكبر بمبحث الثقافة بسبب الارتباطية بينها وبين التراث، ومن ثمة بعدي الانسان والواقع، فالتعرف على بعد الثقافة وخصائصها، وطرق التثاقف وأشكال التنميط، يؤدي بالضرورة إلى استثمار ذلك عند ممارسة القراءة النقدية للتراث وخاصة ما تعلق بإسقاط مكتسبات الأنثروبولوجيا على التراث الديني، هذه الأخيرة مهدّت للكشف عن الفارق بين المعرفة البشرية الخاضعة للحتميات الأنثروبولوجية السّالفة الذكر وهي نصوص ثانوية من حيث كونه "مفهمة"، وأخرى ثابتة أو متعالية وهي المرجعية الأساسية للفكر الديني، وأهم نتيجة توقّف عندها البحث هي أن أغلب المتدينين المنتسبين لمذاهب مختلفة، لا يفرّقون بين نوعي هذه النصوص، ولعل هذا هو السبب الأساسي لتأزّم العقل الإسلامي.

وبالعودة إلى خصائص الأنثروبولوجيا الثقافية، فإن استغلال هذا العلم سمح كذلك بالتعرف على أشكال التنميط الثقافي (المؤسساتي عند أركون)، والذي تعبر عنه الأدلجة كمفهوم فلسفي متداول، وهي في التراث الديني

أشد بروزا وأكثر استعمالا، وهذا عائد لأهمية التدين بالنسبة للشخص الإنساني وتأثيره البالغ في توجيه التعاملات الإنسانية في الواقع.

ولأن مسألة التخلف بالنسبة للشعوب الإسلامية متعلقة بشكل واضح بالمسألة الدينية، وما يبّرر ذلك هو أنها أحد الأسباب البارزة في استمرار الخلاف في البيت الإسلامي، ومن ثمة فإن استقصاء أسباب الصراع هاته، قادت البحث – بالإضافة إلى التعرف على الأدلجة الدينية وأسبابها ومؤثراتها- إلى توضيح أهم الشبهات المتعلقة بالمعرفة الدينية سواء شبهات المفهمة أو شبهات النصوص الدينية.

أما الشبهات المتعلقة بالمفهمة فهي أقل ضررا بالمقارنة مع الشبهات المتعلقة بالنصوص، فعلى اعتبار أنها- أي المفهمة- تعتبر انتاجا بشريا، فلا مناص من كونها قابلة للمراجعة والنقد، يمكن أن أذكر في ذات الصدد التشريعات الفقهية أو الكلامية التي تعتمد واردي النقل والاجتهاد العقلي، وما دام العقل البشري نسبيا فلا بد أن تكون المفهمة كذلك، على أن أكبر مأزق يمكن أن يجعل من النسبية في المفهمة خطرا حقيقيا هو حملها لقداسة النص الديني، لأنها هنا، وفي هذه المرحلة تُؤَسس لشرعية التمذهب، لا شرعية الاختلاف، والفرق بينهما هو أن الثاني مبنيٌ على التثاقف، فيما يُبنى الأول على التنميط، وهو الحاصل طبعا عند معاينة أسباب الصراع المذهبي والطائفي في المجتمعات الإسلامية.

لكن الخطر يكمن في الشبهات المتعلقة بالنصوص الدينية، إن الدّين الإسلامي وغيره من الأديان المسماة "سماوية" ترتبط قداستها بصلابة نصوصها المنزّهة، نقول: منزهة سواءٌ تطابقت مفهمتها مع العقل والواقع أو لم تتطابق، لأن اعتبار النزاهة يبقى قائما ما دامت النسبية سمة العقل الإنساني، وبالتالي فالنص الديني (النص القرآني على وجه التحديد) يحمل صدقه بين آياته، وتجليات هذا الصدق إما متحققة أو مؤجلة، يمكن أن يكون سبب كونها مُؤجلة حدوث التراكمات المعرفية التي تُهيء العقل الإنساني لفهمها، على الرغم من ذلك فإن بعض الشبهات المحيطة به لا بد من تقصيها والتحقق منها، حتى لا تكون حُجة في الطعن في الدين أولا، ولتيسير فهم الرّسالة ثانيا.

على أنه لابد من إعادة التنويه إلى أن هذه الشبهات تُعدُ لحساسيتها وخطورتها الفكرية، تخصصات بحثية مستقلة، ولهذا السبب فإن البحث تناولها من باب الإشارة فقط لأن موضوع الأنثروبولوجيا الكلامية يتسع ليشملها جميعا، على اعتبار أن الشبهات الدينية موضوع أصيلٌ في علم الكلام، وهو الداعي من تجديده من الأساس.

إن أزمة العقل الإسلامي التي يمثل توقيف باب الاجتهاد أحد تجلياتها، أزمةٌ ما لبث يشير إليها العديد من الفلاسفة المسلمين أو منظري ومفكري التراث الإسلامي على اختلاف أيديولوجياتهم، لكنهم اصطدموا مع الأسف مع واقع رافض للتغيير، لأسباب عديدة من بينها عدم التفريق السّالف الذكر، وكذلك النزوع إلى رفض التجديد خوفا من تدنيس التراث والهوية الإسلامية بمناهج غربية هادمة، من بين هؤلاء نجد المفكر مُحَمَّد أركون، الذي يعتبر من المفكرين الذين طرحوا المشكلة وفق رؤية فلسفية، ودعا لاستثمار المناهج الغربية والاستفادة من نتائج العلوم الحديثة، من بينها الأنثروبولوجيا المشار إليها في البحث، ولذلك فقد عُني البحث بهذا المفكر لارتباطات منهجية وابستمولوجية مُحددة مع موضوع الأنثروبولوجيا الكلامية.

لقد عبّر أركون إذن عن هاجس الفكر الإسلامي وطموحه في أن يرتقي بالتراث وبالدين الإسلامي، وزعم أنه قد التزم بعقلانية نقدية صارمة، وهو الأمر الذي أثار حفيظة الكثيرين، ولقد تعامل على نحو معتبر مع شبهات التراث الديني، سواءٌ ما تعلق بالمفهمة الذي عَبر عنها بانشغاله بباب تفسير النص القرآني، أو بباب أسباب النزول أو النسخ، أو انشغاله بشبهات المفهمة من خلال تكلّمه عن تشكل الأرثوذكسية، وكذلك مناقشته النقدية لدعائمها الدوغمائية كالحركات الأصولية الحالية التي اعتبرها متجذرةً تاريخيا.

إن أهم نتيجة توقف عندها البحث من خلال الانشغال بفكر أركون هي أن هذا المفكر كان مركزا على ما يناسب توجهه الفكري، من ذلك انشغاله بالإنسانيات في فكر مسكويه والتوحيدي وهو ما دفعه إلى محاولة تأصيل فكرة الأنسنة ومحاولة بعثها في التراث الإسلامي، وعلى الرغم من إشارة بعض الدارسين إلى خلفية أركون الغربية، إلا أن الحقيقة التي لابد من الإشارة إليها هو أنه اطلع على مرحلة تكتسب أهمية بالغة في التاريخ الإسلامي، مرحلة الازدهار الفكري والاجتهاد الكلامي والحرية العقدية.

إن ما يمكن ملاحظته من خلال الأنثروبولوجيا الكلامية كذلك هو اهتمام موضوعاتها بالإضافة إلى المسائل العقدية الكلاسيكية والمعاصرة من خلال الشبهات السالفة الذكر، بالقضايا الإنسانية الواقعية منها والنظرية وإلى حد بعيد الروحانية (والذي عبر عنه البحث من خلال الإشارة إلى أهمية التدين أو الأنسنة)، مثل هذه المسائل التي اهتم بها الأقدمون في كتب التربية الروحية أو الصوفية، تكاد تكون مغيّبة في العصور المتأخرة، وانصب الاهتمام فقط بفهم وتحليل الجانب الشكلي من الدين دون اعارة الجانب المفارق منه أي اهتمام، ولعل هذا أكبر اجحاف في حق الدين.

إن أشكال الوصاية الفكرية والدينية على العقل الإسلامي مرفوضة أنثروبولوجيًا، لا وصاية على النص الديني مادام نصًا موجهًا للإنسانية، لجميع العقول المؤهلة لتلقيه، ولذلك فإن علم الكلام المؤَسس على معيار أنثروبولوجي، هادفٌ إلى الاهتمام بشؤون الإنسانية والعقدية والواقعية، وهو تحولٌ بارز في اهتمام المتكلم المعاصر، يواكب تطلعات العقل الإسلامي الذي يتوخى الوقوع في الأزمة الروحية الغربية الذي انتجها اقصاء الدين.

يضاف إلى ذلك كله، التأكيد على أن أي دراسة للنص الديني، لابد أن تكون مشروطة بضوابط وأدوات معرفية ومنهجية، من أساسياتها التفريق بين النص الديني ومفهمته وفي ذلك توقيرٌ له كنص متعالٍ، والقدرة على فهمه ومراعاة خصوصيته، وتحديد الشروط الزمانية والمكانية المتحققة في الأحكام المستنبطة، والإشارة إلى نسبية هذه الأحكام التي تبررها نسبية العقل البشري لا نسبيةَ النص الديني.

إن الاستغلال الحسن للأنثروبولوجيا الكلامية متعلقٌ بوضوح المبادئ والمقدمات، (سبقت الإشارة إلى أن أهم عائق يحول دون التطبيق الأمثل لها في قراءة النص الديني هو اختلاف المرجعية بين القرآنيين والسنيين)، ولذلك فإن صدقَ النتائج المتَحَصل عليها مرتبط بصدقِ المقدمات، والتعارضَ في النتائج إنما يُعبّر عن الاختلاف في المقدمات بالضرورة، وهو ما وضّحه نموذج البحث، لأن النتائج التي توصل إليها أركون وغيره من أصحاب المشاريع مرتبطة بقناعاتهم الشخصية سواء من التراث أو من النص الديني، وهو ما يبرر تباين نتائجهم واختلافها.

المصادر والمراجع

مراجع البحث:

النصوص الدينية:

- القرآن الكريم
- صحيح البخاري، أبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار طيبة، ط1، 2006م.
- سنن الدارمي، الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تح: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، قديمى كتب خانة، دت.
- المدخل إلى السنن الكبرى، الحافظ أبي بكر البهيقي، تح: مُحَمَّد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب، الكويت، 1984م.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن مُحَمَّد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، تح: مُحَمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
- ابن الجوزي، الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تح: نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار، ج1، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997م.
- أبو الحسن على بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بيسوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م
- أحمد برقاوي، الأنا، دار التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، 2009م.
- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م

- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، الفجالة، دت
- الإمام أبي عبد الله شمس الدين مُحَمَّد الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر، ط1، 2005م.
- أنور الزعبي، تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته، دراسات البنك الأهلي الأردني، عمان، ط1، 2007م.
- ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012م.
- بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، تق: مكسيم رودنسون ومُحَمَّد غرير الحبابي، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993م.
- الحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، تح:جفري بلاشير، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1936م.
- حسن موسى الصّفار، الطائفية بين السياسة والدّين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- خادم حسين إلهي بخش، القرآنيين وشبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق، الطائف، ط2، 2000م.
- خالد كبير علال، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، دار المحتسب، الجزائر، 2008م.
- رشيد أيلال، صحيح البخاري، نهاية أسطورة، دار الوطن، الرباط، ط1، 2017م.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، دت.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج1، تحقيق عبد الرحمن الزّواوي، دار الغد الجديد، ط1، القاهرة، 2006م.

- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج3، تحقيق عبد الرحمن الزّواوي، دار الغد الجديد، ط1، القاهرة، 2006م.
- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2004م.
- صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012م.
- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، نقد التراث، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014م، ط1.
- عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، دت.
- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2016م.
- عبد الجبار الرفاعي، النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013م.
- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، دت.
- عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006م.
- عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط3، 2007م.
- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2012م.
- عبد الله النفيسي، الحرية الإسلامية، رؤية مستقبلية، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012م.
- عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
- علي بوملحم، أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002م.
- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

- عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م.
- غازي الصوراني، البعد التاريخي للصراع الطائفي بين السنة الشيعة، مكتبة غزة، ط1، 2016م.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بوملحم، دار الهلال، ط1، 1996م.
- فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الكتاب الثاني، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015م.
- فريديرك نيتشه، ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، تر: جيزيلا فالور حجّار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003م.
- فضل الله مُحَمَّد حسين، الإسلام والمسيحية، بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء، دار الملاك،1998م.
- قراملكي أحمد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2002م.
- كارم السيد غنيم، الاستنساخ والانجاب، بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م.
- كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- ماجد الغرباوي، إشكاليات التجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م.
- مارسيل بوازار، الإسلام اليوم، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، الطبعة العربية، باريس، 1984م.
- مارك اوجيه، جاك بول كولاين، الانثروبولوجيا، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م.
- مجموعة مؤلفين، الانثروبولوجيا، تر: مُحَمَّد عباس إبراهيم، دار المعرفة الجامعية، 2003م.

- مجموعة مؤلفين، المعرفة الدينية، دار المعارف الحكمية، ط1، 2011م.
- مجموعة مؤلفين، في قراءة التراث، الدار التونسية للنشر، ط2،1990م.
- مُحَمَّد أبو زهرة، الشافعي، حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1978م.
- مُحَمَّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.
- مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
- مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دت.
- مُحَمَّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م.
- مُحَمَّد اركون، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، ط1، 1992م، دار عطية للنشر، بيروت.
- مُحَمَّد أركون، نزعة الآنسة، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.
- مُحَمَّد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1939م.
- مُحَمَّد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003م.
- مُحَمَّد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في الفكر القديم، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1992م.
- محمّد صالح مُحَمَّد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987م.
- مُحَمَّد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.

- مُحَمَّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، في التعريف بالقرآن، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2006م.
- مُحَمَّد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001م.
- مُحَمَّد عزة دروزة، تدوين القرآن المجيد، دار الشعاع للنشر، ط1، 2004م.
- محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط6، دت.
- محي الدين صابر ولويس كامل مليكة، البدو والبداوة، منشورات المكتبة العصرية،
- مرتضى الحسيني الشيرازي، نسبية النصوص، الممكن والممتنع، محاضرات الحوزة العلمية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2012م.
- المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنثروبوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجا، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م.
- نبيل مُحَمَّد صغير، مقاربات فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين أفيون الشعوب، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012م.
- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط 1، 2010م.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014م.
- يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1995م.
- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دت.

المصادر باللغة الأجنبية:

- René Bureau, Anthropologie, Religions africaines et christianisme, Ed Kharthala, Paris ,2002.
- Bernard Groethuysen, Anthropologie philosophique, librairie gallimard, Parie NRF,1952.
- Nathan Harter, Recouvering the philosophical anthropology of Max Scheler, journal of leadership education,volume 5,issue3,winter2006.
- Mohamed Arkoun, Avec Mouloud Mammeri à Taourirt Mimoun, littérature et oralité au Maghreb, hommage à Mouloud Mammeri, Editions L'Harmattan, paris, 1993.
- Gwen Terrenoire, Education à la bioéthique, Comité De Liaison ONG-UNESCO, Commission Programmatique Mixte Science Et Ethique, Décembre, 2007.

المعاجم والموسوعات اللغوية والفلسفية:

- مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، قسم الكلام، مؤسسة الاستانة الرضوية، إيران، ط1، دت.
- الجرجاني،كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2003م.
- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، دار صادر للنشر، بيروت.
- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، 2008م.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، 2004م.
- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ناشرون، مكتبة لبنان، دت.

إصدارات المجلات والمواقع الالكترونية:

- "الشباب والتطرف، أسباب انضمام الشباب إلى جماعات التطرف العنيف في مناطق الصراع"، د منصور بن سعيد القرني، 19مارس 2020م، التحالف الإسلامي العسكري لمحاربة الإرهاب، الموقع: imctc.org
- البيوطيقا Bioétique فنٌ أخلاقي جديد ومهمة أخرى لاختطاف الفلسفة، مُحَمَّد بصري، مجلة كوة الإلكترونية، 15 ديسمبر2019م، الموقع: couua.com.
- تعرّف على أبرز علماء المسلمين ومفكريهم الذين أعدموا بتهمة الزندقة، مجلة "النبأ برس npaa press"،–خاص- بيروت، 10 سبتمبر 2016م، الموقع: npaapress.com
- تغير الفتوى بتغير الأعراف، الشيخ علي ونيس، مجلة الألوكة، الموقع: alukah.net
- جدلية النقل والعقل في فكر المحدثين، حمادي اليوسفي، كتاب جماعي، سلسلة آفاق إسلامية، العدد 7، ط1، 1997م.
- رهاب نقد التراث الديني، مُحَمَّد المحمود، 2020م، الرابط: middle-east-online.com
- العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل، مجلة الرابطة المحمدية للعلماء، الندوة العلمية الدولية، دار أبي رقراق، الرباط، ط1، 2010م.

- عندما يتحول الدين إلى إيديولوجيا "، أحمد القبانجي، مجلة الحوار المتمدن، العدد 4391، 2014/03/12م، الموقع: ahewar.org
- ماذا تعرف عن الرشدية اللاتينية...متى نشأت، وما هي أبرز أفكارها؟"، المكتبة العامة، ديسمبر 2016م، الموقع: maktaba-amma.com.
- منتدى العالم الثالث: Forum Du Tiers Monde، الموقع: www.forumtiersmonde.net
- النص وتعريفاته، بوطاهر بوسدر، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة 20، 12، 2017، الموقع: info@alukah.net
- القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير: نصر حامد أبو زيد نموذجا، مقال لمحمد حيرش بغداد، مجلة إنسانيات، العدد 31، 2006م، الموقع: journals.openedition.org/insaniyat
- نظرية الخليفتين لأبي حاتم الطائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، شبكة رافد للتنمية: rafed.net، ومؤسسة آل البيت ببيروت: albayt.com
- نظرية الكوانتم بين العلم والفلسفة، مناظرة أكاديمية، هيثم السيد، وياسر مصطفى، مجلة متون، موقع asjp.
- نقد الموروث الديني، كتاب صحيح البخاري، صفاء الشبلي، 2018م، موقع قنطرة، الرابط: ar.qantara.de
- هل يحتاج العلم إلى الفلسفة، مُحَمَّد السعد، يناير 2019م، صحيفة الوطن، مؤسسة عسير للصحافة والنشر، آخر تحديث أوت 2021م، الموقع:alwatan.com

- واقعنا الديني: "فيض الروحانية أم تخمة في الطقوسية؟"، مُحَمَّد التهامي الحراق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فبراير 2015، الموقع:mominoun.com
- الوضعية المنطقية، قسم تحرير مؤمنون بلا حدود، 22يناير 2015م، الموقع: mominoun.com
- اليونسكو، الجمعية العامة، الدورة السابعة، 2018، الموقع على الانترنت: https:// ich.unesco.org/ar/–00381

أطروحات الدكتوراه:

- تجليات المنهج السيميائي في خطاب النقد الأدبي العربي المعاصر، شرشار فاطمة زهرة، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة جيلالي اليابس، 2017م.
- المناهج المعاصرة ودورها في صياغة علم الكلام الجديد، خولة جهاد دمبري، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، تخصص عقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2018–2019م.