ليث العتابي

ما وراء المشاريع

قراءة في مشاريع (محمد اركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)

أطياف للنشر والتوزيع
Atiyaf For Pub. & Dist.

مؤسسة الانتشار العربي

ليث العتابي

ما وراء المشاريع

قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)

الانتشار العربي

ما وراء المشاريع

قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)

ليث العتابي

الانتشار العربي

ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com

@Alintishar Alarabi @Alintishar Alarabi

بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-266-8

الطبعة الأولى 2019م

المحتويات

المقدمة 9
محمد أركون 13
مدخل 15
منهج القراءة الصحيح: القراءة بين الأوائل و الأواخر 19
التمسك بقشة والاحتكام إلى المتناقضات: المشاريع البشرية و حتمية الأفول 21
علاقة المعرفة بالسلطة 25
جدلية الأيديولوجيا والمعرفة 27
محمد أركون: سيرة مقتضبة 31
محمد أركون وسط التيارات الفكرية والثقافية 35
منطلقات المشروع الأركوني 37
بين التاريخانية والهرمينوطيقا 41
سمات المنهج الأركوني: أركون و التعدد المناهجي إلى حد الثمالة 45
الإسلاميات التطبيقية والطرح الأركوني 47
القطيعة المعرفية الأركونية 51
في أفكار القطيعة: جولة في مشاريع القطيعة على المستوى العربي 53
أي عقل يريدون وأي عقل ينتقدون 59
معضلة التراث ما بين شعارات الأخذ ودعاوى النبذ 63
التراث وكيفية قراءة التراث 65
القراءة الأركونية للشريعة والدين 69
أطروحة (اللامفكر فيه) الأركونية 71

أركون و المنهج التفكيكي 73
محمد عابد الجابري 77
مدخل 79
الانبهار بالآخر والتحذير منه 81
الميتامواكبة 85
كيف نحافظ على هويتنا ونواكب التطور ؟ 89
الصراع المعرفي 91
الجابري : سيرة موجزة 93
دعاة المشاريع: الجابري نموذجاً 95
ماذا قال الجابري في دراسته عن نقد العقل العربي 97
ملاحظات على مشروع محمد عابد الجابري 99
الجابري واللامعقول الشيعي 103
أسس ومنطلقات مشروع محمد عابد الجابري 109
مشروع القطيعة عند الجابري 111
أهمية التحقيب المصطلحي 113
إشكالية المصطلح 115
اللغة الواصفة كحل لإشكالية المصطلح 117
الخلط المناهجي الجابري 123
محمد عابد الجابري وسط التيارات الفكرية والثقافية 125
في أهمية المنهج والمنهجية 127
ذو اللوثة كنموذج اقتدائي جابري 131
عبد الكريم سروش 143
مدخل 145
السوفسطائية أو السفسطة 147
مقياس الشبهات والإشكالات 151
ما هو سبب كثرة الشبهات والإشكالات وقلة الردود؟ 153
ما بين الإسقاط والالتقاط 157
لماذا توجه الانتقادات إلى الدين؟ 161
نبذة عن حياة عبد الكريم سروش 165

كتابات ردت على أفكار وأطروحات سروش 167
أسس أطروحات عبد الكريم سروش..... 169
فرانكنشتاينات سروشية..... 173
المذهب التجريبي حقيقة وماهية..... 181
الحسيون وأصحاب المذهب التجريبي..... 185
التعددية 187
أسس أفكار سروش ومنابع دعواته..... 189
القرآن الكريم ومنهج الهداية 191
خصائص القرآن الكريم..... 197
أسباب الهجوم على القرآن الكريم 199
المستشرقون ومن تابعهم والتشكيك في الوحي..... 203
أهداف المستشرقين من إنكارهم للوحي وآراؤهم فيه 205

المقدمة

إن تحقيب العلوم، أو تحقيب الآراء، ليس بالأمر اليسير، وكذلك فإن مطلق التحقيب وفي أي قضية ما يعد أمراً صعباً ومتعباً، يحتاج إلى المختصين، ويحتاج إلى تدقيق، وإحاطة، وإلى صبر ومطاولة.

لكن ما يزيد الأمر تعباً هو أن هناك أمراً ما بإزاء كل علم وكل نظرية وكل طرح، ألا وهو الطرح المتلبس بالطرح الحقيقي، الطرح المتشبه بالعلم، الطرح المدعي، الطرح الذي قام على أسس ايديولوجية معادية للطرح المعرفي الحقيقي.

لقد ظهرت في العالم عموماً، وفي عالمنا العربي بشكل خاص جملة من الأطروحات، بعضها طُرح بصفة كونه مشروعاً، وهذه الصفة تعطيه المقبولية والمحبوبية وشغف المعرفة، وشغف الاستفادة منه والاقتداء به.

وبما أن حس المغالطة وحس التشبه بالشيء الجيد هو الأكثر، وهو الأشهر، وهو الأشد طلباً من أجل المصالح والامتيازات، وعلى ذلك قامت زخرفة الأشياء وبهرجة الألوان وتجميل الشعارات، من أجل كسب الأصوات والقلوب؛ بظاهرها وشكلها الخارجي، فنرى على طول التاريخ مثل أطروحات كهذه، فعلى مستوى الحكم فإن كل حاكم يعتبر نفسه أعدل الكل وأكرم الكل وأصلح الكل، وعلى مستوى العلم نرى من هب ودب على العلم يعتبر نفسه أعلم الكل وأفهم الكل وأصلح الكل، وهكذا..

بسبب ذلك نرى بأن شعار الأمانة يحمله السارق، وشعار الاصلاح يحمله المفسد، وشعار العلم يحمله الجاهل، وشعار الحكمة يحمله الأحمق، وشعار الملائكية يحمله الشيطان.

من هنا كان لا بدّ من وضع أسس لفلترة ومعرفة الأطروحات وتمييز الصالح من الطالح، وهذا يحتاج إلى مقاييس خاصة، وإلى أدوات خاصة، وإلى أشخاص مختصين.

في مطلع الثمانينات من القرن المنصرم، مروراً بالتسعينات، ومع بداية الألفية الجديدة ظهرت جملة من الأطروحات التي ترفع شعار (المشاريع) في المجال المعرفي، وهي كثيرة جداً، كل واحدة منها تضرب على وترها الخاص.

إن هذه (المشاريع) ـ المعرفية ـ كثيرة جداً، ومتشعبة جداً، وكتاباتها مسهبة جداً، وإعلامها واسع جداً.

في كتابنا هذا سنحاول الرد على ثلاثة منها، وهنا لا بدّ من ذكر ملاحظتين هما:

الأولى: أن تسمية الكتاب بـ(ما وراء المشاريع) وإسباغ صفة (المشاريع) على ما أوردناه من أطروحات لن يجعل منها مشاريع حقيقية، بل إن تسميتها بـ(المشاريع) هي من باب المسامحة، أو من باب اطلاق إسمها الذي اشتُهرت به عليها.

الثانية: أن إيراد أطروحات عبد الكريم سروش لا ولن يجعل من أطروحاته مشروعاً، وإنما قد ذكرناه للحاجة إلى رده ـ هنا ـ، ولتوضيح تهافته، فإن أطروحاته ليست فلسفية وليست مشروعاً ألبتة، إنما أطروحاته عبارة عن خليط غير متجانس، إلا أننا في هذا الكتاب ذكرناها من أجل الرد عليها، لما طلبه منا بعض الأخوة في الرد عليه بشكل مختصر ومفيد، إذ لسنا نرى بأنه يستحق كتاباً مستقلاً في ذاته للرد عليه.

بعد ايراد هاتين الملاحظتين، فإننا نريد تنبيه القارئ إلى أننا قد وضعنا هذا الكتاب من أجل قراءة أطروحات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الكريم سروش، وكل قراءة قد تختلف عن الأخرى، لكن المائز المشترك في كتابنا هو أنه قراءة لهذه الأطروحات من خلال تبيين أسسها، والرد عليها من الجذور، وليس وفق منهج (قال وأقول) لأنه منهج تقليدي، يحتاج إلى كتب بقدر التي كتبت أو أكثر.

إننا نرحب بأي طرح وبأي مشروع يحقق الفائدة، ويُحدث نقلة نوعية بأي قطاع مهم، وبالخصوص القطاع المعرفي، لأنه بعد تحسن القطاع المعرفي ستتحسن بقية القطاعات، ومن ثم سيتحقق النهوض والرقي والتقدم المطلوب.

لكن عندما يكون ما يسمى بـ(المشروع) مجرد نقد، وبحث عن أخطاء؛ فإنه سيكون أشبه بكتاب مثالب لا أكثر ولا أقل، إذ لا يصلح النقد من دون حل وبناء، ولا يصلح التشخيص من دون علاج.

إن النقد فقط ومن ثم النقد ومن بعده نقدٌ ونقد؛ ما ذلك إلا هدم لا بناء بعده، وما ذلك إلا مشروع تخريب لا إصلاح بعده، لذلك علينا الحذر من مثل أطروحات كهذه ومن مثل مشاريع كهذه.

إن ما لاحظناه بما يسمى بمشاريع النهوض؛ إنها مشاريع لم تشخص الخلل الحقيقي، بل أشارت إلى أخطاء عامة وإلى معوقات تاريخية، كما أنها وعلى فرض التشخيص لم تعطنا

الحلول والعلاجات، بل إن ديدنها كان النقد الهدام فقط، أما الحلول وبناء المنطلقات فغير موجودين في أطروحاتها مطلقاً.

الهدف من وراء ذلك محاربة جميع أنواع الكتابة أو التفكير الاجتراري، وإبعاد جميع أنواع التقليد الأعمى على مستوى تبني النظريات.

إن الذاتية شيء مهم في تحديد الامتلاء من عدمه ثقافياً، فلن يكون المقلد ذاتي الفهم مطلقاً، ولن يتحرر الأسير للسراب ما لم يحرر نفسه بنفسه.

فلا تبني كل ما هو غربي سيحقق حضارة حقيقية، ولا نقد الغرب سيكفي وحده لتحقيق الانعتاق أو الأسلمة المدعاة ما شاكلها من أطروحات.

إن صاحب النهضة هو الأقدر على فرض نظرياته ونماذجه بسهولة ويسر، ويقيناً إن اللاهث وراء السراب لن يصل إلى مبتغاه أبداً، فأكثر الأطروحات تعجز عن إيجاد (نماذج) تكون محلاً (للإحلال) المطروح. وما هذا إلا تكرار وتكرار لليوتيبيا التي باتت خيالاً يفتقر إلى أي جزئية واقعية تجسد ولو شيئاً بسيطاً من أطروحاتها، ايديولوجيات متعاقبة، كلما سقطت واحدة قامت مكانها أخرى، والاجترايون ينظرون إليها على أنها تطور، بينما هي في حقيقتها استبدال لنماذج فاشلة انطلت حيلة استبدالها الترتيشي على المبهورين الذين أعمت عيونهم بهرجتها الكاذبة.

لقد وصلت المقولات الايديولوجية إلى حد التعاكس والتصادم من دون أن يلحظ ذلك الكثيرون، فهم مشغولون بتطور الغرب، ونجاح الغرب، وحضارة الغرب، وما دام لا يوجد ولو تقليد واحد ناجحاً لصنع نموذج نهضوي مساوق، ولا توجد نهضة ذاتية؛ فمن اليقين أن يكون مصير المجتمعات ـ إذا استمرت هكذا ـ الامحاء.

في آخر المطاف نريد أن ننبه إلى أننا قد أوردنا مصادر أقوال كل قائل وكل أطروحة في الهامش، ويمكن للقارئ تتبعها والرجوع إليها، كما أن طرحنا ـ هنا ـ هدفه تصحيح الأفكار وإزالة الغشاوة عن أعين المتأثرين والمنومين مغناطيسياً، ووضع منهج في أسلوب الرد؛ ليكون أساساً في الرد على أي أطروحة جديدة أو مستقبلية.

المؤلف
2019م

محمد أركون

مدخل

تبقى جدلية الايديولوجيا والمعرفة قائمة ما دام الأمر أمر قيادة، وهذا ممتد على طول تاريخ البشرية، وما قصص الأنبياء و المرسلين ومن بعدهم من المصلحين إلا تطبيق عملي لذلك الصراع.

لقد ظل خط الايديولوجيا بمعناه السلبي ملازماً في صراعه للخط المعرفي، والخط البياني بينهما متقلب صعوداً ونزولاً.

يحمل الخطان أسماء مختلفة تجسد طبيعة تلك الثنائية مثل (الإلهي والشيطاني) و(النور والظلام) و(الاستكبار والاستضعاف) و(الجهل والعلم). وبعد كل نهاية صراع تظهر حركات تصحيحية وأخرى انتقامية لتنتهي كل حقبة بما تحمله من إيجابيات وسلبيات، ويبقى للإنسان أخذ العبرة منها كلٌ بحسبه.

مع بداية القرن العشرين الميلادي ظهرت العديد من الحركات الاصلاحية، منها ما هو إصلاحي حقاً، ومنها ما يتقمّص ثوب الاصلاح، وظلت المعارك بين الخطين دائرة حتى توجت بفكرة القومية التي كان لها الضرر الكبير على روحية الفرد لتجعله متخوفاً من أن يكون منبوذاً!؟

لكن الطرح أخذ طابعاً آخر تمثل في الاستعمار من جهة، والحركات التحررية من جهة أخرى. وظهرت على أعتاب ذلك حركات إصلاحية معرفية تجسدت في تيارات وشخصيات مختلفة، منها الاصلاحي المعرفي الخالص، ومنها ما هو مؤدلج.

مراعاة للاختصار، لا بدّ أن ننتقل إلى عصرنا الحالي لنتكلم على تجسدات الخطين فيه، فبعد نكسة (1967م) على وجه التحديد برز على الساحة اتجاهان، مع بقاء الخط المعرفي على حاله، أما الخطان اللذان ظهرا بعد النكسة فهما: خط اعتبر الإسلام وكل ما يمت إليه بصلة سبباً في التخلف وفي وقوع النكسة فتسربل بسربال العلمانية وما شاكلها من نظريات لا دينية.

وخط تبنى جلد الذات فآمن بنوعٍ من الإسلام المتشدد ليتقمص ثوب السلفية المتشددة المعادية لكل ما يمت إلى الغربٍ بصلة، بل إلى كل ما هو حضاري بحجة أنه صنيعة الغرب الكافر.

بعد ذلك وبالخصوص مع ثمانينيات القرن العشرين لاحت في الأفق بعض النظريات التي تبنت ما يسمى بالاتجاه التنويري أو التحرري، أو حداثوي، والتي كان روادها ممن درس في أوروبا أو ممن تأثر بالنظريات الأجنبية. فتبنى هذا التيار نظريات ما يسمى بالحداثة والتنوير وغيرها، وتوسل بالعديد من المناهج في سبيل طرح هذه النظريات على الواقع (العربي ـ الإسلامي).

لكن المشكلة الكبرى التي لم يلتفت إليها هؤلاء، أو ربما التفتوا إليها لكنهم تغافلوا عنها، أو تعمّدوها؛ أن الكل سائر ضمن خطوط بيانية معلومة، ولا يجوز القفز من خط بياني إلى آخر مطلقاً، لأن ذلك سيخلق خلطاً واضحاً لكل المعلومات، وسيأتي بنتائج مغلوطة. ثم إن لكل كيان ولكل مجتمع نماذجه الخاصة به، وجلب نموذج ما من مكان ما وتطبيقه في مكان آخر لن يفلح أبداً ما لم تكن التربة صالحة، أو يهذب ويشذب ـ من أجل ذلك ـ إلى أن يصل في أكثر الأحيان إلى التشوه والقبح.

إن الطرح فوق الطرح، والكلام فوق الكلام سيسبب تخمة معرفية لن تفيد الفرد بقدر ما تضره وستشتت فكره إلى حد التبعثر. فجاءتنا إثر ذلك أطروحات على شكل نقول (معلبة) إلى حد عدم إعمال الفكر فيها مطلقاً.

في هذا القسم من الكتاب سوف نتكلم على أطروحات محمد أركون النقدية وكتاباته التي طرحها ليتبنى قيادة التيار التغييري الجديد بحسب زعمه. تلك الأطروحات التي كانت عبارة عن نقل مبستر لكثير من أطروحات ديكارت وسبينوزا وجاك دريدا ولوي ألتوسير وغيرهم ممن سنتعرض لهم في طيات البحث، مضافاً إلى ذلك تبنيه لأطروحات جملة من المستشرقين أمثال ريجيس بلاشير وغيره.

إن المشروع الأركوني لم يملك آليات الاصلاح بقدر ما حمل من آليات نقد فقط، ولم يملك قابلية التطبيق بقدر ما حمل من تنظير، و لم يحمل فهماً للواقع بقدر ما كان يحمل من مثاليات. مع كل ذلك سنحاول أن نقف على أسس المشروع لنبينها ونبين مقدار التهافت الموجود فيها، مع مرورنا على أبرز أطروحاته ليتضح للقارئ ملامح هذا المشروع و محدداته برمتها، مع تجنبنا للنقد الحرفي القائم على منهج: (قال وأقول)، ذلك أن توضيح الأسس كفيل بالرد الناجع وإن تعددت الأساليب والعبارات.

لكن ـ هنا ـ لا بدّ من أن أوجه كلمات للمثقفين وللشباب ممن قد يتأثر بمثل أطروحات كهذه قائلاً لهم: إني و في ردي هذا لا أخلق من أركون و غيره عدواً، ولا أنطلق من نظرية المؤامرة بقدر ما يهمني من أمرٍ أدى إلى حرف المعرفة عن مسارها، وتلاعبٍ بالألفاظ في هدف واضحٍ لجذب أكبر عددٍ من الجمهور المصفق من المتأثرين عاطفياً !

نعم، إن هناك أخطاء يجب أن تُعالج، وهناك مطبات يجب أن تُردم، وإن أهل مكة أدرى بشعابها، وإن تقليد صوت البلبل لن يجعل المُقلّد بلبلاً أبداً. داعياً إلى قراءة تعقلية قائمة على الأدوات المعرفية الصالحة، ذلك أن امتلاك الأدوات الملائمة حري بأن يبعد عنا كل المنغصات، إذ إن لكل شيء أدواته المناسبة له، وليس الأمر اعتباطياً مطلقاً.

منهج القراءة الصحيح
القراءة بين الأوائل و الأواخر

إن المتسبب بالحيرة، وبالخلل المعرفي من جانب، وبقلة الفهم والخلط من جانب آخر هو: قراءة النتائج، وقراءة أواخر البحوث، وآخر ما وصلت إليه من دون تسلسل صحيح في تتبع تلك العلوم، أي: من دون أي دراسة (تحقيبية). لذلك نشاهد الخلط، والانحراف عن الطريق بسبب ذلك. بل إن التشكيك كثيراً ما يكون بسبب ضعف المقدمات وذلك من خلال القفز إلى قراءة كتب متقدمة أو نظريات متقدمة. لذا؛ لا فهم للأواخر من دون فهم الأوائل.

إن ترتيب الأولويات من أهم المسائل التي تعين المرء على النجاح بشكل عام، ويتأكد ذلك في أولويات القراءة، وقديماً قيل: (من شغل نفسه بغير المهم أضر بالمهم). كما لا يمكن للقارئ أن يبدأ بقراءة الكتب الفكرية (المتقدمة)، دون أن تكون له حصيلة يميز بها الغث من السمين، و دون أن يبدأ بالكتب الفكرية (الميسرة) التي تكمل بناءه العلمي والثقافي والمعرفي.

إن من الواجب على القارئ أن يحرص في (بداية الطلب) على بناء قاعدة علمية لنفسه ينمي بها مداركه العقلية وملكاته العلمية بشكل جيد وراسخ ووفق أساس متين، ذلك أن بناء القاعدة العلمية المتينة يتطلب من القارئ جهداً كبيراً، فهو يأخذ من كل فرع شيئاً رصيناً يقرأه قراءة واعية وتفصيلية، ولا ينتقل إلى كتاب آخر إلا بعد أن يتقن الأول قدر الإمكان، ثم تأتي قراءته لكتاب آخر في الفرع نفسه كالبناء على تلك القاعدة وعلى ذلك الأساس الذي بناه.

إن القدرة على اختيار الكتاب المناسب للقراءة لها دور مهم باختصار المسافات في طريق القارئ الطويل. وكم من قارئ قد ضل الطريق، وكم من قارئ قد أضاع البوصلة، وكم من قارئ قد رجع القهقرى. فلا صعود إلى السطح من دون سلم، ولا حفر من دون معول، ولا سير من غير وجود جادة. نعم، في عالم القراءة لا بدّ من استشارة أهل الاختصاص وأصحاب الخبرة لمعاونة ومساعدة القارئ المبتدئ على ترشيح الكتب المناسبة

له. ثم لا يجوز القفز هنا وهناك في قراءة الكتب والمعلومات، إذ لا بدّ من السير شيئاً فشيئاً، في تدرج معرفي يكتنفه الوعي الحقيقي.

أما لو أردنا التمييز بين قارئ الفهم وفاهم القراءة نقول: إن قارئ الفهم يقرأ ليصل إلى الفهم، فغايته هي الفهم ولن يتوقف حتى يحصل عليها. فيقرأ النص وما وراء النص وما يتعلق بذلك.

أما فاهم القراءة فهو من يقرأ ليفهم النص الظاهري الذي بين يديه فقط.

إن فاهم القراءة يقرأ النص ويعيده مراراً ليحفظ المتن مع المعاني الظاهرة والمتعارفة له فقط، فيصبح عبداً للنص لا يستطيع إعمال الفكر إلا في حيز ذلك النص، ولو سألته عن شيء له علاقة بالنص لكن بسؤال شخص يفهم النص من الخارج لما استطاع الإجابة. فهو قد حفظ النص كحفظ القصيدة، بعيداً عن شعور الشاعر وملابسات الكتابة وظروفها، بل وبعيداً عن مرادات ألفاظها ومعانيها الكثيرة.

إنه يحفظ المتن، وما يتعلق به من أسئلة، وليست لديه الجرأة ان يخترع سؤالاً لم يكن له وجود من قبل، فذلك هو الكفر العظيم عنده. فالنصوصية حاكمة عليه حتى في إعمال العقل، وتلك هي قاتلة الإبداع.

إن قارئ الفهم يذهب مع النص في كل حركاته وفي كل مسيرته فيجاريه في تموجاته وتعرجاته وسيره وميلانه وصعوده ونزوله، وينظر ذات اليمين وذات الشمال، ومن فوق ومن تحت، ومن قبل ومن بعد، بل ينظر إلى ما وراء مراداته ليحقق فهماً أوسع وأشمل، فيكون قد تمكن من النص بكل حركاته وسكناته حتى الفرضي منها.

إن تلك القوالب والصناديق المغلقة قد تحتوي على أفاعٍ تؤدي بالغافل عنها إلى هلاكه. فمن يأتي ـ غافلاً ـ بصندوقٍ منها إلى معيته لن يكون هو المتضرر الوحيد منها، بل ذلك سيعم الجميع، بل حتى الجيران، كما أن الأفاعي تفرخ أفاعي، وهلم جراً.

التمسك بقشة و الاحتكام إلى المتناقضات
المشاريع البشرية و حتمية الأفول

من ديدن وطبيعة الإنسان وبالخصوص إذا عادى إنساناً آخر أن يخترع له المثالب، و يحاول كشف أسراره، ويعمل على فضحه بكل صورة كانت وبأي طريقة كانت، سواء أكان ذلك كذباً أم غيره. أما لو أحب إنساناً فإنه سيجتهد في اختراع المحاسن له حتى يوصله إلى أعلى المقامات.

وقد أجاد الشافعي رحمه الله حين قال:

وعين الرضا عن كل عيبٍ كليلةٌ ولكن عين السخط تُبدي المساويا

لذلك فإنه من اللازم وفي مجال توجيه النقد لشخصٍ ما أو لنظرية ما أو لكيانٍ ما، أن يكون المنهج العلمي والأخلاق العلمية هما ما نتوسل بهما في طريق ذلك النقد، الذي سيكون حقاً (نقداً بناءً). وبخلاف ذلك سيكون نقداً غير علمي فهو (نقدٌ هدام). مع كل ما تقدم، مضافاً إلى مقدمات مطوية ستتضح للقارئ، فإنه من العجب العجاب الركون إلى مناهج نقدية قديمة قد عفا عليها الزمن، أو التأثر بمناهج ما قد أُفلت وانتهى أمدها المرحلي، ذلك أن من يحاكيها ويظنها نافعة أو صالحة يكون حاله حال المتباكي على شبابه قائلاً:

ألا ليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيبُ

إنها مناهج قد عفا عليها الزمن، ومن العيب العلمي إعادة إحياء جثثها، أو ترتيش اعوارها، أو تحسين قبحها، أو اعادتها لأن في ذلك إعادة لما لا يصلح لهذا الزمان مطلقاً. إن الضحك على عقول من يقبل مثل تلك الادعاءات المستهلكة لهو أشد جهلاً من تلك المناهج البائسة في ذاتها.

يقول الدكتور (عمر بوفتاس) إن هناك انطفاء متتالياً للرموز الفلسفية الكبرى التي تركت بصماتها الواضحة على الفكر الفلسفي خلال القرن الماضي ومن أبرزهم:

1 - لودفيج فيتجنشتاين.

2 - ميرلو بونتي.

3 - غاستون باشلار.

4 - الكسندر كويري.

5 - كارل ياسبرز.

6 - تيودور أدورنو.

7 - ماكس هوركهايمر.

8 - حنا آرنت.

9 - مارتن هايدجر.

10 - هربرت ماركيوز.

11 - جان بول سارتر.

12 - جاك لاكان.

13 - ميشيل فوكو.

14 - لوي ألتوسير.

15 - فيليكس جواتاري.

16 - هانس يوناس.

17 - جيل دولوز.

18 - جان فرانسوا ليوتار.

19 - ميشيل هنري.

20 - هانس جورج غادامير.

21 - جون رولس.

22 - جاك دريدا.

23 - بول ريكور.

24 - كلود ليفي ستراوس.

ومن أبرز الأسماء العربية التي غادرت أيضاً:

1 - محمد عابد الجابري.

2 - محمد أركون.

3 - نصر حامد أبو زيد.

لقد انتهى عهد الأنساق والرموز الفلسفية، أي إن المنتظر بعد ذلك الانطفاء لم يعد هو ظهور رموز جديدة، بل حقبة فلسفية جديدة تنسجم مع عصر المعلومات الذي فسح في المجال لجماعات البحث والحوار والتفكير الجماعي في ظل تكامل المعارف والتخصصات[1].

إن الكثير من الأفكار والرؤى والمشاريع والطروحات قد وصلت إلى حد الأفول إن لم تكن قد أفلت، وذلك بسبب تقدم الحضارة، وتطور الاحتياجات، إذ لا يمكن البقاء ضمن نطاق واحد، ذلك لأن التطور سنة لا تغيير ولا تبديل لها. شهد لنا التاريخ على الكثير من الحركات التي ظهرت وكان لها الصعود في وقتها لكنها سرعان ما اندثرت ولم يعد لها وجود. وهذا شيء طبيعي ومن ديدن وأساسيات التطور الإنساني والأرضي.

إن ما لاح لنا من أسس المشاريع التي طُرحت لنقد ولتطوير الواقع (العربي ـ الإسلامي) بحسب من أطلقها، إنها مشاريع اتسمت بما يلي:

1 - إما أنها كانت مجرد نقولات من كتابات كُتاب أوروبا والعالم الغربي من دون أي تغيير سوى اللغة.

2 - وإما كانت نابعة من عقد أدت إلى اختراع مثالب وبناء ما يسمى بالمناهج التي لا أساس لها مطلقاً، ولا تمت إلى المنهجية بأي صلة.

---

(1) الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، عمر بوفتاس، **مجلة الأحياء**، 2013م / 1434هـ تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.

وعلى كلا الأمرين أو الطرحين نجد أن الأتباع وصلوا إلى حد (التسرنم) ويريدون بناء مجتمعات (مسرنمة)[1] لا إرادة لها ولا عقل ولا حياة.

إن المشاريع (المستوردة) و(المعلبة)[2] لن تنفع مطلقاً؛ وذلك لعدم انسجامها مع القوالب والنماذج، ولعدم انسجامها مع العادات والتقاليد. كما أن كل مشروع يتسم بالإقصائية، أو يبنى من فراغ وعلى فراغ، أو يؤسس وفق رؤى ايديولوجية؛ نهايته الفشل لا محالة.

إنها نصيحة لكل من تأثر بما يسمى بمشاريع النهضة والتنوير الحديثة، ومثالها مشروع محمد أركون، ذلك أنه لا يحمل أسس المشروع، كونه عبارة عن نقولات من كتابات كُتاب أوروبا في عصر النهضة والتنوير، وملمة لآراء رواد عصر الاصلاح الأوروبي، و خليط من آراء جملة من المستشرقين، وتحشيد لبعض المصطلحات التي أخذها من هنا وهناك.

فإذا كان مشروع محمد أركون ـ على سبيل المثال ـ على هذه الشاكلة، فكيف لأحد ان يتأثر به ليدعي أهميته وبالتالي يريد تعميمه أو بناء مشروع مشابه له !؟

(1) مسرنم: نائم أثناء سيره، أو السائر أثناء النوم.
(2) أي جاهزة كالعلب المبسترة، ولا أقصد مبتسرة: أي غير ناضجة.

علاقة المعرفة بالسلطة

لاشك في ارتباط المعرفة بقوةٍ ما تفرضها، تدعو لها حيناً،و تجبر عليها أحياناً،وهذه القوة تارة تكون (قوة خيرة)، وتارة تكون (قوة شريرة)، فكيف يمكن لنا التمييز بينهما؟ وما الذي يجب علينا اتباعه؟ وكيف نحقق عدم الخلط بينهما ؟ وكيف نتبع ما به الخير لنا؟ وكيف نعلم ما هو الخير؟

وهنا نقول: إن السلطة[1] الأولى التي ارتبطت بها المعرفة هي السلطة الإلهية (سلطة الله)[2] سبحانه وتعالى.

قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ سورة البقرة ،الآية [31] .

وقال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة، الآية [151] .

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة، الآية [232] .

إذن فالسلطة الأولى في العلم، والمعرفة،والتشريع هي سلطة الله سبحانه تعالى، وقد أشار سبحانه وتعالى لبني البشر باتباع السلسلة الأساس في المعرفة،والتي أولها هو تقدست أسماؤه، وذلك عن طريق أنبيائه ورسله عليهم السلام.

كل ذلك عند الكلام على المعرفة الخيرة، إلا إننا وعند الكلام على المعرفة المعاكسة نرى مثلاً أن (نيتشه)[3] هو أول من اعتبر المعرفة رمزاً للسلطة أو للقوة، وقبل (نيتشه) كانت المعرفة هي إرادة الحقيقة. وبذلك ـ نعلم بأنه ـ قد تطور تعريف (المعرفة) في أوروبا من المعاني البسيطة إلى تعاريف مركبة، بل إلى تعاريف مؤدلجة هدفها خدمة السلطة، وبالتالي

---

(1) لقد وقع الاختلاف عن حقيقة مصادر شرعية السلطة على تيارات مختلفة،وقد تكلمت عليها الكتب المختصة بتفصيل كثير.

(2) وقد بحث في الفلسفة وهو يعد بحثاً فلسفياً.

(3) فريدرك نيتشه (1844 ـ 1900 م).

راجت فكرة علاقة المعرفة بالسلطة عند التعرض لتعريفها، فصارت (المعرفة) حكراً بيد (السلطة)، ومن مستلزمات الحاكم وذاتياته، وهذا موجود بشكل جلي وواضح في الحضارات ذات الحكومات (الثيوقراطية)، ومثالها واضح في تاريخنا الإسلامي وذلك عندما يكون الحاكم هو المُشرع مع عدم امتلاكه لمؤهلات التشريع.

إن الكاتب والمفكر الأمريكي (آلفن توفلر)[1] وفي كتابه (تحول السلطة) يعتبر أن هناك ثلاثة مصادر للسلطة،أو لجعل الناس تتصرف بكيفية معينة وهي: (العنف،والثروة،والمعرفة). فيقول: (فإن القوة والثروة والمعرفة تبقى أهم الأدوات على الإطلاق،إنها تشكل أعمدة السلطة الثلاثة)[2]. كما يشير إلى أن (أعلى نوعية للسلطة إنما تأتي من استخدام المعرفة... إن المعرفة كثيراً ما يمكن استخدامها لجعل الطرف الآخر يميل إلى خطتك بشأن عمل أو تصرف ما)[3].

والجدير ذكره أن (المعرفة) تتحد بنوع القوى والمؤثرات التي تستولي عليها، فتارة تكون مخدومة وتارة تكون خادمة، ومن ميزات (المعرفة) في العصر الحاضر هو خضوعها لإرادة، وهيمنة السياسة، والاقتصاد فهي خادمة لهما مما أدى إلى نشوء استبداد معرفي واضح المعالم صار سمة العصر الحديث.

نحن بحاجة إلى معرفة حاكمة وليس إلى معرفة محكومة، لكن وبدلاً من أن نسعى إلى أن نكون بحاجة إلى معرفة تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها ومستفيدين منها، وتتوافق مع المصالح الإنسانية، أصبحنا نسعى إلى المعرفة من أجل التكبر، والتجبر، والتسلط على البشر، ومن أجل نهب الثروات، وإتلاف الطبيعة، واستعباد الجنس البشري. فعندما أصبحت المعرفة أسيرة بيد السلطة المتجبرة والمتسلطة وتابعة لها أُخترعت القنبلة النووية، وآلات الحرب والقتل، وقامت الحروب، واستشرى الاستعمار، وانتشرت العبودية، وزاد الفقر.

ويبقى السؤال هو: فمتى نسعى إلى معرفة تخلصنا من كل ذلك؟؟

(1) ألفن أو آلفين توفلر (1928 ـ 2016م) مفكر وكاتب أمريكي .
(2) تحول السلطة، آلفن توفلر، ترجمة فتحي بن شتون وعثمان نبيل، مصراته، 1992، ص 29.
(3) المصدر السابق، ص 31.

جدلية الأيديولوجيا والمعرفة

إن علاقة المعرفة بـ(الأيديولوجيا)، وبالدرجة الأولى هي علاقة تضاد، فالمعرفة لا تؤمن بالشيء (المؤدلج)، ولا تقول بالأحكام المسبقة،ولا تنقاد لمنظومةٍ ما، ولا تدافع عنها بأي دافعٍ طائفي، أو مذهبي، أو فئوي، أو عرقي، بل إن الأساس في المعرفة هو محاكاة الواقع، وتبيين الحقائق، ورفع اللبس، ووضع الحلول بما يتلاءم مع الواقع، ويوافق العقل.

إن المعرفة، والأيديولوجيا متضادتان تضاداً يستحيل اجتماعهما معاً، فمتى ما حضرت المعرفة هربت الأيديولوجيا، ومتى ما حضرت الأيديولوجيا غادرت المعرفة واختفت. فالمعرفة أمر ذهني كسبي مستمر، ومتجدد، ومنفتح، والأيديولوجيا ما هي إلا أداة تقييدية مؤطرة بإطار معين ودائرة لا تخرج منها. لكن هناك علاقة بين (مسمى المعرفة)، أو (المعرفة المجازية)، والأيديولوجيا، وهي علاقة انقياد تلك (المعرفة المجازية) للأيديولوجيا، وأن هدف (المعرفة المجازية) هو الدفاع عن الأيديولوجيا وتجميل صورتها، واختراع الأفكار، والنظريات من أجلها،وتبرير أفعالها،والحكم بخطأ معارضيها. وهذا ما نجده جلياً واضحاً عند علماء السوء، ووعّاظ السلاطين، وعند الجبابرة، والمتسلطين، وعند أعداء الأديان، وأعداء الإنسانية، وعند أصحاب المصالح الذين يحاولون تبرير مصالحهم بحججٍ مختلقة أكثر منها واقعية.

ولا بدّ أن نعرف بأن علاقة المعرفة بالأيديولوجيا تحدد مصير العلم، والتطور، وإنسانية الجنس البشري، فإذا كانت الأيديولوجيا تابعة فهذا مظهر صحي، ودليل على مكانة العلم والمعرفة المتقدمة، ودليل على تكريمها ورقيها. أما إذا كانت الأيديولوجيا متبوعة فهو دليل على التخلف والانحطاط، وما ذلك إلا جعل المعرفة أداة من أدوات تقوية الأيديولوجيا، والدفاع عنها،وتبرير أفعالها. فسيطرة الأيديولوجيا على المعرفة من أسوأ الأشياء في حياة بني الإنسان، إلا أن الأسوأ من ذلك بكثير هو عندما يخضع الدين للأيديولوجيا، ويكون عبداً لها فينشأ جراء ذلك مسخ مخيف، ووحش كريه يهرب الناس منه، و يتحاشون ذكر اسمه.

إن كانت الاشتراكية الملحدة قد جعلت المادة بديل الإله، فإن الرأسمالية الكنسية قد

جعلت المادة هي الإله. لقد لعب الإعلام المتمخض عن صراع القوى دوراً كبيراً في جذب التعاطف مع الرأسمالية (الناعمة) ضد خصومها، فصورت خصومها على أنهم اعداء لشعاراتها (البراقة) التي تريد من خلالها (تحرير الإنسان) وتريد أن تصنع له (فردوساً) أرضياً يعوضه ويغنيه عن كل فردوس آخر. لقد تم تصنيع منظومات ومفاهيم موهومة شُغلت بها عقول المنافسين والأعداء وغير المتعاطفين، فجعلتهم يحاربون سراباً، بينما هي تقبع وراء مرايا محدبة تشتت الأنظار عنها.

لا طريق يوصلنا إلى المعرفة إلا المعرفة، وهذا ليس لغزاً، إنما حقيقة الأمر هي أنه لا طريق يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية إلا بعد أن نعرف أنفسنا. من نحن؟ أين نعيش؟ ما هي قدراتنا؟ ما هو رصيدنا المعرفي والاقتصادي؟ من معنا؟ من ضدنا؟ من سنواجه؟ كيف سنواجه؟ ما طول المواجهة؟ ما نوع المواجهة؟ ما نتائج المواجهة سلباً؟ ما نتائج المواجهة إيجاباً؟ ما هو المراد؟ ما هو الطريق؟ كيف السبيل؟

نعم، هي تساؤلات كثيرة، لكنها ضرورية وملحة في الوقت نفسه، فمعرفة العدو أفضل طرق الانتصار، وإن أعدى الأعداء هي النفس.

إن الكثير من الثورات فشلت رغم قلة أعداد العدو. فمثلاً: إن هتلر قد احتل ربع العالم بما لديه من ثقة مطلقة فاقت التصور، وإسرائيل احتلت فلسطين وأسكتت العرب بثقتها المطلقة.

إن الثقة هي مدار وأساس النجاح، ولا تحارب الثقة إلا بالثقة، ولا تحارب الحيلة إلا بالثقة بإفشال تلك الحيلة، تحارب الحيلة بالصدق والاستقامة.

إن تحين الفرص، واستخدام الالتفافيات، وإبعاد المنافقين كل ذلك ليس بالطرق الناجحة دائماً، فإن نجحت بداءً فلن تنجح جزاءً أبداً.

أما عن مفهوم ما بعد الايديولوجيا فنقول: بالرجوع إلى العقود الأخيرة من القرن الماضي، نلاحظ نوعاً ما، إعلاناً عن (النهاية)، نهاية مفهوم الايديولوجيا، لبدء عصر الـ(ما بعد)؛ (ما بعد الايديولوجيا)، وذلك تزامناً مع انتهاء الحرب الباردة وانهيار جدار برلين واندثار الاتحاد السوفياتي.

تجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم (ما بعد الايديولوجيا) أصبح يُستعمل في اتجاهين مختلفين. الأول (تحرري)، أما الثاني فـ(تسلطي). هذا التناقض في توظيف مفهوم (ما بعد الايديولوجيا) يبرز توتراً أعمق، متجذراً في صلب العقلانية الأوروبية نفسها، هذه العقلانية التي تبلور مفهوم الايديولوجيا بداخلها.

إن من يقدم نفسه على أنه (ما بعد ايديولوجيا) ما، لا ينزع عن نفسه صفة أن يكون هو نفسه ايديولوجيا من نوع آخر، لكن من يعتبر نفسه على أنه (ما بعد الايديولوجيا) بإطلاق، فإنه ينزع عن نفسه مطلقاً صفة أن يكون ايديولوجيا لها (ما بعد).

ولعل فكرة التوق إلى مرحلة (ما بعد الايديولوجيا) هي وهم من أكثر الأوهام رواجاً خارج النقد الايديولوجي. وحتى نخفف من حدة الزيف الايديولوجي، يجب علينا تصعيد فعل النقد إلى ذروته ومنتهاه. إذ كل ما نملكه تجاه الايديولوجيا، هو تصعيد الوعي بها، باعتبار أن الوعي وحده هو القادر على تخليص الإنسان من بطشها[1].

بذلك يتوضح التصور العام عن المعرفة، والايديولوجيا، وما بعد الايديولوجيا، في توضيح وفهم المسار العام للمعرفة الحقيقية البعيدة عن أي ضغط وعن أي إملاء ايديولوجي معادٍ للمعرفة.

لا بدّ أن نتخلص من الخواء الأعمى الذي بات يهدد المباني المعرفية، ونتخلص من ذاك الهذر الزائد الذي بات يثقلها بالغريب عنها حد الاختناق.

باتت المعرفة ـ غالباً ـ أسيرة النظريات المهيمنة، ذلك أنها تملك السلطة المطلقة، وما المعرفة إلا أداة تمارس حق الطاعة لها.

لقد قامت الايديولوجيا المسيطرة بتسخير المعرفة لتكون أداة طيعة ـ لها ـ في الهيمنة والسيطرة، بل وفي القتل والاستعباد كذلك. فبات مصير أكثر الحروب محسوماً سلفاً؛ لتمكن الأقوى من السيطرة على المعرفة.

كل ذلك لن يستطيع أن يمنعنا، بل علينا أن نجعله لا يمنعنا من الاعتماد على المعرفة في جميع قضايانا الحياتية، وأن نسعى إلى تطويرها في مسيرتنا العلمية.

---

(1) ما بعد الايديولوجيا: التفكك وإعادة التشكل، نادرة السنوسي، بحث ضمن كتاب: **خطابات الما بعد: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية**، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، منشورات ضفاف، بيروت ـ لبنان، ط1، 2013م، ص 117ـ 127.

نعم، إن عجزت المعرفة، فلا بدّ من وجود بدائل لها، فعلينا أن نرتقي بالمعرفة، أو أن نعرف ونتعرف إلى كيفية الارتقاء بالمعرفة، بعد أن نتعرف إلى المعرفة بالشكل الصحيح لنحيط بها، وبكل ما يتعلق بها.

إن كثيراً من النظريات، والمفاهيم، والمصطلحات قد استُنبطت، أو اختُرعت من قبل العلماء المختصين، الذين أرادوا بها ـ آنذاك ـ شيئاً معيناً، وكان وضعهم لها من أجل الفهم والتطور العلمي والفهمي والمعرفي، وللعلم فإن أغلب تلك النظريات وما شاكلها إما هُجرت وإما تطورت وإما أصبحت أكثر سعة، إذ لا دليل ولا مانع من تقييدها بمراد واحد أو معنى واحد إن كانت تمتلك السعة، ولها قابلية الشمولية.

محمد أركون: سيرة مقتضبة

ولد محمد أركون في قرية صغيرة وبعيدة معلّقة على سفح جبل (الجرجورة) في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر تدعى (تاوريرت ميمون)، وذلك عام (1928م) في عائلة بربرية[1]. فليس هناك أي مائز يميز الأسرة أو يميز شخص محمد أركون، فلا توجد أي علامات فارقة تذكر، فأبوه رجل بسيط كان يملك دكاناً لبيع البضائع في منطقة (عين العرب) القريبة من مدينة وهران، وأمه كانت تمارس الطقوس الدينية وفقاً لتصوراتها الخاصة[2]. يقول محمد أركون: (فأمي وأخواتي وعماتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات)[3].

درس محمد أركون دراسته الابتدائية في ولاية (عين تموشنت)، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى (الآباء البيض) التبشيرية المسيحية، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون)[4] قام بإعداد (التبريز)[5] في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف (مسكويه) الذي كان موضوع أطروحته.

إن أسرة محمد أركون حالها حال الكثير من الأسر التي تعيش في الجزائر إذ لم تنفتح على أكثر من اللغة الأمازيغية، مما ألقى بظلاله عليه على الصعد كافة وعلى رأسها الشعور بالإقصاء والأقلية . فلقد ولد في أسرة بربرية قروية لم تعش الدين وعياً بل عاشته طقوساً وخرافات، ولم تكن ـ أسرته ـ على اتصال بالآخرين من خلال اللغة العربية، وإنما اقتصرت على اللغة ا لأمازيغية التي يتكلم بها البربر[6].

---

(1) **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، نايلة أبي نادر، ص 451، **والقراءة الأركونية للقرآن**، أحمد فاضل السعدي، ص 23.

(2) **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**، رون هاليبر، ص 167.

(3) **الإسلام ـ أوربا ـ الغرب**، محمد أركون، ص 122.

(4) لويس ماسينيون (1883 ـ 1962م).

(5) التبريز: شهادة فرنسية بامتياز، يجب للحصول عليها اجتياز اختبار التخرج بالفرنسية، ومن شروطها الحصول على ماستر أو ما يعادلها، بعد الحصول عليها يصبح أستاذاً مبرزاً.

(6) **القراءة الأركونية للقرآن**، أحمد فاضل السعدي، ص 356.

لقد كان تكون شخصية محمد أركون وبناؤه الفكري حصيلة أزمات متعددة كما يذكرها بعض الكُتاب هي: أزمة الأقلية[1]، أزمة الحماية[2]، أزمة اللغة[3]، أزمة الثقافة الشفوية[4]، أزمة الشرقية[5]، أزمة الجبهة الداخلية[6]، أزمة حجاب المعاصرة[7]، أزمة التجديد[8].

إن هذه الأزمات جعلت منه مادة للتصنيف المتناقض فهو: مسلم ليبرالي، مسلم معتدل، مسلم أصولي، مسلم متزمت[9]، اتهمه بعض المثقفين في أوروبا والغرب بالأصولية، فيما قُذف في الشرق بالهرطقة[10].

درس محمد أركون في مقتبل حياته في مدارس فرنسية علمانية تعتمد البرنامج التعليمي المطبق في فرنسا، وهو في مراحل حياته الأولى. ومن الطبيعي ان ينعكس ذلك الانفتاح في سني عمره المبكرة على مساره الفكري. دخل الجامعة في عاصمة الجزائر، و كان الطالب المتمرد الذي كان له موقف من فكر طه حسين متهماً إياه بمماشاة الإسلامية.

إن محمد أركون يعتمد تضخيم الشخصية (شخصيته) إذ يعتبر دروسه في تاريخ الفكر الإسلامي والانثروبولوجيا الدينية مهمة جداً، وأنها لو ألقيت في الجامعات العربية لحصل ما حصل[11]، لكنه لم يبين بالدقة ما الذي سيحصل !؟

كما أنه يتألم عندما يتحدث عن كتاب الأيام ـ لطه حسين الذي شرح فيه حياته ـ وكيف أنه قوبل بالاستقبال والحفاوة، بينما رواية مولود معمري التي تتعرض لحياة أركون لم تحظ بالاهتمام[12].

---

(1) م، ن، ص 28.
(2) م، ن، ص 29.
(3) م، ن، ص 30.
(4) م، ن، ص 31.
(5) م، ن، ص 31.
(6) م، ن، ص 34.
(7) م، ن، ص 34.
(8) م، ن، ص 35.
(9) **قضايا في نقد العقل الديني**، محمد أركون، ص 22.
(10) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 11.
(11) **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ص 294.
(12) **الاستشراق بين دعاته و معارضيه**، هاشم صالح، ص 250.

إن محمد أركون يدعي أن مشروعه هو الوحيد الذي له القدرة على تغيير واقع المجتمعات الإسلامية. هذا مضافاً إلى أنه يصور نفسه وكأنه المنقذ والمحرر بحيث يصلح أن يصبح فكره نوعاً من الايديولوجيا، تلك الايديولوجيا التي طالما رفضها هو من غيره.

محمد أركون يصور مشروعه وكأنه يكشف عن جديد لم يأت به أي مشروع آخر فيقول: لم يعتد مؤرخ الفكر أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات، ويفتتح كل هذه المنظورات، ويتابع كل هذه المهمات في الحركة الواحدة نفسها من الفكر والكتابة[1].

لقد كانت وفاة محمد أركون في يوم 14 أيلول 2010م عن عمر ناهز 82 عاماً بعد معاناة مع المرض في باريس ودفن بعدها في المغرب، فكانت نهايته نهاية لمشروع أراده أيديولوجيا تُتبع، ومساراً يحتذى به، ولا ننكر مقدار المتأثرين به في حياته وبعد مماته، حتى أنه قد كتبت العديد من الكتب ورسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراه عنه، وما ذلك إلا تضخيم لا داعي له، وبكاء على الأطلال، وهروب، ومعاندة بعيدة كل البعد عن المعرفة.

(1) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 11.

محمد أركون
وسط التيارات الفكرية والثقافية

تأثر محمد أركون في بدايات حركته الثقافية والفكرية بمدرسة الحوليات، إضافة إلى ذلك كانت مدرسة (الأنال) هي الأخرى قد طبعت ثقافته وفكره بطابعها الخاص.

كان محمد أركون قد اكتشف مدرسة (الأنال) في فرنسا وكان من أعمدتها: فرنان بروديل، وليفي ستراوس وباحثون آخرون[1]. وتأتي منهجية الألسنيات في المرتبة اللاحقة من حيث الترتيب الزمني. وكانت هذه المنهجية صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوسير وجاكبسون وبنفنست وغيرهم.

إن هذه الانفتاحات على مدارس متنوعة ومتناقضة في الوقت نفسه خلقت ضبابية وظلماوية دكناء تجاه فكره وانتمائه[2].

لقد تميز مشروع محمد أركون بسمات منها:

1 - نقد الجذور الفكرية المهيمنة[3].

2 - إعادة قراءة الإسلام وفقاً للمناهج المتبعة في الغرب. إذ يتصور محمد أركون أن الخروج من تهميش الإسلام يتحقق من خلال تطبيق منهجيات علوم الاجتماع وعلم الألسنيات وغيرهما مما ابتدعه الفكر الغربي.

3 - عرض الإسلام للغربيين بصورة أخرى تتسم بالطابع الروحي بعيداً عن الجانب الطقوسي الذي يعتبره أركون من صنيعة الفقهاء[4].

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 169.
(2) أحمد فاضل السعدي، مصدر سابق، ص 41.
(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 236.
(4) أحمد فاضل السعدي، مصدر سابق، ص 54.

بدأ محمد أركون مشروعه بنقد العقل ليصل إلى نقد القرآن مروراً بنقد التراث، وقد آمن إيماناً لا رجعة فيه بضرورة إعادة قراءة التراث، وهو ما أكده في أكثر من موقع وفي أكثر من كتاب أو لقاء، فالمسلمون عنده لا يمكن أن يتحرروا فعلاً إلا إذا قاموا بنقد تراثهم[1].

يعتمد محمد أركون أسلوب الغموض في العرض والتعمية في المصطلحات والتهرب من الأجوبة. فمن الصعب أن تفهم ما يريد إلا بشق الأنفس، وقد يستخدم مصطلحات لا تدري ماذا يريد منها على نحو الدقة، فمثلاً العلمانية يطلقها ويريد منها معنى، ويطلقها أخرى ويريد معناً آخر[2].

إن مشكلة أركون هي الخلط بين النظرية وبعض التطبيقات الخاطئة، فلماذا لا يرفض أركون العلمانية التي شابها في عالم التطبيق ما جعلها موضع رفض لدى بعض الشعوب التي عاشت هذه التجربة، في مقابل أنه يُحمّل الإسلام ككل تبعات ممارسات البعض[3].

نعم، يمكن الإشارة إلى خارطة التأثرات لدى محمد أركون من خلال الإشارة إلى ثلاثة خطوط بيانية فيها هي:

1 ـ **عربياً**: فقد تأثر بكتابات وآراء: رفاعة الطهطاوي، أمين الخولي، طه حسين، محمد احمد خلف الله، نصر حامد أبو زيد، صادق جلال العظم، وغيرهم.

2 ـ **أوروبياً**: فقد تأثر بكتابات وآراء: لوسيان فيفر، التو دي سوسير، جاكبسون، اميل بنفنست، هابرماس، ميشيل فوكو، بول ريكور، هايدجر، سبينوزا، ديكارت، ريتشارد سيمون، جان أوستريك، فولتير، لسنج، هردر، ليفي ستراوس، جاك غودي، بير بورديو، جاك دريدا، جيل دولوز، هوسرل، بيير بورديو، و رولان بارت، وميرسيا إيلياد وغيرهم.

3 ـ **استشراقياً**: فقد تأثر بكتابات وآراء: غوستاف فايل، لويس ماسينيون، ادوارد سيل، نولدكه، ريجيس بلاشير، برجشتراسر، سباير جريفنا، روبنسون، شيفالي، بيل، وغيرهم.

4 ـ **تاريخياً**: أما على المستوى التاريخي ـ وهو التاريخ العربي ـ فيمكن أن نعد (أبو حيان التوحيدي)، و(مسكويه)، و(ابن خلدون)، أبرز من تأثر بهم.

---

(1) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 138.
(2) **القراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 364.
(3) م، ن، ص 366.

منطلقات المشروع الأركوني

قام مشروع محمد أركون على ثلاث ركائز أساسية مميزة وشاخصة، فضلاً عن أسس أخرى كثيرة ذكرها ووصل ببعضها حد التصادم، إلا أن أبرز ركائز مشروعه كانت قائمة على:

1 ـ **المنهج اللغوي**: وهو ما استخدم فيه اللغويات الحديثة واللسانيات الفيلولوجية التي تركز على أصول الكلمة في استخداماتها الأولية التداولية.

لقد اهتم محمد أركون في ستينيات القرن الماضي بـ(منهجية الألسنيات) التي على ضوئها قرأ المصحف ونصوصاً إسلامية أخرى، ونصوص السيرة، ونصوص سيرة الإمام عليّ للشيخ المفيد، ونهج البلاغة، ورسالة الشافعي، ونصوص ابن رشد، وابن خلدون، وآخرين[1].

إن ما تطرحه الألسنية الحديثة ـ مثلاً ـ يختلف جذرياً عما تطرحه اللغويات التقليدية التي كان المفسرون القدامى يستخدمونها.

نعم، نجد خلطاً وتهافتاً عند استخدام محمد أركون لهذا المنهج على جملة من المفردات القرآنية كـ(فكر) و(تدبر) و(نظر) فكانت النتيجة التي وصل إليها من ذلك هي: عدم انسجام القرآن مع التفكير والتدبر، ومع كل اتجاه عقلاني[2].

إن محمد أركون وصل إلى هذه النتيجة من خلال استخدامه للألسنية الحديثة الفيلولوجيا التي تركز على أصل الكلمة في استخداماتها الأولية. على الرغم من أن المنهج الفيلولوجي أصبح اليوم منهجاً غير علمي ألبتة.

و مما يعتمد عليه أركون في منهج علم اللسانيات أفكار اميل بنفينست[3] مضافاً إلى آراء سوسير و جاكبسون وأوستن.

---

(1) ينظر: **جولة في فكر محمد أركون**، ادريس ولد القابلة، ص 3 ـ 4.
(2) **الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد**، محمد أركون، ص 239.
(3) **القراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 251.

2 ـ **المنهج التأويلي (الهرمينوطيقا)**: التأويلية أو التفسيرية أو الهرمينوطيقا هي مدرسة فلسفية تشير إلى تطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي. ويستخدم مصطلح (هرمنيوطيقا) في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية.

إن محمد أركون في إرادة فهمه للقرآن الكريم يستخدم المنهج التأويلي، لكن ليس بمعناه التقليدي التشريعي المقابل للتفسير، بل بمعناه النقدي الأوروبي، فهو يقول بأن القرآن لا بدّ أن يحلل على مستويات مثل: مستوى المفردات المستخدمة والصياغة الأدبية التي يشكل بها وعياً دينياً[1].

وهو وبما أنه ينتمي إلى التيار الحديث فإن التأويل الـ(هرمنيوطيقا) يتحقق عنده وفق أساسين هما:

1 ـ موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية.

2 ـ إن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، فالتعدد التأويلي هو المطلوب ذلك فإن إنسانية الإنسان عنده تؤسس باعتبار التعددية.

نعم، ينطلق محمد أركون إلى القول بالموقف التعددي الذي يصل إلى حد تعدد القراءات وتعدد الإسلام، فـ(محمد أركون) يرفض التفسير ويتبنى التأويل، لكنه يقصد من التأويل قراءة القارئ التي تنطلق من فضاء النص الواسع دون أن تؤطرها حدود، ويرفض وجود معايير وضوابط يمكن اعتمادها في التأويل وذلك لأنه يعتقد باستحالة تأصيل أصول[2]. وبالتالي فإنها تأويلية غير منهجية، أو تأويلية منفلتة، وإلا فكيف يمكن لنا معرفتها، أو السير وفقها. فهو في هذا المجال قد تأثر بأفكار شلايرماخر، ودلتاي، وهايدجر، وغادامير، وبول ريكور.

3 ـ **المنهج التاريخاني**: التاريخانية أو التاريخية من المصطلحات التي ترمز إلى وجود رأيين متعارضين فيما يرتبط بطبيعة الأبحاث التاريخية والاجتماعية، إذ يذهب الرأي الأول إلى أن من واجب المؤرخين تفسير كل مرحلة تبعاً لما يسودها من قيم، وافتراضات، واهتمامات، وأن الحكم عليها من منظار الحديث يشوّه الظواهر التاريخية، فيما يذهب الرأي

(1) **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، محمد أركون، ص 211 ـ 212.
(2) **القراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 265 ـ 266.

الآخر إلى ضرورة فهم التغيّر التاريخي وفقاً للقوانين الشاملة للتطور التاريخي[1]. ويوجد فرق بين (التاريخية) و(التاريخانية) من وجهة نظر أركون.

فالتاريخانية: منهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات، والأصول، والتأثيرات، والأحداث، من كل نوع[2]. وهو مصطلح يرجع إلى عام (1937م)، ويظهر أنه لا يختلف عن (التاريخوية) الذي يعني: دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود، وثابت، ومعروف سلفاً[3].

إن ما يريد محمد أركون إثباته من خلال قراءته للقرآن هو إثبات تاريخية القرآن، وتاريخ ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة[4]. وما يكشف عن رؤية أركون بالنسبة إلى تاريخية القرآن إعجابه بكتاب (جاكلين شابي)، إذ يصفه بأنه يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن[5]. وتعتقد (شابي) بأرخنة النص القرآني أي ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة الجزيرة العربية[6].

(1) **معجم الأفكار والأعلام**، هتشنسون، ص 108.
(2) **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، محمد أركون، ص 123.
(3) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 23 (الهامش).
(4) **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، محمد أركون، ص 212.
(5) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، محمد أركون ، ص 50.
(6) م، ن، الهامش.

بين التاريخانية والهرمينوطيقا

يقال: إن الوضع (الجامد) الذي ظلت عليه علوم القرآن هو الذي جعل النص يواجه تحدي (الهرمينوطيقا) ومحاكمات الفكر (التاريخاني).

إن من الضروري معرفة طبيعة العلاقة التي تحكم عموم المستشرقين ـ وغيرهم ممن تعرض لدراسة القرآن الكريم ـ بالنص القرآني، ذلك أنه ـ عندهم ـ يعتبر غير مقدّس، ومن هنا تتولد قراءة منفصلة عن النص وتداعيات الاعتقاد به، وهي قراءة غير موجودة عندنا نحن المعتقدين بقداسة هذا النص. كما يفترض ملاحظة السياق الذي تولد في أحضانه هذا التفكير على صعيد (قراءة النص الديني) الذي جاء عقب مخاضات في قراءة (نص الكتاب المقدس) بدأت من تحليل (التوراة) مع (باروخ سبينوزا) مروراً بـ(شلايرماخر) وصولاً إلى (غادامير)، هذا السياق الذي يحاول أن يتعامل مع (الكتاب المقدس) على أنه مجرد (نص بشري).

إن الفكر التأويلي(الهرمينوطيقي) مأخوذ من هيرمونطيقيين كـ(شلايرماخر) و(هايدجر) و(بول ريكور) و(غادامير). حتى سرى هذا التأثير إلى كتاب ايرانيين معاصرين أمثال (عبد الكريم سروش). فكانت جميع هذه الاطاريح الشرقية نقلاً مبستراً لأفكار (شلايرماخر) و(غادامير).

أما أساس فكرة (تاريخية النص) في الأصل؛ هو لضرب قدسية الكتاب، ولدحض فكرة عصمة النص، بدعوى تكثير المعنى مع نسبيته، من أجل دحض البعد الوحياني للنص.

نعم، نحن نقف إلى جانب (التأويل) النابع من آليات القرآن الكريم أو من آليات النص الصحيح الشارح له. ولن نقف إلى جانب (تأويلات) الهرمينوطيقا الغربية المبنية على أساس الانقلاب الناقد لكل النصوص الدينية على إثر صدمة الكنيسة.

لقد أخضَعَ محمد أركون ومن شاكل طرحه كنصر حامد أبو زيد، وأدونيس، النص القرآني لسلطة ونصوصية المنهج اللغوي، والسيميائي، والأركيولوجي، والسيسيولوجي، والانثروبولوجي، والهرمينوطيقي، والنقد التاريخي.

إن الخطاب العلماني يتعامل مع النص القرآني بوصفه (نصاً تاريخياً)، وبالتالي يعني: إخضاع (النص القرآني) للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي سبيل تحقيق الغايات المنشودة، يدعو الخطاب العلماني إلى التوسل بالدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة، وإلى قراءتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ(موت المؤلف)[1]. كما يتبنى هذا الخطاب في دراسته للقرآن الكريم (الهرمينوطيقا) التي تقوم في الدراسات الأدبية على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، حيث أن المغزى قد يختلف لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين النص والواقع، والواقع متجدد ومتغير.

إن التفريق بين (معنى) و(مغزى) النصوص: أي المعنى الذي يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى الذي هو حصيلة قراءة عصر غير عصر النزول. هذا التفريق (المزعوم) يقتضي الحكم على كتاب الله تعالى باعتباره (نصوصاً) تاريخية. ويوضح ذلك، أن مصطلح (تاريخية النصوص المقدسة) هو مصطلح متأثر إلى حد كبير بإسقاط (النظرية النسبية) في الدراسات الأدبية والتاريخية المعاصرة على النص القرآني.

إن التاريخية أو (التاريخانية) يراد منها: إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري، أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة. إذ تدعو التاريخية إلى تفريغ محتوى النص الديني من مفاهيم العالمية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته على التاريخ والنظر إليه باعتباره نصاً تاريخياً محكوماً بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً قاصراً من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من القضايا.

إن الغاية من (أرخنة) الخطاب القرآني بحسب تعبير محمد أركون؛ هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية ـ اللغوية والاجتماعية والسياسية ـ الخاصة بحياة

(1) إن هناك توجهاً أيديولوجياً يعمل على حلحلة الدين وكل ما هو ديني ابتدأ صداه يتردد من يوم طرح فكرة (موت الإله) من قبل نيتشه، ثم انطلقت وتركزت افكاره على وفق (مقولات الموت) لكُتاب أوروبا، ومقولات الموت هي:
1ـ مقولة (موت الأب) عند دستويفسكي (1821 ـ 1881م).
2ـ مقولة (موت الإله) عند فردريك نيتشه (1844 ـ 1900م).
3ـ مقولة (موت المؤلف) عند رولان بارت (1915 ـ 1980م).

القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وهذا الطرح يريد الإشارة إلى أن القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان و المكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلاءم مع الوضع الحالي، وبالتالي يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد. وهذه القراءة سوف تساهم في تعرية النص القرآني من القداسة تماماً كما حصل بشأن التوراة والإنجيل قبل ذلك.

إن تصفح مفهوم (تاريخانية النص) في الفكر الغربي، الذي يرجع تحديداً إلى ظهور الماركسية الجدلية من جهة، وظهور مفاهيم علم اجتماع المعرفة من جهة ثانية، يقود إلى ان الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم أو علاقة الفكر بالواقع.

أما التاريخانية الجديدة: فتعد من أهم نظريات الأدب التي ظهرت في مدة ما بعد الحداثة، ما بين(1970و1990م)، وقد تبلورت هذه النظرية فعليا ضمن حقل النقد.

وتهدف التاريخانية الجديدة ـ بحسب مدعيها ـ إلى فهم العمل، أو الأثر الأدبي ضمن سياقه التاريخي، مع التركيز على التاريخ الأدبي والثقافي، والانفتاح أيضاً على تاريخ الأفكار، ومن هنا فقد ارتبطت التاريخانية الجديدة بمفهوم التاريخ والتطور التاريخي والثقافي، وقراءة النصوص والخطابات التاريخية في ضوء مقاربة تاريخانية جديدة، تُعنى باستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة، وانتقاد المؤسسات السياسية المهيمنة، وتَقويض المقولات المركزية السائدة.

تستند التاريخانية الجديدة إلى لغة التفكيك والتشريح، وتقويض تاريخ المقولات المركزية، وتحاول التاريخانية الجديدة دراسة النص الأدبي، لا باعتباره وثيقة تاريخية، بل تدرسه على أنه بِنية جمالية وشكلية، تتضمن بِنى تاريخية وثقافية لاشعورية، يمكن استكشافها وتحليلها تحليلاً علمياً مبنياً على التفكيك والتركيب، مستعملة في ذلك البنيوية، والتأويلية، والتفكيكية، وجمالية التلقي، وغيرها من المناهج النقدية والفلسفية الصالحة لمقاربة النصوص الأدبية والخطابات الإبداعية.

من أهم رواد التاريخانية الجديدة نذكر: ستيفان جرينبلات، وميشيل فوكو، وثمة رواد تاريخانيون جدد آخرون مثل: كليفورد جيرتز، ولوي مونترو، وكاترين كالاكر، وجوناثان دوليمور، وستيفن أورغل، وليونارد نيتنهاوس، وجيروم مكجان، ومارلين بتلر.

يلاحظ أن التاريخانية الجديدة هي تعبير عن توجهات وتطلعات اليسارية الجديدة التي متَحَت تصوراتها الفكرية من روجيه جارودي، ولوي ألتوسير، وأنطونيو غرامشي، وجاك دريدا.

على الرغم من أن التاريخانية الجديدة تدعي الحِياد والموضوعية في أبحاثها التاريخية والسياسية والاجتماعية، فإن واقع المناهج يُنبئ بأنها مرتبطة بطريقة من الطرائق بخلفيات أيديولوجية، وأهواء سياسية، ومن ثم فإن ممارسيها لا يبصرون الظروف التي تؤثر في وجهات نظرهم الخاصة، وإلى حد ما تكون حججهم دائمًا نتاجًا لأوضاعِهم الشخصية ومَواقفهم الاجتماعية، ولا يمكنها أبدًا تحقيق نوع مِن الموضوعية التي يبدو أنهم يتوقعونها.

وهناك أيضًا من الدارسين من التاريخانية الجديدة الذين لا يميزون بين النص الأدبي والنصوص الأخرى؛ حيث يرون أن النص الجمالي مثل باقي النصوص التاريخية والثقافية، والسياسية والاجتماعية لا فرق بينها؛ حيث تتضمن محتويات وأبنية وأنساقاً مضمرة، تحمل في طياتها أيديولوجيات ثانوية، وتعبر عن قوى طبقية وسياسية متصارعة[1].

بذلك تتوضح الفوارق ما بين الهرمنيوطيقيا، والتاريخانية، والتاريخانية الجديدة، وهذا من الأبحاث المهمة جداً، والتي لها أكبر الأثر في الفهم وسير الأبحاث الحديثة.

(1) **التاريخانية الجديدة**، (بحث)، جميل حمداوي، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة: 15/ 3/ 2012 م.

سمات المنهج الأركوني
أركون و التعدد المناهجي إلى حد الثمالة

لم يلتزم محمد أركون في تعامله مع النصوص بمنهج واحد، بل كان طرحه عبارة عن طرح هجين، مكون من عدة مناهج، إذ لم يلتزم بمنهج واحد خاص به لنعرف من خلاله توجهاته.

إذا كانت ركائز ومنطلقات المشروع الأركوني ـ عموماً ـ ثلاثة[1]، فإن منهجه في القراءة والتحليل والنقد والتنظير كان خليطاً عجيباً، لا يوجد خط بياني واضح له .

إن (محمد أركون قام بدراسات ألسنية وتاريخية و انثروبولوجية، وحاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي. وأركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة "الفيلولوجيا" وتعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، ولم يكتف بذلك لاسيما وأن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي ومطالعاته الواسعة، وهو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ)[2].

إن تعدد المناهج المختلط هو الذي يشكل أهم ميزة في المشروع الأركوني[3]، فلقد تميز أسلوب محمد أركون بالخلط العجيب بين النظرية والتطبيق، إذ دائماً ما يُنظّر لشيء، ويأتي التطبيق لشيء آخر، ولا ندري ما سبب ذلك، أهو الجهل أم التعمد أم ماذا؟

لقد استقى محمد أركون أفكاره من مدارس متعددة ومتنوعة إلى حد الخلط المناهجي العجيب، وفي طيات البحث بيان واضح لخارطته الفكرية القلقة أو ما يسميه البعض بالحرتقة[4].

---

(1) كما ذكرنا مسبقاً في محله.
(2) **جولة في فكر محمد أركون**، ادريس ولد القابلة، ص3.
(3) ينظر: **خرائط ايديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 210.
(4) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 156.

إن الجمع بين المدارس المختلفة والمتعارضة في بعض الأحيان لا يمكن أن نصفه بالعبقرية، ولا يمكن أن نسمه بالتجانس، ذلك أن لكل مدرسة أدواتها، وأساليبها، ونتائجها الخاصة بها، وهي بذلك قد تتصادم فيما بينها، ما يحول دون الأخذ بها فضلاً عن إعطائها أي نتيجة مفيدة.

إن من سمات (المشروع) الوضوح، وليس من سماته الخلط والتجميع؟! و هذا ما دعا البعض إلى القول بأن التماسك المعرفي لبرنامج أركون يثير مشكلة[1].

فعندما تقوم منظومة محمد أركون على مدارس ومفكرين يزدرون العقل والمنطق والعلوم كـ: دولوز وفوكو ودريدا. فكيف يمكن أن يؤسس لمنظومة يمكن الحكم عليها بالصحة ؟ وهل تفقد المنطق أو تعتقد به ؟

فإن كانت تفقده فما هو معيار قبولها، وإن كانت تعتقد به فكيف تتناسب مع المتبنيات الأصلية؟[2]، وهذا هو الخلط بعينه.

(1) م، ن، ص 44.
(2) **القراءة الأركونية للقرآن**، ص 375.

الإسلاميات التطبيقية والطرح الأركوني

إن منهج (الإسلاميات التطبيقية) الذي تبناه محمد أركون كركيزة لمشروعه في (نقد العقل الإسلامي) يعتبر أو يعتبره هو أو يعتبره محبوه ومريدوه (السوبر تغيير) الذي جاء ليحقق التجديد، وأركون يُعد هو الرائد في وضع الفكرة والمصطلح!؟

ويقصد بالإسلاميات التطبيقية: تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[1].

أو: إنها المنهج الذي يتناول بالدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموماً[2]. وتعني كلمة الإسلاميات: الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام[3]. أو: قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة[4].

لقد اطلق محمد أركون نداءه في سبعينيات القرن العشرين لتجديد منهجي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام، إلا أن نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق حالت دون سماع النداء، مضافاً إلى عدم مبالاة الباحثين بتجذير الانثروبولوجيا النقدية لثقافات العالم[5].

لقد دافع محمد أركون عن (الإسلاميات التطبيقية) كمنهج علمي في البحث، وذلك لإجبار العقل الشغّال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية والعولمة، أو بين الحركات الجهادية والعولمة[6].

---

(1) **الإسلام ـ أوربا ـ الغرب**، محمد أركون، ص 178.
(2) **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مختار الفجاري، ص 43.
(3) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 51.
(4) **نافذة على الإسلام**، محمد أركون، ص 11.
(5) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد** أركون، ص 242.
(6) م، ن.

بمجرد تتبع علمي للمسألة نلاحظ بأن روح (الإسلاميات التطبيقية) مقتبس من كتاب لعالم الاناسة (الانثروبولوجيا) الفرنسي (روجيه باستيد)[1] المعنون بـ(الاناسة التطبيقية). وهذا يعني أن محمد أركون لم يكن تلفيقياً في فكرته، بل كان تلفيقياً حتى في العنوان، بل هو اقتبس العنوان بنوع من الاقتباس المقارب للسرقة. كما أنه لم يقدم تعريفاً نظرياً للإسلاميات التطبيقية من حيث الماهية، وإنما اكتفى بإبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياته الفلسفية إذا دعت الحاجة لذلك[2].

أما في مجال نقده (للعقل الإسلامي) فهو يطرح بديلاً عنه يسميه أركون (العقل المنبثق) أو (الاستطلاعي)[3]. لقد كان هدف محمد أركون هو بناء (إسلاميات تطبيقية) من خلال محاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك (النقد التاريخي المقارن) و(التحليل الألسني التفكيكي) و(للتأمل الفلسفي) المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته.

كما يمكن أن يقال: بأن مصطلح (الإسلاميات التطبيقية) مستمد ـ في الأصل ـ من مفهوم (العقلانية التطبيقية) أو(المطبقة) الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي (غاستون باشلار)[4] في حقل الابستمولوجيا، وأخذه منه واستخدمه عالم الانثروبولوجيا (روجيه باستيد) في كتابه (الانثروبولوجيا التطبيقية)، أما مقولة (نقد العقل الإسلامي) فتحيل على كتاب الفيلسوف الألماني الشهير (ايمانويل كانط)[5] الموسوم بـ(نقد العقل الخالص)[6].

إن محمد أركون يذكر مجموعة من الأهداف الخاصة بمشروعه المسمى بـ(الإسلاميات التطبيقية) يمكن تلخيصها بما يلي[7]:

1 - دراسة الإسلام وفق منظورين متكاملين:

أ - كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي.

---

(1) روجيه باستيد (1898 ـ 1974م).
(2) **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مختار الفجاري، ص 42.
(3) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، محمد أركون، ص 321.
(4) غاستون باشلار (1884 ـ 1962م).
(5) ايمانويل كانط (1724 ـ 1804م).
(6) ينظر: **أعلام الفكر العربي**، السيد ولد أباه، ص 139.
(7) **القراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 77 ـ 78.

ب- كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله[1].

2 - استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللائقة والتشهير المتبادل[2].

3 - خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحرر من الايديولوجيات الناشئة حديثاً[3].

4 - إعادة إدماج ما كان قد اعتبر معطى الوحي أو الوحي الذي تلقّى صياغة مشتقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت[4].

ولمن يريد المزيد عنها مراجعة هوامش الكتاب، للتعرف أكثر إلى أطروحات محمد أركون في هذا المجال.

(1) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 56.
(2) م، ن، ص 54.
(3) م، ن، ص 58.
(4) **العلمنة والدين**، محمد أركون، ص 78.

القطيعة المعرفية الأركونية

فيما يخص مسألة (المعرفة) يقابل محمد أركون بين موقفين هما:

الأول: ينظر إلى الوراء صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور.

الثاني: يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة الابستمولوجية (المعرفية) الحاصلة مع الثورة الفرنسية.

وبالنسبة لهذا الموقف الأخير، هناك قطيعة أحدثتها هذه الثورة، وتلك القطيعة ذات طبيعة سياسية بالأساس. فالثورة الفرنسية حدث سياسي ذو طبيعة ابستمولوجية في نظر محمد أركون، والقطيعة السياسية تحققت بعد تحقق القطيعة المعرفية.

ان (فعل القطيعة حاضر بشكل من الأشكال في مقاربة أركون النقدية الاستكشافية والتفكيكية للتراث العربي والإسلامي. وهذا أمر لا جدال فيه، لأن القطيعة هي المسوغ النظري الذي يضفي القيمة على أي قراءة حديثة للتراث... إن القطيعة الأركونية تختلف في صورتها وحيثياتها ومبرراتها. فهل هي قطيعة مع التراث تقضي باطراحه من حيز الاهتمام والقراءة، وعدم منحه الاهتمام الذي يستحقه، بوصفه تجربة قديمة عفا عنها الزمان. فلا نكلف أنفسنا حتى الانتشاء في روائعه الإنسانية؟ كلا، فأركون هو أكثر ولعاً واهتماماً بهذه التجارب التراثية، وتلك الهوامش الزاخرة بقيم التأنيس مع أبي حيان التوحيدي، الذي رأى فيه الأب الروحي. و إذن هل هي قطيعة مع تراث معين، مع الاحتفال التبجيلي بتراث آخر، وإعادة تأسيسه؟ كلا! وبما أن أركون لا يدعو إلى القطيعة الكبرى، وبالمعنى الذي يحضر بكثافة عند عبدالله العروي، ولا هو داعية قطيعة صغرى، وبالمعنى الذي يحضر بقوة أيضاً في المقاربة الايديولوجية عند الجابري؛ فإن أنسب صفة ارتأيناها لمشروعه: هي القطيعة الوسطى...)[1].

---

(1) **خرائط ايديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 209.

إن محمد أركون بدأ مشروع القطيعة الخاص به بنقد العقل ليصل إلى نقد القرآن مروراً بنقد التراث، وقد آمن إيماناً لا رجعة فيه بضرورة إعادة قراءة التراث، وهو ما أكده في غير موقع، فالمسلمون عنده لا يمكن أن يتحرروا فعلاً إلا إذا قاموا بنقد تراثهم[1].

يذهب محمد أركون إلى أن المسلمين لا يمكن لتراثهم أن ينجو من الحداثة، وهذا ما يجعل حريصاً على المواءمة بين النصوص الكبرى التي تظهر وكأنها متعالية لا تتغير ولا تتبدل، وبين التاريخ البشري المتغير والمتبدل بطبيعته[2].

لذلك فقد أُطلق على القطيعة الأركونية صفة (القطيعة الوسطى) بحسب تعبير الأستاذ والكاتب المغربي إدريس هاني.

(1) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ص 138.
(2) **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ص 327.

في أفكار القطيعة
جولة في مشاريع القطيعة على المستوى العربي

إن من أفكار القطيعة؛ اتهام الفكر العربي بالبعد عن الواقع، إلى إماتة العقول وإسباتها، وكأن الفرد العربي ليس إنساناً، بل لا إنسان إلا الفرد الغربي فقط.

لقد ظهر في العالم الإسلامي، وبالخصوص في الوطن العربي تيار يؤمن بالتقدم الغربي، كانت البدايات الأولى له مع ظهور حركة الأتراك الكماليين، ثم تطور عن طريق شخصيات عربية من أمثال: شبلي شميل، ويعقوب صروف، وسمير مراش، وطه حسين، وسلامة موسى، على سبيل المثال.

وكذلك قد تجدد الأمر مع نماذج جديدة من أمثال: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الكريم سروش، وأسماء أخرى كثيرة يضيق المقام عن ذكرها، والتي قد تميعت وذابت بالآخر أو التي انطلقت في نقدها وتهجمها من عقد داخلية فأصبحت معاول لهدم الحضارة العربية الإسلامية.

إن الأصوات المنادية بتقليد الغرب بكل شيء، والمتأثرة به كثيرة، ابتدأت من أول غزو استعماري للبلاد الإسلامية، وما زالت مستمرة إلى الآن، فنجد الدعوات الكثيرة لتمجيد الغرب، وضرورة تقليده عند الكثيرين قديماً وحديثاً.

فمثلاً نجد (سلامة موسى)[1] يقول: (إذا نحن ارتبطنا بالغرب،نركب الطيارات ونصنعها،و نسكن في بيوت نظيفة ونبنيها،ونقرأ كتباً مفيدة ونؤلفها)[2].

---

(1) سلامة موسى (1887 ـ 1958م) مصري، يعد رائد الاشتراكية المصرية، من أولى كتاباته كتاب: مقدمة السوبرمان 1910 الذي يتضمن أفكاره التي ركزت على ضرورة الانتماء الكامل إلى الغرب، وقطع أي صلة تربط مصر بالشرق، ونقد الفكر الديني، له (مقدمة السوبرمان، والاشتراكية، ونظرية التطور وأصل الإنسان).

(2) **خرائط أيديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 97.

ومن الحوادث الطريفة والمضحكة المبكية في الوقت نفسه، انبثاق ثلة ممن أُعجب بالغرب، وأخذ يُشرعن لهم كل شيء هو(أحمد بن المواز المغربي)[1] في كتابه (حجة المنذرين على تنطيع المنكرين) يقول: (ومن الحوادث المشكورة في المدينة تيسير طحن الأقوات في المكينة لأن مصيبة الرحويين أشابت الغربان، وتناقلت أناشيدها الركبان، فلذلك رفع الله كيدهم بالمكينة، وجعلت لهم عقوبة مهينة)[2].

على الرغم من ان القرآن الكريم قد وضع ووضح لنا المنهجية الصحيحة في الأخذ، وكيف نأخذ من الآخرين وفق منهجية عقلائية صحيحة.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ سورة الزمر ،الآية [18] .

نعم، لقد اعتقد البعض أنه لا سبيل إلى التخلص من التخلف والتقهقر، وبالتالي الدخول إلى ركب التطور، إلا بإحداث (قطيعة)، أو (قطيعة معرفية) مع (التراث)، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتخذه العلم الحديث مصدراً وحيداً للسلطة والمرجعية.

إن من الذين نادوا بذلك الكاتب اللبناني (حسين مروة)[3] في كتابه (النزعات المادية في الإسلام)، والكاتب المصري (حسن حنفي)[4] في كتابيه (التراث والتجديد)، و(من العقيدة إلى الثورة)، والكاتب المغربي (محمد عابد الجابري)[5] في كتابيه (نحن والتراث)[6]، و(تكوين العقل العربي)، و(نقد العقل العربي)، وكذلك الكاتب المغربي (عبد الله العروي)[7] في محاولاته نقد الوعي التاريخي العربي والإسلامي.

---

(1) أحمد بن المواز المغربي (ت 1922 م).

(2) **خرائط أيديولوجية ممزقة**،ص 96.

(3) حسين مروة (1910 ـ 1987) شيوعي لبناني.

(4) حسن حنفي (1935 ـ ....م) كاتب و مفكر مصري.

(5) محمد عابد الجابري (1936 ـ 2010م) فالقطيعة عنده بنيوية وثورية تقليداً لما قال به (غاستون باشلار) و(توماس كون) ولا بد من ملاحظة أن مفهوم القطيعة الذي ينادي به محمد عابد الجابري قد أخذه من المفكر الفرنسي غاستون باشلار ونقله من مجال تاريخ العلم إلى مجال تاريخ الفلسفة.

(6) فهو يقول في هذا الكتاب الصادر سنة (1980م): (إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر).

(7) عبدالله العروي (1933 ـ ....م) فالقطيعة عند العروي هي نابعة من المادية التاريخية (التاريخانية) لخلفية انتمائه الماركسي.

إن مصطلح القطيعة، أو (القطيعة الابستمولوجية) في أساسه (مصطلح ظهر في مجال الدراسات الابستمولوجية للعلم وتاريخه، ثم تحول إلى دراسة جملة من النشاطات الفكرية للإنسان. يطلق هذا المصطلح على كل فرضية أو نظرية تعلن عـن قيام الفكر العلمي أكثر شمولاً. وهي لا تعني انفصالاً عن الفكر العلمي السابق أو رفضاً لـه، بل تعني احتواء الفكر العلمي الجـديد للسابق عليه)[1].

فمصطلح (القطيعة الابستمولوجية)[2] هو مصطلح مستورد ظهر على يد الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار) صاحب كتاب (الفكر العلمي الجديد)، والذي أراد منه: تخلي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان.

إن أشكال القطيعة الابستمولوجية التي ذكرها غاستون باشلار هي:

1 ـ القطع الابستمولوجي التام، الذي يقوم على الفصل بين الفكرة والمحيط.

2 ـ القطع الابستمولوجي القائم على الاحتواء، فالجديد يحتوي ما تجاوزه دون أن يلغيه.

3 ـ القطع الابستمولوجي بالتتام، هو الذي يقول بوجود منظومتين مختلفتين في الحقل نفسه ،لكلٍ منها اتجاه[3].

إلا أن هناك معنى آخر للقطيعة تمثل في: القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العِلم،أي إنه عندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه إلى طريق مسدود ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، فلا بدّ لنا من التغيير والتخلي بوعي تام عن ذلك النظام المعرفي القديم، وتبني نظام معرفي جديد يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم عن التعامل معها[4]. وقد طور هذا المفهوم الثاني الفيلسوف والناقد الفرنسي (ميشيل فوكو)[5] في كتابه (تاريخ الجنون)،وكذلك الفيلسوف الفرنسي (لوي التوسير)[6]، وكذلك مؤرخ العِلم الأمريكي (توماس كون)[7] صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية).

---

(1) من **الآخر إلى الذات**،حسن مجيد العبيدي،ص 180.

(2) عن مصطلح (القطيعة الابستمولوجية) يراجع كتاب: **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**،محمد وقيدي.

(3) **المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة**،ج 1،ص 41،مصطلح أبستمولوجيا.

(4) فمن يفعل الشيء نفسه في كل مرة، بذات الطريق، والأسلوب نفسه، فلا يتوقع أن يرى نتائج مغايرة بتاتاً.

(5) ميشيل فوكو (1926 ـ 1984م).

(6) لوي التوسير (1916 ـ 1990م).

(7) توماس كون (1922 ـ 1996م).

فكيف نتعامل مع المعرفة؟ وكيف نتعامل مع التراث؟ هل بأسلوب الأخذ المطلق؟ أم بأسلوب القطيعة؟ أم ننتهج طريقاً وسطياً في كيفية الأخذ؟

جواب ذلك موكل إلى بحث مختص بالتراث، وممكن قراءة الكتب التي كُتبت في ذلك[1]، وسيأتي الكلام عليه.

إن الفيلسوفة الفرنسية (سوزان باشلار)[2] ابنة الفيلسوف الفرنسي المشهور (غاستون باشلار) قد تساءلت انطلاقاً من هوسرل الأول، هوسرل المنطقي لا الفينومينولوجي، عن مبادئ ما سمي بالتاريخ الابستمولوجي للعلوم، ولم تقبل مفهوم (القطيعة الابستمولوجية) إلا من خلال تعريف جديد يرى في القطيعة (نقلة إلى الحد الأخير للتغيرات السابقة) نقلة قد تكون مفاجئة، ولكنها قابلة لأن تتوقع[3].

إن القطيعة مع التراث التي دعا إليها البعض لغايات غير علمية،هي في حقيقتها قائمة على النقد فقط[4]، وقد رفع لواءها في الوطن العربي كلٌ من (عبد الله العروي،ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون) وكل واحدٍ منهم قد تطرق إلى موضوع التراث بحسب رؤيته الخاصة به.

إن (القطيعة عند العروي تأخذ معنى الطفرة التاريخية بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية ما يجعل منه تاريخانياً بامتياز، أما القطيعة عند محمد عابد الجابري فهي معنى الثورة العلمية كما عند غاستون باشلار وتوماس كون ما يجعل منه بنيوياً بامتياز، أما القطيعة عند أركون فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المناهجية الجديدة التي تمتد إلى مختلف الحقول في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجالات الثقافية والاشتغالية والتداولية للحداثة الغربية)[5].

(1) يراجع: (كيفية قراءة التراث)، كتاب: **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص145.
(2) سوزان باشلار (1919 ـ 2007م).
(3) **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، ص 143.
(4) النقد الهدام.
(5) كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث، إدريس هاني (بحث)، **وخرائط ايديولوجية ممزقة**، ص171ـ229.

وبذلك تتوضح القطيعة ومعناها، وأقسام القطيعة، ومن تبناها على مستوى الوطن العربي.

إن الحداثة في أصل تكونها هي عبارة عن مذهب فكري غربي[1]، نشأ في أوروبا والعالم الغربي، وكان لظهوره جملة أسباب، منها صدمة الكنيسة وما شاكلها من أسباب، ثم انتقل إلى بلاد العرب وإلى بلاد المسلمين نتيجة للإشكاليات والحوادث والأزمات التي عانوها، من سقوط لسيادتهم، واستعمار لبلدانهم، وتوالي الهزائم والنكسات عليهم.

لقد حاول دعاة الحداثة العربية إيجاد جذور لحداثتهم في التاريخ العربي والإسلامي من أجل إثباتها أو تأصيلها أو من أجل تمشيتها في لباس مقبول يضفي عليها قدسية أو تاريخية مفضوحة الترتيش.

لقد انطلقت (الحداثة) في الغرب من قطيعة مع (الدين)،وذلك بسبب وجود خلل في المنظومة الدينية الغربية تسببت بها الكنيسة، أدت إلى نفور المجتمعات من الدين، لذا كان لا بدّ من فصل الكنيسة المتسلطة عن حياة الإنسان في أوروبا.

إن (الحداثة فكرة غربية نبتت في البيئة الغربية،وهي تُحِل العلم محل الله في مركز المجتمع، وتُبعد الاعتقادات الدينية إلى دائرة الحياة الخاصة للفرد)[2].

ليس من الحكمة أن نأخذ بالحداثة الغربية بجميع ما فيها، وبكل جوانبها ومحتوياتها، بل الحكمة تقتضي أن نأخذ ما يوافقنا ويصلح لنا، وما ينفعنا وما يفيدنا، وما نحتاج إليه واقعاً، وأن نترك ما لا يصلح ولا يفيد. (فاجتهادنا المعاصر ليس الهدف منه أن نكون حداثيين بالمفهوم الغربي للكلمة، بل هو اجتهاد يجعلنا تحديثيين مواكبين لمتغيرات العصر، ومستفيدين من ايجابياته في إطار خصوصياتنا الدينية والثقافية والحضارية...)[3].

وهذا ما يؤكده الكثير من الكُتاب ومنهم الكاتب المصري الأستاذ حسن حنفي إذ يقول: (الإسلام عن طريق الاجتهاد أكبر دين حداثي، لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور،وإن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم، لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحداثة)[4].

---

(1) لا يمكن أن نسمي الحداثة نظرية لأنها تفتقد أسس النظرية، ولا يمكن أن نسميها منهجاً لأنها تفتقد أسس المنهج، إنما هي طرح نقدي يفتقر إلى أية أسس، فالحداثة نقد لأجل النقد، جاءت في أساسها لنقد النصوص الدينية، زوقت باسم جميل وبطرح مبهرج من أجل تسويغها وتسويقها.

(2) **نقد الحداثة**، ألان تورين، ص66.

(3) بحث: الاجتهاد والتجديد والحداثة رؤية إسلامية في أفق مستقبلي، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص 9.

(4) **الإسلام والحداثة**، زكي الميلاد،ص 112.

كما يقول الأستاذ زكي الميلاد: (وفي نطاق المقاربة مع مفهوم الحداثة،وجدت أن المفهوم الذي يقاربه في تجربة المسلمين الحضارية هو مفهوم الاجتهاد...)[1].

إن أدوات كالاجتهاد هو من أصل التراث العربي الإسلامي، وهو أداة جيدة وكافية في مماشاة العصر والزمان والمكان، فإن كان كذلك، فلماذا اللجوء إلى أداة أخرى غريبة النشأة والتكوين، ومصممة لبيئة خاصة ولنماذج خاصة، إن المصطلح أو الأداة أو النظرية هي أبناء بيئتها، وقد صممت لنماذجها الخاصة، فليس من الصحيح الإتيان بنظرية غريبة أو بنموذج غريب لنطبقه على واقع مباين له تماماً.

(1) م، ن،ص 110.

أي عقل يريدون وأي عقل ينتقدون

إن المشاريع النقدية اشتركت في نقدها للعقل، فمنهم من انتقد العقل العربي، ومنهم من انتقد العقل الإسلامي، وهنا عدة أسئلة:

هل العقل العربي يختلف عن العقل الإسلامي؟

أي عقل حري بالنقد العربي أم الإسلامي؟

ما المراد بالعقل؟

وهل هو عقل واحد أم عدة عقول؟

في الحقيقة هذه أسئلة مهمة جداً، وتحتاج إلى إجابات حقيقية ورصينة، وعلى المختصين والمتبنين لنظرية نقد العقل الإجابة عنها، ولن نقبل إجابة أي متأثر بالمشاريع أو متعاطف معها، أو من أحب شخصاً من الكُتاب إلى درجة الإيمان بكل ما قال. بل إننا نريد إجابة حقيقية تنبع من عقل حقيقي ومن مختص حقيقي لا غير.

إننا و بمراجعتنا لكلمات الباحثين،والمفكرين نجد تشويشاً واضحاً في مفهوم العقل لديهم، وهذا خلاف قديم جداً.

فعلى سبيل المثال يقول الماوردي[1] في العقل: (واختلف الناس في"العقل" وفي صفته على مذاهب شتى فقال قوم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله، فقالت طائفة منهم: محله الدماغ، لأن الدماغ محل الحس. وقالت طائفة أخرى منهم: محله القلب لأن القلب معدن الحياة ومادة الحواس... وقال آخرون: العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى... وقال آخرون من المتكلمين: العقل هو جملة علوم ضرورية ... وقال آخرون وهو القول الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية ...)[2].

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي الماوردي (364 ـ 450 هـ).

(2) **أدب الدنيا والدين**، الماوردي،ص 20 ـ 21.

الماوردي هنا يذكر أربعة أقوال للعقل هي: جوهر لطيف، المدرك للأشياء، جملة علوم ضرورية، العلم بالمدركات الضرورية.

فعلى الرغم من هذا التعدد إلا أن ردها إلى مورد واحدٍ ممكن، وذلك من خلال القول بأن ما أورده الماوردي يُعد من معاني وحقائق وتجليات العقل.

لكن تساؤلاتنا للمنتقدين؛ أي واحدٍ من هذه المعاني الأربعة تريدون؟ وأي واحدٍ منهم تنتقدون؟ حتى تبقوا لنا ما لا نقد عليه لنحاجكم ونحاكمكم به.

أما عن حجية العقل فيقول الأستاذ محمد تهامي دكير: (وقع الاختلاف بين الفقهاء حول حجية العقل،فمنهم من رفضه مطلقاً،ورفض أي تدخل له في التشريع،وتشبث بنصوص الوحي، والسنة النبوية، والأخبار المنقولة، فيما اعترف آخرون بهذه الحجية خصوصاً في أصول الاعتقادات "إثبات الخالق والمبدأ والتوحيد والنبوة" واعتبروا أن نفي الاعتبار والحجية عن العقل في أصول الدين إنما هو بمثابة إسقاط لاعتبار الدين، لأن هذه الأصول لا تثبت إلا بالعقل. أما في مجال استنباط الأحكام،فهناك إجماع على مدخلية للعقل في هذا الاستنباط مع تفاوت بين المجتهدين في حجية العقل في هذا الاستنباط،باستثناء الأخباريين وأهل الظاهر الذين لا يعترفون بالعقل،ويقدمون الأخبار عليه، انطلاقاً من بعض النصوص الحديثية التي تحرم الرأي في الدين...)[1].

أما عن حجية العقل فإن هناك أقوالاً أيضاً وهي: عدم حجيته مطلقاً، الاعتراف بحجيته، عدم الاعتراف.

وهنا قد وقع الاختلاف أيضاً، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على وجود انتقادات قديمة جداً في التاريخ (العربي ـ الإسلامي) لما يراد بالعقل، وليس الغرب أو غيرهم أول من ابتكر النقد عموماً، ونقد العقل بشكلٍ خاص.

أما عن العقل كمصطلح يستخدم في الفكر الحديث يقول الأستاذ برهان غليون: (لعل أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسية في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية، وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم. للأسف لقد أصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني كرديف لكلمة الثقافة أحياناً، والفكر أحياناً أخرى، والاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق أحياناً ثالثة،وغالباً ما يكون الهدف

(1) علم اجتماع المعرفة تاريخ وإشكاليات، محمد تهامي دكير، **كتاب سوسيولوجيا المعرفة**، كتاب المنهاج، ص 11.

من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم إضفاء طابع الجدة والتجديد على أفكار قديمة. وقد أدى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية إلى إعاقة التقدم في البحث العلمي، وتعثر التجربة النظرية، وليس من قبيل الصدفة أن الفكر لم يستطع في العقود الأخيرة أن يكون رديفاً قوياً للتجربة الاجتماعية في التنبيه إلى المشاكل التي كانت تفضي المزيد من التعمق والتدقيق، وبقي من أجل ذلك كله الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدم، أو تحقيق شروطه، بل هو عكس التقدم تماماً)[1].

هنا كذلك حصل اختلاف في المراد بالعقل في الفكر الحديث على آراء منها: الثقافة، الفكر، الثقافة والفكر، المنطق، التجديد.

بعد هذه المقدمة نرجع للسؤال الرئيس وهو: أي عقل يريدون وأي عقل ينتقدون؟

للجواب عن ذلك نقول: إنها السفسطة والمغالطة، فأي شيء يراد له ان يكون نافذاً ما عليك إلا أن تلبسه ثوباً يساعده على ذلك كثوب العلم أو ثوب القداسة، وما شاكل ذلك.

إنها التعمية أو ما يصطلح عليها حديثاً بـ(قوة الكلام) أو (سلطة الكلام)؛ أي إعطاء الكلام قوة وسلطة، وجعله مسلماً للمستمعين أو للقراء، وتصويره تصويراً علمياً، لكي يستطيع السير ويُسلم به، ويؤخذ على أنه حقيقة.

فيكفي لأي قضية ليُسلم بها أن تقول: هذا عقلاً كذا، أو تقول: العقل يقول كذا، أو: هذه سيرة العقلاء، أو: هذا لا يقبله العقل، أو: أكدت التقارير، أو: نفت التقارير، أو: أكد المختصون، أو: نفى المختصون.

إن فعلت ذلك فما تريده سيسلم به، وسيكون محل ترحيب وقبول، وإن كان لا أصل له مطلقاً.

إن العقول البشرية في أصل تكوينها، وفي شكلها، وما يراد بها؛ واحدة، لكن هناك موانع خَلقية أو بيئية أو تعليمية تسبب التفاوت ما بينها، من حيث الأخذ والعطاء.

إن عقل الأوروبي كعقل الآسيوي وكعقل الأفريقي وكعقل الأمريكي وكعقل الأسترالي، ثم إن عقل الألماني كعقل المصري وكعقل الصيني، وهكذا..

---

(1) من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان (العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية)، **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، سلسلة الندوات (6).

إن التفاوت يكون بسبب عدة عوامل لا أساس لها بأصل تكوين العقل، فعامل الزواج واختيار الزوج أو الزوجة مهم في ولادة أبناء تامي الخلقة وأصحاء، وكذلك طبيعة الطعام، والمناخ، والبيئة عموماً، وكذلك عوامل النشأة والتعليم، وممارسة الهوايات الصحيحة والتشجيع عليها، وتوفير العيش الرغيد، كل ذلك له مدخلية في تطوير وبناء العقول.

لكن أي عقل له محددات ومقيدات هي: المحددات والمقيدات الإنسانية، المحددات والمقيدات الأخلاقية، المحددات والمقيدات الدينية، المحددات والمقيدات القانونية.

فهذه المحددات والمقيدات موجودة كلاً أو بعضاً في المجتمعات، وبمقدار وجودها أو عدمه يتحرك العقل بالحرية المرسومة له.

إن من يكتب في موضوع العقل عليه أن يفهم أولاً أهداف الكتابة، ذلك ان أهداف الكتابة خمسة هي: الفائدة، الهدف، التشخيص، الحلول، الرقي.

فبعد أن يحقق أهداف الكتابة ويصل إلى مرحلة الرقي وارتقاء بالكاتب، حينئذ من حقه أن ينتقد، لأنه ينتقد ليبني لا ليهدم، إذا تم ذلك فما من مانع في نقده للعقل الموجود أو غيره.

بعد ما تقدم نقول: إنه لا يوجد عقل عربي، انما هناك عقل فقط، وما العربية إلا صفة للساكنين في موقع جغرافي معين، وكذلك لا يوجد عقل إسلامي إنما هو عقل إنسان يدين بدين الإسلام كما يدين غيره بدينه الخاص به.

إن الايديولوجيا وتأثيرها واضح الملامح في الناقدين للعقل العربي أو للعقل الإسلامي، فهم إما مدفوعون ، أو يعانون عقداً معينة، أو لهم مآربهم الخاصة، مع الالتفات إلى أن كل من تبنى هذا التوجه إما أنه درس وعاش في الغرب، وإما درس العلوم الغربية وحصل على الشهادة الغربية.

معضلة التراث
ما بين شعارات الأخذ و دعاوى النبذ

تراث أي أمةٍ يراد به إرثها، وخزينها الثقافي،والحضاري، والفكري، والديني، والأدبي، والفني الذي حفظته وتناقلته الأجيال جيلاً بعد جيل مفتخرة به، ومستفيدة منه.

ذكر ابن منظور في لسان العرب أن الورث، والإرث،والميراث، والتراث، كلها بمعنى واحد،ثم ذكر معنى التراث بأنه: (ما يخلفه الرجل لورثته)[1].

أما في الاصطلاح فقد يراد بالتراث: (ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة، وثقافة،وقيم، وآداب، وفنون، وصناعات، وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ويشمل كذلك الوحي الإلهي...)[2].

وقد يراد به: (ما تركه الأوائل من مؤلفات لغوية، وفروعها، والعلوم الطبية، والفلكية، والصناعية، وغيرها، والأبنية، والقلاع، والفنون، والرسوم، وغيرها).

أو قد يراد به: (الخصائص البشرية، وما يتعلق بها، التي تتناقل من جيل إلى آخر).

أما التراث الإنساني فهو: (ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد، وعادات، وتجارب، وخبرات، وفنون، وعلوم، من شعب من الشعوب...)[3].

فالتراث الإنساني هو ما يملكه جميع البشر بلا حدود، أو قيود، أو معوقات، أو طبقيات، ومن دون أي حواجز مصطنعة.

لكن السؤال الدائم والملح هو: ما هي حقيقة التراث؟ وما هي صفاته وميزاته؟ وما هي حدوده التي يحد بها ؟

---

(1) **لسان العرب**، أبن منظور، مادة (ورث).
(2) **التراث والمعاصرة**، أكرم العمري، ص 26.
(3) **المعجم الأدبي**، جبور عبد النور، ص 63 ـ 64.

(إن التراث في دلالته اللغوية واستعمالاته الاشتقاقية، هو كل ما له خاصية وقابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر... بحيث يشمل انتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن، أو الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات الفعل، والحضور، والتأثير)[1].

ويمكن أن نشير إلى جملة من الكُتاب و المفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى قراءة التراث كلٌ بحسبه، وبحسب نظرياته النقدية التي طرحها حول قضية التراث ، ومن أشهر هؤلاء: (عبدالله العروي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وزكي نجيب محمود، وفهمي جدعان، وحسين مروة، وحسن حنفي، وطيب تيزيني، وطه عبد الرحمن[2]، وجورج طرابيشي، ومن المفكرين الايرانيين يمكن عد عبد الكريم سروش).

إن ذكرنا لهؤلاء ليس اختزالاً لرأي غيرهم بشأن التراث، أو للاعتداد بآرائهم وتقديمها على آراء الغير، بل لأن أطروحاتهم بشأن كيفية قراءة التراث قد أثارت الكثير من الانتقادات والتساؤلات حولها، ولكونها أكثر الآراء بروزاً على الساحة الفكرية في الوطن العربي[3].

(1) **من التراث إلى الاجتهاد**،زكي الميلاد،ص 247.

(2) قمت بالرد على طه عبد الرحمن بمقالتين على موقع كتابات في الميزان الالكتروني، الأولى: طه عبد الرحمن المفكر الفلتة، والثانية: مع طه عبد الرحمن مرة أخرى، وللتنويه فإن الأستاذ إدريس هاني وفي أكثر من كتاب قد رد على طه عبد الرحمن.

(3) **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص 144.

التراث وكيفية قراءة التراث

إن هناك ثلاثة اتجاهات عامة ورئيسة حول فهم حقيقة وماهية التراث، وهي كالآتي:

الاتجاه الأول

الداعي إلى الأخذ بكل ما في التراث، واعتبار كل ما خلفه الماضون تراثاً مفيداً يجب الأخذ بكل ما فيه، بل دعا البعض إلى إضفاء صفة القدسية عليه بشخوصه، وتركاته، وبكل ما فيه من هنات وعلات، ومن دون أي نقاش.

إن القرآن الكريم قد نهى عن الاتباع الأعمى، المؤدي إلى تجميد العقول، من خلال الأخذ بكل ما صدر عن الأسلاف، وتقديسه، واتباعه.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ۞ قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ سورة الزخرف، الآيات [23 ـ 24].

كما لا بدّ من معرفة حقيقة أن الأصوات الداعية إلى التمسك بالتراث ـ وفي أكثرها ـ لا تفهم ماهية التراث بشكل موضوعي،فهي تخلط ما بين ما هو تاريخي،وبين قضايا العادات والتقاليد، وبين الصفات والطبائع، وبين التراث بما هو تراث، فليس كل شيء جاءنا من الماضين هو تراث، وليس كل شيء جاءنا من الماضي يحسن التمسك به.

إن كثيرين يعتقدون أن الاعتناء بالتراث، والمحافظة عليه يتحقق عن طريق تقديس كل ما هو قديم، حتى أصبحت الأفعال المشينة للبعض يُبرر لها، بل يشرعن لها، بل إنها أصبحت سنناً متبعة، وذلك لأن فاعلها شخص مهم في التراث[1] ؟؟!!

إن هذا الاتجاه الذي يقدس التراث الخاص والمؤدلج، ويجعله عدلاً للقرآن يفرض واقع عدم النقد،وعدم المناقشة في كل أطروحاته، وإلا فإن ذلك يقود فاعله إلى الرمي بالزندقة،

---

(1) فنشأت من جراء ذلك (عبادة الأشخاص).

والضلال، فسادت من جراء كل ذلك تيارات خطرة كتيار الإرهاب الفكري المسنود من قبل السلطات الحاكمة[1]، والذي حال بين المسلمين وبين أن يخوضوا في قضايا التراث، ويمنعهم من أن يُعملوا عقولهم، كما قد حرم المحاورة، والمناظرة بحجج وتخرصات واهية ليس لها أي مستند شرعي حقيقي.

وبمرور الوقت فُرض التراث الواحد،وأصبحت له السيادة،وأصبح من المسلمات التي لا نقاش فيها.

الاتجاه الثاني

هذا الاتجاه يدعو إلى نبذ كل ما هو قديم،بل إلى نفي وجود شيء يسمى تراثاً وفق شعار (القطيعة مع التراث) التي دعا إليها البعض لغايات غير علمية،وهي في حقيقتها قائمة على النقد فقط،تلت ذلك حالات من النقد والقطيعة، ونقل الأفكار بشكل مبستر، في هدفٍ للنقد فقط، أي النقد من أجل النقد، حتى تحول هذا النقد عند البعض إلى حالة مرضية صعبة العلاج.

وهذا ما تبنته أطروحات كأطروحات محمد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهما، وهو ما سنرد عليه في طيات الكتاب، وفي مباحثه إذ إن هذا الاتجاه يعتبر من أخطر الاتجاهات، وهو أخطر من الاتجاه التقديسي، فهو اتجاه يريد نزع القدسية وكل شيء عن التراث، بل يريد نزع صفة التراث عن التراث، وهذا ما يحتاج إلى الحذر، وإلى وجود المختصين للرد على أصحاب هذا الاتجاه.

الاتجاه الثالث

هذا الاتجاه يدعو إلى غربلة[2] التراث من كل ما علق به، وتحسين طريقة الأخذ منه، مع تجاوز الطريقة الحرفية في فهم النصوص وتفسيرها، والابتعاد عن دائرة التقديس لكل ما بالتراث، واجتناب إضفاء صفة القدسية على جميع السلف. فلقد احتوى تاريخ الماضين على إفرازات كثيرة،منها الضار، ومنها النافع، والتي لا يزال لها أثرها في سلوكيات المجتمع، ومعتقداته،وأسلوب معيشته، فلابد أن نميز بين ما يمكننا التمسك به، وتنميته، وبين ما يجدر بنا استئصاله، أو الحد قدر الإمكان من مضاره،وسلبياته على الفرد والمجتمع. فـ(من الطبيعي أن يحتوي التراث على نقاط الضعف والقوة، والغث والسمين، والخطأ والصواب، كما أن تناقل التراث عبر مسيرة زمنية، تجعله معرضاً للشوائب والتحريفات)[3].

---

(1) على اختلاف مستوياتها أو مسؤولياتها.

(2) نحن لا ندعو إلى الانتقاء أو الانتقائية، وذلك لأن فيها ما هو سلبي، وفيها ما هو إيجابي.

(3) **الأحادية الفكرية في الساحة الدينية**،حسن موسى الصفار، ص 59.

إن دراسة تراث السلف بمنطق العقل قد يكشف مواضع الخطأ لدى السابقين، ويفيد تجنب الوقوع في الأخطاء نفسها التي وقعوا بها،وبالتالي السعي لتحصيل الأفضل والأحسن دائماً. ثم إن لكل حقبة ظروفها وخصوصياتها، فكيف لنا أن نُعدي أفكاراً وتصرفات من حقبة معينة لنجربها على حقبة أخرى تختلف عنها زماناً ومكاناً،بل ربما قد تختلف عنها في الطبيعة والظروف وحتى في اللغة.

إن ما تعرض له التراث ـ كمنظومة ـ من محاولات تحريف وتشويه، سببتها الجهات المغرضة من داخل جسد الأمة،وأحدثتها الثقافات الدخيلة،وما قام به أعداؤها،يفرض علينا أن نبذل أقصى ما يمكننا من جهود لغربلة تراثنا من الشوائب، بل يوجب علينا أن نمحص التراث، ونخلصه من كل الإفرازات، والمدخولات التي لحقت به.

القراءة الأركونية للشريعة والدين

إن الشريعة في نظر محمد أركون ليست قانوناً إلهياً مباشراً، وإنما هي عملية بلورة تاريخية محضة قام بها بشر استناداً إلى القرآن والحديث والسيرة النبوية في القرنين الأول والثاني للهجرة.

تبقى الفكرة المحورية عند محمد أركون بأنه قد وجد في تاريخ الإسلام تركيبات ثيولوجية وقانونية وتشريعية جمدت التعاليم القرآنية التي كانت متفتحة غنية متعددة الاحتمالات والتي يمكن للبشرية أن تتأمل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين!؟

إن الدين بتفصيلاته المختلفة يمثل المحور الأساس لعملية النقد الأركوني، ويمثل التعرّف إلى رؤيته للدين بنحو عام نقطة مهمة جداً في نقد أفكاره. فالدين وبحسب اعتقاده إنما هو علاقة روحية بين الإنسان بلا حاجة إلى واسطة بينه وبين ربه ودون أن يكون فيه طقوس[1].

إن التفكيك بين الدين والطقوس وتحويله إلى أمر روحي كلام شهده الغرب منذ قرون وليس من إبداعات أركون، ثم إن النقودات التي يقدمها أركون ضد الدين والتشريع نراها خالية من أي دليلٍ مقنع.

إن محمد أركون يذهب إلى أن الدين أمر تاريخي، أي يدخل ضمن التاريخ وليس بخارج عنه[2]، وهي نظرية أرخنة الدين الغربية قد استنسخها وجاء بها ليطبقها على الدين الإسلامي.

محمد أركون في مشروع نقده للشريعة والدين يدخل في مطبات لها بداية وليست لها نهاية، مما جعله يتخبط في تحليلاته، لأنه وما إن يظن أنها استقامت في مكان إلا وانهارت في مكان آخر. فعقدة العربية، وعقدة الإسلامية، التي تبلورت في داخله كونه من أقلية ليست

---

(1) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، محمد أركون، ص 38.
(2) **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب**، محمد أركون، ص 171 ـ 172.

عربية، وهذه الأقلية دخلت في الإسلام بالإكراه جعله يعاني أيما معاناة ، وهذا موجود لدى الكثير من الأقليات التي حصل لها ما حصل مع أقلية محمد أركون (الأمازيغية).

إن هذه العقدة انعكست عليه في كل حياته، حتى بعدما أصبح أستاذاً محاضراً في السوربون يجوب القارات ليلقي محاضراته. وكان يتمنى أن يكون اسمه (ديوران) أو (تايلور) حتى يكون مقبولاً في فرنسا والغرب، وذلك لأن اسم (محمد) سبب له الكثير من الازعاجات، لأن إنساناً يدعى محمداً ـ بحسب قوله ـ لا يمكن أن يكون مع العلمنة أو مع حقوق الإنسان[1]، وهذا هو الشعور بالنقص، وفقدان الثقة، فكيف يمكن إطلاق لفظ مفكر على شخص كهذا له مواصفات كهذه؟؟؟

(1) **الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب**، محمد أركون، ص 148 ـ 149.

أطروحة (اللامفكر فيه) الأركونية

لقد دعا محمد أركون إلى (التفكير في اللامفكر فيه) لدراسة ما تم ويتم اغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح في هذا الصدد في استخدام (الانثروبولوجيا) كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة والاهتمام بها. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك فسيبقى التفكير يصاحبه دائماً ما لا يمكن التفكير فيه ويتم الإعراض عنه وتجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.

لقد حاول محمد أركون رسم صورة مظلمة عن الفكر الإسلامي حينما أشار إلى أن ثمة مساحات واسعة تدخل في (اللامفكر فيه)، وقد أخذ على عاتقه مسؤولية الكشف عنها وإدخالها حيز ما يمكن التفكير فيه ـ بحسب مدعاه ـ.

(قد يكون أركون محقاً بالنسبة إلى بعض المذاهب التي منعت الولوج في قضايا، معتبرة إياها من المحرمات، ولكن أليست الموضوعية تقتضي عكس الصورة كما هي، فتوجد مذاهب لم تضع خطاً أحمر بالنسبة إلى التفكير، بل أعطت الإنسان الحق في البحث عن الحقيقة فيما يرتبط بالتوحيد فضلاً عن الأمور الأخرى لمن لم يبلغ به العمر مبلغاً وليس من أهل البحث والتحري، فما بالك بالنسبة إلى العلماء؟!...)[1].

ولا ندري من أين جاء محمد أركون بما يسمى بـ(اللامفكر فيه)؟! فإن كان هذا بعيداً عن العقل، فمن اليقين أن يكون أيضاً هو خالي الوفاض منه، وإن كان ضمن نطاق العقل، فقد تم التفكير فيه ويكون الاسم عبثاً وشططاً.

ويشمل اللامفكر فيه بحسب قوله[2]:

1 ـ المستحيل التفكير فيه.

2 ـ كل ما يقع خلف الحد الذي لم يجتز بعد.

---

(1) **القراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 369.

(2) **نقد العقل الإسلامي**، أركون، ص 307 ـ 308.

3 ـ المتنكر.

4 ـ المكبوت و المتبقي.

5 ـ المنسي.

علماً أن عالم علم الاناسة (موريس غودلييه)[1] يقول: يجب أن نفكر في الجانب الذهني من الواقع وأن نكتشف في النصوص أشكال التسلط الذي تمارسه السلطة كي نحرر البحث التاريخي والترسيمات المثالية أو المادية[2].

كما ولقد سبق لـ(جاك دريدا)[3] أن تكلم على اكتشاف ما أُهمل ونُسي وأُخفي واستُبعد وكُبت في النصوص[4].

إذن هي أفكار مأخوذة من كُتاب قد سبق وتعرضوا لما يسمى بـ(اللامفكر فيه)، وليست شيئاً جديداً جاء به محمد أركون !؟

(1) موريس غودلييه (1934 ـ ....م).
(2) رون هاليبر ، مصدر سابق ، ص 50 .
(3) جاك دريدا (1930 ـ 2004م).
(4) م ، ن ، ص 50 .

أركون و المنهج التفكيكي

إن من ضمن المناهج التي استخدمها محمد أركون في قراءاته النقدية هو (المنهج التفكيكي)، إذ يعده البعض من أهم ممثلي هذا الاتجاه.

نعم، هو استخدم هذا المنهج ضمن جملة من كتاباته وأطروحاته وبالخصوص موضوع (القراءات) في القرآن الكريم.

إن محمد أركون (يرى أن المسلمين يستهلكون القرآن في حياتهم ولا يخضعونه للدراسة والفحص العلمي الحديث، فهم مازالوا ينظرون إلى التراث التفسيري بعيون القدامى، ولم يخطر ببالهم البحث عن تفسير جديد للقرآن يتجاوز البنية الكلامية والفقهية الكلاسيكية التي ظلت سيدة الموقف في فهم التعاليم القرآنية. والسبيل الأفضل للخروج من هذا الوضع هو اعتبار النص القرآني نصاً مفتوحاً على احتمالات عديدة، وأنه جاء من أجل أن يقرأه الجميع ويتأملوه ويتدبروا آياته دون توقف)[1].

وفق ذلك يدعو أركون إلى ما يسميه بـ(الإسلاميات التطبيقية)[2] والذي يقابل (الإسلاميات الكلاسيكية) بحسب مدعاه ودعواه.

إن هذه القراءة التأويلية التي يدعو إليها تخضع للمنهج التفكيكي أو الحفري ـ الأركيولوجي. (غير أن تطبيق أية مناهج كما هي على النص القرآني لن يكون أمراً مقبولاً، لأن هذه المناهج وجدت من أجل التعامل مع نصوص بشرية. بل إن بعض هذه المناهج كما هو التفكيك أصبحت مرفوضة لدى كثير من المهتمين بالدراسات الأدبية)[3].

إن التفكيكية منهج أدبي نقدي فلسفي معاصر تعمل على تدمير الخطاب المهيمن الذي يخص المدلول المفارق المعني الذي تم الاعتراف به باعتباره مطلقاً، وثابتاً، وأزلياً، وشفافاً، وسابقاً على النظام، والذي تخضع له كل المدلولات الأخرى، فخطاب التفكيك يحاول أن يلغي أي مركزية وأي ميزة يمكن أن تنشأ عن وجود هذه المركزية.

---

(1) **تكوين النص القرآني**، قاسم شعيب، ص 159.
(2) قد وضحنا المراد بها.
(3) م، ن، ص 161.

لقد انطلقت التفكيكية من التشكيك في العلم ثم تحولت إلى التشكيك في كل شيء، فشك التفكيكية في اللغة نتج منها شك في كل قراءة أو تأويل للنصوص، وهكذا فتحت التفكيكية الباب على مصراعيه لتعدد القراءات. إن تعسف التفكيك في الاحتكام إلى اللغة وإقصائها الملابسات الخارجية جميعها إلغاء المؤلف والحكم عليه بالموت، وبهذا يصبح المؤلف ناسخاً فقط لنصوص أدبية ومتجاهلاً لمواهب الأدباء و فرديتهم وتميزهم[1].

يعد (جاك دريدا) من مؤسسي التفكيكية[2]، فقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة (1967 م) وهي: (حول علم القواعد) و(لكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر).

إن المفهوم العام لهذه الكتب يدور على نفي التمركز حول الميتافيزيقيا المتمثل في الثقافة الغربية الوسيطة. واستند (دريدا) في هذا المنهج إلى قطيعة سبق أن أعلنها (نيتشه) تجاه الميتافيزيقيا، وتتجلى التفكيكية في أنها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناه الميتافيزيقي، كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي، وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللغة والتأويل.

مع ذلك فإن محمد أركون قد وصف جاك دريدا بأنه غشاش، رغم أن محمد أركون في نقده وفي جل مشروعه قد اعتمد على أفكار جاك دريدا، وقد أخذ منه أساسيات التفكيك التي اعتمد عليها في منهجه التفكيكي.

إن محمد أركون يقول: لقد انتقدت الأصالة والأيديولوجيا الرسمية للخطاب الوطني والإسلامي والعروبي في الجزائر والمغرب منذ (1960 ـ 1970م)، لكني كنت معزولاً جداً حتى من بين المستشرقين الهامين من أمثال جاك بيرك[3].

ويقول عن موريس بوكاي: لقد كانت شراسة موريس بوكاي تجاهي تعادل شراسة الحارس الرسمي للصراطي محمد الغزالي[4].

في الوقت الذي ينادي محمد أركون بحرية الفكر نراه يصادر حرية الآخرين؛ فعلى سبيل المثال يعتبر موقف كلود كاهين السلبي من فيرنان بروديل صدمة له وإنه خيب أمله[5].

---

(1) **مناهج النقد الأدبي الحديث**، قصاب وليد، ص 211.
(2) أو التفكيكية الحديثة.
(3) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 238.
(4) م، ن، ص 246.
(5) **قضايا في نقد العقل الديني**، محمد أركون، ص 82.

ولعل هذا أدى بـ(روبيرد) ليقول في كتابه (تجاوز التقليد والحداثة): إن الاستبداد بالرأي هو أمر جوهري في فكر العلوم الاجتماعية التي ينتسب إليها أركون[1].

نعم، لقد واجه محمد أركون مشكلة التقلبات التي انتهت به إلى التناقضات في كل شيء، وأبرز مثال لذلك قضية (سلمان رشدي) الشهيرة، فقد وقف أركون منه ومن كتابه (الآيات الشيطانية) في بادئ الأمر موقف الرفض واصفاً كتابه بأنه رواية، وعلى النقد الأدبي أن يبت بها، وأنها تصد للمقدس، وضرب لأساسيات المجتمع.

لكنه وما إن أصبح عرضة لوابل من الانتقادات والاتهامات حتى اتخذ موقفاً آخر ليقول: أتمنى أن يكون كتاب الآيات الشيطانية في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي[2].

إن محمد أركون قد تكلم على منزلة النص القرآني بوصفه (أسطورة) وهو التعبير الأركوني المستعار من بيير بورديو[3]. والمستعار أيضاً من آراء رولان بارت وميرسيا إيلياد[4].

بل الاستعارات، أو (السرقات) كثيرة جداً، ظناً منه أن لا أحد سيكتشفها، لأنه أخذها من اللغة الفرنسية، أو لغات أخرى، وبثها إلى الجمهور العربي بواسطة هاشم صالح، اعتقاداً منه أنها لن تُكتشف في يومٍ من الأيام.

ففي منهج اللسانيات يعتمد محمد أركون كل الاعتماد على أفكار (اميل بنفينست)[5]، وفي قراءاته التفسيرية الألسنية ينقل كلام الناقد (جان ستاروبنسكي) من كتابه: (اعتبارات حول الحالة الراهنة للنقد الأدبي) وبحرفية كاملة[6]، وفي مجال تاريخ علم الأديان يبني آراءه على كتابات (م . ميسلان) وبالخصوص كتابه (من أجل علم جديد للأديان)[7]، وتراه يردد تساؤلات (هايدجر) حول (التاريخية الموثقة)[8]، وهكذا.

---

(1) رون هاليبر، مصدر سابق، ص 266.
(2) م ، ن، ص 362، **والقراءة الأركونية للقرآن**، السعدي، ص 361 ـ 362.
(3) **خرائط ايديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 213.
(4) رون هاليبر ، مصدر سابق، ص 37.
(5) **القراءة الأركونية للقرآن**، ص 251.
(6) م، ن، ص 285.
(7) م، ن، ص 293.
(8) **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، أركون، ص 132.

إن محمد أركون وبحسب قول جورج طرابيشي: أراد أن يلعب دور الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي، مع تقديم التنازلات المناسبة بلا حدود للقيام بهذه المهمة، إلا أنه مني بفشل ذريع في ذلك، على الرغم من أنه كرس كل حياته في سبيل إنجاز هذه المهمة، وكتب كتباً كثيرة في هذا السياق.

هذا مجمل ما يمكن طرحه في توضيح وشرح ونقد الأطروحات الأركونية، التي صيغت تحت مسمى الـ(مشروع)، وهي بعيدة كل البعد عن هذا المسمى، وهي في حقيقتها مجرد نقودات أفرزتها الأزمات التي مر بها محمد أركون على طول حياته.

محمد عابد الجابري

مدخل

إن البروز وحب الظهور يعتبران طبيعة من طبائع الإنسان، وكذلك مسألة التبعية والمتبوعية، وأيضاً مسألة تبني الإصلاح كمنهج ذاتي خاص لكل من يقول به، حتى وصل الحال بالمفسد أن يتبنى مقولة الإصلاح، وذلك ما صرح به القرآن الكريم بقوله: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ سورة البقرة ، الآيات [11 ـ 12] .

إن تاريخنا، بل التاريخ البشري ـ عموماً ـ حافل بالعديد من الحركات التي جاءت أو ادعت أو تقمصت ثوب الإصلاح، والتي إما كانت شاملة تريد إصلاح كل شيء ـ بحسب قولها ـ وإما جزئية تقتصر على مجال معين فقط.

وهنا نقول: بأن المشروع كمشروع له أسسه الخاصة التي ومن خلالها يمكن أن نطلق عليه صفة (المشروع)، ذلك أنه يقوم على أساس التحرر والاستقلالية وتحقيق الفائدة المرجوة وحل العقدة التي سببت مجيئه. ثم إن صاحب المشروع ـ كذلك ـ له صفاته الخاصة، إذ إن الخلو من العقد والتبعيات الايديولوجية، والخلو من الأفكار المسبقة، والخبرة العلمية، والحنكة والسياسة مهمة جداً، أما الفئوية والتحيز والاقصاء، والأنفة والتفاضل فليست من صفات المتصدي لأي مشروع إصلاحي مطلقاً .

نعم، لقد انطلقت في عالمنا العربي جملة من المشاريع التي رفعت لافتات الإصلاح والنهضة، وكلٌ رسم له طريقاً إلى ذلك الاصلاح الذي يدعيه.

فقسم تبنى النقد مشروعاً، وآخر تبنى القطيعة، وثالث تبنى الايديولوجية، ورابع تبنى المادية، وخامس تبنى التكفير... الخ ... وهكذا، ليكون الجامع المشترك للكل هو (إعلان الانتماء الايديولوجي كمنهج اصلاحي) على اختلاف ذلك الانتماء، أي لا يوجد إصلاح حر للإنسان ومن أجل الإنسان، بل هو اصلاح يمر عن طريق النظريات والأحزاب والحكومات فقط.

إن من ضمن جملة هذه (المشاريع) ـ لو صح التعبير عنها بمسمى تسامحي كهذا ـ مشروع الكاتب المغربي محمد عابد الجابري، الذي أعلن القطيعة الايديولوجية منهجاً للإصلاح من خلال مشروعه لنقد العقل العربي والإسلامي على السواء.

لقد رفع محمد عابد الجابري هذه الشعارات، وطبل لها من ورائه الكثير من (المتسرنمين)، وأجزلت العطايا من هنا وهناك لهذا المشروع الذي دعمته دوائر خفية بكل ما أوتيت من قوة.

بكل صراحة إن أردنا إطلاق لفظ (المشروع) على طرح محمد عابد الجابري؛ فهو مشروع تقسيمي وتخريبي، لأنه قائم على التقسيم الجغرافي (شرق ـ غرب) معتبراً الغرب (المغرب) متنوراً والشرق متخلفاً، وقائم على تقسيم طائفي (سني ـ شيعي) معتبراً كل ما هو شيعي هرمسياً وخيالياً وكاذباً ، وكل ما هو سني عقلانياً، وتقسيم شخصاني (رشدي ـ سينوي) معتبراً ابن رشد وبيئته قمة العقلانية، وابن سينا وبيئته قمة التخلف، وتقسيم ديموغرافي مستوحى من ابن خلدون (عربي ـ بربري) معتبراً كل ما هو عربي في قمة الدونية والانحطاط، وكل ما هو بربري مغربي في قمة الرقي والرفعة.

إن محمد عابد الجابري وفي بناء مشروعه المزعوم اعتمد على مناهج استشراقية وأوروبية وغربية كان له جهد جمعها وتنميقها حسب ذهنيته، وليس له أدنى فكرة خاصة تصل إلى جزء من الابداع في صنعها أو صنع مقارب لها، بل إن مشروعه عبارة عن خليط غير متجانس إلى حد التصادم والتضارب المضر.

الانبهار بالآخر والتحذير منه

إن من أسباب الجمود والتخلف المهمة هو (الانبهار بالآخر)، اي إعطاؤه الآخر حجماً أكبر من حجمه الطبيعي، والشعور بالتصاغر أمامه، والتملق له، ومدحه، والكلام عليه وكأنه يملك كل شيء، ويعلم بكل شيء[1].

من مصاديق ذلك؛ الانبهار بالغرب، فلا بدّ لنا أن نعلم أن ظاهرة الانبهار بالحضارة الغربية في تزايد، فإن كان البعض منبهرين بتقدم الغرب، وبصناعاتهم، وتكنولوجيتهم، فقد وصل الأمر إلى حد الانبهار بمساوئهم، وعاداتهم اللاأخلاقية، وتقليدهم حرفياً من دون عقل، ومن دون واعز، أو رادع ديني، أو أخلاقي.

لقد انبهر الكثير من أبناء أمتنا العربية بالحضارة الغربية، ونقلوا هذا الانبهار إلى أولادهم، وإخوانهم، وأصدقائهم، وبالتالي تفشى هذا المرض بين أوساط الأمة، فزادها مرضاً إلى أمراضها الأخرى الداخلية والمزمنة، فمن نفاقٍ أخلاقي وديني إلى ازدواجية وذوبان في الآخر.

إن ديننا الإسلامي يدعونا للتعقل، والاتزان في كل شيء حتى في الأخذ من الآخر، فنحن نأخذ من الآخر العلم، والتكنولوجيا، ونطمح أن نتقدم ونرتقي مثله، فلابأس بكل ذلك، أما أن نستورد منه الأخلاقيات، والسلوكيات السيئة، لا بل أن يشعر البعض أمامه بالتصاغر، والانعدام، وجعله قدوة، فذلك هو خلاف العقل، وخلاف الدين، وخلاف منطق الإنسانية.

إن (تقليد عالم الغرب يجب أن يكون في مجال العلوم، والفنون التجريبية، والأساليب الصحيحة، والمثمرة، أي في إطار العقل، والمصلحة، لا أن يتبع الشرقيون بصورة عمياء الغربيين، ويتعلموا أساليبهم، و يعملوا وفقها دون قيد أو شرط،لأن الكثير من الخطايا ترتكب في عالم الغرب بصورة مشروعة تحت عنوان "الحرية الفردية" ونتيجة لذلك فإن عدداً كبيراً من النساء،والرجال يتعرضون للمساوئ الأخلاقية، والشرور بفعل الغرائز،

(1) **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص 107 .

والرغبات النفسية، فينحرفون عن جادة الحق والفضيلة، ولسوء الحظ فإن الفساد، والضياع يزدادان يوماً بعد آخر، ويزداد معهما عدد المنحرفين، والمذنبين)[1].

فمن الواجب أن يكون الأخذ عاقلاً متماشياً مع العقل ومع الأخلاق ومع الإنسانية ومع الدين للمتدين، أما الأخذ الاعتباطي فهو أخذٌ مضر بالشخص نفسه، وبعائلته، وبمجتمعه، وبوطنه.

لا بدّ أن نعلم أن هناك عدة أمور، وجملة أسباب تعتبر الأساس في الأزمة التي نعيشها، والتي سببت الخلل، والتي منها:

1 - الجهل بمناهج المعرفة والتفكير السليم.

2 - السطحية في التفكير.

3 - ضيق الأفق.

4 - التقليد الأعمى.

5 - التعصب الأعمى.

6 - الانغلاق الفكري.

7 - القصور العقلي.

8 - الفقر والعوز الثقافي.

9 - الأحكام المسبقة.

10 - السذاجة في التعامل.

11 - العيش بالأوهام.

12 - الانبهار.

13 - الانفصال عن الواقع.

14 - المثالية الزائدة.

15 - السذاجة الزائدة.

(1) **الشباب وتقليد الغرب**،الشيخ محمد تقي فلسفي، ص 20.

16 - البحث عن غير الضروري مقابل ما هو ضروري.

17 - الالتزام بالأعراف في مقابل القوانين والتشريعات.

18 - تبني كل ما هو جديد من دون تمحيص أو استشارة.

19 - انقلاب مقاييس الأشياء.

20 - الفراغ.

الميتامواكبة

إن التطور يحتاج إلى المواكبة، وإلى ميتامواكبة حتى يتلاقح الفكر بالفكر، وتتناطح الند بالند لتولد فكراً لا يرتمي في أحضان العبودية والتبعية للفكر الآخر.

فالمواكبة تعني: المتابعة، والمسايرة، والمواظبة، والمصاحبة، والمسابقة.

وهي تعني مسايرة المجتمع، ومسايرة العالم وعدم التخلف عنه. وهي ـ عموماً ـ لا إشكال فيها ما دامت تخلو من الخضوع ومن التبعية، ولا تستلزم الانحراف أو التقليد. ففي الخطاب العاقل: المواكبة تعني الاستفادة من أجل التطور، وذلك شيء لم يمنعه أي نص ديني أو قانوني، ولا مخالفة فيه للفطرة الإنسانية مطلقاً.

فإن كانت الاستفادة متبادلة فذلك شيء سيديم التطور، ويفتح المجال لتطوير ما يحتاج إلى التطوير. أما في الخطاب المخادع: فالمواكبة هي غطاء لبث الفرقة، ولبث الانحراف، ومن أجل السيطرة والهيمنة، وهي تعني الاستعمار تحت شعارات (ناعمة) تستبطن في داخلها كل أنواع المخاتلة والخداع، بل كل أنواع الشيطنة.

فتحت مسميات التثاقف والمثاقفة، أو تحت مسميات العولمة وغيرها سار الاستعمار الحديث بخطى واسعة ليسيطر بشكل أكبر وأسهل من ذي قبل. لقد طالعتنا بعض المشاريع التي تدعي المواكبة من خلال صنع نموذج معرفي خاص، ومن تلك الدعوات دعوى (أسلمة المعرفة) التي أطلقها أمثال (طه جابر العلواني) و غيره، ودعوى (أنسنة المعرفة) التي أطلقها محمد أركون، ودعوى (عقلنة المعرفة) التي أطلقها محمد عابد الجابري في مشروعه (نقد العقل العربي).

كل ذلك ـ وغيره ـ في دعوى لمسابقة ومواكبة المنتج المعرفي الغربي من خلال أسلمته كما يدعون؟! لكن كيف ستكون أسلمة المنتج المعرفي، وهو منتج معرفي لا توجد فيه خانة خاصة بالدين؟!

إن هذا النهج من الأسلمة غير واضح المعالم وغير معلوم الملامح، بل غير قادر على المواكبة الحقيقية، فهو مجرد طرح إعلامي بعيد عن التطبيق.

فـ(كيف نسابق المنتج المعرفي وكيف نقوّمه في الوقت ذاته بنهج في الأسلمة لم تتضح معالمه لأهله. وحيث بات عسر هضمه أنكى وأضر بالأمة من هضم المعرفة كما هي. مشروع ولد ميتاً كما كان منتظراً، لأنه مصارعة لطواحين الهواء. ولأنه جهد يهدف إشغال الأمة عن موجبات راهنة تطرح جملة استحقاقات ومهام لم تنهض بها بعد أكثر من قرن من النشاط عبثاً)[1].

إن أصل المواكبة الحقيقي؛ يكون بخلق النموذج المعرفي القادر على المسابقة والتسابق، ومن دون ذلك لن تتحقق المواكبة، فالنماذج الهجينة أو المستعارة لن تقوى على المواكبة، فضلاً عن هزالتها في هذا الميدان.

نعم، (اصنع نهضتك، ثم ستفرض نموذجك المعرفي على الدنيا. حينئذ ستجد تلقائياً العلوم تتأسلم من حيث أنك قوي لا من حيث أنك مسلم)[2].

إن علينا ـ عموماً ـ أن لا نتحسس من كون العلم (المعين)، أو المصطلح (المعين)، أو المنهج (المعين) قد جاءنا من غير المسلم[3]، فهذا بالحقيقة علم، و هذه معرفة ومن أساسياتها أنها تدور ولا تستقر أبداً[4]، فبالأمس كانت عندنا، واليوم عند غيرنا، وغداً لا نعلم أين تحل، و أين تكون.

لا بدّ أن نعلم أنه وفي عصر النبي محمد (ص) كانت الكثير من السلع،والبضائع،والورق، والحبر، وحتى الكتب تأتي من (الهند)، و(الصين)، و(بلاد فارس)، و(بيزنطة)، و(اليونان)، و(أفريقيا) ولم نر أحداً كالنبي أو أهل بيته أو أصحابه منع أو حرم ذلك، بل إنهم قد حاربوا (التخلف)، و(التقوقع)، و(الإمعة)،وحاربوا (الفرق الضالة)، و(التيارات المنحرفة)، ولم نقرأ أنهم قالوا يحرم عليكم الأخذ من (فلان)، أو من (الدولة الفلانية)، أو من (الجماعة الفلانية).

بل إننا نرى ومن خلال محاوراتهم مع أصحاب الأديان المختلفة أنهم كانوا أصحاب منطق وحوار، وكانوا يعطون المجال للآخر أن يتكلم، وأن يبدي رأيه، ويعبر عن مكنون صدره بكل صراحة، وأن يدافع عن مذهبه حتى يتم كلامه، فإذا انتهى بادروه بالإجابة بأحسن أسلوب، وأرق كلام ، وبأروع المعاني[5].

---

(1) **ما وراء المفاهيم**، إدريس هاني، ص 39 .
(2) م، ن، ص 40 .
(3) كالغرب مثلاً، أو غيره .
(4) وهي ليست حكراً على أحدٍ دون غيره، ولا يستطيع أحد أن يحتكرها .
(5) **راجع كتاب الاحتجاج**، مناظرات الإمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون العباسي كمثال .

كما أن رسول الله (ص) لما رأى أن اتساع الفتوح الإسلامية يقتضي أن يتعلم بعض أصحابه صنعة المجانيق، والضبور، أرسل إلى (جرش اليمن) اثنين من أصحابه يتعلمانها[1].

إن أحاديثهم عليهم السلام أكبر دليل على ذلك إضافة لما ذكرناه، ومن هذه الأحاديث:

قال رسول الله (ص): «أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه»[2].

وقال (ص): «أطلبوا العلم و لو بالصين ...»[3].

ثم لا بدّ من إعطاء (الآخر المعرفي) الذي هو (آخر إنساني) حيزاً في تفكيرنا، وحياتنا،والابتعاد عن (الأحادية في التفكير)، فلسنا الوحيدين في هذا الكون، ونحن لا نعيش وحدنا على سطح هذا الكوكب، فالحقيقة أننا لا يمكن أن نُسير البشرية ـ بما لديها من اختلافات واقعية وغير واقعية ـ بحسب آرائنا، ومعتقداتنا، ومتبنياتنا.

إن المطلوب منا هو حُسن الأخذ، ومعرفة كيفية الأخذ، وتقنين الأخذ، فليس كل الذي لدى الآخر صالحاً للأخذ أو صالحاً للاستخدام. فهناك ما لا يصلح لنا أخذه ثقافياً، وهناك ما لا يصلح لنا أخذه دينياً، كما أن هناك ما لا يصلح لنا أخذه أخلاقياً.

نعم، العلم واحد، لكن الثقافات والأديان تختلف، وما يُفعل في ثقافة لا يجوز فعله في ثقافة أخرى، وما يجوز في دين لا يجوز في دين آخر، وهكذا.

يجب أن نواكب لنتعلم، ولنقرأ ما وراء النصوص، وما وراء المواقف، وما وراء المشاريع، لأن في ذلك السلامة والنجاة لمن يطلبها.

---

(1) **الإسلام و الحضارة الغربية**، ص 103، **والشباب وتقليد العالم الغربي**، الشيخ محمد تقي فلسفي، ص 19.
(2) **أمالي الصدوق**، ص 27.
(3) **كنز العمال**، 28697.

كيف نحافظ على هويتنا و نواكب التطور ؟

إن قضية مواكبة التطور والتقدم أمر مهم ولا بدّ منه، لكن يجب أن لا يكون على حساب ثوابتنا، وأن لا يؤدي إلى مسخ هويتنا، وأن تكون تلك القضايا الخاصة بمسألة التطور غير موجودة، وأن نكون نحن محتاجين إليها بكل معنى الكلمة.

إن الاجترارات ليست تطوراً،وتقليد الغير ليس تطوراً، وتوليد المصطلحات واختراعها من دون سبب،ومن دون مناسبة، ومن دون أي حاجة إلى ذلك ليس تطوراً.

إن الأمر الأول الذي يجب علينا مراعاته هو (الحفاظ على الهوية) والمتمثل بـ(التراث)، لكن علينا أولاً أن نفهم التراث[1]، ومن ثَم ننطلق للمحافظة عليه. فالتراث من حيث الماهية هو ظاهرة إنسانية موجودة في جميع المجتمعات.

إن لكل أمة تراثها الخاص بها. و التراث على نحوين:

1 ـ فتارة يكون (قومياً): أي خاصاً بقوم معينين وبمجتمع معين وبجماعة معينة وداخل منطقة معينة.

2 ـ وتارة يكون التراث (إنسانياً): أي ما يخص كل بني الإنسان من دون فرق ومن دون تحديد،أو تخصيصٍ له.

إن فعلنا ذلك، وان فهمنا ذلك؛ سنكون حينئذ أهلاً لمواكبة التطور، وذلك لأننا قد حافظنا على هويتنا، وهذا هو المطلوب.

إن التطور مطلب ملح بعد التنامي العلمي والتطور المعرفي والتوسع التكنولوجي، والأساس في هذا التطور هو أن نطور أدواتنا المعرفية، بل إنه من الواجب علينا فعل ذلك، وإلا فما فائدة (العقل) الذي خلقه الله سبحانه وتعالى فينا، فالعقل قد خُلِق للتعلم، والتطور، والسمـو، والارتقاء بالإنسان.

---

(1) لقد بينا ذلك مسبقاً في هذا الكتاب.

إن التطور ليس بأن نولد المصطلحات ونخترعها من شيء ومن لا شيء لنقع في (انفلاتية مصطلحية)، كما نجده عند البعض ممن حُسب على المعرفة،وليس التطور بأن نستورد المصطلحات ومن ثم نستعملها بدون تحقيق ومن دون إمعان نظر،وليس التطور أن نَقبل كل ما هو جديد بدون تمعن أو تحقق أو إدراك، وليس التطور بأن نُقلد الغير، أو نَتكلم لغة الغير، أو أن نُشقلب أفواهنا عند التكلم، وليس التطور أن نمحو كل ما يمت إلى الماضي بصلة، وليس التطور أن نقاطع تراثنا، وليس التطور أن نبدأ من الصفر ونحن لدينا العديد من نقاط الانطلاق.

إننا لا نريد أن نكون كفئران المختبر يُمارس علينا كل ما هو جديد باسم (العلاج)، وبالتالي نقع في الأعراض الجانبية التي هي أخطر من المرض.

إن أساس الدعوة إلى الارتقاء المعرفي المبني على تطوير أدواتنا المعرفية ينبع من الحاجة،وذلك لعدم قدرة بعض الأدوات على مواكبة متطلبات العصر،أو عدم إيفائها بالمراد منها، فمن جراء هذا و غيره من الأسباب نشأت الحاجة إلى استقدام أدوات معرفية جديدة، أو دعت الحاجة إلى تطوير الأدوات المعرفية القديمة. إنه بحق مطلبٌ لا إشكال شرعياً ولا مانع عقلياً منه. ذلك إذا حافظ على الهوية الأصلية من جانب و لم يجعلنا أسرى بيد الغير من جانب آخر،لكن مع مراعاة الثوابت،والتحرك على مستوى المتغيرات.

إن المعضلة الكبرى التي سوف تلاقينا في طريق الارتقاء المعرفي هي: (الخلط)، و(الجهل)، و(التخلف)، و(التمسك الأعمى) بأشياء ما أنزل الله بها من سلطان وفق أسماء ومسميات، ودواعٍ، ومدعيات هدفها إبقاء الحال على ما هو عليه، أو الانتقال إلى مسمى التطور المؤدلج.

الصراع المعرفي

يعد الصراع المعرفي من أشكل الصراعات، يأتي على رأس هذا الصراع ـ أو فلنقل أساس الصراع ـ الاختلاف الحاصل في المفاهيم والمصطلحات الخاصة بالقضايا المعرفية.

إن المعرفي الحق، أو ما يمكن أن نسميه بمن يفهم القضايا المعرفية؛ هو الأعرف بالإشكالات الواقعة في مسألة المفاهيم والمصطلحات.

إن أكثر من يخوض في القضايا المعرفية نجده ـ في أحيان كثيرة ـ يخرب أكثر مما يصلح و ذلك بسبب اللبس المفاهيمي الحاصل عنده.

إن شخصاً كهذا أولى به أن يعالج نفسه قبل أن يبادر إلى علاج غيره، بل الأدهى والأمر أن مرضه أكثر خطراً وأشد استفحالاً من غيره.

نعم، قلما نجد أحداً يعير القضية المفاهيمية أهميتها، ويجعلها المنطلق نحو الفهم، ونحو حل الإشكالات المعرفية، ونحو التقارب مع الآخر، ولدفع الملابسات، وللسعي نحو تقريب وجهات النظر.

بل نجد الأكثر يسعى لها كوظيفة حجاجية للإشكال على الآخر، ولتسفيه الآخر، ولفرض فكره على جثة فكر الآخر. وبذلك كان للأيديولوجيا الحضور الفاعل ضد الوجود المعرفي.

أما في مناحي الفكر والمعرفة فإنه لا يبرز إلا من أتقن ذلك الفن، وأمسك بيده مفاتيحه وأدواته، وعرف أسراره. وذلك ليس من السهل أو المتيسر أبداً، فهو إما موهبة خارقة، وإما توفيق ما بعده توفيق، وإلا فالصناعة ـ أو التصنع ـ لا تولد شيئاً؛ لأنها اصطناع محاكاتي كاذب يسهل للكثير لبسه وادعاءه، لكن من الصعب فهمه وإتقانه حقيقةً.

الجابري : سيرة موجزة

ولد محمد عابد الجابري بمدينة (سيدي الحسن) في شوال 1354 هـ/ 1936م، في (فجيج) الواقعة في شرق المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر. وتتألف (فجيج) من سبعة قصور ـ أي تجمعات سكنية ـ من بينها (قلعة زناكة) التي ولد فيها الجابري.

أتيحت للجابري فرصة التقاء الحاج (محمد فرج) أحد رجال السلفية بالمغرب، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة من عمره يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر.

إن الجابري يعد من مفكري المغرب، له ما يقارب (30) مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها (نقد العقل العربي) ذائع الصيت .

فمحمد عابد الجابري رجل سياسة قبل أن ينتقل إلى مجال الفكر، فقد كان قيادياً في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية (عضو المكتب التنفيذي)، ثم قدم استقالته من قيادة الحزب مع احتفاظه بعضويته فيه.

حصل محمد عابد الجابري على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام (1967م)، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام (1970م) من كلية الآداب بالرباط. عمل معلماً بالابتدائي (صف أول) ثم شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط، وكان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

توفي محمد عابد الجابري في (3 مايو 2010م) عن عمر ناهز الرابعة والسبعين، في الدار البيضاء في المملكة المغربية.

دعاة المشاريع: الجابري نموذجاً

إن محمد عابد الجابري يُعد من دعاة المشاريع، وان له مشروعاً فكرياً ونقدياً حول نقد العقل العربي، اختط هذا المشروع في مطلع الثمانينات من القرن العشرين، وقد نادى به، مدعياً ان مشروعه إصلاحي، هدفه الاصلاح.

وعن أمثال الجابري من دعاة المشاريع يقول الأستاذ أحمد عبد العزيز أبو عامر: (تعاني جامعاتنا العربية ضمن ما تعانيه من الضعف أن جل أساتذتها الذين تخرجوا من الجامعات الأجنبية وبخاصة في العلوم الإنسانية عادوا بتصورات أجنبية فعلاً تتنكر غالباً للأصول الإسلامية لفقدانهم الأسس الإسلامية الصحيحة، وفاقد الشيء لا يعطيه، ولذا وجدناهم مختلفي المنطلقات الفكرية، ويمكن إجمالهم على النحو التالي:

1 ـ الدعاة لمركسة الفكر العربي وأبرزهم عبد الله العروي .

2 ـ الدعاة لعلمنة الفكر العربي وأبرزهم محمد أركون.

3 ـ الدعاة لعقلنة الفكر العربي وأبرزهم محمد عابد الجابري، مدار المناقشة في هذه الحلقة وهو من المبشرين بما يسمى بالمذهب الانتقالي، والذين يزعمون أن العلم شيء والعقيدة شيء آخر)[1].

إن هؤلاء الكتاب يزعمون أنهم يناقشون قضايا المجتمع العربي الإسلامي من منظور علمي، مع أنهم في الحقيقة يحاولون عمداً هدم الإسلام من الداخل، ويسمى هذا الاتجاه الجديد في علم الاجتماع بـ(اتجاه النقل المقصود به الهدم)؛ ذلك أن معظم الكتاب العرب الذين بدأوا يستخدمون هذا المنهج، لم يحاولوا في الواقع نقد المنهج الخاطئ نفسه بل استخدموه بأقصى درجات التطرف من أجل تفتيت كيان الأمة الثقافي، تارة تحت اسم (سوسيولوجيا المعرفة) وأخرى تحت اسم (سوسيولوجيا النقد)[2]، أو تحت مسميات أخرى كثيرة.

---

(1) محمد عابد الجابري، أحمد عبد العزيز أبو عامر، **المجلة العربية** (العدد 165)

(2) الندوة العدد 8778.

إن معظم الذين يعملون في هذه الاتجاهات الخطيرة، قد عملوا في إطار التنظيمات الأيديولوجية المشتبه فيها، وغرضهم إسقاط أفكارهم على الواقع الاجتماعي دون الدخول مباشرة في المواجهة، إلا أنه ومن الملاحظ أن كثيراً من الكتاب المغاربة المشهورين اختطوا طريقاً فكرياً ينحو المنحى الفلسفي بما يسمونه (قراءات التراث) وهي اتجاهات شتى يمكن الرجوع لمعرفتها في كتاب (التراث والهوية) لعبد السلام بن عبد العالي الذي تطرق فيه إلى كل من العروي والخطيبي والجابري وغيرهم.

إن لمحمد عابد لجابري صلة قوية بدراسة التراث العربي الإسلامي، فمن خلال قراءاته تلك يُعرف بفكره وطروحاته حول التراث والتحديث، وقد وضع منطلقاته الفكرية هذه في مدخل كتابه (نحن والتراث)، فهو حين ذكره لاتجاهات الفكر العربي المعاصر في دراسة التراث نراه قد وضعها في ثلاث فئات هي: (السلفية الدينية)، و(القراءة الاستشراقية)، و(القراءة اليسارية)، وقال: إن تلك القراءات كلها (سلفية) وإن اختلفت منطلقاتها، وإنما الفرق بينها هو نوع السلف الذي يتحصن به كل تيار، فالقراءة الاستشراقية سلفها مفكرو أوروبا واليسارية سلفها الماركسية[1].

(1) نحن والتراث، الجابري، ص61ـ62.

ماذا قال الجابري
في دراسته عن نقد العقل العربي

إن هذه الدراسة صدرت في أجزاء ثلاثة، وهي دراسة مركزة وتحليلية للثقافة العربية والإسلامية، سنقف معها بعض الوقفات.

ففي تكوين العقل العربي تتبع الجابري مراحل تكوين الثقافة الإسلامية التي دونت وصنفت وأعيد بناؤها خلال عصر التدوين وامتداداته فوجد نفسه أمام ممارسة نوع من التاريخ للثقافة العربية يقوم على إعادة ترتيب العلاقات بين أجزائها، فبدلاً من تصنيف ضروب المعرفة إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أدى به رصد الأساس (الأبستمولوجي) لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف آخر لا يؤخذ فيه في الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة (آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية) حيث وضعها في ثلاث مجموعات[1]:

1 ـ علوم البيان: من نحو وفقه وعلم كلام وبلاغة يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهج في إنتاج المعرفة سماه بـ(المعقول الديني العربي).

2 ـ علوم العرفان: من تصوف وفلسفة وباطنية وسحر وتنجيم، يؤسسها نظام معرفي يقوم على (الكشف والوصال) و(التجاذب والتدافع) اعتمد لها منهجاً سماه بـ(اللامعقول العقلي).

3 ـ علوم البرهان: من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات، يؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج سماه بـ(المعقول العقلي).

وقال بأن العقل العربي إنما تكون من خلال تشييده لعلوم البيان التي أبدع فيها أيما إبداع، فإن كانت الفلسفة معجزة اليونان فإن العلوم العربية هي معجزة العرب!!

---

(1) ظـ: **خرائط ايديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 207 ـ 208 .

فإذا كانت معجزة اليونان قد جعلتهم يتعاملون مع الكون لمحاولة فهمه فإن معجزة العرب قد جعلتهم يتعاملون مع النص وينغلقون من داخله بعد أن أغلقوا المعرفة التي تنتمي إليه. فماذا يا ترى يريد قوله بهذا الكلام الملفوف؟

وهكذا صار الجابري يحلل البقية على ذلك المنوال، ثم ذكر أن تأخر المسلمين راجع إلى كون العقل قدم استقالته استناداً إلى المشروعية الدينية، ففي حين بدأ الأوروبيون يتقدمون باستيقاظ العقل بينما المسلمون في صراع حول الخلافة وصراع الفرق وأن تقدم غير المسلمين حينما فصل الدين عن الدولة، وهكذا يدس السم في العسل، في دعوى صريحة منه للعلمانية، وإلى نقد كل ما هو ديني.

ملاحظات على مشروع محمد عابد الجابري

إن مشروع محمد عابد الجابري لا يخلو من الملاحظات، ومن الملاحظات ما يلي:

1 ـ أن السياسة وحدها ليست هي السبب الجوهري في تخلف المسلمين لأنه ليس هناك مجتمع في العالم لا يهتم بالسياسة، فضلاً عن أن العلوم الإسلامية هي الأساس للنهضة الأوروبية كما اعترف بذلك منصفو الغرب أنفسهم كغوستاف لوبون في (حضارة العرب)، وزيغريد هونكه في (شمس العرب تسطع على الغرب)، وكراتشكوفسكي في كتابه (مع المخطوطات العربية)، وغيرهم. وأن الاختلاف في التفاوت بين أوروبا والعالم العربي ليس في طبيعة العقل نفسها، وإنما لكون أوروبا اكتشفت الطاقة قبلنا، واستطاعت عن طريق استثمار ثرواتها أن تنمي نهضتها الصناعية، واستطاعت عن طريق الاستعمار أن تثبت أركان نفوذها وقوتها.

2 ـ أن الجابري يموه بمفهومي النص والبيان وأن ما يعنيه هو القرآن الكريم إذ يريد أن يقول: إن الثقافة الإسلامية كلها قد انحصرت في معرفة النص القرآني وهكذا أصبحت من وجهة نظره معرفة مغلقة.

وجواباً عن ذلك نقول: لم يدع أحد حتى الآن في الغرب أن دراسة اللغة مثلاً قد أصبحت غير مجدية، ودليلنا هو تطور علم اللغة الحديث لهم بطريقة مذهلة.

3 ـ حينما قال الجابري: إن العقل البياني العربي استقال من خلال ما يعرف بالتصوف السيئ ، أي إن الجابري لا يعترف بأن التيار الصوفي كان في أي مرحلة من مراحله قوياً بحيث يحجب الشريعة ويكون بديلاً عنها بحيث وصف العقل الإسلامي بأنه عقل مستقيل.

وهذه مغالطة، بل كذب صريح، وكتب التاريخ، وبالخصوص تاريخ الصوفية والتصوف تكذبه، بل إن تاريخ المغرب الصوفي يكذب مدعيات الجابري.

4 ـ دعواه أن العلم العربي ظل خارج الحياة ولم يدخل في احتكاك مع الدين كما

هو الشأن في الغرب، ولم يبرر ذلك بموقف الإسلام الإيجابي من العلم، وإنما برره بسلبية العرب واهتمامهم بالسياسة أكثر من اهتمامهم بالعلم.

فكيف تقدم العلم العربي الإسلامي في عصور ازدهاره مع الاهتمام الكبير بالسياسة آنذاك والصراع حولها؟

الحقيقة أن العلم والعلماء لم تتح لهم من الإمكانات والدعم ما كان موجوداً آنذاك، ثم إن تقسيمه قد عَقدَ العلم وفروعه وجعله مستعصياً على الفهم عند الآخرين.

إن النهضة والتقدم ليسا في تقسيم جديد للعلم بدلاً للتقسيم القديم فحسب، بل لا بد من إعادة النظر في المناهج والتوجهات والخطط التنموية والعمل الجاد من فئات الأمة كافة.

نعم، إن لمحمد عابد الجابري جملة مستكثرة من الآراء العجيبة منها:

أولاً: في الوقت الذي يقول: إن تطبيق الشريعة مبدأ لا يحتمل النقاش كمبدأ يقول: إن الشريعة في الإسلام مجال مفتوح وأن هناك مبادئ وجوانب معينة وتطبيقها فيه مجال للاجتهاد، ثم يقول: إن (حد الزنا) كان من الممكن تطبيقه في مجتمع البادية أما المجتمع الجديد فلا يمكن تطبيقه كما اشترط الفقهاء[1].

وهذه دعوى لنبذ كل القوانين، أفيعقل أن يعيش الناس من دون قانون؟

ثانياً: يقول في إحدى المقابلات معه[2]: إن التمزق الذي يعيشه عالمنا العربي ليس في الحقيقة فشلاً لمفهوم القومية العربية كبديل عن المجتمع القديم، بل نتيجة لغياب الديمقراطية عن مشروع القومية العربية!!

في الحقيقة إن مأساة الأمة العربية في مشاريع الوحدة الكثيرة، ليس لغياب الديمقراطية فقط، بل لكونها ـ إن وجدت ـ لم تتم على الأسس المفروضة، المنطلقة من الإسلام نفسه.

إن مشكلة المشاريع الوحدوية أنها قامت لمصالح ومن ورائها ذوو اتجاهات حزبية متناقضة لا يأمن بعضهم جانب بعض فما تلبث إلا أن تسقط بين عشية وضحاها.

---

(1) **الحوار القومي الديني**.
(2) **المستقبل العربي**، العدد الخامس، ص45.

إن الأمة بحاجة إلى منطلقات إيمانية وإلى معالم حقيقية، حينئذ لن يحدث ما يحصل من تشرذم وسقوط، وليس هناك أكبر دليل على سقوط (القومية) من واقعنا اليوم وكيف أصبحت المفاهيم القومية مصلحية ونفعية ولا تمت إلى المصالح العليا للأمة بصلة.

ثالثاً: في حوار ثقافي بين الجابري وحسن حنفي على صفحات مجلة اليوم السابع[1] حول ما دعته المجلة (بالتخلي عن منطق الفرقة الناجية) تطرق الجابري إلى حديث (افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة) وذكر بأن حصر الفرق الضالة كما جاء في الحديث وكما يفعل علماء الشرع وتعيين الطائفة الناجية عمل فيه تحكم وتعسف لا يقبله العقل ولا الشرع مستنداً إلى ما ورد عن رأي لبعض علماء المغرب والأندلس.

وهذا بحق ليس علمه وليس اختصاصه حتى يجري فيه نقده أو اجتهاده، هو من جانب يعيب على غير المختص تدخله في غير اختصاصه، وهنا ـ بل في أكثر من مكان ـ يتدخل في غير اختصاصه، وهذا معيب على الجابري، وعلى كل من يقلده أو يحذو هذا الحذو.

(1) **مجلة اليوم السابع**، العدد 5، ص225.

الجابري واللامعقول الشيعي

لقد عكس مشروع النقد الجابري إرهاصات المنظومة التي يتبع لها، فهو لم يتكلم وينتقد كفرد، بل هو أزاح إلى الخارج ما تؤمن به منظومته الأم[1].

إن من اللافت للنظر أنه كان يدعي التعامل العلمي والعقلي مع أي قضيةٍ كانت[2]، لكنه عندما يصل إلى الشيعة نجده يتكلم بحس مغاير، انه يتكلم بحس طائفي خالٍ من كل أنواع المعالجات العقلية والعلمية أو المعرفية، حتى وصل به الحال أن أطلق على التراث الشيعي تسمية (اللامعقول).

إن هذا يدل على أنه لم يتحرر من عقده، ولا يقدر أن يجانب المنظومة الداعمة له، بل كأنما مشروعه هذا لم يؤسس إلا لنقد الثوابت الدينية عموماً، ونقد المنظومة الشيعية بشكلٍ خاص. وهنا مزلة الأقدام، حينما يناور الشخص يميناً وشمالاً، ويدلس، ويخلط البعيدَ بالقريب، كل ذلك ليثبت فكرته الأصلية فقط من دون مراعاة لما من المفروض أن تمليه عليه نتائج البحث[3].

هذا ديدن سار عليه الكثيرون غير محمد عابد الجابري من أمثال طه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي، وعبد المجيد الشرفي، من مجاميع تبنت منهج الحفاظ على المصلحة الفئوية مقابل منهج العقل والمعرفة.

إننا نجد الجابري في كتاب (البنية والتكوين) قد انتقد (ابن سينا) دون أن يعرف عن (ابن سينا) شيئاً سوى كونه شيعي المذهب، متنكراً ومتجافياً لمسألة الاطلاع على مصادر الحكمة في الشرق ومنابعها التي تحتاج إلى عمر الإنسان للإحاطة بها.

---

(1) المنظومة الداعمة له .

(2) إذ يدعي في أصل مشروعه أن ما دفعه لذلك هو: سؤال النهضة للمجتمعات الإسلامية .

(3) من المهم الإشارة إلا أن مشروعه قد تزامن مع الحرب العراقية الإيرانية في المنطقة .

لقد قيّم فلسفة الشرق كلها من خلال مؤلفات ابن سينا[1]، والكل يعلم الفرق الشاسع بين التنظير والتطبيق، والفرق بين آليات اكتساب المعرفة وآليات إيصالها، والفرق بين الرأي العام والرأي الخاص في مسألة ما، فكيف بتراثٍ كاملٍ تعرض لعوامل التطور القائمة على النقد والبناء. وكيف لنا أن نحكم على فكرٍ عريقٍ جداً ممتد في الوجود الإنساني، وقد ظهر مع ظهور الإنسان الأول ليُقيّمَ من خلال قراءة كتاب واحد لشخص واحد فقط؟؟!!

ليس ذلك بالغريب على الجابري، فهو ـ وعلى سبيل المثال ـ يحكم على مذهب كامل اتصف بالقدم والعراقة، غني بتراثه الفكري والكلامي والعقلي والفلسفي من خلال كتيب صغير ـ أشك بأن الجابري قد اطلع عليه كاملاً أو قرأه القراءة الصحيحة ـ ألا وهو (عقائد الامامية) للشيخ محمد رضا المظفر[2] الذي كتبه للبسطاء من الناس ممن لا يعرفون المذهب الشيعي، وذلك لكي يتعرفوا إلى هذا المذهب بأبسط أسلوب ممكن.

إن (جدل الخطابة المتستر بمناهج علمية في ظاهرها الخاصية التي تتبادر إلى الذهن، ونحن نقرأ أبحاث د . الجابري حول الفكر الشيعي وتاريخه السياسي، هي تلك المحاولة التي لم تقطع مع طرائق الجدل، ونعني بها طرائق الخطابة القائمة على كثرة الأقيسة الناقصة والمصادرات على المطلوب، والمغالطات، حتى وهي تتستر وراء مناهج ومفاهيم، تبدو ـ في ظاهرها ـ علمية، وبرهانية. على أنه لا يكفي، في التحليل العلمي، إيراد المفاهيم العلمية، هذه التي من اليسير تحويلها إلى أساس لرؤية مفارقة، حينما لا نحسن استخدامها أو توظيفها)[3].

لقد قرأنا عن (الليدي دراور)[4] التي عاشت مع الصابئة ما يقارب الـ(40) عاماً لكي تتعرف إلى دينهم، وفي نهاية هذه الأعوام الأربعين كتبت كتابها المسمى بـ(الصابئة المندائيون) مع العلم أنها مستشرقة، وانكليزية، ومسيحية ؟!؟

ليأتي شخص مثل محمد عابد الجابري ليكتب عن التراث الإسلامي ـ بشكل عام والشيعي بشكل خاص ـ من خلال ما سمعه من وعاظ السلاطين، ومن حكايات الجدات، وتأثراً بالخلفيات الأيديولوجية، والأهداف الطائفية.

---

(1) ان كان قد اطلع عليها.
(2) الشيخ محمد رضا المظفر (1904 ـ 1964م).
(3) **كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون** ، إدريس هاني، ص 10.
(4) أثل مي ستيفنسن (1879 ـ 1972م) زوجة المحامي والضابط والقاضي الإنكليزي أدوين دراور.

فمن هو ليحاكم تراثاً عريقاً قام على التشارك والتكامل ليحوزه ويختزله في زوايا ضيقة أو في دهاليز مظلمة!؟

فـ(لم تعكس تلك المحاولات، أي إلمام بالتاريخ أو الفكر الشيعيَّين، كما تدلّ على ذلك مصادره المعتمدة. نعزو تلك المحاولة التي لم تحقق النجاح المطلوب إلى الهاجس السياسي والأيديولوجي الساكن ـ بقوة ـ في أعماق مشروع الجابري... وحينما نعود إلى جملة المصادر التي اعتمدها الجابري في تناوله للفكر الشيعي، وهي العملية التي ستكشف، ليس فقط عن عجز في الاستيعاب، بل، وهو الأخطر من ذلك، عن عجز في الفرز بين مختلف الفرق الشيعية... نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة أو أربعة مصادر. في مقابل ذلك... نجد مادة مصدرية غنية، تتعلق بجملة من المؤلفات ذات المنزع السلفي أو السني الأشعري...)[1].

نعم، (لقد وقع الجابري بين قوى جذب مختلفة، بين نزعة تمركز الإسلام السني، التي تأثر فيها، لا أقول بهاملتون جيب فحسب، بل بمجمل البيئة الثقافية للباحث وبين ذلك الجهل الكبير بالتراث الآخر...)[2].

لا يمكن التغاضي عما يملكه محمد عابد الجابري من أمية كبيرة وواضحة بالتراث الشيعي. فلم تعكس محاولاته النقدية أي إلمام بالتاريخ والفكر الشيعي، يدل وتدل على ذلك مصادره التي اعتمد عليها، ذلك (إننا نعثر على مصادر هزيلة جداً، من الصعوبة بمكان تقبلها بوصفها آثاراً مرجعية كافية، لتشكل رؤية متكاملة عن التشيع. نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة مصادر أو أربعة... بالإضافة إلى عدد من المصادر الاستشراقية)[3].

وهذا قاد محمد عابد الجابري إلى التلفيق المتعمد القائم على الأحكام المسبقة، وبذلك تكون النتيجة سابقة للبحث من أول الأمر. فـ(الجابري الذي ألف إخفاء الكثير من مصادره وبتر العديد من النصوص التي من شأنها أن تكون شواهد ضد خطواته الانتقائية)[4]. حتى يصل في محاولاته الانتقائية والاقصائية إلى درجة طرد الشيعة من دائرة الإسلام!؟

إن عقدة الشرق، وعقدة التشيع، تظل حاكمة على عقل وروح وفكر الجابري إلى حد الجنون الهستيري (ما أشدها عنصرية وعقدة من الشرق)[5].

---

(1) **محنة التراث الآخر**، إدريس هاني، ص 75ـ76.
(2) **كفى ثقافة طائفية و مثقفون طائفيون**، إدريس هاني ، ص 11 ـ 12 .
(3) م، ن ، ص 11 .
(4) م، ن ، ص 16 .
(5) م، ن ، ص 18 .

لقد ذكر محمد عابد الجابري أن الشيعة بمطلقهم ودونما تمييز بين إماميهم أو إسماعيلييهم ـ مثلاً ـ قد وجدوا في الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم البنيوية، وأن الجميع قد غرقوا في بحر الهرمسية.

نعم، لقد مارس الجابري نوعاً من التعليب الفكري؛ لأن الهرمسية بنظره هي موجودة عند غير الشيعة الذين جمعهم بهذا التعميم العجيب[1].

كما أن مقومات المشروع العقلي (المغربي) بحسب محمد عابد الجابري قائم على ثلاثية ابتدعها هو تتشكل من: نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن خلدون.

نعم، (لقد كانت تاريخية ابن خلدون براغماتية، وهي ما أعاد الفكر العربي إلى الوراء ـ حقاً ـ ، فقد عادى ابن خلدون الفلاسفة الذين دافع عنهم ابن رشد، كما حمل ابن حزم على أهل القياس الذي أقام عليه الشاطبي بناءه الأصولي، وامتدح طريقتهم ابن خلدون، وظل ابن رشد سندهم الأرسطي... أي بنية ستنبعث من هذه الانتماءات المختلفة، وإن كان الجامع بينها المجال الجغرافي والانتماء إلى أمراء بني أمية بالأندلس!؟...)[2].

تبقى العقدة من الشرق والعقدة من التشيع حاكمة على لا معقولية الجابري (أما السلطة، أموية أو عباسية، القائمة على العصبية الخلدونية و"القبيلة ـ الغنيمة" الجابرية، فهي بسحر ساحر ترقى إلى منزلة المعقول الديني والمعقول العقلي...)[3].

كما أنه وبحسب الطرح الجابري (من عارض تزندق، على هذا الأساس يقوم مشروع العقل العربي الجابري ! رشدية تؤسس لعلمانية)[4] .

لذا يقول الأستاذ علي حرب: (إن الجابري من خلال مشروعه يحاول أن ينتصر للفكر السني على حساب الفكر الشيعي، وللفكر المغربي على حساب المشرقي)[5].

إن هذه التخبطات، فضلاً عن الدوغمائية في الفكر والتلفيق من هنا وهناك مضافاً إلى السرقة والاستعارة؛ هي ما يتميز بها (مشروع الجابري)، المشروع الهدام الذي ظهر على حين غرة، ضمن إطار ايديولوجي لبث الفرقة ولتمزيق الواقع (العربي ـ الإسلامي) في

(1) **محمد عابد الجابري و مشروع نقد العقل العربي** ، حسين الإدريسي ، ص 173 .
(2) **كفى ثقافة طائفية و مثقفون طائفيون** ، إدريس هاني ، ص 23 .
(3) م ، ن ، ص 33 .
(4) م ، ن ، ص 33 .
(5) **نقد النص** ، علي حرب، ص 60 .

اتباعه لخطط تفتيت المنطقة التي تتناغم مع مخططات التقسيم الاستعمارية. إنه مشروع قائم على التفريق، والفئوية، والتمزيق، والهدم الحضاري، والتشويه الديني.

يتقول ناقد العقل العربي (أي محمد عابد الجابري) في قراءته لقصة حي بن يقظان على أن سمعة (ابن سينا) لم تكن على ما يرام في الأوساط الفلسفية في المغرب والأندلس، وتوكيداً منه على سوء هذه السمعة وجدناه:

1 ـ يخترع تضامناً لا وجود له في الواقع التاريخي والجغرافي بين فلاسفة المغرب في مواجهة كبير فلاسفة المشرق (ابن سينا).

2 ـ يؤسس ازدواجية عضالاً بين الوضعية الفلسفية المغربية التي يؤمثلها والوضعية الفلسفية المشرقية التي يؤبلسها.

3 ـ يوظف صمت ابن باجة ونقد ابن رشد ويُحرف في الوقت نفسه شهادة ابن سبعين وابن الإمام لينطقهم جميعاً بالازدراء المغربي المزعوم لكبير الناطقين بلسان مذهب أهل المشرق، ومع ذلك كله فإن ناقد العقل العربي لا يملك إلا أن يُسجل استثناءً، فابن طفيل هو الفيلسوف المغربي الأندلسي الوحيد المهتم بابن سينا وفلسفته المشرقية، فلماذا هذا الاستثناء؟!

إن حضور ابن سينا في قصة ابن طفيل كان طاغياً ولا يمكن أن يبقى مسكوتاً عنه، ولكن لئن اضطر ناقد العقل العربي إلى الاعتراف بهذا الاستثناء فإنه يستنفر كل ما أوتيه من طاقة تأويلية إنكارية لينفي مديونية ابن طفيل لابن سينا وتبعيته المصرح بها للحكمة المشرقية[1]، وهذا هو العجب العجاب؟!

(1) **وحدة العقل العربي الإسلامي**، جورج طرابيشي، ص 195 ـ 196.

أسس ومنطلقات مشروع
محمد عابد الجابري

إن سبب كتابة الجابري لمشروعه وبحسب مدعاه هو لعلاج عدة أزمات، وهذه الأزمات بحسب طرحه هي:

1 ـ أزمة اللاعقلانية: إذ يرى الجابري بأن سبب تخلف الفكر العربي المعاصر هو اللاعقلانية، فهو يقول: (إن التخلف الذي نعاني منه فكرياً هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، وبالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، وبالنظرة اللاسببية، لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحاً عقلانياً لكل قضايا الفكر)[1].

والعجيب أنه يصف فلسفة أفلاطون وفيثاغورس وفلسفة ابن سينا وكذلك الفلسفة العربية المعاصرة والفلسفة الغربية الوجودية باللاعقلانية، فضلاً عن وصفه لجميع التراث الشيعي بذلك؟!

2 ـ أزمة التراث: إذ يرى الجابري بأن تراثنا العربي ـ الإسلامي، وبالخصوص المشرقي منه، هو تراث مأزوم، تسيطر عليه الهرمسية والغنوصية واللاعقلانية، وهذه هي أسباب تخلفه، فيقول: (إن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكري تخضع إن قليلاً أو كثيراً لهذا الموروث القديم بوصفه بنية عامة... إن مهمة الفكر هي التحرر من هذه الهيمنة)[2].

فإن تحررت منه فماذا نسميه، فتارة نحتاج إلى التراث لننطلق منه، وتارة يجب التحرر منه، أليس هذا تناقضاً صريحاً في الطرح؟ بل تهافتاً حتى في صياغات الكلام!؟

إن الجابري يدعو إلى إعادة قراءة التراث وذلك (حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به)[3]. ولا ندري كيف يمكن الاحتفاظ به بعد أن تجاوزناه؟ فما هذا التخبط العجيب؟

---

(1) **التراث والحداثة**، الجابري، ص342.
(2) م، ن، ص352.
(3) **مجلة المستقبل العربي**، العدد 872، ص2.

نعم، إن (الجابري سقط في نزعة الانتقاء والابتسار، وهي نزعة أيديولوجية بامتياز يتعذر معها القيام بأي نوع من الاستنتاج والتعميم، نظير ذلك الذي سلكه في كتابه نقد العقل العربي)[1].

3 ـ أزمة المرجعية: فيرى الجابري بأن الخطاب العربي المعاصر أصيب بأجمعه بأزمة، وهي أزمة السلفية، فهو إما يرجع إلى سلفية دينية، أو سلفية استشراقية، أو سلفية ماركسية[2].

والسؤال هو: هل تحرر الجابري من السلفية؟ وأي سلفية كانت حاكمة عليه؟ وهل هناك سلفيات غير الذي ذكر؟ وهل هذه سلفيات أم مرجعيات؟ وما التمييز بين السلفية والمرجعية؟ وما التمييز بين السلفية والتراث؟

4 ـ أزمة اللاتاريخية: فالجابري يعني باللاتاريخية؛ إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر يقاس على الماضي، وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج[3].

فهل يقصد بالتاريخ الذي استمد منه اللاتاريخية هو التراث؟ فإن كان هو التراث، ألم ينتقده ويعتبره أزمة أيضاً؟ أم يقصد به شيئاً آخر؟ وما هو؟

5 ـ أزمة اللاموضوعية: ويريد الجابري بها عدم فصل الموضوع عن الذات، فالشاهد أصبح حاضراً باستمرار في العقل والوجدان على الدوام[4].

فما هو الموضوع بالأساس لنميزه من اللاموضوع؟ أم أن الجابري يريد تكثير الأزمات؟ أم يبحث عن مثالب من هنا وهناك؟ أم ماذا يريد بالضبط؟

(1) **نحن والتراث**، عبد الإله بلقزيز، ص553.
(2) **نحن والتراث**، الجابري، ص61ـ62.
(3) م، ن، ص32.
(4) م، ن، ص32.

مشروع القطيعة عند الجابري

عن مشروع محمد عابد الجابري النقدي المؤمن بالقطيعة كدستور، يقول الأستاذ إدريس هاني: (الجزء الأعظم من العرب يجدون أنفسهم خارج المشروع النهضوي الجابري التجزيئي. لأن شروط قيام هذه النهضة أن يصبح المغرب رشدياً ويتخلص من صوفييه، وأن يصبح المشرق مغربياً رشدياً لا مشرقياً سينوياً، فلا مكان للمسيحيين العرب ولا للصوفية ولا للشيعة، مع أن تأريخنا قام على هؤلاء جميعاً، فالنهضات هي جهد متراكم للأمة بكل مكوناتها. إنها النهضات والحضارات يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون... وهي صنيعة للقبيلة والغنيمة والعقيدة... وهي نتاج لعقيدة الطاعة والمروءة والسعادة والتقوى... إنها تتسع لكل الفعاليات وتحتوي كل الثقافات.. لذا أقول: إن مشروع الجابري هو في حقيقة الأمر مشروع إهانة للأمة. فلقد أهان شعوباً وثقافاتٍ برمتها...)[1].

إن ما تؤمن به المنظومة التي يتبع الجابري لها تعتمد على باراديغم متناقض، بل هو لا يمثل أصلاً أسس الباراديغم الحقيقي. ان الغنوصية التي أضفوها على باريديغمات قلقة أدت إلى أن يعيش التراث قلقاً ابستمولوجياً أخرجه من حيزه الحقيقي إلى الحيز الايديولوجي. وهنا يكمن التهافت الذي وقع فيه الجابري وغيره باعتمادهم على الشخصنة في الحكم، والمحاكمة للشخوص بدل الكيانات.

(ها هنا تستبد الأيديولوجيا بالبحث، ويستغني الباحث المنتمي عن الآلية الابستمولوجية في استكشاف البنية الحقيقية التي تستقر في مكامن هذا الخطاب التاريخي المتعصب لمعصوميته المزعومة، والمتسلح بعناصر غير معرفية: عناصر الغلبة، والتمركز، والأمر الواقع !)[2].

يعتبر الجابري فاعلاً ثقافياً وسياسياً منخرطاً في الصراع الايديولوجي، ومتبنياً للغة ايديولوجية في الطرح، ومشروع القطيعة لديه هو مشروع (قطيعة صغرى) بحسب تعبير الأستاذ والكاتب المغربي المرموق (إدريس هاني).

---

(1) **الإسلام والحداثة**، إدريس هاني، ص 141 .

(2) **محنة التراث الآخر** ، إدريس هاني ، ص 77 .

وإن سبب تسميتها بالقطيعة الصغرى بحسب إدريس هاني، ذلك أن (القطيعة التي سعى إليها الجابري، هي سلسلة من القطائع الجزئية والتجزيئية، التي تتصل بجوانب من التراث معينة، أو بفهم معين له. فحتى مفهوم القطيعة، خضع عند الجابري للنظرة التجزيئية والانتقائية)[1].

إن غاية المقاربة الايديولوجية الجابرية للتراث تحقيق ضربين من القطائع:

1 ـ قطيعة تاريخية، قوامها القطع مع المجال التاريخي العربي والإسلامي الـ(ما قبل ـ رشدي) أي القطع مع عمر الإشكالية السينوية والغزالية؛ بمعنى آخر: الهرمسية.

2 ـ قطيعة جغرافية، قوامها القطع مع الشرق العربي والإسلامي، بوصفه لا يزال يعيش عمر الإشكالية السينوية والغزالية، ولا يزال حتى اليوم مشدوداً إلى هرمسيته.

فالشرخ الذي يعد نتيجة حتمية للقطيعة التي يدعو إليها الجابري ويستلهم روحها من التراث، ومن التجربة الرشدية نفسها، هو شرخ تاريخي وجغرافي... إن الجابري كان قد نقلنا إلى أشكال أخرى من (القطيعة) في نقد العقل العربي، ضمن مستويات تفكيكية أخرى... لم يعد مهماً اليوم الوقوف عند دقائق الأمور وتفاصيل النقد الجابري للتراث. فلقد أوضح أكثر نقاده ذلك التغليب الأعظم للأيديولوجي على المعرفي[2].

إن الجابري يحمل تصوراً طوباوياً، وفي الوقت نفسه مغالطاً لحركة التاريخ ومنطق التحولات الاجتماعية والحضارية. ذلك لما اعتقد بأن النهضة لا تقوم إلا بالبرهان. والحقيقة أن النهضة تقوم بكل المكونات الاجتماعية والثقافية. إنها نهضة يشارك فيها البيان والبرهان والعرفان. هذه الجغرفة الأيديولوجية والنماطية الجابرية التي شطت بعيداً لتعيد صياغة التراث على شكل جزائر منفصلة ومعسكرات متناحرة وعوالم مفككة، تعكس أزمة العقل العربي نفسه... فالذي يتتبع الاختلاف ليبيده نظرياً هو بالأحرى رافض لأي واقع تعددي راهن[3].

بهذا تتوضح ملامح الأطروحات الجابرية، وملامح القطيعة عنده، وما احتوته أطروحاته من تناقضات عجيبة، جعلته محلاً للانتقادات[4]، وجعلته في خانة الساعين إلى تهديم الحضارة العربية ـ الإسلامية.

---

(1) **خرائط ايديولوجية ممزقة**، إدريس هاني، ص 190.
(2) ظ: م، ن، ص 207 ـ 208.
(3) ظ: م، ن، ص 208.
(4) ظ: دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر، الجابري أنموذجاً، نور الدين الدغير، **مجلة المنهاج**، العدد 28.

أهمية التحقيب المصطلحي

تتجلى أهمية المصطلح في ما يلعبه من دور مهم في بناء المفاهيم،وفي تنظيمها وفق أنساق معرفية،وتعتبر المصطلحات مفاتيح العلوم،وأداة مهمة من الأدوات المعرفية، التي بدون معرفتها ـ أي الأدوات المعرفية ـ لا يمكننا أن نفهم ماهية وحقيقة المعرفة. فكون المصطلحات هي تلك الألفاظ المحددة الدقيقة الدالة على المفاهيم الكلية.

يعكس لنا ما توفره هذه المصطلحات من فهم للعلوم من خلال فهم مفاتيحها بكلمات مختصرة، وبسيطة تعكس وراءها منظومة متكاملة من المعارف والعلوم. وواجب المصطلح هو أن يفي بتوصيل الأفكار بدقة وموضوعية، وأن يقينا سوء الفهم والاضطراب، وأن يمنع عنا اللبس و الخلط.

من الواجب أن نعلم بأن صناعة المصطلح خاضعة لمنهجية خاصة عند صياغته،تحتاج إلى التثبت والدقة عند استعماله، وأثر الزمان والمكان في نشأتها واستعمالها.

إن لكل علم مصطلحاته الخاصة به، ولكل مصطلح موارده الخاصة به أيضاً، ولا يمكن أن يتحقق الفهم الصحيح لأي مصطلح ما بمجرد تعريفه،أو تفسير ماهيته،أو توضيح المراد منه فقط، بل لا بدّ أن نعرف بأن كل مصطلح قد مر بمراحل متعددة، و أدوار مهمة أوصلته إلى ما هو عليه الآن من التعارف،والتسالم،والاستعمال.

إن أغلب المصطلحات قد مرت بتغيرات، وتبدلات زمانية قد أنقصت، أو زادت، ووسعت، أو ضيقت، أو بدلت من حقائقها، وكل هذا لا بد أن يؤخذ بالحسبان لدارسي ومستخدمي المصطلحات كي لا يقعوا في الجهالة واللبس قدر الإمكان، حينئذ يمكننا أن نقول بأننا قد فهمنا حقيقة، وماهية ذلك المصطلح، وحينئذ يمكننا المناقشة به عن علم، ومعرفة.

لذلك فمن المهم فهم ومعرفة ما مر به أي مصطلح وذلك وفق رؤية تحقيبية واضحة ولو إجمالاً لتتكون لدينا صورة واضحة له، ولكي نفهم ما مر به من تغيرات زمانية، ولنتعرف إلى الأسباب التي لعبت دوراً هاماً في وصوله إلى المعنى الحالي (المتداول).

إن العمل المصطلحي جهد معقد يقوم على وضع الأسس، والآليات المناسبة لفرز المفاهيم الدقيقة، وتمييزها بعضها من بعض، وتحديدها،وتنسيقها،ثم تقييدها بألفاظ يُصطلح عليها، وهو بذلك جهد يتطلب التحديد،والتدقيق يلعب التاريخ والتغير الزماني دوراً مهماً وفاعلاً فيه.

إن عملية تبدل، وتغير المفاهيم، والمصطلحات بفعل المؤثرات أمر مهم لا بدّ من دراسته دراسة عميقة، ومتأنية، ودقيقة، ومفصلة في الوقت نفسه، كما لا بد لأي دارس لأي مصطلح أن يفهم ذلك بدقة، وإلا فستلتبس عليه عملية التمظهر التي مر بها المصطلح حتى وصل إلى ما هو عليه، والأمثلة على ذلك كثيرة.

لذا فنحن ندعو إلى دراسة تحقيبية للمصطلح من قبل المختصين لتسهيل عمل الباحثين، والمفكرين،وطلاب العلم، كما و على كل مهتم بالمصطلح وما يتعلق به أن يعلم بأن المصطلح قد مر بفترات تاريخية شكلت حقيقته، وماهيته، التي نطلق عليها لفظ (الأدوار التحقيبية للمصطلح)، أو (التحقيب المصطلحي)، أو (البحث المصطلحي).

إشكالية المصطلح

لا بدّ من التعرف إلى ماهية (الإشكالية) من حيث التعريف ومن حيث المراد لتحقيق فهم تام لها، ذلك أن (الإشكالية) هي مصطلح فكري وفلسفي في الأساس، استعاره الفيلسوف الفرنسي (لوي ألتوسير) من (جاك مارتن) للدلالة (على مجموعة من الأفكار التي تختلف فيما بينها، ولكنها تشكل وحدة فكرية أو نظرية تتيح للباحث أن يتناولها باعتبارها قضية مستقلة)[1].

كما أنها (صفة لما هو مشتبه ويُقرر دون دليل كافٍ فيبقى موقع نظر)[2].

أو هي (مصطلح أشاعه لوي ألتوسير، يشير إلى العناصر البانية في مجال ايديولوجي لمواجهة مشكلات وتساؤلات يطرحها الزمن التاريخي على نحو يتكشف عن إطار داخلي لبنية توحد كل العناصر)[3].

وعنها يقول إبراهيم السامرائي من باب التعريف بها: (إن "الإشكالية" مصدرٌ صناعي أقيم على مصدر آخر للفعل "أَشْكَلَ" وهو "إشكال" وهذا المصدر الصناعي جديدٌ في العربية المعاصرة، وقد شقي المعاصرون في الوصول إليه ليكون مؤدياً ما يؤديه مثله في اللغات الأعجمية، وهو غير كلمة "مشكلة"، بل إن في "الإشكالي" شيئاً من "المشكلة". ويراد بها ضربٌ من الوضع فيه إشكال وفيه وضع خاص. وإنك لا تجد هذه "الإشكالية" في العربية التي نعرفها قبل خمسين أو ثلاثين سنة، فهي جديدة)[4].

بعد ذلك نقول: إن كل الأطروحات النقدية تشترك في رميها (للمصطلح الوافد) بسهام الإشكال وما شاكلها، ووجه ذلك يكمن في:

1 ـ كون (المصطلح الوافد) قد ينقل بمصطلح عربي يكون مبهم الحد والمفهوم.

2 ـ أو أن ذلك الوافد الأجنبي سينقل بعشرات المصطلحات العربية المترادفة والمتكثرة.

---

(1) **المصطلحات الأدبية الحديثة**، محمد عناني، ص 79.
(2) **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، جلال الدين سعيد، ص 427.
(3) **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو**، أديث كرزويل، ترجمة: جابر عصفور، ص 284.
(4) **معجم ودراسة في العربية المعاصرة**، إبراهيم السامرائي، ص 48.

3 ـ أو لربما يرد المصطلح العربي الواحد مقابلاً لمفهومين اجنبيين أو لربما أكثر في الوقت عينه.

4 ـ أو أن الناقد العربي الواحد قد يصطنع مصطلحاً فيه كثير من التصرف ـ زيادة أو نقصاً ـ لمقابله الأجنبي.

إن المشكلة المصطلحية تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم، خصوصاً مع هجرة المصطلحات من بيئة لغوية إلى بيئة لغوية أخرى مغايرة لها.

(إن كثيراً من الوحدات المصطلحية للقاموس النقدي العربي الجديد لا تزال دون مرحلة التجريد والاستقرار، حداً أو مفهوماً على السواء، كما يغيب البعد الاصطلاحي "الاتفاقي" عن هذه الوحدات في تشتت مناهلها بين المرجعيات اللغوية الأجنبية "الفرنسية و الانكليزية بالخصوص"، وفي غياب تنسيق عربي موحد أثناء نقل المصطلح الدخيل، فضلاً عن أن بعضاً من تلك المصطلحات لا تزال ـ حتى في مرجعيتها الأولى ـ من قبيل المتشابهات لا المحكمات)[1].

ويمكن تشخيص مَعلمين مهمين يتسببان في وقوع الاشكالية المصطلحية هما:

1 ـ الخلل في القراءة الاصطلاحية

فإن (القراءة الاصطلاحية لا تقل أهمية عن غيرها من أنواع القراءات الأخرى إن لم تكن تفوق كثيراً منها احياناً، فالقراءة الاصطلاحية هي بطبيعتها قراءة علمية لأنها تعالج مفردات واصطلاحات تنتمي إلى علم معين أو إلى علوم مختلفة)[2].

2 ـ الخلل المناهجي، أي عدم تطابق المنهج مع المصطلح في مجال القراءة والفهم والاستيعاب و الاندماج والتوافق

ذلك أن المصطلح (يحدد مسار القراءة ويدل على وجهتها، بمعنى أن العلاقة ما بين المنهج في القراءة لا بل القراءة، أياً كان منهجها، والمصطلح وثيقة اللحمة والسدى. من هذه الزاوية يمكن أن نفسر اختلاف المصطلح من قراءة إلى قراءة، ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن أن نفهم شيوع مصطلحات ما دون غيرها من المصطلحات في قراءة دون قراءة)[3]. فمن أمارات القصور المنهجي أن نطبق منهجاً باستخدام مصطلحات غيره من المناهج. لأن المصطلح وثيق الصلة بالمنهج ويفقد شرعيته خارج توظيفه.

(1) **اشكالية المصطلح**، يوسف وغليسي، ص 11.
(2) **المصطلح النقدي في نقد الشعر**، إدريس الناقوري، ص 542.
(3) **في قراءة النص**، قاسم المومني، ص 123.

اللغة الواصفة كحل لإشكالية المصطلح

تمتلك اللغة ـ أي لغة ـ (وظيفة واصفة) (met language) تساعدها في الحديث عن نفسها. ويلجأ إلى هذه الوظيفة من أجل تحقيق عملية الاتصال، وتنظيم وسائل التعبير. أي إنها توظف ـ أحياناً ـ للحديث عن نفسها.

تجسد الوظيفة اللغوية الواصفة ـ في آن واحد ـ مسؤولية كبرى تتحملها اللغة العامة لضبط اللغات المتنوعة، وإعادة لتنظيم وسائل التعبير والاتصال بشكل دقيق. وهكذا فإن اللغة الواصفة تحتوي على خاصيتين تميزانها من غيرها هما:

1 ـ كونها الوحيدة التي تستطيع وصف الأنساق السيميائية غير اللغوية.

2 ـ كونها تستعمل كلغة واصفة للأنساق المنطقية الرياضية التي تشكل دعامة العلوم.

إن الكلمات العربية الدالة تلعب دوراً مهماً عند وصفها لكلمات عادية، ولا تستطيع تشكيل موضوع للوصف، لأنها توظف في الخطاب العربي بطريقة تختلف عن الكلمات الواصفة. فالمنظومة الغربية تُدرج (اللغة الواصفة) ضمن مجال المنطق وفلسفة اللغة، وهي قضايا أثيرت بقوة بعد القرن (14م)، لكنها انسلخت بعد ذلك العهد عن اهتمام الفلاسفة، إذ تمت معالجتها عند هوبز وليبنتز بصورة مختلفة.

نعم، لقد برزت أهمية (اللغة الواصفة) بشكل كبير في نهاية القرن (19م) إذ ظهر هذا المفهوم على المستوى التجريدي، المتصل بنظرية المعرفة في مجال المنطق والرياضيات، إذ يحتل مفهوم (اللغة الواصفة) أهمية كبرى على المستوى المعرفي في الفكر العالمي المعاصر.

لقد قام (تارسكي) بصياغة هذا المفهوم من خلال اللغة البولونية عام (1931 م)، و(روجه موريس) باللغة الانكليزية بين ثنايا علمه المعروف (تأسيس نظرية العلامات) الذي ذاع صيته عام (1983م)، كما يظهر أيضاً بشكل بارز في عمل (كارناب) الذي يحمل عنوان (المعنى والضرورة) والمنشور عام (1943م)، وبرز المفهوم نفسه عند (ل . يلمسلاف) في إنجازه الموسوم بـ(المقدمات) عام (1943م)، وبرز المفهوم ايضاً باللغة الفرنسية عام (1960م).

إن (اللغة الواصفة) تعالج لغة طبيعية تحتوي على النموذج السيميائي نفسه، الذي تحتوي عليه اللغة المنطقية الواصفة، أو اللغة الرياضية المماثلة، ذلك إذا كان هذا النموذج قد تمت صياغته بطريقة محكمة، فتساعد على اشتقاق القضايا بعضها من بعض، مثلما نجد ذلك في النحو التوليدي أو التحويلي، فإنه يعانق من هذا المنظور أيضاً النموذج البنيوي.

وعن حل إشكالية المصطلح بواسطة اللغة الواصفة نقول: لا بدّ من إدخال (اللغة الواصفة) كمنقذ يستنقذ الكثير من المفاهيم والمصطلحات المعربة، التي أطاحتها الترجمة غير العلمية، وبالخصوص أن الكثير من المعربين لم يلتفتوا إلى أصول تلك الكلمات، فخلطوها خلطاً، وساووا بين الأصول اليونانية واللاتينية والانكليزية على السواء، كما ساووا بين لغات أخرى مختلفة، وهنا يكمن الخطأ والخلط.

لقد تحددت مهمة المفكر العربي، في أن يطبق أدوات جاهزة، دون أن يمارس حولها حقه المشروع بالسؤال والتحقيق، أو المساهمة في النقد والتحليل خارج تلك الحدود المفروضة. وهذا الخضوع المفرط يتحمل ـ هو ـ مسؤوليته، إذ ليس للغرب أي مسؤولية ـ هنا ـ عنه، وذلك بسبب الخضوع والتبعية الشاملة والمفرطة من قبله، والتي تبدأ من أساس النظرية وصولاً إلى تقنية الممارسة.

في (الميتا) نجد ان اللازم فيها لاتيني، ففسروها بـ(ما بعد) و(ما وراء) مع العلم أن السياقات تختلف. ذلك أن (الميتافيزيقيا) تحيلنا إلى أرسطو الذي ألف كتاباً حول المنطق بعد الطبيعيات، أي الفيزيقيا، وبذلك يعني ـ مراده ـ ما بعد الطبيعة، وليس ما وراء الطبيعة، والذي ـ قد ـ يعني عالم الروح.

حالياً وحين استعمال (الميتا) فلا بدّ من إحالتها على شيء آخر، ألا وهو ـ إذا صح التعبير ـ منطق ذلك العلم، أو أن يكون ذلك العلم موضوعاً.

لذا فـ(الميتا) في التوصيل، وفي دقة العبارة أفضل ، أي تبقى بلا ترجمة لها، حتى لا يكون هناك خلط بحيث ينصرف (الما وراء) إلى المعاكس عند إطلاق الكلام.

إن الترجمة المحترفة، وبالتالي الدقيقة هي ما تسمى بـ(اللغة الواصفة)، أي: اللغة الواصفة للمعرفة، أو المعرفة الواصفة.

إن الـ(ميتا) حين تدخل على مفهوم ما، فإنها تعني مجمل العلم المعني بإشكالات ذلك المفهوم المعين.

فالميتا معرفة تتعلق بالمعرفة من حيث هي موضوع، وهي لا تترجم باللغة، ذلك أنها (مفهوم صناعي) يحيل على اللغة الواصفة.

بذلك وباللغة الواصفة تكون (الميتامعرفة) هي موضوع المعرفة نفسه بكل ما يتعلق بها. أي تكون معرفة المعرفة، ابتعاداً عن الترجمة الحرفية التي قد تطيح المعنى الحقيقي بعد نقلها من لغة إلى لغة أخرى.

لقد تساءل الأستاذ عبد الملك مرتاض ـ أيضاً ـ عن إشكالية (الميتا) قائلاً: (بما ان "الميتا" تعني في العلوم الإنسانية انضياف شيء إلى شيء آخر لعلاقة معرفية بينهما، فهل نعد اللغة الثانية في حديثها عن اللغة الأولى شيئاً منضافاً، وبالتالي نطلق عليها "ما وراء اللغة" أو "ما بعد اللغة" قياساً مع اللاحقة "ميتا"؟ لأن "الميتا" انضافت إلى علم ما، واللغة الثانية تحدثت عن لغة ما... نصل هنا إلى صلب المعضلة الاستعمالية: فهل نقول للغة الثانية ما وراء اللغة، أو ما بعد اللغة، وهو الاستعمال الجاري؟ وهل اللغة الثانية شيء يقع خارج إطار اللغة الأولى حقاً؟ وما معنى أننا نتحدث عن نقد، أو عن لغة نقد، بنقد على هامشه، أو من حوله فنفصل الثاني عن الأول باستعمالنا مصطلح ما وراء؟ وهل إذا تحدث ناقد محترف، عن ناقد آخر نقدم نحن على عد عمل الثاني منفصلاً عن عمل الأول؟ أم تعني عبارتا: ما وراء وما بعد شيئاً غير ذلكما؟ أم يجب أن نبحث عن إيجاد معادل لهذا التعبير، أو مقابل لذلك المعنى بمصطلح آخر؟...)[1].

يرفض الأستاذ عبد الملك مرتاض أن يطلق على اللغة الثانية (اللغة النقدية) التي تتحدث عن اللغة الأولى (الإبداع الأدبي) مصطلح (ما وراء اللغة)، لأن الأدب والنقد غير منفصلين، بل يكمل أحدهما الآخر. لذلك وبعد أن ترجم المصطلح الغربي عاد إلى التراث العربي، فرأى أنه من السذاجة أن نطلق على لغة نقدية جديدة قرأنا بها نوعاً أدبياً (ما وراء اللغة)، فاختار مصطلحات أخرى من قبيل (اللغة الواصفة)، (كتابة الكتابة)، (اللغة الحاوية)[2].

لقد قابل عبد الملك مرتاض (اللغة الواصفة) بما كان مستخدماً عند العلماء المسلمين، وتوظيفهم مصطلحات من قبيل (زمان الزمان) وما وظفه عبد القاهر الجرجاني في (معنى المعنى) قائلاً: (إن هذه الطريقة لا تختلف عما يلاحظ عن الغربيين في توظيفهم مصطلحات

(1) **في نظرية النقد**، عبد الملك مرتاض، ص 221ـ 222.
(2) م، ن، ص 223.

كنقد النقد، ونقد نقد النقد، ويعني المصطلح الأول حديث النقد الثاني عن النقد الأول، والمصطلح الثاني حديث النقد الثالث عن النقد الثاني، وأن اللاحقة "ميتا" تفيد التعاقب)[1].

لذلك فإن استخدام (الميتا) وإبقاءها بلا ترجمة معادلة يكون أفضل، ويجنبنا الكثير من الإشكالات في مجال الترجمة، وبالتالي في مجال الفهم المعرفي.

فاللُّغة الواصفة؛ أي اللُّغة المتحدِّثة عن نفسها، وهي اللُّغة الشَّارحة. إلاَّ أنَّ هذه اللُّغة الشَّارحة ليست فقط أداة عمليَّة ضروريَّة لخدمة المناطقة واللِّسانيين؛ إنَّما لها مهمَّة بارزة في اللُّغة اليوميَّة. فعندما يتحدَّث شخصان أرادا التَّأكُّد من الاستعمال الجيِّد للرَّامزة نفسها؛ فإنَّ الخطاب سيكون مركَّزاً بشكلٍ أساسيٍّ على الرَّامزة، وبذلك يشغل وظيفة الشَّرح. وعليه تظهر وظيفة تعدِّي اللُّغة في الرَّسائل الَّتي تتمحور حول اللُّغة نفسها، فتتناول بالوصف اللُّغة نفسها، وتشمل تسمية عناصر منظومة اللُّغة وتعريف المفردات[2].

فاللغة الواصفة يراد بها: اللغة التي تستخدم في تعريف لغة أخرى، أو اللغة المترفعة، أو اللغة الاصطلاحية، أو اللغة الشارحة، أو اللغة المتحدثة عن نفسها.

لا تتوقف (اللغة الواصفة) عند حدود اختيار كلمات من المعجم ورصفها فحسب، بل يؤكد بارت أنه: (إذا لم يكن للكلمات سوى معنى واحد هو المعنى المعجمي، و إذا لم تأتي لغة ثانية لبلبلة وفك رقبة "يقينيات القول" فإنه لن يكون هناك أدب، ولهذا فقواعد القراءة ليست هي قواعد المعنى الحرفي، وإنما قواعد التلميح: إنها قواعد لسانية، لا قواعد فيلولوجية)[3].

نعم، فاللغة الواصفة لغة اصطناعية تعمل على وصف اللغة الطبيعية بحيث تكون ألفاظ اللغة الواصفة نفسها مع ألفاظ اللغة الطبيعية الخاضعة للتحليل، لكن الفرق بينهما هو أن النحو يلعب دوراً في تميز هذه اللغة واختلافها عن تلك من خلال كفاءة وطريقة كل مستعمل للغة، ومنها مثلاً اللغة النحوية، حيث يسعى العالم اللغوي إلى كشف كيفية اشتغال اللغة، ويقصد اللغة المعجمية. فينتهي إلى القول: إن كل لغة لديها إمكانية أن تكون لغة واصفة.

(1) م، ن، ص 223.
(2) ظ: **قضايا الشعرية**، رومان جاكبسون، ص 31.
(3) **النقد والحقيقة**، رولان بارت، ص 56.

تكمن وظيفة اللغة الواصفة في أنها تساعد كل مستعمل للغة على الوصول إلى صياغة المفهوم عن طريق وصفه، ذلك في حال غياب التسمية الدقيقة يلجأ إلى توظيف ما هو موجود من الألفاظ وإخضاعها للمسة الشخصية[1].

(تستعمل اللغة الواصفة عموماً لوصف موضوع محدد ، ولعل الألسن الطبيعية، تظل مميزة عبر هذه الخصوصية، كونها تمثل موضوعاً للوصف، ولغة واصفة في الوقت نفسه)[2]، تكون اللغة الطبيعية بمثابة الموضوع للغة الواصفة، واللغة الواصفة بدورها شكل مميز تتجسد من خلاله اللغة الطبيعية.

إن مفهوم (اللغة الواصفة) الذي استحدث، قد حاول (يلمسلاف) أقلمته مع احتياجات السيميائية، و(هاريس) مع الاحتياجات اللسانية، إذ ألح (هاريس) بعد أن أيقن مدى أهمية العناصر (الميتالسانية) ومدى غنائها في اللغات الطبيعية على إمكانية وضع لغة (مُعطاة) تصف نفسها، كما يدعو العالم اللغوي إلى بناء (نحو) كلغة واصفة وذلك بالاستعانة بأدوات وإجراءات تكمن في اللغة نفسها، أي (لغة الموضوع).

لقد اكتفى العرب بلفظ (النحو) بديلاً عن (المنطق)، وكلا المصطلحين يعني الاهتداء إلى صحيح الكلام من سقيمه بواسطة العقل.

إن (النحو) بالاصطلاح العربي و(المنطق) الذي يعني (اللوغوس) بالاصطلاح الغربي، هو ما يساهم في تشكيل لغة واصفة، لأن (النحو هو البنية التي تحكم المنطق عموماً وتحكم قواعد لغة معينة... وليس غريباً أن يفطن الفارابي إلى وجه الشبه بين النحو اللغوي والنحو العقلي "المنطق" والنحو الموسيقي العروضي)[3].

إن مفهوم اللغة الواصفة يستمد داله ومدلوله من اللغة، و(الميتالغة) هي لغة صناعية تستخدم لوصف لغة طبيعية، ألفاظها هي ألفاظ اللغة، ذات صلاحية واحدة، وقواعد تركيبها هي قواعد اللغة المدروسة نفسها، وعليه تتحول (الميتالغة) إلى لغة نحوية يستخدمها عالم اللغة لوصف عملية اللغة، وهي المعجمية التي يستخدمها مؤلف القواميس والمعاجم لتعريف الألفاظ.

---

(1) ظ: تبني تعليمية اللغات لنظرية التبليغ المحتكة بالمقاربة اللفظية و المقاربة المفهومية، يوسف مقران، **مجلة حوليات**، جامعة الجزائر، العدد 16، الجزء 2، 2006 م، ص 24.

(2) **المصطلحات المفاتيح في اللسانيات**، معجم ماري نوال غاري بريور، ص 70.

(3) **دليل الناقد الأدبي**، ميجان الرويلي وسعيد البازعي، ص 258.

إن السابقة (ميتا) تعني في حقل العلوم الإنسانية؛ الانتماء والاحتواء، وهي كلمة يونانية تعني ما يشمل اللغة . و دلالة معنى (ميتا) هو (above or beyond)، أي فوق الماء، أو أعلى، أو ما وراء، بمعنى التعرف إلى ما وراء الكلمات.

و(الميتالغة) كمصطلح اصطنعه الفلاسفة الألمان في مدرسة (فينا)، والأنسب عند البعض القول بمصطلح (لغة اللغة)، أو (اللغة الواصفة)، أو (اللغة الجامعة).

إن (اللغة الواصفة) ووفقاً لنظرية (هلبرت) تعني: استخدام اللغة لتقديم أوصاف منطقية (فلسفية) وعلمية في الرياضيات والفلسفة. أي استخدام اللغة لوصف اللغة، وهذا هو المعنى الثاني الذي يُستخدم به المصطلح، والذي يمكن أن نطلق عليه (علم اللغة الواصفة)، أي دراسة اللغة التي تُستعمل في وصف لغة أخرى. أو هو العلم الذي يبحث في اللغة الواصفة.

وطبقاً لـ(تريجر) فإن المصطلح يشير إلى كل ما يتبقى بعد أن يتم تجريد الصيغ والتراكيب والأنظمة الخاصة باللغة، أي علم اللغة الدقيق أو الضيق من المادة الصوتية الخاصة بها قبل اللغة. وبمعنى آخر فإنه فرع من علم اللغة الموسع.

إن (الميتالغة) هي اللغة العليا للحوار الدقيق، وهي مجموعة من الأساليب اللغوية التي تؤدي إلى تركيز المفهوم وتوضيح المعنى أكثر. وقد تكون عبارة عن أسئلة مختلفة تؤدي إلى توضيح المقصود أكثر فأكثر، بمعنى الوصول إلى البناء العميق للمراد، إذ هي نوع من التناول اللغوي لمعالجة لغوية أخرى.

الخلط المناهجي الجابري

إن مشروع (الجابري) قائم على تعدد المناهج: المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الايديولوجي.

يعني هذا أن ثمة تنافراً بين هذه المناهج، فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيوي الداخلي مع المنهج التاريخي والمنهج الايديولوجي باعتبارهما منهجين خارجيين؟!! كما أن البنيوية ـ نظرياً و منهجياً ـ لا تتعامل مع العتبات الخارجية كصاحب النص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكلية للوصول إلى الدلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتضاد و التناقض.

نعم، نجد لدى (الجابري) تلفيقاً منهجياً واضحاً من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة ابستمولوجياً رؤيةً وإجراءً وتصوراً[1].

ودليلاً على ذلك سنذكر جملة من الأقوال حول فكر محمد عابد الجابري منها:

يقول الكاتب المغربي محمد المصباحي: (إنه كان مفكراً متقلباً، يحل في فقرة ما يعقده في أخرى، يتلون تفكيره مع تلونات الواقع والفكر... إنه كان مفكراً جدلياً، حيث لا يرى مانعاً من الجمع أحياناً بين المتضادات لاستخراج موقف جديد)[2].

أما الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز فيقول: (لم يظل الجابري منسجماً مع منطلقاته المعرفية ومقدماته المنطقية في كتابه نقد العقل العربي في جزئيه الأول والثاني خاصة، بل لقد أفضى به ذلك إلى اشتقاق نتائج مجافية ـ لئلا نقول متناقضة ـ مع تلك المنطلقات والمقدمات)[3].

وأما الكاتب اللبناني رضوان السيد فيقول: (ولذلك سرعان ما يتجاوز كل تدقيقاته وتصنيفاته ليصدر أحكاماً قاطعة تلغي في كثير من الأحيان مسوغات الجهد الكبير في

---

(1) ظ: **مواقف من التراث العربي ـ الإسلامي**، جميل حمداوي، ص 34.
(2) **جدلية العقل والمدنية**، محمد المصباحي، ص761.
(3) **نقد التراث**، عبد الإله بلقزيز، ص263.

الجمع والتقميش والعمارة التوليفية المحكمة)[1].

لقد اكتفينا بهذه المقولات الثلاث فقط، لأنها كانت من أصدقاء وزملاء ومعاصرين لمحمد الجابري، ومن أكثر الناس معرفة به وبكتاباته وبمزاجه العام والخاص.

(1) **التراث العربي في الحاضر**، رضوان السيد، ص391.

محمد عابد الجابري
وسط التيارات الفكرية والثقافية

لقد تشاطرت محمد عابد الجابري عدة مؤثرات، إذ قد أخذ الكثير من هنا وهناك، حتى يكاد لا يكون له وجود وسط الاستعارات التي كون منها مشروعه التلفيقي، ويمكن أن نقسم المؤثرات إلى أربعة أقسام، لنبين في كل مؤثر الشخصيات التي أخذ منها الأفكار لينسبها إلى نفسه:

1 ـ **عربياً**: تأثر بـ: مالك بن نبي، وحسين مروة، وفهمي جدعان، وأمين الخولي، وطه حسين.

2 ـ **استشراقياً**: تأثر بـ: نولدكه، وريجيس بلاشير، وارنست رينان، وهنري كوربان، ولويس ماسينيون، ووليام موير، وريتشارد بيل، وجاك بيرك، وروزنتال، وسيمون فايل، وفنسنك، وهاملتون جب، وماكدونالد، وبرنارد لويس.

3 ـ **أوروبياً**: تأثر بـ: ريجيس دوبري، واندري لالاند، جان بياجيه، كلود ليفي شتراوس، فرويد، لوي التوسير، غاستون باشلار، ميشال فوكو، توماس كون، مارتن هايدجر، جاك دريدا، فيستوجير، ماكس فيبر، ألمو، دوبريه، بروهل، بول ريكور، لوسيان كولدمان، لوكاتش، غونزيت.

4 ـ **تاريخياً**: تأثر بـ: أحمد بن حنبل، ابن خلدون، ابن رشد، ابن تيمية، ابن حزم، أبي حامد الغزالي، أبي الفتح الشهرستاني، محمد بن عبد الوهاب، الشاطبي.

لقد تبنى الجابري منظور (ألمو) للعقل بوصفه فعلاً. ومن جهة أخرى فقد تبنى الجابري معنيين للعقل بصورة واضحة ومعلنة، هما المعنيان اللذان طرحهما (أندريه لالاند): العقل المكوَّن ـ بفتح الواو مع الشدة ـ والعقل المكوِّن ـ مع كسر الواو مع الشدة ـ. إذن نحن بصدد ضرب آخر من الاستعارة المفهومية لماهية العقل، تحدد لنا مختارات الجابري ، حيث يمكننا تقديمها كالتالي:

1 ـ العقل كبنية (استعاره من عموم البنيويين ؛ بياجه في مفهوم اللاشعور المعرفي، أو دوبريه في مفهوم اللاشعور السياسي؛ وايضاً تحوير لمفهوم "العقلية" ـ نظير العقلية البدائية ـ عند بروهل.

2 ـ العقل كفعل أو فعالية (استعارة من "ألمو" و من رأى رأيه) .

3 ـ العقل كجدل بين عقلين؛ مكوَّن و مكوِّن (استعارة من أندريه لالاند)[1] .

كما أن محمد عابد الجابري قد تأثر بتصورات (لوسيان كولدمان) صاحب البنيوية التكوينية... وتأثر بـ(بول ريكور) الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي والقراءة السياقية المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة[2].

لقد استعمل محمد عابد الجابري مقولات ومفاهيم غربية في العقل السياسي العربي كتحليل اللاشعور السياسي عند ريجيس دوبريه ولوكاتش ومقولات الماركسية و بعض أدوات فوكو[3].

يعد كتاب (ابن رشد والرشدية) من الكتب التي حاولت الانتصار للمدرسة الأوروبية، إذ طرح ابن رشد في شكله اللاتيني، ليخلص الجابري في الأخير بنتيجة وهي: (مركزية العقل الأوروبي)، وهذا ما حاول (ارنست رينان) بالضبط الخلوص إليه قبله!؟

يقول الأستاذ إدريس هاني في الرد على ذلك: (تطالعنا الرشدية بوصفها رهاناً أخيراً للفكر العربي، ونهاية قصوى لهذا العقل. مع أن ظروفاً تاريخية ساهمت في هذا التعاطي المسرف ـ حيث أُهملت جوانب مشرقة من عبقريتنا العربية ـ وعلى رأس ذلك، الانتقال التاريخي للرشدية إلى قلب الفعل الثقافي الأوربي في لحظات مبكرة، ساندها الوضع الجغرافي المتقارب...)[4].

فهذا سرد مجمل للخلط المناهجي الجابري، وإلا فإنه وفي كتابات الأستاذ جورج طرابيشي والأستاذ إدريس هاني أكثر مما قد ذكرنا، لمن أراد الاستزادة.

---

(1) ظ: **خرائط ايديولوجية ممزقة** ، إدريس هاني ، ص 196 ـ 197 .
(2) ظ: **مواقف من التراث العربي ـ الإسلامي** ، جميل حمداوي ، ص 28.
(3) ظ: **أعلام الفكر العربي** ، السيد ولد أباه ، ص 168 .
(4) **ما بعد الرشدية ، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية** ، إدريس هاني ، ص 12 ـ 13 .

في أهمية المنهج والمنهجية

لا يمكن لأي أحدٍ أن يخوض في جانب العلم والمعرفة ما لم يمتلك الأدوات المعرفية[1] المناسبة، والخاصة بكل علم، إذ إن لكل علم أدواته الخاصة به.

وهنا لابدّ لنا من أن نذكر أهم أدوات المعرفة، وأهم وسائل التواصل الإنساني، وأهم وسائط الرقي والتطور المعرفي، والتي ساهمت وتساهم في رفد التقدم والتطور بكل ما هو نافع ومفيد.

إن تسميتها بـ(الأدوات) لكون الأداة واسطة في الفهم والإيصال، فدورها دور الآلة، والواسطة، والوسيلة، أو كالدور المساعد في تسهيل معرفة الشيء المراد معرفته.

أما المراد بـ(المعرفية) أو (المعرفة) فذلك لكونها تقتصر على المعرفة، وبما يختص بها،فنحن نبحث عن الأدوات الخاصة بقضية المعرفة لا عن مطلق الأدوات.

فأدوات المعرفة إذن: هي الوسائط في إيصال المعلومات، أو إيصال العلم، أو المختصة بتطور وتطوير القراءات المعرفية. إذن فهي أدوات وليست أداة واحدة، فما هي هذه الأدوات، وما هي حقيقتها، وكيف نعرفها، ونفهمها وكيف نستفيد منها، وأين نستخدمها؟

الجواب: إن الكلام عن كل الأدوات المعرفية موكل إلى الكتب المختصة بذلك، والتي تناولت أدوات المعرفة[2].

أما عن أهم الأدوات التي لها علاقة ببحثنا هنا هي (المنهج).

المنهج في اللغة: الطريق الواضح البين، فعن لسان العرب: (... المنهاج: الطريق الواضح...)[3].

---

(1) **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص 152 ـ 250.
(2) يراجع كتاب: **الأدوات المعرفية**، المؤلف.
(3) **لسان العرب**، ابن منظور، مادة (نهج).

وفي الاصطلاح: هو كيفية كشف واستخراج المقاصد والمطالب المرادة. أو: هو خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر،ويتتبعها للوصول إلى النتيجة المرادة.

و(علم المنهج): هو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة،فهو مجموعة الإجراءات المتبعة في تخصص ما ،كما أن لكل علم منهجاً يسير عليه، ويميزه من غيره.

أو هو: العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة،لذلك يعتبر فرعاً من فروع الأبستمولوجيا[1].

يقال بأن كلمة (منهج) ترجع في الأصل إلى جذر الكلمة اللاتينية (Currere) التي تعني: ما يجري في دورات السباق، أو مضمار السباق، ثم أطلقت كلمة المنهج على المقرر الدراسي، ثم صارت تعني المحتوى، والأهداف، والأنشطة التعليمية، وطرائق التعليم، وبيئة التعلم.

إن المفهوم التقليدي للمنهج القديم كان مبنياً على نظرية المعرفة التي تتبنى المبدأ القائل: (إن كثرة تلقي الطالب للمعارف تُدرب عقله، وتنمي ذكاءه).

لذا فإن محور المنهج القديم هو (المعرفة) المتمثلة بالمقررات الدراسية الكثيرة التي لا يتجاوزها الطالب أبداً.

إن المنهج يتضمن خبرات غنية ومتطورة تشارك في حركة المجتمع نحو العصرية،وهو يعمل على إعداد فرد متعلم في المجتمع، والمنهج يذيب الحواجز الموجودة بين ما هو (نظري)، وما هو (تطبيقي)، كما أن المناهج تخضع لطبيعة (الإنسان)، و(المجتمع)، و(الظروف)، و(نوع الأدوات)، و هي بالأساس تختلف من مجتمع إلى آخر.

لقد كان المنهج هاجساً للكثير من العلماء على مر القرون، فعلى سبيل المثال نجد أن كلاً من أفلاطون (ق 4 ق.م)، و كومينيوس (ق17م)، وفرويبل (ق19م) قد أولوا المنهج ومشاكله قدراً من اهتماماتهم ودراساتهم.

(1) أو نظرية المعرفة.

يعد كتاب (مقالة عن المنهج) لـ (رينه ديكارت)[1] من الكتب المهمة والمفيدة في مجال المنهج.

لكن الدراسات المركزة والمتخصصة حول المنهج وجوانبه المتعددة، وظهور العلماء المتخصصين به لم يبدأ إلا في القرن العشرين. ويعد من العلماء الذين اهتموا بالمنهج العالم الألماني (جون فريدريش هربارت)[2] الذي لقيت أفكاره وأطروحاته التربوية رواجاً وقبولاً واسعاً في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والجهود التي بذلها أدت إلى تأسيس جمعية (هربارت) عام (1895م) التي تسمى الآن بـ (الجمعية الوطنية لبحوث التربية).

ويعد (فرانكلين بوبيت) من العلماء الذين كتبوا في المنهج كتاباً متخصصاً هو كتاب (المنهج) وذلك عام (1918م) إذ يعتبر هذا الكتاب مَعلَماً يحدد ظهور علم المناهج كعلم، وتخصصاً مستقلاً بذاته.

لقد شهدت عشرينات القرن العشرين فترة تكون هذا العلم كتخصص، فبعد نشر كتاب (فرنكلين بوبيت) (المنهج) ظهرت العديد من الكتب التي كرست لدراسة (المنهج) ألفت من قبل مؤلفين تربويين متخصصين بالمنهج، ومنهم (دبليو تشارلز) من جامعة أوهايو وكتابه (بناء المناهج) عام (1923م)، وكتب (فرنكلين بوبيت) كتابه الثاني (كيف تعد منهجاً) عام (1924م)، و أصدرت الجمعية الوطنية لدراسة التربية كتاباً بعنوان (بناء المناهج : الأسس والطرائق) عام (1926م).

(1) رينيه ديكارت (1590 ـ 1650هـ).
(2) جون فريدرش هربارت (1776 ـ 1841م).

ذو اللوثة كنموذج اقتدائي جابري

إن القراءة المسيئة إلى التراث العربي والإسلامي بشكل عام، وإلى التراث الفكري الشيعي بشكل خاص ميزة من ميزات كتابات محمد عابد الجابري، الذي جعل من ابن تيمية رائداً للمعقول الديني، رغم المفارقة الكبيرة التي أثارها الرحالة المغربي الشهير (ابن بطوطة) الذي كان لا يتوانى في نعت ابن تيمية بـ (الفقيه ذي اللوثة)[1] لما سمع خطبة له في أحد جوامع دمشق.

انطلق الجابري ـ وغيره ممن على شاكلته ـ ليجعلوا من ذي اللوثة نموذجاً يقتدى به في كثيرٍ من أطروحاتهم السفسطية ذات الأبعاد الايديولوجية، معتمدين في ذلك على فكر دوغمائي عكسه الواقع القروسطي الذي كان يعيش فيه ابن تيمية، مضافاً إلى الواقع التوتاليتاري الذي نشأ على وفقه أمثال محمد عابد الجابري[2].

لقد أوحى محمد عابد الجابري في كلامه على التراث بوجود تكتلات، ووجود تقسيم، وتمايز، وتناحر بين المشرق والمغرب .

لقد أراد أن يبني ـ في اذهان المجتمع الإسلامي ـ شرقاً فارغاً وخاوياً، رغم أن الإجماع من قبل العلماء المسلمين وغيرهم، عرباً وغيرهم، بل حتى من قبل المستشرقين وعلماء الغرب بأن الشرق هو منبع الحضارة، ومنبع العقل، وأنه قلب العالم النابض، بغض النظر عن نوعية الانتماء الديني فيه. هذا، مع عدم تغييب للأصقاع الأخرى من غرب وجنوب وشمال. فالجميع يشكل وحدة تكاملية في البناء المعرفي الإنساني.

إذا كان الشرق وكل قادم من المشرق بعيداً عن حقيقة المعرفة، ولا يعتد به، فبأي خانة سنضع التراث الحديثي الذي ألفه رجال أصولهم من الشرق، ومن ذوي أصول أعجمية ؟!؟

---

(1) **رحلة ابن بطوطة** ، ج 1 ، ص 90 .

(2) فقد كان ابن تيمية عند جملة ممن تسنموا الكتابة نموذجاً في كل شيء، نذكر من أمثال هؤلاء و على سبيل المثال لا الحصر : أحمد أمين، وطه جابر العلواني، وطه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي، و غيرهم .

أم بأي خانة سنضع المؤلفات التفسيرية التي ألفها رجال من الشرق أيضاً، وكذلك الحال بالنسبة للعقائد، وعلم الكلام، والفلسفة، وباقي العلوم الدينية وغيرها من العلوم الأخرى. فهل ينكر أحد بأن منشأ المذاهب الإسلامية هو المشرق، وأن الفكر الكلامي الأشعري والمعتزلي ظهر في المشرق، وأن التدوين ابتداء في المشرق، وانطلاق الاسلام الذي يدين به الجابري وغيره كان من المشرق !!!؟

أين نجعل جابر بن حيان، وأين نذهب بالبيروني، والمسعودي، واليعقوبي، والطبري، والرازي، أم أين سيكون مكان ابن الهيثم، والجرجاني، وابن الأثير، وابن عساكر، أم ماذا سنصنع بالبخاري،ومسلم، والترمذي، والنسائي ؟!؟

لا أدري ماذا أقول حقاً، هل الايديولوجيا والطائفية تصنعان بالإنسان هكذا ؟؟؟!

نعم، (يوهمنا الباحث، هنا، بوجود كتلة تاريخية واقعية، شملها مجال جغرافي واحد. يقحم الجابري عامل الجغرافيا في تاريخية اكتسحت المجال. تاريخية "عقيدية". نحن، في نهاية المطاف، مع مستشرق خانته الجغرافيا والتاريخ، ينظر إلى الشرق نظرة برانية. مشروعه العربي القومي، لا يجد أي حرج في المساهمة ـ أو المؤامرة ـ المعرفية، لاقتطاع هذا الجزء من الحضارة العربية الإسلامية اقتطاعاً معرفياً، وهو أشد خطورة من الاقتطاع الجغرافي. لم يعد المجال ينقسم إلى عقل بيان، وعقل عرفان ولا إلى سنة وشيعة. فهذه المرة سوف ينقسم العقل، إلى عقل الشرق وعقل الغرب. عقل العرفان والغنوص والتشيع، وهو في النهاية عقل اللامعقول العقلي، واللامعقول الديني. وعقل البيان، والبرهان، والمعقول العقلي، والديني. لقد أقر الاستشراق بإيمان الشرق، وارتأى "القلب" للشرق، و "العقل" للغرب. مع الجابري يبقى هذا الشرق خاوياً على عروشه، لا "قلب" ولا "عقل" لا دين و لا علم . ما أشدها عنصرية وعقدة من الشرق ! و لا بد، في رأي الجابري، من إحداث هذه القطيعة التي ابتدأت في دائرة عقيدية، مذهبية لتنتهي إلى حالة جغرافية استقطابية...)[1].

وهنا وللرد على هذه التخرصات، والادعاءات الباطلة سنذكر قولين فقط، ولن نسترسل أكثر، ففي الكتاب ما يكفي من الردود.

تقول الدكتورة كريستينا دانكونا: (تحت سلالة الخلافة الأموية التي حكمت معظم شبه الجزيرة الأبيرية، كانت قرطبة قد أصبحت مركزاً ثقافياً هاماً ذات مكتبة غنية جداً بممتلكات واردة سواء من بغداد أو القاهرة)[2].

(1) **كفى ثقافة طائفية و مثقفون طائفيون**، إدريس هاني، ص 18.
(2) **بيت الحكمة**، كريستينا دانكونا، ص301.

كما يقول (دي بور) بهذا الصدد: (كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس كأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية... كان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام، ومنذ القرن العاشر الميلادي، أعني الرابع الهجري، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم، فكانوا يمرون بمصر ويجاوزونها حتى يبلغوا أقاصي بلاد الفرس ليحضروا دروس العلماء المشهورين، وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في أوطانهم... أهل المغرب كانوا لا يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق، ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الأندلس، وكتب إخوان الصفا، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني، وفي آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً، وفي هذا القرن أيضاً عُرف قانون ابن سينا في الطب)[1].

ثم لنسمع سفسطة مخرشة من الجابري تقول: (كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد، إنما قضى أو يقضي حياته خارج التاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ.. لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون)[2].

هنا كلمات ذكرها محمد عابد الجابري سأنوه بها من دون أي شرح، أو رد، أو تعليق، بل سأترك البحث والتعليق لمن سيقرأ هذا البحث، وهذه الكلمات هي:

1 - خارج التاريخ ؟

2 - نحن العرب ؟!؟

3 - أدخلها الغزالي في الإسلام ؟؟

4 - عاش الأوروبيون التاريخ؟!

5 - أخذوا منا ابن رشد !!؟

6 - فعاشوا لحظته؟!!

في الحقيقة ما هي إلا عبارات متناقضة رغم ترتيبها الإنشائي.

---

(1) **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ص 913.

(2) **نحن و التراث** ، محمد عابد الجابري ، ص 70 ـ 71 .

فتارة نراه يُسفه (السينوية)[1] ويحجمها ولايعطيها أي أهمية تذكر، لأنها ـ وبحسب مدعاه ـ ليس لها أي وجود إلا في داخل إيران ؟!

ثم يقفز تارة أخرى ليقول: نحن العرب ـ أي الكل ـ أخذنا بأقوال ابن سينا وبالتالي عشنا خارج التاريخ، فعن أي عرب يتكلم؟ وهل الانتماء هو عربي أم اسلامي؟ كما أن ابن سينا مسلم، لكنه ليس عربياً ؟!

هنا يتجلى الجهل بالجغرافية، والتاريخ، واللغة، والانتماء، والعرق، والهوية الذي يعيشه هذا الخطاب والذي تجلى في تناقضية عجيبة، دوغمائية تختزل الأكثر من أجل الأقل، بل من أجل الفرد فقط نطق بها خطاب ديماغوجي متستر بستار النقد المعرفي الممهد له بما يسمى خطاب النهضة الذي ادعى تبنيه الجابري وغيره[2].

إن محمد عابد الجابري خلق بُنية أو مركباً للنهضة والانبعاث قائماً ـ وبحسب ادعائه ـ على: نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن خلدون، مضافاً لها مقاصدية الشاطبي.

ثم إن علينا أن لا ننسى نظرية الشاطبي القائلة بـ(أمية الشريعة) القائمة على وفق مقدمات قياسية، وتخرصات بعيدة كل البعد عن فهم حقيقة التشريع، وحقيقة الاستنباط، وحقيقة البحث الأصولي، ووفق قواعده الأولية المؤسسة للمدارك والمباني، وقواعده الثانوية الناطقة بالقوانين الأصولية التي يقوم عليها الحكم. فضلاً عن عدم الفهم لمعنى الأمية التي ذُكرت في القرآن الكريم، والتي كانت محل أخذ ورد بين المفسرين وغيرهم.

لقد حاول محمد عابد الجابري خلق مركب للبنية التي ادعى بأنها إكسير النهضة، رغم عدم ملاحظة أي اشتراك بين ما ذكر من نماذج إلا الاشتراك الجغرافي فقط.

كذلك نجد تهمة الباطنية المساوقة للغنوصية جاهزة وحاضرة عند الجابري ليرمي بها من يشاء، وهذا تخبط واضح. ذلك حين يحكم على الكل بما قد عرفه أو قرأه عند البعض. هو لم يكلف نفسه ليتحقق أن هذا البعض ـ لو صدق بالمدعى ـ هل فعل ما يُخل، وهل هناك أدلة على وجود خلل، أم هي مجرد تهم قديمة يلوكها المتصيدون.

لقد كان القرن الرابع الهجري قرن الانطلاق والتطور للعلوم الشرعية القائمة على البرهان على صعيدي علم الدراية والأصول عند المذهب الشيعي الامامي ـ على سبيل المثال ـ، وإن العجز الذي سببه الاتجاه السلفي في المنظومة الاسلامية فرض الاهتمام بالمدونة الأصولية كمشروع نهضوي.

---

(1) نسبة إلى ابن سينا.

(2) كـ(طه عبد الرحمن) على سبيل المثال.

هل يريد الجابري أن يرجعنا بمُرَكبّه الجغرافي إلى العصور التي سادها الفكر الإقصائي، والتي أجاد الأستاذ جورج طرابيشي توصيفها بقوله: (فإن العقل الفقهي السائد في الساحة العربية والاسلامية بشكل أعم، ما زال عاجزاً عن الوفاء بوعده ـ الذي كان أطلقه منذ مطلع عصر النهضة ـ بتحديث نفسه. ولسنا نماري في أن باب الاجتهاد في هذا الفقه قد أعيد فتحه في العقود الأخيرة على أيدي منظِّري حركات الإسلام المؤدلج والمسيَّس معاً. لكن هذا الباب ما أعيد فتحه للتقدم إلى الأمام ، نحو الحداثة ، بل للارتداد إلى الخلف ، نحو القدامة . وهذا ليس حتى إلى عصر مالك وأبي حنيفة و الشافعي، بل إلى عصر ابن تيمية الذي كان هناك، إلى زمن قريب، شبه إجماع على توصيفه بأنه عصر انحطاط)[1].

إن المنظومة الأصولية الإمامية مدونة فكرية منفتحة على المنطق والفلسفة، قائمة على البرهان العقلي، وعلى الإيمان بالمصالح والمفاسد كباعث ومحرك، وعلى إمكانية إدراك العقل للحسن والقبح، حاوية على أصول عملية يُعتمد عليها في حال غياب النص، وهذا بمجمله ما تفتقده المدونة السنية.

أشار إلى ذلك الأستاذ إدريس هاني بقوله: (نستطيع القبض على إحدى أهم العناصر المحددة للنزعة العقلانية في هذه التجربة الإمامية، التأصيلية ـ ومن خلال آليات الاشتغال الاجتهادي الإمامي ـ ألا وهي النزعة إلى اليقين. وحيث أن المجتهدين توصّلوا بعد بحث طويل، ونظر جاد إلى أن هذه الآليات عاجزة عن إحراز اليقين، استعاضوا بما يتيح لهم قدراً من الاطمئنان إلى الحقيقة النسبية في إطار رؤية براغماتية، لما عرف بالمصلحة السلوكية، القاضية برفع الحرج عن المكلف، مع الاحتفاظ بالشعور نفسه أمام أزمة اليقين. وذلك تعزيزاً للتصور الإمامي العام، وعقله المجتهد في ضوء رؤية تفاؤلية، يقدحها عقل انتظاري، يقر بالإمكانية المحتملة للظهور التام للحقيقة... ولأن كان هناك حقاً شيء ما يميز التصور الإمامي، هو تلك الرؤية الشمولية، الآخذة بالحسبان جانب التماسك والتكامل الرؤيوي بالإضافة إلى عنصر التوازن الذي تتمظهر على وفقه الرؤية الإمامية وهو ما يعني صعوبة في تفكيك هذا المعطى التاريخي حيث المعقول والروحي يتعايشان بلا مفارقة)[2].

---

(1) **هرطقات**، جورج طرابيشي، ج1، ص 62ـ63.
(2) **محنة التراث الآخر**، إدريس هاني ، ص 432 .

إن المدونة الأصولية الشيعية ـ و بحق ـ قادرة على إمداد الفكر النهضوي بأسس الارتقاء، وبأدوات المواجهة القائمة على منظومة لا تخرج عن إطار الذات والآخر، وهذا ما دعا كاتباً كبيراً من أمثال (حسن حنفي) ـ على سبيل المثال ـ إلى الاعجاب بها في كتابه (من النص إلى الواقع) بجزءيه.

إنها منظومة أحسنت استخدام الأدوات المعرفية، بل هي ميزت بأن لكل علم أدواته المعرفية الخاصة به، وبذلك تجنبت الخلط، وارتقت إلى الإبداع حين أمسكت بمفاتيح العلوم وأدواته المعرفية[1].

يقول الأستاذ حسن حنفي: (وبعد انتهاء أصول الفقه السني أو كاد في الموافقات للشاطبي، وبدأ عصر الشروح والملخصات ازدهر أصول الفقه الشيعي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حتى ليكاد يسمى القرن الرابع عشر الهجري بحق: قرن أصول الفقه الشيعي، بدأ أصول الفقه السني مبكراً في القرن الثاني وانتهى مبكراً في القرن السابع، في حين بدأ أصول الفقه الشيعي متأخراً في القرن الخامس ولم ينتهي بعد، بل ازدهر في القرن الرابع عشر وما زال مزدهراً في القرن الخامس عشر...)[2].

إننا نرى بأن محمد عابد الجابري حين تكلم على علوم المدرسة الإمامية بشكل عام، وعلى علم الأصول بشكلٍ خاص كان يحتاج إلى (متمم جعل). ونحن نقول له ـ فكرياً ـ ولغيره ـ حالياً وواقعياً ـ: إن منهج استنباط الحكم الشرعي ـ مجملاً ـ يمر بمرحلتين هما:

1 ـ مرحلة طلب الدليل على الحكم (إثبات الحكم الشرعي).

2 ـ مرحلة تشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم إما تنجزاً وإما تعذراً.

فإن وجد دليل سائغ أُخذ به في مقام إثبات الحكم الشرعي، وإن لم يوجد مثل هذا الدليل، فلا يفتش عن الأدلة الناقصة[3] في مقام إثبات الحكم الشرعي ، بل يُنتقل حينئذٍ ، فيرجع إلى ما يسمى بـ(الأصول العملية) المبينة للوظيفة العملية المقررة شرعاً أو عقلاً في مقام إثبات تعيين كيفية الخروج عن العهدة تجاه التكاليف المشكوكة.

---

(1) ظ: **الأدوات المعرفية**، ليث العتابي، المقدمة.

(2) **من النص إلى الواقع ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه** ، حسن حنفي ، ج1 ، ص 301 ـ 302 .

(3) كالقياس ، و الاستحسان ، و المصالح المرسلة ، و سد الذرائع ، و نحوها .

إن الأصول علم عقلي يعارض الجمود والحصر والاغلاق للعقول والعلوم، وبذلك نفهم سبب النقد والحرب التي شنت على منظومة (علم الأصول الإمامي)، لأنه أتاح للعقول حرية لا يرتضيها الكثيرون، وتطوراً لا يقبله دعاة الهيمنة والاستغلال.

لقد (كتب في علم أصول الفقه الإمامي الشيء الوفير الذي أعطى لعلماء وأساتذة الأصول الاماميين قصب السبق في هذا المضمار، وكشف عن عمق أصيل في الفكر الأصولي عندهم، وعن أصالة عمق في حرية الرأي واستقلالية الاستدلال. ويرجع هذا إلى قوة وسعة تعاملهم مع الفكر الكلامي ومعطيات علم الكلام العقلية وآثاره العلمية)[1].

في مبحث (علاقة اللفظ بالمعنى) أو (الوضع) نرى بأن المدرسة السنية قد تبنت آراء سقراط، وأرسطو، وابن جني، أو زاوجت ووافقت بين هذه الآراء[2].

بينما نجد في المدرسة الإمامية (سبع) نظريات حول حقيقة الوضع، وعلاقة اللفظ بالمعنى، وهي:

1 ـ نظرية التعهد للملا علي النهاوندي صاحب كتاب (تشريح الأصول).

2 ـ نظرية الاختصاص للشيخ محمد كاظم الخراساني الآخوند صاحب كتاب (كفاية الأصول).

3 ـ نظرية الرمز للفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني صاحب كتاب (نهاية الدراية).

4 ـ نظرية الاعتبار للشيخ ضياء الدين العراقي .

5 ـ نظرية التنزيل ويقرّها السيد البجنوردي في كتابه (منتهى الأصول).

6 ـ نظرية الجعل للشيخ أبي الحسن المشكيني في (حاشية على كفاية الأصول).

7 ـ نظرية الاقتران الشرطي للسيد محمد باقر الصدر.

وهنا ـ ووقوفاً عند أصول الفقه والبحث الأصولي ـ نود الوقوف عند كتاب مهم ألا و هو كتاب (كفاية الأصول) الذي ألفه الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بـ(الآخوند)، والذي فرغ من تأليفه عام (1291هـ) الموافق (1893م). حيث يقول الأستاذ حسن حنفي

---

(1) **دروس في أصول فقه الامامية**، عبد الهادي الفضلي، ج1 ، ص 7.

(2) يراجع لذلك: **شرح مختصر المنتهى الأصولي وحواشيه** ج1 ، ص 193، **والمحصول** ، الرازي، ج1، ص 181 ـ 182.

عن كتاب الكفاية ما نصه: (هو متن أقرب إلى المتون الأولى لأهل السنة والشيعة، يمتاز بالتركيز والاقتصار والوضوح والترتيب، كما يستعمل أسلوب القيل والقال، والرد على الاعتراضات مسبقاً من أجل الاتساق العقلي والبرهان المنطقي، مع حصر الأدلة والحجج ولذلك تكثر ألفاظ الوضوح والتجلي والتأمل والتدبر والتعرف والتفطن والنظر والمراجعة و التنبيه وعدم الغفلة والتذكر... ويكون ذلك عادة في نهاية الفقرة وأحياناً في أولها ... وفي نفس الوقت يقوم النص على التجميع والاقتباس وذكر لفظ "انتهى" موضع الحاجة من كلامه ، أو "انتهى كلامه رفع مقامه" للدلالة على نهاية الاقتباس، لذلك لا يستبعد أحداً، ولا يصدر أحكاماً بالإدانة أو التخطئة أو الكفر الصراح على عادة أهل السنة في استعمال سلاح التكفير، ويحمل عدد من ألقاب التعظيم والتفخيم... وهو مثل كل عالم آخر فريد عصره وواحد زمانه، ونظراً لتلخيصه الشديد فانه كان موضع عديد من الشروح والحواشي و الترجمات والتعليقات... ويقوم الوعي على بنية ثلاثية محكمة المقدمة و المقاصد و الخاتمة...)[1].

وعن (علم الأصول الإمامي) ـ كذلك ـ يقول الأستاذ إدريس هاني كذلك : (إننا مع مدرسة الأصول الامامية، نقف على وجهة نظر تختلف جذرياً عمّا رامه الاخبارية، وحتى لو اتهمهم الإخبارية بأنهم جاروا طريق السنة في التفريع، فإننا نلاحظ تميزاً واضحاً في مناهج الاستنباط الأصولية، من الناحيتين الابستمولوجية والميتودولوجية، وهذا يعود إلى علم أصول الفقه الامامي، بدأ يعتمد آليات النظر الفلسفي، حيث اكتمل هذا التداخل المعرفي مع الانصاري، وبلغ قمة أوجه مع الآخوند ملا كاظم الخراساني، وهذا في الواقع قد أتاح لعلم أصول الفقه الامامي إمكانية لتجاوز كثير من ثغرات علم أصول الفقه السني، الذي بقي مؤطراً بعلم الكلام الأشعري، حيث ظلّت تعوقه كثير من العوائق المعرفية ، إن النزعة العقلانية ظلّت حاضرة في كل خطوات التأصيل الإمامي: في عملية إرساء المقدمات، وفي البحث عن الأدلة الشرعية، والنظر في الكليات التي يقوم عليها التفريع، وهو مشروع ميتودولوجيا، تمكن الإمامية أن يقطعوا في سبيل إتمامها شوطاً ملفتاً للنظر)[2].

وعن الفكر الشيعي بشكل عام، والفكر الفلسفي بشكل خاص نقول: لقد تميز الفكر الشيعي عن غيره بالحرية والانفتاح الفكري،ففي حين كانت الفلسفة والعلوم العقلية محرمة عند جمع كثير من المسلمين،لكونها وحسب مدعاهم: تبعد الإنسان عن الدين.

(1) من النص إلى الواقع ، حسن حنفي ، ج1 ، ص 336 .
(2) محنة التراث الآخر . ص 413.

وأجلى الأدلة على ذلك ما قام به الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) من تكفير الفلاسفة[1].

كل ذلك يشير إلى أن نشأة الفكر الفلسفي والتفكير العقلي في الإسلام كان على أيدي الشيعة وأئمتهم.

يؤكد ذلك الدكتور إبراهيم مدكور بقوله: (ففي حين أن الشيعة يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية،نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحيطة)[2].

ويقول أحمد أمين المصري: (ولذلك كانت الفلسفة ألصق بالتشيع منها بالتسنن)[3].

بينما نرى أن مظلومية الشيعة تظل قائمة إلى أبد الآبدين فحتى الفلسفة سُلبت منهم ونُسِبت إلى غيرهم، ممن كان يخاف منها ويُحرمها بالأمس القريب.

فيقول هنري كوربان مشيراً إلى تلك النقطة المهمة: (فلقد أُهمل العامل الشيعي بكليته تقريباً، مع أنه لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة في الإسلام، وبمعنى الصوفية، بشكل مستقل عن معنى التشيع)[4].

ويقول أيضاً: (فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة في الإسلام،سواء من حيث التجربة الروحية،أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية التي تجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي)[5].

ويشير الكاتب المصري عباس محمود العقاد إلى هذه النقطة المهمة بقوله: (لأنّ هذه المسألة بذاتها ـ مسألة الدراسة العقلية ـ قد كانت في طليعة المسائل التي اشتغل بها الشيعة الإماميون،فمن أفواه الشيعة الإماميين تلقى أساطين الفلسفة الإسلامية كلامهم في العقل والنفس وفي مذهب الأفلاطونية الحديثة ومذهب أفلاطون منه على التخصيص)[6].

---

(1) **المنقذ من الضلال**، أبو حامد الغزالي، ص 104.
(2) **في الفلسفة الإسلامية**، إبراهيم مدكور، ج1، ص109.
(3) **ظهر الإسلام**، أحمد أمين، ج1، ص190.
(4) **تاريخ الفلسفة**، هنري كوربان، ص 42.
(5) المصدر السابق: 32.
(6) **التفكير فريضة إسلامية**، عباس محمود العقاد، ص 40.

يقول عبد الله نعمة: (وهنا تبرز شخصية الفكر الشيعي بوضوح وجلاء،أكثر من أي موضوع آخر، ويكفي دلالة على هذا، أن ألمع الشخصيات الفلسفية والرجالات الفكرية كانوا من الشيعة، وعرفوا بميولهم الشيعية في آرائهم ونظرياتهم. ومن هؤلاء: هشام بن الحكم، وجابر بن حيان،وأبو يوسف الكندي،وآل نوبخت،.. والفارابي، وأبو زيد البلخي، وأبو بكر الرازي، وابن سينا... وابن مسكويه، والبيروني)[1].

أما في مجال النقد: فإن مشروع محمد عابد الجابري لم يسلم من النقد مطلقاً، بل إن العديد من الانتقادات قد وجهت لمشروعه، وأشهر الانتقادات كانت من قبل الاستاذ والكاتب السوري (جورج طرابيشي) في مشروعه للرد على مشروع الجابري.

وكذلك الأستاذ (علي حرب) في كتابه (نقد النص)، و(طه عبد الرحمن) في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، وطيب تيزيني بما كان ينشره من مقالات خلال عقد الثمانينات من القرن الماضي، وانتقادات أخرى ظهرت وتظهر تباعاً .

لكن ما نحب أن ننوه به هنا: أنه وعلى مستوى المغرب العربي؛ يعتبر الأستاذ (إدريس هاني) من أوائل الذين انتقدوا محمد عابد الجابري، بل ومن الأوائل على مستوى الوطن العربي كذلك. إذ يعد كل ما كتبه من كتابات نقداً ومواجهة لمشروع الجابري، إذ ليس هناك كتاب قد ألفه إلا وفيه وقفة نقدية لمحمد عابد الجابري، ولطه عبد الرحمن، وذلك من أجل توضيح الهفوات التي وقع فيها كلا الكاتبين، فمن أراد التعرف إلى أسس نقده لهما مراجعة مؤلفاته بأجمعها تقريباً.

لقد كان منهج الأستاذ إدريس هاني ـ عموماً ـ في نقده للجابري هو المنهج الاستقصائي، وذلك بسبب ضعف الجابري في فهم التراث، وإسقاطه كل مفاهيم الحداثة على التراث من دون تهذيب ولا استيعاب، مضافاً إلى تناقضاته الكثيرة الأخرى.

لقد تركزت انتقادات الأستاذ إدريس هاني لمحمد عابد الجابري في خمسة كتب مهمة هي: (العرب والغرب)[2]، و(محنة التراث الآخر) و(ما بعد الرشدية) و(خرائط ايديولوجية ممزقة) و(كفى ثقافة طائفية ومثقفون طائفيون).

---

(1) **فلاسفة الشيعة**، عبد الله نعمة، ص 31.

(2) في هذا الكتاب وفي صفحة (73) منه، يضع الأستاذ إدريس هاني جدولاً مفصلاً بسرقات الجابري، مقارناً إياها بالأشخاص الذين سرقت منهم، فليراجع.

لن تنتهي السرقات (الجابرية) عند هذا الحد، إذ ينقل لنا الكاتب (أحمد الحناكي) مقالاً له نشره في (جريدة الحياة)[1]، تحت عنوان : (عندما يسرق المفكر، محمد عابد الجابري أنموذجاً) ذكر فيه: لقد نشر المفكر المغربي الراحل الشهير محمد عابد الجابري مقالات في صحيفة الشرق الأوسط عن محنة أحمد بن حنبل من دون الرجوع إلى المصدر الأصلي وهو المفكر الأردني ـ الفلسطيني الشهير فهمي جدعان.

الطريف أن جدعان لم يكن يعلم بالاقتباس (إذا لطفنا كلمة سرقة)، إلا بعد أن أجرى معه الباحث القدير علي العميم حواراً لصحيفة الشرق الأوسط آنذاك، وأثناء الحوار سأله عن مقالات الجابري بهذا الخصوص، قال: إنه لم يطلع عليها، وعندما بادر العميم ووفرها له وقرأها جدعان صُدم وذُهل وغضب من الجابري، واتهمه علانية بالسرقة عندما قال: إنه اتبعني حذو القذة بالقذة[2].

ولما سأل محمد رضا نصر الله الجابري في برنامجه التلفازي الشهير (60 دقيقة سياسية) عن ذلك، أجاب الجابري مرتبكاً أن له صلة وثيقة بجدعان وعائلية كذلك، وأن عدم توافر المصادر ذلك الوقت حدا به إلى الأخذ من كتاب جدعان، (وكل ذلك لم ينف أنه لم يذكر اسم فهمي جدعان مصدراً له)[3].

إن المفكر اللبناني رضوان السيد ذكر في إجابة عن سؤال من علي العميم عن الخلاف بين الجابري وجدعان التالي: من هذه النقطة أريد أن أبدأ لأتحدث عما فعله الجابري. الجابري كعادته في التبسيط، جاء فاستند إلى النصوص التي جمعها جدعان كلها، ثم توصل إلى استنتاجات أكثرها من عند جدعان... أن الجابري أفاد من كتاب جدعان بنسبة 80٪ من النصوص ومن الاستنتاجات، وإسهامه يقتصر على إسهامين سلبيين إذا صح التعبير، هما: التبسيطية التي تجعل من الأمور كأنما ليست هناك مشكلة، بينما المشكلات قائمة قبل وبعد دراسة جدعان. زعمه هكذا دونما إثبات أو دليل بأن الديني كان موظفاً لخدمة السياسي، وهذا ما لم يستطع إثباته، لا في كتابه عن العقل السياسي العربي، ولا في مقالاته بصحيفة الشرق الأوسط[4].

---

(1) **جريدة الحياة**، عدد السبت، 30 يوليو / تموز 2016 تحت عنوان (عندما يسرق المفكر ، محمد عابد الجابري أنموذجاً)، الكاتب: أحمد الحناكي.

(2) م ، ن .

(3) م ، ن .

(4) م ، ن .

وهذا ما حدا بالمحامي إبراهيم السكران للتصريح القاسي بحق سرقة محمد عابد الجابري الذي أوردته (مجلة البيان) في مراجعات لكتابه (التأويل الحداثي للتراث)[1].

كما ولقد انتقد الأستاذ أحمد علي زهرة مشروع الجابري في كتابه (العقل العربي بنية وبناء، دراسة نقدية لمشروع الجابري)، الذي ركز فيه على نقاط مهمة جداً في المشروع المزعوم، فيقول أحمد علي زهرة ـ مثلاً ـ في رده على إحدى مقولات الجابري الكثيرة: (أما ان تقول ان الإسلام لا يأخذ و لا يعطي، فهذا أمر ليس من الإسلام وغريب عنه لأنه في هذه الحالة نوصله إلى الجمود العقائدي ونربطه بكل فكر ضيق لا يعطي ولا يأخذ، حاشا الإسلام من هذه التهمة التي يركز عليها الجابري كثيراً ويعتبر نفسه مجدداً في الإسلام)[2].

كما وقد أشار الأستاذ جورج طرابيشي إلى سرقات الجابري إذ قال: إن إرجاع الثقافة العربية إلى عصر التدوين مأخوذة من أحمد أمين[3]، كما أن فكرة التفكير بالعقل وفي العقل التي تعد فرضية أساسية عند الجابري مقتبسة من محمود قاسم[4].

أما الأستاذ عبد الإله بلقزيز فيقول: إن الجابري تجاهل أحمد أمين الذي أخذ عنه تقسيمه الثقافة العربية إلى بيان وبرهان وعرفان، وتجاهل عبد الرحمن بدوي في كتبه عن الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والنزعات الباطنية والغنوصية والهرمسية في الإسلام، وتجاهل فهمي جدعان في ما كتبه عن محنة أحمد بن حنبل، وأخيراً عدم الإشارة إلى سبق ناصيف نصار في استخدام مفاهيم العقيدة والغنيمة والقبيلة في تحليل المجال السياسي الإسلامي[5].

هذا بالجملة ما يمكن أن نشير إليه من تخبطات محمد عابد الجابري، مضافاً إلى سرقاته المتعمدة من الكُتاب الآخرين، وقد أوردنا في الهوامش الأدلة على ذلك لمن لا يصدق أو لمن يريد معرفة المزيد.

---

(1) م، ن.
(2) **العقل العربي بنية وبناء**، أحمد علي زهرة، ص 317.
(3) م، ن، ص22.
(4) **نظرية العقل**، جورج طرابيشي، ص82.
(5) **نقد التراث**، عبد الإله بلقزيز، ص 553ـ653.

عبد الكريم سروش

مدخل

إن لتطور المعرفة، أو للتطور دوراً كبيراً وبارزاً خصوصاً في المجال المعرفي، وذلك إن كان ضمن النطاق الصحيح للتطور، ووفق أسس المعرفة الحقيقية، أما الخلط المعرفي ـ ونعني به المتعمد ـ فسيسبب خللاً كارثياً؛ أساس ذلك الخلط المعرفي؛ وجود خلل في المنهج المتبع من البداية، إذ إن الخلل المنهجي سيؤدي إلى خلل معرفي لا محالة.

إن لدخول (السفسطة) في المجال المعرفي دوراً في تشويه الحقائق، وحرف المسارات، وتشتت المناهج والأفكار، ورغم امتلاكها لاسم لا يحبذه متبنوها إلا أنها أخذت أسماءً أخرى منها: (المنهج النقدي)، و(الطرح التجديدي)، و(الطرح الحداثوي)، و(الطرح التنويري)، وذلك بنسبية العموم والخصوص المطلق بحسب اصطلاح المناطقة في شرحهم لمثل علاقات كهذه.

إن الجامع المشترك لـ(السفسطة) و(الخلط) و(الجهل المركب)؛ هو وجود منهج (هجين) متكون من متضادات وممتنعات ومتنافرات لا يمكنها أن تجتمع معاً أبداً.

لقد أبدعت الكاتبة البريطانية ماري شيلي (1797ـ1851م) في رسم شخصية (فرانكنشتاين) في روايتها المشهورة (فرانكنشتاين) أو (بروميثيوس الحديث)، والتي نشرتها (1818م).

على الرغم من أن اسم (فيكتور فرانكنشتاين) هو اسم العالم الذي جمع أشلاء الأجساد البشرية ليصنع منها مخلوقاً هجيناً هو (بروميثيوس)، إلا أن (المسخ) و(الهجين) المصنوع قد حمل اسم (فرانكنشتاين) ليُعرف ويشتهر به، وليكون اسم (فرانكنشتاين) دالاً على كل ما هو هجين.

لقد أصبح اسم (فرانكنشتاين) يطلق على اسم ذلك (المسخ) الذي صنعه عالم مجنون من بقايا جثث وأشلاء البشر بطريقة ما، كما صار اسم (فرانكنشتاين) مصطلحاً يطلق على كل ما هو هجين، ويطلق على كل ما هو غير متناسق.

من هذه القصة استوحيت اسماً للرد على أطروحات الكاتب الإيراني (حسين حاج فرج الدباغ)، المعروف باسم (عبد الكريم سروش) أسميته (فرانكنشتاينات سروشية).

إن (حسين حاج فرج الدباغ) قد ابتدأ حياته باسم مستعار وهجين مكون من اسمين أو مقطعين؛ اسم (عربي ـ إسلامي)، واسم (أجنبي ـ عائم)، كما أن (سروش) هو اسم الكاتب الفرنسي المتخصص في علم الأديان (هنري سروش)، الذي في الظاهر قد وصل إلى (حسين حاج فرج الدباغ) عن طريق قراءة أفكار وكتابات (م.مسلان) الذي يعد المؤثر الكبير في (الدباغ)، بل إن جملة مستكثرة من أفكاره قد أخذها من (م.مسلان) المتخصص في علم الأديان.

إن (الفرانكنشتاينية) عند (عبد الكريم سروش) لم تقتصر على اسمه فقط، بل شملت كل أفكاره وأطروحاته، بل وحتى في جزئيات الجزئيات، حتى أصبح ـ بحق ـ محترفاً في (السفسطة)، و(الهجانة)، و(السرقة)، و(التغييب)، و(الاتهام)، ليبرز نفسه رغم كل ذلك بصورة (القديس)، و(المصلح)؟!

إننا وفي هذا البحث سوف نتطرق إلى أطروحات (عبد الكريم سروش) الهجينة التي سميناها (الفرانكنشتاينات) نسبة إلى كل ما هو (هجين)، ووصفناها بـ(سروشية) نسبة إلى (عبد الكريم سروش)، وبذلك أصبح عنوان الكتاب هو: (فرانكنشتاينات سروشية)، متناولين فيه أبرز أطروحات (عبد الكريم سروش) الهجينة والمسروقة والمنتحلة.

السوفسطائية أو السفسطة

لقد ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان القديمة جماعة تقول بمذهب الشك في كل شيء، حتى في وجودهم، وأخذوا يشيعون أفكارهم وعقائدهم الغريبة، وقد سيطر الفكر السفسطائي على الذهنية اليونانية ردحاً من الزمن، حتى تم القضاء عليه بعد ذلك من قبل الحكماء والعلماء الكبار، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث أظهروا المغالطات التي كانت تنطوي عليها أدلتهم، وتمكنوا من القضاء على وباء السفسطة، وتمكن أرسطو من خلال تدوين علم المنطق من تنظيم الفكر على الأسس الواقعية، وبرغم ذلك لم يمض وقت طويل حتى ظهر مذهب آخر باسم (اللاأدرية) على يد (بيرهون، 275 ـ 365م)، وتحول مذهب إنكار الواقع إلى مذهب الشك المطلق، إلا أن هذا المذهب لم يكتب له البقاء طويلاً، وسرعان ما دفن في مقابر التاريخ .وقد ظهر مذهب التشكيك في الانبعاثة الغربية التي حدثت أخيراً، متخذة هيئة علمية، وقد تجلت همم مجموعة من فلاسفة الغرب ـ بدلاً من رفع بناء الفلسفة الرصين ـ في تقويض هذا البناء ثانية، وكان كلّ ما أبدعوه هو الحديث بشك وترديد.

لم يبلغ إبداع الفلاسفة الإنجليز إلا أن حطموا صرح الفلسفة الرفيع الذي كان قائماً، دون أن يضيفوا شيئاً جديداً. لا جدال في كون الشك معبراً إلى اليقين، فما لم يشك الإنسان لا يصل إلى اليقين، إلا أن الشك إنما يكون مرغوباً فيه إذا كان قنطرة موصلة إلى اليقين، وأن يكون ممراً لا مقرّاً، ولكن للأسف الشديد يبدو أن الشك عند هذهِ الجماعة قد أضحى مقراً، ولم ينظروا إليه كممرّ.

إن السوفسطائية، كلمة يونانية مشتقة من اللفظة سفسطة سوفيسما، التي تعني الحكمة والحذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ كفلسفة الريبية الشكية واللاأدرية.

السوفسطائية حركة فلسفية غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السوفسطائية عنواناً للمغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة. تعد السوفسطائية دعوة نسبية شكية وتمرداً على العلوم الطبيعية، فقد كانت في صميمها دعوة إلى الاقتصار في تفسير الكون على الظواهر وحدها، من دون الاستعانة بأي مبادئ خارجية أو عوالم أخرى، وكانت أيضاً دعوة ضد المدرسة الإيلية التي كانت تبحث عن الحقيقة خارج عالم الظواهر بوصفه عالماً وهمياً، فقد حولت السوفسطائية الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلبت أسسه، وغيّرت معاييره؛ إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى، فالإنسان الفرد هو معيار الحقيقة.

لقد اهتمت السوفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق.ولم ينبثق السوفسطائيون (المغالطون) من تيار فلسفي واحد، بل من مدارس فلسفية مختلفة، وكان نعت (مغالط) أو سوفسطائي يعني وصمة الازدراء والطعن والنقد، بيد أن بعض الباحثين عدوا المغالطين الأوائل رجالاً أجلاء محترمين لهم كلمتهم المسموعة ورأيهم النافذ في وطنهم، أخذوا على عاتقهم عبء تربية الأحداث وسعوا إلى تهيئة رجال الدولة. وكان من أشهر أعلام السوفسطائية: بروتاغوراس، وغورغياس، وهيباس، ويروديغوس، وبولوس.

لقد تميز منهج السوفسطائيين بالجدل البناء الذي يطرح الموضوع للبحث، بغية استنباط العيوب والحسنات والنتائج، وتقوم هذه الطريقة أساساً على مبدأ الشك، الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق، إضافة إلى التشكيك في السياسة، فلا حقيقة ثابتة مطلقة ولا خير مطلقاً، وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة، وهذا معنى عبارة برو تاغوراس: (الإنسان هو مقياس كل شيء).

لقد واجهت النزعة السوفسطائية هجوماً كبيراً، فيما يتصل بموقعها داخل التفكير الفلسفي العلمي، حيث عدّ أفلاطون وأرسطو الحركة السوفسطائية حركة هدم وتمويه، وضرباً من الجدل والتلاعب اللفظي، فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع تبعاً للطلب وحسب الحاجة، تباع فيه المعرفة وتشترى، فالسوفسطائي حسب

رأي أفلاطون: (صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فن الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق واقتناص الناس من ذوي الحب والمال).

إن هيغل قد أعاد الاعتبار إلى هذه الحركة، فرفع من شأن الفلسفة السوفسطائية، كونها تمثل مرحلة أساسية من مراحل تطور الفلسفة اليونانية.

لقد نظر مؤرخو الفلسفة إلى السوفسطائية على أنها حركة ذات أهمية خاصة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، وفي تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي، وأنها، لم تكن حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد لأنها كانت تعبر عن روح العصر، ومن بعده تأثر بها ديكارت، وفردريك نيتشه، وغيرهما.

هذا توضيح مجمل للسفسطة وللسفسطائية، وذلك للتنويه بأنها ما زالت تعيد نفسها تحت مسميات براقة، تغالط، وتهادن، لتخادع ولتكسب المعارك.

مقياس الشبهات والإشكالات

إن المقياس مهم في كل شيء، وبالخصوص في معرفة الحق ودفع الباطل، وفي جلب الخير ودفع الشر، وفي جذب النفع ودفع الضرر. أنا شخصياً أتعجب من سماع شخص يقول بأن له نهجاً واحداً وخاصاً في الإجابة عن الشبهات والإشكالات، ذلك ان الشبهات أو الإشكالات على أنواع، وأن تنوعها يفرض وجود مقياس لها تقاس به. لذلك كان من اللازم عليّ أن أبين الشبهات والإشكالات مع بيان مقياسها في عجالة من الكلمات لكي يتوضح المنهج في المعرفة، والمقياس، ومقياسنا سيكون وفق نوع الرد، لذلك فإن الشبهات والإشكالات وفق ذلك ثلاثة هي:

1 ـ الشبهات والإشكالات التي يُسكت عنها

وهي الشبهات والإشكالات التي فيها تعرض لشخص الشخص، أو لمؤسسة معينة، أو مركز معين، أو دائرة معينة، وهنا السكوت عنها أولى لعدة اعتبارات منها: قد يكون في الرد تثبيت لها، وقد يكون في الرد ظهور لـ(الأنا) الشخصية، وقد يكون في الرد مدح وفخر ورياء مفرط، وما شاكل ذلك. فيكون السكوت عن مثل شبهات وإشكالات كهذه أفضل حل وأحسن رد عليها لكي تنتهي وتموت وتذهب إلى غير رجعة.

2 ـ الشبهات والإشكالات التي يرد عليها بأسلوب النقض والإبرام

وهي الشبهات والإشكالات التي تثير العداوة تجاه نظرية ما، أو طرح ما، أو جهة ما، أو دين ما، أو مذهب ما، أو عمل ما، أو وضعٍ ما.

إن هذه الشبهات والإشكالات لا بدّ من الرد عليها بأسلوب (النقض والإبرام)، الذي يقتضي حلحلتها، وتفكيكها، ومنهجة مطالبها، ومن ثم البحث عن منطلق في الرد كأن يكون (المشتركات)، أو (وحدة المطلب)، أو (الجامع)، أو (الهدف الواحد)، أو (بيان الأسس). وهذا النوع من الشبهات والإشكالات قد يحتاج في الرد عليه إلى وقت طويل جداً، ولربما سنوات أو عقود حتى تتضح النتيجة.

3 ـ الشبهات والإشكالات التي يجب التصدي لها بقوة وسرعة

وهي الشبهات والإشكالات التي تمس الاعتقاد، وهذه الشبهات والإشكالات لو بقيت لتسببت بانحراف المجتمع، وانحراف الشباب، وهذ النوع يجب التصدي له بكل قوة، لأن التأني بشأنها سيسبب الضرر، الذي سيكون كالخلية السرطانية التي يصعب إيقافها.

ما هو سبب كثرة الشبهات والإشكالات وقلة الردود؟

إن من اليقين ان لكل زمان ميزاته الخاصة به، ومن ميزات المجتمع المعرفي الذي توجد فيه فئات قليلة وهامشية أن تكون الردود على تشكيكاتهم أكثر وأقوى من شبهاتهم وإشكالياتهم، لكن على العكس في المجتمعات غير المعرفية، أو المجتمعات المشغولة بغير المعرفة، فإن الشبهات تكون أكثر وأقوى من الردود، لذلك يتبادر السؤال عن أسباب ذلك. إننا وفي الجواب عن السؤال نرصد عدة أسباب أدت إلى كثرة الشبهات والإشكاليات من جانب، وإلى قلة الردود عليها من جانب آخر، وهي:

1 ـ الابتعاد عن القرآن الكريم

فالمجتمع الذي يدعي الإسلام ومع ذلك يبتعد عن مصدره الأساس سيكون ضعيفاً أمام أي شبهة تثار ضده، وبالخصوص الشبهات والإشكاليات التي تثار على القرآن الكريم، فكيف له ـ للمجتمع ـ أن يدافع عن كتاب لا يعرف عنه شيئاً سوى أنه كتاب (للبركة) فقط ؟!

فمع الابتعاد عن القرآن الكريم في (المؤسسات الدينية)، و(المؤسسات الأكاديمية)، و(المساجد)، و(المجتمع)، و(الأسرة)، و(الفرد)، فمن اليقين أن تثار الشبهات والإشكاليات حول القرآن الكريم ولن نستطيع الرد عليها، مع أن أكثرها شبهات وإشكاليات واهية تعكس جهل القائل بها.

2 ـ الخلو من الذوق القرآني

المفروض أن الذوق القرآني شيء موجود عند المسلمين جميعاً، وليس عند من يحفظ جميع آيات القرآن الكريم فقط، فلسان القرآن الكريم (عربي مبين)، وذوق القرآن الكريم (بلاغي)، وكلمات القرآن الكريم (شاعرية)، لذلك فمن المفروض أن هناك ذوقاً قرآنياً عند كل مسلم، ومع عدم وجود مثل ذوق كهذا فإن الشبهات والإشكاليات ستأخذ مأخذها في الفرد والمجتمع.

3 ـ انعدام عوامل الجذب الداخلي

إن في المجتمع قصصاً، وأبطالاً، ومواقف، وصفات، وعلامات، وآثاراً، تثير الانتماء والذوبان والجذب غير المنفك عند أبناء ذلك المجتمع تصل إلى حد الاعتزاز والفخر به.

إن هذه العوامل الجاذبة هي التي تعتبر الرصيد (القومي)، و(الوطني)، و(الانتمائي) للمواطن في وطنه، وللمجتمع في ذلك الوطن.

مع وجود عوامل كهذه فإن أفراد المجتمع لن يجعلوا له بديلاً، بل هو سيكون جاذباً لغيرهم من مجتمعات وبلدان أخرى.

4 ـ وجود عوامل الجذب الخارجي

إن من أسباب نفرة المواطن من وطنه، وجود عومل تنفير داخلية، مع توافر عوامل جذب خارجية توجد في الخارج ولا توجد في بلده مثل: الحرية، وحقوق الإنسان، والأمان، والعمل الوفير، وغير ذلك.

إن توفر مثل عوامل كهذه في الخارج سوف تضعف الداخل يزيد فيها احترام الغير أكثر من أبناء البلد الأصليين، وتسلط الغير على أبناء البلد الأصليين، وحكم الأقليات للأكثرية في البلد.

إن إثارة عوامل الجذب الخارجية، والتنفير من عومل النفرة الداخلية إحدى أهم أدوات (الحرب الناعمة) التي لا يفهمها الكثيرون مع شديد الأسف، والتي تسللت وتتسلل يوماً بعد يوم، بأشكال وقوالب جديدة، كل يوم شكل وقالب جديد، وتحت مسميات جديدة، كل يوم مسمى جديد، هدفها الضحك في العقول، والتأثير في العواطف.

5 ـ العامل الاقتصادي

إذ إن للعامل الاقتصادي الأثر البالغ في الانحراف عن الطريق السوي، فالجوع، والعوز، وقلة ما في اليد، وعدم توافر العمل، لهي من أشد العوامل ضغطاً في الجانب المعرفي والاعتقادي لدى الفرد.

6 ـ الفراغ

ففي الحديث: «من الفراغ تكون الصبوة»[1].

---

(1) غرر الحكم، 9251.

إذ إن الإنسان الفارغ، أو من لا يجد أو لا يجد ما يشغله فإنه أقرب إلى الانحراف من غيره، لذلك فإن الشباب خصوصاً إذا لم توفر لهم شاغلات من أعمال، وأندية رياضية، وأنشطة علمية ومعرفية، سيكون الانحراف أقرب لهم من أي شيء آخر.

7 ـ الخلل في المؤسسات التعليمية

فعندما لا تقدم المؤسسات التعليمية ما عليها من واجب، وعندما لا تهتم ببناء الفرد بناءً صالحاً، ستكون هي السبب الأول والأساس في انتشار الشبهات والإشكاليات، وانتشار كل ما به خلل في المجتمع.

8 ـ عدم وجود نخبة ثقافية حقيقية

فعندما تفقد النخبة الثقافية الحقيقية، أو يُقدم غير المثقف على المثقف الحقيقي، أو تكون النخبة الثقافية تعاني أمراض العظمة، حينئذ ستنتشر كل أنواع الأمراض في المجتمع.

يقول الأستاذ علي حرب عن وهم النخبة: (أعني بهذا الوهم سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة. ولا يحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول بأن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد تُرجمت على الأرض فشلاً ذريعاً وإحباطاً مميتاً. فالمثقفون حيث سعوا إلى تغيير الواقع، من خلال مقولاتهم، فوجئوا دوماً بما لا يُتوقع: لقد طالبوا بالوحدة، فإذا بالواقع يُنتج مزيداً من الفرقة. وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع. وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل. وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر. وليس السبب في ذلك محاصرة الأنظمة له، ولا حملات الحركات الأصولية عليه، كما يتوهّم بعض المثقفين. بالعكس، ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي، أي اعتقاده بأنه يُمثل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمش دوره بقدر ما توهم أنه هو الذي يحرر المجتمع من الجهل والتخلف. وهذا هو ثمن النخبوية: عزلة المثقف عن الناس الذين يدعي قودهم على دروب الحرية أو في معارج التقدم...)[1].

9 ـ انعدام اهتمام الدولة كـ(سلطة مسيطرة) بالأجيال الصاعدة

فعندما لا تهتم الدولة كـ(سلطة حاكمة ومسيطرة) بالمجتمع عموماً، وبالأجيال

(1) **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، علي حرب، ص 97 ـ 98.

الصاعدة بشكل خاص، سيكون مصير الشباب من الجيل الصاعد هو الانحراف، وانتشار كل الأوبئة بينهم، فهي لا تحتضنهم، ولا تهتم بهم، ولا توفر لهم احتياجاتهم، فمن اليقين أن يكون مصيرهم الانحراف.

10 ـ عدم الاهتمام بالمعرفة وعدم تشجيع النتاجات المعرفية

فالدولة، أو الجهة المعينة، التي لا تهتم بالمعرفة، ولا تشجع النتاجات المعرفية ستكون سبباً وعاملاً مساعداً ومشجعاً على الانحراف، فمن يبحث عن موالين ولا يبحث عن مبدعين ستكون نتيجته الفشل، لكن فشله سيجتاح الكيانات والأفراد على السواء.

ما بين الإسقاط والالتقاط

في هذا المبحث سنبين الفرق ما بين (الإسقاط)، و(الالتقاط)، وبالتالي معرفة كيف تبنى البعض كليهما أو أحدهما.

1 ـ الإسقاط

عُرف الإسقاط بأنه هو:(تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها، والنظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور داخل نفوسنا)[1].

وقد عُرف المنهج الإسقاطي بأنه هو: (إسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخية، إنه تصور الذات في الحدث، أو الواقعة التاريخية)[2].

يدخل فيه جميع الأفكار والقبليات الفكرية التي تلقي بظلالها لتكون رؤية منسجمة مع المكون الثقافي للشخص، في خلط نفسي وفكري واضح ينتج منه تصورات شخصية بحتة قائمة على الانعكاسات النفسية الشخصية وليس على الحقائق العلمية والأدلة العملية الموجودة.

ويتولد ذلك بسبب (خضوع الباحث لهواه، وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعينة)[3].

إن الإسقاط: هو الأصل اللاتيني للفظ الإفرنجي projectio من الفعل projicere أي يرمي إلى الأمام ويقصد به فعل العقل الذي يتصور الإحساسات على أن لها وجوداً مستقلاً. وهذا المعنى هو أساس المذهب الحسي[4].

---

(1) **موسوعة علم النفس**، أسعد رزوق، ص40.
(2) **مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن**، حسن عزوزي، ص33.
(3) **التراث والتجديد**، حسن حنفي، ص90.
(4) **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، ص 62 ـ 63 .

فالإسقاط: ميل الشخص إلى أن يعزو إلى العالم الخارجي العمليات النفسية المكبوتة جهلاً منه بأنها خاصة به، أو تهرباً من الاعتراف بها، أو تخفيضاً لما يشعر به من الإدانة الذاتية (مدرسة التحليل النفسي). والإسقاط في هذه الحالة من أساليب التبرير والدفاع عن الذات.

عند كارل يونج الإسقاط نوعان: إسقاط سلبي حيث يسكب الإنسان أحاسيسه على مشاهد الطبيعة، وإسقاط إيجابي حيث يسكب الإنسان أحاسيسه في شيء ما، أي يموضعها. في الحالة الأولى توجد هوية بين الذات والموضوع، وفي الحالة الثانية تنفصل الذات عن الموضوع[1].

إن الإسقاط في علم النفس الحديث هو تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها والنظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور في داخل نفوسنا. وفي مفهوم علماء التحليل النفسي يُعتبر الإسقاط بمثابة حيلة نفسية يلجأ إليها الشخص كوسيلة للدفاع عن نفسه ضد مشاعر غير سارة في داخله، مثل الشعور بالذنب أو شعور بالنقص، فيعمد على غير وعي منه إلى أن ينسب إلى الآخرين أفكاراً ومشاعر وأفعالاً حياله، ثم يقوم من خلالها بتبرير نفسه أمام ناظريه[2].

أما المنهج الإسقاطي فهو: إسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخية، إنه تصور الذات في الحدث، أو الواقعة التاريخية[3].

رمتني بدائها وانسلت: لقد جاء في كتاب الأمثال لابن سلام، باب (تعيير الإنسان صاحبه بعيب هو فيه)، قال الأصمعي: من أمثالهم في هذا: (رمتني بدائها وانسلت). ويحكى عن المفضل أنه كان يقول: هذا المثل قيل لرهم بنت الخزرج، وكانت امرأة سعد ابن زيد مناة بن تميم، وكان لها ضرائر، فسابتها إحداهن يوماً، فرمتها رهم بعيب هو فيها، فقالت ضُرتها: رمتني بدائها وانسلت، فذهب مثلاً[4].

---

(1) م، ن، ص 62 ـ 63 .

(2) **موسوعة علم النفس**، أسعد رزق، ص 41 .

(3) **مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن**، ص 33 .

(4) **كتاب الأمثال**، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، دمشق ـ سوريا، ج2، ص 67. وكتاب: **مجمع الأمثال**، الميداني، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط1، 1987م، ج1، ص 456ـ 457 ، المثل رقم :1521 .

2 ـ الالتقاط

أما الالتقاط فهو: انتقاء رؤية معينة من بين النظريات والآراء المطروحة في حقل من حقول المعرفة.

فيكون الالتقاط بذلك هو: الاعتماد على بعض الآراء، أو بعض الأحداث، أو بعض النصوص، أو بعض الروايات، بهدف رسم رؤية على وفق ذلك البعض الملتقط.

ويمكن القول بأن أهم عامل في حدوث ظاهرة الالتقاط في العالم الإسلامي، هو أن الشباب لا يمكنهم أن يقطعوا علاقاتهم بالدين تماماً، ولا يمكنهم أيضاً مواجهة التساؤلات والشبهات، ولا يعرفون ملجأ يتحصنون به، فيضطرون للتخلص من هذا المأزق، وبدافع من بعض المهرجين والمخدوعين.

وقد أدت بعض هذه المحاولات إلى الجحود ببعض المسلمات الدينية، وأخذوا يلهجون نتيجة للجهل ببعض النظريات والآراء التي لا يتقبلها حتى أولئك الذين يعلمون نصف العلم بالمبادئ الإسلامية الأولية، وللالتقاط (الفكر الهجين) عامل آخر، وهو: أن جماعة الماركسيين الذين لم يجرؤوا على التعبير الواضح الصريح عن معتقداتهم الإلحادية، أو أن المصالح تفرض عليهم هذا التكتم والنفاق، لذلك كانوا يعرضون التعاليم والآراء الماركسية مُقَنَّعة بقناع الدين، ومقولبة بقالب القرآن الكريم ونهج البلاغة والحديث، ثم يقدمونها إلى الشباب غير الواعين، ويلبسون المحتويات الكافرة ثياب الدين.

لماذا توجه الانتقادات إلى الدين؟

من المؤكد أن هنالك فرقاً ما بين الدين والمتدين، وهو الفرق ما بين النظرية ورجالها المطبقين لها، وهذا واضحٌ عند كل ذي لب، بل هو من البديهيات العقلية والعقلائية. لكن الكلام في التمييز بينهما كلامٌ طويلٌ ومتشعبٌ ويحتاج إلى مؤَلفٍ مستقل أو إلى أكثر من مقالة أو أكثر من بحث للإحاطة به.

إن كلامنا سيدور حول موضوع الانتقادات الموجهة إلى الدين بما هو دين، بغض النظر عن نوع وطبيعة الدين، من ثم سنتعرض للانتقادات التي وجهت إلى الدين الإسلامي، وبالأخص المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري.

إننا نشهد حركة محمومة ضد الدين، ونلحظ الانتقادات توجه إليه من دون أي توقف، بل نراها موجهة إليه دون غيره، بل حتى الأخطاء الأخرى التي تُرتكب في ميادين أخرى يعزى سببها عند البعض من (؟) إلى الدين، وكأنه سبب كل أزمة وسبب كل مشكلة وسبب كل خطأ مهما كانت طبيعته أو شكله أو محتواه!؟

وهنا يأتي التساؤل المحوري: لماذا توجه الانتقادات إلى الدين؟

هذا التساؤل تنفتح عليه مجموعة أولى من التساؤلات هي: لماذا الدين دون غيره؟ وما علاقة الدين بالأخطاء البشرية لينتقد؟

أما المجموعة الثانية من التساؤلات فهي: هل الخلل في اسم الدين؟ أم الخلل في النظرية؟ أم الخلل في الأدوات؟ أم الخلل فيمن يطبق الدين؟

أما المجموعة الثالثة من التساؤلات فهي: لماذا الدين خصوصاً؟ هل الدين ضعيف إلى درجة نرى الأكثر ينتقده؟ هل الدين حصن منيع نرى الأكثر يطعن به حسداً وعداوةً؟

يتبين لنا بعد هذه المقدمة، وبعد مجموع الأسئلة؛ أن الأمر ليس بالهين بحثاً، وأنه يحتاج إلى كتاب كبير لاستيعاب كل مطالبه بدقة، لكننا سنتطرق إلى الموضوع بشكله العام، وسنذكر جملة من الأسباب التي أدت إلى توجيه الانتقادات إلى الدين.

إن من جملة الأسباب التي أدت إلى توجيه الانتقادات إلى الدين، هي مجموعة من الأسباب التي تختلف باختلاف المنتقد وطبيعة مجتمعه، وطبيعة عاداته وتقاليده، وطبيعة أخلاقه، وطبيعة نشأته الدينية والبيئية والدراسية، وبذلك ستتنوع الأسباب وستتعدد والتي منها:

1 ـ أن المنتقد من دين آخر: وبذلك نلحظ عند أكثر هؤلاء ـ إن لم نقل الكل ـ عداوة لكل الأديان الأخرى، إذ يعتبرون دينهم هو الصحيح وهو الحقيقي، وباقي الأديان باطلة ومصطنعة.

2 ـ أن المنتقد مصدوم صدمة دينية: سواء أكانت الصدمة من شخص ديني أم من نظرية دينية أو ما شاكل، وبالتالي سينتقد كل ما له علاقة بالدين بسبب صدمته الشخصية، علماً أن التعميم خاطئ.

3 ـ أن المنتقد يخلط ما بين النظرية والرجال التابعين لها: ففرق شاسع ما بين النظرية كنظرية، وما بين الرجال المحبين لها أو التابعين لها، أو المتأثرين بها، فكثيراً ما نجد أتباعاً يغالون في متبوعاتهم إلى حد التفريط وإلى حد يقتلون كل معارض لمتبوعاتهم.

4 ـ النشوء ضمن مجتمع أو أسرة لا تعطي للدين أي قيمة: وبذلك ينشأ الفرد غير ديني ولا يؤمن بشيء اسمه دين.

5 ـ النشوء ضمن مجتمع أو بيئة أو أسرة ذات عادات مزدوجة: أي داخل البيت يتعاملون بأسلوب مع الدين، وخارج البيت يتعاملون بأسلوب آخر، وهذه هي حالة النفاق الديني، وهنا ينشأ الفرد ضمن حال أسرع ما ينقلب فيه على الدين وبالخصوص الأبناء والنشء الجديد.

6 ـ من يذهب إلى دين أو مؤسسة دينية لغاية أو مصلحة: فهذا سرعان ما ينقلب إذا أصبحت مصلحته مع مخالفها، فهو يدور مدار المصلحة وما يتعلق بها.

7 ـ الجهل بحقيقة الدين: وذلك من خلال عدم التفريق الصحيح ما بينه وما بين المتدين وما بين مدعي التدين.

8 ـ عدم الفهم الصحيح لماهية وحقيقة الدين بما هو دين: فكثيرٌ من الأشخاص لا يعرفون ما هو الدين، أهو روحي أم نفسي أم مادي أم معنوي، وهل يتعلق بأفعال الأشخاص دنيوياً أم أخروياً أم الاثنين معاً، وهكذا.

9 ـ التأثر بالأيديولوجيا الإعلامية أو السلطوية: فكثيرٌ من الأشخاص تؤثر فيهم الماكنة الإعلامية وتغير أفكارهم من حين إلى آخر فتجدهم متذبذبين كالبورصة ومتلونين كالحرباء بسبب التأثر بالإعلام، وهناك من يتأثر ويتبنى كل ما تقول به السلطة، وهو معها في كل مزاجياتها.

10 ـ التأثر بالآخر الأجنبي الغربي: فهناك من يعتقد بأن كل ما يقوله الغرب حقيقي، وهو الأفهم والأعلم والأرقى والأفضل...إلخ. ويعتقد أن الغرب وتقدمه كان بسبب هجرانه للدين! وأن كل من يترك الدين يتقدم! وأن على من يريد التقدم أن يقلد الغرب ويفعل كل أفعاله حتى غير الأخلاقية! فمثل أشخاص كهؤلاء هم كثر في مجتمعاتنا الإسلامية بل وحتى الشيعية.

هذه عشرة أسباب ملخصة من جملة أسباب سببت توجيه النقد إلى الدين، وكل واحد من الأسباب المتقدمة قابل لوضع الحلول له، لكن السؤال هو: هل عندما نضع الحلول سيقتنع المقابل (الناقد) وسيقر ويعترف بالخطأ؟

الجواب هو: أن نسبة كبيرة قد تصل إلى 99 ٪ لن تعترف، وستعاند، وتحتج، لأنها وصلت إلى حالة مَرَضيّة تسمى (نقد الدين)، وهذه الحالة المرضية قد وصلت إلى حملة شهادات وحملة علوم لهم مكانتهم في مجتمعاتهم، لكن الأمراض لا تعرف متعلماً من غيره، فالمرض واقع على كل شخص كالموت الذي هو حقٌ لا مفر منه.

إن أهم المعالجات لقضية نقد الدين تتمحور في عدة أمور منها:

1 ـ الانطلاق إلى أمام وترك من يتكلم، لأننا إذا توقفنا عند كل شخص وعند كل همس فلن نتقدم وسنعطل أجيالاً من أجل أشياء لا ولن تنتهي.

2 ـ العمل على محاور منها: التثقيف الفردي، والتثقيف الجماعي، والتثقيف النخبوي، حتى نعطي لكل ذي حقٍ حقه، ولكي لا تتعطل المسيرة.

3 ـ وضع ميزات مهمة في داخل المجتمع الديني ما بين الدين والمتدين ومدعي التدين، حتى نجعلها راسخة عندنا قبل غيرنا، وحتى لا نعطي للمستشكل أي حجة تذكر.

4 ـ إن أي خطأ يرتكبه شخص في دينٍ ما ليس بالضرورة بسبب الدين، بل على الأكثر بسبب خاص بالشخص، إما لعدم فهم الدين، وإما لتطبيق ملتو للدين.

هذه أربعة أسباب مهمة من جملة أسباب يمكن ذكرها في مورد بحثنا، فعلى طالب المزيد أن يستزيد من المصادر الخاصة بذلك.

بذلك يتوضح للقارئ مجملاً ما اكتنف أجواء النقاشات والانتقادات التي وجهت إلى الدين بما هو دين وما لها وما عليها، وسنترك الباقي مع تفاصيل توضيحية إلى كتب مختصة في الموضوع نفسه وما يتعلق به للرجوع إليها لمن يريد المزيد.

نبذة عن حياة عبد الكريم سروش

سنتطرق في هذا المورد إلى ذكر عجالة عن حياة (عبد الكريم سروش)، فاسمه هذا هو اسم مستعار، أما اسمه الحقيقي فهو (حسين حاج فرج الدباغ)، وهو من مواليد (طهران ـ إيران) سنة (1945م)، ابتدأ دراسته الأولية في مدينته (طهران)، ومن المدارس التي تدرج فيها هي (ثانوية الرفاه) التي تعتبر من المدارس التي كانت تجمع بين الدراسة الدينية ودراسة المواد العلمية المعاصرة، بعد ذلك التحق بـ(جامعة لندن) في فرع (الكيمياء)، وبقي يتدرج هناك حتى حصل على درجة الدكتوراه في تخصص الكيمياء والصيدلة، كان سفره إلى (لندن) بمنحة دراسية حصل عليها في زمن حكومة (الشاه) ليدرس الكيمياء في (جامعة لندن)، فكان أن درس إلى جانب هذا (العلم التجريبي) علوماً أخرى كالفلسفة والتاريخ والتصوف وعلم الأديان، واطلع على كتابات أمثال: (والتر ستيس)، و(جون هيك)، وغيرهما من مفكري أوروبا في مجالات (الأديان)، و(الفلسفة)، و(النقد الثقافي)، الذي سنتطرق إليه في مكانه ومورده.

لقد كان (الدباغ) أو (سروش) متأثراً بأفكار (علي شريعتي) و(مرتضى المطهري)، وذلك قبل الثورة الإسلامية في إيران.

بعد نجاح الثورة في إيران عاد (سروش) إلى بلده (إيران) ليشغل مناصب عليا على مستوى الدولة، وعلى مستوى (الدراسات الثقافية)، فأصبح عضواً في لجنة (الثورة الثقافية) بكلية المعلمين، ثم عُين عضواً في مجلس (الثورة الثقافية)، الذي كُلف بإعادة النظر في كل المناهج الدراسية وطواقم التدريس؛ لتحقيق التوافق بينها وبين نظام الحكم الجديد في إيران، وقد استمر في هذا المجلس مدة أربع سنوات.

إلا أن هناك خللاً قد حصل ليترك بلاده (إيران) ويرجع إلى بلاد الغرب؟! فرحل بعد ذلك إلى (أمريكا) ليستقر فيها مدرساً للفلسفة والتصوف في الجامعات الأمريكية.

أما اسم (سروش) فهو اسم الكاتب الفرنسي المتخصص في علم الأديان وهو (هنري سروش)، الذي أخذه (حسين الدباغ) ليتقمصه فيكون اسماً قد اشتهر به، وسيظل!

كتابات ردت
على أفكار وأطروحات سروش

إن الكثير من الشخصيات وفي مختلف الأوساط (الدينية)، و(الأكاديمية) قد انبرت للرد على أفكار وأطروحات عبد الكريم سروش، وسنتعرض بالسرد لأشهرها مما وقع في أيدينا، فذلك هو المجمل منها وليس الكل، ومن هذه الدراسات:

1 ـ رد الأستاذ الدكتور عبد الأمير زاهد في كتابه (قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر)، دار الضياء، النجف الأشرف ـ العراق، 2008م.

2 ـ رد الدكتور علي حرب في كتابه (هكذا أقرأ ما بعد التفكيك)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، 2005م.

3 ـ رد السيد عمار أبو رغيف في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة سروش)، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، 1409هـ.

4 ـ رد الأستاذ علي أحمد الكربابادي في كتابه (قراءة في تعدد القراءات)، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، 2010م.

5 ـ رد السيد محمد حسين الطهراني في كتابه (نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة)، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، 1424هـ.

6 ـ رد الشيخ غالب الناصر في كتابه (مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية)، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، النجف الأشرف ـ العراق، 2012م.

7 ـ ما خصصته مجلة (نصوص معاصرة) من ملف خاص في العددين (15ـ16) صيف وخريف عام (2008م)، وكذلك في العددين (17 ـ 18) شتاء وربيع عام (2010م)، تحت عنوان (الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية).

وردود وكتابات أخرى، منها ما كان عنواناً لكتاب مستقل، ومنها ما كان رداً ضمن سلسلة ردود داخل الكتاب الواحد، ومنها أبحاث ومقالات نشرت في صحف ومجلات ومواقع الكترونية، وهذا ما صعب جمعها جميعاً وإحصاءها، لكن ذلك لن يمنع من الإشارة العامة إليها، أو إلى أبرزها، ومن ثم الانطلاق في رد يعتمد على بيان أسس أطروحات المقابل للرد عليه، إذ إن أسلوب (قال وأقول)، أو أسلوب (الكلام يجر الكلام)، قد عفا عليه الزمان، ولا ولن يجدي نفعاً، وهو إضاعة للوقت والجهد، أما الرد وفق مبدأ (ضرب الأسس) فهو المنهج الصحيح في الرد، إذ إنه يوفر الوقت والجهد للكاتب والقارئ على السواء.

أسس أطروحات عبد الكريم سروش

إن للأطروحة التي تبناها عبد الكريم سروش ومن حيث الظاهر أساسين هما:

1 ـ التجريبية

إذ سخرها لتكون (تجريبية دينية)، فإن (تجريبية) سروش قائمة على أطروحة ما يسمى بـ(التطور الحضاري) في دعوى لتكوين مجتمع (متحرر) من سلطة الدين، وذلك في سبيل تحقيق تحرر من (الأسطورة) إلى حكم يقوده (العلم الحديث) فقط بحسب مدعاه!؟

إن عبد الكريم سروش يسمي كل ما هو ديني بـ(الأسطورة)، وذلك تقليداً لأفكار من تأثر أو من سرق منهم تلك الأطروحات، ليتبنى ما يسمى بـ(العلم التجريبي)، في دعواه المزعومة ديماغوجياً بـتطوير الدين!

فعبد الكريم سروش يقول: (لا بدّ أن نسحب أيدينا من كون الفقه؛ فقهاً وعلماً وديناً، لأن التفسير العقلائي في إطار حل المشاكل الاجتماعية والدنيوية أمر متداول لدى جميع عقلاء العالم، ولا حاجة بنا إلى الالتزام مثلاً بالتطهير الشرعي، فكلما يفرزه العلم الحديث في مجال الصحة يجب العمل به ... فلا يمكن القول حينئذٍ إن وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة، بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلائي في حل المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال المصالح العرفية)[1].

وبذلك يتوضح مدى التماهي المطلق مع العلوم التجريبية لتجعل حاكمة في كل شيء وعلى كل شيء حتى على الاعتقادات والعبادات والممارسات والأخلاقيات الإنسانية، وذلك هو العجب العجاب!

2 ـ التعددية

وذلك في المجال الديني لتكون(تعددية دينية)، فتعددية عبد الكريم سروش قائمة

---

(1) **القبض والبسط في الشريعة الإسلامية**، عبد الكريم سروش، ص116.

على تعددية تصل إلى قراءات النص القرآني ليصفه بأنه (نص بشري)، وأنه من صنع النبي محمد (ص) كما يزعم، وذلك عبر ممارسات (تأويلية) قائمة على أسس (مادية) بحتة، وعلى طرح (تاريخاني) متطرف.

وهذا ما دعا الكاتب والمفكر المغربي الأستاذ إدريس هاني إلى نقده وذلك بقوله: (كنت أرى بعض المثقفين الإيرانيين غارقين في تنزيل نتائج الهيرمينوتيكا المسيحية على المتن الإسلامي من دون إعمال نقدي وإبستيمولوجي لهذه الهيرمينوتيكا)[1].

إن عبد الكريم سروش يستعين هنا وهناك بخليط من نظريات أخرى (متوافقة)، و(متفارقة) كـ(الهرمنيوطيقيا)، و(النقد الثقافي)، و(فلسفة الأديان)، و(العرفان)، و(المادية)، وغيرها، بل ويستعين بأفكار أشخاص من مختلف التوجهات (المتصالحة)، و(المتحاربة) في سبيل التحشيد، مع أن أكثر استعاراته إن لم نقل الكل لا يرجعها إلى أصحابها أبداً، لتكون تلك الاستعارات هي (سرقات) حقيقية من مفكر لا يمتلك إلا أفكار غيره!؟

والقارئ يلحظ عند قراءة كل كتب سروش أن هناك أكثر من نظرية وأكثر من طرح وأكثر من منهج وأكثر من تبنٍ حتى يصاب بهلوسة قرائية تشط به إلى شاطئ التشتت والضياع، ذلك أن كتب سروش هي خطابية أكثر من كونها فكرية، وهجومية أكثر من كونها تصالحية، ونقدية هدامة أكثر من كونها بناءة، وتفريقية أكثر من كونها توحيدية، وناقمة أكثر من كونها متصالحة، ومؤدلجة أكثر من كونها معرفية.

إن من أشهر الدعوات والأطروحات التي نادى بها عبد الكريم سروش هي:

1 ـ الوحي الذي وصل إلى النبي محمد (ص) شيء وما أوصله النبي محمد (ص) للناس شيء آخر.

2 ـ الدين لا يعدنا بالكثير.

3 ـ عدم إمكان الوصول إلى الواقع كاملاً.

4 ـ القول بتعدد الصراط (صراطات).

5 ـ أصالة الكثرة والتعدد.

---

(1) **الإسلام والحداثة**، إدريس هاني، ص305.

6 ـ لا قداسة للفهم الديني.

7 ـ تاريخية الفهم.

8 ـ لا بدّ من القبول بالأفهام المتعددة.

9 ـ منح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي.

10 ـ اختلاف الديانات نفسها والأنبياء أنفسهم.

وهذه الدعوات (العشر) المتقدمة ما هي إلا غيض من فيض لدعوات كثيرة نادى بها سروش، يعيد صياغتها وترتيشها كلما سنحت له الفرصة، وكلما اعتراها الزوال.

فرانكنشتاينات سروشية

إن عبد الكريم سروش لا يهتم بتأويل النص القرآني وفق منهج التأويل الصحيح، وذلك لأنه لا يعتبره نصاً موحى، ذلك أن ما حصل عليه النبي محمد (ص) ـ وبحسب مدعى سروش ـ هو مضمون الوحي، فصاغه للناس في إطار يتوافق مع مستوى أفهامهم بأدواته الخاصة وبأسلوبه الخاص!؟

كما أن النبوة ـ بحسب أطروحة سروش ـ تزداد كلما ازدادت التجربة والخبرة والسنوات والمعلومات[1]!؟

كما يقول: بأن البيئة هي التي تحدد مظهر الدين[2]. وبذلك فإن الدين ـ أي دين ـ يعيش حالة محلية بعيدة عن الطرح الإنساني العالمي، وذلك بحسب طرح سروش حول ذلك؟!

إن أطروحات عبد الكريم سروش مجرد (تأويلات) مشوهة أخذت من المسيحية والبوذية والبراهمية والزرادشتية الشيء الكثير، مع صياغات أخذها من هنا وهناك في خلط ما بين (حسي)، وآخر (عقلي)، و ما بين (نزعة مادية) من جانب، ونزوع (عرفاني) من جانب آخر!!!

إن تلك الأفكار التي طرحها سروش ما هي إلا خليط عجيب، وما ذلك الخليط العجيب الذي صنعه سروش؟ إلا بحق (فرانكنشتاين) هجين ومشوه أكثر من (فرانكنشتاين) الحقيقي، بل هي بحق (فرانكنشتاينات سروشية) لا تنتهي؛ سببها العداوة، أو التسقيط، والعناد، الذي نبع من نقد، ولربما حقد على منظومة اختلف معها سروش لينقلب على كل ما هو مشابه ومشاكل لها!

إن من الدوافع التي دفعت دعاة التماهي مع النظريات الأوروبية كأمثال عبد الكريم سروش هو؛ عدم انسجام مضمون (الكتب السماوية) ـ على حسب زعمهم ـ مع الاكتشافات العلمية الحديثة، ذلك أن الطرح العلماني قد انطلق في أوروبا بسبب هيمنة الكنيسة على أفعال الناس في أخص خصوصياتهم.

---

(1) ظ: **بسط التجربة النبوية**، عبد الكريم سروش، ص15.
(2) ظ: م، ن، ص147.

إننا قد ذكرنا جملة من دعوات عبد الكريم سروش التي أطلقها، وهنا سنبين من أين جاء بها، ومن أين سرقها سروش: ففي دعوى (تاريخية الفهم) التي تبناها سروش يتبين لنا أنها دعوى نادى بها (النسبيون) الذين قالوا بتاريخية الفهم، وأنكروا وجود الفهم المستقل وغير التاريخي، ولهذا نالت جميع القراءات عندهم مرتبة الرسمية، وأنكروا إمكان المقايسة بين الأفهام والقضايا في الحقل المعرفي الواحد، وترجيح بعضها على الآخر، فلا يوجد لديهم شيء اسمه (صدق) أو (حق) أو (معتبر) أو (باطل)[1].

أما دعوى سروش بمنح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي مضافاً إلى دعوى قبول كل الأفهام المتعددة؛ فهي ممتنعة وذلك بحسب القاعدة العقلية المنطقية (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، فلا يمكن أن يكون الشيء موجوداً وهو في الوقت نفسه ليس بموجود، ولا يمكن أن تكون الورقة بيضاء وسوداء في الوقت نفسه.

كما أن عبد الكريم سروش يقتبس من الهرمنيوطيقيا الشيء الكثير في بناء نظريته حول (القبض والبسط) وفق منهج هرمنيوطيقي تأويلي وابستمولوجي مستمد من أطروحات (عمانويل كانط)، كما لا يخفى استفادة سروش من نظريات (غاستون باشلار) في مفهوم القطيعة، ونظريات (غروفيتش) حول الأطر الاجتماعية للمعرفة، وما طرحه (توماس كون) حول البارادیغم، وكذلك ما أخذه من (غادامير)، وما انتحله من أفكار وطروحات (هايدجر).

وكذلك فإن سروش يؤسس لتصور عن الدين بطابع فردي متأثر بالتحولات التي طرأت على الفكر اللاهوتي المسيحي وفق تصورات (تليش) التي اقتبس سروش منها الشيء الكثير.

يقول الأستاذ عبد الأمير زاهد: (إن المفكر سروش دخل في إعادة ترتيب المكونات الفكرية للرواية الإسلامية، ليوجد فسحة لمثل تلك النظريات «جون لوك، وروسو، وداروِن» من جهة، وأوغل في تفاصيل نقد البنى الفكرية الإسلامية، لا سيما في الفقه والأصول، ليرتب مساحة تستقر عليها الليبرالية في التفكير الإسلامي ويؤسس إما لدين علماني، أو لتفكير علماني للدين)[2].

(1) ظ: **قراءة في تعدد القراءات**، الكربابادي، ص113.
(2) **قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر**، عبد الأمير زاهد، ص121.

ثم إن مصطلح (النقد الثقافي) هو من أطروحات (فنسنت ليتش) التي سرقها عبد الكريم سروش وتبجح بها من دون إشارة إلى صاحبها لا من قريب ولا من بعيد، فنجد ـ على سبيل المثال ـ أن ميجان الرويلي وسعد البازعي يؤرخان لمصطلح (النقد الثقافي) ويذكران رواده، ومنهم المفكر الألماني (تيودور أدورنو) في مقال له نشره عام (1949م) حينما شن هجوماً على الثقافة الأوروبية حينذاك[1].

ويمكننا ـ تتبعياً ـ اكتشاف الكثير من الانتحالات والسرقات في كتابات عبد الكريم سروش كـ(المجتمع المدني)، و(الليبرالية)، و(نظرية الحق الطبيعي)، و(الطبيعة البشرية)، و(التجريبية)، و(الحتمية التاريخية).

فجون لوك (1632 ـ 1714م) هو صاحب نظرية (تحليل الطبيعة البشرية)، ويعتبر من أشهر المفكرين الذين نظروا لنظرية (الحق الطبيعي)، مضافاً إلى ما أخذه عبد الكريم سروش من أفكار باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677م)، ومن توماس هوبز (1588 ـ 1679م)، ومن رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م)، وغيرهم.

وكذلك نجد عبد الكريم سروش يسرق مصطلح (الحتمية التاريخية)[2]، الذي أخذه من أفكار كارل ماركس (1818 ـ 1883م)، والمادية التاريخية، والطرح (التاريخاني)[3].

إن عبد الكريم سروش وفي جميع طروحاته التي يتبجح بها قد حاول صناعة بديهيات مغشوشة لكي يتسنمها نحو مبتغاه من دون الإشارة إلى الآراء المخالفة لها أو الناقدة أو المغايرة. (وهكذا جاءت نظرية الحق الطبيعي، المرتكز على تحليل الطبيعة الإنسانية في الفكر الليبرالي كمعارض لنظرية الحق الإلهي والتكاليف الإلهية ودائرة حق الطاعة للمولى تبارك وتعالى، التي تعتقد بالثوابت الفطرية والأبعاد الأخلاقية عند الإنسان، وأن الإنسان مطالب بالارتقاء والتكامل والمطابقة مع هذه الثوابت، وأن المعرفة هي طلب الحقيقة والمطابقة معها وليس الحقيقة هي في المنفعة واللذة وتجنب الآلام)[4].

أما الحتمية التاريخية فقوله بها قد (تضمن حتمية مبالغ فيها، ولا تصح بهذه الصرامة، قالها الرجل لغاية في نفسه ليستخدمها سيفاً مسلطاً وقانوناً دامغاً لنزع الصفة الإلهية عن دين الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان)[5].

---

(1) **دليل الناقد الأدبي**، الرويلي والبازعي، ص306.
(2) **بسط التجربة النبوية**، عبد الكريم سروش، ص181 ـ 182.
(3) م، ن، ص120.
(4) **مباني الدين التجريبي**، غالب الناصر، ص157.
(5) **نقض كتاب بسط التجربة النبوية**، خالد كبير علال، ص5.

لقد وصف عبد الكريم سروش الوحي القرآني بأنه (منتج وحياني من النبي)[1]، في تَجنٍّ واضح على شخص النبي الأكرم (ص)، وفي دلالة واضحة على أن عبد الكريم سروش إما لم يقرأ القرآن الكريم، وإما لا يفهمه ولا يعرف ما جاء به، ذلك أن القرآن الكريم فيه (جرس ألفاظ) يحتاج إلى أذن (عربية خالصة) لكي تحدد وتميز كلماته التي تشابه باقي الكلمات بالأحرف وتختلف عنها بوقعها وبلاغتها وتذوقها، ومن افتقر إلى هذا الجرس، فلن يفهم القرآن الكريم إلا ظاهراً.

ثم أن هناك الكثير من آيات القرآن الكريم قد أكدت أن النبي الأكرم (ص) عبد لله تعالى، وأن القرآن من عند الله وحياً وكلاماً ونزولاً وتدويناً.

1 ـ قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ سورة الشعراء، الآيات [192 ـ 195].

2 ـ قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَسْرَةٌ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٥٢﴾﴾ سورة الحاقة، الآيات [40 ـ 52].

3 ـ قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ سورة يوسف، الآية [3].

والعشرات من الآيات القرآنية التي أكدت أن القرآن الكريم وحيٌ من عند الله تعالى، أنزله على النبي محمد (ص)، ولم يأت به النبي محمد (ص) من عند نفسه قط، ولم يأخذه من بشر عادي، ولا من ديانة سابقة، ولا من كتاب سابق، وليس هو عبقرية أو حالة نشوة مطلقاً.

إن دعوى عبد الكريم سروش ليست جديدة حول الوحي، فعلى سبيل المثال قد أجاب عن مثلها الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (ت1948م)، بقوله: (وقد أسفّ بعض الناس فزعم أن جبرائيل كان ينزل على النبي "ص" بمعاني القرآن، والرسول يعبر عنها

(1) **بسط التجربة النبوية**، عبد الكريم سروش، ص95 ـ 96.

بلغة العرب. وزعم آخرون أن اللفظ لجبرائيل، وأن الله كان يوحي إليه المعنى فقط.

وكلاهما قول باطل أثيم ،مصادم لصريح الكتاب ،و السنة ،و الإجماع، ولا يساوي قيمة المداد الذي يكتب به)[1].

إن عبد الكريم سروش يعيد إشكالات (اليهود)، و(المشركين)، و(الملحدين)، و(المستشرقين)، ومن شاكلهم من جديد، بل هو يرددها كالببغاء متماهياً مقولات الآخرين. لنجد بعد ذلك سفسطة واضحة منه حين يقول: (عندما نقول إن هذه الأمور ترتبط بشخصية النبي فليس معنى ذلك أن النبي هو مخترع هذا الكلام، بل معناه أن هذا الكلام يرتبط بقدرته ورصيده المعنوي والمعرفي)[2].

إنها بحق سفسطة ما بعدها سفسطة، وخليط متداخل، وتشويش كبير على عقول الآخرين، فمن جانب يقول ان الوحي (يرتبط بشخصية النبي)، ومن جانب آخر يقول (ليس معنى ذلك ان النبي هو مخترع هذا الكلام)، ليضيف ثالثاً قوله (إن هذا الكلام يرتبط بقدرة النبي ورصيده المعنوي والمعرفي)، فهل هناك سفسطة أكبر وأكثر من هذه التي بنيت على تعمد في تشويه شخصية النبي الأكرم (ص) من خلال اختراع (بديهيات) لا أصل لها، يريد فرضها على الآخرين بأنها بديهيات.

ثم نقرأ قوله: (ولكن بما أننا نعتقد ....)[3]، وقوله: (فإنني أعتقد أن النبي هو المشرع للأحكام الفقهية...)[4]، فمتى كان اعتقاد عبد الكريم سروش حجة؟ ومن هو ليعتقد أو لا يعتقد؟ ثم من هو ليفرض اعتقاده على الآخرين؟ وهل بالاعتقادات الشخصية الفردية للناس العاديين تقرر الحقائق؟! وبالخصوص الحقائق الإلهية؟!

أما (تاريخانية) عبد الكريم سروش فهي واضحة المعالم في قوله: (الهاجس الأساس في أمر التقنين هو أن هذه الأحكام والقوانين لا بدّ أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية. بمعنى أن النبي عمل على إصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان)[5].

---

(1) **مناهل العرفان في علوم القرآن**، الزرقاني ،ج 1 ،ص 49 .
(2) **بسط التجربة النبوية**، عبد الكريم سروش، ص137.
(3) م، ن، ص138.
(4) م، ن، ص120.
(5) م، ن، ص120.

إن هذا ليس بالمدعى الجديد، ولا بالمنتهي، فهو يتكرر في كل زمان، ومكان، وأساسه مبني على (عدم صلاحية القرآن لكل زمان)، فإن القول بـ(تاريخانية القرآن)، ووقتية أحكام القرآن، وعدم صلاحيته لكل زمان من الدعوات التي تتكرر كل يوم، حتى جاء أدعياء الفكر المادي بلباس جديد لهذه الشبهة هو (التاريخانية).

إن هذه الدعوى الموجهة إلى القرآن الكريم ليست جديدة، فلقد سبق وأن تبناها فلاسفة ما يسمى بعصر التنوير الغربي، وقادة الفكر العلماني في نقدهم للتوراة والإنجيل، فاستوردها بعض المستشرقين، ثم أخذها منهم بعض اللاهثين وراءهم ليطبقوها على القرآن الكريم، وذلك لإثارة الشبهات حوله، والهدف من وراء ذلك ـ كله ـ هو عدم الأخذ به بحجة انتهاء صلاحيته!

يقول الأستاذ قاسم شعيب: (إن محاولات اختزال ظاهرة الوحي إلى نوبات هستيرية أو ممارسات شعوذة أو إفادات من التراث الديني هي محاولات تنطلق على أساس رؤية مادية للوجود... إن أية مواقف تريد أن تحترم الحقيقة لا بدّ لها أن تتأسس على معطيات علمية دقيقة وموثوق بها. إن ظاهرة الوحي تفلت من دائرة المحسوس، ولا يمكن إخضاعها اليوم لأية اختبارات تجريبية علمية... وفي الاتجاه نفسه يحاول البعض الالتفاف على حقيقة الوحي من اجل القول إن الوحي الذي يتحدث عنه القرآن ليس إلا وحياً داخلياً وذاتياً، ونوعاً من حديث النفس كان يمارسه النبي)[1].

إن سروش وبخصوص (الوحي) يتبنى نظرية (وحدة الوجود العينية) التي تقول: إن الله والعالم شيء واحد، وهذا على طريقة (جلال الدين الرومي) الذي كان يقول: إن اتحاد النبي بالله مثل صب مياه المحيط في الدورق[2]، الذي يعتبر من مصادر أفكار سروش المهمة، وكذلك ما استشهد به سروش من قول لـ(مولوي)، وهو كون القرآن مرآة ذهن النبي[3]، في نحو تجاه الصوفية الطاغي على جملة من أفكار سروش.

إن مقولة أن القرآن الكريم مجرد تجلٍ في شخصية النبي (ص)، هو مجرد تكرار لمقولة (الوحي النفسي)، التي كان يتبناها المستشرقون من أمثال (نولدكه)، و(درمنغام)[4].

---

(1) **تكوين النص القرآني**، قاسم شعيب، ص45.
(2) ظ: م، ن، ص50.
(3) ظ: م، ن، ص51.
(4) ظ: م، ن، ص52.

فـ(إن الإيمان بوحدة الوجود على طريقة سبينوزا، واعتبار الذات الإلهية حالة في جميع جزئيات هذا الكون بما في ذلك الإنسان، لا يمكن إلا أن تؤدي إلى هذه النتيجة. ولذلك نجد سروش يستشهد ببعض المقولات المنسوبة إلى بعض العرفانيين والمتصوفة من أجل تبرير موقفه والدفاع عن نفسه ضد هجمات بعض رجال الدين)[1].

وبهذا تتوضح تخبطات وهجانة فكر عبد الكريم سروش، الذي أطلقنا عليه (فرانكنشتاينات)، توصيفاً لهذا الخليط الهجين والعجيب من أطروحات متصادمة ومتناحرة ومتعاكسة.

(1) م، ن، ص53.

المذهب التجريبي حقيقة وماهية

إن المذهب التجريبي هو الاتجاه الذي يؤمن بأن التجربة، والخبرة الحسية هما الأساس العام، والمصدر الرئيس لكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، وينكر هذا المذهب وجود أي معرفة قبلية لدى الإنسان بصورة مستقلة عن الحس والتجربة.

والمذهب التجريبي يعتمد على الطريقة الاستقرائية، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص، ومن رواد هذا المذهب:

1 ـ (روجر بيكون)[1] الذي كان شديد الاهتمام بالمنهج التجريبي، و له تأملات في خطواته ،و مبادئه الأولى.

2 ـ (فرنسيس بيكون)[2] الذي يعتبر أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز على الفهم المادي للطبيعة، و ظواهرها، و يعتبر (فرنسيس بيكون) مؤسس المادية الجديدة، والعلم التجريبي، وواضع أسس الاستقراء العلمي، والغرض من التعلم بحسب نظره هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، ودعا أيضاً إلى النزعة الشكية في ما يتعلق بكل علم سابق، بحيث يجب أن تكون هذه النزعة الخطوة الأولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من المفاهيم المسبقة والأوهام التي تهدد العقل البشري بحسب مدعاه .

3 ـ (جون لوك)[3] الذي اعتبر نفس الإنسان كورقة بيضاء خالية من كل معنى ذهني، وأما الصورة التي ترسم عليها فيما بعد فهي ثمرة التجربة .

4 ـ (ديفيد هيوم)[4] الذي أنكر مبدأ العلية و أنها لا يمكن أن تدرك بالحس .

5 ـ (جون ستيوارت مل)[5] الذي وضع منهجاً للتحقق من صحة الفروض اعتماداً على نظريات (فرنسيس بيكون) .

---

(1) روجر بيكون : (1213 ـ 1294 م) .
(2) فرنسيس بيكون : (1561 ـ 1626 م) .
(3) جون لوك : (1632 ـ 1704 م) .
(4) ديفيد هيوم : (1711 ـ 1776 م) .
(5) جون ستيوارت مل : (1806 ـ 1873 م) .

إن لهذا المذهب خطوات أساسية وضعها مخترعوه و مؤيدوه، و التي منها : (الملاحظة)، و(الفروض)، و (التجريب أو التحقيق أو تحقيق الفروض)، ومن أشد وأكبر عيوب هذا المذهب كون أكثر أو أغلب التجارب مصطنعة لا تعكس شيئاً من الحقيقة، و لا تمت إلى الواقع بأي صلة[1].

لقد تبنى عبد الكريم سروش فكر (جون لوك ومنهجه التجريبي الحسي، وتحديده للطبيعة الإنسانية العارية من أية مرجعيات فطرية أو المسبقة في أصل الخلقة، وإلغاء كل المرجعيات المتجاوزة لهذا العالم؛ أي المرجعية الإلهية والوحي، ونسبة القرآن إلى حدس الرسول "ص" ومعرفته الداخلية، ثم اتخاذه من أفكار السيد الطباطبائي في اعتبارية الحسن والقبح، وأن الأفعال ليس وراءها واقع قابل للنقص والكمال وبالتالي المدح والذم، من مجموع هذه الأفكار انطلق عبد الكريم سروش يتطلع إلى الدين الطبيعي فكر الحداثة وسيادة العقل الأداتي الغربي، في مجالات الأخلاق والقانون وتحديد الحقيقة في مجال المعرفة بأنها صناعة ليس إلا)[2].

إن السيد محمد باقر الصدر يبين حقيقة هذا المذهب بقوله: (إن المذهب التجريبي يؤدي حتماً إلى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، و إذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية، باعتبار ارتكازها عليه)[3].

كما يضيف قائلاً: (... نؤكد على أننا لا ننكر على التجربة فضلها العظيم على الإنسانية، ومدى خدمتها في ميادين العلم، وإنما نريد أن يفهم هؤلاء التجريبيون: أن التجربة ليست هي المقياس الأول، و المنبع الأساسي للأفكار والمعارف الإنسانية، بل المقياس الأول و المنبع الأساسي هو: المعلومات الأولية العقلية التي نكتسب على ضوئها جميع المعلومات والحقائق الأخرى، حتى أن التجربة بذاتها محتاجة إلى ذلك المقياس العقلي، فنحن والآخرون على حد سواء في ضرورة الاعتراف بذلك المقياس الذي ترتكز عليه أسس فلسفتنا الإلهية، وإذا حاول التجريبيون بعد ذلك أن ينكروا ذلك المقياس ليبطلوا علينا فلسفتنا، فهم ينسفون بذلك الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، ولا تثمر بدونها التجارب الحسية شيئاً)[4] .

---

(1) **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص 59 .
(2) **مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية**، غالب الناصر، ص 203ـ 204.
(3) **فلسفتنا** ،السيد الشهيد محمد باقر الصدر ،ص 97 .
(4) م، ن، ،ص 100 ـ 101 .

فلا إشكال بالتجربة من حيث كونها تعطي علماً مهماً هو علم (التجريبيات)، أما أن نجعل (التجربة) مذهباً يجب اتباعه، و أن نقدم التجربة على غيرها[1]، وأن نجعلها مصدراً رئيساً من مصادر المعرفة، فهذا هو الإشكال الحقيقي ،بل هو خطأ كبير لا بدّ من التنبه له .

(1) وبالخصوص العقل .

الحسيون وأصحاب المذهب التجريبي

إن النظرية الحسية هي النظرية القائلة : (إن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقوة الذهنية هي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن ... وأما المعاني التي لا يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلة. وليس للذهن بناءً على هذه النظرية إلا التصرف في صور المعاني المحسوسة، وذلك بالتركيب و التجزئة ...)[1].

في مقدمة فلاسفة هذا الاتجاه: (جون لوك)، و(ديفيد هيوم)، فهم يعتبرون الحس، أو التجربة[2] الطريق الوحيد للمعرفة، وحاولوا إرجاع جميع التصورات، والأفكار إلى الحس،منكرين أهمية المصادر الأخرى كـ(العقل) وبنوا وفق ذلك مذهبهم (التجريبي).

يقول (جون لوك): (لنفترض إذن أن الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف،ومن دون أية أفكار،فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة من "التجربة" من ذلك تتأسس جميع معارفنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً)[3].

يقول الشيخ مرتضى المطهري منتقداً دعاة المذهب الحسي : (إن هؤلاء الذين ظهروا في القرن السابع عشر أنكروا قيمة البرهان القياسي العقلي، واعتبروا أسلوب التجربة الأسلوب الوحيد والسليم و المعتمد عليه في هذا المجال، وتعتقد هذه المجموعة بعدم أصالة وتجذر الفلسفة النظرية العقلية المستقلة عن العلوم التجريبية، ويعدون العلم ثمرة الحواس فقط، والحواس لا تتعلق إلا بظاهر وعوارض الطبيعة، إذن لا اعتبار للمسائل الفلسفية الأولية، وذلك لأنها نظرية وعقلية بحتة وتتعلق بالأمور غير المحسوسة، ولا يدرك الإنسان هذه المسائل نفياً أو إثباتاً)[4] .

---

(1) **فلسفتنا**، السيد محمد باقر الصدر ، ص 75 .
(2) **التجربة الحسية** .
(3) **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند رسل ،ج 3 ، ص 178 .
(4) **أصول الفلسفة و المنهج الواقعي** ، الشيخ مرتضى المطهري ،ج 1 ،ص 6 .

كما يقول السيد محمد باقر الصدر: (ويمكننا أن نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصور البشري إلى الحس، على ضوء دراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول، الجوهر و العرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات)[1].

يؤكد كل ذلك الإمام الصادق عليه السلام في كلامه مع أبي شاكر[2] إذ يقول: (ذكرتَ الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا يقطع الظلمةُ بغير مصباح)[3].

(1) **فلسفتنا**، السيد محمد باقر الصدر، ص 78.
(2) وهو أحد دعاة المادية في ذلك الزمان.
(3) **ميزان الحكمة**، الحديث 11886، توحيد الصدوق: ص 293.

التعددية

إن مصطلح (البلوراليسم) ليس فيه إي إبهام من الناحية اللغوية، فـ(بلورال) يعني: الجمع أو الكثرة أو الكثير، و(البلوراليسم) يعني: القبول بالتعدد والكثرة[1].

لقد تبنى (القراء النسبيون) نظرية (تعدد القراءات)، واختلاف الأفهام، ونسبيتها، ذلك أن منشأ (النسبية) المدعاة عندهم هو؛ تبنيهم نظرية أو أطروحة تأثير أفق (المفسَّر) وموقعية تفسيره وقراءته في تحصيل (المعنى)، كما أن (الأثر) و(النص) لا يكون ذا معنى واحد، بل إنه مبتلى بـ(تكثر المعاني)، ولهذا كان تفسير هذا (الأثر) بلا حدود!

وعن هذه التعددية يقول عبد الكريم سروش: (أي الاعتراف بالتكثر والتنوع، والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور ... فلدينا تدين تعددي، ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعاً تعددياً أيضاً)[2].

إن التعددية: أو (البلوراليسم): هي مدرسة منطقية،تعتمد على منهج الإدراك (تعدد الإدراك) وكيفية استقاء المعلومات والمناهج المنطقية القديمة والحديثة والغربية والشرقية والمادية وغير المادية. جميعها تهتم بكيفية الإدراك ونظم المعلومات والاستنتاج من تلك المعلومات، فالإنسان غير قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، والحقيقة موجودة وموزعة عند كل فرد من أفراد النوع البشري،فلا يحق للفرد الذي يملك جزء الحقيقة أن يخطئ فرداً آخر فضلاً عن باقي الأفراد فهو لا يملك إلا جزءاً بسيطاً من الحقيقة، فكل رأي داخل في دائرة الاحتمال وليس هنالك ما هو خطأ. فكل الأديان لديها حق، وكل واحد منها لا يملك كل الحقيقة، بل لا أحد يملك الحقيقة الكاملة وإن كان نبياً. وفي السياسة: فهي تمنع سيطرة الحزب الواحد، و منع اعتناق الدولة لدين واحد[3].

---

(1) ظ: **قراءة في تعدد القراءات**، علي أحمد الكربابادي، ص21.
(2) الطرق المستقيمة، عبد الكريم سروش، مجلة **نصوص معاصرة**، العدد 5، ص136.
(3) **الأدوات المعرفية**، المؤلف، ص 273 .

أسس أفكار سروش ومنابع دعواته

إن عبد الكريم سروش حاله كحال غيره من (المنتحلين) قد أخذ أفكاره من هنا وهناك، ولم يشر إلى ذلك مطلقاً، ويمكن لنا أن نورد أساسين عامين لأفكار سروش المستقاة هما:

1 ـ **أوروبا والعالم الغربي**: فقد أخذ أفكاره وأطروحاته من علماء قد سبقوه في أوروبا والعالم الغربي، وغيرهم من المعاصرين من أمثال: اريك دونالد هيرش، وهوبز، وجون لوك، وفولتير، وفنسنت ليتش، وميشال مسلان، وتيودور أدورنو، ويورغن هابرماس، وتيري ايغلتون، وديفيد هارفي، وميشيل فوكو، وماكس فيبر، وماركس، وغرامشي، ونيتشه، وانيشتاين، وداروين، وغروتيوس، وديكارت، وسبينوزا، وجون فيكو، وميكافيللي، وجان جاك روسو، وفرويد، وشلايرماخر، وهيغل، وغواشيم واش، وأوغست كونت، وبول ريكور، وديفيد هيوم، وكانط، وكوبرنيكوس، وتليش، وغاستون باشلار، وتوماس كون، وغروفيتش، وغادامير، وهايدغر، ويونغ، وكارل رينر، وهرمس، وأوغسطين، ونولدكه، ودرمنغهام.

2 ـ **عربياً وإسلامياً**: فقد أخذ من: المعتزلة، وإخوان الصفا، ويوحنا الدمشقي، جلال الدين الرومي، وابن خلدون، وحافظ الشيرازي، والغزالي، والفيض الكاشاني، ومحمد حسين الطباطبائي، وابن عربي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أحمد خلف الله، وأمين الخولي، وعادل ضاهر، وصادق جلال العظم، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وبازركان، وعلي شريعتي، ومرتضى المطهري، وفتح علي آخوند زاده، ومهاجراني، وهاشم آغاجري، وإقبال اللاهوري.

إن هذا الخليط من الأفكار يلخصه الأستاذ صادق لاريجاني بقوله: (قد اتضح لي بعد عشر سنوات من بداية انتقادنا أن أياً من الدعاوى الأصلية للدكتور سروش في مقالات القبض والبسط لم يكن من إبداعاته، بل هي مطالب جمعها من هنا وهناك، وخصوصاً من مباحث الهرمنوتيك (Hermenutics) وأدرجها في مقالاته بدون الارجاع إلى الأصحاب الأصليين للفكرة. والعجيب أنه أحياناً يذكر مراجعاً أو عدة مراجع لبعض

المقالات والمباحث الفرعية؛ لكنه لا يقول من أين أخذ أفكارها الأصلية. ولا أعتقد أن هذه الطريقة في الكتابة هي طريقة مقبولة في زماننا؛ ويا ليته عمل بشكل صادق في هذا الأخذ والاقتباس، ونقل كل ما يحدث في المحافل الغربية في هذه المجالات، لا كل ما يلائم مذاقه فقط. لقد تتبعت أصول كلام القبض والبسط في كتابات متعددة في فلسفة العلم والهرمنوتيك، فأحياناً كان يأخذ ويقتبس بشكل عشوائي؟، وإن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات، هي كلها دعاوى قد طرحت أحياناً بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمنوتيك وفلسفة العلم، وهذا لا ينقص أبداً من عدم معقولية بعض الادعاءات؛ فمجرد أن يتكلم هذا الفيلسوف الغربي أو ذاك، لا يجعل الباطل حقاً، ولكن البحث في أنه لماذا يكتب كاتبنا مقالاته وكتبه بهذا التبختر، وشيئاً فشيئاً تصل كتاباته إلى أنه يقول: (مدعانا الكبير هو أنه...) مع أن المدعى ليس له. ويتقدم أحياناً بما يظهر أن مطالب الكتاب لم تنقش إلى الآن إلا على صحيفة نفسه؛ مع أن الأمر ليس كذلك...)[1].

(1) **المعرفة الدينية**، صادق لاريجاني، ص 6ـ 7.

القرآن الكريم ومنهج الهداية

إن الغرض التعليمي من المرادات الجدية في كتاب الله تعالى والهدف الأساس من وراء ذلك هو؛ هداية البشرية جمعاء، لكن السؤال المهم هو: كيف لنا أن نحدد المراد الإلهي؟

للجواب عن ذلك نقول: لولا وجود الأنبياء والرسل، ولولا وجود الكتب السماوية لما استطعنا فهم المراد الإلهي لجملة من أسرار الوجود الكوني و الإنساني.

إن الإنسان أدرك بفطرته وبما أتاه الله تعالى من نعمة العقل أموراً مهمة في هذا الوجود، لكنه لم يستطع معرفة الحقائق والأسرار المهمة لهذا الوجود.

لقد كان إرسال الرسل والكتب السماوية من أجل تعليم الإنسان أهمية وغاية وجوده في هذا الكون، ولكي يعرف ما الواجب عليه تجاه كل شيء، بدءاً بنفسه وانتهاءً بخالقه جل وعلا. إن معارف القرآن الكريم وعلومه لا تفنى ولا تنقضي.

لقد أشار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى تلك الأبعاد اللامتناهية بقوله: «ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، و سراجاً لا يخبو توقده، وبحراً لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحراً لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيظها الواردون»[1].

إن للقرآن أساليبه المتميزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، ذلك أنه يخاطب ويعالج الكيان البشري بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه ـ في الموضع الواحد ـ عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة، فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، و تجد القصص مع المواعظ، وتجد الحِجَاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة، و هكذا . فالتشريعات هي التي تتعلق بأفعال العباد من حقوق وواجبات، وتقنينها بالدستور الإلهي العام والشامل لكل بني البشر، ضمن مورد الطاعة العام، و هناك تقنين خاص بالأديان السماوية من خلال وضع الملامح

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة رقم (198).

العامة والأساسية للعبادات ومن ذلك الدين الإسلامي الذي وضع دستوراً في تقنين أفعال العباد بما يختص بالصلاة والصوم والحج والزكاة وباقي العبادات، وما يتعلق بها من وجوب وحرمة وأحكام أخرى .

إن (التشريع الإسلامي في اتجاهاته العامة وخطوطه يتأثر و ينبثق ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والإسلامية إلى المجتمع وعناصره وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين)[1]. أي: خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وخط علاقات الإنسان مع الطبيعة.

إن (المضمون التشريعي الذي وضع قواعد السلوك الفردي، و المجتمعي، والدولي تحت قاعدة الحلال و الحرام، والتي نتج عنها علم آيات الأحكام، ثم الفقه الإسلامي، ثم منهج ذلك الفقه المسمّى بأصول الفقه، وقد ترادف معها حشد من الأحاديث النبوية و الروايات عن أئمة أهل البيت المعصومين سلام الله عليهم أجمعين الشارحة و المبيِّنة لتلك الآيات التي اندرجت تحت عنوان أحاديث الأحكام، وتهيكل العلم بالقواعد الاجتهادية، وموورست هذه العلوم في اللحظات الأولى للنزول القرآني)[2] .

ولا بدّ من فهم حقيقة النظام التشريعي الذي جاء لتقنين حياة الإنسان ومسيرته، وجاء لتنظيم علاقاته مع خالقه، ومع الآخرين، ومع كل ما حوله، وهذا التقنين والتشريع في بعض الأحيان ـ إن لم يكن الأكثر ـ يعتبره الإنسان تقييداً له وحداً لحريته، إلا أنه لو فهم أنه يضمن له حقوقه وإنسانيته ويكسبه مزيداً من الاحترام والاستقلالية التي قننت ضمن قواعد و قوانين هدفها خدمته وضمان كرامته. أما (قضية العقيدة ـ كما جاء بها القرآن ـ قضية اقتناع بعد السياق و الإدراك، وليس قضية إكراه وغصب وإجبار، ولقد جاء القرآن يخاطب الإدراك البشري بكل قواه وطاقاته ... في غير قهر حتى بالخارقة المادية التي قد تلجئ مشاهدها إلجاءً إلى الإذعان، ولكن وعيه لا يتدبرها وإدراكه لا يتعقلها لأنها فوق الوعي والإدراك ... إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق"الإنسان" التي يثبت له بها وصف "إنسان" فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء ... و مع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة ... وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة)[3] .

(1) **المدرسة القرآنية**، محمد باقر الصدر، ص 185 .
(2) **محاضرات في تفسير آيات الأحكام**، عبد الأمير كاظم زاهد، ص 24 .
(3) **في ظلال القرآن**، سيد قطب، ج1، ص 291 .

أما في أهم المباحث العقائدية ألا و هو دليل وجود اللهَّ تعالى.

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ سورة فاطر، الآية [15].

لا ريب أن فقر الشيء دليل قاطع على احتياجه إلى (غني قوي) يزيل حاجته، من هنا لا بد أن يكون لهذا الكون بأسره من أفاض عليه نعمة الوجود .

إن الظواهر الكونية من الذرة إلى المجرة، أي السماوات والأرض وما فيهما هي جمادات فقيرة في ذاتها، كانت لا شيء ثم وُجدت فهي مسبوقة بالعدم، فلكي توجد لا بد من موجدٍ لها لأنها لا يمكن أن توجد نفسها بنفسها ، وهذا الموجد لها لا بد وأن يكون غنياً عنده القدرة على إيجادها ليخرجها من العدم إلى الوجود. والإنسان يدخل ضمن هذه القاعدة، فإنه في ذاته فقير ليس غنياً أي لا يقدر أن يوجد نفسه بنفسه بل يحتاج إلى قوة أكبر منه توجده .

إن القرآن الكريم قد احتوى على تفصيل تأريخي لسيرة حياة الأنبياء والمرسلين السابقين عليهم السلام وهو التأريخ الذي لم يكن يعرف العرب عنه شيئاً سوى الأحبار والرهبان ، وكانوا على خلاف فيما بينهم ، أما أمة العرب فقد كانوا أميين لا يعلمون شيئاً عنه ، فلما جاءهم النبي محمد (ص) بتأريخ الرسل والأنبياء مفصلاً، اعترف به بعض هؤلاء الرهبان والأحبار وصدقوه فيما روى عن ربه جل و علا. فخرجوا من دينهم و اتبعوا النبي محمداً (ص) إيماناً و تصديقاً وطاعة لله تعالى .

قال تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ سورة يوسف، الآية [3] .

وقال تعالى:﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴾ سورة طه، الآية [99] .

إن هناك قسماً كبيراً من الآيات القرآنية اختص بنقل قصص ووقائع الأمم السالفة، فلا شك أن عرض هذه القصص لم يكن للسرد فقط، بل لأجل أغراض أسمى وأكبر، فقد جاءت هذه القصص ـ بشكل عام ـ لأخذ العبرة وللحصول على العلم والمعرفة والتجربة المفيدة من بين ثنايا هذه القصص لأجل الاستفادة منها في مسيرة الحياة الإنسانية .

قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾ سورة الروم، الآية [42].

فهذا أمر للنبي (ص) أن يأمرهم أن يسيروا في الأرض فينظروا إلى آثار الذين كانوا من قبل، حيث خربت ديارهم، و عفت آثارهم، و بادوا عن آخرهم، وانقطع دابرهم، بأنواع من النوائب و البلايا، كان أكثرهم مشركين، فأذاقهم الله بعض ما عملوا ليعتبر به المعتبرون فيرجعوا إلى التوحيد[1].

نعم، إن هناك تخرصات مشككة في القصص القرآني صاغها جملة من المشككين من أمثال (أمين الخولي) وغيره[2]. فنجد أن أمين الخولي ـ مثلاً ـ يقول: (وبهذا التفريق بين العرضين ـ الفني والتاريخي ـ للحادثة والواقعة تبيّن في وضوح قريب أن عرض القرآن لأحداث الماضين، ووقائع حياتهم، والحديث عن تلك الأحداث، والأشخاص ليس إلا العرض الفني الأدبي .. لا العرض التاريخي التحقيقي)[3].

وفي شأن ذلك يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (هذا خطأ فإن ما ذكر من أمر الفن القصصي، حق غير أن ذلك غير منطبق على حالة القرآن الكريم، فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص الخيالية، و إنما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، و قد نص على أنه كلام الله سبحانه، وأنه لا يقول إلا الحق، وأن ليس بعد الحق إلا الضلال، وأنه لا يستعين للحق بباطل، ولا يستمد للهدى بضلال، وأنه كتاب يهدي إلى الحق، وإلى صراط مستقيم، وأن ما فيه حجة لمن أخذ به، وعلى من تركه في آيات جمة لا حاجة إلى إيرادها، فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوز اشتماله على رأي باطل، أو قصة كاذبة باطلة، أو خرافة، أو تخييل ... إنه كتاب يدعي لنفسه أنه كلام إلهي موضوع لهداية الناس إلى حقيقة سعادتهم، يهدي بالحق ويهدي إلى الحق ومن الواجب على من يفسر كتاباً هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده و مطالبه، أن يفترضه صادقاً في حديثه مقتصراً على ما هو الحق الصريح)[4].

وفي الرد على أمين الخولي يقول سيد قطب: (إن أمين الخولي يعاني أزمة نفسية، وإنه ينظر فيرى نفسه لا يقل إن لم يكن خيراً من أساتذة جامعيين كبار في هذا البلد، ثم لا يرى لنفسه مثل مكانهم في العالم الخارجي خارج الجامعة، وأقرب الأمثلة أمامه الدكتور طه

(1) **تفسير الميزان**، الطباطبائي، ج11، ص 197.
(2) كـ محمد أحمد خلف الله في كتابه: **الفن القصصي في القرآن الكريم**.
(3) **القصص القرآني في منطوقه و مفهومه**، عبد الخطيب عبد الكريم، ص 276ـ280.
(4) **تفسير الميزان**، الطباطبائي، ج7، ص 165ـ167.

حسين وما يتمتع به من مكانة ملحوظة، والأستاذ أحمد أمين وما له ـ كذلك ـ من شهرة، وهذا الوضع يسبب له قلقاً نفسياً يتجلى في مظاهر كثيرة كلها تدور حول لفت النظر بكل وسيلة، وأبسط مظاهر ذلك أنه لا يكاد يستقر على زي في ملابسه، ولا تأمن أن تراه في أي يوم بزي غير ما عهدت منه في اليوم السابق، وأزياؤه في التفكير كأزيائه في الملابس كلها اندفاعات وشطحات)[1].

كما أن هناك من يقول: (إن القرآن يحمل هدفاً مقدساً، فهو يذكر قصصاً لأجل الدرس والعبرة، وليس لمجرد عرض التاريخ، ولذا لا فرق لديه بين أن تكون تلك الوقائع التي ذكرها قد حدثت فعلاً أو لا، كما في الكثير من كلمات الحكماء عندما يذكرون الكثير من الحكمة والعبرة على لسان بعض الحيوانات، كقصص كليلة ودمنة، وعليه فلا ضرورة للعناء في تحليل أن قصص القرآن هي تاريخية أو تمثيلية لأجل العبرة)[2].

وعن هذه المدعيات يرد الشيخ مرتضى المطهري بقوله: (إن مثل هذا الكلام كلام وضيع جداً، فمن المحال أن يقوم الأنبياء والذين منطق نبوتهم هو الحقيقة، أن يقوموا ببيان الواقع ولو بنحو التمثيل. ففي اللغات الأدبية في هذا العالم تجد كثيراً مثل ذلك، سواء على لسان الحيوانات أو بالاعتماد على التمثيل. و أما القرآن، والنبي، والأئمة ومن تربّى على هذا الدين، فمن المستحيل أن يتوسل بأمر غير مقدس لأجل الوصول إلى هذا الهدف المقدس، بأن يستخدم أمراً باطلاً لا حقيقة له، ولو بنحو التمثيل. وينقل هو هذا الأصل ـ أي عدم إمكان استخدام وسيلة غير مقدسة لأجل الوصول إلى هدف مقدس ـ عن العلامة الطباطبائي في الميزان، ويصل إلى أننا لا شك لدينا في أن كافة القصص القرآني، كما ورد ذكره في القرآن، هو عين الواقع. وبعد أن يذكر القرآن قصة ما فلن نعود بحاجة إلى تأييد ذلك بأي تاريخ من تواريخ الدنيا)[3].

كما يقول السيد الطباطبائي: (فإن الآيات القرآنية وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل، بحيث لا يشك فيه إلا مكابر متعسف ولا كلام لنا معه، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهية من غير استثناء إلى المادية المحضة النافية لكل ما وراء المادة)[4].

---

(1) جريدة (السواري) العدد 66 الصادر يوم الاثنين 16 صفر 1367 هـ / 29 ديسمبر 1947 م.
(2) **تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه**، محمد باقر سعيدي روشن، ترجمة: علي عباس الموسوي، ص 376.
(3) المصدر السابق، ص 376 نقلاً عن كتاب: **سيرى در سيرة نبوي**، مرتضى مطهري، ص 123 ـ 124.
(4) **الميزان**، الطباطبائي، ج2، ص 314.

خصائص القرآن الكريم

إن للقرآن الكريم جملة من الخصائص التي اختص بها عن بقية الكتب السماوية، وقد أوردت العديد من الكتب جملة منها:

1 ـ أنه نزل باللغة العربية .

قال تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ سورة يوسف، الآية [2] .

وقال تعالى : ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ سورة الزمر، الآية [28] .

2 ـ فيه أخبار ما سبق وما سيأتي .

قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: " كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وهو الفصل ليس بالهزل ... "[1] .

قال تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ سورة يوسف، الآية [3] .

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ سورة غافر، الآية [78] .

3 ـ اشتمل على آيات تضمنت القواعد العامة في التشريع وبعض الأحكام الشرعية .

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ سورة النحل، الآية [89] .

وقال تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ سورة الأنعام، الآية [38] .

وهذا لا يعني أنه يحيط بكل جزئيات الوقائع والحوادث وتفصيلاتها ، بل هو تبيان من حيث احاطته بأصول وقواعد وكليات عامة، والتي تعتبر الأساس في كل قانون أو نظام .

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث و الآثار ، ابن أبي شيبة ، ج7 ، ص 164 .

قال الشيخ الطبرسي في تفسير قوله تعالى «بْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ»: (أي بياناً لكل أمر مشكل و معناه ليبين كل شيء يحتاج إليه من أمور الشرع فإنه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أمور دينهم إلا وهو مبين في الكتاب إما بالتنصيص عليه أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» والحجج القائمين مقامه أو إجماع الأمة فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن)[1].

(1) **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الشيخ الطبرسي، ج6، ص 586.

أسباب الهجوم على القرآن الكريم

إن القرآن الكريم، كتابٌ أنزله الله سبحانه وتعالى هدىً وبشرى بين يدي رحمته، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، مستنقذاً لهم من أهواء المضلين وفساد المفسدين وخداع المحرفين، الذين يحرفون الكلم عن مواضعه.

فهو خاتم الكتب السماوية، والداعي إلى حقيقة الطاعة الإلهية، والمبشر بدينٍ عالمي واحدٍ هو (الإسلام).

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ سورة آل عمران، الآية [19].

فإذا كان كذلك، فليس من المعقول أن يرضى المتسلطون بأن تنفى جميع سلطاتهم وان يكونوا سواسية كباقي أفراد المجتمع، ذلك أنّ كتاباً اسمه (القرآن) قال بذلك. بالتأكيد لا، والدليل على ذلك إن كانت حصة (القرآن الكريم) كبيرة جداً من الطعن والتشويه والمحاربة بكل الطرق وبشتى الصور، وبجميع الإمكانيات المتاحة عندهم.

نعم، لقد كانت حصة القرآن الكريم من الطعونات الشيء الكثير، كونه دستور الإسلام الحقيقي وكتابه التشريعي الإلهي.

القرآن الكريم هو كتاب الخالق ومعجزته إلى خلقه نزله تعالى ليبين للناس ما اختلفوا فيه من أخبار، وتشريعات. فيه من الحكم والعبر والأمثال ما ينتفع به الناس إلى يوم القيامة كما أن فيه من الأسرار ما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ سورة آل عمران، الآية [7].

لقد سلك أعداء الإسلام طرق ومناهج متعددة ومتنوعة للطعن فيه؛ ذلك لأنهم يعلمون أنه دستور الإسلام، وأساسه، وأصله، ومنهجه، فالتشكيك فيه تشكيكٌ في أساس الدين الإسلامي، وبالتالي إضعافه، وصَرْف المسلمين عنه[1] كونه الطريق السوي، والصراط المستقيم الذي أراده الله تعالى للبشرية جمعاء، هدى ورحمة ونجاة.

إنّ معظم المطاعن التي وجهت إلى القرآن الكريم كان سببها، العداء المباشر للدين الإسلامي، كل ذلك اعتماداً على ما لا يصح من الأخبار الواهية، والمختلقة الكاذبة، فجاء المستشـرقون ليضيفوا إليها ما شاءت لهم أنفسهم أن يضيفوه، ممن هو من بنات أخيلتهم وصناعة أوهامهم، جمعتهم على ذلك راية واحدة ألا وهي: (العداء للإسلام).

يذكر محمد حسين هيكل[2] في كتابه (حياة محمد) وتحت عنوان (المستشرقون والمقررات الدينية): أن مباحث هؤلاء المستشرقين تريد الاستدلال على أن القرآن ليس وثيقة تاريخية لا محل لريبة فيها، بل يريدون أن يثبتوا بأن القرآن الكريم قد حُرِّف بعد وفاة النبي (ص)، وفي صدر الإسلام، وأضيفت إليه أثناء ذلك آيات لأغراض دينية، أو سياسية[3].

لقد كان لأدوات (الحرب الناعمة)، دور كبير في إبعاد (المجتمع المسلم) عن أهم معين روحي موجود لديه وهو (القرآن الكريم)، ساعد على ذلك (التماهي)، و(الانبهار)، و(الشعور بالدونية) عند جملة من المجتمع، أنعش أوارها عوامل التنفير الداخلية، وعوامل الجذب الخارجية.

إن (خير أمة أخرجت للناس)، و(أمة اقرأ)، و(الأمة المرحومة)، و(أمة الدين الخاتم)، و(أمة النبي الخاتم)، و(أمة الكتاب السماوي الخاتم)، و(أمة العلم والقلم)، و(أمة تكريم الإنسان)، قد أصبحت في آخر ركب الأمم الأخرى، وأصبحت خارج التاريخ، وذلك لسببين مهمين هما:

الأول: ابتعادها عن القرآن الكريم، وعن كل ما به من تعاليم إنسانية.

الثاني: عدم قدرتها على رد هجمات الأعداء العسكرية والثقافية، وبالخصوص الهجوم الشرس على القرآن الكريم.

---

(1) فضلاً عن غيرهم.
(2) محمد حسين هيكل (1888 ـ 1956م) كاتب وسياسي مصري.
(3) المستشرقون والقرآن: 272، نقلاً عن كتاب (**حياة محمد**) محمد حسين هيكل، ص 29 ـ 30.

إن عبد الكريم سروش بأطروحاته يمثل واقعاً موجوداً داخل المجتمع الإسلامي بشكلٍ عام، وداخل الواقع الشيعي بشكلٍ خاص، نعم إن عبد الكريم سروش قد أعلن ذلك، ورفع لواء العداء طارحاً دعواته وانتقاداته (التجميعية)، لكن الأشد خطراً منه هم من يعيشون بيننا ويهدمون من الداخل، الذين يتسربلون سربال (التقديس) المموه، وهؤلاء ليسوا بالقلة، بل هم في أماكن خطرة وحساسة جداً.

لقد شاكلت وشابهت دعوات عبد الكريم سروش أغلب الدعوات التي نادى بها (محمد أركون)، وكان التشابه الأكبر فيما بينهما قد وصل إلى حد التطابق في جملة من المطالب المطروحة.

إن الجامع المشترك لأغلب المشاريع النقدية أنها مشاريع مسروقة، هدفها الهدم والتشويه، يقود لواءها المنتفعون والحاسدون، ويتأثر بها الجهلة والمغفلون، ويروجها الأذناب والمنبوذون.

المستشرقون ومن تابعهم والتشكيك في الوحي

إن الوحي هو تعبير عمّا يلقيه الله سبحانه وتعالى إلى نبي من أنبيائه عليهم السلام بواسطة ملك، أو بغير ذلك من وسائط الاتصال، لأجل تبليغ الرسالة الإلهية، ويسمى هذا الوحي بـ(الوحي الرسالي)، وقد ورد ذكره في أكثر من سبعين موضعاً من القرآن الكريم.

وتعتبر ظاهرة الوحي من أبرز سمات وميزات ومشخصات الأنبياء عليهم السلام التي يمتازون بها عن غيرهم، وحول ذلك يقول السيد الطباطبائي: (فكان «ص» يرى شخص الملك، ويسمع صوت الوحي، لكن لا بهذه السمع والبصر الماديين، وإلا لكان أمراً مشتركاً بينه وبين غيره... فكان يأخذه بُرحاء الوحي، وهو بين الناس فيوحى إليه، ولا يشعر الآخرون الحاضرون)[1].

أما حول ألفاظ القرآن الكريم، وهل وردت بالمراد نفسه، واللفظ الإلهي، أم بلفظ الوحي، أم بلفظ النبي محمد (ص)؟

في الحقيقة لقد وردت العديد من الأقوال، والدعوات حول ذلك، والتي ذكرها الزركشي[2]، والسيوطي[3]، والجويني[4]، ومحمد عبد العظيم الزرقاني[5].

إنّ من أشهر المستشرقين الذين شككوا في الوحي على سبيل المثال: (هاملتون جب، وإميل درمنغام، وإدوارد مونتيه، وباول كازانوفا). ذلك أن استطلاع آراء المستشرقين في الوحي المحمدي يحددها النظر إلى بداية الصلة الثقافية بين الشرق والغرب، أو ما يعرف ببداية الاستشراق، وهي بداية دراسة الغربيين للغات الشرقيين وظروفهم العامة التي بدأت في إسبانيا، ثم انقطعت لسقوط غرناطة عام 1492م، ثم عادت بعد توحيد الكنيستين الغربية والشرقية في القرن السادس عشر.

---

(1) **تفسير الميزان**، ج 15 ، ص 346.
(2) **البرهان**، ج 1 ، ص 229 ـ 230.
(3) **الإتقان**، ج 1 ، ص 126.
(4) **الإتقان**، ج 1 ، ص 127 ـ 128.
(5) **مناهل العرفان**، ج 1 ، ص 49.

إن دراسات المستشرقين ومواقفهم من الوحي تأثرت بالفكرة التي رسختها الدراسات السابقة، من الطعن في الإسلام، واختلاق العيوب للنبي (ص)؛ إرضاء للشعوب الأوروبية التي كان يرضيها أن تسمع الشتائم عنه، فوصفوا النبي صلى الله عليه وسلم بأنه ساحر وخدَّاع وشهواني، وأنه عدو للمسيحية، منقادين إلى ذلك بمحض خيالهم، دون الرجوع إلى مصادر مكتوبة، أو اطلاع على دراسات سابقة حتى أصبحت هذه الدراسات مرتكزاً لهم، فأصبحت تمثل صخرة عاتية ليس من السهل أن تكسر[1].

وحتى يتحقق لهم هذا الإنكار للوحي أصبحوا يرددون أن ما جاء به محمد (ص) ما هو إلا إبداع ذاتي، أو إشراق روحي، أو إنجاز أدبي، أو مشروع محمدي، أو توصل فكري، أو إملاء إنساني. علماً أن من يريد أن يناقش المستشرقين في موضوع الوحي يحتاج إلى صبر طويل.

أما نظرتهم إلى من نزل عليه الوحي فإنها تتمثل في الآتي:

1 ـ بعضهم عده قائدًا وزعيماً فذًا.

2 ـ وبعضهم جعله في مصاف المصلحين الاجتماعيين.

3 ـ وبعضهم عدّه أحد عباقرة العالَم الذين يندر أن يحظى العالَم بمثلهم، وهؤلاء الأصناف الثلاثة يرتكز إنكارهم لنبوة محمد (ص) على أساس ديني.

4 ـ قلة من أبرز شخصيته رسولاً.

5 ـ وأقل منهم من وصفه أنه نبي أوحي إليه بالإسلام.

6 ـ ومنهم من أنكر النبوة؛ لأنهم ينحون بتفكيرهم نحو المادية والعلمانية، فينكرون الوحي جملة وتفصيلاً.

(1) **الوحي المحمدي وآراء المستشرقين**، عبد الجليل شلبي، ص 197 .

أهداف المستشرقين
من إنكارهم للوحي وآراؤهم فيه

على الرغم من أن جمهرة من المستشرقين لا ينكرون الوحي في الواقع الإنساني لأنهم يصدقون بأنبياء التوراة والإنجيل، فهم إما يهود وإما نصارى، وكل تفسير سلكوه لمفهوم الوحي عند محمد (ص) يمكن أن يفسّر به الوحي عند أنبيائهم الذين يعترفون هم بنبواتهم، إلا أن تعنتاً مبعثه التعصب الديني هو الذي جعلهم يفرقون بين أمرين متساويين تماماً، فيعترفون بأحدهما ويجحدون الآخر؛ عصبية عمياء.

إن غالبيتهم ينكرون أن يكون محمد (ص) نبياً أوحى الله إليه كتابه، بل تضاربت تفسيراتهم لهذه القضية الغيبية، وذهبت التخمينات في تحليلها مذاهب شتى، أجمعُها: رفض حدوث الوحي، وبث الشبهات حوله، زاعمين بأن الوحي والقرآن ما هو إلا مشروع محمدي، أو عمل من أعمال الشعوذة.

وكانوا يهدفون من إنكاره إلى:

1 ـ الإيحاء بأن الإسلام ليس من عند الله، بل هو من أفكار محمد (ص) التي تشبعت بالأفكار اليهودية والنصرانية.

2 ـ محو الشخصية الإسلامية.

3 ـ محاولة إيجاد جذور للنصوص الدينية الإسلامية من النصوص النصرانية واليهودية.

4 ـ التشكيك في النصوص وصحتها واستعمال الخلافات الفكرية أداةً للتشكيك.

أما مجمل آرائهم حول الوحي في:

1 ـ اتهام الرسول (ص) بالكذب، وأنه افترى القرآن من عند نفسه.

2 ـ أن الوحي حالة نفسية (الوحي النفسي) أي: حديث النفس وإلهامها.

3 ـ أنه الانفعال العاطفي (النوبات الانفعالية).

4 ـ أنه عبارة عن التنويم الذاتي.

5 ـ أنه عبارة عن التجربة الذهنية.

6 ـ أنه من إملاءات الكهنة والمنجمين.

7 ـ أن ما جاء به إنما جمعه من البيئة المكية التي كانت تعج بالرهبان والقسيسين.

8 ـ أنه حالة مرضية كالصرع الهستيري.

9 ـ أنه كلام عربي نَظَمه محمد (ص) شعراً.

10 ـ كان محمد ساحراً لَبِقاً، والقرآن ما هو إلا سحر من كلامه.

11 ـ أن القرآن أساطير الأولين.

12 ـ أن الديانة اليهودية والنصرانية كانتا الينبوع الذي استقى منه محمد (ص) أصل الديانة الإسلامية وفروعها.

13 ـ أن عبقرية محمد، وحدَّة ذكائه، ونفاذ بصيرته، وشدة فطنته هي التي مكنته من وضع القرآن على هذه الهيئة.

14 ـ كان محمد (ص) في أعلى حالات الصحة النفسية والجسمية والعقلية، وكان الوحي هو الحادثة الخالدة التي تجلت فيها رحمة الله بعباده.

15 ـ لإنكار الوحي رأى مونتيه إرجاع القرآن إلى ثلاثة مصادر: يهودية، ونصرانية، ومصدر جاهلي أفاد منه محمد عن طريق الروايات الشفوية.

16 ـ يرى المستشرق ساكاري أن محمداً (ص) قد أبدع في تأليف قرآنه، مستخدماً ما في البلاغة والشعر من ثروات فنية.

17 ـ الوحي: عبارة عن حدس يتم فيه الإدراك المباشر.

18 ـ الوحي: عبارة عن الإشراق الذي يتم فيه تحويل الأفكار بأكملها من شخص إلى آخر.

19 ـ أن نبوة الرسول (ص) ليست وحياً، وإنما هي فكرة بشرية تتطور في نفس صاحبها.

20 ـ أن الوحي عبارة عن مناجاة روح الخداع والحماسة التي لا تقطن السماء، وإنما تسكن عقلَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

21 ـ لا يكتفي غوستاف لوبون بإنكار الوحي، بل يتجاوز ذلك إلى اتهام الرسول (ص) بأنه مهووس بقوله: (وإذا عددت هوس محمد ككلٍّ مفتونٍ وجدته حصيفاً سليم الفكر)[1].

22 ـ أصحاب دائرة المعارف الإسلامية زعموا أن محمداً (ص) اصطنع القصة التي تقول بأن الرسول السماوي (جبريل) يتحدث إلى الأنبياء، واعتقد أنه تلقى رسالته ووحيه منه.

23 ـ اتهام الرسول (ص) بأنه تلقى القرآن من عند غيره، وهذا الغير مختلف فيه:

أ ـ تارة يكون الحدادَ الرومي.

ب ـ تارة يكون بحيرا النصراني.

ج ـ تارة يكون ورقةَ بن نوفل.

د ـ تارة يكون اليهودَ والنصارى.

هـ ـ تارة يكون المؤمنين من أهل الكتاب.

وأسماء كثيرة جداً أوردها المشككون ذكرنا جملة منها في طيات البحث.

24 ـ لإنكار الوحي ذهبوا إلى أنّ الإسلام دين بشري من صنع عبقرية فردية، أو ظروف اجتماعية أو اقتصادية، ولإثبات ذلك اعتمدوا تفسيرات معينة تتمثل في:

أ ـ أنه تطوير لعبادة وثنية: منهج تاريخي.

ب ـ أنه ظاهرة تفسر في ضوء المتغيرات الاقتصادية.

ج ـ أنه وليد فئات بشرية مدينية متحررة.

د- أنه ظاهرة نفسية عبرت عن عظمة طموح فردي.

25 ـ استعمل المستشرقون مناهج متعددة في دراسة مسألة الوحي؛ لأنه بالنسبة لعلوم الروح كالرياضيات بالنسبة لعلوم الطبيعة.

---

(1) ظ: **حضارة العرب**، غوستاف لوبون، ص111.

26 ـ كما تعددت لدى المستشرقين الفروض المفسرة للدين فهو ظاهرة مصدرها اجتماعي أو نفسي.

27 ـ قالوا: إن كلمة الوحي لا تعني إلقاء النص من الله، بل تعني اقتراحاً أو إشارة أو التكلم الذهني.

28 ـ أن محمداً (ص) ليس رسولاً من عند الله، وإنما هو رجل ذكي أتى بنوادر الأعمال الإنسانية، ثم انتحل صفة الرسالة والرسول.

29 ـ القرآن صياغة عربية جديدة لما ورد في التوراة والإنجيل، وليس وحياً من عند الله تعالى.

30 ـ شددوا في إنكارهم لعلم النبي (ص) وشددوا على (أميته) بمعناها السلبي؛ لإثبات أنه نقل القرآن عن الديانات السابقة.

بذلك يتبين لنا من أين جاء عبد الكريم سروش بأفكاره عن الوحي، ولماذا قال بما قاله من طرح، بل سنعلم ماذا يريد من وراء كل ذلك، وما مقدار التماهي مع الآخر الذي يمارسه؛ لأجل مقدرات زائفة مع شديد الأسف، وإننا لنأسف أكثر على من يعد عبد الكريم سروش مفكراً، وهذه هي الطامة الكبرى.