



# سلسلة دراسات الفكر المعاصر

## الخلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

■ الشيخ د. ليث عبد الحسين العتابي

مركز براثا للدراسات والبحوث  
Baratha Center for Studies and Research





■ الخَلَلُ المَعْرِفِيُّ فِي نَشْأَةِ الحَدَاثَةِ العَرَبِيَّةِ  
نَصْرُ حَامِدِ أَبُو زَيْدٍ أَنْمُودَجًا  
- الدكتور ليث عبد الحسين العتابي -

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

■ الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث  
بيروت - بغداد

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



سلسلة دراسات الفكر المعاصر

# المحلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية نصر حامد أبو زيد نموذجاً

• الدكتور وليث عبد الحسين العتابي

مركز أبحاث الدراسات والبحوث  
بيروت - بغداد

# سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما ورد عن الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللّوأس». وعن علي عليه السلام: «حسب المرء ... من عرفانه، علمه بزمانه». فكم من شبهات قديمة وخذع بالية تحاول تجديد نفسها في كل عصر بثوب جديد ومصطلحات ومقاربات حديثة، لكنّ العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويدع في التطبيقات والتفريعات.

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

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

## المقدمة

إنَّ الكلامَ عن مسارات شيءٍ ما، هو في الحقيقة كلامٌ عن تاريخه، ولكن بصورة غير مباشرة؛ لأنَّ مفردة "التَّاريخ" واسعةٌ جدًّا، ويُفهمُ منها تناولُ دقائقِ الأمورِ زمنيًّا ومكانيًّا، وهذا ما يُعدُّ أمرًا صعبًا مستصعبًا في الكتاباتِ المختصرة، التي يُرادُ منها إيصالُ المرادِ بأقلِّ ما يُمكنُ من الصفحاتِ والكلماتِ.

ثمَّ إنَّ إبرازَ الخللِ المعرفيِّ، الناتجِ عن خللٍ منهجيٍّ سابقٍ، أمرٌ صعبٌ كذلك؛ إذ إنَّ القارئَ العاطفيَّ قد لا يقبلُ بذلك، وسيدافعُ عن محبوبه دفاعًا عاطفيًّا، بعيدًا عن العقلِ والمنطقِ، وقد يُعمِّمُ التَّهمَ والسيِّئاتِ على الجميعِ، في سبيلِ ألاَّ يُتَّفَضَ أحدٌ من محبوبه.

ذلك، وغيره، قد دَعانا إلى وضعِ عنوانِ مُطابقٍ لما نريدُ أن نكتبَ عنه؛ لذا كان اختيارُ عنوانِ: (الخللُ المعرفيُّ في نشأةٍ ومسارِ الحداثةِ العربيَّةِ:

نصر حامد أبو زيد أنموذجاً)؛ ليكونَ دراسةً نقديَّةً عن نشأة الحداثة عموماً، ونشأة الحداثة العربيَّة خصوصاً، بما لها من تشكُّلات وتمثُّلات، ثمَّ الوقوفِ عند أطروحاتِ (نصر حامد أبو زيد) العامَّة، وأطروحاتِه بخصوصِ النَّصِّ الإماميِّ، ونقدها.

إنَّ من المهمِّ بيانَ نشأة الطَّرحِ الحداثيِّ، والحديثِ عن سِماتِ هذا الطَّرحِ، ومناهجِه، وأُسُسِه، وكذلكِ منطلقاتِه. أمَّا تسميتهُ بـ "الطَّرح"، فليست إلاَّ من بابِ أنَّه ليسَ مذهباً، ولا منهجاً، ولا غيرَ ذلك؛ فالحداثة - بحقيقتها - سائِلَةٌ، فضفاضةٌ، هلاميةٌ، وهي ليست نظريَّةً ولا منهجاً.

نرى، من خلالِ قراءتينا، وما ذُكرَ في الكُتبِ المُختصَّةِ بذلكِ عموماً، أنَّ الطَّرحِ الحداثيِّ كانَ نتيجةَ الصِّدمةِ التي وقعت في أوروبا والعالمِ الغربيِّ، جرَّاءَ ما قامت به الكنيسةُ من فظائعٍ تتعارضُ مع الدِّينِ، ومع حقوقِ الإنسان. لذلك، جاءَ الطَّرحُ الإصلاحيُّ، ثمَّ النَّهضويُّ، ليُختمَ بالطَّرحِ الحداثيِّ، كلُّ ذلكِ من أجلِ تعويضِ ما أحدثته الكنيسةُ من خللٍ، وإصلاحِ ما أفسدت، ولأجلِ التُّهوضِ والتقدُّمِ في المجالاتِ كافَّةِ، بعيداً عن الدِّينِ الكنسيِّ، أو كلِّ ما هو دينيٌّ أو ميتافيزيقيُّ، كان سائداً في أوروبا في ذلكِ الزَّمانِ.

لقد جاءتْ هذه الدِّراسةُ لتوضِّحَ أموراً مهمَّةً تتعلَّقُ بالحداثة العربيَّة؛ من بيانِ لتشكُّلاتها، وتمثُّلاتها، وسِماتها، وأهدافها، ورُموزها، وشخصيَّاتها، وآليَّاتها، في محاولةٍ لتلَّا نُطيلَ في الكلامِ والشرحِ والاستشهادِ، بل نُوصِلَ



المراد بما يتلاءم والمطلوب؛ مع توضيح الخلل المعرفي الذي اعتري مسار الحدائث العربية، وأسباب هذا الخلل، حتى يتبين للقارئ ما وقع فيه الحدائث العربي من هفوات، وما يفتقر إليه من علوم ومعارف، وكيف قرأ النص، وكيف فسره، وما تقدم لديه من إسقاطات مسبقة على النص.

وتركزت الدراسة إجرائياً على أطروحات (نصر حامد أبو زيد)، وتعاملته مع الإمامية والنص الإمامي، وما وقع فيه من خلل معرفي واضح، بسبب افتقاره إلى علوم مهمة، وخلفية علمية ومنهجية تؤهله لفهم مراد النص. لكنه وقع فيما لا يحمد عقباه، وما ذلك إلا لافتقاره إلى الأدوات الصحيحة في فهم النص.

لذا، كان هذا الكتاب؛ إذ إن الهدف من تأليفه هو توضيح الخلل، وتبيين ما وقع فيه الحدائثيون العرب من أخطاء كثيرة، كان سببها التقليد الأعمى لكل ما هو غربي، والروح المتأزمة، والانفصال عن الواقع.



# الفصل الأول

تاريخ الحداثة ونشأتها



نتناولُ في هذا الفصلِ أهمَّ الأفكارِ المتعلقةِ بالحدائِةِ ونشأتِها، حيثُ نبدأُ بالكلامِ عن جذورِ الطرحِ الحدائِيِّ وأصوله، ثم نذكرُ أهمَّ الفلاسفةِ والمفكرِّين الذين كانوا من رُوادِ البَحْثِ الحدائِيِّ في العالمِ، لنختَمَ الفصلَ ببعضِ المقارناتِ التي نُعثرُ عليها في هذهِ المرحلةِ من مراحلِ التاريخِ.

## ◀ المبحثُ الأولُ:

### نشأةُ الطرحِ الحدائِيِّ

لا بُدَّ من الوقوفِ عندَ مطالبِ هذا المبحثِ، من خلالِ توضيحِ نشأةِ الحدائِةِ، وما يتعلَّقُ بها من مقدماتٍ ومؤثراتٍ تاريخيَّةٍ وفكريَّةٍ.

### أولاً: كيفَ نشأتِ الحدائِةُ؟

إنَّ لكلِّ شيءٍ نشأةً، وبدايَّةً، ثمَّ تطوراً وانتشاراً، وهذا يشملُ النِّظرياتِ وغيرها، وكلُّ ما يشابهُ النِّظرياتِ من مناهجٍ واتجاهاتٍ وأساليبٍ.

لم يُحدّد وقتٌ دقيقٌ، أو عصرٌ دقيقٌ - بذاته - لنشأة الحداثة، ولم يُحدّد صانعٌ أو مخترعٌ لها، وكلُّ ما يُكتبُ عن ذلك مجردُ أقوالٍ وتكهّناتٍ، أو أيديولوجيات ذات أحكام مسبقة، أو آراءٌ أكثرها تقليدٌ لمقولاتٍ سابقةٍ. بحسبِ قراءتِنَا فإنَّ بعضَ المفكرينَ يؤرِّخونَ بدايةَ الحداثةَ عامَ (١٤٣٦ م) مع اختراع (غوتنبرغ - Gutenberg) للطابعة المتحرّكة، ويرى بعضُ آخر أنّها بدأت في العام (١٥٢٠ م) مع الثّورة اللّوثرية ضدّ سلطه الكنيسة، وتتقدّم مجموعةٌ أخرى بها إلى العام (١٦٤٨ م) مع نهاية حربِ الثلاثينَ عاماً، وتربطها مجموعةٌ أخرى بالثّورة الفرنسيّة عامَ (١٧٨٩ م)، أو الثّورة الأمريكيّة عامَ (١٧٧٦ م)، وتظنُّ قلّةٌ من المفكرينَ أنّها لم تبدأ حتّى عامَ (١٨٩٥ م) أي مع كتاب (فرويد - Freud) «تفسير الأحلام»، علماً أنّ بدايةَ الحداثة كانت في الفنون والآداب، وقضايا الشّعور. ويُقالُ إنّ (رينيه ديكارت - René Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) هو مؤسسُ الحداثة، أو هو مطلقُ ما يُسمى بعصرِ الحداثة. إنّ (رينيه ديكارت) يُعدُّ - عندَ جُملةٍ من الكتابِ والمؤرّخينَ - مُطلقَ عصرِ الحداثة، وذلك عندما أسّسَ لمركزيّة الإنسان، وجعلَ باقي الأشياءِ تدورُ حولهُ، وذلك بعد أن كان (الوجود) هو المركزُ. ف«إنَّ الحداثةَ التي يؤسّسُ لها (ديكارت) تجعلُ الإنسانَ نقطةَ الانطلاقِ من أجلِ الوصولِ إلى العالمِ، وليس العكسَ كما كان سائداً»<sup>(١)</sup>. بحسبِ الكلامِ المتقدّمِ، فإنَّ

فيلسوفَ الحداثة، بنوع من الإجماع والاتفاق، هو (رينيه ديكارت)، فهو المؤسس لها، وهو الفيلسوفُ الرَّائدُ في انطلاقتها.

لكننا - ومن خلالِ قراءةِ مصادرٍ ومراجعٍ أخرى - وجدنا من يقولُ إنَّ مؤسسَ الحداثة هو (باروخ سبينوزا-Baruch Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧م)، رائدُ الفكرِ التأويليِّ (الهرمنيوطيقا)<sup>(١)</sup>، الذي كان من نُقادِ الكتابِ المقدَّسِ؛ إذ كانت هذه المدرسةُ تعاملُ الكتابَ المقدَّسَ على أنَّها مجردُ نصوصٍ بشريَّةٍ تخضعُ للنقدِ، وتتأثرُ بالبيئةِ والظروفِ الزمانيَّةِ والمكانيَّةِ التي وُلدت فيها تلك النصوصُ.

ويقال - في مصادرٍ ومراجعٍ أخرى - إنَّ مؤسسَ الحداثة هو (إيمانويل كانط- Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)؛ وذلك لأنَّه يَعْرِفُ الحداثةَ، ويُعطي التصوراتِ العامَّةَ لها، فهو يقولُ عنها: «الحداثةُ هي أن يخرج الإنسانُ من حالةِ الوصايةِ التي تتمثَّلُ في استخدامِ فكره دونَ توجيهٍ من غيره»<sup>(٢)</sup>.

ويُقالُ إنَّ الأديبَ الفرنسيَّ (شارل بودليير-Charles Baudelaire)

---

١ - الهرمنيوطيقا: لفظ يوناني، له علاقة بهرمس، والذي كان يعد رسولاً لدى اليونانيين، إن الهرمنيوطيقا التي تعني التأويل، وقد أصبحت علماً في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي، والذي تبنى مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. راجع: مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص.ص ٦٦٤ - ٦٦٥.

٢ - محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة -مجموعة مقالات-، ص ٤٦.

(١٨٢١ - ١٨٦٧ م) هو مَنْ أطلَقَ النشأةَ الأولى للحداثة، بصفتها مذهباً فلسفياً. مع الأخذ بالاعتبار بأنه من أشهر من نادى بالفوضى<sup>(١)</sup>. ويمكنُ أن نُعدَّ رواداً للحداثة الأوروبية أو الغربية منهم: (غوستافُ فلوبير - Gustave Flaubert)، والأديبُ الروسيُّ (مايكوفسكي - Mayakovsky)، والمفكرُ الفرنسيُّ (مالارميه - مالارميه)، و(بول فاليري - Paul Valéry)، و(توماس أليوت - Thomas Eliot)، و(جان بول سارتر - Jean-Paul Sartre)، و(سيمون دي بوفوار - Simone de Beauvoir)، و(البيير كامو - Albert Camus)، و(إدجار آلان بو - Edgar Allan Poe)<sup>(٢)</sup>. وغيرُ هؤلاءِ ممَّن تبنُّوا الطَّرحَ الحداثيَّ، وجاهرُوا بالعلمانيَّةِ والإلحاد، وشكَّلوا الرعيْلَ الذي يقتدي به كلُّ من يخالفُ الثوابتَ، ويعادي الأديانَ، ويدعوا إلى الحرِّيَّةِ والفوضى.

نعم، يمرُّ أغلبُ مؤرِّخي حوادثِ الأزمنةِ الحديثةِ والعصورِ الوسطى بحوادثِ تاريخيةٍ مهمَّة، كسقوطِ (القسطنطينية) عامَ ١٤٥٣ م، أو اكتشافِ القارةِ الأمريكيَّةِ عامَ ١٤٩٢ م؛ إذ إنَّه في هذه الفترةِ يبدأُ انتقالُ المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ من العصورِ الوسطى، ويبدأُ تشكُّلُ الحداثةِ، والذي دامَ أكثرَ

١ - عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة، ص ٧.

٢ - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص ٩١.



من ثلاثة قرون، ومرَّ بعدد من المفاصل الاستراتيجية، أهمها: النهضة في (إيطاليا)، والإصلاح الديني في (ألمانيا)، والثورة الصناعية في (إنكلترا)، وقيام الثورة الفرنسية<sup>(١)</sup>. وهذا وفق التأريخ المتعقل للأفكار، وعند من أرخ للطرح الحدائني وفق تدوين عقلائي معتدل.

كل هذا في تعدد وتنوع في الأقوال عن نشأة الحدائنة، وبدايات الطرح الحدائني، بحيث لا نجد تاريخاً - يختص بذلك - متفقاً عليه.

### ثانياً: جذور الحدائنة

إن الاختلاف كان موجوداً في بيان جذور الحدائنة، وذلك من خلال ما يُلحظ من اختلاف في تحديد من هم فلاسفة الحدائنة الأوروبية، وآباء هذه الحدائنة؛ حيث قال بعضهم إنهم (كوبرنيكوس - Copernicus)، و(فرانسيس بيكون - Francis Bacon)، و(مارتن لوثر - Martin Luther). وهناك من قال إن (هيجل - Hegel) و(ماركس - Marx) هما آباء الحدائنة الأوروبية<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك من المقولات.

وقيل إن جذور الحدائنة تعود إلى التأسيس الليبرالي السياسي على يد (جون لوك - John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م)، أو مع التأسيس العلمي الفيزيائي على

١ - فوزية تومي وحية قوادري: الحدائنة في العالم العربي المعاصر: محمد سبيلا أنموذجاً، ص ١٦.

٢ - عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحدائنة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص ٢٨.

يد (نيوتن-Newton) (١٦٤٢ - ١٧٢٧م)، أو مع بدء فكر القطيعة مع الدين على يد (ديفيد هيوم-David Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦م)، أو مع التأسيس الليبرالي الاقتصادي على يد (آدم سميث-Adam Smith) (١٧٢٣ - ١٧٩٠م) في تصور عام لجذور الحداثة<sup>(١)</sup>، وتحقيب مبسط لذلك.

أقوال كثيرة ومتعددة عن جذور الحداثة، أو انطلاقتها، أو وضع أسسها المنهجية، أو الترويج لها؛ إذ لكل واحدة مما ذكر ظهور خاص وتاريخ خاص ووقت خاص، ورموز وشخصيات وموجات خاصة.

عندما نرجع إلى التحقيب التاريخي الذي وضعه (ميشيل فوكو-Michel Foucault) لبيان جذور الحداثة وتاريخ الثقافة الغربية الحديثة، نجد: «أن ميشيل فوكو) قد استعمل تقسيماً معيناً للثقافة الغربية الحديثة يبدأ بعصر النهضة أو القرن السادس عشر، ثم العصر الكلاسيكي ويتكون من القرنين السابع عشر والثامن عشر، والعصر الحديث، ويشمل القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين... فإن الفيلسوف الفرنسي قد اعتمده في أهم كتبه التاريخية والفلسفية، خاصة في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، والكلمات والأشياء، والمراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة، كما خص العصر الكلاسيكي وبداية العصر الحديث بكتاب «مولد العيادة». إن هذه الأعمال التاريخية والفلسفية تتضمن تصوراً للنهضة والتنوير

والحدائثة، وتقدّم معطيات تاريخية وتحليلات نظرية، لا تزال موضع نقاش بين الدارسين والباحثين<sup>(١)</sup>.

نعم، إنَّها موضع نقاش، وتبقى موضع نقاش، وإلّا كيف يمكن لـ (ميشيل فوكو) (١٩٢٦-١٩٨٤م) أن يحقّب لفترة طويلة جداً وفق أيديولوجيا لا يمكن حصرها بـ (فرنسا) فقط، أو في بلد واحد فقط، ولا بفترة معينة فقط، ولا بعوامل أو شخوص محدّدة؟

إنّنا حاولنا تفصيل المقولات عبر قسمين: القسم الأول سنبين فيه من هم أشهر فلاسفة الحدائثة، والقسم الثاني سنبين فيه من هم أشهر آباء الحدائثة. فالفلاسفة ما بين هدم<sup>(٢)</sup> وتشكيك، أسسوا أطروحات الحدائثة، وآباء الحدائثة هم من تبنوها بعد أن تشكّلت ملامحها.

إنّ الكلام عن توضيح من هم فلاسفة الحدائثة مهم جداً؛ وذلك لكي يجري تبيين أهم ركيزة من ركائز الحدائثة وتوضيحها، وهي ركيزة التعريف بأهم وأشهر فلاسفة الحدائثة.

ثم إنّ الكلام عن آباء الحدائثة هو كلام مهم كذلك؛ وذلك لتوضيح الركيزة الأخرى المهمة، ألا وهي ركيزة التعريف بأهم وأشهر آباء الحدائثة. بذلك يكون عند القارئ والباحث تصوّر واضح عن فلاسفة الحدائثة

١ - الزواوي بغورة: ما بعد الحدائثة والتنوير، ص. ١٨٠ - ١٨١.

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

من جانب، وآباء الحداثة من جانب آخر، وهذا مهمٌ جدًّا؛ كلُّ ذلك في سبيلٍ تحقيقِ فهمٍ عامٍّ عن الحداثةِ وكلِّ ما يتعلَّقُ بها إجمالاً، ليتوضَّحَ وبقدرٍ كافٍ جزءٌ من تاريخِ الحداثةِ، وهو الخاصُّ بالتأسيسِ، والذي يعدُّ جزءاً مهمَّاً من تاريخِ أوروبا.

لذا كان من اللازم أن تتدرَّجَ المباحثُ بهذا الشكلِ، حتى يُفهمَ تاريخِ الحداثةِ من حيثِ النشأةِ، والتي انطلقت من الشكِّ، ثم الهدمِ، ثم البناءِ؛ أي البناءِ للنظرياتِ الحديثةِ المخالفةِ لكلِّ ما سبقَ من أطروحاتٍ سادتُ أوروبا، حتى وصلَ الحالُ إلى وضعِ رؤيةٍ جديدةٍ للدينِ، وللاعتقادِ، وللدينِ، وفسحِ المجالِ أمامَ التحرُّرِ، والإلحادِ، والعلمنةِ. ستتوضَّحُ ملامحُ ذلك كله عندَ الكلامِ عن فلاسفةِ الحداثةِ، وآباءِ الحداثةِ، وباقي المباحثِ الأخرى، التي ستأتي تباعاً.

## ◀ المبحث الثاني:

### فلاسفة وآباء الحداثة العالمية

#### أولاً: فلاسفة الحداثة:

إنَّنا، ومن خلالِ قراءتنا عن الحداثةِ ومشاريعِها، وما يتعلَّقُ بها، وجدنا أنَّ البحثَ عنِ الحداثةِ يلزمُ توضيحَ من هم فلاسفةُ الحداثةِ؛ إذ

قد اختلفت الأقوال فيهم، لكننا استطعنا ذكرَ من وُقع الاتفاقُ عليهم من جانبٍ، والأشهرَ والأبرزَ من جانبٍ آخر، وهم:

### ١- رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م):

يُعدُّ (رينيه ديكارت) من أهمِّ فلاسفة الحداثة، والمؤسِّس الحقيقيِّ للحداثة والفلسفة الحديثة؛ إذ يُطلقُ عليه (أبو الفلسفة الحديثة)<sup>(١)</sup>، ذلك أنه من رواد الفلسفة الفردية التي تمجد الفرد وتفضله بشرط كونه يفكرُ ليثبت وجوده بصفته فرداً، وهذا هو أساسُ «الكوجيتو» (Cogito) الديكارتية القائم على مقولة: (أنا أفكرُ إذن أنا موجود)<sup>(٢)</sup>.

إنَّ أسسَ (ديكارت) الفلسفية للحداثة قائمةٌ على الكوجيتو، وعلى مقولة الشكِّ، وعلى المقولات الأربعة الديكارتية، والتي سنوضحها بعد بيان هذه المقدمة التوضيحية.

فإنَّ الكوجيتو الديكارتية - وكما أسلفنا - هو القائم على مقولة ديكارت الشهيرة: (أنا أفكرُ إذن أنا موجود).

أمَّا مقولة الشكِّ، فإن ديكارتَ ومن خلالها - وبحسب زعمه - استطاع أن يصلَ إلى اليقين بوجوده، ووجود الوجودِ بحدِّ ذاته، إذ يقول:

١ - رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ص ٥.

٢ - رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ص ٩٠.

«فلما كان الشكُّ تفكيراً، فأنا أفكر، ولما كان التفكيرُ وجوداً، فأنا موجودٌ، تلك حقيقةٌ مؤكدةٌ واضحةٌ متميِّزةٌ، خرجت لي من ذات الفكر»<sup>(١)</sup>.  
فإنَّه تبنَّى الشكَّ، وبالخصوصِ الشكَّ في وجوده، ثم أثبت وجوده، وأثبت أنه يفكرُ، فتحصَّلَ بأنَّه موجودٌ!

إذاً، فهذا هو بيانُ الكوجيتو الديكارتِي، ولمقولةِ الشكِّ الديكارتِيَّةِ، لنأتي بعد ذلك على ذكرِ المقولاتِ الديكارتِيَّةِ الأربعةِ المهمةِ، والتي تُعدُّ الأساسَ لفكرِ (ديكارت) من جانبٍ، ولفكرِ وأسسِ الحداثةِ من جانبٍ آخر.  
ثم إنَّ المقولاتِ الديكارتِيَّةِ الأربعةِ هي<sup>(٢)</sup>:

أ. المقولة الأولى: البدهاة أو الحدس: فإنَّ (رينيه ديكارت) يقول عنها: ب (ألاً أسلِّم بشيء على أنه صدق، إلا إذا كنت أعلم أنه كذلك).

ب. المقولة الثانية: التحليل: إذ يقول (ديكارت) عنها: ب (أنَّ نفسَّ كلِّ مشكلةٍ نتناولها بالبحثِ إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلِّها على أكمل الوجوه).

ج. المقولة الثالثة: التركيب: يقولُ (ديكارت) عنها: «أنَّ أرْتَبَ أفكارِي بادئاً بأبسطِ الأشياءِ وأسهلِها معرفةً، ثم أصعدُ خطوةً

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٦٦.

٢ - إبراهيم مصطفى أبو أيهم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص ٨٣.

## الفصل الأول - المبحث الثاني ٢١

فخطوةً صعودًا متدرجًا حتّى أصل إلى معرفة ما هو أعقد".  
د. المقولة الرابعة: الإحصاء: يقول (ديكارت) عنها: «ينبغي في كلِّ حالة أن أقومَ بالإحصاءات التامة والمراجعة الكاملة، بحيث أوقنَ أنني لن أغفلَ من جوانب المشكلة شيئًا». تلك هي المقولات (الديكارتية) الأربع، التي كانت المنطلقَ في تشكُّل الفكر (الحداثي) الأوروبي.

### ٢- (باروخ سبينوزا) (١٦٣٢-١٦٧٧):

إنَّ الفيلسوفَ الثاني من فلاسفة الحداثة هو (باروخ سبينوزا)؛ إذ هناك تصوّرٌ قائمٌ على أنَّ (باروخ سبينوزا) هو المؤسسُ للفلسفة الحديثة، أو أنه هو مَنْ انطلقَ بها بعد (ديكارت). نعم، إنَّ (رينيه ديكارت) هو واضعُ اللبنة الأولى في بناء الفلسفة الحديثة، وليس هناك شكٌّ في استفادة (سبينوزا) من المنهج (الديكارتية)، وذلك واضحٌ في التكاملِ الحاصلِ ما بين (ديكارت) في «المنهج»، و(سبينوزا) في «النسق»<sup>(١)</sup>.

لذا، فإنَّ (فردناند ألكيه-Ferdinand Alquié) (١٩٠٦ - ١٩٨٥م)

---

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

يعتبر أن أول عقبة تواجه كل من يروم رسم الخطوط الأساس لولادة النسق (السينوزي)، هي المدار الزمني القصير نسبيًا لتطور هذا النسق؛ إذ على عكس (ديكارت) و(كانط)، نجد أن الأفكار الأساس لـ (سينوزا) قد تبلورت في نطاق زمني محدود، لا يتجاوز خمسة عشر عامًا، أي من عام ١٦٦٠ إلى عام ١٦٧٥ ميلادي<sup>(١)</sup>. وبذلك لا بد من فهم هذا النسق بشكله الصحيح، وميزاته، وتطبيقاته.

يبدأ (سينوزا) في طرح الموضوع الأساس في (رسالة اللاهوت)، والهدف هو إصلاح العقل بما هو ملكة فردية، ليتساق الإيتقي<sup>(٢)</sup> مع ما هو معرفي، ومراده أن يتحقق الكمال الفردي بشكل متجانس مع الخير الجمعي، الذي تتحد غايته النهائية في إدراك اتحاد الفكر والطبيعة. ومن خلال هذا الضرب الخاص من الإدراك، يؤسس (سينوزا) لقيام أنطولوجيا مُحايثة، تتقاطع مع الأنطولوجيا العمودية التي سادت الفلسفة الكلاسيكية<sup>(٣)</sup>.

يُخضع (سينوزا) النص الديني لمعيار الفحص اللغوي والتاريخي،

١ - فرناند ألكيه: دروس السوربون - الطبيعية والحقيقية في فلسفة سينوزا،

ص ١٠٤.

٢ - الإيتقي: أي الخُلقي، أو إعادة النظر في الأخلاق. راجع: محمد أمين جيلالي:

الإيتقا - نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، ص ١٢.

٣ - ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ص ١٥.



كما أنه يُخرج مفهوم الإيمان من تحدياته التاريخية، ويطرحة في متناول الفرد العادي، بحيث يجري تلقائياً إلغاء دور الوسيط اللاهوتي (البابا - الكنيسة - رجل الدين)، وتحقيق نمط من المشاعة (التأويلية) للكُل<sup>(١)</sup>.

ف (سبينوزا) يدعو إلى تحليل لغوي للنص الديني، وإلى تأويله، وإلى تعددية دينية بوصفه مشروعاً فكرياً للعصر الحديث - كما يقول هو -، كما لا يُخفي تأكيده على تاريخية (تاريخية) النص الديني.

أمّا مصادر علم (سبينوزا)، ف«إن مصدر القوة الرئيس الذي تغذى به فكره - فيما يبدو - هو النصوص العبرية، وكتابات (جرسويندس - Gerswendes)، الذي كان ينتقد المعجزات والنبوءات، ويُقدم العقل على الوحي. ومن هنا، توجه (سبينوزا) إلى رفع مقام المعرفة العقلية، وقضية التفكير الحر، وأنه لا يصح للدين ولا للدولة المساس بحرية الفكر...»

ومن كتبه التي ألفها كتابه الذي سماه «الرسالة اللاهوتية السياسية»... وفيها وضع أسس المنهج التاريخي لدراسة محتوى النص، الذي يرى أنه يتراوح بين التاريخية والأسطورية، للتحرر من سلطة الأسطورة، والقضاء على أسبقية المعنى، وحمية الحقيقة في الوحي، وأنه يجب البحث في تاريخية النص، لا البحث عن المعنى والحقيقة فيه<sup>(٢)</sup>.

١ - فاطمة حداد الشامخ: الفلسفة ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ص ١٧.  
 ٢ - سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها - دراسة نقدية شرعية -، ج ٢، ص. ص ١٠٥٩ - ١٠٦٠.

بذلك، فقد ذكرنا - في ما تقدمَ عمومًا - أُسسَ فكر (سبينوزا)، وبالتالي الملامحَ العامّةَ لأطروحاتِ ثانيِ فلاسفةِ الحداثة، وأحدِ المؤثرينَ في مسيرةِ الحداثةِ والنقدِ الحداثيِّ، وبالخصوصِ نقدَه لكلِّ ما هو دينيُّ، فما لم يكنِ يجرؤُ (ديكارت) على قولِه، قد قالَه (سبينوزا) وصرَّحَ بهِ بقوةٍ وجرأةٍ كبيرتينِ..

### ٣- إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م):

إنَّ (إيمانويل كانط) يمثِّلُ قَمَّةَ ما يُسمَّى بـ(عصرِ التنوير)؛ وذلكَ لأنَّ فلسفتَه قد اتَّسمتْ برفضِها للقضايا (الميثافيزيقية)، وهو مَنْ جمعَ ما بين القضايا التجريبيةِ والعقليةِ في طروحاته وأفكاره، وكتاباتهِ الفلسفيةِ والمعرفيةِ؛ إذُ «ترتدُّ المعرفةُ عند (كانط) إلى التجربةِ من حيثُ مادَّتُها، وإلى العقلِ من حيثُ إطارُها، فلا غنى عن التجربةِ والعقلِ في بناءِ المعرفةِ الإنسانيةِ عنده»<sup>(١)</sup>. فـ (إيمانويل كانط) يمثِّلُ نقطةَ التحوُّلِ في الفلسفةِ من خلالِ نقدهِ للعقلِ، ومنه أخذَ، أو استعارَ دعاةُ الحداثةِ العربيةِ مصطلحَ (نقدِ العقلِ) بنحوِ من أنحاءِ «التناصِّ»، ومن ثمَّ أجرؤهُ على قضايا التراثِ والدينِ؛ ذلكَ أن مؤلفاته كانت تتحدَّثُ عن: نقدِ العقلِ الخالصِ، ونقدِ العقلِ العمليِّ، ونقدِ ملكةِ الحكمِ.

ففي كتابه (نقد العقل الخالص)، حاول توضيح العلاقة ما بين العقل البشري والعالم الخارجي، في تساؤلات عن كيفية التعرف على العالم؛ فالمعرفة عنده ليست «مجرد انطباع عن الواقع»؛ إذ لا بد أن تكون نتيجة تفاعل بين العقل والمادة.

علماً بأنه من مؤيدي المعرفة الحسيّة، ويعدّ الحواسّ أساس المعارف؛ فكلّ شيء عنده يُختبر عن طريق الحواس...؟!؛

إنّ الكلام عن (كانط) يقود إلى الحديث عن "العقل الكانطي"؛ إذ من المهمّ معرفة "العقل الكانطي" أو "الطرح الكانطي" بخصوص العقل وما يُرادُ به، وما إذا أخذ الحدائثيون العرب من الطرح الكانطي فيما يتعلّق بالعقل وما يتصلُّ به. علماً أنّ (كانط) يقسّم العقل إلى قسمين، هما:

#### أ. العقل المحض (العقل النظري):

يُعرّف (إيمانويل كانط) هذا العقل بقوله: «هو ملكة القدرة التي تُمدّنا بالمعرفة القبليّة، والعقل النظريُّ هو ذلك الذي يحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة الشيء معرفة قبليّة، وإنّ أورانونا للعقل المحض سيكون مجموع تلك المبادئ، والتي من خلالها يمكن للمعارف القبليّة المحضة القيام بصورة واقعيّة هي علم المكان»<sup>(١)</sup>.

وبينما «الفهم هو الملكة التي ترد الظواهر إلى الوحدة بواسطة قواعد، نجد العقل هو الملكة التي ترد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ، فالعقل يرتبط لذلك بالتجربة، ولكن بواسطة الفهم»<sup>(١)</sup>.

### ب. العقل العملي:

يُعرّف (كانط) هذا العقل بقوله: «ملكة من ملكات العقل بعامة، تهتمُّ بالمشكلات الخلقية، يهدف إلى إثبات وجود الله، وخلود النفس، وحرية الإرادة»<sup>(٢)</sup>. وإن لهذا النوع (الثاني) من العقل عند (كانط) ثلاث مسلمات هي:

### ■ خلود النفس

يقول عنها (كانط): «لم يستطع العقل النظري حلها بقياساته المنطقية الفاسدة؛ لأنه غير قادر على الاستمرار بواسطة المفهوم السيכולوجي لذات نهائية معزوة إلى النفس في وعي الذات؛ كي يجعل مفهوم جوهرها واقعياً»<sup>(٣)</sup>.

- ١ - عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ٢، ص ١١١٨.
- ٢ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص ٢٧٠.
- ٣ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص ٢٧١.

### ■ حُرِّيَّةُ الإرَادَةِ

يقولُ (كانط) عنها: إنه «فشلَ العقلُ النظريُّ في إثباتها، لأنه لم يحتوِ منها إلا على المناقضة، والتي يمكنُ حلُّها إلى فكرةٍ لم يكن بمقدورِ العقلِ النظريِّ البرهنةُ عليها... ولما كانت الإرادةُ متعلِّقةً بوعينا، وذلك بوساطة الحرِّيَّة، ولأنَّ الحرِّيَّةَ تنتمي إلى الإرادةِ البشريَّة... فيكونُ العقلُ العمليُّ حينها مُلزَمًا بصورةٍ ما، وذلك بأن يمنعَ العقلَ المشروطَ التجريبيَّ من الزعمِ أنه يُزوِّدنا بأساسٍ تعيينِ الإرادةِ وفق الاستعمالِ المشروطِ التجريبيِّ»<sup>(١)</sup>.

### ■ وجودُ الله:

يقولُ (كانط) إنه «على القانونِ الخُلقيِّ أن يقوِّدنا إلى إثباتِ وجودِ الله؛ لأنَّه شرطٌ ضروريٌّ لإمكانيةِ الخيرِ الأعلى، لأنَّ الخيرَ الأعلى لا يكونُ ممكنًا إلا بالاستنادِ إلى الفرضيةِ القائلة: وجودُ كائنٍ أُسمى، سببِيتهُ تنطبقُ على الطبعِ الأخلاقيِّ»<sup>(٢)</sup>.

### تنويهٌ لا بُدَّ منه:

إنَّ اختيارنا لثلاثةٍ من فلاسفةِ الحدائِة لا يعني انحصارَ الحدائِةِ في

١ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص ٢٧٤.

٢ - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص ٢٧٣.

هؤلاء فقط، لكن الحديث عن هؤلاء الثلاثة هو من باب كونهم "الأشهر" و"الأبرز" من جانب، ومن جانب آخر، لئلا يطول الكلام عن الحداثة وما يتعلّق بها.

إنّ الكلام عن فلاسفة الحداثة وما يتعلّق بهم، وكذلك الكلام - الذي سيأتي - عن آباء الحداثة، هو حديث مهمّ عن الأسس العامة التي لا بُدّ من الاطّلاع عليها؛ لربط المباحث ببعضها، حتى تكون واضحة جداً، ويكون الهيكل والبنیان العام لها - قدر الإمكان - متماسكاً.

وذلك كلّ من خلال استعراض جميع الجوانب التي تتعلّق بهيكليّة (الحداثة)، وحتى يكون لدى القارئ والباحث فهم جيّد عن نشأة الحداثة، والطرح الحداثي، وفلاسفة وآباء الحداثة، مع تصوّر عن نشأة الحداثة (الأوروبية) و(العربيّة).

ليأتي الكلام - فيما بعد - عن الحداثة العربيّة، وكلّ ما يتعلّق بها، من حيث تشكّلاتها وتمثّلاتها، من نشأتها وظهورها، وسماتها، وآلياتها، وأهدافها.

### ثانياً: آباء الحداثة:

لقد تأثّر فكر الحداثة عموماً بأطروحات وأفكار لكتّاب ومفكرين (أوروبيين) معروفين، الذين يمكن أن نُطلق عليهم صفة "آباء الحداثة"، وهم:

١ - (هيغل) (١٧٧٠ - ١٨٣١م):

(جورج فيلهلم فريدرش هيغل)، والذي يُعدُّ من أبرز آباءِ الحداثةِ (الأوروبية)، والمنظرِ الأوَّلِ لها، والمؤسِّسِ لـ"النقدِ لكلِّ شيءٍ"، و«الحريةِ التحرِّر»

يقولُ الأستاذُ (الزواوي بغورة): "لقد اكتشفَ (هيغل) في مبدأِ الأزمنةِ الحديثةِ مبدأَ الذاتيةِ، ويسمحُ هذا المبدأُ بتفوقِ العالمِ الحديثِ، ويطرَحُ في الوقتِ نفسه هشاشتهُ وتعرضهُ للأزماتِ، أو ما يصفه (هيغل): "بزمنِ التقدُّمِ وزمنِ الروحِ التي سلبتْ من ذاتها". كما تتَّصفُ الحداثةُ ببنيةِ علاقةٍ مع الذاتِ، يصفُها بالذاتيةِ، وهو ما يؤكِّدهُ في هذا النصِّ القائل: "إنَّ حريةَ الذاتِ هي بشكلٍ عامٍّ مبدأُ العالمِ الحديثِ. واستناداً إلى هذا المبدأِ، تنمو كلُّ الجوانبِ الأساسِ المعطاةِ داخلَ كليَّةِ الروحيِّ للحصولِ على حقوقها؛ إذ تتميزُ هذه الذاتيةُ عندهُ بالحريةِ والتفكير"<sup>(١)</sup>.

فهو إذاً، مؤسِّس الذاتيةِ الحداثيةِ، وكذلك هو من أشاع مبادئَ: النقدِ، والحريةِ، والفكرانيةِ.

إنَّ (يورغن هابرماس- Jürgen Habermas) يعتبرُ (هيغل) هو "أبو الحداثةِ وفيلسوفُها"، أو يُسمِّيه "الأب الفيلسوفَ للحداثةِ"؛ إذ «يخلُصُ (هابرماس) من قراءتهِ إلى أنَّ فيلسوفَ المثاليةِ المطلقةِ يُعتبرُ فيلسوفَ

الحداثة؛ لأنه هو الذي صاغ مبدأ الذاتية الحرّة، وهو ما يُشكّل - في نظر (هيغل) - تفوّق المُحدّثين على القُدّماء، ولكن في الوقت نفسه هو ما يُشكّل هشاشتهم وضعفهم<sup>(١)</sup>.

فقد قدّم (هيغل) مفاهيم جديدةً وحداثيّةً تتعلّق بـ «الروح، والعقل، والتاريخ»، ومنها «نظرته الديالكتيكية للتاريخ»! إنّ مبدأ الذاتية، أو «الذاتية الحرّة»، يُعدّ من مُخترعات (هيغل)، ويُعدّ (هيغل) عند بعض الدارسين له «عبقرياً بهذا الاكتشاف»، علماً أنّه، وبسبب هذا المبدأ، فإنّ الحداثة «مُعرضةٌ لكلّ أنواع الأزمات»؛ إذ ليست هناك «ذاتيةٌ ثابتةٌ»، أو «ذاتٌ ثابتةٌ»، وليس هناك «حدودٌ معيّنةٌ» للذاتية، وليس هناك أيُّ «نُظم تحكّم الذاتية».

وبالتالي، فإنّ الذاتية - كذلك - «هلاميةٌ وفضفاضةٌ كما هي الحداثة»، والتي لا تُعدّ «نظريّةً ولا منهجاً»، إنّما هي «مجموعةٌ من أفكار نقديةٍ جاءت بسبب صدمات وأزمات ألّمت بالمجتمع (الأوروبي)»، فخرج أشخاصٌ «معارضون لكلّ ما سبق، لا يعترفون بالقيود مهما كانت، وتبنوا أطروحات لا دينية»، فما كان من «دعاة التمدين في الوطن العربي» إلا أن تبّنوا ذلك بكلّ ما فيه، من دون تحقيقٍ أو تمحيصٍ.



## ٢ - (كارل ماركس) (١٨١٨ - ١٨٨٣ م):

إنَّ (كارل ماركس) هو "مؤسسُ (الشيوعيَّة)" وفيلسوفُها الأوحَدُ، والمنظِّرُ لـ «الماديَّةِ الجدليَّةِ»، والداعي إلى (الاشتراكيَّةِ)، كما أنَّه أحدُ «أهمِّ آباءِ الحداثةِ»، والمؤسسُ لانطلاقِها بشكلِها (الماركسيِّ).

نعم، لقد «جاء (كارل ماركس) (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) ليستخدِمَ مبدأَ النقيضِ ومبدأَ (الديالكتيكِ) الجدليِّ الذي أطلقَهُ (هيغل)، في مجالِ الاقتصادِ. ثم يأخذُ جزئيَّةً من الحياةِ يجعلُ منها حقًّا مطلقًا عامًّا، كما فعلَ غيرهُ من قَبْلُ، ويدعو إلى أنَّ كلَّ شيءٍ يتحوَّلُ إلى نقيضِهِ تدريجيًّا حتى يصلَ التغيُّرُ إلى لحظةٍ معيَّنة فيحدثُ التغيُّرُ المفاجئُ في الكيفِ والصفاتِ. وحين أصبحَ يرفضُ - بناءً على ذلك - وجودَ قيمٍ خالدةٍ أو قوانينٍ مطلقةٍ، وقعَ في تناقضٍ واضحٍ مع نفسه حين اعتبرَ نظريتهُ هذه قانونًا مطلقًا. واعتبرَ أنَّ المادَّةَ موجودةٌ قَبْلَ العقلِ، وأنها أكثرُ أهميَّةً من العقلِ. وقد امتدَّتْ النظريةُ لتتكبَّرَ وجودَ الله، وتكفُرَ بالدينِ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ هذه الأُسُسَ التي أطلقَهَا (هيغل)، ثم وضعَهَا (ماركس) في نظريَّاتِ، كانتِ الأساسَ لكلِّ «الأطروحاتِ النقديَّةِ للدينيِّ، والماورائيِّ، والميتافيزيقيِّ»، وكانت - كذلك - الأساسَ في «نشأةِ (العُلَمانيَّةِ)، و(الماديَّةِ)، و(الليبراليَّةِ)»، وبالتالي نشأةِ «الحداثةِ» - وهي كذلك - كانتِ

الأساس في نشأة "الفردانية الشخصية" من جانب، و"شيوعية الدولة" من جانب آخر، و"التحرر والتحليل" أيضاً.

إن (كارل ماركس) قد قام "بتفسير التاريخ الإنساني تفسيراً مادياً، وأخضعه لنظام (المادية الجدلية)، وقد جعل (ماركس) فلسفته ممارسةً حياتية. ففي الاقتصاد: (الاشتراكية العلمية)، وهي المذهب الاقتصادي القائم على إلغاء الملكية الفردية، وجعل الدولة مالكة لكل شيء، على مبدأ: من كل حسب استطاعته، ولكل حسب حاجته.

وفي السياسة: دعا إلى إقامة الدولة (الشيوعية) عن طريق الثورة الجارفة المدمرة.

وفي المجتمع: دعا إلى إطلاق الحريات الشخصية على أوسع مدى، شريطة ألا تمس المبادئ (الشيوعية) أو نظام حكمها. ودعا إلى أن تكون العلاقة الجنسية مشاعاً.

وفي الأخلاق: نادى بـ«هدم القيم والأخلاق التقليدية التي تعارف عليها الناس»، لكي يُقيم بدلاً عنها "أخلاق البرامج (الشيوعية)"

فإننا - وبحسب ما تقدّم من مصادر ومراجع - نرى بأنه قد تأثر - بهذه المبادئ المتقدمة دعاة الحداثة العربية، وبالأخص أصحاب الفكر المادي، أو الماركسي، وذلك على مستوى الفكر والفلسفة والعقيدة، بل دافعوا عنها، وسعوا جاهدين إلى نشرها، وتأليه شخصياتها ورموزها، ومدح تاريخها.

### ٣ - (فريدريك نيتشه-Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤ -

١٩٠٠م):

إنَّ من أهمِّ آباءِ الحداثةِ هو (فريدريك نيتشه)، فهو، مع أنَّه انتقدَها، لكنَّهُ هو مَنْ أسَّسَ للشكِّ الذي كانَ "أساساً من أسسها"، والذي مهَّدَ "للهدم" من بعد ذلك، فكانتْ "أفكاره" هي أساسَ انطلاقِ الحداثةِ "بشكلها الناقد".

إنَّ هناكَ مَنْ أرجأ تاريخَ الحداثةِ إلى «نهايةِ القرنِ التاسعِ عشرِ الميلاديِّ»، وذلكَ على أساسِ أنَّ «فكرةَ الحداثةِ قد تمظهرتْ مع (فريدريك نيتشه)»، والمقصودُ بذلكَ هو «القطائعُ» التي أنتجها «بنقده وهدمه»، وذلكَ لكثيرٍ من تراثياتِ «العقلِ الغربيِّ»، علاوةً على صناعتهِ لمفهومِ «العدمية»<sup>(١)</sup>. إنَّ «العدميةَ الحداثيّة» تُعدُّ من «بُناةِ أفكارِ (فريدريك نيتشه)»، مضافاً إلى تأسيسه لـ «فلسفةِ الشكِّ»، ووضعه لآسسِ «الهدم» ليستعملها مَنْ جاءَ بعده. ف (نيتشه) هو أحدُ «فلاسفةِ الشكِّ» الذين «شكَّكوا في كثيرٍ من الأشياءِ»، فجاءَ من بعدهمِ "تلامذتهم" ممَّن عُرِفوا بـ «فلاسفةِ الهدم»؛ ليهدموا كلَّ ما جرى التشكيكُ به.

أمَّا عن علاقةِ (فريدريك نيتشه) بالحداثةِ، فإنَّها - عنده - تُطلَقُ عليها: "فعلٌ تعقيلٍ"، وهو "يدعو إلى نقدِ العقلِ إذا صارَ سلطاناً"<sup>(٢)</sup>.

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

٢ - محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص ٦٠٨.

نعم، يمكن القول إنَّ (فريدريك نيتشه) قد أسَّس الحداثة؛ وذلك عن طريق «وضع أسس العدمية والذاتية، وكذلك نقد العقل»، كما «وضع أسساً جديدة، أو نظرات جديدة - خاصةً به - لكلِّ الأشياء».

وتبدأ معالمُ «الحداثة وما بعد الحداثة» عند (نيتشه) بدءاً من «تمجيده للفنِّ والحياة، والقول بالعدمية والذاتية، ونقده للعقل، ونقد مبادئ فلسفة عصر الأنوار، ونقده للتفسير التاريخي والاجتماعي»<sup>(١)</sup>.

إنَّ هذا النقد كان مبنياً على «أساس من التشكيك»؛ لأنَّه من أبرز «فلاسفة الشك»، والمؤسِّس لمن جاء بعده لـ «فلسفة الهدم»، كما «وضَّح البحثُ ذلك وأكَّد عليه، ويؤكدُ عليه»، لمعرفة «التطور الخاصَّ بالحداثة، والطرح الحداثي».

لقد كان لـ (نيتشه) ونظرياته الأثر في تطور «فكر الحداثة»، ف «يُمثِّل (فريدريك نيتشه) (١٨٤٨ - ١٩٠٠ م)، القادم من خارج الفلسفة، منعرجاً له أهميته في تاريخها. فهو - بحسب كثيرين - يُمثِّل حداً فاصلاً بين الحداثة والمعاصرة في تاريخ الفلسفة. وجدَّ (نيتشه) أنَّ (سقراط-Socrates) يُمثِّل الكارثة في تاريخ الحضارة الإنسانية؛ لأنَّه هو الذي أسَّس لمرجعية العقل وحده، وهو ما أنتج خضوع الإنسان للقيم والأخلاق والعقائد التي طالما كبَلَّتْه وأفقدتْه حريته. وربما كان لتخصُّص (نيتشه) في فقه اللغة والآداب

(اليونانية) و(اللاتينية) أثره في إطلاق قدراته العاطفية والخيالية، وحتى العقلية، التي كانت "عاصفة هوجاء أطاحت بكل ما قيل عن الإنسان" حسب وصفه. هاجم (نيتشه) الدين الذي عايشه، والأخلاق المنطلقة على أساسه؛ فالأخلاق عنده نسبية، ليس فيها شيء مطلق، إنها لا تتحرك خارج الزمان، بل داخله<sup>(١)</sup>.

فهو قد أطلق "النسبية على كل شيء"، فليست الأشياء عمومًا، والأخلاق خصوصًا "مطلقة"، بل هي "نسبية" عنده.

إنَّ مجمل آراء (نيتشه) تدور حول "نفي العقل"، وأنه "لا حاجة إليه، وأنه خطر"، وكذلك "إنكار الحقائق، والزعم بأنَّ الوجود في صيرورة دائمة". فإنَّ ما يفهم من ذلك هو "وجود حسٍّ تمرديٍّ ونقديٍّ واضح لكلِّ شيء"؛ حيث "ضرب الثوابت، والقول بنسبية كلِّ شيء، وإنَّ كلَّ شيء مرتبط بإرادة القوَّة، حتى المعرفة". لذلك نجدُه - عند "دعاة الحداثة" - يُعدُّ من "أهمَّ آباء الحداثة، والمؤسِّس لمنطلقاتها".

#### ٤ - (سيغموند فرويد) (١٨٥٦ - ١٩٣٩م):

إنَّ أحد أهمَّ آباء الحداثة هو (سيغموند فرويد)، فهو من المؤثِّرين على "منعرجاتها وتكوينها"، وذلك بما أسَّسه من "نظريات في علم النفس"،

التي عكسها على كل "مناحي الحياة"، وجعلها مؤثرة على كل شيء في حياة الإنسان. ف (سيغموند فرويد)، الذي «وُلِدَ سنة ١٨٥٦م، وتقل بين مهنة طبيب للأمراض العصبية، وبين باحث في علم النفس، ونشر أبحاثه (دراسات في الهستيريا) بالتعاون مع (بروير - Josef Breuer)، ونشر بحثه عن (النشاط الجنسي عند الرضع) عام ١٨٩٨م، وفي سنة ١٨٩٩م نشر بحثه في (تفسير الأحلام)، ثم نشر كتباً أخرى: (الأمراض النفسية الشائعة)، و(النشاط الجنسي) ١٩٠٥م، و(الطوطم والتابو) ١٩١٣م. ومن بين خلافاته مع زملائه (أدler- Alfred Adler) و(يونغ - Carl Gustav Jung)، وضع آراءه المتحدية في علم النفس»<sup>(١)</sup>.

يعدُّ (سيغموند فرويد) من المؤسسين لـ "العبيثية والانحلال"، وذلك من خلال "أطروحاته في مجال علم النفس"، فهو القائل بـ "تحكم الدافع الجنسي بكل أفعال الإنسان وأقواله ووعيه ولا وعيه". لذلك، نجد أنَّ هناك من يقول: إنَّ (فرويد) «دعم ما يُسمى بالحداثة، من خلال قوله بالعبيثية والانحلالية»؛ حيث اعتبر الدافع الجنسي هو الموجة للسلوك البشري، يبدأ معه منذ الطفولة، بل عقب الولادة مباشرة. فحتى الطفولة البريئة لا يُريد لها (فرويد) أن تسلم من ترهاته»<sup>(٢)</sup>.

١ - عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص ٥٣.

٢ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ١٠٢.

مضافاً إلى ذلك، أقواله فيما يخصُّ الدينَ والتدينَ؛ إذ إنَّ له أفكاره الغريبةَ والعجيبةَ في ذلك.

فإنَّ (فرويد) قد اعتبرَ التدينَ "مظهرًا من مظاهرِ الأمراضِ العصابيةِ"، والتي تُصيبُ الفردَ، وأنَّ الأديانَ جميعًا - عندَ (فرويد) - «تصطبغُ بِسِمَةِ الأعراضِ المرضيةِ النفسيةِ».

إنَّ (فرويد) - كما هو حالُ (نيتشه) - يُعدُّ من "فلاسفةِ الشكِّ"، وهو ممَّن مهَّدَ - كذلك - لِمَن جاءَ من بعده من "فلاسفةِ الهدمِ"، فإنَّ (فرويد) - ومَن شاكله - قد "شكَّكوا بكلِّ شيءٍ"، فجاءَ بعدهم من "هدمِ كلِّ ما هو مشكوكٌ به".

نعم، إنَّ من أهمِّ أنواعِ التشكيكِ، هو "التشكيكُ القائمُ على المغالطةِ (السنسطة)"، ومنه: "أخذُ ما ليس بعلةٍ على أنه علةٌ"، وذلك: "إمَّا أن يكونَ السببُ أن يتخذَ الإنسانُ أسبابًا بعيدةً لا تُفسَّرُ شيئًا، من أجلِ تفسيرِ أشياء واضحةٍ بنفسها، أو فاسدةً، أو الأقلَّ مشكوكًا فيها، كـ "تأثيرِ النجومِ في أفعالِ الإنسانِ". وغالبًا ما تجعلُ هذه المغالطةُ شيئًا واحدًا هي والمغالطةُ التي تقول: بعقبه، إذًا بسببه...، وفيها يفترضُ الإنسانُ أنَّ حدثًا معلولٌ لآخر، لا لسببٍ إلا لأنه تلاه"<sup>(١)</sup>.

إذًا، فإنَّ أحدَ أهمِّ أنواعِ التشكيكِ هو القائمُ على أسسٍ من المغالطةِ أو

السُّفسطة، وهذا ما قامت عليه أطروحات كلِّ من (هيغل)، و(ماركس)، وبالخصوص ما قامت عليه أطروحات كلِّ من (نيتشه)، و(فرويد).

## ◀ المبحث الثالث:

### الحداثة تاريخ ومقارنات

أولاً: أسباب ظهور الحداثة في الوطن العربي وانتشارها: من اليقين أن تكون هناك أسباب، ولربما أسباب كثيرة أدت إلى ظهور وانتشار الحداثة في الوطن العربي، ومن أهم هذه الأسباب:

#### ١- صدمة الاستعمار الأوروبي:

إنَّ صدمة الاستعمار الأوروبي للبلاد (العربية/الإسلامية) شكَّلت أول الأسباب وأهمها لظهور الحداثة في الوطن العربي، والعالم الإسلامي. وعن ذلك يقول (عبد المجيد الشرفي):

«لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على (بونابرت- Napoleon Bonaparte) يغزو (مصر)، ثم على القوى الإمبريالية الأوروبية تحتلُّ البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى. وقد شعروا — بالخصوص — أنَّ هذا الاحتلال من نوع جديد،



ولا يُشبهه ما عرفته شعوبُ المنطقةِ في تاريخها الطويلِ من غزواتٍ متعاقبةٍ؛ إذ إنَّه حملَ معه حضارةً جديدةً، وأنماطاً حربيةً واقتصاديةً وتنظيميةً، وقيماً ثقافيةً لا عهدَ لهم بها. فزعزَعَ كلُّ ذلكِ اطمئننانهم؛ وأقنَعَهُم بضرورةِ ردِّ الفعلِ لحمايةِ كيانهم<sup>(١)</sup>. إنَّ هذه الصدمةُ شكَّلتْ ردةَ فعلٍ للحفاظِ على كيانهم؛ تمثلتْ في تبنيِ الحداثةِ الأوروبيةِ - من أجلِ المسايرةِ، والبقاءِ، والسَّيرِ نحوَ المواكبةِ والتَّقدُّمِ، أو التَّماهيِ والتَّقليدِ.

إنَّ صدمةَ الاستعمارِ الأوروبيِّ للبلادِ (العربية/الإسلامية) قد شكَّلتْ دافعاً من نوعٍ معيَّنٍ نحوَ انتشارِ الحداثةِ وباقيِ الأفكارِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ في هذه البلادِ.

يقولُ الأستاذُ (عبد الإله بلقزيز): "صدمةُ الحداثةِ من ذبولِ صدمةِ الاستعمارِ وتبعاتِها، صدمةُ الأوَّلِ "الاستعمار" مفعجة، ومحبطة، وصدمةُ الثَّانيةِ مذهلة، باهرة. وفيما بعثتِ الصَّدمةُ الأولى على الشُّعورِ بالانكسارِ والهزيمةِ التَّاريخيةِ، بعثتِ الثَّانيةُ على الشُّعورِ بأنَّ طريقَ النِّهضةِ والتَّقدُّمِ مفتوحٌ أمامَ العربِ والمسلمينِ إنَّ هُم أخذوا بأسبابِ الانتهاضِ كما أخذَ بها الأوروبيُّون"<sup>(٢)</sup>.

١ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص ٣٠.

٢ - عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، ص ٢٤.

إنَّ صدمة الاستعمار كانت كبيرة؛ وهي التي مهَّدت للصدمات اللاحقة، والتي منها: صدمة الحداثة، وما تلاها من تداعيات كبيرة وكثيرة. إنَّ هناك صدمةً أخرى، هي: صدمة اللقاء مع (أوروبا) والعالم الغربي، والتي تمت عن طريق سَفَرِ جملة من الشخصيات إلى (أوروبا)، وتأثرهم بما شاهدوه هناك، وما انبهروا به؛ ليدوبوا في (أوروبا) ونظرياتهما كما يذوبُ الملحُ في الماء.

إنَّ الدعوة إلى التغيير، هوَ القاسمُ المشتركُ بين مختلفِ الاستراتيجياتِ النهضويَّةِ في عصر ما يُسمَّى بـ (عصر الرُّواد).

يبتدئُ ذلك بـ (شيخ الأزهر) في زمن الحملة الفرنسيَّة، (الشيخ حسن العطار) (١٧٧٦-١٨٣٥م)، الذي يخصُّ الحملةَ بالنحو الآتي: فالدرسُ الَّذِي استفادَ من تجربة الاحتكاكِ مع علماءِ الحملةِ النابليونيَّة: «إنَّ بلادنا لا بُدَّ أن تتغيَّر، ويتجدَّدَ بها من العلوم ما ليس فيها».

بدوره أكَّد تلميذه (الشيخ رفاعه الطَّهطاوي) (١٨٠١-١٨٧٣م) على الحاجةِ الكبرى إلى التَّغيير؛ حتى تستيقظَ سائرُ أُمَّمِ الإسلامِ من نومِ الغفلةِ وتبحثُ عن "العلومِ البرانيَّة"؛ كالفنونِ والصَّناعاتِ، ويُرادُ منها العلومُ التي كانَ لها بـ (بلادِ الإفرنج) شيوعٌ وفائدة.

كما يَبني (خير الدين التونسي) (١٨٢٠-١٨٩٠م) استراتيجيةَ التَّغييرِ هذه على (إغراء) و(تحذير)؛ أي: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجالِ السِّياسةِ والعِلْمِ بتبني مشروع التَّغيير؛ وتحذير ذوي الغفلة من عوامِ المُسلمين من

## الفصل الأول - المبحث الثالث ٤١

مغبّة معارضة مشروع التغيير، وذلك بحجّة عدم جواز الاقتداء بما تفعله الأمة الإفريقيّة.

نعم، لنا أن نلاحظ أنّ "صدمة اللقاء مع الغرب" كان لها مفعول مؤثّر في تحريك التغيير<sup>(١)</sup>.

إن أمثال (الشيخ حسن العطار)، و(الشيخ رفاة الطهطاوي)، و(خير الدين التونسي) - مثلاً - قد تأثروا وانبهروا بـ (أوروبا)، وقد جاء من بعدهم من تلاميذهم، أو من الجيل اللاحق لهم، من انبهروا بـ (أوروبا) وكلّ نظرياتهما؛ ومن ذلك الجيل: (محمد عبده)، و(قاسم أمين)، وغيرهم. ليأتي بعد ذلك جيلٌ منبهّرٌ، بل ذائبٌ في الأفكار الأوروبيّة والغربيّة إلى حدّ التماهي المطلق؛ فـ "صدمة اللقاء مع أوروبا والعالم الغربي" عن طريق بعثات الطلبة إلى هناك ساهمت - بشكل كبير - في ظهور الحداثة والأفكار الأوروبيّة والغربيّة في البلاد (العربية/الإسلامية) «بشكل كبير وكثير جدّاً».

### ٢- التأثير بالاستشراق والمستشرقين:

إنّ للمستشرقين وللإستشراق الأثر في ظهور الحداثة وانتشارها في الوطن

---

١ - جورج طرابيشي: المتفنون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي،

العربي والعالم الإسلامي، خصوصاً عند تلامذة المُستشرقين من العرب. نعم، إنَّ هناك قولاً يعزو نشأة الحداثة العربية إلى "التأثر بالاستشراق وما حملهُ معه من أدوات"، وبالخصوص: «الأدوات الفيلولوجية»<sup>(١)</sup>. فإنَّ إطلاقةً بسيطةً وعممةً لكتبِ الحداثيين العرب، أو قراءةً لمشاريعهم، توضِّح للقارئ مدى "تأثر الحداثيين العرب بنظريات وآراء وشبّهات المُستشرقين"؛ بل نجدُ أنَّ جملةً غير قليلة منهم - إن لم نُقلْ كلهم - قد "استنسخوا شبّهات المُستشرقين استنساخاً"، وبعضهم أخذ الشبّهات نفسها وأعاد صياغتها، وبعضهم تبنى ما يُسمّى بالنظريات الخاصة بهم، ليُشكّلها ضمن طرْح جديدٍ ينتقدُ فيه الثوابت (الدينية/الإسلامية)، والنصوص التراثية، والنصوص الشرعية.

نعم، من خلال التدقيق والتّحقيق وترجمة الكتب، وُجد أنَّ أغلب آراء الحداثيين العرب هي مأخوذة (مسروقة) من المُستشرقين، أو من مفكّري (أوروبا) من تلامذة المُستشرقين؛ والأمثلة على ذلك كثيرةٌ جداً؛ وهذا ما سيُتضحُ في محلّه، وذلك عند الكلام عن «مصادر الاستمداد الحداثي». يقول (عبد الإله بلقزيز): «لسنا نبالغ حين نقولُ إنَّ الجيلين الثَّاني والثالث من النّهضويين هم تلامذة للمُستشرقين؛ من طريق القراءة والاطلاع ابتداءً، ثمَّ من طريق التعلُّم المباشر تالياً. فإنَّ بصمات (أرنست رينان-Ernest

(Renan) واضحةٌ في كتاباتِ (فرح أنطون)، كما هي واضحةٌ بصماتُ (غولدتسيهر - Goldziher)، و(مرغليوث - Margoliouth)، و(دوغويه - de Goeje)، في كتاباتِ (جرجي زيدان): من الجيلِ النَّهْضويِّ الثاني. أمَّا الجيلُ النَّهْضويُّ الثالثُ؛ جيلُ (طه حسين)، و(أحمد أمين)، و(محمد حسين هيكل)، و(الشيخ مصطفى عبد الرزاق)، وتلاميذُهم من أمثالِ (عبد الرحمن بدوي)، و(محمد عبد الهادي أبو ريدة)، فقد درسوا على المُستشرقينَ مباشرةً: في (فرنسا)، وفي (الجامعة المصرية) التي كانت تعجُّ بهم في فترةٍ ما بينَ الحربين<sup>(١)</sup>.

فلا يمكنُ إنكارُ الأثرِ الاستشراقيِّ مطلقاً؛ وذلك في تكوينِ وبناءِ الحداثةِ العربيَّة؛ بل قد يكادُ يكونُ هذا هو الأهمُّ من حيثُ "الأثرُ والتَّبعيةُ" من جانبٍ، و"الطَّرْحُ والأسلوبُ" من جانبٍ آخر، و"النَّقْدُ والتَّمَرُّدُ" من جانبٍ ثالثٍ.

فإنَّ ظاهرةَ الإنبهارِ بالحضارةِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ - كانت ولا زالت في تزايدٍ - عن طريقِ الاستشراقِ وغيره؛ فإنَّ كان بعضهم قد انبهرَ بتقدُّمِ الغربِ وبصناعاتِهِم وتكنولوجيايَتِهِم، فقد وصلَ الأمرُ إلى حدِّ "الانبهارِ بمسائِلِهِم وعاداتِهِم غيرِ الخُلُقِيَّةِ"، بل تقليديهِم حرفياً من دونِ عقلٍ، ولا واعزٍّ أو رادعٍ دينيٍّ أو خُلُقِيٍّ.

لقد انبهر كثيرٌ من أبناء الأمة العربية والإسلامية بـ (الحضارة الغربية)، ونقلوا هذا الانبهار إلى أولادهم، وإخوانهم، وأصدقائهم، ومجتمعاتهم. وبالتالي، نفّسَ هذا المرضُ بين أوساطِ الأمة، فزادها مرضاً إلى أمراضها الأخرى الداخلية والمزمنة.

نعم، إنَّ ديننا الإسلاميَّ يدعونا للتَّعقُّلِ والاعتزانِ في كلِّ شيءٍ، حتَّى في الأخذِ من الآخر؛ فنحن نأخذُ من الآخر العلمَ، والتكنولوجيا، ووسائلِ التقدُّمِ المشروعة، ونطمحُ أن نتقدَّم ونرتقي مثله، وهذا لا بأسَ به. أمَّا أن نستوردَ منه الخُلُقِيَّاتِ والسلوكِيَّاتِ السيِّئة، لا، بل أن يشعَرَ بعضنا أمامَه بالصَّغرِ والتَّلاشيِ والانبهارِ المُفرطِ، فذلك خلافُ العقلِ والدينِ، وخلافُ المنطقِ والإنسانيَّةِ.

### ٣- وجود الفراغات والمخالفات في جملة من النصوص

#### التراثية والدينية:

إنَّ الفراغاتِ أو المخالفاتِ الموجودةَ في النصوصِ الدينيَّةِ ليست في الإسلامِ بوصفه كياناً ومنظومةً، بل هي موجودةٌ — يقيناً — في تراثِ الفرقِ التي فصَّلتْ نفسَها عن المنظومةِ الإسلاميَّةِ الحقيقيَّةِ.

وهذا ما هو موجودٌ في تراثِ الفرقِ المنحرفةِ، والمحسوبةِ على الإسلامِ؛ كما أنَّ هناكِ مُسبِّباتٌ أخرى لهذه الفراغاتِ والمخالفاتِ، دخلتْ عن طريقِ وعاظِ السلاطينِ، وهناكِ ما أدخله الزنادقةُ — كذلك على التُّراثِ

على شكل روايات، وقصص موضوعة، أو محرقة، أو كاذبة. إن هذه الفراغات والمخالفات الموجودة أعطت المسوغات للمستشرقين أولاً، وللحدائين ثانياً، في استخدامها للطعن بالتراث، والإسلام، والمصادر التشريعية، والتاريخ الإسلامي كله.

لقد شكّل وجود فراغات ومخالفات في التراث الإسلامي عموماً سبباً مهماً من أسباب ظهور الحدائنة وانتشارها في (الوطن العربي)؛ وذلك لأنها وضعت يدها على تلك الفراغات، وأشارت إلى المخالفات، فشكّل ذلك صدمة ارتدادية أخرجت بعضهم عن دينهم، وشككتهم بالإسلام.

فعلى سبيل المثال، يقول (السيد مرتضى العسكري): "وكان النوع الإنساني كلما توفّي رسولاً من رسل الله في أمة منه، قام أصحاب الطول والسلطان من تلك الأمة بتحريف ما يخالف هوى أنفسهم من شريعة نبيهم أو كتمانهم، ثم ينسبون ما لديهم من الشريعة المحرقة إلى الله ورسوله"<sup>(١)</sup>.

إذاً، فإن وجود الفراغات والمخالفات لا يختص بدين دون دين، ولا بلغة دون لغة، ولا بأمة دون أخرى؛ بل هو عام شامل. فبلاء الأديان متشابه؛ ومنه بلاء (الدين الإسلامي) بوجود الوضاعين، والكذابين، والمحرقين، والزنادقة، والمنحرفين — وكل ذلك ممن سببوا وجود الفراغات والمخالفات، والتي استغلها أعداء الإسلام في الداخل والخارج —، والتي

شكّلت أساساً في انتشار الأقوال والنظريات من جانب، والجماعات المنحرفة من جانب آخر.

#### ٤ - الجرأة التي تمتع بها دعاة الحداثة:

إن من الأسباب المهمة لظهور الحداثة وانتشارها في (الوطن العربي) و(العالم الإسلامي) - هي الجرأة التي تمتع بها دعاة الحداثة من جانب، والخمول في واقعنا من جانب آخر.

فإن الخطاب الحداثي قد قام بـ "تحريك الساحة الفكرية العربية، بعد أن أصابها الجمود والخمول فترات طويلاً، فساعد ظهور هذا الفكر على تحفيز العقل العربي والإسلامي؛ لإعادة النظر، والممارسة الفكرية، والإنتاج، لمواجهة الواقد الجديد الذي هاجمه بحرب لا هوادة فيها، فحفز الذات للانتفاض من جديد، بعد الوقوف للمراجعة، وإعادة النظر، والتأمل، والإعمال العقلي، مُحاولاً إنتاج حداثة إسلامية تُلائم الواقع، وفق القيم، والأخلاق الإسلامية الأصيلة<sup>(١)</sup>.

لذلك، يمكن القول: إن هذه الجرأة قد حفزت المسلمين عموماً، والعلماء خصوصاً، بل الكتاب، والمفكرين - بشكلٍ أخص - على تلمس مكامن الخلل في المنظومة عموماً، ومن ثم السعي إلى إصلاح ذلك؛

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٥٦.



وكذلك وَصَّحَتِ الأَخْطَاءَ التي مِنْ خِلالِها صَدَرَتِ الشُّبُهَاتُ، وَبِالتَّالِيِ الإِصْرَارُ عَلى رَدِّها، وَمَعالِجَتِها.

لِذَلِكَ فَإِنَّهُ مِنَ المَهْمِّ النَّظْرُ إلى هِذِهِ الجُرْأَةِ بِنِوعٍ مِنَ الإِيجابِيَّةِ؛ كَوْنِها تُنبِئُهُ إلى وَجُودِ الثَّغْرَاتِ، وَالفِراغَاتِ، وَالمِخالفاتِ فِي التُّراثِ عَمومًا، وَفِي التُّراثِ الإِسلامِيِّ خِصوصًا؛ وَبِالتَّالِيِ تُفِيدُ فِي تَوجِيهِ الأِنتِباهِ إلى تِلْكَ الثَّغْرَاتِ، وَالفِراغَاتِ، وَالمِخالفاتِ فِي سَبِيلِ مَعالِجَتِها مَعالِجَةً صَحيحَةً، وَناجِعَةً.

فَهناكَ نِسبَةٌ مِنَ الطَّرْحِ الحِداثِيِّ نَحْتاجُ إليها؛ لِتَنبِيهِنا عَلى الثَّغْرَاتِ فِي التُّراثِ مِنْ أَجْلِ مَعالِجَتِها.

### ٥ - التَّخَلُّفُ الفِكرِيُّ، وَالتَّدهورُ الإِقتِصادِيُّ:

لَقَدْ كانَ لِلتَّخَلُّفِ الفِكرِيِّ مِنْ جانِبِ، وَالتَّدهورِ الإِقتِصادِيِّ الَّذِي تَمَخَّضَ عَنهُ مِنْ جانِبِ آخَرَ دَورٌ كَبيرٌ فِي ظَهورِ، وَانْتِشارِ الحِداثَةِ (العَرَبِيَّةِ) فِي (الوَطَنِ العَرَبِيِّ).

فَكانَ لِهَذايِنِ الأَمْرَيْنِ الأَثَرُ الواضِحُ فِي ظَهورِ، وَانْتِشارِ الحِداثَةِ فِي (الوَطَنِ العَرَبِيِّ)، وَبِصِغَتِها (الأُورُوبِيَّةِ/ العَرَبِيَّةِ)...

لَقَدْ كانَ لـ (الدَّوْلَةُ العِثْمانِيَّةِ) دَورٌ كَبيرٌ فِي إِبْقاءِ أَوْ نِشْرِ التَّخَلُّفِ فِي البِلاَدِ العَرَبِيَّةِ؛ فَقدَ كانَتِ تَمْنَعُ التَّطَوُّرَ، وَالتَّعْليمَ، وَدُخُولَ المِطْبَعَةِ بِحُجْجِ واهِيَةٍ، حَتى يَتَمَّ لَها ما تُريدُ، وَتُحْكَمَ السَّيْطَرَةُ عَلى (الوَطَنِ العَرَبِيِّ).

إن نظرة فاحصة إلى الأقاليم العربية في (الدولة العثمانية) منذ القرن السادس عشر، وحتى القرن الثامن عشر، تُبين إلى أي حد كانت هذه الأقاليم تعيش خارج نطاق التاريخ علمياً، وحضارياً، وفكرياً؛ فلقد عزل (العثمانيون) رعاياهم العرب عن العالم وتطوراتهِ بحجة الحماية من القوى الاستعمارية ومطامعها؛ وفي المقابل، لم تُوفّر (السلطنة العثمانية) لهؤلاء بديلاً علمياً يثري حياتهم، بل تركت تلك الأقاليم في كهف الماضي، ولم تعبأ بهم إلا باعتبارهم مورداً للضرائب، ومنبع للقوة البشرية التي يجري تجنيدها في حروب توسعية لا ناقة للعرب فيها ولا جمل.

يحق لنا أن نتساءل عن الكيفية التي كان سيتغير بها المشهد في كل الأقاليم العثمانية لو أنها لم تُحرّم الطباعة لما يقرب من قرنين بعد ظهورها في القرن الخامس عشر الميلادي، فلقد كانت الطباعة من العوامل المفصلية في بناء الحضارة الحديثة، لما أدت إليه من انتشار واسع وسريع للعلوم. ولكن (الفقهاء العثمانيين) و(السلطان بايزيد) آنذاك منعوها، متحججين بحجة أو حُجج تكشف عن تخلف حضاري عميق لدى الحكام العثمانيين. وقد أسفر هذا القرار عن تخلف في نُظم التعليم في الدول العربية بسبب قرارات الدولة العثمانية.

نعم، لا يأتي العلم مجرداً عن محمولاته الحضارية والفكرية؛ فإن تقدّم العلوم يُؤدّي بالتبعية أو بالتبع ويتألف مع عوامل اجتماعية واقتصادية أخرى، إلى تقدّم في النظرة إلى مفاهيم: الدولة، والمواطنة، والعلم،

والمعرفة، والتطور، والتقدم ضمن السياقات الطبيعية والحقيقية.

ثانياً: ما بين الحداثة الغربية والحداثة العربية: الاختلافات والمضارّ والمساوي:

من المهمّ هنا الوقوف على أوجه الاختلاف ما بين الحداثة الغربية والحداثة العربية، وكذلك بيان المضارّ والمساوي.

١. الاختلافات ما بين الحداثة الغربية والحداثة العربية:

إنّ الحداثة الغربية تختلف عن الحداثة العربية؛ إذ إنّ هناك بؤناً شاسعاً في كلّ شيء، من حيث التأسيس، والأسباب، والدواعي، والاستخدامات. ويمكن الوقوف عند جملة من هذه الاختلافات، والتي منها:

أ- اختلافٌ بالنشأة:

إنّ هناك اختلافاً كبيراً في النشأة ما بين الحداثة الغربية والحداثة العربية، وفي كثير من الجوانب. يقول (عبد العزيز حمود) عن هذا الاختلاف: "فنحن لم نعيش الثورة الصناعية التي غيرت كثيراً من الثوابت في العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية في العالم الغربي؛ لقد لحقنا بالثورة الصناعية من ذيلها، وكُنّا في ذلك ناقلين ومستوردين فقط لمنتجاتها الغربية. ونحن لم نعيش رحلة فكرٍ تنازعتها محاورُ الشكِّ

واليقين، أو مزقتها ثنائية الداخل والخارج<sup>(١)</sup>.  
إذًا، فإنَّ الحداثةَ العربيَّةَ لها نشأةٌ مختلفةٌ، وذلك بدواعٍ وأسبابٍ مغايرةٍ ومُباينةٍ لمُقلدتها الحداثةَ العربيَّةَ؛ وما الحداثةُ العربيَّةُ إلاَّ ناقلةٌ ومستوردةٌ للغيريةِ فقط.

### ب - اختلافُ بالسِّماتِ:

إنَّ للحداثةَ الأوروبيَّةَ أو الغربيَّةَ سِماتٍ لم تتحقَّق في دُنيا العربِ، أو عند الحداثيين العربِ بشكْلِها الكاملِ. ويمكن الحديثُ عن أربعِ سِماتٍ رئيسةٍ للحداثةِ الأوروبيَّةِ أو الغربيَّةِ، وهي: "الصِّدمةُ، والقطيعةُ، والنِّسيانُ، والاعترافُ". في المُقابلِ، لا نجدُ في الحداثةِ العربيَّةِ هذه السِّماتِ نفسَها مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

وقد وضحَ البحثُ هذه السِّماتِ تفصيلاً عند الكلامِ عن سِماتِ الحداثةِ. إذًا، فسِماتُ الحداثةِ الغربيَّةِ مُغايرةٌ لسِماتِ الحداثةِ العربيَّةِ، والتي لم تكنْ إلاَّ نُسخةٌ مُشوَّهةٌ منها، ولم تنقلْ عنها - مع ذلك - إلاَّ السُّلبيَّ وغير المُفيدِ، بل زادتها أزماتٍ جديدةً إلى أزماتها، وزادتِ الصِّدماتِ صدماتٍ أُخرى.

١ - عبد العزيز حمود: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، ص ٦٢.

٢ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص ١٣ - ١٦.

فما بين العيشِ مع الصّدّاماتِ و«شَرَعَتِهَا» حتّى لو أَصْرَتْ بِكُلِّ شَيْءٍ؛ وما بين كونِ العربيِّ يَمْلِكُ تاريخاً أَكْبَرَ من مستقبله، وَيَحْنُ إِلَيْهِ بِسَلْبِيَّاتِهِ، وتَغْلِبِ المَاضِي على المُسْتَقْبَلِ، وما بين عَدَمِ نَسِيانِ الصَّرَاعَاتِ القَدِيمَةِ، وتحوِيلِهَا إلى صَرَاعَاتِ دِينِيَّةٍ، ومذهبيَّةٍ، وطائفيَّةٍ -علماً أَنَّ أَكْثَرَهَا لم يكنْ كَذَلِكَ-، وما بين العُنَادِ، والمُكَابَرَةِ، والكُذْبِ، والتَّدْلِيسِ، والتَّزْوِيرِ، والتَّوْرِيَّةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ لِيَصِلَ العُنَادُ والكُذْبُ إلى كُلِّ مَفَاصِلِ حَيَاةِ الفَرْدِ العربيِّ.

### ج - الاختلافُ في المصادر:

إنَّ الحَدَاثَةَ العَرَبِيَّةَ تَخْتَلَفُ عَنِ الحَدَاثَةِ العَرَبِيَّةِ مِنْ حَيْثُ المَصَادِرُ؛ فَالْحَدَاثَةُ العَرَبِيَّةُ ذَاتِيَّةُ المَصْدَرِ والأَدْوَاتِ، أَمَّا الحَدَاثَةُ العَرَبِيَّةُ فَهِيَ مُسْتَوْدَعَةٌ بِالكَامِلِ، وَغَيْرُ مُنْبَثِقَةٌ مِنَ الذَّاتِ. فَإِنَّ النُّسْخَةَ العَرَبِيَّةَ لِلْحَدَاثَةِ قَدْ انْطَلَقَتْ مِنَ النَّمُودَجِ العَرَبِيِّ فِي المَجَالِ الفِكْرِيِّ؛ فَهِيَ لَمْ تَنْطَلِقْ مِنْ اِحْتِيَاجَاتِ المَجْتَمَعِ.

فقد بدأتِ الحَدَاثَةُ العَرَبِيَّةُ مع بَدَايَاتِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ المِئَلَادِيِّ فِي الجَانِبِ الفِكْرِيِّ، وَلَمْ تَبْدَأْ بِتَحْقِيقِ ثَوْرَةٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ تَتِمُّثَلُ فِي تَنْمِيَّاتِ اجْتِمَاعِيَّةٍ، واِقْتِصَادِيَّةٍ، وَسِيَاسِيَّةٍ<sup>(١)</sup>.

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٣٣.

وسيوضحُ الباحثُ - في محلّه - مصادر الاستمداد للحداثة العربيّة، والتي من خلالها سيتمُّ بيانُ مصادر الاستمداد للحداثة الغربيّة، والاختلافات الواضحة جراً ذلك.

#### د - اختلاف بالتاريخ:

إنَّ التقليدَ الحرفيَّ للحداثة الغربيّة كان من أهمّ الأسباب التي جعلتِ الحداثة العربيّة لا تُلبّي الطموح، ولا تقومُ بتغييرٍ إيجابيٍّ في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسيّة. وهذا ما يلاحظُ عند التدقيق في تاريخها ونشأتها.

لقد كانت انطلاقةُ الحداثة العربيّة المعاصرة في بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ، وكانت على مراحل؛ ابتدأتُ أولاً بمرحلة المثقّفين الليبراليّين، التي امتدّت من عام (١٨٢٠م) إلى عام (١٩٥٢م)، ثم جاءتُ مرحلةُ المثقّفين الثوريّين العرب، والتي انطلقتُ من عام (١٩٥٢م) إلى عام (١٩٧٠م) صعوداً<sup>(١)</sup>.

وهكذا الحالُ عند التدقيق في الحداثة العربيّة من حيث: الموجات، والرّموز، والشخصيات، والآليات، والأهداف، والتي سيوضحها البحثُ في هذا الفصلِ في المبحثِ الثاني منه.

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

إنّ الحداثةَ العربيّةَ قد شهدتْ موجاتٍ متعدّدةً، وكان لكلِّ موجةٍ رموزُها، وشخصيّاتُها، وآليّاتها، وأهدافُها؛ كما كان لكلِّ موجةٍ آليّاتٌ وأهدافٌ خاصّةٌ بها. وهذا ما على الباحثِ التنبُّهُ له، والتمعُّنُ فيه، والتفتيشُ عنه؛ لأنّه سيُوضَّحُ له مسارَ الحداثةِ العربيّةِ، من النشأةِ، والانطلاقِ، ومن البداياتِ، والغاياتِ، وما مرّتْ به من تطوُّراتٍ، وما سارتْ عليه من دواعٍ؛ ليكونَ لها حضورٌ لا يُستهانُ به، بل قد شكَّلتْ "هزّةً من نوعٍ معيّنٍ" في الواقعِ العربيِّ والإسلاميِّ، وهذا سيتوضَّحُ في محلّه.

## ٢. مضارُّ القراءاتِ الحداثيّةِ للنُّصوصِ ومساوئُها:

إنّ الحداثةَ العربيّةَ المُقلّدةَ للغربِ والناقِدةَ للتراثِ (العربيِّ/الإسلاميِّ)، كان لها كثيرٌ من المضارِّ والمساوئِ؛ وبالخصوصِ ما تناولَ منها النُّصوصَ التراثيّةَ عموماً، والنُّصوصَ (الدينيّةَ/الشرعيّةَ) خصوصاً. ويمكنُ للبحثِ أن يقفَ عند بعضِ هذه المضارِّ والمساوئِ، والتي منها:

### أ - الضررُ المصطلحيُّ:

إنّ من مساوئِ الحداثةِ والقراءاتِ الحداثيّةِ للنصوصِ هو الضرُّ المصطلحيُّ؛ أي الضرُّ الذي تأتي من التوظيفِ المصطلحيِّ.

فإن البلاد الإسلامية قد وقعت فريسةً ومصطلحات خاطئة، ومنها مصطلح «العصرية»، وقد جنى هذا المصطلح على الإسلام جنايةً كُبرى؛ فالعصرية والمعاصرة بالمفهوم غير الإسلامي تعني: عدم الرضا بالإسلام دينًا معقولًا مفهومًا لدى شعوب الدنيا<sup>(١)</sup>. وبالذقة، فإن العصرية أو العصرية هي التي لا ترضى بأن يكون الدين هو المقدم على غيره، وهو الذي يتحكم بحياة الناس، وأن تُقدَّس نُصوصه وتشريعاته. فجاءت (العصرية) من جانب، و(الحداثة) من جانب آخر، لتزرعا الشك في كل شيء، في تقليد لا طعم له، لكل ما هو غربي، بحجة المواكبة.

### ب - الضرر في الحياة الفكرية:

وهو ضررٌ فكريٌّ وعَقديٌّ، فلقد «كانت الحداثة وليدةً سياقها الغربي، متلبسةً بالشك والقلق، والعقل المزدحم بتمزقاته وانشراحاته في إضفاء التجسيد والحسيّة على عالم الموجودات، عبر التعايش المأزوم الكامن داخل الإنسان الحديث الذي يعيش التناقض بين نزعة مضادة للطبيعة، وحينئذٍ متعاظم تجاه هذه الطبيعة الضائعة والمضاعفة، حيث لا أفق سوى سديم العدمية والاستلاب»<sup>(٢)</sup>.

١ - خالد عبد الرحمن العك: الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت

العلمية والضوابط المنهجية، ص ٥١.

٢ - قاسم شعيب: فتنة الحداثة، ص ٢١-٢٢.



وبالتالي، كانت مضارها أكثر من منافعها، بل لم يكن لها منافع إلا في أطروحات قليلة جداً؛ وهي التي نبهتنا إلى أخطاءٍ لم نكن نلتفت إليها، أو لم نكن نعلم بها.

لقد وقع الحداثيون العرب في أخطاء كثيرة، منها: عدم القدرة على التمييز عند قراءة التراث؛ وذلك لافتقادهم لأدوات معرفية تنقّصهم، ولافتقادهم لعلوم هي من لبّ لباب العربية والتشريع، وذلك ك (اللغة)، و (المنطق)، و (أصول الفقه).

### ج - الضرر المفهومي:

لقد "وقع الحداثيون العرب في إشكالية أخرى؛ وهي أنهم نظروا إلى الخطاب الإسلامي كأنه يتعامل مع التراث بكامل مكوناته على أنه مقدّس، غير مُميّز بين ما كان مصدره الوحي، وبين ما مصدره البشر من اجتهادات ونحوها؛ وما دفعهم إلى هذه المغالطة إلا لاجترارهم النموذج الغربي المسيحي بكامل مكوناته، وإنزاله على الحالة العربية دون إجراء عمليات نقدية عليه؛ ممّا دفعهم للقول بتجاوز التراث جملةً دون تمييز، اقتداءً بالنموذج الغربي أيضاً"<sup>(١)</sup>.

إن اجترار النماذج من دون تمحيص أو تدقيق، سيوقع الإنسان في

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٤٥.

أخطاء كثيرة وكبيرة، فكيف إذا كان هذا الاجترار لنماذج مُغايرة للواقع الثقافيِّ، والدينيِّ، والاجتماعيِّ، ومُختلفة في نظرتها إلى الدين، وإلى التّعاملات الإنسانية؟! لذلك، فإنّ من اليقين أن تكون هناك أخطاءٌ كبيرةٌ جدًّا في مثل هكذا أطروحاتٍ.

# الفصل الثاني

الحدائث العربية مسارها وتشكلاتها



نُحاولُ في هذا الفصلِ أَنْ نُسَلِّطَ الضَّوْءَ عَلَى قَضِيَّتَيْنِ أُسَاسَتَيْنِ فِي  
الْحَدَاثَةِ الْعَرَبِيَّةِ:  
الأولى: بَيَانُ الْمَوْجَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ لِلْحَدَاثَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَأَهْمُ رَمُوزِهَا، وَطُرُقِ  
عَمَلِهَا، وَأَهْدَافِهَا.  
والثانية: التَّعَرُّضُ لِلْحَدَاثَةِ الْعَالَمِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ، وَمَحَاوَلَةُ رِصْدِ الْخَطَابِ  
الْمُعَاصِرِ لِلْحَدَاثَةِ الْعَرَبِيَّةِ.

## ◀ المبحث الأول:

### الحدائفة العربية موجات، ورموز، وآليات، وأهداف

أولاً: موجات الحدائفة العربية:  
لقد كان للحدائفة العربية جملة من الموجات، تخف تارة، وتشتد تارة

أخرى؛ وهي موجاتٌ كان لها أثرها التاريخيُّ، والاجتماعيُّ، والثقافيُّ على الواقع العربيِّ سلبيًّا، ولربما إيجابًا. ويمكنُ للبحثِ عدُّ أو استعراضُ أربعِ موجاتٍ رئيسةٍ، كان أساسُ التقسيمِ فيها هو التاريخُ، أي: ”التقسيمُ التاريخيُّ“، وهذا التقسيمُ هو من رؤيةٍ خاصَّةٍ، نتجتَ عن القراءةِ في مشاريعِ الحداثةِ العربيَّةِ وتاريخها. إنَّ هذه الموجاتِ هي:

### ١ - الموجةُ الأولى:

إذ انطلقتُ هذه الموجةُ في أواخرِ القرنِ التاسعِ عشرٍ، ومع بدايةِ القرنِ العشرينِ الميلاديِّ؛ فقد بدأتِ المحاولاتُ الأولى لإعادةِ قراءةِ التراثِ، وطرحِ مشاريعِ النهوضِ، والدَّعوةِ إلى انعتاقِ الأمةِ (العربيَّةِ/ الإسلاميَّةِ) من أسْرِ الحضاراتِ والحداثةِ الغربيَّةِ<sup>(١)</sup>.

ولقد كان لهذه الموجةِ ثلاثةُ أسُسٍ رئيسةٍ هي:

أ - إعادةُ قراءةِ التراثِ.

ب - طرحُ مشاريعِ للنُّهوضِ.

ج - الانعتاقُ من أسْرِ الحضاراتِ الأجنبيَّةِ.

## الفصل الثاني - المبحث الأول ١١

### ٢- الموجةُ الثانيةُ:

انطلقت في الخمسينيات من القرن العشرين؛ حيث بدأت فيه منهجية قراءة النصِّ الشرعيِّ بواسطة المناهج الحديثة أو المعاصرة، وخصوصاً ما يتعلَّق بالنصِّ القرآنيِّ وقصِّه.

وقد كانت لهذه الموجة جملةٌ من الأسس، منها:

أ - إعادة قراءة النصوصِ الشرعيَّة.

ب - استخدام المناهج الحديثة في قراءة النصوصِ الشرعيَّة.

ب - تطبيق المناهج الحديثة على القرآن الكريم.

### ٣- الموجةُ الثالثةُ:

انطلقت في أواخر ستينيات القرن العشرين، وبشكل أدقَّ بعد النكسة العربيَّة عام (١٩٦٧م)؛ حيثُ اتَّجه المثقَّفون العربُ إلى إعادة قراءة التراثِ بأسلوبِ القطيعة أو النقد أو الإقصاء.

ولقد كان لهذه الموجة عدَّةُ أسسٍ ومُنطلقاتٍ، منها:

أ - القطيعةُ مع التراثِ.

ب - الحسُّ التقديُّ.

ج - تأويلُ ما في التراثِ بما يتلاءمُ مع مُبتغياتهم.

د - الأسلوبُ الإقصائيُّ.

#### ٤- الموجة الرابعة:

بحسب قراءات الباحث، فإنها موجة من المقلدة للموجات المتقدمة، مع كونها موجة تقلد الغرب، فهي موجة تنتقد لأجل النقد، وتخالف لكي تُعرف، وليس لها من الحداثة نصيب إلا الاسم فقط. ولقد كان لهذه الموجة جملة من الأسس منها:

- أ. تقليد الحداثيين الأوائل.
- ب. التقليد الحرفي لأوروبا والغرب.
- ج. نقد كل شيء.
- د. نفى التقديس.
- هـ. المخالفة.
- و. صبغ كل شيء بصبغة حديثة.
- ز. التناص، والسرقاة الواضحة لأطروحات الغير ونسبها لأنفسهم.

لقد توضحت - هنا - الموجات الأربع التي مرّت في التاريخ العربي للحداثة العربية، ذلك أنها قد مرّت - بحسب الاستقراء - بأربع موجات، كان لكل موجة أسسها الخاصة بها، وتشارك هذه الموجات الأربع في أسس معينة، وتختلف في أسس أخرى، لكن الهدف من وراء هذه الموجات هو تقليد أوروبا والغرب، ونقد التراث الثقافي والديني الإسلامي، وتوجيه الاتهامات له، والسخط على التاريخ (العربي/الإسلامي).



### ثانياً: رموزُ الحداثةِ العربيّةِ وشخصيّاتها:

في هذا المطلب، سنذكر أبرزَ رموزِ الحداثةِ العربيّةِ وشخصيّاتها، وذلك وفقاً للموجاتِ التي ذُكرت في المطلبِ الأوّلِ آنفاً. وهذه الرُّموزُ والشخصيّاتُ هي بحسبِ الموجاتِ سالفَةِ الذِّكرِ، وبالشَّكلِ الآتي:

#### ١. رُموزُ الموجةِ الأولى وشخصيّاتها:

إنّ من أبرزِ رُموزِ وشخصيّاتِ الموجةِ الأولى ما يأتي:

- أ- (رفاعة الطَّهطاوي) (١٨٠١-١٨٧٣م).
- ب- (فارس الشُّدياق) (١٨٠٤-١٨٨٧م).
- ج- (خير الدِّين التُّونسي) (١٨٢٠-١٨٨٩م).
- د- (محمّد عبده) (١٨٤٥-١٩٠٥م).
- هـ- (قاسم أمين) (١٨٦٣-١٩٠٨م).

#### ٢. رُموزُ الموجةِ الثانيةِ وشخصيّاتها:

إنّ من أبرزِ رُموزِ الموجةِ الثانيةِ وشخصيّاتها، ما يأتي:

- أ- (طه حسين) (١٨٨٩-١٩٧٣م).
- ب- (أمين الخولي) (١٨٩٥-١٩٦٦م).
- ج- (محمّد أحمد خَلَفَ الله) (١٩١٦-١٩٩١م).

### ٣. رموزُ الموجةِ الثالثةِ وشخصياتُها:

فإنَّ منْ أبرزِ رموزِ الموجةِ الثالثةِ وشخصياتِها ما يأتي:

- أ- (إحسان عباس) (١٩٢٠-٢٠٠٣م).
- ب- (محسن مهدي) (١٩٢٦-٢٠٠٧م).
- ج- (محمد عابد الجابري) (١٩٣٦-٢٠١٠م).
- ٤- (عبدُ الله العروِي) (١٩٣٣-....م).
- د- (جورج طرابيشي) (١٩٣٩-٢٠١٦م).
- هـ- (محمد أركون) (١٩٢٨-٢٠١٠م).
- و- (عبدُ المجيد الشرفي) (١٩٤٢-....م).
- ز- (نصر حامد أبو زيد) (١٩٤٣-٢٠١٠م).
- ح- (طيب تيزيني) (١٩٣٤-٢٠١٩م).
- ط- (محمد شحرور) (١٩٣٨-٢٠١٩م).
- ك- (حسن حنفي) (١٩٣٥-٢٠٢١م).
- ل- (أدونيس) (علي أحمد سعيد أسبر).

### ٤. رموزُ الموجةِ الرابعةِ وشخصياتُها:

إنَّ منْ أبرزِ رموزِ الموجةِ الرابعةِ وشخصياتِها - بحسبِ قراءاتِ الباحثِ، وبحسبِ ما انتزعهُ منْ فِهمٍ للكتاباتِ التي تعلَّقتْ بهذهِ الموجةِ - ما يأتي:

أ- (هشام جَعِيْط) (١٩٣٥-٢٠٢١م).

ب - (طه عبد الرَّحْمَن).

ج - (يوسف صِدِّيق).

د - (سعيد ناشد).

ه - (رشيد أيلال).

و - (محمّد بن الأزرق الأنجري).

ز - (مصطفى بو هندي).

ح - (هالة الوَردي).

ط - وآخرونَ على المنوالِ نفسه.

وبذلك يكون واضحاً أسماء أبرز شخصيات الموجات الحدائيه العربيه الرابعه؛ إذ ركّز البحث على أبرز الأسماء وأشهرها، وإلا فإن الأسماء كثيره، بل أكثر من أن تُحصى، ولا سيّما عند مدّعي الحدائيه، وعند من قلّدها، وعند من ركّب موجتها في سبيل الظهور أو الشهرة.

## ◀ المبحث الثاني:

### آيات الحدائيه العربيه في التعامل مع التراث والنصوص

من المهم أن نقف عند مسألة آيات كل موجة من موجات الحدائيه

العربية الأربعة، في تعاملها مع التراث ومع النصوص، وكيفية القراءة والنقد، فإن آليات الحداثة العربية في ذلك هي:

### أولاً: آليات الموجة الأولى:

- ١- التأويل.
- ٢- إعمال المصلحة.
- ٣- التحسين العقلي.

### ثانياً: آليات الموجة الثانية.

- ١- القول بالعقلانية.
- ٢- تفعيل المناهج الحديثة في القراءة.
- ٣- الانبهار بكل ما هو غربي.

### ثالثاً: آليات الموجة الثالثة:

لقد كانت هذه الآليات تُقسَّم إلى قسمين:

#### ١. القسم الأول: مناهج القراءة:

- أ- التاريخية.
- ب- التفكيكية.

ج - التَّأْوِيلِيَّةُ.

د - الفيلولوجيا.

هـ - البنيويَّةُ.

و- التعددية.

## ٢. القسمُ الثاني: أُسُسٌ وَمُنْطَلَقَاتُ الْقِرَاءَةِ:

أ- الأَنْسَنَةُ.

ب - الدَّائِيَّةُ.

ج - العَقْلَنَةُ.

د - العِلْمَانِيَّةُ.

هـ - العِلْمَوِيَّةُ.

و- التَّجْرِبِيَّةُ.

إنَّ آيَاتِ الْمَوْجَةِ الثَّلَاثَةِ هِيَ الْآيَاتُ الْأَكْثَرُ تَأْثِيرًا، كَوْنَهَا الْمَوْجَةُ الْأَشَدُّ، وَالْأَكْثَرُ شِرَاسَةً وَقُوَّةً عَلَى التُّرَاثِ (العربي/الإسلامي).

## رابعًا: آيَاتُ الْمَوْجَةِ الرَّابِعَةِ:

١. التَّقْلِيدُ الْمَطْلُوقُ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ آيَاتٍ فِي الْمَوْجَةِ الثَّلَاثَةِ.

٢. عَدَمُ الثَّبَاتِ عَلَى قَوْلٍ مُعَيَّنٍ، وَعَدَمُ الثَّبَاتِ عَلَى مِنْهَجٍ مُعَيَّنٍ.

٣. التَّقْدُّ لِمَجْرَدِ النَّقْدِ.

٤. الطعن في كل شيء موجود في التراث من غير تمييز.
٥. توجيه التهم المختلفة في سبيل القدح والتسقيط.
٦. السرقة (الموصوفة) العنيفة لجهود الآخرين ونسبتها لأنفسهم.
٧. أخذ آراء كتّاب من أوروبا وغيرها غير مشهورين، ثم ترجمتهم تلك الكتابات والآراء، ونسبتها لأنفسهم.
٨. الكتابة بلغات غير عربية للترويج والدعاية، ومُجاملتها الأطروحات الأوروبية والغربية، وتبني الاعتدال الأوروبي؟!
  ٩. التركيز على الشاذ من الأقوال، ونفخه وتغويله إلى حد كبير.
  ١٠. اختيارهم للأجيال الناشئة الصغيرة من المراهقين من أجل بث أفكارهم البراقة (المزخرفة)، أو الترويج لتلك الأفكار في أوساط النساء لخداعهن بتلك الأفكار المخالفة للدين والأخلاق.

## ◀ المبحث الثالث:

### أهداف الحداثة العربية

إنَّ للحداثة العربية، وبالتالي للحداثيين العرب جملة من الأهداف، وهذه الأهداف مبنية على أسس هم يؤمنون بها أو يُقلِّدون، أو يطمحون إليها لأسباب كثيرة.

قد أخذوا أغلبها من الفكر الأوروبي والغربي، أو من الفكر الاستشراقي، أو من النظريات العلمانية أو الليبرالية أو الشيوعية، أو من مصادر استمدادٍ أخرى، بعيدة كل البعد عن الثقافة والتراث العربي الإسلامي. لذلك فإن من أهم هذه الأهداف التي يدعو لها الحداثيون العرب، هي:

**أولاً: القطيعة مع التراث عموماً، ومع التراث (الديني/الإسلامي) خصوصاً:**

إن بعضهم عدّها هدفاً، وبعضاً آخر جعلها أساساً من الأسس المهمة. ونحن نرى أنها هدف؛ وذلك لأنّ الحداثة العريضة تؤمن بالقطيعة مع التراث، وبالخصوص التراث الديني، لكونه يشكل عائقاً أمام أطروحاتهم المشكّكة والهدامة، وكل ذلك قد أخذوه نقلاً (تناسلاً) من أفكار (غاستون باشلار-Gaston Bachelard)، وغيره. فلقد قدّم الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار) أفكاراً في مجال الإستيمولوجيا، وتتمثّل مفاهيمه في: العقبة المعرفية، والقطيعة المعرفية، والجدلّة المعرفية.

إنّ أشكال القطيعة المعرفية التي ذكرها (غاستون باشلار) هي<sup>(١)</sup>:

١. القطيعة الإستيمولوجية التامة، التي تقوم على الفصل ما بين الفكرة والمحيط الخاص بها.

٢. القطيعةُ الإستمولوجيةُ القائمةُ على الاحتواءِ، فالجديدُ - عنده - يحتوي ما تجاوزه من دون أن يلغيه.

٣. القَطْعُ الإستمولوجيُّ المُتناظرُ، وهو الذي يقولُ بوجودِ منظومتينِ مختلفتينِ في الحقلِ نفسه لكلِّ منهما اتِّجاهٌ.

نعم، لقد اعتقدَ الحداثيونَ العَرَبُ بأنه لا سبيلَ إلى التخلُّصِ مِنَ التَّخَلُّفِ والتَّفَهُّرِ، وبالتالي الدُّخولِ في ركبِ التَّطوُّرِ، إلا بإحداثِ قطيعةٍ معرفيةٍ مع التُّراثِ.

فلا سُلْطَةَ - عندهم - إلا للعقلِ الذي يتَّخِذُه العِلْمُ الحديثُ مصدرًا وحيدًا للسلطةِ.

إنَّ ممَّن نادوا بالقطيعةِ - عمومًا - مِنَ الحداثيينَ العَرَبِ، على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ:

(محمَّد أركون)، و(محمَّد عابد الجابري)، و(عبدُ الله العروبي)، باعتبارهم نماذجَ للحداثيينَ العَرَبِ<sup>(١)</sup>.

إنَّ مصطلحَ (القطيعةِ)، أو (القطيعةِ الإستمولوجيةِ) في أساسه: «مصطلحٌ ظهرَ في مجالِ الدِّراساتِ الإستمولوجيةِ للعِلْمِ وتاريخه، ثمَّ تحوَّلَ إلى دراسةٍ جُملةٍ مِنَ النِّشاطاتِ الفكريةِ للإنسانِ.

---

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



## الفصل الثاني - المبحث الثالث ٧١

ويُطلَقُ هذا المصطلحُ على كُلِّ فَرَضِيَّةٍ أو نَظَرِيَّةٍ تُعَلِنُ عن قِيَامِ الفِكرِ العِلْمِيِّ الأَكْثَرِ شَمولاً. وهي لا تعني انفصاًلاً عن الفِكرِ العِلْمِيِّ السَّابِقِ أو رَفْضاً لَهُ، بل تعني احتواء الفِكرِ العِلْمِيِّ الجَدِيدِ للسَّابِقِ عليه<sup>(١)</sup>.

فإنَّ حَقِيقَةَ مُصْطَلِحِ (القَطِيعَةِ الإِسْتِمُولُوجِيَّةِ)، هو أَنَّهُ مُصْطَلِحٌ مُسْتوردٌ ظَهَرَ - كما وردَ مُسَبِّقاً - على يدِ الفيلسوفِ الفرنسيِّ (غاستون باشلار)، والذي أَرَادَ مِنْهُ: تَحْلِيَّ العَالِمِ في المَحْتَبَرِ عَنِ المَعْرِفَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ الشَّائِعَةِ، والأخذُ بِالمَعْرِفَةِ العِلْمِيَّةِ المَوْضُوعِيَّةِ القَائِمَةِ على التَّجَرِبَةِ وَالبُرْهَانِ<sup>(٢)</sup>.

لكنَّ هُنَاكَ مَعْنَى آخَرَ للقَطِيعَةِ تَمَثَّلَ في: القَطِيعَةِ بَيْنَ الأنْظِمَةِ المَعْرِفِيَّةِ في تَارِيخِ العِلْمِ؛ أي: إِنَّهُ عِنْدَمَا يَصِلُ النِّظَامُ المَعْرِفِيُّ الَّذِي نَسْتَعْمِدُهُ إلى طَرِيقِ مَسدودٍ، ولا يَسْتَطِيعُ مَعَالِجَةَ الإِشْكَالِيَّاتِ التي تَوَاجَهُنَا، فلا بُدَّ لَنَا مِنَ التَّغْيِيرِ وَالتَّخْلِي، ولكن بوعي تامٍّ، عن ذَلِكَ النِّظَامِ المَعْرِفِيِّ القَدِيمِ، وَمِنْ ثَمَّ تَبَنَّى نِظَامَ مَعْرِفِيٍّ جَدِيدٍ يَسْتَطِيعُ التَّعَامُلَ مَعَ الإِشْكَالِيَّاتِ التي عَجَزَ النِّظَامُ المَعْرِفِيُّ القَدِيمُ عن مَوَاجَهَتِهَا.

وقد طَوَّرَ هذا المَفْهُومَ الثَّانِي الفيلسوفُ وَالنَّاقِدُ الفرنسيُّ (ميشيل فوكو) في كِتَابِهِ (تَارِيخُ الجُنُونِ)، وَكَذَلِكَ الفيلسوفُ الفرنسيُّ (لويس التوسير- Louis Althusser)، مُضَافاً إلى مُؤرِّخِ العِلْمِ الأَمْرِيكِيِّ (توماس كون-

---

١ - حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ١٨٠.

٢ - غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ص ١٧.

(Thomas Kuhn)، صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية).  
 أمّا عن القطيعة والمراد بها عند الحداثيين العرب، فإنّ: «القطيعة عند  
 (العروبي) تأخذ معنى الطفرة التاريخية، بالمعنى الذي تذهب إليه المادية  
 التاريخية، ما يجعل منه تاريخياً بامتياز.

أمّا القطيعة عند (محمد عابد الجابري)، فهي معنى الثورة العلمية، كما عند  
 (غاستون باشلار) و(توماس كون)، ما يجعل منه بنوياً بامتياز. أمّا القطيعة عند  
 أركون، فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المنهجية الجديدة، التي تمتد  
 إلى مختلف الحقول: في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس، فهي بهذا المعنى  
 قطيعة مع أساليب القراءة والفهم، وهو مفهوم يلتقي مع الأطر المعرفية كافة،  
 التي تشكل المجالات الثقافية، والاشتغالية، والتداولية للحداثة الغربية»<sup>(١)</sup>.

إذاً، فإنّه يوجد ثلاثة أشكال من القطيعة عند الحداثيين العرب - من  
 السالف ذكرهم - وليس هناك نوع واحد من القطيعة، ولو جرى استعراض  
 جميع آراء الحداثيين العرب بشأن القطيعة، لتعددت وتكثرت آراؤهم  
 بشكل لا يمكن جمعه، ولا يقوم على أساس علمي حقيقي وثابت.

### ثانياً: نقد المصادر الإسلامية والدينية وثوابتهما:

فالحداثيون العرب ينتقدون لمجرد النقد، وينتقدون كل شيء، وأي

شيء، وبالخصوص المصادر الدينية، كالقرآن الكريم والسنة المباركة، وكذلك يتقدون ما في هذه المصادر من ثواب؛ كوحانية القرآن الكريم، وعصمة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وعصمة الأئمة عليهم السلام، ووجود ثواب في الإسلام، واحتواء الإسلام على مقدسات لا يجوز المساس بها.

إنَّ التَّقَدَّ عِنْدَ الْحَدَائِثِ الْعَرَبِ مَنَقُولٌ مِنَ الْاِتِّجَاهِ التَّقَدِّيِّ الَّذِي خَطَّهُ الْفَيْلَسُوفُ الْأَلْمَانِيُّ (إيمانويل كانط) فِي كِتَابِهِ (نقد العقل الخالص)؛ حَيْثُ قَرَّرَ (كانط) أَنَّ الْمَعْرِفَةَ لَا تَتِمُّ بِالْخَبْرَةِ الْحِسِّيَّةِ وَحْدَهَا، وَلَا الْعَقْلِيَّةِ وَحْدَهَا، بَلْ بَعْدَهُمَا مَعًا<sup>(١)</sup>. وَهَذَا مَا وَضَّحْنَاهُ عِنْدَ الْكَلَامِ عَنِ (كانط) فِي مَوْضُوعِ فِلَاسُفَةِ الْحَدَاثَةِ.

لكن هذا الطرح - ومع الملاحظات عليه - لم يتبعه الحداثيون العرب، بل هم شوهُوهُ وَهَجَنُوهُ لِيَكُونَ نَقْدًا مُطْلَقًا لِأَجْلِ النِّقْدِ، وَنَقْدًا لَا يَخْدُمُ الْعِلْمَ أَوْ الْعَقْلَ، بَلْ يَخْدُمُ مَصَالِحَهُمْ، وَذَلِكَ فِي نَقْدِهِمْ كُلِّ شَيْءٍ، وَفِيهِمْ كُلُّ أَنْوَاعِ التَّقْدِيسِ، وَبِحَسِّ طَائِفِيٍّ سَتَتَوَضَّحُ مَلَامِحُهُ عِنْدَ بَيَانِ التَّطْبِيقَاتِ الْإِجْرَائِيَّةِ لِنَعَامَلَاتِهِمْ مَعَ النَّصِّ الْإِمَامِيِّ. وَمِثَالًا عَلَى ذَلِكَ، يَقُولُ مُحَمَّدُ أَرْكُونُ: «نَحْنُ نَرِيدُ لِلْقُرْآنِ الْمُتَوَسَّلِ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، وَالْمَقْرُوءِ وَالْمَشْرُوحِ مِنْ قَبْلِ كُلِّ الْفَاعِلِينَ الْاجْتِمَاعِيِّينَ الْمُسْلِمِينَ، مَهْمَا يَكُنْ مُسْتَوَاهُمْ الثَّقَافِيُّ وَكِفَاءَتُهُمْ الْعَقْدِيَّةُ، أَنْ يُصْبِحَ مَوْضُوعًا لِلتَّسْأُؤَلَاتِ النَّقْدِيَّةِ، وَالتَّحْرِيَّاتِ الْجَدِيدَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ

بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والثيولوجية والفلسفية»<sup>(١)</sup>. إنَّ محمدَ أركون - وعلى سبيل المثال - يُريدُ إخضاعَ القرآن الكريم لكلِّ أنواعِ التَّقْدِ البشريِّ العاديِّ، ويُرِيدُ نَقْيَ التَّقْدِيسِ والاحترامِ عنه، وهذا له رِبْطٌ بِفِقْرَةٍ (نَقْيِ التَّقْدِيسِ) التي سيأتي بيانها في محلِّها. لذلك فلا بُدَّ مِنَ التَّمْيِيزِ ما بينَ نَقْدِ الثَّوَابِتِ، وما بينَ نَقْدِ المتغيِّراتِ، وَمِنَ الذي يَخْضَعُ للتَّقْدِ، وَمِنَ الذي لا يَخْضَعُ لَهُ.

### ثالثاً: التَّقْلِيدُ لأوروبا والعالم الغربيِّ في كُلِّ شيءٍ:

يَعْتَقِدُ الحداثيون العرب أنَّه لا تَكْتَمِلُ حداثَتُهُمْ، إلَّا إذا قَلَّدوا أوروبا والعالمَ الغربيِّ في كُلِّ شيءٍ، حتَّى في طريقةِ الكلامِ؛ ذلك أنَّهم يَعِيشُونَ حالةً مفرطَةً مِنَ الانبهارِ بالآخرِ الأوروبيِّ والغربيِّ، تَصِلُ إلى حَدِّ الدَّوْبَانِ. إنَّ الأصواتَ المُنادِيَةَ بِتَقْلِيدِ الغَرْبِ، والمُتَأَثِّرةَ بهِ كَثِيرَةً، ابْتَدَأَتْ مِنَ أوَّلِ غزْوِ استعماريِّ للبلادِ الإسلاميَّةِ، وهي مُسْتَمِرَّةٌ إلى الآنِ. فنَجِدُ الدَّعَوَاتِ الكَثِيرَةَ لِتَمْجِيدِ الغَرْبِ، وضرورةِ تَقْلِيدِهِ عندَ الكَثِيرِينَ، قَدِيمًا وحديثًا. فمِثَالًا على ذلك، نَجِدُ أنَّ (سلامة موسى) يقولُ: «إذا نحنُ ارتبطنا بالغَرْبِ، نركبُ الطَّيَّاراتِ ونصنِّعُها، ونسكُنُ في بيوتٍ نظيفةٍ ونَبْنِئُها، ونقرأُ كُتُبًا مُفِيدَةً ونؤَلِّفُها»<sup>(٢)</sup>.

١ - محمد اركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٤٦.

٢ - إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة، ص ٩٧.

إنَّ تقليدَ عالمِ العَرَبِ يجبُ أن يكونَ في مجالِ العلومِ، والفنونِ التَّجريبِيَّةِ، والأساليبِ الصَّحيحةِ، والمثمرةِ فقط، أي: في إطارِ العقلِ والمصلحةِ، وليسَ أتباعاً أعمى للغربيين. بل إنَّ الصَّحيحَ هو أن يتعلَّموا أساليبَهُمُ المفيدةَ، ويعملوا وَفَقَهَا دونَ قيدٍ أو شرطٍ؛ وذلكَ لأنَّ كثيراً منَ الخطايا تُرتكبُ في عالمِ العَرَبِ، بصورةٍ مُشرِّعٍ لها عندهم، وذلكَ تحتَ عنوانِ ما يُسمَّى بـ (الحرِّيَّةِ الفرديَّة).

ونتيجةً لذلكَ، فإنَّ عدداً كبيراً من النساءِ والرجالِ يتعرَّضونَ للمساوئِ الخُلُقيَّةِ، وللشُّرورِ المُختلفةِ بفعلِ الغرائزِ والرَّغباتِ النَّفسيَّةِ، فينحرفونَ عن جادةِ الحَقِّ والفضيلةِ<sup>(١)</sup>.

إنَّ التَّقليدَ أو الاجترارَ ليسا تطوُّراً، وتقليدَ الآخرِ ليسَ تطوُّراً، وتوليدَ المصطلحاتِ واختراعها من دونِ سببٍ، ومن دونِ مُناسبةٍ، ومن دونِ أيِّ حاجةٍ إلى ذلكَ، ليسَ تطوُّراً.

إنَّ التقليدَ المفرطَ لا يصنعُ حضارةً، ولن يُسيرَ الشُّعوبَ إلى الأمامِ، بل يجعلُها شعوباً مُستهلكةً فقط، تعيشُ الأحلامَ ولا تعيشُ الواقعَ، وتعيشُ بحسرةٍ بلوغِ الآخرِ، فتتركُ ما لديها من إمكاناتٍ وقُدراتٍ وثرواتٍ، وتلهثُ وراءَ السَّرابِ، ووراءَ الشُّعوبِ الأخرى المُغايرةِ لها في الثقافةِ، واللُّغةِ، والدينِ.

## رابعاً: اختراع مناهج واتجاهات جديدة تحت مسمى الحداثة:

قد وصل الحال بالحداثيين العرب إلى تلفيق المناهج، أو اتخاذ مناهج مَعَيَّنة نظرياً، ومُخَالَفَتِهَا تطبيقياً.

وإذا دَعُوا إلى منهج، فهم يدعون إلى ما يخدم مصالحهم ويتلاءم مع ما يريدونه هم دون غيرهم.

فلقد عُرِفَ عن الحداثيين العرب - بالخصوص - تلفيقهم لمناهج كثيرة، أو اختراعهم لمناهج لا وجود لها، أو بناء شيء من مناهج مُتعدِّدة، حتى يكون هذا المنهج الجديد والهجين خادماً لمصالحهم، وذلك في نقدهم للقرآن الكريم، والسنة النبوية المباركة، وأحاديث المعصومين (عليهم السلام).

لقد كان هذا ديدناً معروفاً عند الحداثيين العرب، وبالخصوص الذين انتقدوا النص الإمامي، أو النص الشيعي عموماً، وقالوا بأنه نص هرمني، أو غنوصي، أو غير معقول، ولقد اتهموه بشتى التهم. لذلك فإن التركيز في هذه التهم التي وجهوها للنص مهم جداً، وفي هذا المجال بالتحديد يمكن التعرف على المناهج المُلَفِّقة والمُخترعة التي اخترعوها والتي ليست بمناهج مُطلقاً.

إنَّ الحداثيين العرب يقولون أنَّ التَّقديسَ، والغيبَ، والميتافيزيقي، والماورائيات، وما شاكل ذلك تُعدُّ مِنَ العوائق، فلا بدَّ لهم - بزعمهم - من إزالتها؛ لأنها تشكل المانع في طريق التَّقدم والتطوُّر والتحضُّر، ومواكبة

الأخر. ولذلك فإنهم يريدون إزالة ذلك ومحوه، لا لشيء، إلا لأنه يتفصّل كل أطروحاتهم المادّية، ويعرّض نظريّاتهم لخطر الانهيار.

وهناك عدد من الآفات في قراءة الحدّاثيين للقرآن الكريم، وللسنة النبوية المباركة؛ فبين القراءة التّقديّة للكتاب المقدّس، والتّجريبية البحتة، ونزع التّقديس عن النصّ، استخدام أدوات غير معصومة لفهم نصّ معصوم وغير ذلك؛ ظهرت أهداف تلك القراءات، التي خرجت عن الإطار الصحيح، وأخرجت النصّ عن موقعيّته الصحيحة، وعن فهمه الصحيح.

يريد الحدّاثيون العرب، في طرحهم الذي أخذوه من أوروبا والغرب، تقليدهم، وذلك عندما ساروا على مسار نقد الكتاب المقدّس، أي: نقد التوراة ونقد الإنجيل. فقد أخذوا هذه القضية عنهم أخذًا من دون أعمال عقل، أو تفكّر، أو تدبّر، وبالتالي فإنهم قد أخذوها على عواهنها، ولم ينظروا إليها من حيث: خصوصية المجتمع، والدين، والكتاب، والتفسير، والتراث، والثقافة، والمجتمع. وبالتالي فقد قلّدوا كلّ ما ذهب إليه أوروبا والغرب تقليدًا أعمى.

إنّ هذا لا يأتي بنتيجة تُذكر، وهذا التقليد الأعمى، أو مجاملة الأقوال الأوروبية والغربية، لا يؤدي إلى نتيجة مفيدة مُطلقًا، بل إنّهُ سوف يؤدي إلى تخبُّط كبير، ولن يُنتج علمًا نافعًا، ولا فكرًا مُستنيرًا، ولا معرفة راسخة.

### خامساً: نفي الحقيقة المطلقة، والقول بالتعددية:

فَهُمْ يَقُولُونَ بِالتَّعَدُّدِيَّةِ (Pluralism)، وَيَنفُونَ الْحَقِيقَةَ الْوَاحِدَةَ أَوْ الْمُطْلَقَةَ؛ إِذْ - بِحَسَبِ زَعْمِهِمْ - إِنَّ الْحَقِيقَةَ مَوْزَعَةٌ وَمُتَعَدِّدَةٌ، وَكُلُّ شَخْصٍ يَمْلِكُ جُزْءًا مِنْهَا، وَمَجْمُوعُ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ يَشْكُلُ كَامِلَ الْحَقِيقَةِ. وَمَا هَذَا الْكَلَامُ إِلَّا قِمَّةُ الْمُعَالِطَةِ، وَقِمَّةُ السَّفْسَطَةِ، الَّتِي تَرِيدُ التَّلَاعِبَ بِالْعُقُولِ بِوَسْطَةِ الْأَلْفَاظِ الْفَضْفَاضَةِ وَزُخْرَفِ الْقَوْلِ.

فَإِنَّ الْمَرَادَ بِالتَّعَدُّدِيَّةِ - عِنْدَهُمْ - هُوَ: «الاعتراف بالتكثُر والتنوع، والحكمم بالتباين غير القابل للتقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية بوصفها حديقة مليئة بالألوان والطور... فلدينا تدين تعددي، ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعاً تعددياً أيضاً»<sup>(١)</sup>.

وما هذا إلا نوع من التخبط، ونوع من الخلط الذي لا يؤدي إلى نتيجة معلومة، ولا إلى غاية منشودة يسير نحوها الإنسان في سبيل تحقيقها، بل إن هذا الطرح يجعل الشخص مشتتاً، وتائهاً، لا يعلم أين الصواب، ولا أين الخطأ.

نعم، إنَّ هناك من الحداثيين العرب من «اعتمدوا على نظرية القراءات المتعددة والمختلفة للدين، مع مشروعية هذه القراءات، بمعناها المتطرف،

١ - عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة - قراءة في التعددية الدينية، ص ١٣٦.



المتأثر ببعض النظريات الغربية في فهم النص، وخاصة "الهرمينوطيقا أو التأويلية الفلسفية"، وتأثر بها بعض الكتاب المسلمين، في مجال النصوص الإسلامية، ومنها القرآن الكريم، فعلى ذلك لا توجد حقيقة باسم القراءة الثابتة اليقينية للقرآن، وإنما جميع القراءات ظنية اجتهادية دائماً، ومن الممكن أن توجد قراءات جديدة، فكل مفسر يحاول تفسير القرآن حسب خلفياته وتوقعاته الخاصة، وبالنتيجة ستوجد تفسيرات متعددة مختلفة بعدد الأفراد<sup>(١)</sup>.

إن هذا الطرح مجانب للصواب، ومفارق للواقع، فالتفسير المتعددة مخالفة لحقيقة المنهج الذي يؤكد على الوحدة، وعلى التحيز ضمن إطار موضوعي معين.

ولا يمكن بيان أي نتيجة تُذكر مع التعدد والتكثُر مُطلقاً، فإن التعددية في نفسها تناقض نفسها. فالقول بالتعدد هو في حقيقته قول بعدم الإيمان بما تبناه التعدد؛ إذ إن هذا يدعو إلى نفي كل قول، والبحث عن غيره، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا محال عقلي، وتسلسل، ودور بحسب قول المناطقة والفلاسفة. فإن (محمد أركون) - على سبيل المثال - يقول بتعدد القراءة، وتعدد الفهم، وتعدد العقائد، وتعدد كل شيء، ويعزو السبب إلى أن: «مصدر الإسلام هو القرآن، والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال

١ - (اسم المؤلف مجهول): الحداثة والفكر الإسلامي - عرض ونقد، ص ١٠٩.

تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان، كما هو شأن كل نص غزير المعاني، قصصي البنية، رمزي المقاصد<sup>(١)</sup>.

## ◀ المبحث الرابع: سمات الحداثة العالمية والعربية وصفات الخطاب الحداثي العربي

### أولاً: سمات الحداثة العالمية:

إنَّ للحداثة العالمية جملةً من السمات المهمة، سيكون للبحث وقفةٌ في هذا المطلب معها، وذلك لبيان تلك السمات وما يتعلَّقُ بها، وهذه السماتُ هي سماتُ الحداثة العالمية، أي: الأوروبية والغربية. إنَّ للحداثة سماتَ عامَّةً ورئيسةً لم تتحقَّق في دُنيا العَرَب بشكلها الكامل، ويمكنُ - هنا - الحديثُ عن أربع سمات رئيسة، هي: الصدمة، والقطيعة، والنسيان، والاعتراف<sup>(٢)</sup>. فإنَّ سمات الحداثة العالمية - التي

١ - محمد اركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٧.

٢ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد: في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي، ص ١٣.

اعتمدَ البحثُ على أهميَّةِ توضيحِها - هي :

### ١- السَّمةُ الأولى: الصَّدْمَةُ

سيكونُ الكلامُ - هنا - عَنِ السَّمةِ الأولى من سماتِ الحادثةِ، وهي «الصَّدْمَةُ»، أو ما يُعرفُ بـ «الجروحِ النرجسيَّةِ»، أو «التكسَّاتِ الأربعةِ في تاريخِ البشريَّةِ».

فإنَّ هناكَ أربعَ صدماتٍ تلقَّتها البشريَّةُ، سبَّبت ما يُسمَّيه (سيغموند فوريد): «الجرحَ النرجسيَّ». وهذه الصَّدْمَاتُ هي<sup>(١)</sup>:

أ. الصَّدْمَةُ الكوبرنيكيَّةُ (نسبةً إلى كوبرنيكوس): التي سَحَبَتِ المركزيَّةَ مِنَ الأرضِ إلى الشَّمسِ، فجعلتِ الشَّمسَ - لا الأرضَ - مركزاً للكونِ.

ب. الصَّدْمَةُ الداروينيَّةُ (نسبةً إلى داروين): التي سَحَبَتِ المركزيَّةَ مِنَ الإنسانِ إلى غيره، وقرَّرت أنَّ الإنسانَ مجردُ كائنٍ متطوِّرٍ من كائناتٍ أدنى منه.

ج. الصَّدْمَةُ الكانطيَّةُ (نسبةً إلى كانط): التي حَوَّلَتِ النَّقْدَ إلى مركزيَّةِ العقلِ نفسه.

---

١ - إدريس هاني: حادثة السادة وحادثة العبيد: في تصالِح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي، ص ١٣.

د. الصدمة الفرويدية (نسبة إلى فرويد): التي نقلت المركزية من الوعي إلى اللاوعي.

إذًا، هي أربع صدمات، أو جروح نرجسية أربع، من المهم معرفتها؛ لأن قوام فهم هذه السمة (الصدمة) مرتكز عليها.

وبهذا الصدد يقول (جورج طرابيشي): «في مقال نشره (فرويد) عام ١٩١٧ بعنوان "صعوبة أمام التحليل النفسي"، تحدث (فرويد) عن جرح نفسي فريد في نوعه، يصح أن نسميه: "الجرح النرجسي الكوني"؛ إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية، وعزة نفسها الكونية ثلاث مرّات على التوالي في العصور الحديثة، من جراء تقدم العلم وتوالي كشفه... فإنّ الأرض لم تعد مع (كوبرنيكوس) مركز الكون، وكما أنّ الإنسان لم يعد مع (داروين) مركز ذاته، كذلك فإنّ النفس لم تعد مع (فرويد) مركز ذاتها»<sup>(١)</sup>.

إنّ هذه «الصدمة»، القائمة على «جروح أربع»، هي من أوّل السمات الخاصة بالحداثة العالمية، وهي من أهمّها وأشدّها تأثيراً.

## ٢- السمة الثانية: القطيعة

من المهمّ - هنا - بيان السمة الثانية من سمات الحداثة، وهي:

١ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص ١٧٨.

«الْقَطِيعَةُ»، والتي نادى بها أغلب دعاة الحداثة العالميَّة، وذلك أثر النَّكْسَةِ أو الصَّدْمَةِ مع الكنيسة والمؤسَّسة الدِّينيةِ في أوروبا. نعم، لقد باتَ العنوانُ الأبرزُ لفكرِ الحداثةِ هو: القطيعةُ، وبكُلِّ صنوفِها وفروعِها، التي منها: القطيعةُ الإِسْتِمولوجيَّةُ، والْقَطِيعَةُ الجينِيالوجيَّةُ، والْقَطِيعَةُ الباراديغميَّةُ. فإنَّ هذهَ القِطَاعَ قد مسَّت العلومَ، والتَّاريخَ، والفكرَ الجُغرافيَّ، والفيزياءَ، والكيمياءَ، والرياضياتَ، والفنونَ، والفلسفاتَ<sup>(١)</sup>.

نعم، إنَّ هذهَ القَطِيعَةَ تسمَّى أيضًا بـ «الْقَطِيعَةِ المُتجدِّدةِ معَ هيمنةِ التُّراثِ أو القِدَامَةِ التي تكبِّلُ الإنسانَ وحرِّيَّتَهُ، فيصبحُ حبيسًا لكلامِ الموتى، والحداثةُ تُهيئُ ما حاولَ التَّنويرُ تهيئَتَهُ، وهو تمكينُ الإنسانِ من أدواتِ الفَهمِ والاستعمالِ الواعي للعقلِ باستقلاليَّةٍ تامَّةٍ»<sup>(٢)</sup>.

وذلك - بحسبِ زعمِ دعاةِ القَطِيعَةِ - لأنَّها تحاربُ هيمنةَ التُّراثِ والقَدِيمِ، ومعَ القَطِيعَةِ ستأتي الحداثةُ التي - كما يقولونَ - ستُهيئُ للإنسانِ طرقَ التَّنويرِ، وتمكِّنه من كُلِّ أدواتِ الفَهمِ والوعيِ والإِسْتِقْلاليَّةِ! وما هذا الكلامُ إلاَّ مدَّعياتٌ وخطابياتٌ لا دليلَ عليها، وأشياءُ كلاميَّةٌ لا يمكنُ إثباتُ أبسطِها، بل هي اعتقاداتٌ أقربُ للعرفيَّةِ منها إلى العلميَّةِ.

١ - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد، ص. ١٤ - ١٥.

٢ - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، ص ١٠١.

ثم إنَّ مصطلحَ القطيعة، أو (القطيعة الإستمولوجية) في أساسه - كما أوضح البحث سابقاً - هو: «مصطلحُ ظهرَ في مجالِ الدِّراساتِ الإستمولوجيةِ للعلمِ وتاريخه، ثم تحوَّلَ إلى دراسةِ جملةٍ من النِّشاطاتِ الفكريةِ للإنسان. ويُطلَقُ هذا المصطلحُ على كلِّ فرضيةٍ أو نظريةٍ تُعلنُ عن قيامِ الفكرِ العلميِّ بشكلٍ أكثرَ شمولاً. وهي لا تعني انفصلاً عن الفكرِ العلميِّ السابقِ أو رفضاً له، بل تعني احتواءِ الفكرِ العلميِّ الجديدِ للسَّابقِ عليه»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتوضَّحُ المرادُ بالقطيعةِ عموماً، والقطيعةِ الإستمولوجيةِ خصوصاً، فهي تعني نموَّ الفكرِ العلميِّ لا نفيه. وهذا الطَّرْحُ نظرياً لا إشكالَ فيه، أمَّا عملياً وتطبيقياً، فإنَّ القائِلينَ به يخالفونه غالباً.

ثمَّ إنَّ كلَّ جديدٍ سيُصبحُ تراثاً في يومٍ ما، وهذا سيعني أن نعملَ القطيعةَ معه، فلمَ نؤمِّنُ إذاً بأقوالِ الحداثيينَ المطروحةِ الآن؛ إذ إنَّها في الغدِ ستُصبحُ تراثاً، وسنعلنُ القطيعةَ معها؟!!

إنَّ هذا الكلامَ، لو سلَّم به على ما هو عليه، فإنَّه يعني إعلانَ القطيعةِ مع أُسسِ العلومِ، ومع نشأةِ المعارفِ، ومع تاريخِ الإنسان! فهل يُعقلُ أن يُعالجَ الطَّبيبُ مريضاً بغضِّ النَّظَرِ عن تاريخهِ الطَّبيِّ السَّابقِ؟!!

١ - حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات - دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، ص ١٨٠.

إنَّ ذلكَ مُخالفٌ لأبسطِ قوانينِ العقلِ، والشَّرْعِ، والطَّبيعَةِ الإنسانيَّةِ، بل هو مجردُ كلامٍ غيرِ واقعيٍّ وغيرِ معقولٍ، وهو مناقضٌ لكلِّ الأُسُسِ العمليَّةِ التَّطبيقيَّةِ، بل هو من المستحيلِ تطبيقه، وإنما هو كلامٌ كُتِبَ نظريُّ أقربُ إلى الأمنياتِ والأحلامِ منه إلى الواقعِ والتَّطبيقِ.

### ٣- السِّمَّةُ الثَّلاثَةُ: النِّسيانُ

إنَّ السِّمَّةَ الثَّلاثَةَ من سِماتِ الحَدائِثِ العالميَّةِ هي: سِمَةُ النِّسيانِ. فهل يُرادُ بها المعنى العامُّ والمشهورُ، أم يُرادُ بها معنىٌّ معيَّنٌ ومحدَّدٌ؟ هذا ما سيَتَّضحُ من خلالِ كلامِ الأستاذِ (إدريس هاني).  
إنَّ سِمَةَ النِّسيانِ تأتي للحَدائِثِ ليرادُ منها النِّسيانُ الإيجابيُّ، وهو يرتبطُ ارتباطاً وثيقاً بالسِّمَّةِ السَّابِقَةِ: القَطِيعَةِ، من خلالِ ترجيحِ المستقبلِ على الماضي في الاهتمامِ، وعدمِ تقديسِ التَّاريخِ.  
فقد نَسِيتِ أوروبا صرعاتِها الكُبرى، بما فيها: الحربِ العالميَّةِ الأولى والثانية، والحروبُ بينَ البروتستانتِ والكاثوليكِ، وقامت بتصديرِ نزاعاتِها القديمةِ إلى خارجِ الحدودِ<sup>(١)</sup>.

نعم، يمكنُ أن تكونَ هذه السِّمَّةُ إيجابِيَّةً، في حالِ نسيانِ الخلافاتِ، ونسيانِ المنعُصاتِ، ونسيانِ الحروبِ الظَّالِمَةِ. أمَّا نسيانُ الثَّوابِ

١ - إدريس هاني: حدائِثُ السادة وحدائِثُ العبيد، ص ١٥.

والأساسات الإنسانية، أو الخُلفيّة، أو الدِينيّة، أو العِلْميّة والمعرفيّة، فهذا غير مقبولٍ مُطلقاً.

#### ٤- السمةُ الرَّابِعةُ: الاعترافُ

إنَّ السِّمَةَ الرَّابِعَةَ والمُهَمَّةَ من سِمَاتِ الحَدَاثَةِ العَالِمِيَّةِ هِيَ: سِمَةُ الاعترافِ، وهي من السِّمَاتِ الرَّئِيسَةِ فِي الحَدَاثَةِ العَالِمِيَّةِ. والتي سُمِّيَتْ بـ «الاعترافاتِ الثَّلَاثَةِ»، وهي<sup>(١)</sup>:

- أ. الاعترافُ داخَلَ مجتمَعَ مفتوحِ تواصلٍ، قائمٍ على تربيةِ التَّواصُلِ والشَّفَافِيَّةِ، التي تُنتِجُ اعترافاتٍ جريئةً وشجاعةً، حتَّى كانت السِّمَةُ الأَدِيبِيَّةُ لعصرِ الحَدَاثَةِ والتَّنْوِيرِ هِيَ: الاعترافُ.
- ب. الاعترافُ على كرسِيٍّ «الصَّابِرِ» فِي إكَلِينِيكِ الطَّيِّبِ النَّفْسِيِّ، والذي أصبحَ جزءاً من تقليدِ عامٍّ للعنايةِ بالصِّحَّةِ النَّفْسِيَّةِ.
- ج. تقاليدُ الاعترافِ والبُوحِ أمامَ آباءِ الكنيسةِ.

إِذَا، فَهِيَ تنطوي على ثلاثِ اعترافاتٍ رِيسَةٍ هِيَ: اعترافُ مجتمعيٍّ، واعترافُ إكَلِينِيكيٍّ، واعترافُ دينيٍّ. وفي المقابلِ لا نجدُ فِي الحَدَاثَةِ العَرَبِيَّةِ أيّاً من هذه السِّمَاتِ نَفْسِهَا مُطلقاً، بل لَرُبَّمَا نجدُ صورَها فقط. نعم، نجدُ سِمَاتٍ أُخْرَى مغايرةً، سِمَاتٍ: أيديولوجيّةٍ، وطائفيّةٍ،



وإقصائية، وانتقائية، وهذه السمات سيتطرق لها البحث في «المطلب الثاني»، وسيوضح كل واحدة منها بما يبين المراد منها، وكل بحسبه، وبحسب ما يحتاجه من توضيح وتحليل.

### ثانياً: سمات الحداثة العربية:

إنَّ للحداثةِ العربيَّةِ جملةً من السماتِ، وهذه السماتُ مخالفةٌ أو مفارقةٌ لسماتِ الحداثةِ العالميَّةِ، وإن ادَّعى دعاةُ الحداثةِ العربيَّةِ أنَّ سماتَ حداثتهم كسماتِ الحداثةِ العالميَّةِ، فإنَّ التَّبَعِ الدَّقِيقُ يثبتُ لنا عدمَ وجودِ تلكَ السماتِ، بل إنَّ للحداثةِ العربيَّةِ جملةً من السماتِ التي تتسمُّ بها، أبرزُها:

#### ١- السمة الأولى: الانفصامُ

إنَّ من أهمِّ سماتِ الحداثةِ العربيَّةِ: الانفصامُ، أي: الانفصامُ عن الواقعِ؛ فهي حداثةٌ مُفارقةٌ، لا تقتربُ من آمالِ وطموحاتِ المجتمعِ العربيِّ، بل هي منعزلةٌ، بعيدةٌ عن همومِ المجتمعِ، وبعيدةٌ عن الواقعِ العلميِّ والمعرفيِّ، وبعيدةٌ عن الواقعِ التَّاريخيِّ للأُمَّةِ العربيَّةِ.

نعم، فإنَّ «الحداثةَ العربيَّةَ المعاصرةَ تعاني من أزمة انفصامٍ حقيقيِّ، ذلك أنَّ الحداثيينَ العربَ المُعاصرينَ تعاملوا مع المُنجَزاتِ الحداثيَّةِ العربيَّةِ بوصفها لُبنةً مستقلةً عن سياقاتها التاريخيَّةِ والاجتماعيَّةِ، ومنفصلةً

عن منظومتها المعرفية»<sup>(١)</sup>. وهذا يدلُّ على الخطأ الذي وقعت فيه الحداثةُ العربيةُ في فهمها لحداثة أوروبا والغرب، لذلك لم يفهم الحداثيون العربُ من الحداثة العالمية إلاَّ الفهم الشكليَّ الخارجيَّ فقط. إنَّ للانفصام أنواعاً كثيرةً، ومنه الانفصامُ الإيجابيُّ، ومنه السلبيُّ. وما يمكنُ أن نتعرَّفَ عليه في سمات الحداثة العربية أنَّها تمارسُ الانفصامَ السلبيَّ والمضرَّ بالمجتمع، لذلك رجعَ عليها كثيرٌ من ارتداداته، ولاقت مرارةً ذلك بما عانتَه من عزلةٍ حقيقيةٍ عن المجتمعِ عمومًا، وعن الطبقةِ المثقفةِ خصوصًا.

## ٢- السمةُ الثانيةُ: الاغتراب

إنَّ من سمات الحداثة العربية أنَّها تعيشُ حالةً من الاغتراب عن واقعها، في عالمٍ مُغايِرٍ لعالمها، وتتبنَّى نظرياتٍ بعيدةً عن المراد، كما أنَّ نماذجها غيرُ منتميةٍ لواقعها. فإنَّ الحداثةَ العربيةَ، كما يُقال: «مغتربةٌ عن الواقع الاجتماعيِّ العربيِّ، ومُتعاليةٌ عليه، فلقد قدَّمت الحداثيون العربُ نصوصًا تعكسُ واقعًا مختلفًا ومتغايِرًا»<sup>(٢)</sup>.

١ - كريم الوائلي: تناقضات الحداثة العربية، ص ٩٤.

٢ - كريم الوائلي: تناقضات الحداثة العربية، ص ٩٥.

إنَّها حادثةٌ مغتربةٌ ومفكَّكةٌ في آنٍ واحدٍ؛ فهي قد قدمت حادثةً في الشَّعرِ العربيِّ بشكلٍ معيَّنٍ، ولكنَّها لم تستطع أن تقدِّمَ حادثةً في ميادينِ العلمِ أو الاقتصادِ، وهكذا الحالُ في سائرِ المناحي الأخرى والمهمَّة.

### ٣- السِّمَّةُ الثَّلَاثَةُ: النرجسية

إنَّ من أهمِّ سماتِ الحادثةِ العربيَّةِ: حالةُ النرجسيَّةِ التي تعيشها هذه الحادثة، وخصوصاً عند دعواتها أو مفكرتها أو منظريها. نعم، إنَّ الحادثةِ العربيَّةِ تعاني من أزمةٍ حقيقيَّةٍ مع الآخرِ من جهةٍ، ومع السياقاتِ التاريخيَّةِ من جهةٍ ثانيةٍ، وهي في الوقتِ نفسه حادثةٌ نُخبَةٌ من المثقِّفينَ أو ما يُعرَفُ بـ «Intelligentsia» بالمفهومِ الغربيِّ (أي: النُخبَة)، يتحاورون ويتناقشون بعيداً عن الشَّارعِ العربيِّ، بمعنى أنَّهم لا يعبرون عنه ولا يؤثِّرون فيه<sup>(١)</sup>.

فهم منفصلون عن المجتمع، يعيشون حالةً من النرجسيَّةِ المُفرِطَةِ، منزلينَ في أبراجٍ عاجيَّةٍ، بعيداً عن المجتمعِ وهمومِهِ. وقد أكَّدَ على ذلك (محمَّد عابد الجابري) بقوله: «إنَّ الكتابَ الذي يصدرُه واحدٌ منَّا، ويؤلِّفه أحدنا، نتداولُه نحنُ فقط، ولا يوزَعُ منه إلَّا

١ - ظ كريم الوائلي: تناقضات الحادثة العربية، ص ٩٨.

حوالي ستة آلاف نسخة فقط، في شعب يزيد على مئة وخمسين مليوناً<sup>(١)</sup>. إن ذلك بحق، هو الانفصال والانفصام عن المجتمع وهمومه، وقد سببته ذلك النرجسية المفرطة لدى دعاة الحداثة العربية. إن نرجسية المثقفين والحداثيين العرب هي واحدة من الأمراض التي تفتك بجسد الثقافة العربية؛ إذ يمكن العثور في سجل المثقفين العرب على عدد هائل ممن أصيبوا بهذا المرض<sup>(٢)</sup>.

#### ٤- السمة الرابعة: التقليد

إن الحداثة العربية حداثة مُقلّدة وليست أصيلة، فهي تقلد تقليداً حرفياً الحداثة الأوروبية والغربية، وهو تقليد سيء بكل معنى الكلمة. يقول الأستاذ (عبد الإله بلقزيز): «ما أكثر الحداثيين العرب الذين لا دور لهم سوى إتيان فعل العنّنة وتحويل نصوصهم إلى ساحة مفتوحة لسوق الاستشهادات والنقول. هم عُقل في نصوصهم، فلا نكاد نعرفهم إلا بتوقيع مههور باسم ناقل متسول. بس تلك الحداثة حدثتهم. بل ما أبعدها عن الحداثة، حتى لا نقول إنها أصولية ثقافية جديدة لا تختلف عن سابقتها أو مُجايلتها من الأصوليات»<sup>(٣)</sup>.

١ - محمد عابد الجابري: الحداثة في الشعر، ص ٢١٣.

٢ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ص ٤٠.

٣ - عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ص ٣٢.

إنَّها حدثَةٌ تُقلَّدُ لمجرَّدِ التَّقليدِ، لا تحمِلُ أيَّ عنصرِ إبداعِيٍّ، ولا تقدِّمُ إضافةً معرفيَّةً مفيدةً لها أو لمجتمعها، بل إنَّها - بسببِ هذا التَّقليدِ - أصبحت حدثَةٌ مضرَّةٌ على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فهي تنقلُ عن الآخر، وتحكي عن الآخر، وتناقشُ الآخر، وتطرِّحُ حلولاً لغيرها، فما فائدةُ حدثَةٍ كهذه؟ إنَّها إلى الضَّررِ أقربُ منها إلى النَّفعِ.

### ٥- السِّمَةُ الخَامِسَةُ: الإِيمَانُ بِالْمَرْكَزِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ

إنَّ من سماتِ الحدثَةِ العربيَّةِ أنَّها تؤمِّنُ بمركَزِيَّةِ الغربِ، ومركَزِيَّةِ الحضارةِ الأوروبيَّةِ والغربيَّةِ، وبالتالي تؤمِّنُ بأفضليَّتها وتقدُّمها. فإنَّ الحدثَةَ العربيَّةَ تؤمِّنُ بـ «الاعتقادِ بمركَزِيَّةِ الحضارةِ الغربيَّةِ، والقياسِ عليها، والاحتكامِ إليها، فالغربُ هو الغربُ المتفوقُ في جميعِ المجالاتِ، خصوصاً الجانِبَ المعرفيِّ»<sup>(١)</sup>. فالتأثُّرُ الواضحُ بالحضارةِ الغربيَّةِ من جانبِ، والانبهارُ المُفرطُ بها من جانبِ آخر، قد دعا الحدثائينَ العربَ إلى القولِ، بل إلى الإيمانِ بالمركَزِيَّةِ الغربيَّةِ، وأنَّ لها الأفضليَّةَ في جميعِ المجالاتِ: العلميَّةِ، والمعرفيَّةِ، والسياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، بل وحتى الدينيَّةِ؛ إذ إنَّ الاعتقادَ السائدَ عندَ الحدثائينَ العربِ أنَّ الغربَ ما إنَّ تركَ الدينَ حتَّى تقدَّم وتطوَّرَ، لذلك فهم يدعونَ إلى مثلِ ذلك، مضافاً إلى الدعواتِ الأخرى الإلحاديَّةِ واللادينيَّةِ.

ثالثاً: صفات الخطاب الحداثي العربي  
 إنّ للخطاب الحداثي العربي جملة من الصفات، منها:

### ١- الخداع والمرَاوغة

إنّ الخطاب الحداثي العربي قد عُرف بصفة الخداع والمرَاوغة، وعدم الثبات، والهلامية، وانعدام الاستقرار، فالخطاب الحداثي العربي يعتمد أسلوب الخداع والتلاعب بالألفاظ، والمرَاوغة، والاختباء خلف العبارات الموهمة، والأفكار الملتبسة، فهو يبني ويهدم في آن، ويرفع ويخفض، ويُعلي ما انتقصه من قبل، وينقض ما ثبته، وهكذا دواليك<sup>(١)</sup>.  
 فالخطاب الحداثي العربي، ومن كثرة تبنّيه لآراء معيّنة تارةً، ونقده لها تارةً أخرى، وقع في الخداع والمرَاوغة. كما أنّه خطاب فردي من جانب، وغير واضح الملامح من جانب آخر، وتعدُّ ميزة الخداع والمرَاوغة من أبرز سماته، والتي أثّرت على المتلقّي العربي وشوّشت تفكيره.

### ٢- الالتواء والتلاعب

لقد اشتهر الخطاب الحداثي العربي بأنّه ملتوي ومتلاعب بالألفاظ والأقوال والمواقف، وقد عُرف الحداثيون العرب بذلك، فهم: «ينظرون

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٥٢.

إلى النصوص الإبداعية بأنها نصوصٌ حمالةٌ أوجه، لا يمكنُ القبضُ على معناها، ومحاولينَ ممارسةَ لعبةِ الكتابةِ على الشكلِ الملتوي، المتلاعبِ بالعبارات، لتكونَ نصوصًا إبداعيةً... فهم يمارسونَ لعبةَ الكتابة... وهذا يقتضي من القارئ لفكرهم وكتابتهم مراعاةً ذلكَ عندَ ممارسته للقراءة مع هذه الممارسة للكتابة من قِبَل أصحابها»<sup>(١)</sup>.

فهم يمارسونَ الالتواءَ والتلاعب، بحيثُ يستحيلُ معهما فهمُ المراد لفظًا ومعنى، إذ يتلاعبونَ بالعبارات تلاعبًا ملتويًا، مما يقتضي قارئًا من نمطٍ خاصٍّ، يعرفُ فنَّ القراءة، ويعملُ وفقَّ الأسسِ العلميةِ والمعرفيةِ الصحيحة.

وقد لجأتُ الحداثةُ العربيةُ - في سبيلِ نشرِ أفكارها - إلى ممارسةِ الالتواءِ والتلاعب، في محاولة لترويجِ مقولاتها وأفكارها ونظرياتها، وهي في الحقيقة استنساخٌ سيءٌ للنظرياتِ والأفكارِ الغربيةِ.

### ٣- القولُ من دونِ عملٍ

إنَّ الخطابَ الحداثيَّ العربيَّ هو خطابٌ تنظيريٌّ أكثرُ منه عمليٌّ، وخطابٌ نقديٌّ أكثرُ منه إصلاحيًّا، خطابٌ فرديٌّ أكثرُ منه جماعياً يعكسُ روحَ الفريقِ التكامليِّ.

ومن الانتقادات الموجهة للخطاب الحداثي العربي المعاصر أنه خطابٌ يعتمدُ القولَ بلا عمل، والنقدَ بلا فعلٍ مرادفٌ له على الأرض، فرفعَ من شأنِ العقل، وأحطَّ من شأنِ العملِ. فالحدائهُ في نُسختها العربية أكثرَ من النقدِ والكلام، ولكنها لم تقدِّم مشروعا عملياً، ولم تُسهم في بناءِ حضارة، أو إنتاجِ حرفٍ، أو إقامةِ صناعات<sup>(١)</sup>.  
فهي حدائهُ تعيشُ أزمةً، وهي أزمةُ المثقفِ المنفكِّ عن واقعِهِ، وأزمهُ الداعيةِ الذي يعيشُ في عالمِ الأحلام.

#### ٤- فكر إقصائي

إنَّ من صفاتِ الخطابِ الحداثيِّ العربيِّ أنَّه خطابٌ إقصائيٌّ بكلِّ معنى الكلمة، والأدلةُ على إقصائيَّته كثيرةٌ جداً، ف «إنَّ هذا الفكرَ الحداثيَّ فكرٌ إقصائيٌّ، رفضَ الآخرَ "الإسلاميَّ" بقدرِ ما أعلنَ أنَّه يفتحُ الأبوابَ، ونظرَ إليه نظرةً دنيئةً وباحتقارٍ بقدرِ ما أعلنَ عن المساواة، فكان تطبيقُهُ للمبادئِ النظريةِ مناقضاً تماماً لمنطوقها»<sup>(٢)</sup>.

فهذا هو ديدنُ الحركاتِ التقديةِ غيرِ الاصلاحيةِ، تنتقدُ لمجردِ التقد، دون أن تضعَ الحلولَ، أو تنظرَ بواقعيةٍ للحياة، بل تعيشُ حالةً من الترسيةِ

١ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٥٣.

٢ - الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، ص ٥٥.



المفردة، أدت إلى إقصاء كل آخر، وبالخصوص الآخر (الإسلامي/ الشيعي الإمامي) عن كل شيء.

ويقول الأستاذ (منير شفيق): «الواقع العياني الذي عرفته مجتمعات الحداثة هو أكثر تنكراً للآخرين، حتى لو قرّر القانون أو الدستور مبدأ المساواة؛ فالاحتقار والتشويه اللذان يتعرّض لهما «آخرون» كثيرون، يتجاوزان أشكال التهميش، ليدخلا في نطاق التمييز الذي تقوم به العنصرية والإلغائية، أو الإقصائية»<sup>(١)</sup>.

فإن هذه العنصرية، والإلغائية، والإقصائية، والتغيب من ميزات الخطاب الحداثي العربي، وبالخصوص في تعامله مع الآخر الشيعي الإمامي؛ إذ قد تعاملوا معهم ومع نصوصهم بطريقة إقصائية مفردة جداً.

## ٥- فكر انتقائي

إن من صفات الخطاب الحداثي العربي كونه فكراً انتقائياً، يعيش حالة من الاختيار المصلحي، مع بيروقراطية مفردة، وبرجوازية متشددة، ودوغمائية مصلحية.

فإن الخطاب الحداثي العربي يمارس الانتقائية بشكل غير علمي، وهي

١ - منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، ص ٦٢.

انتقائيةً سلبيةً بكل معنى الكلمة، بعيدة كل البعد عن أي مرجحات أو مسوغات لها.

فممارسته للانتقائية إنما تأتي من أجل أخذ ما يفيد فقط، ويدعم أقواله، ويخدم مصالحه؛ فهي انتقائية تخلو من الأسس العلمية، ومن المرجعيات المعرفية؛ إذ لا يمكن، في مثل هذه الانتقائية، الحديث عن الموضوعية، ولا عن الأمانة العلمية. فالفكر المؤدلج بالنزعة الانتقائية هو السائد، في مثل هذا السياق، وليس الفكر الحر أو العلمي النزيه.

## ٦- فكر عدواني:

إن جملة مستكثرة من المثقفين التقديين والحداثيين العرب قد تجاوزوا حدود النقد البناء، فبلغوا حالة من العدوانية السادية. فما إن تراح ستارة النقد، حتى يظهر خلفها شخص مدمن على استعمال مفردات العدوان، وممارسة الدم والتشنيع، والاعتداء والتجريح، مستخدمًا لغة شتمية بذيئة، تقصد من خلالها إيذاء «المخاطب» في مشاعره الشخصية، أو القومية، أو الدينية<sup>(١)</sup>.

ومن أوضح مظاهر العدوان: اتهامهم للآخرين، ولتراثهم، ولنصوصهم بشتى التهم المختلفة.

١ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ص ٤٣.

### رابعاً: علومٌ يفتقرُ إليها الحدائِيُّ العربيُّ

إنَّ هناكَ علومًا يفتقرُ إليها الحدائِيُّ العربيُّ، لذلك فإنَّ من المهمِّ الوقوفُ عندَ أكثرِ وأهمِّ العلومِ التي يفتقرُ إليها، والتي بسببِ الافتقارِ إليها وقع في المطبَّاتِ، والهفواتِ، والأخطاءِ.

فالباحثُ من دون أدواتٍ تخصُّصيَّة، كالمحاربِ من دون سلاح، ولذلك فإنَّ عدمَ قبولِ نتائجِ بحثِ الحدائِيِّينِ في المسائلِ التُّراثيَّةِ والدينيَّةِ ناشئٌ من هذا الأمرِ، خصوصاً أنَّهم يفتقرونَ إلى العلومِ الأساسِ لفهمِ حقيقةِ النَّصِّ الشَّرعيِّ<sup>(١)</sup>. ومن أبرزِ تلكِ العلومِ: اللُّغة، والمنطق، وأصولُ الفقه.

ثمَّ إنَّ الباعثَ للحدائِيِّينَ العربَ على استعمالِ علمِ اللِّسانيَّاتِ الغربيِّ وما شاكله - دون غيره - هو تأثرهم بالمناهجِ والنُّظريَّاتِ الغربيَّةِ من جانب، وعدمِ إلمامهم بالعلومِ العربيَّةِ كعلمِ أصولِ الفقه، وأصولِ النُّحو، واللُّغة، وأصولِ التَّفسيرِ، والمنطق<sup>(٢)</sup>. وما شاكلها من علومٍ مهمَّة.

وإنَّ ما يهْمُنَّا هنا هو ثلاثةُ علومٍ أساسِ، هي: اللُّغة، والمنطق، وأصولُ الفقه، لذا سيتطرَّقُ البحثُ إليها، ويوضِّحُ أهميَّتها، والخللَ الذي وقعَ فيه الحدائِيُّونَ العربُ، بسببِ الافتقارِ إليها، وهي:

١ - كاظم القره غولي: آراء محمد اركون في ميزان النقد، ص ٢٣.

٢ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص ١٠٧.

## ١. اللُّغة

إنَّ اللُّغةَ هي من أهمِّ أدواتِ المعرفة؛ فهي أداةٌ معرفيَّةٌ بالغةُ الأهميَّةُ في إيصالِ المعنى، فكيف يمكنُ لهذه الأداةِ القيامَ بدورها، إذا كان المستخدمُ لها لا يفقه أساساتها، ولا يمتلكُ جرسَ التذوقِ العربيِّ المميِّز لمفرداتها وميزانها؟ أو إن كان ذوقُه اللُّغويُّ مشوَّهاً بسببِ لكنة اللُّغات الأخرى؟ وكذلك الحالُ لمن ينقلُ من لغاتٍ أخرى غير العربيَّة، فيسقطُ تلك المفاهيمَ اللُّغويةَ العربيةَ، فحينئذ سيحدثُ نشازٌ لفظيٌّ ومعرفيٌّ في الواقعِ الثَّقافيِّ العربيِّ عموماً، وعندَ المتلقِّي العربيِّ خصوصاً.

ففهْمُ اللُّغةِ من جانب، وحُسنُ استخدامها من جانبٍ آخر، أمرٌ بالغُ الأهميَّةِ في كلِّ الأطروحاتِ العلميَّةِ والمعرفيَّةِ العربيَّةِ. لكنَّ الحداثيِّين العربَ قد وقعوا في أخطاءٍ كثيرةٍ بسببِ عدمِ إتقانِ علومٍ معيَّنة، والافتقارِ إلى معارفٍ ضروريَّة، ومنها اللُّغة.

وبهذا الصدد يقولُ الأستاذُ (محمَّد محفوظ) عن (محمد أركون): «أركون لا يكتبُ بالعربيَّة؛ لكونِ كلِّ كُتبه وأبحاثه، ما عدا رسالةَ الدكتوراه، هي عبارةٌ عن مجموعةٍ محاضراتٍ ودراساتٍ متفرقةٍ قدَّمها أركون لجمهورٍ غيرِ عربيٍّ في إطارِ استشراقيٍّ، يسعى الغربُ من خلاله إلى تعزيزِ وتكريسِ مفاهيمه ومقولاته الاستشراقيَّةِ الحديثة، التي تسعى نحوَ توجيهِ الفكرِ الإسلاميِّ المعاصرِ من جهة، وتحولُ دونه ودونَ خدمةِ إعادةِ بناءِ الذاتِ

والشخصية الإسلامية<sup>(١)</sup>.

إن (محمد أركون) لا يتقن اللغة العربية في مجال التعبير الكتابي، لذلك فإن جميع مقالاته كانت بغير اللغة العربية. ولهذا السبب وقع في كثير من الأخطاء، وقد زادت تلك الأخطاء حين جاء من ترجم كتبه، فأصبحت الأخطاء مضاعفة.

كما ويقول الأستاذ (يحيى محمد) عن الخلل اللغوي الذي وقع فيه (محمد عابد الجابري): «العجيب أن مشروع الجابري قد حكم على نفسه بنوع من التناقض؛ فادعاه السافر بقصور اللغة العربية ونقصها عن أن تستوعب اللغة العلمية والمعنوية، يناقضه نفس المشروع الضخم الذي شيده؛ إذ إن هذا المشروع لا يعبر فقط عن عبقرية عقل عربي قلما نجد قبالتها عبقرية أخرى طوال قرني النهضة، بل يعبر أيضاً عن الكفاءة المذهلة للغة العربية، التي وظفها في مشروعه، وجعلها طيعة؛ لأن يرمي بها إلى الدخول في أبعاد عميقة وسحيقة، أدت بالنهاية إلى نوع من المفارقة والتناقض، بين التوظيف المذهل لهذه اللغة كوسيلة، وبين المعنى الذي استهدفه في اغتيالها واغتيال العقل من بعدها»<sup>(٢)</sup>.

إن (الجابري) يناقض نفسه بنفسه؛ فهو في حين يعلن قصور اللغة

١ - محمد محفوظ: العرب والحداثة: قراءة في فكر أركون والعروي والمنجرة،

ص ١١٠.

٢ - يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٥٥.

العربية، نراه - عن قصد أو غير قصد - يسوق عدداً من الوقائع والأدلة من الواقع (العربي/الإسلامي)، مما يدلُّ على المكانة العظيمة للغة العربية. وما مشروعه النقدي - في حقيقته - إلا ردُّ على آراءه، ونقض لها من الداخل، وخصوصاً فيما يتعلَّق باللُّغة العربيَّة.

كما أنَّ (الجابري)، وفي مجال اللُّغة، يخلطُ بين اللُّغة الفصحى واللُّغة الدَّارجة، ويضعُ من عنده فوارقَ غيرَ علميَّةٍ، تدلُّ على عدمِ تمكُّنه من اللُّغة، بل والخلط فيها<sup>(١)</sup>.

وما ذلك إلا بسبب قياسه - هو وغيره من الحداثيين العرب - على لغاتٍ أخرى من جانب، ولشُيوع اللُّهجة العاميَّة في البلدان العربيَّة من جانبٍ آخر؛ فظنَّ - متوهماً - وجودَ مُناسبةٍ للمقارنة بينهما، وما ذلك إلا ناتجٌ عن خللٍ في فهم حقيقة وماهيَّة اللُّغة العربيَّة الفصحى.

كذلك فإنَّ جهلَ (نصر حامد أبو زيد) باللُّغة قاده إلى القول: إنَّ «تجسيدَ القرآن لبعض الظواهر، من قبيل: الجنَّة، والنار، والملائكة، والشَّياطين، والسَّحر؛ لا يُعدُّ توصيفاً مطابقاً للواقع بالضرورة، وإنما هو مجردُ خيالٍ جرى نسجه بما يتناسبُ والفضاء الثقافيَّ لعصر النُّزول»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ ذلك هو خللٌ واضحٌ جليٌّ قد وقع فيه (نصر حامد أبو زيد)، وقد

١ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص.ص ١١٧-١٢١.

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

## الفصل الثاني - المبحث الرابع (١٠)

أخذه من أطروحات المستشرقين الذين زعموا بوجود كلمات أسطورية أو رمزية في القرآن الكريم؛ فقد نقلها (أبو زيد) دون أن يحللها، أو يشرح أبعادها، بل دونها منبهرًا بها، ومسلّمًا بكل ما فيها.

وكذلك فإنّ (أبو زيد)، ومن خلال تبعيته لتفرقة (دي سوسير- Ferdinand de Saussure) بين اللّغة والكلام، ذهب إلى الاعتقاد بأنّ: «اللّغة هي النّظام الدّلاليّ للجماعة، في كليّته وشموله وتعدّد مستوياته: الصّوتيّة، والصّرفيّة، والنّحويّة، والدّلاليّة، وهي المخزون الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة الكلام. إذًا، فالكلام، عن علاقته باللّغة يمثلّ الجزئيّ والعينيّ، فهو نظامٌ جزئيّ داخل النّظام الكليّ المخزون في ذاكرة الجماعة. وإذا كان الكلام، رغم جزئيّته، هو الكاشف عن بنية النّظام اللّغويّ الكليّ، فمعنى ذلك أنّ العلاقة بين الكلام واللّغة هي علاقة جدليّة»<sup>(١)</sup>.

وكذلك فإنّ (أبو زيد)، ومن خلال تبعيته لتفرقة (فرديناند دي سوسير) (١٨٥٧-١٩١٣م) بين اللّغة والكلام، قد جعل العلاقة فيما بينهما علاقةً جدليّةً، علمًا بأنّ بناء نظرية (دي سوسير) كان على غير اللّغة العربيّة، بينما يريد (أبو زيد) إسقاط ذلك على اللّغة العربيّة، وما ذلك إلاّ لعدم فهمه حقيقة اللّغة العربيّة، ولعدم فهمه تميّزها عن اللّغات الأخرى.

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص ٢١٠.

كما أنّ (أبو زيد) يعدُّ اللُّغة العربيَّة تُمثِّلُ تعبيراً عن النَّزعة القوميَّة، ودليلٌ ذلك - عنده - وجودُ التَّنوينِ، والتَّصريفِ، وألِفِ لامِ العَهْدِ<sup>(١)</sup>، وما ذلك منه إلاَّ دليلٌ عدمِ فَهْمِ ماهيَّةِ وحقيقةِ اللُّغة العربيَّة، وما يرتبطُ بها من علومِ كالنَّحوِ والصَّرْفِ والبلاغة.

إنَّ الحركاتِ الإعرابيَّةَ، وكذلك علمَ الصَّرْفِ، والحروفِ التَّعريفيةَ، ما هي إلاَّ ميزاتٌ خاصَّةٌ باللُّغة العربيَّة، وُضعتْ للتَّفريقِ، أو للتَّمييزِ، أو للتَّأكيدِ، أو للتَّعريفِ، ولا علاقةَ لها بالقوميَّةِ أو الفئويَّةِ، وكما أنّ كثيراً من اللُّغاتِ فيها ما يشابهُ ذلك، فهل إنَّه - كذلك - جاءَ لدوافعِ قوميَّةٍ أو فئويَّةٍ؟ إنَّه من اليقينِ أنّ ذلك لا دَخَلَ لَهُ بالقوميَّةِ أو الفئويَّةِ، بل هي قضيَّةٌ علميَّةٌ بعيدةٌ كلَّ البعدِ عن كلِّ ما هو قوميٌّ أو فئويٌّ.

علماً أنّ الخللَ في اللُّغة يسبَّبُ:

أ. عدمَ فَهْمِ أصلِ الكلمةِ، وتفسيرِها بما هو شائعٌ في الزَّمنِ الحاضرِ.

ب. إسقاطُ فَهْمِ اللُّغةِ الحاليِّ على الكلماتِ العربيَّةِ الموجودةِ في كتبِ التَّراثِ العربيِّ/الإسلاميِّ.

ج. فَهْمِ الكلماتِ العربيَّةِ فَهْماً خاصاً متأثراً بالجوِّ المحليِّ للهِجاتِ الدَّارجةِ.



## ٢. المنطق

إنَّ من أهمِّ العلوم التي يفتقرُ إليها العربيُّ هو علمُ (المنطق)، ومن اليقين أن يفتقرَ إليه؛ وذلك لأنَّ أغلبَ من تبنَّى الحداثةَ في الوطن العربيِّ كانَ يؤمنُ بأقوال (أبي حامد الغزالي) و (ابن تيمية الحرَّاني)، والشعارُ الذي رفعاهُ، بأنَّ «من تمنطق فقد تزندق»، قد أدَّى إلى أن يكونوا غيرَ قادرينَ على فهمِ كثير - إن لم يكن كلِّها - من القضايا المنطقيَّة؛ لمعاداتهم لعلمِ المنطق من جهة، ولعدمِ فهمهم له من جهةٍ أُخرى.

إنَّ علمَ المنطق - وبما أنَّه آلةٌ قانونيَّةٌ تعصمُ الذهنَ عن الخطأ في الفكر - يُعدُّ علمًا جليلاً في مجال التمييز بين الخطأ والصواب في الأفكار، وهو علمُ (الميزان) الذي يوزنُ ما بين الأشياءِ عقلياً وفكرياً. ولذلك فهو علمٌ مهمٌّ جدًّا، ومن لا يعرفه، ولا يتقنه، فإنَّه سيقع في أخطاءٍ كثيرةٍ وفادحةٍ. وعلى سبيلِ المثال، فإنَّ من مواردِ الخلطِ التي وقعَ فيها (محمدٌ عابد الجابري) في عدمِ فهمه لحقيقةِ علمِ المنطق وماهيتهِ وفوائده، خلطُه ما بينَ هذا العلمِ وغيره من العلومِ عموماً، وبينَ علمِ التاريخِ خصوصاً؛ فهو يدَّعي أنَّ الحُكْمَ على العلمِ لا يعودُ إلى علمِ المنطقِ فحسب، بل يعودُ إلى التاريخِ أيضاً<sup>(١)</sup>. وإنَّ كلامَ (الجابري) المتقدِّمَ بيِّنٌ وضوحِ الخلطِ الذي وقعَ فيه في فهمِ العلومِ تاريخياً وتخصُّصياً.

فهو كلامٌ يعكسُ جهلاً كبيراً بتاريخِ العِلْمِ من جهة، وبخواصِّ العلومِ من جهةٍ أُخرى، ويدلُّ على عدمِ فهمِ واضحٍ لعِلْمِ المنطقِ<sup>(١)</sup>. كذلك الحالُ بالنسبةِ إلى باقي الحداثيين العرب؛ فهم - عموماً - لا يفقهونَ عن المنطقِ شيئاً، ولا يميّزونَ بينهُ وبينِ الفلسفةِ، بل لا يعرفونَ تاريخَ تحقيقِ نشأةِ عِلْمِ المنطقِ، ولا سببَ وضعِ هذا العِلْمِ المهمِّ، ولا مدى حاجةِ الإنسانِ إليه في جميعِ مناحي حياتِهِ عموماً، وفي المناحي العلميَّةِ والمعرفيَّةِ خصوصاً.

ولذلك، فقد وقعَ خلطٌ كبيرٌ عندَ مَنْ لا يفقهُ حقيقةَ هذا العِلْمِ عموماً، وعندَ الحداثيين العرب خصوصاً.

إنَّ عِلْمَ المنطقِ، وكذلك الفلسفةُ، من العُلومِ التي تميّزَ بها الشِّيعةُ الإماميَّةُ، فمدرسةُ المنطقِ والفلسفةِ الشِّيعةِ تُعدُّ الوحيدةَ التي لم تقطعَ صلتها بموروثها الإماميِّ، وهذا ما ميّزها وجعلها رائدةً في مجالِ المنطقِ، وفي مجالِ الفلسفةِ، بل في باقي العلومِ الأخرى<sup>(٢)</sup>.

فعلِمُ المنطقِ، وكذلك الفلسفةُ، من العُلومِ التي تطوّرت على يدِ الشِّيعةِ الإماميَّةِ، وبلغت ذروتها في الدرسِ والتدريسِ، ومثالها الرائدُ كتابُ (المنطقِ) للشَّيخِ (محمد رضا المُظفَّر) (رحمهُ اللهُ)، فهو من أهمِّ الكتبِ

١ - قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، ص ١١٥.

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

التي ألقها علماء الشيعة الإمامية الاثني عشرية في باب العلوم العقلية، وهو الكتاب الأساس للتدريس في جميع الحوزات العلمية الشيعية الإمامية. إنَّ الجهل الكبير لعلم المنطق عند الحدائين العرب هو ما أوقعهم في اللبس، وعدم الفهم لحقيقة هذا العلم، وفائدته، والتي منها: عصمته للفكر عن الخطأ، وهذا - بالتحديد - ما يفتقده الحدائين العربيُّ، مع افتقاده لعلوم أخرى مهمّة.

لذلك فإنَّ الخلل في المنطق سيُسببُ:

- أ. عدم فهم أُسس المنطق عمومًا، وأُسس المنطق الأرسطيّ خصوصًا.
- ب. الخلل في فهم المسائل العقلية، وبالخصوص الأساسات فيها: كالبدهيّات، والمسلمات، والقضايا الأولية.
- ج. عدم الربط بقضايا المسار العام لأُسس المنطق العقلية، التي تُعدُّ من المشتركات البشرية عند جميع البشر.

### ٣. أصول الفقه

إنَّ علم أصول الفقه من العلوم المهمّة، فهو الآلة القانونية للفقه والتشريع، وهو - وإن ذُكر في تاريخ العلوم - في كون الانطلاقة له كانت في مدرسة أبناء العامة، ومع التسليم بذلك فرضًا، لكنّه قد بلغ ذروته وكماله في مدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

ثم إنَّ من أكبر الأدلَّة على عدم فهم الحداثيين العرب لعلم الأصول وحقيقته وغايته وفائدته، هو قولُ (محمد أركون): «إنَّ كلَّ علمٍ أصولِ الفقه هو منهجيَّةٌ محدَّدةٌ وذاتُ خصوصيَّةٍ لقراءة القرآن»<sup>(١)</sup>.

فما دخل علم أصول الفقه بقراءة القرآن الكريم؟  
ما ذلك إلا دليلٌ على عدم فهم الحداثيين العرب عموماً، و(محمد أركون) خصوصاً، لحقيقة وفائدة علم أصول الفقه.

إنَّ علم أصول الفقه علمٌ يختصُّ بتحديد القواعد المشتركة لعملية استنباط الأحكام الشرعية الكلية، ولا دخل له بأي نوع من أنواع التطبيقات لأي موردٍ خاصٍّ من الموارد التي ذكرها (محمد أركون)، أو باقي الحداثيين العرب.

ويظهرُ التَّهافتُ لدى (محمد أركون) واضحاً عند مطالعة قوله: «ومن المعلوم أنَّ الفكر الإسلاميَّ كان قد بلورَ علماً نظرياً يدعى علم أصول الفقه، وقد أنجزه لكي يبررَ الفعاليَّة التفسيرية والاستنباطية التي تقع على عاتق الفقيه اللاهوتيِّ المكلفِ صياغة الأحكام الشرعية واستنباطها من النصوص المقدَّسة»<sup>(٢)</sup>.

١. إنَّ علم الأصول قد وُلد من رحم (علم الفقه)، وما يمارسه

١ - محمد اركون: قراءات في القرآن، ص ٣٥٢.

٢ - محمد اركون: قراءات في القرآن، ص ٣٩٣.

الفقيه هو الاستدلال على الأحكام الشرعية، وذلك حاصلٌ بترتيب مقدمات ووفق قواعدٍ منطقيّةٍ صارمةٍ تقودُ إلى تحديدِ ماهيّةِ الحُكْمِ الشرعيِّ.

٢. إنّ من هذه القواعد ما هو (مشارك)، لذلك قام المختصون بعزلها خارج نطاق (علم الفقه)، ووضعوا لها علماً خاصاً أطلقوا عليه اسم (علم الأصول)، ومهمته التأكّد من صحّة تلك القواعد؛ فمن دونه إما أن تتشتت، أو تتكرّر، أو تختلط.

٣. إنّ قواعد (علم الأصول) لم توضع لتبرير الفعاليّة التفسيرية - كما يدعي (محمد أركون) - بل إنّها تدخل في أساس العمليّة الاستنباطية، وهي ليست مبرّرة لها، ومحلّها الفقه، وليس تفسير القرآن الكريم.

٤. إنّ علم الأصول أشمل من أن يُحدّد بعملٍ تفسيريٍّ أو استنباطيٍّ واحد، بل هو يسع كلَّ أصول الاستدلال التي تشمل: القرآن الكريم، والسنة المباركة، والإجماع، والعقل.

نعم، لا بُدّ من توضيح الخلل الذي وقع فيه (محمد أركون)، ف «إنّ من بين الفروق البارزة بين الفقه السّعيّ وفقه أهل السنّة، التي جهلها أركون أو تجاهلها: موقع العقل ودوره في استنباط الأحكام الشرعيّة. ويبدو - بطبيعة الحال - أنّ عدم التفات أركون إلى هذا الاختلاف ناشئ من ضعفه في

معرفة أصول الفقه الشيعي»<sup>(١)</sup>.

وكذلك فإنَّ (الجابري) قد عدَّ (علم أصول الفقه) من البيان<sup>(٢)</sup>، في حين أنَّه من البرهان، وذلك دليلٌ على عدم معرفته بما يُراد من علم أصول الفقه.

نعم، فإنَّ الخلل في علم أصول الفقه يُسبَّبُ:

أ. عدم فهم أُسس القضايا الشرعية الفقهية.

ب. الخلط ما بين مباحث الألفاظ والأصول العملية وباقي

أُسس علم الفقه.

ج. عدم فهم كيفية سير الأدلة وما يتعلق بها، وكيفية نشأتها،

وكيفية استعمالها.

١ - مجموعة مؤلفين: محمد اركون: دراسة النظريات ونقدها، ص ٧٠.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٥٤.

## الفصل الثالث

تعاملاتُ الحداثيين العربِ معَ النصوصِ





يشكل هذا الفصل محاولةً لبيان النَّقائصِ والنِّقَاطِ السَّلْبِيَّةِ في الحداثةِ العربيَّةِ عندَ أهمِّ أعلامها، من خلالِ الكشفِ عن أسبابِ الخللِ في تعاملهم مع النُّصوصِ الدينيَّةِ، ومن ثَمَّ الغوصِ في النَّصِّ القرآنيِّ، ورصدِ كَيْفِيَّةِ تعاطي الحداثيين العربِ معه.

## ◀ المبحث الأول:

### وقفات مع أسباب الخلل عند الحداثيين العرب في تعاملهم مع النصوص

لقد وقع الحداثيون العرب في خلل واضح جداً، وذلك في تحقيب وفهم مصطلح (النص) - في الأساس، وما يختصُّ به. وقد كان لهذا الخلل جملةٌ من الأسباب، منها:

### أولاً: الخلل في التحقيق التاريخي:

إنَّ مصطلحَ (النَّصِّ) - كغيره من المصطلحات الأخرى - قد مرَّ بمراحلٍ تحقيقيَّةٍ تطوُّريَّةٍ، من النَّشأةِ، إلى الاستعمالِ، فالتَّوسُّعِ أو التَّضييقِ، ثُمَّ الشُّيوعِ. وقد أشارَ الأستاذُ (عبدُ الملكِ مرتاض) إلى غيابِ تعريفٍ واضحٍ لمصطلحِ (النَّصِّ) في التُّراثِ النَّقديِّ العربيِّ، بقوله: «وقد حاولنا أن نعثرَ على ذكرِ اللَّفظِ في التُّراثِ العربيِّ النَّقديِّ، فأعجزنا البحثُ، ولم يُفَضِّ بنا إلى شيءٍ، إلا ما ذكره أبو عثمان الجاحظُ في مقدِّمة كتابه "الحيوان" من أمرِ الكتابةِ، بمفهومِ التَّسجيلِ، والتَّقْييدِ، والتَّدوينِ، والتَّخليدِ، لا بالمفهومِ الحديثِ للنَّصِّ»<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلامُ من الأستاذِ (عبدِ الملكِ مرتاض) ناتجٌ من عدَّةِ أمورٍ سبَّبتْ لهُ هذا الخللَ، منها:

١. عدمُ التَّبُعِ التَّاريخيِّ التَّحقيقيِّ لمصطلحِ (النَّصِّ).
٢. عدمُ الرَّجوعِ إلى المصادرِ المَتَّقِ عليها في تعريفِ (النَّصِّ).
٣. الخللُ اللَّغويُّ عندهُ وعندَ أكثرِ المغاربةِ في هذا المجالِ (اللُّغويِّ) وغيره.
٤. البحثُ في كُتُبٍ ليسَ لها دخلٌ بموضوعِ النَّصِّ، ككتابِ (الحيوان) للجاحظِ.

١ - محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص ١٨.

٥. الأثرُ الأجنبيُّ لمعنى النَّصِّ، وتشويشه على المعنى العربيِّ الأصليِّ.

إنَّ هذه الأسبابَ - عموماً - هي التي سبَّبتْ خللاً واضحاً في التَّحْقِيقِ التَّارِيخِيِّ لمصطلح (النَّصِّ).

### ثانياً: الخللُ في التَّطابقِ المفهوميِّ:

إنَّ الخللَ في التَّطابقِ المفهوميِّ ما بينَ المعنى المعجميِّ للنَّصِّ، والمعنى المتداولِ له، وعدمِ الرِّبْطِ فيما بينهما؛ سبَّبَ خللاً واضحاً عندَ الحدائِثِ العربِ.

تقولُ (نهلة الأحمَد) عن النَّصِّ: «ولكن لا بُدَّ من القول: إنَّ انتقالَهُ إلى حَيِّزِ الدَّرَاسَاتِ الأدبِيَّةِ، وشيوعه في أَكْثَرِ النُّظَرِيَّاتِ الفِلسَفيَّةِ والأدبِيَّةِ والتَّقْدِيَّةِ الحديثِةِ، قد وضعَ المتلقِّي العربيُّ اليومَ في حالةِ اضطرابٍ يعيشُها جرَّاءَ قراءتِهِ أو سماعِهِ لهذا المصطلحِ، وهو يتردَّدُ في جميعِ الدَّرَاسَاتِ التَّقْدِيَّةِ الحديثِةِ، وذلكَ لعدمِ مقدرتِهِ على الرِّبْطِ بينَ المفهومِ «المعجميِّ العربيِّ» الذي يعرفُهُ، وبينَ ما تُبَيِّنُهُ الحقولُ المعرفِيَّةُ في المصطلحِ من مفاهيمٍ جديدةٍ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ المفاهيمَ الجديدةَ للنَّصِّ هي مستوحاةٌ من مواردٍ (أجنبيَّةِ)، وليستْ

عربيَّة، وقد جاءَ بها الحداثيون العربُ؛ إذ قد نقلوها حَرْفِيًّا عن الكُتُب (الأجنبيَّة) وتداولوها، وأصبحت شائعةً إلى درجةٍ كأنَّها هي الأصلُ، وغيرها هو الغريبُ والأجنبيُّ.

إنَّ هذا قد سبَّبَ خللاً في تحقُّق تطابق مفهوميِّ ما بين الموجودِ في المعجمِ العربيِّ، وبين ما هو مُتداولٌ أو مُتعارفٌ.

### ثالثاً: الإسقاطُ في الفهم:

أو الفهمُ الإسقاطيُّ، وذلك من خلال إسقاط فهمٍ معيَّنٍ على مواردٍ معيَّنة مُرادَ، ظناً أنَّها هي، أو الإيحاءُ بأنَّها هي.

يقولُ (نورُ الدينِ الفلاح) في الجوابِ عمَّا تقدَّم من مقولات، إنَّ فشلَ الباحثينِ العربِ في الكشفِ عن ملامحِ مفهومِ (النصِّ) في التراثِ اللُّغويِّ والتَّقديِّ العربيِّ، لا يعودُ إلى عَدَمِ وجودِهِ أصلاً، ولا إلى أسبابٍ أُخرى ذكرها البعضُ، بل أنَّ مردَّهُ إلى أنَّ هؤلاءِ الباحثينَ - غالباً - ما كانوا ينظرونَ ويقرأونَ التراثَ العربيَّ من خلالِ كتاباتِ الغربيينَ، وهذا ما شوَّهَ قراءتهمَ للتراثِ، وطمسَ كثيراً من المصطلحاتِ، بل طمسَ كثيراً من الحقائق<sup>(١)</sup>. وشوَّهها تشويهاً كبيراً.

إنَّ الإسقاطَ: هو حيلةٌ غير شعوريَّة، تتلخَّصُ في أن يَنسَبَ الإنسانُ

١ - نور الدين الفلاح: في مفهوم النص، ص ٣٨.

عيوبُهُ ونقائصُهُ، ورغباتِهِ المستكرهَةَ، ومخاوفُهُ المكبوتَةَ التي لا يَعْتَرَفُ بها، إلى غيرِهِ من النَّاسِ، أو الأشياءِ، أو الأقدارِ، أو سوءِ الطَّلَعِ، وذلكَ تنزيهاً لِنَفْسِهِ، وتخفيفاً عما يَشْعُرُ بِهِ من القلقِ، أو الحَجَلِ، أو النَّقْصِ، أو الذَّنْبِ<sup>(١)</sup>.

أمَّا المنهجُ الإسقاطيُّ: فهو إسقاطُ الواقعِ المعاشِ على الحوادثِ والوقائعِ التاريخيَّةِ، إنَّه تصوُّرُ الذاتِ في الحدثِ، أو الواقعةِ التاريخيَّةِ<sup>(٢)</sup>.

### رابعاً: البحثُ عن تعريفِ جامعِ مانعٍ:

وهذا صعبٌ يقيناً في كثيرٍ من الأحيان، وذلك لعدم وجود تعريف جامع ومانع دائماً، أمَّا الأكثرُ، فإنَّ التعريفات ما هي إلا لفظيَّةٌ أو وصفيَّةٌ. يقولُ (سعيد البحيري): «مسألة وجود تعريف جامع مانع للنص، مسألة غير منطقيَّة من جهة التَّصوُّر اللُّغويِّ، ويؤكد ذلك الاختلاف بين علماء اللُّغة الذين ينتمون إلى مدارس لغويَّة مختلفة حول حدود المصطلحات التي تتركز عليها بحوثهم»<sup>(٣)</sup>.

إنَّ عدم وجود تعريف جامع ومانع للنص، كان سبباً مهماً في وقوع خللٍ في تحقيق وفهم مصطلح (النص) عند المعاصرين عموماً، وعند

١ - أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص ٥٥.

٢ - حسن عزوزي: مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن، ص ٣٣.

٣ - سعيد حسن بحيري: علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، ص ١٠٧.

الحداثيين العرب خصوصاً. لكن هذا - ومن المفروض - أن لا يشكّل مانعاً من البحث عن أقرب التعريفات المتفق عليها لـ (النصّ)، والمشهورة والمتداولة، وهي كثيرة، ومعروفة، وموجودة في الكتب والمعاجم اللغوية، وفي كتب الأدب، وفي كتب أصول الفقه كذلك.

إنّ هذه الأسباب الأربعة - عموماً - هي التي سببت الخلل في تحقيب وفهم مصطلح (النصّ) عند المعاصرين عموماً، وعند الحداثيين العرب خصوصاً.

## ◀ المبحث الثاني:

### طرق تعامل الحداثيين العرب مع النصوص

إنّ التعامل مع النصّ، أو مع النصوص - سواءً عند جميع من تعامل مع النصوص عموماً، أم عند الحداثيين العرب خصوصاً - وسواءً أكان تعامل الحداثيين مع النصوص الإسلامية بشكل عامّ، أم مع نصّ خاصّ كـ (النصّ الإمامي) على سبيل المثال، فإنّه ومن خلال استقراء شبه تامّ، يمكن القول: إنّ كميّات التعامل مع النصوص كان على أربع طرق، وهي: القبول، والانتقائية، والإقصاء، والاتهام، وهذا ما سيوضّحه البحث تباعاً.

## أولاً: الطريقة الأولى: القبول

إنَّ من كَيْفِيَّاتِ التَّعَامَلِ العَامِّ مَعَ النُّصُوصِ، هُوَ القَبُولُ، أَي: القَبُولُ بالنَّصِّ من أَجْلِ الاستِفادةِ مِنْهُ بِكُلِّ أنواعِ الاستِفادةِ، وَهنا يَحْتَاجُ الأمرُ إلى بَيانِ المُرَادِ بالقَبُولِ لُغَةً واصطِلاحًا.

### ١. القَبُولُ لُغَةً

يقولُ ابنُ فارسٍ: (قَبَلَ: القافُ والباءُ واللامُ أصلٌ واحدٌ صحيحٌ، تدلُّ كَلِمَتُهُ كُلُّهَا على مُواجهَةِ الشَّيْءِ للشَّيْءِ... فالقَبُولُ من كُلِّ شَيْءٍ: خِلافُ دُبْرِهِ، وَذلكَ أَنَّ مُقدِّمَهُ يُقبَلُ على الشَّيْءِ... ويُقالُ: فَعَلَ ذلكَ قِبَلًا، أَي مُواجهَةً. وَهذا من قِبَلِ فلانٍ، أَي من عِنْدِهِ)<sup>(١)</sup>.  
ويقولُ ابنُ منظورٍ: (قَبَلْتُ الخَبَرَ: صَدَّقْتَهُ... وَقَبَلَ على الشَّيْءِ وَأَقْبَلَ: لَزِمَهُ وَأَخَذَ فِيهِ... والرِّضَا بالشَّيْءِ، ومِيلُ النَّفْسِ إِلَيْهِ)<sup>(٢)</sup>.

### ٢. القَبُولُ اصطِلاحًا

إنَّ القَبُولَ في الاصطِلاحِ يأخُذُ معانيَ مُتعدِّدةً مِنْها: الإِذعانُ، والتَّسليمُ، والمُوافَقَةُ، والرِّضَا، والإِيجابُ.

لقد نشأ مفهوم القبول من المصطلح اللاتيني (Acceptatio)، والذي

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص ٨٤٢.

٢ - ابن منظور: لسان العرب، ج ٢، ص ٣١٢٤-٣١٢٦.

يُرادُ منه (فعلٌ) و(تأثيرٌ) و(قبولٌ)، إذ يرتبطُ هذا الفعلُ بالموافقةِ على شيءٍ ما أو قبوله، أو تلقّيه طواعيةً من دون أي معارضة<sup>(١)</sup>.  
والقبولُ - عمومًا - هو تعبيرٌ مَمَّنٌ وُجِّهَ إليه طَلَبُ الإيجابِ، ليتحصَّلَ رضاهُ، وذلك على أساسِ الشروطِ التي عرضَها المُوَجِّبُ<sup>(٢)</sup>.  
وفي الفقه يُرادُ بالإيجابِ والقبولِ ركنا العَقْدِ، فالإيجابُ هو الرُّكْنُ الأوَّلُ، كقولِ البائعِ: (بعْتُ هذا بكذا)، والقبولُ هو الرُّكْنُ الثَّانِي، من قولِ المشتري: (قبِلْتُ)؛ إذ يُسمَّى مُنْشِئُ القَبولِ بالقابلِ<sup>(٣)</sup>.

### ٣. أقسامُ القبولِ

إنَّ للقبولِ عمومًا، وللقبولِ بالنُّصوصِ أو ما فيها خصوصًا، عدَّةُ أقسامٍ تصلُّ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، هي:

أ. القسمُ الأوَّلُ: القَبولُ تسليمًا بالحقيقةِ  
إنَّ هذا القسمَ هو أوَّلُ الأقسامِ؛ إذ إنَّ مسألةَ القَبولِ تسليمًا بالحقيقةِ هي

١ - موقع كلمات: ar.emsayazilim.com

٢ - عبد الناصر توفيق العطار: نظرية الالتزام في التربية الإسلامية والتشريعات العربية، ص ٤٩.

٣ - مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ١٩، ص ٢٧٤.



من أساسات تسالم العقلاء، ولم يستطع أحد ما أن يخالف ذلك، إلا بعد تأسيس مدرسة السفسطة والمغالطة، والتي قلبت الحق باطلاً، والباطل حقاً.

ب. القسم الثاني: القبول إيماناً (تقليداً) بالمذهب والطائفة  
يولد الإنسان مسلماً وموافقاً لأشياء بناها العرف غالباً، فيظن أنها هي الحقائق، ويخاف مخالفتها؛ وذلك إيماناً بها مذهبياً أو طائفيّاً أو دينياً، علماً أنها من بناء الأعراف والتقاليد، ولا تمت للدين أو المذهب بصلةً مطلقاً، مع ذلك فهو يؤمن بها (تقليداً) وليس اعتقاداً.

ج. القسم الثالث: القبول بسبب المصلحة أو الفائدة  
وذلك أن هناك من يقبل بسبب المصلحة والفائدة، وليس لأجل الحقيقة، أو لأسباب أخرى، بل إن مسألة المصلحة والفائدة هي من جعلته يقبل ويوافق، سلم بذلك أم لم يسلم، آمن به أم لم يؤمن.

### ثانياً: الطريقة الثانية: الانتقائية

إن الأساس الثاني للتعامل مع النصوص هو الانتقائية؛ ذلك أن هناك من ديدنه ممارسة الانتقائية في كل شيء، بل حتى في النصوص وما يتعلق بها، وهنا لا بد للبحث أن يوضح المراد بالانتقائية لغةً واصطلاحاً.

## ١. الانتقاء لغة:

إنَّ المرادَ بالانتقاءِ في اللُّغةِ هو: الاختيارُ، والاصطفاءُ، والانتخابُ، والترجيحُ، ونحوها<sup>(١)</sup>.

## ٢. الانتقاء اصطلاحًا:

إنَّ الانتقائيَّةَ هي (مصدرٌ صناعيٌّ من انتقاءٍ نزعَةٌ تعمَّدُ إلى اختيارِ عناصرٍ مختلفةٍ من مذاهبٍ عدَّةٍ، وسبكِها في مذهبٍ واحدٍ)<sup>(٢)</sup>.

هي بذلك تتماشى مع مفردات: المصلحيَّةِ، والمزاجيَّةِ، والدمجِ والسَّبكِ، والضَّمِّ والجمعِ.

إنَّ الانتقائيَّةَ (Eclecticism): مذهبٌ فكريٌّ لا يلتزمُ بإطارٍ واحدٍ أو مجموعةٍ معيَّنةٍ من الأفكارِ، بل يُستمدُّ من نظريَّاتٍ وأنماطٍ وأفكارٍ مختلفةٍ من أجلِّ إعطاءِ نظراتٍ تكميليَّةٍ عن الموضوعِ، أو هو يعتمدُ على نظريَّاتٍ مختلفةٍ في حالاتٍ معيَّنة<sup>(٣)</sup>.

إنَّ هذين التَّعريفينِ للانتقائيَّةِ، لربَّما يظهرُ منهما الوجهُ الإيجابيُّ، أو المُدَّعي للإيجابِيَّةِ، لكن يجبُ أن نعرفَ بأنَّ للانتقائيَّةِ سلبِيَّاتٍ كثيرةً جدًّا؛ إذ قد تصلُّ إلى تركِ الجيِّدِ أو الصَّالحِ، وأخذِ المُخالفِ، إيمانًا بمقولة: إنَّ

١ - الرازي: مختار الصحاح، ج ٤، ص ٤٥٢.

٢ - أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ج ٣، ص ٢٣٤.

٣ - الانتقائيَّة، موقع المعرفة: [www.marefa.org](http://www.marefa.org)

## الفصل الثالث - المبحث الثاني (١٢١)

الغاية تبرُّر الوسيلة.

لذا، فإنَّ كثيراً من العلماءِ الموضوعيينَ والمنصفينَ لم يقبلوا بالانتقائيةِ، وعارضوها، ولم يوافقوا على جعلها مذهباً أو منهجاً أو طبعاً أو وسيلةً.

### ٣. أقسام الانتقائية

إنَّ البحثَ سيوضِّحُ وجودَ أقسامٍ للانتقائيةِ، هي:

#### أ. القسمُ الأوَّلُ: الانتقائيةُ الإيجابيةُ:

إنَّ هذا القسمَ هو تسليمٌ بوجودِ انتقائيةٍ إيجابيةٍ، وهنا فإنَّ البحثَ يصنِّفُها نوعاً من أنواعِ التَّرجيحِ المقبولِ.

فإنَّ التَّرجيحَ عندَ الأصوليينَ هو: (تقويةُ إحدى الأمارتينِ على الأخرى

للدليل<sup>(١)</sup>).

لذا، فإنَّ هذا القسمَ - الأوَّلَ - يتعلَّقُ بالانتقائيةِ الإيجابيةِ ذاتِ البُعدِ التَّرجيحيِّ، وهي قائمةٌ على أدلةٍ أدَّت إلى ذلك، ولها ألفاظها الخاصَّةُ بها.

#### ب. القسمُ الثاني: الانتقائيةُ السَّلبيةُ:

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

---

١ - حسين بن علي الحربي: قواعد التَّرجيح عند المفسرين، ص ٣٥.

اختيارُ أمرٍ ما من دونِ دليلٍ، بل لربّما اختيارُهُ لأجلِ مصلحةٍ، أو لأجلِ قضيةٍ مذهبيّةٍ أو طائفيّةٍ.  
إنَّ الانتقائيّةَ السّلبيةَ لا تمُتُّ إلى العليّةِ أو الموضوعيّةِ بصلّةٍ، وهي قائمةٌ على ميولٍ وأهواءٍ لا صلةَ لها بالعلمِ والمعرفةِ.

### ثالثاً: الإقصاءُ

إنَّ الأساسَ الثّالثَ للتّعاملِ مع النّصوصِ هو الإقصاءُ، والبحثُ سيوضّحُ المرادَ به لغةً واصطلاحاً.

#### ١. الإقصاءُ لغةً:

قالَ (ابنُ منظور): «قَصَا: قَصَا عَنْهُ قُصُوءًا وَقُصُوءًا وَقَصَاً وَقَصَاءً وَقِصِي: بَعُدَ. وَقَصَا الْمَكَانَ يَقْصُو قُصُوءًا: بَعُدَ. وَالْقِصِيُّ وَالْقَاصِي: الْبَعِيدُ، وَالْجَمْعُ أَقْصَاءٌ... وَكُلُّ شَيْءٍ تَنَحَّى عَنْ شَيْءٍ فَقَدْ قَصَا يَقْصُو قُصُوءًا، فَهُوَ قَاصٍ، وَالْأَرْضُ قَاصِيَةٌ وَقِصِيَّةٌ. وَقَصَوْتُ عَنِ الْقَوْمِ: تَبَاعَدْتُ»<sup>(١)</sup>.  
وقالَ (الفيوميُّ) في المصباحِ المنيرِ: (قَصَوْتُ عَنِ الْقَوْمِ: بَعُدْتُ، وَأَقْصَيْتُهُ: أَبْعَدْتُهُ)<sup>(٢)</sup>.

١ - ابن منظور: لسان العرب، ج ٢، ص ٣٢٤٦.

٢ - الفيومي: المصباح المنير، ص ٢٩٣.

## ٢. الإقصاء اصطلاحاً

إنَّ منَ المهمِّ أن يتمَّ توضيحُ المرادِ بالإقصاءِ اصطلاحاً، لذلك فإنَّ (مصطلحَ الإقصاءِ Exclusion نجدُه مرادفاً لمصطلحِ Social Closure أو الانغلاق الاجتماعي. والانغلاقُ يأتي - غالباً - لاعتقادِ مجموعةٍ معيَّنة أنَّ لها معاييرَ ومعتقداتٍ وقيماً خاصةً متميِّزةً عن غيرها، وهي في الأغلبِ تتَّجهُ لاستبعادِ الآخرينَ المُغايرينَ لهذهِ المعاييرِ والقيمِ والمعتقداتِ)<sup>(١)</sup>.

إذاً، إنَّ الإقصاءَ يعني تارةً الإنغلاقَ، وتارةً استبعادَ الآخرينَ، وذلك لأسبابٍ متعدِّدةٍ، منها: الفئويُّ أو المصلحيُّ والنَّفعيُّ، وما شاكلَ ذلكَ من أسبابٍ.

ويُعرَّفُ الإقصاءُ بأنَّه: «قوَّةُ جماعةٍ واحدةٍ على منع الجماعةِ الأخرى من الحصولِ على المكافأةِ أو فُرصِ الحياةِ الإيجابيّةِ، وذلكَ في ضوءِ المعاييرِ التي تسعى الجماعةُ الأولى لتبريرِها، ومن ثمَّ فالإقصاءُ هو حشدُ القوَّةِ لاستبعادِ أو حرمانِ الآخرينَ من الامتيازاتِ والمكافآتِ»<sup>(٢)</sup>.

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

١ - أحمد محمد سالم: إقصاء الآخر - صناعة التكفير في علم العقائد، ص ١٠.

٢ - جوردن مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ج ١، ص ٢٦٤.

### ٣. أقسام الإقصاء

إنَّ للإِقصاءِ - وبحسبِ الاستقراءِ - قسمينِ رئيسينِ، هما:

#### أ. القسمُ الأوَّلُ: الإِقصاءُ بالرَّفْضِ

إنَّ الرَّفْضَ في اللُّغةِ يُعطي معنى التَّرْكَ والمُفارقةَ<sup>(١)</sup>، فإنَّ الرَّفْضَ بالاصطلاحِ يُرادُ به: مقاومةُ الإرادةِ لدافعٍ معيَّنٍ، أو رفضُها التَّصديقَ بالأمرِ، أو رفضُ تأييدهِ، ورفضُ الانقيادِ له، لأسبابٍ ودوافعٍ داخليةٍ أو خارجيةٍ<sup>(٢)</sup>. فإنَّ الرَّفْضَ - هنا - هو القسمُ الأوَّلُ من أقسامِ الإِقصاءِ، ويأتي ذلك لأسبابٍ داخليةٍ نفسيةٍ أو غريزيةٍ، أو لأسبابٍ خارجيةٍ تتحكَّمُ بها الأهواءُ، أو المذهبيةُ والطائفيةُ، أو المنافعُ والمصالحُ.

#### ب. القسمُ الثاني: الإِقصاءُ بالتَّغْييبِ.

إنَّ التَّغْييبَ في اللُّغةِ يرادُ منه: المواراةُ والإخفاءُ<sup>(٣)</sup>، وذلك عن قصدٍ أو بسببِ قاهرٍ، ليتحقَّقَ التَّغْييبُ، وإلَّا فهوَ غيابٌ تتحكَّمُ فيه الإرادةُ. إنَّ تَغْييبَ النُّصوصِ بواسطةِ الإِقصاءِ هو نوعٌ من أنواعِ التَّعمُّدِ، وذلك لأسبابٍ

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص ٣٩٥.

٢ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، ج ١، ص ٦١٨.

٣ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص ٧٧٩.

غير علمية، ولأسباب غير موضوعية، بل لأسباب أيديولوجية وفعية خاصة.

### رابعاً: الاتهام

إنَّ الأساسَ الرَّابِعَ للتعاملِ مع النُّصوصِ هو الاتِّهامُ، وسيوضِّحُ البَحْثُ المُرادَ به لُغَةً واصطلاحاً.

#### ١. الاتهام لغةً:

التُّهمة: بضمّ التَّاءِ وسكونِ الهاءِ أو فتحها، وأصلُ التَّاءِ فيها الواو، يُرادُ منها: الشكُّ، والرَّيبةُ، والظَّنُّ، وهو من التَّوهُمِ، وجمعها تَهْمٌ<sup>(١)</sup>.

#### ٢. الاتِّهامُ اصطلاحاً:

إنَّ المُرادَ بالتُّهمةِ في الاصطلاحِ هو: (أن يُنسبَ إلى إنسانٍ نشاطٌ محظورٌ، من قولٍ أو فعلٍ أو تركٍ، يوجبُ عقوبةً على تقديرِ ثبوته)<sup>(٢)</sup>.

#### ٣. التُّهمُ التي وُجِّهتَ للنَّصِّ الإماميِّ:

يمكنُ الوقوفُ عندَ جملةٍ من الاتِّهاماتِ التي وُجِّهتْ إلى النَّصِّ

١ - الفيومي: المصباح المنير، ص ١٠٧.

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

الإمامي من قبل جملة من الحداثيين العرب، والتي هي: تهمة الباطنية، وتهمة الهرمسية، وتهمة اللامعقول. وهذا ما سيتوضح في المطلب الآتي.

## ◀ المبحث الثالث:

### الحداثيون العرب والنص القرآني

أولاً: سمات القراءة الحداثية العربية للنص القرآني:  
إنَّ للقراءة الحداثية سمات متعدّدة، سمات تتوزع من حيث هم، ومن حيث نحن. فإنَّ سماتهم من حيث هم وما يدعون، هي: الموضوعية، والشمولية، والألسنية المعاصرة، والمادية التاريخية، والمنهج الأسطوري، والتقدُّ.

أمَّا سماتهم من حيث نحن، وما فهمناه عنهم، وما تبين لنا من خلال كتاباتهم وأطروحاتهم، فهي:

#### ١- سيادة العقل في العملية التأويلية:

تعتمدُ القراءة الحداثية أساساً على العقل في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي المجرد عن الدليل حتّى فيما يتعلّق بالحقائق الغيبية والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، وهو الشيء الذي لا



يتوافق مع أصول وقواعد تفسير القرآن. ولهذا فهم يستبعدون السُّنةَ تماماً في العملية التفسيرية، ولا يلتفتون مطلقاً إلى الآثار الواردة في التفسير. إنَّ ما يلاحظُ على الحدائثيين أنَّهم يتعرَّضون للقرآن من غير حصول العلوم التي يجوزُ معها التفسير، بل إنَّ جُلَّهم غيرُ متخصصٍ في العلوم الشرعية والقرآنية بالخصوص.

## ٢- التَّخْبُطُ والتضاربُ المنهجيّ:

يجمعُ بين القراءة الحدائثية قاسمٌ مشتركٌ هو الغموض؛ إذ يُعتبرُ الغموضُ الفكريّ والمنهجيّ والمصطلحيّ ظاهرةً بارزةً في هذا الخطاب؛ حيثُ اتَّخذَ التَّعْقِيدُ اللَّفْظِيّ تعويضاً عن الضَّحالةِ الفكريةِ، والتضاربِ المنهجيّ الغالبِ على هذه الكتابات.

إنَّ القراءةَ الحدائثيةَ للآياتِ القرآنيةِ لا تفترضُ منهجاً علمياً محدداً في التعاملِ مع النَّصِّ القرآنيِّ، بل تتبنَّى عدةَ مناهجٍ مختلفةٍ أو حتَّى متناقضةٍ في الآن نفسه، فتجدُ الواحدَ منهم مثلاً يتبنَّى الماركسيَّةَ، والنبويَّةَ، ونظريَّةَ التَّلَقِّي في الوقتِ نفسه، رُغمَ أنَّ بعضها قامَ على أنقاض بعضها الآخر، ما يجعلُ هذا الخطابَ بعيداً عن الانسجامِ الفكريِّ أو متَّسماً بانعدامِ المنهجيةِ<sup>(١)</sup>. وقد قال به الفيلسوفُ (فيراباند بول-Paul Feyerabend)،

وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين دَعَوْا إلى نظرية الفوضى؛ حيث أَلَّفَ كتابًا بعنوان: (ضد المنهج)، ودعا إلى إعادة الاعتبار إلى التنجيم والكهانة والأساطير، بعد أزمة العقل الغربي الذي كانت الحداثة قد رفعتَه إلى مستوى التَّقديس، وألَّفَ كذلك كتابًا بعنوان (وداعًا للعقل) حارب فيه العقل والموضوعية، وادَّعى أَنَّ العلمَ ليس أدقُّ ولا أنفَذَ من الأسطورة. إنَّ القراءة الحداثيَّة للآيات القرآنيَّة ليست وفقَّ منهج علمي في التَّعامل مع الآيات القرآنيَّة، بحيث يتميَّز بالحياد ويستند إلى أصول وقواعد، بل هي خليطٌ من الفلسفات والأيدولوجيَّات اتَّخَذت منطلقات للتَّعاطي مع الآيات القرآنيَّة. لهذا اصطبغت بمجموعة من السِّمات جعلتَها قراءةً موجَّهَةً ومسطَّرة الأهداف مُسبقًا، بعيدة عن الموضوعية والمنهج العلمي، ولا أدلَّ على ذلك من جمعها بين مناهج متناقضة، كالبنويَّة، والتفكيكيَّة، وغيرها.

### ٣- إعادة قراءة النَّصِّ القرآنيِّ:

إنَّ هَمَّ الحداثيِّين اليوم هو إعادة قراءة القرآن، ومحاولة الشَّرْعنة لذلك من خلال القرآن الكريم نفسه، فالقراءة الحداثيَّة لا تجدُ أيَّ غضاضة في استنساخِ فلسفاتٍ غربيَّةٍ متنوِّعة وإسقاطها على النَّصِّ القرآنيِّ! والشَّرْعنة لنفسها من فلسفات الحداثة وما بعدها. فقد تميَّز الحداثيُّ برفع شعاراتٍ منها: إعادة قراءة التَّاريخ، وإعادة قراءة

التراث، وإعادة قراءة الإسلام.

إن هذه الشعارات ما هي إلا تقليدٌ مُحدثٌ للطرح الاستشراقيّ بخصوص الإسلام. فالحدائثُ مقلدٌ - بكلّ معنى الكلمة - للمستشرق، وهو يعيدُ ويجترُّ ما قاله المستشرقُ لكن بقوالبٍ جديدةٍ، وبعباراتٍ حديثةٍ، وبكلماتٍ ناعمةٍ.

فنشاهد - على سبيل المثال - (الجابري) يتماهي مع الطرح الاستشراقيّ؛ إذ يقول: «ليس هناك موروثٌ قديمٌ يمكنُ عزلهُ عمّا عبّرنا عنه بالفكر الدينيّ العربيّ، والذي نقصدُ به الكتاب [القرآن] والسنة، كما يمكنُ أن يُقرأ داخلَ مجالِهما التداوليّ، ويتحدّدُ أساسًا بالموروث الجاهليّ أي: بنوع الثقافة ومستوى الفكر السائدَيْن في مكّة والمدينة على عهد النبي...»<sup>(١)</sup>.

#### ٤- القطيعةُ المعرفيةُ بالتراث القرآنيّ وتضخيم الآراء الشاذة:

بعض الحدائثين سفّهُوا التراث التفسيريّ ودعوا إلى التعامل المباشر مع القرآن الكريم.

إنّ شعارَ (القطيعة مع التراث) التي دعا إليه بعضهم لغاياتٍ - غيرُ علميّة - هي في حقيقتها قائمةٌ على التّقدٍ فقط، وقد رفع لواءها في الوطن العربيّ كلُّ من: (عبد الله العروبي)، و(محمد عابد الجابري)، و(محمد

أركون)، وكلُّ واحد منهم قد تطرَّق لموضوع التُّراث بحسب رؤياه الخاصَّة به. فـ «القطيعةُ عندَ (العرويِّ) تأخذُ معنى الطُّفرةِ التاريخيَّةِ بالمعنى الذي تذهبُ إليه الماديَّةُ التاريخيَّةُ، ما يجعلُ منه تاريخانيًّا بامتياز، أما القطيعةُ عندَ (محمد عابد الجابري) فهي معنى الثورة العلميَّة، كما عندَ (غاستون باشلار) و(طوماس كون) ما يجعلُ منه بنيويًّا بامتياز، أمَّا القطيعةُ عندَ (أركون) فهي تعيشُ على إيقاعِ معطياتِ الثورةِ المنهجيةِ الجديدةِ التي تمتدُّ إلى مختلفِ الحقولِ في اللُّغةِ والتَّاريخِ والاجتماعِ والنفسِ. فهي بهذا المعنى قطيعةٌ مع أساليبِ القراءةِ والفهمِ، وهو مفهومٌ يلتقي مع الأطرِّ المعرفيَّةِ كافةِ التي تشكِّلُ المجالاتِ الثقافيَّةِ والاشتغاليَّةِ والتداوليَّةِ للحداثةِ الغربيَّةِ»<sup>(١)</sup>.

## ٥- الافتقارُ إلى الذاتية:

وهذه سمةٌ من سماتِ الحداثةِ العربيَّةِ، فهي تفتقرُ للذاتيَّةِ، فـ «هم في ذلكَ على قسمين: منهم من يعترفُ وينادي بالتغرُّبِ بجميعِ صورِهِ، وعلى هذا غالبيةُ الجيلِ الأوَّلِ من تياراتِ الحداثةِ العربيَّةِ، ومنهم من يحاولُ تعريبَ وأسلمةَ مشاريعِهِ، وربطَها بالثقافةِ المحليَّةِ، وعلى هذا كثيرٌ من المتأخِّرين... وعندَ التَّنقيبِ نجدُ المنتجَ غربيًّا مجلوبًا، تمتَّ إعادةُ

بلورته ليأخذ طابعاً إسلامياً أو عربياً، فيكون بالإمكان الترويج له على هذا الأساس»<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: الحداثيون العرب وأنسنة النصّ القرآنيّ:

إنّ الكلام عن الأنسنة وما يتعلّق بها، يحتاج إلى إطلالة على تاريخ الأنسنة وسببها، وماذا يُرادُ بها.

#### ١. تاريخ ومراداة متعدّدة:

لقد «كان» (بروتاغوراس- Protagoras) قد اعتبر الإنسان مقياساً لجميع الأشياء، فتصدّى له (سقراط)، ثمّ تلاميذه من بعده، حتى أجهضت السفسطة البروتاغوراسية. وفي عهد (شيشرو - Cicero)، عرّف اليونان فكرة التعليم المتوازن الذي يتناول مختلف المعارف الإنسانية، وكانت الكلمة التي اختارها (شيشرو) للتعبير عن هذه الفكرة هي (HUMANITAS).

وفي عصر النهضة، أصبح المصطلح الخاص بالموادّ المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو (STU DIA HUMANITIS)، والتي تُترجم إلى «الإنسانيّات» (HUMANITIST). وكانت الدّراسات

---

١ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناس: القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، ص ٧.

الإنسانية في القرن الخامس عشر تُشيرُ إلى دراسة القواعد اللغوية، والبلاغة، والتاريخ، والآداب، والفلسفة الخُلقيّة، وكانت تتكوّن من قراءة النُصوص اللاتينية الخاصّة بالعصر الكلاسيكيّ ما قبل المسيحيّ. أمّا كلمة «Humanism»، فلم تكن معروفةً لا للقدماء، ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها في سنة ١٨٠٨م المفكر التربويّ الألمانيّ (نيثامر - Niethammer)، أثناء مجادلة عن مكانة الدراسات الكلاسيكيّة في التعليم الثاويّ. وأمّا من طبّقها على عصر النهضة، فكانا المؤرّخين (بروكهارت - Burckhardt) و(نويجت - Neujahr)، في كتاب «إحياء الكلاسيكيّات القديمة أو القرن الأوّل للهيومازم»، سنة ١٨٥٩م<sup>(١)</sup>.

لقد تبنت الحداثيون العربُ فكرة أنسنة النصّ القرآنيّ، إذ إنّ القرآن الكريم - في منظورهم - لا يخرج عن هذا الطرح، فالنصّ القرآنيّ «ما إن انتقل من فضائه الإلهيّ إلى الفضاء الإنسانيّ، حتّى أخذ يعيش حالة من التَشطّي الدلاليّ/المعنويّ عبّرَ البشر الفردى والمجتمعين المتشظّين، وفق مواقعهم المجتمعيّة والمعرفيّة الأيديولوجيّة»<sup>(٢)</sup>.

لقد استخدم (طيب تيزيني) مصطلح «المعنوي» بديلاً عن: المعنى أو المعنويّ، و«المجتمعيّة» بديلاً عن: الاجتماعيّ. فدعاة الحداثة يجمعون

١ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٠١.

٢ - طيب تيزيني: الإسلام والعصر، ص ١١١.

## الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٣٣

على أنَّ القرآنَ الكريمَ، ما إنْ نزلَ إلى البشرِ - لو سلّموا بذلك - حتَّى أصبحَ نصًّا تاريخيًّا؛ وذلكَ أنَّه قد تحوَّلَ - بزعمهم - من كتابٍ تنزِيلٍ إلى كتابٍ تأويلٍ، فأصبحَ كتابًا بشريًّا (تاريخيًّا، واجتماعيًّا، وتراثيًّا)<sup>(١)</sup>.

فبمجردِ الاستعمالِ الإنسانيِّ، أو التداولِ الإنسانيِّ، تحوَّلَ النصُّ إلى نصٍّ بشريٍّ؛ إذ إنَّه قد (تأنسن)<sup>(٢)</sup>، بحسبِ زعمِ (نصر حامد أبو زيد). فالنصُّ القرآنيُّ عندَ الحدائِثِ ما هوَ إلاَّ تدوينٌ لروحِ العصرِ، وذلكَ من خلالِ تجاربِ فرديةٍ وجماعيةٍ، وفي مواقفٍ معيَّنة متعدِّدة متباينة<sup>(٣)</sup>.

وإنَّ أوَّلَ ما يتحجَّجُ به المُستشرقونَ أو الحدائِثيونَ ليثبتوا أنسنةَ النصِّ القرآنيِّ، هي الرواياتُ الموجودةُ في كتابِ «صحيح البخاري»، والتي تذكرُ آياتَ نزلتْ على ألسنِ بعضِ الصحابةِ، وذلكَ ضمنَ بابٍ أو فصلٍ: (ما أنزلَ من القرآنِ على ألسنةِ بعضِ الصحابةِ وغيرهم). ومنها: موافقاتُ (عمر بن الخطَّابِ)، كقوله للنبيِّ الأكرمِ ﷺ: «لو أمرت نساءك أن يتحجَّبنَ»، فنزلتْ آيةُ الحجابِ<sup>(٤)</sup>، وقوله للنبيِّ ﷺ: «لو اتخذنا من مقامِ إبراهيمَ

١ - طيب تيزيني: الإسلام والعصر، ص ١٢٠.

٢ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ١٢٦.

٣ - حسن حنفي: قراءة النص، ص ١١.

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

مُصَلَّى، فَتَرَكْتُ آيَةَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (١).

كذلك، فإن روايات جمع القرآن الكريم - بحسب روايات المدرسة السنّية - تدلُّ على (التحريف) من جانب، وتدلُّ على (بشرية النصّ القرآني) من جانب آخر.

إذًا، فإنَّ المشكلة موجودة في التراث الإسلاميِّ عمومًا، والتراث السنّي بشكل خاصّ، فإذا أردنا التخلُّص من ذلك، يجب العمل على تنقيّة التراث من هذه الشوائب، وأنّى لنا ذلك.

## ٢. القائلون بالإنسيّة من مفكّري أوروبا:

وهنا سنذكرُ بعضَ الفلسفاتِ الإنسيّةِ، والتي منها:

أ. (سبينوزا) (١٦٣٤ - ١٦٧٧م)، فهو قد أنزل الإله من عليائه، وأدمجَه في الطّبيعة، وجعلَه مساويًا لها (٢).

ب. (فخته-Fichte) (١٧٦٢ - ١٨١٤م)، فهو سارَ في اتّجاه إنسيّ لا يقبلُ من الوحي إلا ما يتطابق مع العقل (٣).

---

١ - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ما أنزل من القرآن على ألسنة بعض الصحابة وغيرهم، الحديث رقم (٣٨٧)؛ جلال الدين للسيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ١١٠.

٢ - يوسف كرم: الله في الفلسفة الحديثة، ص ١٠٤.

٣ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٦٤.



## الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٣٥

ج . (أوجُست كونت-Auguste Comte) (١٧٦٨ - ١٨٥٧م)،  
الَّذِي عُرِفَ بـ «دينِ الإنسانيَّة»، الَّذِي يَقُومُ عَلَى عِبَادَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ  
بَدَلًا مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى<sup>(١)</sup>.

د . (لودفيج فيورباخ-Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ - ١٨٧٢م)،  
الَّذِي يَقُولُ إِنَّ مَهْمَتَهُ هِيَ: تَأْنِيْسُ الْإِلَه، وَاعْتِبَارُ الْوُجُودِ  
الْحَقِيقِيِّ الْفَعْلِيِّ صِفَةً لِلْإِنْسَانِ وَحَدَهُ<sup>(٢)</sup>.

ه . (نيتشه) (١٨٤٤ - ١٩٠٠م)، الَّذِي أَعْلَنَ مَوْتَ الْإِلَه، وَفَسَحَ  
الْمَجَالَ لِلْإِنْسَانِ، وَصَنَاعَةَ «الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ»<sup>(٣)</sup>.

مُضَافًا إِلَى دَعَوَاتِ لِأَسْمَاءٍ أُخْرَى فِي أَوْرُوبَا كـ: (بنثام-Jeremy

Bentham) (١٧٤٨-١٨٣٢م)، و(جون ستيوارت مل-John Stuart

Mill) (١٨٠٦ - ١٨٧٣م)، و(وليم جيمس-William James) (١٨٤٢

- ١٩١٠م)، و(جون ديوي-John Dewey) (١٨٥٩ - ١٩٥٢م)، و(هنري

برجسون-Henri Bergson) (١٨٥٩ - ١٩٤١م).

إِنَّ مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَسْمَاءٍ مَا هُوَ إِلَّا أَمْثَلَةٌ لِمَنْ تَنَاوَلَ قِضِيَّةَ الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ،  
وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ مَبَاحِثٍ تَخْتَصُّ بِالْكَتُبِ السَّمَاوِيَّةِ عَمُومًا، وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ  
بِشَكْلِ خَاصٍ.

١ - جيمس كوليز: الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٧٧.

٢ - جيمس كوليز: الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٣٦.

٣ - فؤاد زكريا: نيتشه، ص ١٣١.

### ٣. القائلون بالإنسيّة من المستشرقين:

أ. (مونتغمري وات-Montgomery Watt)، يقول: يتولّد الوحي من اللا شعور، وإنّ هذا اللا شعور قد يكون اللا شعور الجمعيّ، الذي تتراكم فيه الرغبات أو الطاقات، ثمّ تتجمّع في لا شعور فردٍ من أفراد المجتمع، يقوم بالتعبير عن مجتمعه كلّهُ<sup>(١)</sup>.

ب. (تورا أندريا-Tor Andrea)، الذي يقول: إنّ الوحي نوعٌ من أنواع الصّرع<sup>(٢)</sup>.

ج. (غوستاف لوبون-Gustave Le Bon)، يقول: إنّ الوحي نوعٌ من أنواع الهوس<sup>(٣)</sup>.

د. (فرانتس بول-Frants Buhl)، يقول: إنّ الوحي مجردٌ هلوَسَة<sup>(٤)</sup>.

هـ. (إدوارد مونتيه-Edouard Montet)، يقول: إنّ الوحي هذيانٌ<sup>(٥)</sup>.

١ - مونتغمري وات: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ص.ص ٢٠٦-٢٠٩.

٢ - تور أندريا: محمد حياته ومذهبه، ص.ص ٥٠ - ٥١.

٣ - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص ١١٤.

٤ - فرانتس بول: حياة محمد، ص ٦١.

٥ - أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: ص ١٠٤.

- و. (روم لاندو-Rom Landau)، يقول: إِنَّ الْوَحْيَ اسْتَبْطَأَ<sup>(١)</sup>.
- ز. (شبرنجر-Aloys Sprenger)، يقول: إِنَّ الْوَحْيَ هَسْتِيرِيَا عَصِيَّةً<sup>(٢)</sup>.
- ح. (مكسيم رودنسون-Maxime Rodinson)، يقول: إِنَّ الْوَحْيَ شعورٌ داخلي<sup>(٣)</sup>.
- ط. (لويس ماسينيون-Louis Massignon)، يقول: إِنَّ الْوَحْيَ نوعٌ من أنواعِ التَّصَوُّفِ العميقِ<sup>(٤)</sup>.
- ي. (برنارد لويس-Bernard Lewis)، والذي يُصرِّحُ بأنَّ القرآنَ الكريمَ ليسَ وحياً، وأنَّ مُحَمَّدًا ليسَ نبيًّا<sup>(٥)</sup>.
- نعم، ف«إِنَّ الاستشراقَ قامَ على زعمِ أنَّ الإسلامَ من صُنْعِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فالإسلامُ دينٌ بشريٌّ، وعلى أنَّ الرسولَ لَفَقَّ من النَّصرانيَّةِ واليهوديَّةِ، وأنَّه حرَّفَ في نقله تعاليمَ هاتين الديانتين، إمَّا لأنَّه لم يستطعَ فهَمَهُما - كما يزعمونَ - وإمَّا لأنَّ نفسهُ لم ترتفعَ إلى مستوى (عيسى) حتى يتصورَهُ على

١ - روم لاندو: الإسلام والغرب، ص ٣٢.

٢ - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد، ص ٥٨.

٣ - أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: ص ١٠٧.

٤ - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد، ص ٦٧.

٥ - أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، ص ١١٢.

حقيقته، ولذلك أنكرَ علي (عيسى) أنه ابنُ الإله<sup>(١)</sup>.

#### ٤. القائلون بالإنسية من الحداثيين العرب:

إنَّ دعوى الأنسنة الأوروبية والغربية قد وجدت لها صدًى في المحيط العربيّ، عند مجموعة من المقلّدين والمستنسخين لها، ومن هؤلاء:

أ. (عبدُ الله القصيمي): فهو يعدُّ فكرةَ ألوهيةِ (المسيح) - في المسيحية - دعوةً لكلِّ النَّاسِ إلى التَّألُّه، والارتفاع إلى مستوى الألوهية<sup>(٢)</sup>. علماً أنَّه قد استنسخ أفكارَ (نيتشه)<sup>(٣)</sup>، وغيره من كُتَّابِ أوروبا والغرب، لكنَّ تأثيرَ (نيتشه) بارزٌ في جميع أطروحاته.

ب. (حسن حنفي): فهو من دعاة الأنسنة؛ إذ يدعو إلى تحويل الوحي إلى أيديولوجيا<sup>(٤)</sup>. علماً أنَّه قد استنسخ أفكارَ (سبينوزا) و(فيورباخ)<sup>(٥)</sup>. وقد قالَ (جورج طرابيشي) عن مشروع (حسن حنفي): «مشروعُ فيورباخيٍّ تماماً، منقولٌ

١ - محمد الدسوقي: تقويم الفكر الاستشراقي في ميزان النقد العلمي، ص ١٨.

٢ - عبد الله القصيمي: هذي هي الأغلال، ص.ص ٣٨-٣٩.

٣ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٠٩.

٤ - حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٤٨.

٥ - أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص.ص ٦١٢-٦١٧.

التطبيق من المسيحية إلى علم الكلام في الإسلام، وغايته:  
الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان»<sup>(١)</sup>.

ج. (نصر حامد أبو زيد): فهو يقول بأنسنة الوحي؛ إذ يقول: «لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركة شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يُطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان»<sup>(٢)</sup>. ينطلق (نصر حامد أبو زيد) في دراساته وأطروحاته من كون النص القرآني نصاً لغوياً جرى إنتاجه في ظروف محددة، فهو منتج ثقافي؛ «لأن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»<sup>(٣)</sup>.

د. (محمد أركون): فالوحي عنده يتجاوز الإنسانية العادية، ليصل إلى الإنسانية الأسطورية، ليكون - عنده - مفهوماً أسطورياً<sup>(٤)</sup>، بل وقابلاً للنقد<sup>(٥)</sup>. إن (محمد أركون) يرفض

١ - جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص ١٩٠.

٢ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ١٨٩.

٣ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ٢٤.

٤ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٣٦.

٥ - محمد أركون: القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،

تسمية «القرآن الكريم»، ويعوضها بتسمية «الظاهرة القرآنية»، وهو يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، وهدفه من وراء ذلك: «وضع كلِّ التركيبات العقديَّة الإسلاميَّة، وكلِّ التَّحديثات اللّاهوتيَّة والتَّشريعيَّة والأدبيَّة والبلاغيَّة والتَّفسيريَّة على مسافة نقدية كافية»<sup>(١)</sup>. أي كافية - بحسب مدَّعاه - للباحث العلميِّ. وأيُّ باحث هذا الَّذي يتعاملُ بدوغمائيَّةٍ مع النُّصوص؟! بلِّ ومَعَ النَّصِّ القرآنيِّ!

هـ. (عبد المجيد الشرفي): فهو يقولُ عن الوحي: «إنَّه حالةٌ استثنائيَّةٌ يغيَّبُ فيها الوعيُّ، وتتعلَّطُ الملكاتُ، ليبرزَ المخزونُ المدفونُ في أعماق اللّاءِ وعي بقرَّةٍ خارقةٍ، لا يقدرُ النَّبيُّ على دفعها، ولا تتحكَّمُ فيها إرادتهُ»<sup>(٢)</sup>.

و. (هشامُ جعيط): فهو يقولُ عن الوحي: «ظاهرةٌ دينيَّةٌ فحسب، مُعطاةٌ من التَّاريخ، والعقلانيُّون لا يؤمنونَ بواقعيَّتها الفعلية، هذا شأنُ المؤمن، وليسَ شأنُ العالمِ أو الفيلسوف»<sup>(٣)</sup>.

ز. (محمَّدُ عابدُ الجابريِّ): فلقد تعاملَ الجابريُّ معَ القرآنِ

١ - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٠٠.

٢ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٠.

٣ - هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ص ٩٧.

## الفصل الثالث - المبحث الثالث (١٤)

الكريم بمنهج خاص، فيقول عن القرآن الكريم - عند تدوينه بحسب المعطيات لمدرسة العامة - إنه حدث فيه أخطاء، ونسيان، وحذف، ومحو. ويستشهد - بحسب فهمه الخاص - بأن القرآن الكريم ينص نفسه على إمكانية التسيان والتبديل والنسخ<sup>(١)</sup>، وذلك هو العجب العجيب! فأبي فهم هذا الذي يدعيه الجابري وأمثاله؟!!

ح. (محمد المزوغي): يقول إنه لا يوجد نص مكتوب في هذه الدنيا يمكن تقبله على أنه نازل من السماء، أو متعال على ظروفه التاريخية التي أوجدته وجعلته ممكناً<sup>(٢)</sup>.

ط. (عزيز العظمة): والذي يقول: «لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر، فالقضية محسومة، ولا أعتقد أنها بحاجة إلى نقاش، أو إلى نقاش زائد، أو حتى إلى الإشارة؛ لأنها - بالنسبة لي - بديهية»<sup>(٣)</sup>.

ي. (عبد الكريم سروش): وهو القائل إن «الألفاظ هي من عند النبي محمد ﷺ، وهي تختلف عن الألفاظ التي وصلت من

١ - محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن، ص ٢٣٢.

٢ - محمد المزوغي: لعقل بين التاريخ والوحي، ص ١٠٢.

٣ - عبد العزيز بن سعد الشهري: التناص، ص ١٠٩.

الله تعالى عن طريق الوحي»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الحداثيين العرب - في مسائل «أنسنة النص» و«مصدر القرآن الكريم» - يذهبون إلى عدم القول بالوَهْيَةِ القرآن الكريم، وهم في هذا الشأن على اتّجاهين:

■ الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه الإلحاديّ الذي يقتبس أقواله من هنا وهناك، ولا يثبت على مصدر واحد، بل يستخرج النصوص من أيّ قائل يطعن في القرآن الكريم.

■ الاتّجاه الثاني: وهم الذين يُصرّحون بأنهم مسلمون، ويُعلنون إيمانهم، وينفون عن أنفسهم صفة الإلحاد. فهم ينتقدون القرآن تارةً، وينتقدون ما فيه تارةً أخرى، ويُغفلون جمًّا غفيرا من الأقوال والأدلة. كما أنهم يُقدّمون أطروحاتهم بصيغ ناعمة في ألفاظها، مُزينة في عباراتها، حتّى تمرّ على أصحاب البصائر الضعيفة، وقليلي الخبرة في المجال الديني والفكري الإسلامي.



# الفصل الرابع

الخلل المعرفي في تعامل  
(نصر حامد أبو زيد) مع النصّ



في خصوص (نصر حامد أبو زيد)، نتعرّضُ في هذا الفصلِ إلى قضيتينِ محوريّتين: الأولى هي كَيْفِيَّةُ تعاملِهِ مع النّصِّ الإماميِّ بشكلٍ عامٍّ، ثمَّ كَيْفِيَّةُ أدلّجَتِهِ للنُّصوصِ بغيَّةِ التَّنْفِيرِ منها.

## ◀ المبحث الأول:

### (نصر حامد أبو زيد) وكيفية التعامل مع النصّ الإماميِّ

لقد حاولَ كثيرٌ من الحداثيين العرب تأويلَ القرآن الكريمِ وفق الطَّرحِ الهرمونيقيِّ، وأسَمَوْا ذلكَ بـ (القراءة المعاصرة للقرآن الكريم)، وعلى رأسِ هؤلاء: (نصر حامد أبو زيد)، فضلاً عن باقي دُعاة الحداثة العرب. إنَّ (نصر حامد أبو زيد) ينطلقُ من مسَلِّمةٍ خاصَّةٍ عنده، تقولُ: إنَّ النّصَّ القرآنيَّ نصٌّ لغويٌّ، وهو مُنتجٌ ثقافيٌّ وبشريٌّ.

كما أنه تعامل مع النصوص الإمامية بانتقائية ومصلحية وإقصاء واضح جداً، وهذا ما سيبيّنه البحث في مطالبه.

### أولاً: الانتقائية في التعامل مع النصّ الإمامي:

إنّ الانتقائية واضحة جداً في كتابات (نصر حامد أبو زيد) وأطروحاته، وإنّ حسّ الانتقائية ملاحظ جداً في كتاباته كلّها، وبالخصوص عن النصّ القرآني. ف «إنّ نصر حامد أبو زيد يعمدُ إلى بعض العناصر الواردة في القرآن الكريم - من قبيل: السّحر والحسد والرّبّ والرّقّ والجَنّ والشّيطان - بشكل انتقائي، ويرى فيها انعكاساً للعناصر والحقائق الثّقافيّة لعصر نزول الوحي، في حين أنّ هناك عناصر أُخرى في دائرة مُعتقدات النَّاسِ في ذلك العصر، فلمْ لم يُعدّها من هذا القبيل؟ من ذلك - مثلاً - أنّ مفاهيم من قبيل: الله، والرّبّ، والعبادة، والعبوديّة، هي بدورها من الأمور التي كانت شائعة بين الناس في عصر النَّبيِّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضاً»<sup>(١)</sup>.

وذلك يؤكّد على الانتقائية التي قد مارسها (نصر حامد أبو زيد) على القرآن الكريم، ثمّ على النصوص الإسلامية (التراث)، كما وقد مارسها على النصوص الإمامية كذلك.

إنّ الانتقائية عنده لم تكن في الكتابة فقط، بل حتّى في شرح النصوص

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص ٢٢٠.

وتأويلها، حتَّى لو كانَ ذلكَ الشرحُ والتَّأويلُ مخالفاً للواقعِ التَّاريخيِّ، وللأدلةِ العلميَّةِ.

ومثالاً على ذلكَ، يقولُ (نصر حامد أبو زيد): «الخوارجُ الَّذِينَ رَفَضُوا مبدأ التَّحْكِيمِ الَّذِي اتَّفَقَ عَلَيْهِ الطَّرْفَانِ الْمُتَحَارِبَانِ، على أساسِ أَنَّهُ: «لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ». والعجيبُ أَنَّ الإمامَ عَلِيًّا - في رَدِّهِ على الخوارجِ - صاغَ مبدأ: «مشروعيَّةِ تعدُّدِ القراءةِ»، وذلكَ حينَ قالَ قولتَهُ الشَّهيرةَ: «القرآنُ بينَ دَفْتَيْ المصحفِ، لا يَنطِقُ وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ به الرِّجَالُ». إذا كانَ النَّصُّ لا يَنطِقُ = لا يَدُلُّ، وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ به الرِّجَالُ = القراءةُ، فمعنى ذلكَ أَنَّ القراءةَ، - أو بالأحرى: تعدُّدَ مستوياتِ سياقِ القراءةِ - تُعدُّ جزءاً من منظومةِ السِّياقِ المُنتجةِ لدلالةِ النُّصوصِ، وليستَ مجردَ سياقٍ خارجيٍّ إضافيٍّ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ هذا خلطٌ عجيبٌ في قول الإمامِ عليٍّ عليه السلام؛ إذ لم يرجع (نصر حامد أبو زيد) إلى المنظومةِ الإماميَّةِ في تفسيرِ قوله، ولم يرجع إلى النَّصِّ الأصليِّ، بل اقتطعه. وهنا وُقِّعاتُ:

### ١. خلطٌ في اختيارِ النَّصِّ الأصليِّ:

فإنَّ نصَّ الإمامِ عليٍّ عليه السلام - في كلامٍ لَهُ عن الخوارجِ لَمَّا أنكروا تحكيمَ

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

الرجال - قال: «إنا لم نحكم الرجال، وإنما حكّمنا القرآن، هذا القرآن إنما هو خطأ مسطورٌ بين الدفتين، لا ينطقُ بلسانٍ، ولا بدُّ له من ترجمانٍ، وإنما ينطقُ عنه الرجال»<sup>(١)</sup>.

## ٢. خلطُ ما بين النصوص:

فإنَّ ما ينقلُهُ (نصر حامد أبو زيد) عمّا يُسمّيه القراءة، هو - في الحقيقة - نصٌّ آخرَ (ثاني)، وهو: قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام: «القرآنُ حمالٌ ذو وجهٍ»<sup>(٢)</sup>.

## ٣. وجودُ نصوصٍ تبينُ الحقيقةَ:

فإنَّ هناكَ نصوصاً تبينُ حقيقةَ القراءات:

- أ. ففي «صحيحه زرارة» عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنَّ القرآنَ واحدٌ، نزلَ من عندِ واحدٍ، ولكنَّ الاختلافَ يجيءُ من قبلِ الرُّواة»<sup>(٣)</sup>.
- ب. وفي رواية «الفضيل بن يسار» عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «كذبوا - أعداءُ الله - ولكنَّهُ نزلَ على حرفٍ واحدٍ، من عندِ الواحدِ»<sup>(٤)</sup>.

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج ٢، ص ٥.

٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣٦.

٣ - محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج ١، ص ٦٣٠.

٤ - محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ج ١، ص ٦٣٠..

#### ٤. لا مشروعية لتعدد القراءة، إنما هي واحدة:

فإن القرآن الكريم نزل على طيبة واحدة، وقراءة واحدة، كان النبي الأكرم محمد ﷺ يؤديها في القراءة. أما ما تم تداوله لاحقاً من تعدد القراءات، فهو شيءٌ مُحدثٌ، جاء به الرواة وغيرهم، وإلا فالقرآن الكريم واحدٌ، نزل بلفظ واحد، من عند الله تعالى الواحد.

وإن كانت الروايات في تعدد القراءات كثيرة، لكن التحقيق - وبالخصوص عند أئمة الشيعة (عليهم السلام) وعند علمائهم - يدل على أنها روايات غير متواترة، وموضوعة، ومن اجتهادات الرواة وغيرهم.

يقول السيد الخوئي قُدس سرُّه: «والمعروف عند الشيعة أنها غير متواترة، بل القراءات بين ما هو اجتهاد من القارئ، وبين ما هو منقول بخبر الواحد. وقد اختار هذا القول جماعة من المحققين من علماء أهل السنة، وليس بعيداً أن يكون هذا هو المشهور بينهم... وهذا القول هو الصحيح»<sup>(١)</sup>.

فإن السيد الخوئي قُدس سرُّه قد وضح رأي أغلب الإمامية، والنسبة الكثيرة منهم حول موضوع القراءات.

وقد تم توضيح هذه المسألة - مسألة القراءات - عند نقد أطروحات (محمد أركون)، في المبحث السابق.

## ٥. مغالطات واضحة، وعدم فهم دقيق:

فإنَّ سببَ وقوع (نصر حامد أبو زيد) في الخَلط، هوَ إصراره على أنَّ القرآنَ الكريمَ مُنتجٌ ثقافيٌّ<sup>(١)</sup>. ويضافُ إلى ذلكَ - في هذا الخَلطِ - استخدامُه للمناهجِ الحديثةِ في قراءةِ وفهمِ النَّصِّ القرآنيِّ.

فلقد أخضعَ (نصر حامد أبو زيد) - في طَرَحِهِ الهرمنوطيقي - النَّصَّ القرآنيَّ لسلطةِ ونصوصيةِ المنهجِ اللُّغويِّ، والسِّيميائيِّ، والأركيولوجيِّ، والسياسيولوجيِّ، والأثروبولوجيِّ، والهرمنوطيقيِّ، والنَّقْدِ التَّاريخيِّ. فيتبنَّى هذا الخطابَ في دراسته للقرآنِ الكريمِ (الهرمنوطيقا)، التي تقومُ - في الدِّراساتِ الأدبيَّةِ - على التَّفريقِ بينَ «المعنى» و«المغزى»؛ حيثُ إنَّ المغزى قد يختلفُ، ولكنَّ المعنى ثابتٌ، والمغزى يقومُ على العلاقةِ بينَ النَّصِّ والواقعِ، والواقعُ مُتجددٌ ومُتغيرٌ.

إنَّ (نصر حامد أبو زيد) قد أخذَ ثنائِيَّةَ «المعنى والمغزى» من الكاتبِ الأمريكيِّ (هيرش - Hirsch)، في كَيْفِيَّةِ تعاملِهِ معِ النَّصوصِ<sup>(٢)</sup>، كما أنَّه قد أخذَ كلَّ ما يتعلَّقُ بالهرمنوطيقا من الألمانِيِّ (غادامير - Gadamer)<sup>(٣)</sup>، في تناصُّ واضحٍ جدًّا.

إنَّ التَّفريقَ بينَ معنى ومغزى النَّصوصِ - أي: المعنى الَّذي يمثِّلُ

١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص ٢٢١.

٢ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٨.

٣ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٩.



الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى الذي هو مُحصَّلة قراءة عصر غير عصر النزول - فهذا التفریق 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.

نعم، لقد استقى (نصر حامد أبو زيد) التأويل - أو التأويلية - من الكاتب الروسي (يوري لوتمان) والذي قد ترجم له أبو زيد اثنين من مؤلفاته إلى العربية، وهما: «مفهوم النص»، و«علم السميوطيقا»، وعلى أثر ذلك، بنى نظريته في التأويل في تناص صريح مع (لوتمان - Lotman).

وإن (يوري لوتمان - Youri Lotman) (١٩٢٢ - ١٩٩٣ م) يُعدُّ من أهمِّ الشكلايين الروس الذين اهتموا بسميوطيقا الثقافة، علاوة على عنايته ببنية النص الفني، وخصوصاً أنه كان عضواً مهماً في مدرسة (تارتو) (Tartu) في (موسكو). ومن أهمِّ مؤلفاته: «سيميائ الكون»، و«انفجار الثقافة»، و«بنية النص الفني». وقد اقترن اسمه بـ «سيميائ الكون»، ويعني هذا المصطلح: «الفضاء السميوطيقي المعقد والمركب الذي تشغله ثقافة ما. وبالتالي، يمكن التعامل مع مجموع الثقافة باعتبارها نصاً أو خطاباً ما. وبذلك تتوضح الانتقائية في تعامل (نصر حامد أبو زيد) مع النص الإمامي، التي وصلت إلى الخلط الواضح من جهة، والمغالطات الكبيرة من جهة أخرى.

إنَّ الانتقائيَّة قد وصلتْ بنصرِ حامدِ أبي زيدٍ إلى اعتبارِ النُّصوصِ الدينيَّةِ الإلهيَّةِ نصوصًا ثقافيَّةً ذاتَ أساسٍ لغويٍّ، قائمٍ على التَّأويلِ والتَّاريخانيَّةِ. تأكيدًا على ذلك، فإنَّ (نصرِ حامدِ أبو زيدٍ) يقولُ: «النُّصوصُ الدِّيَّنيَّةُ ليستْ مُفارقةً لبنيةِ الثَّقافةِ الَّتِي تَشكَّلتْ في إطارها... وإنَّ المَصدرَ الإلهيَّ لا يُلغِي كونَها نصوصًا لغويَّةً، بكلِّ ما تَعنيه اللُّغةُ مِنْ ارْتباطٍ بالزَّمانِ والمكانِ التَّاريخيِّ والاجتماعيِّ»<sup>(١)</sup>.

ليتوضَّحَ بشكلٍ مؤكِّدٍ مدى الخلطِ، والمغالطاتِ، والانتقائيَّةِ الموجودةِ عندَ (نصرِ حامدِ أبو زيدٍ) باحداثيِّ عربيٍّ، بل ومن أبرزِ الحداثيِّين العربِ، وهو - بطرحه هذا وغيره - يعكسُ طبيعةَ قراءةِ النُّصوصِ والتعاملِ معها عندَ جميعِ الحداثيِّين العربِ.

### ثانيًا: الإقصاءُ في التَّعاملِ مع النِّصِّ الإماميِّ:

إنَّ الإقصاءَ في التَّعاملِ مع النِّصِّ الإماميِّ كانَ مِنْ ضِمْنِ الطُّرُقِ أوِ الأُسُسِ الَّتِي تعاملَ بها (نصرِ حامدِ أبو زيدٍ)، والأدلَّةُ على ذلكِ كثيرةٌ، منها:

إقصاءُ نِصِّ أميرِ المؤمنينَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ (عليه السلام) عمداً.

١ - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٩٨.

إِنَّ (نَصَرَ حَامِدُ أَبُو زَيْدٍ) يُقْصِي نَصَّ حَدِيثِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) وَيُعَيِّبُهُ، وَيَقُولُ عَنْهُ: إِنَّهُ حَدِيثٌ نَبَوِيٌّ، وَيَنْقُلُهُ عَنِ (ابْنِ عَرَبِيِّ)، فِي تَغْيِيبٍ وَاضِحٍ لِاسْمِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام)؛ إِذْ يَقُولُ (نَصَرَ حَامِدُ أَبُو زَيْدٍ): «وَيَقَهُمُ ابْنُ عَرَبِيٍّ الْحَدِيثَ النَّبَوِيَّ: (النَّاسُ نِيَامٌ، فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا)، فَهَمَّا حَرْفِيًّا، فَالْحَقِيقَةُ الَّتِي نُدْرِكُهَا وَنُحَسِّسُهَا وَنُعَانِيهَا فِي تَجْرِبَتِنَا الْيَوْمِيَّةِ الْمُبَاشِرَةِ لَيْسَتْ إِلَّا خِيَالًا يَحْتَاجُ إِلَى عَمَلِيَّاتٍ مُسْتَمِرَّةٍ مِنَ التَّأْوِيلِ»<sup>(١)</sup>.  
هنا لا بُدَّ مِنْ وَقَفَاتٍ مُهِمَّةٍ، وَهِيَ:

أ - الْحَدِيثُ هُوَ لِلْإِمَامِ عَلِيِّ (عليه السلام):

إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ هُوَ لِلْإِمَامِ عَلِيِّ (عليه السلام)، أَوْ مَنْسُوبٌ إِلَيْهِ؛ إِذْ يَقُولُ (عليه السلام): «النَّاسُ نِيَامٌ، فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»<sup>(٢)</sup>.

ب - إِنَّ هَذَا يَتَوَافَقُ مَعَ آيَاتٍ قُرْآنِيَّةٍ، مِنْهَا:

فَإِنَّ الْحَدِيثَ الْمُبَارَكَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ز، يَتَوَافَقُ مَعَ آيَاتٍ قُرْآنِيَّةٍ مُبَارَكَةٍ كَثِيرَةٍ، مِنْهَا:

\* قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ

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

عربي، ص ٢٢٦.

٢ - علي بن محمد الليثي الواسطي: عيون الحكم والمواعظ، ص ٦٦.

وَأَنَّ الْأَخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴿غافر: ٣٩﴾.  
 \* قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ  
 الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].  
 \* قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ  
 غِظَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢].  
 إِنَّ الآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ الْمُبَارَكَةَ، مَعَ الْحَدِيثِ، تَتَكَلَّمُ عَنِ الْغَفْلَةِ، وَأَنَّ الدُّنْيَا  
 هِيَ دَارُ غَفْلَةٍ، وَالْآخِرَى هِيَ دَارُ الْوَعْيِ وَالْحَقِيقَةِ.

ج. التَّحْقِيقُ يُوضِّحُ الْمُرَادَ الْحَقِيقِيَّ:  
 فَإِنَّ تَحْقِيقَ مَنْ سَبَقَ مِنْ أَصْحَابِ الْاِخْتِصَاصِ، أَثَبَّتَ أَنَّهُ لَيْسَ حَدِيثًا  
 لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ، بَلْ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْإِمَامِ عَلِيِّ ﷺ، لَكِنَّ شُهْرَتَهُ فِي  
 جَمِيعِ الْكُتُبِ، مِنَ الْمَصَادِرِ الْقَدِيمَةِ وَمَا تَلَاهَا، تَعَزَّو الْحَدِيثَ إِلَى أَمِيرِ  
 الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ<sup>(١)</sup>.

د. الضَّعْفُ التَّارِيخِيُّ الْوَاضِحُ:  
 فَإِنَّ كُلَّ مَا تَقَدَّمَ لَهُ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ نَصْرِ حَامِدٍ أَبُو زَيْدٍ فِي التَّارِيخِ،

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

وفي علوم كثيرة، وقد بيَّنا وفي أكثر من مكان - ضعفَ الحدائينَ العربِ في علومٍ كثيرةٍ، كالتَّاريخِ، والفقهِ، وعِلْمِ الكلامِ، والأصولِ، والمنطقِ.

### ثانياً: إقصاء رأي الإمامية في تفسير الآية (٣١) من سورة البقرة المباركة:

إنَّ نصرَ حامدِ أبو زيد، وفي بيانه وتفسيره - أو تأويله - للآية (٣١) من سورة البقرة، يذكُرُ رأيَ المعتزلةِ، والأشاعرةِ، لكنه لا يذكُرُ رأيَ الإمامية<sup>(١)</sup>.

ففي تفسير قوله تعالى:

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

يقول: إنَّه قامَ بـ (استعراض آراءِ المُفسِّرينَ القُدَماءِ لهذه الآية)<sup>(٢)</sup>. إنَّه لا يذكُرُ رأيَ أئمةِ أهلِ البيتِ (عليهم السلام)، ولا رأيَ علماءِ الإماميةِ في تفسيره لهذه الآية، بل يُقصيهم عن عمد.

ذلك أنَّ تفسيرَ الإماميةِ لهذه الآية المباركة، وفي جانب منه، لا يتلاءمُ معَ الفكرِ الأيديولوجيِّ الذي يحمله (نصر حامد أبو زيد)، أو بالأحرى «الخلفية الأيديولوجية» التي يتبناها.

يقولُ (الشيخُ الطبرسيُّ) في تفسيرِ الآيةِ المتقدمة:

١ - ناصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٧٢.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في

القرآن عند المعتزلة، ص ٨٣.

«أي: علّمه معاني الأسماء، إذ الأسماءُ بغيرِ معانٍ لا فائدةَ فيها، ولا وجهَ لإشارةِ الفضيلةِ بها.»<sup>(١)</sup>

ويقولُ الشيخُ (ناصرُ مكارمِ الشيرازيِّ) في تفسيرِ الآيةِ المباركةِ المتقدمةِ: «علمُ الأسماءِ إذن لم يكن يشبهُ (علمَ المفرداتِ)، بل كان يرتبطُ بفلسفةِ الأسماءِ، وأسرارها، وكيفياتِها، وخواصّها. واللّه سبحانه وتعالى قد منحَ آدمَ هذا العلمَ؛ ليستطيعَ أن يستثمرَ المواهبَ المادّيّةَ والمعنويّةَ في الكونِ على طريقِ تكامله. كما قد منحَ اللّه سبحانه وتعالى آدمَ قابليّةَ التسميةِ؛ ليستطيعَ أن يضعَ للأشياءِ أسماءً، وبذلك يتحدّثَ عن هذه الأشياءِ بذكرِ اسمِها، لا بإحضارِ عينِها، وهذه نعمةٌ كبرى، نفهمها لو عرفنا أن علومَ البشريّةِ تُنقلُ عن طريقِ الكتبِ والمدوّناتِ. وما كان هذا التدوينُ مقدوراً لولا وضعُ الأسماءِ للأشياءِ وخواصّها»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) يُفضّلُ الوقوعَ في التناقضاتِ، ولكِنَّه لا يَعترفُ بالخطأ، أو لا يَعترفُ بصوابِ رأيِ الإماميّةِ في التفسيرِ؛ فهو ينتقدُ التَعْصَبَ الدينيَّ، وهو يتعصّبُ ضدَّ الإماميّةِ، ويؤيّدُ التنويرَ، ولكِنَّه يرفضُ المقالاتِ والآراءَ التنويريّةَ عندَ الإماميّةِ.

نعم، فإنَّ أطروحاتِ (نصرَ حامدَ أبو زيد) عن القرآنِ الكريمِ مليئةٌ

١ - الطبرسي: مجمع البيان، ج ١، ص ١٥٢.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: تفسير الأمل، ص ١، ص ١٥٩.

بالتناقضات الكثيرة<sup>(١)</sup>. مع أنه يقول عن الفكر الصوفي: «أما من الناحية المعرفية، فالقرآن يُمثل تعبيراً عن المعرفة الصوفية، أو لنقل: تحلُّ رموزه وإشارته بالمعرفة الصوفية»<sup>(٢)</sup>.

في دليل واضح على كون (التصوف) أحد أهم موارِد الاستمداد عند الحدائثين العرب. لكنّه لا يجرؤ على ذكر رأي الإمامية، فهو يقبل بالرموز، والإشارات، وغيرها، لكنّه لا يقبل بالرأي الإمامي الحقيقي والواقعي، بل يُبعده ويُقصيه نهائياً، ولا يعترف به، بل لا يعترف بوجوده في أغلب كتاباته.

**ثالثاً: إقصاء رأي الإمامية، والأخذ برأي منسوب لـ (عبد الله بن سبأ):**

وذلك عن الوصاية أو الولاية، بأنها فكرة يهودية<sup>(٣)</sup>، مع أنه لم يذكر أي مصدرٍ يؤيد قوله هذا، وللرد على ذلك لا بُد من وقفاتٍ مهمّة، هي:

١. آراء العلماء في شخصية (عبد الله بن سبأ) وحقيقته:  
لقد انقسم علماء الشيعة الإمامية في (عبد الله بن سبأ) إلى ثلاثة أقوال هي:

- ١ - مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريات ونقدها، ص ٢٦٥.
- ٢ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص ٢٦٥.
- ٣ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٣.

### أ. القول الأول:

أنه مجروح كذاب. وقال بذلك: سعد الأشعري في (المقالات والفرق)، والشيخ حسن النوبختي في (فرق الشيعة)، والشيخ الكشي في (الرجال)، والشيخ الطوسي في (الرجال)، وابن داود الحلي في (الرجال)، والعلامة الحلي في (خلاصة الأقوال)، والشيخ القهبائي في (مجمع الرجال)، والشيخ الجزائري في (حاوي الأقوال)، والميرزا الأسترآبادي في (منهج المقال)، ومحمد نقي المجلسي في (روضة المتقين)، ومحمد باقر المجلسي في (الوجيزة)، وأبو علي الحائري في (منتهى المقال)، والملا العلياري في (بهجة الآمال)، والشيخ المامقاني في (تنقيح المقال)، والشيخ النمازي في (مستدركات الرجال)، والسيد الخوئي في (معجم رجال الحديث)، والشيخ التستري في (قاموس الرجال).

### ب. القول الثاني:

أنه شخصية وهمية: ومن قال بذلك هو السيد مرتضى العسكري في كتابه (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى)، وفي كتاب (خمسون ومئة صحابي مختلتي)؛ إذ قد استتج بأن (عبد الله بن سبأ) شخصية وهمية.

### ج. القول الثالث:

المناقشة والتفصيل: إذ قد ناقش جملة من العلماء والكتاب شخصية



(عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ) بِالْبَحْثِ وَالتَّحْلِيلِ، مِنْهُمْ:  
السَّيِّخُ التَّمَازِيُّ فِي (مُسْتَدْرَكَاتِ الرَّجَالِ)، وَالشَّيْخُ مُحَمَّدٌ عَلِيٌّ الْمُعَلِّمُ فِي  
كِتَابِهِ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ الْحَقِيقَةُ الْمَجْهُولَةُ)، وَالشَّيْخُ عَلِيُّ آلِ مُحَسِّنٍ فِي كِتَابِيهِ:  
(عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)، وَ(عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ حَقِيقَةُ أُمِّ خُرَافَةَ).

## ٢. الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ هُوَ الْحَاكِمُ:

فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ أَكَّدَ عَلَى الْوَصَايَةِ وَالْوَلَايَةِ:

أ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ  
اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾  
[البقرة: ١٣٢].

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

## ٣. آراءٌ استشراقيةٌ:

فَإِنَّ (نَصَرَ حَامِدَ أَبُو زَيْدٍ) يُعَوَّلُ عَلَى أَفْكَارِ أَخْذِهَا مِنَ الْمُسْتَشْرِقِ  
(فَلْهَاوزِن-Wellhausen) فِي كِتَابِهِ (تَارِيخُ الدَّوْلَةِ الْعَرَبِيَّةِ)<sup>(١)</sup>، وَمَا نَقَلَهُ مِنْ  
أَشْيَاءَ لَا وَاقِعِيَّةَ لَهَا.

#### ٤. تَحْبُطُ وَاضِحٌ:

إِذْ ادَّعَى أَنَّ الشَّيْعَةَ أَخَذُوا فِكْرَةَ (إِيلِيَا) الْمَرْفُوعِ إِلَى السَّمَاءِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى<sup>(١)</sup>، وَهِيَ فِكْرَةٌ أَخَذَهَا (نَصْرُ حَامِدِ أَبُو زَيْدٍ) مِنَ الْمُسْتَشْرِقِ (جُولْدَتْسِيهْر) فِي كِتَابِهِ: «الْعَقِيدَةُ وَالشَّرِيعَةُ فِي الْإِسْلَامِ»<sup>(٢)</sup>.  
مُضَافًا إِلَى أَفْكَارٍ أُخْرَى كَثِيرَةً أَخَذَهَا (نَصْرُ حَامِدِ أَبُو زَيْدٍ) مِنَ الْمُسْتَشْرِقِينَ، وَمِنْ كِتَابِ أُوْرُوبِيَا، فَشَكَّلَتْ - تِلْكَ الْأَرْاءُ وَالْأَقْوَالُ - مَصَادِرَ الْاسْتِمْدَادِ الَّتِي أَخَذَ مِنْهَا فِي طَرَحِ إِشْكَالَاتِهِ وَشُبُهَاتِهِ وَانْتِقَادَاتِهِ عَلَى الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ، حَالَهُ - فِي ذَلِكَ - حَالُ بَاقِيِ الْحَدَاثِيِّينَ الْعَرَبِ.

#### رَابِعًا: إِقْصَاءُ رَأْيِ الْإِمَامِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ (٢٦) مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ الْمُبَارَكَةِ:

فَإِنَّ (نَصْرَ حَامِدِ أَبُو زَيْدٍ) يَتَعَمَّدُ إِقْصَاءَ رَأْيِ الْإِمَامِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

فَهُوَ أَرَادَ الْكَلَامَ عَنِ (الْمَثَلِ) عَلَى أَلْسِنَةِ الْمُفْسِرِينَ، وَلَكِنَّهُ تَجَاهَلَ -

١ - ناصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٥.

٢ - جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٤٩.

## الفصل الرابع - المبحث الأول (١٦)

عمدًا - رأي أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وعلماء الإمامية، كما هو دأبه في غالب كتاباته، وما ذلك إلا لعدم تجرّده من خلفيته الأيديولوجية، ومما يثبت ذلك سبق إقصائه المتعمد في مواضع أخرى<sup>(١)</sup>، لكنّه لم يذكر رأي الإمامية بهذه الآية مطلقاً، وهنا لا بدّ من وقفات، هي:

١. إن هناك عشرات الآيات القرآنية التي ذكرت الأمثال، ومنها:

\* قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَضْرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

[البقرة: ٢٥]

\* قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا

الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

\* قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ

مَثَلٍ ﴿ فَاَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩].

\* قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ

مَثَلٍ ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]

٢. حقيقة وجود الأمثال:

ومن ذلك ما أكده أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) من وجود

الأمثال في القرآن الكريم؛ إذ قال عليه السلام: «كتاب ربكم فيكم، مبین حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصه وعامه، وعبره وأمثاله»<sup>(١)</sup>.

٣. ما أكدّه علماء الإمامية من وجود الأمثال في القرآن الكريم: يقول (الشيخ جعفر السبحاني): «نزلت الأمثال القرآنية لهداية الناس، ولذلك روعي فيها الغيات التي نزلت لأجلها؛ فنجد أن الطابع المكي يعلو هامة الأمثال المكيّة، والطابع المدني يعلو هامة الأمثال المدنيّة»<sup>(٢)</sup>. وآراء أخرى لعلماء الشيعة الإمامية عن الأمثال القرآنية وأهميتها، لكن ناصر حامد أبو زيد يعييبها، ولا يذكرها مطلقاً.

### خامساً: إقصاء رأي الإمامية في أسباب النزول:

يذكر (ناصر حامد أبو زيد) آراء جميع الصحابة عن أسباب النزول، ويعيب أقوال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٣)</sup>. فهو يذكر رأي (ابن مسعود) وغيره، ويقصي أقوال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في أسباب النزول، وهي كثيرة جداً.

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة (٨١).

٢ - جعفر السبحاني: الأمثال في القرآن، ص ٣٨.

٣ - ناصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ١١٠.

قال الإمام عليّ (عليه السلام): «سألوني عن كتاب الله عزَّ وجلَّ، فوالله ما نزلت آيةٌ من كتاب الله في ليلٍ ولا نهارٍ، ولا مسيرٍ ولا مقامٍ، إلا وقد أقرَّانها رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا»<sup>(١)</sup>.

وقال (عليه السلام): «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مَا كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْآنِ وَأَنَا غَائِبٌ عَنْهُ حَتَّى أَقْدَمَ عَلَيْهِ، فَيَقْرَأَنِي وَيَقُولُ لِي: يَا عَلِيُّ، أَنْزَلَ اللهُ عَلَيَّ بَعْدَكَ كَذَا وَكَذَا، وَتَأْوِيلُهُ كَذَا وَكَذَا، فَيَعَلِّمُنِي تَزْوِيلَهُ وَتَأْوِيلَهُ»<sup>(٢)</sup>.

ونصوصٌ أخرى كثيرةٌ عنه (عليه السلام)، أو عن باقي الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، التي تُؤكِّدُ معرفتهم بأسباب النزول، وتُريدُ بذلك أسباب النزول الحقيقية، وليست الموضوعية، التي وُضعت فيما بعد من قِبَلِ وَعَاظِ السَّلَاطِينِ.

## ◀ المبحث الثاني:

### أيدولوجيا التفسير من النص

أولاً: التفسيرُ من خلال كيل التهم للنص:  
إنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) يكيلُ كثيراً من التهم للنصِّ الإماميِّ، ومنها:

١ - الطبرسي: الاحتجاج، ج ١، ص ٦١٧.

٢ - الشيخ الطوسي: الأمالي، ص ٢، ص ١٣٦.

### ١- تهمة الأخذ من الغير:

إنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيدٍ) يوجِّهُ كثيراً منَ التُّهمِ إلى النَّصِّ الإماميِّ، حالُهُ في ذلكَ حالُ بقيةِ الحداثيينَ العربِ. فيقولُ (نصرُ حامدَ أبو زيدٍ): بأنَّهُ يمكنُ أن نجدَ أصولاً لوسائطِ (ابنِ عربيِّ) الخياليَّةِ عندَ الشَّيعةِ، كما نجدُ تشابهاً واضحاً بينَهُ وبينَ الشَّيعةِ في الجمعِ بينَ المصطلحِ القرآنيِّ والمصطلحِ الفلسفيِّ<sup>(١)</sup>.

وإنَّ هُنا وفقاتٌ مهمَّةٌ لا بدَّ منها، هي:

#### أ. أسئلةٌ لا بدَّ منها:

ماذا يريدُ بالخيالِ؟ وما وجهُ التشابهِ الذي يريدهُ؟ وهل (ابنُ عربيِّ) أخذَ منَ الشَّيعةِ، أم الشَّيعةُ أخذتْ منِ (ابنِ عربيِّ)؟

#### ب. الخيالُ غيرُ الواقعِ:

فلن يقبلَ أيُّ عاقلٍ أن يكونَ الخيالُ، والأشياءُ الخياليَّةُ، بديلاً عنِ الواقعِ؛ إذ إنَّ المرادَ بالخيالِ هو الظنُّ والتوهُمُ، أمَّا ما هو موجودٌ في القرآنِ الكريمِ وفي حقيقتهِ فهو (تصويرٌ) وليسَ خيالاً؛ قد سارَ على ذلكَ النبيُّ الأكرمُ ﷺ، والأئمةُ المعصومونَ عليهم السلامُ، في (تصويرِهِم) لجملةٍ منَ القضايا، تأسياً بالقرآنِ الكريمِ.

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

ج. توضيح الخيال قرآنيًا:

فقد وضح القرآن الكريم الخيال، وأنه خلاف الواقع، وأنه تلاعبٌ بالبصر.

قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقَوُا فِإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيَّهُمْ يُحَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦].

إنَّ المراد بـ(إليه): أي إلى الناظر، فيُحَيَّلُ للناظر - من سحرهم - أنها حَيَاتٌ تسعى، وليس المقصودُ بذلك نبيَّ الله موسى عليه السلام.

د. التخيُّلاتُ والصفويَّةُ:

فإنَّ التخيُّلاتِ المقرونة بالرمزيَّاتِ موجودةٌ عندَ الصوفيَّةِ، ومنهم (ابن عربي)، ولا ربطاً في ذلك بينه وبين الشيعة الإمامية.

٢ - بلورةُ تُهمَّ المُستشرقينَ ضدَّ الشيعة بصياغات جديدة:

إنَّ هذا ممَّا ذكره البحثُ مسبقاً، وأكَّده في أكثر من مكانٍ في هذا الكتاب، بأنَّ أقوالَ المُستشرقينَ تُعدُّ أهمَّ مصادرِ الاستمدادِ عندَ الحداثيين العرب، وبالخصوص في توجيهِ الاتهاماتِ إلى النَّصِّ الإماميِّ.

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

«لم يكن أمرُ الاهتمامِ باللُّغةِ وقفًا على المتصوِّفةِ، بل شارك فيه الشيعةُ، الذين اعتبروا الحروفَ رموزاً لسلسلةِ الأئمةِ والحججِ. ويشيرُ

(ماسينيون) إلى أن السين - مثلاً - صارت رمزاً لسلمان الفارسي، الذي أدمجت شخصيته منذ بداية القرن الثاني الهجري في النموذج الإلهي الأعلى. وكذلك صارت العين رمزاً لعلّي، والميم رمزاً لمحمد صلى الله عليه وآله. وتحوّل سلمان - السين - لكي يكون همزة الوصل، أو الحلقة المفقودة الضرورية بين محمد وعلّي، أو الميم والعين. وبناءً على ذلك

التصوّر، انقسم الشيعة إلى سنيّة وعينيّة وميمية، بناءً على ترتيبهم للعلاقة بين هذه النماذج الروحية والتاريخية الثلاثة<sup>(١)</sup>.  
إن للباحث - هنا - وقفات مهمّة، هي:

#### أ. تناصُّ واضح:

- فإنّ (نصر حامد أبو زيد) قد أخذ هذا المدعى من كتابين:
- كتاب (سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران)، تأليف: المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون).
  - كتاب (من التراث الصوفي)، تأليف: الكاتب المصري (محمد كمال جعفر).

١ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص.ص ٢٩٧-٢٩٨.



ب. ترديدُ كلامِ المستشرقين:

فإنَّ (نصرَ حامدِ أبو زيد) يقولُ عن الحروفِ المقطَّعة: "اكتسبتُ فيه الحروفُ - بصفةِ عامَّة - وحروفُ أوائلِ السُّور - بصورةٍ خاصَّة - أبعاداً ودلالاتٍ شتى، سواءً على الأئمَّة عند الشيعة على اختلافِ فرقهم، أم على حقائقِ الوجودِ والنَّصِّ عند المتصوِّفة. وكانَ ذلكَ كلُّهُ تعميقاً للاتِّجاهاتِ "الغنوصية" في تفسيرِ النَّصِّ وتأويله"<sup>(١)</sup>.  
إنَّ هذا الكلامَ مأخوذٌ من كلامِ المُستشرق (إجناتس جولدتسيهر)، في اتِّهامه للتفسيرِ الشيعيِّ بأنَّه طائفيٌّ، وباطنيٌّ، وغنوصيٌّ، فقد أخذهُ منه أبو زيد، وألصقه بالشيعة الإمامية<sup>(٢)</sup>.

ج. أقوالٌ واتِّهاماتٌ باطلة:

فإنَّها - وبأجمعها - نقلٌ عن المُستشرقين، تارةً ينقلُها مباشرةً، وتارةً يُعيدُ صياغتها بصياغاتٍ توهمُ القارئَ أنَّها من عندياته. ومن ذلكَ ما ينقلُه عن (نولدكه-Nöldeke).

فعلى سبيلِ المثال، يقولُ (نولدكه):

"إنَّ الحروفَ المقطَّعة هي الحروفُ الأولى أو الأخيرة، مأخوذةٌ من أسماءِ بعضِ الصحابة الذين كانت عندهم نُسخٌ من سورٍ قرآنيةٍ معيَّنة،

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٩١.

٢ - اجناتس جولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢٨٦.

فالسَّيْنُ مِنْ (سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ)، وَالْمِيمُ مِنَ (الْمَغِيرَةِ بْنِ شَعْبَةَ)، وَالنُّونُ مِنْ (عَثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ)، وَالْهَاءُ مِنْ (أَبِي هَرِيرَةَ)، وَهَكَذَا...<sup>(١)</sup>.

مُضَافًا إِلَى عَشْرَاتِ الْأَقْوَالِ فِي هَذَا الشَّأْنِ - عَنِ (الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ) - الَّتِي ذَكَرَهَا الْمُشْتَرِقُونَ، وَاسْتَنْسَخَهَا (نَصْرُ حَامِدِ أَبِي زَيْدٍ)، وَظَلَّ يَرُدُّدُهَا، وَيُوجِّهُ مَنْ خَلَّالَهَا التُّهْمَ لِلشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ نَقْلًا عَنْهُمْ. وَمَنْ أْبْرَزَ هَؤُلَاءِ الْمُسْتَشْرِقِينَ: (نَوْلِدَكِهْ)، وَ(مَاسِينِيونَ)، وَ(جُولِدْتَسِيهْرَ)، وَهُمْ مَمَّنْ كَانَ لَهُمْ أَثْرٌ بَالِغٌ فِي صِيَاغَةِ أَفْكَارِ الْحَدَاثِيِّينَ الْعَرَبِ.

عَلِمًا أَنَّ (الشَّيْخَ الطَّبْرَسِيَّ) - فِي كِتَابِهِ مَجْمَعِ الْبَيَانِ - قَدْ تَنَاوَلَ الْأَرَاءَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ بِطَرِيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ رَصِينَةٍ، وَبَطَرِحٍ مُوَضَّعِيٍّ، ذَكَرَ فِيهِ الْأَرَاءَ، وَأَصْحَابَهَا، وَمُضَادَّهَا، وَأَوْصَلَهَا إِلَى مَا يُقَارَبُ أَحَدَ عَشَرَ قَوْلًا<sup>(٢)</sup>. وَكَذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ (السَّيِّدُ مُحَمَّدُ حَسِينِ الطَّبَّاطِبَائِيِّ) فِي تَفْسِيرِهِ (الْمِيزَانَ)، وَفِي مُقَدِّمَةِ سُورَةِ (الشُّورَى) الْمُبَارَكَةِ.

لَكِنْ (نَصْرُ حَامِدِ أَبِي زَيْدٍ) لَمْ يُشِرْ إِلَى ذَلِكَ، وَلَمْ يَذْكَرْ أَنَّ هُنَاكَ مُعَالَجَاتٍ قَامَ بِهَا الشَّيْعَةُ الْإِمَامِيَّةُ لِمَسْأَلَةِ الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ، بَلْ سَاوَى بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْفِرْقِ الْمُتَطَرِّفَةِ مِنْ جَانِبٍ، وَأَتَهَمَهُمْ بِتَحْرِيفِ التَّفْسِيرِ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ.

١ - تِيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٣٠٣.

٢ - الشَّيْخُ الطَّبْرَسِيُّ: مَجْمَعُ الْبَيَانِ، ج ١، ص ١١٢.

### ٣- تَهْمَةُ الصَّرَاحِ السِّيَاسِيِّ:

يقولُ (نصرُ حامد أبو زيد):

”الصَّرَاحُ بَيْنَ عَلِيٍّ وَمَعَاوِيَةَ كَانَ صِرَاعًا حَوْلَ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ، لَكِنَّ الْقُرْآنَ كَانَ مِنْ أَمِّهِمْ أَدْوَاتِ الصَّرَاحِ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ، وَكَذَلِكَ كَانَ الْقُرْآنُ بِالنِّسْبَةِ لِلخِلَافِ بَيْنَ عَلِيٍّ وَالخَارِجِينَ عَلَيْهِ الرَّاغِبِينَ لِلتَّحْكِيمِ. وَلَمْ يَجِدْ فِي هَذَا الصَّرَاحِ رَغْبَةً عَلِيٌّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ فِي اسْتِبْعَادِ ”النُّصُوصِ الدِّيْنِيَّةِ“ مِنْ مَجَالِ الصَّرَاحِ“<sup>(١)</sup>.

أَيُّ إِنَّ الْإِمَامَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) لَمْ يَسْتَبْعِدِ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ عَنِ الصَّرَاحِ، وَهَذَا لَيْسَ خَطَأً أَوْ مَجَافَاةً لِلْأَسْسِ الْإِسْلَامِيَّةِ، بَلْ إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ أَمَرَ بِهِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

تَشْيِيرُ الْآيَةِ إِلَى رَدِّهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمُرَادُ هُوَ (الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ)، أَيُّ إِلَى الْمَصْدَرِ الْأَوَّلِ لِلْإِسْلَامِ، لَكِنَّ ذَلِكَ بِشُرُوطٍ، مِنْهَا:

أ. وَجُودُ مَنْ يَعْلَمُ / يَفْهَمُ ذَلِكَ مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ.  
قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

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

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

ج. وجود المرجعية القرآنية:  
قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾  
[الحشر: ٧].  
وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣].

د. إن معاوية بن أبي سفيان، والخوارج من الذين في قلوبهم زيغ.  
قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ  
إِغْتِيََاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧].  
بذلك يتضح بأنها تهمة أيديولوجية، وتهمة سياسية، تريد تحويل الصراع  
الديني إلى صراع سياسي لأجل المناصب أو الدنيا.

#### ٤- تهمة التحريف:

يقول (نصر حامد أبو زيد): «زعم الشيعة أن مصحف عثمان - وهو  
المصحف الموجود بين أيدينا اليوم - قد مُحِيتْ منه عمداً كلُّ النُّصوص  
الدَّالة على إمامة عليٍّ وعلى فضلِ أهلِ البيتِ على العربِ والنَّاسِ كافةً.  
وقد لجأ الشيعة إثباتاً لحقِّ إمامهم ولحقهم في السُّلطةِ إلى الاتِّساعِ في

## الفصل الرابع - المبحث الثاني (١٧)

استخدام آية تأويل النصّ العثماني، وذلك تعويضاً لما يزعمونه نُصوصاً صريحةً تمّ إخفاؤها ومحوها. هذا بالطبع إلى جانب الكمّ الهائل من الأحاديث النبوية التي تُروى عن أئمتهم لإثبات تلك الحقوق<sup>(١)</sup>. فإنّ قولَ (نصر حامد أبو زيد) المتقدّم غير صحيح، مُجاف للصواب، ولا دليل عليه. نعم، لربّما هو موجودٌ في مقولات بعض المصنّفين، وإنّ الردّ عليه واضح، وسيُتضح في الفقرات القادمة، منها:

أ. توضيحُ أسسِ مقولةِ التحريفِ والجوابِ عليها:  
فإنّ من المهمّ توضيحُ أسسِ مقولةِ التحريفِ، ومن ثمّ الإجابة عنها، ليتوضّحَ للقارئ المغالطات التي يسوقها (أبو زيد).  
يقولُ السيّد الخوئي قدس سره: «إنّ القائلَ بالتحريفِ إمّا أن يدّعي وقوعه من الشيخين، بعد وفاة النبي ﷺ، وإمّا من عثمان بعد انتهاء الأمر إليه، وإمّا من شخص آخر بعد انتهاء الدور الأوّل من الخلافة، وجميعُ هذه الدعاوى باطلة»<sup>(٢)</sup>.  
إنّ زعيمَ الحوزة العلمية في وقته، السيّد الخوئي قدس سره، يُجيبُ بكلّ وضوح عن ذلك، ويبيّن بالتالي رأيَ الإماميّة، أو أغلبهم، بل أكثرهم، حول مسألة التحريف.

١ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص ١٣٦.

٢ - السيّد الخوئي: البيان، ص ٢١٥.

ب. بيانُ تهمةِ نسبةِ التحريفِ إلى (عثمانَ بنِ عفَّانَ):

يقولُ السَّيِّدُ الخَوَئِيُّ قُدِّسَ سَمِيُّهُ: «وأمَّا احتمالُ وقوعِ التحريفِ من عثمانَ بنِ عفَّانَ، فهو باطلٌ، وذلك لأسبابٍ كثيرةٍ، منها: انتشارُ الإسلامِ على نحوِ ليس بمقدورِ عثمانَ أن يُنقِصَ من القرآنِ شيئًا. وكانَ التحريفُ هو أفضلُ حجةٍ في قتله، لا مجردَ مخالفتِهِ لسيرةِ الشيخين. وكانَ أفضلُ عملٍ يقومُ به أميرُ المؤمنينَ عليُّ بنُ أبي طالبٍ عليه السلام هو أن يردَّ القرآنَ الكريمَ إلى أصلِهِ»<sup>(١)</sup>.

إنَّ السَّيِّدَ الخَوَئِيُّ قُدِّسَ سَمِيُّهُ بيَّنَ بكلِّ وضوحٍ حقيقةَ نسبةِ تهمةِ التحريفِ إلى عثمانَ بنِ عفَّانَ، إذ يردُّها، ولا يقبلُ بها.

ج. بيانُ نسبةِ تهمةِ التحريفِ إلى الحجاجِ بنِ يوسفَ الثَّقَفِيِّ:

يقولُ السَّيِّدُ الخَوَئِيُّ قُدِّسَ سَمِيُّهُ عن دعوى تحريفِ الحجاجِ بنِ يوسفَ الثَّقَفِيِّ للقرآنِ الكريمِ: «وهذه الدعوى تُشبهُ هَذَيَانَ المَحْمُومِينَ، وخُرَافَاتِ المَجَانِينَ والأَطْفَالِ؛ فَإِنَّ الحَجَّاجَ واحِدٌ من وِلاَةِ بني أُمَيَّةَ، وهو أَقْصَرُ باعًا، وَأَصْغَرُ قَدْرًا من أن يَنَالَ القرآنَ بشيءٍ، بل هو أعجزُ من أن يُغيِّرَ شيئًا من الفروعِ الإسلاميَّةِ»<sup>(٢)</sup>.

فإنَّ السَّيِّدَ الخَوَئِيُّ قُدِّسَ سَمِيُّهُ بيَّنَ بكلِّ وضوحٍ حقيقةَ نسبةِ تهمةِ التحريفِ

١ - السيد الخوئي: البيان، ص ٢١٨.

٢ - السيد الخوئي: البيان، ص ٢١٩.

إلى (الحجاج بن يوسف الثَّقَفي)، ويردُّ عليها.  
 نعم، ليس بخاف أن تهمة التحريف قد رُمي بها المذهب الإمامي،  
 وأنَّ هناك كثيرين ممن تداولوها عبر العصور، وأنَّ الإثارات حولها ليست  
 قديمةً جدًّا، بل هي حديثة نسبيًّا، وذلك مع ظهور الاستعمار الغربي،  
 وبدء تطبيقه لقاعدته المعروفة: (فرَّق تَسُدُّ)، في سبيل محاربة الأسس  
 الصَّحيحة، والمركّزات الرصينة للدين الإسلامي، ومُحاربة الطوائف  
 الملتزمة بالإسلام الحقيقي.

فكان أن أُعيدت كثيرٌ من التَّهَم بقوالب جديدة، أو وُضعت تهمٌ جديدةٌ  
 كليًّا، وكان للاستعمار دورٌ كبيرٌ فيها. ومن ثمَّ جاء المُستشرقون، الذين  
 كانوا أداةً مهمَّةً من أدوات الاستعمار في الترويج لهذه التَّهَم، ثمَّ قاموا  
 بإنشاء مؤسسات تضمُّ طلبهً من البلدان المُستعمرة، وعلموا هؤلاء الطلبة  
 جميع الشُّبهات والإشكالات التي تبنَّتها الدوائر الاستعمارية.

وبدأ هؤلاء الطلبة بالترويج لها، وكان من أبرز هؤلاء: الحدائثيون العرب،  
 الذين كانوا تلامذةً للمُستشرقين، فقد رَوَّجوا لما أرادهُ المُستشرقون من تهمٍ  
 وشُّبهاتٍ عن الإسلام، والمذاهب الإسلامية، ومنها: المذهب الإمامي.

### ٥- تهمة التفسير غير الصَّحيح:

يقول (نصرُ حامد أبو زيد): «مثلُ تأويلِ الرَّوافضِ لقوله تعالى: مرجَ  
 البحرينِ يلتقيان، أنَّهما عليٌّ وفاطمةٌ، يخرجُ منهما اللؤلؤُ والمرجانُ، يعني

الحسن والحسين رضي الله عنهما. وكذلك قالوا في قوله تعالى: وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، أنه معاوية، وغير ذلك. في مثل هذا التأويل، يتحوّل النصُّ إلى أن يكونَ في خدمة أيديولوجية المؤول، بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية<sup>(١)</sup>. وهنا وفقاتٌ مهمّةٌ لا بدَّ منها، هي:

أ. إنَّ (نصرَ حامد أبو زيد) ينقلُ النصَّ عن كتابِ البرهانِ لـ (الزركشي)<sup>(٢)</sup>.

ب. لا يذكرُ أيَّ مصدرٍ شيعيٍّ على ما يقولُ به.

ج. طائفيةُ نصرِ حامد أبو زيد الواضحةُ جداً.

د. النقلُ عن غلاةِ الشيعة.

إنَّ جملةً ممّا قد ذكره (نصر حامد أبو زيد) هو نقلاً عن كتابِ (البرهان) للزركشي؛ إذ نقل الزركشي تفسيراً لآياتٍ قرآنيةٍ وردت عن غلاةِ الشيعة، وهي ليست من أساسات التفسير عند الإمامية، علماً أنّ هذا التفسيرَ الرمزيّ قد ورد عن الصوفية كذلك في تفسيراتهم لنفس الآيات وغيرها.

فإنَّ (نصرَ حامد أبو زيد) يثبتُ مراراً وتكراراً طائفيةً وخلفيته الطائفية

١ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٣٤.

٢ - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٥٢.



في التعامل مع النصوص الإمامية، أو الأخذ بالنصوص الموضوعية ونسبتها لهم، ومحاكمتهم عليها زوراً وبهتاناً.

### ٦ - تهمة عدم صحة الرواية:

يقول (نصرُ حامد أبو زيد) عن رواية الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في وصيته لـ (ابن عباس) في حادثة الاحتجاج على الخوارج الشهيرة: «لا تخصمهم بالقرآن فإنَّ القرآنَ حمالٌ ذو وجوه تقولُ ويقولون، ولكن حاجَّجهم بالسُّنَّةِ فإنَّهم لن يجدوا عنها محيصاً»<sup>(١)</sup>. الواردة في كتاب نهج البلاغة.

يقولُ (نصرُ حامد أبو زيد) عنها: (إنَّ صحتَ الرواية)<sup>(٢)</sup>.

علماً أنَّه ينقلها عن كتاب الإتيان لـ (السيوطي)<sup>(٣)</sup>، وكذلك عن (الطبري) (ت ٣١٠هـ) في تاريخه<sup>(٤)</sup>.

علماً بأنَّه وفي كتابات أُخرى يجزمُ بها، لكنَّه في كتاب (الاتِّجاهُ العقليُّ في التفسيرِ) يشكُّكُ فيها.

١ - ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣٦.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص ٩٦.

٣ - جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٤٢.

٤ - الطبري: تاريخ الطبري، ج ٦، ص ١٩٨.

## ٧- تُهَمُّ الباطنية والغنوصية والتطرف:

إِنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) يَتَّهَمُ النَّصَّ الإِمَامِيَّ بِالْبَاطِنِيَّةِ<sup>(١)</sup>. كما أَنَّهُ يَتَّهَمُ الإِمَامِيَّةَ بِالْغَنُوصِيَّةِ<sup>(٢)</sup>.

كما أَنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) يَتَّهَمُ النَّصَّ الإِمَامِيَّ بِالْتَّطَرُّفِ<sup>(٣)</sup>. وهي تهمة تُضَافُ إِلَى تَهْمٍ أُخْرَى كَالْبَاطِنِيَّةِ، وَالْغَنُوصِيَّةِ، وَالْهَرَمَسِيَّةِ، وَفَارَسِيَّةِ الشَّيْعِ، وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ مِنْ تَهْمٍ قَدْ كَيْلَتْ لِلشَّيْعَةِ الإِمَامِيَّةِ. وردًّا عَلَى ذَلِكَ وَمَا يُشَاكِلُهُ مِنْ تَهْمٍ تُوجَّهُ لِلشَّيْعَةِ، يَقُولُ الشَّيْخُ أَحْمَدُ الْوَائِلِيُّ: «إِنَّ خِصُومَ الشَّيْعَةِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الْمُسْتَشْرِقِينَ، وَكُلُّ يَضْرِبُ عَلَى وَتَرٍ يَسْتَهْدِفُهُ، جَعَلُوا هَذِهِ الْقَضِيَّةَ مِنَ الْأُمُورِ الْمَسْلُومَةِ، وَضَلَعُ تَلَامِيذُهُمْ فِي رُكْبَاهِمُ، وَحَشَدُوا كُلَّ وَسَائِلِهِمْ لِتَرْسِيخِهَا فِي الْأَذْهَانِ، فَمَا تَرَكَوْا وَسِيلَةً لِإِبْثَاتِ أَنَّ التَّشْيِيعَ فَارِسِيٌّ شِكْلًا وَمُضْمُونًا إِلَّا وَأَخَذُوا بِهَا، وَمَنْ تَفَاهَتَ هَذَا الْمَدْعَى كَمَا سَنَرَى، وَمَعَ أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ «رَمْتَنِي بَدَائِهَا وَانْسَلَّتْ»، وَالْغَرِيبُ أَنَّ هَذِهِ الْفَرِيَّةَ تَعِيشُ لِلآنَ مَعَ وَضُوحِ الرُّؤْيَةِ، وَانْتِشَارِ الْمَعَارِفِ، وَانْكَشَافِ الْحَقَائِقِ»<sup>(٤)</sup>.

- 
- ١ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص ٣٣؛ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٤٨.
- ٢ - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٩١.
- ٣ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص ٣٥.
- ٤ - أحمد الوائلي: هوية الشيع، ص ٥١.

إنها تُهمُّ كثيرة، لكنّها معلومة، يتداولها الحدائثيون العرب، وهي متكررةٌ عندهم، جاؤوا بها تأثراً بخلفياتهم الطائفية.

### ثانياً: الفهم الخاص والمؤدج للنص:

إنّ الفهم الشخصي (الخاص) للنص، وبأطر أيديولوجية، سيؤدّي إلى الحلل في كلِّ شيء، وستكون المعرفة مقلوبة، ولن يتحصّل إلاّ التخبُّط. ومثال ذلك: الفهم الخاص للتأويل عند (نصر حامد أبو زيد)، فهو يقول عن التأويل:

”جهدٌ عقليٌّ ذاتيٌّ لإخضاع النصّ الدينيّ لتصورات القارئ والمفسّر، لمفاهيمه وأفكاره، فهو قراءةٌ ذاتيةٌ... بل وغير بريئة؛ لأنّه لا تُوجدُ ثمة قراءة بريئة“<sup>(١)</sup>.

إذ يعتبر (نصر حامد أبو زيد) النصّ القرآنيّ نصّاً محورياً في الحضارة العربية الإسلامية، غير أنّه ليس مقبولاً أن يستمرّ التعامل مع النصّ بالطريقة نفسها التي كان يتعامل بها المفسرون القدماء، بل لا بدّ من تأويل النصّ في الاتجاه الذي يخدم هذا الهدف<sup>(٢)</sup>.

هنا تكمنُ خطورة المفهوم الذي يتبنّاه أبو زيد للتأويل؛ فهيمته الجانب

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

عربي، ص. ٥ - ٦.

٢ - قاسم شعيب: تكوين النص، ص ١٦٣.

الذاتي في قراءة النص من شأنها إفراغُه من مضامينه، من أجل أن يحمل مضامين هي أساساً مُسبَّقاتُ القارئ أو المفسر الفكرية والعقدية. يُميِّزُ (أبو زيد) - كما في التأويلية - ما بين المعنى والمغزى؛ فالنص له دلالتُه، وهي معناه التاريخي لحظة نزوله، لكنّه في الوقت نفسه مليءٌ بدلالات مفتوحة على العصور اللاحقة، وهذا ما يُشكّل مغزاه. فالمعنى ذو طابع تاريخي، والمغزى ذو طابع معاصر<sup>(١)</sup>.

إنَّ (أبو زيد)، في إطار تأسيس مشروعٍ للتأويل، لم يكن ليرتضي هذه النتيجة، فراح يبحث في تطورها التاريخي، وعلاقتها بالسياسي والاجتماعي، تماشياً مع نظريته في أنَّ القراءة الواعية للتراث لا بدَّ أن تهتمَّ بالجوانب الثلاثة: الشرط الاجتماعي، والممارسة السياسية، والتراث الفكري<sup>(٢)</sup>.

«وفي كلِّ الأحوال، فإنَّ الحديث عن ضرورة تأويل النصِّ بما أنَّ الواقع قد تغير، ليس كلاماً دقيقاً على إطلاقه. فالتأويل بالمعنى المتداول - التأويل العقلي - له ضوابطه التي لا ينبغي أن يتفلت منها، لأنَّ ذلك من شأنه أن يفتح الباب أمام كلِّ من يريدُ شرعنة أفكاره ورواه من خلال النصِّ القرآني».

١ - قاسم شعيب: تكوين النص، ص ١٦٤.

٢ - نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، ص ٤٨.

إنَّ ما يجبُ التأكيدُ عليه هو أنَّ الواقعَ الذي نزلَ القرآنُ في أجوائهِ لم يكنْ إلا مناسبةً من أجلِ إطلاقِ أحكامِهِ ومفاهيمِهِ ومبادئِهِ، التي تتحرُّكُ كُلُّها على أساسِ قيميٍّ، يريدُ أن يجعلَ قِيمَ الحقِّ، والخيرِ، والجمالِ... هي القِيمَ التي يجبُ أن يخضعَ لها أيُّ سلوكٍ إنسانيٍّ<sup>(١)</sup>.

فقد عرَّفَ التأويلُ بأنَّه: «جُهدٌ عقليٌّ ذاتيٌّ لإخضاعِ النصِّ الدينيِّ لتصوراتِ القارئِ والمفسِّرِ، لمفاهيمِهِ وأفكارِهِ».

بهذا الكلامِ أصبحَ الأمرُ اجتهاداً وليسَ تأويلاً، وكلامُهُ يتوافقُ معَ الاجتهادِ، وليسَ معَ التأويلِ. وسلطةُ القارئِ هنا تختلفُ عنَ سلطةِ المفسِّرِ، والمفاهيمُ تختلفُ عنِ الأفكارِ، وهذا خلطٌ واضحٌ عندَ (نصر) حامد أبو زيد).

وقولُهُ: (قراءةٌ ذاتيةٌ):

ماذا يريدُ بالذاتية؟ هل يريدُ القراءةَ النابعةَ منَ الذاتِ، والتي تساوقُ الشخصيةَ؟ أم يريدُ النظريةَ الذاتيةَ الخاصةَ بأمورِ القيمة؟ أم يريدُ نظريةَ

الذاتِ في علمِ النفس؟

وقولُهُ: (قراءةٌ غيرُ بريئة):

ماذا يريدُ بـ(غير بريئة)؟ هل يعني بها: المنحرفة؟ أم المؤدلجة؟ أم المصلحية؟ أم النفعية؟ أم الخاطئة؟

يؤكد (نصر حامد أبو زيد) بقوله: «بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة». مع أنه لم يوضح ما المراد بـ(البريئة)، لكننا يمكن أن نقول - بحسب قاعدته -: إن قراءته هو غير بريئة، وكل كتاباته غير بريئة، وكل أطروحاته غير بريئة.

لقد حاول كثير من الحداثيين العرب تأويل القرآن الكريم وفق الطرح الهرمنوطيقي، وسموا ذلك بـ(القراءة المعاصرة للقرآن الكريم)، وعلى رأس هؤلاء: (نصر حامد أبو زيد)، وكذلك سائر دعاة الحداثة العرب. كما أن (نصر حامد أبو زيد) قد استقى مفهوم التأويل، أو «التأويلية»، من (يوري لوتمان)، وقد ترجم له (أبو زيد) اثنين من مؤلفاته إلى اللغة العربية، هما: «مفهوم النص»، و«علم السميوطيقيا»، وعلى أثر ذلك بنى نظريته في التأويل.

يعد (يوري لوتمان) من أهم الشكلايين الروس الذين اهتموا بسميوطيقا الثقافة، إلى جانب عنايته ببنية النص الفني، خصوصاً أنه كان عضواً مهماً في مدرسة (تارتو) في (موسكو).

ومن أهم كتبه: سيمياء الكون، وانفجار الثقافة، وبنية النص الفني. ومن هنا، فقد اقترن اسمه بسمياء الكون، ويعني هذا المفهوم: الفضاء السيميوطيقي المعقد والمركب الذي تشغله ثقافة ما، وبالتالي يمكن التعامل مع مجموع الثقافة مثل نص أو خطاب ما. إن نصر حامد أبو زيد يقول: إن «النصوص الدينية ليست مفارقةً لبنية

الثقافة التي تشكّلت في إطارها... وإن المصدر الإلهي لا يلغي كونها نصوصاً لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي<sup>(١)</sup>.

كذلك في مقدم بحثه المعنى (الهرمنوطيقاً وتأويل النصّ الديني) يشير (نصر حامد أبو زيد) إلى أن قضية الهرمنوطيقاً الأساس هي البحث عن «معضلة تفسير النصّ» سواء أكان دينياً أم دنيوياً، وأنها تثير مجموعتين من الأسئلة: عن طبيعة النصّ وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعن علاقته بمؤلفه أو مفسّره من جهة أخرى. ومعضلة تفسير النصّ ليست قاصرة على الفكر الغربي، وإنما تشمل الفكر الإسلامي، الذي عانى ولا يزال يعاني من معضلة تفسير النصوص في تراثنا القديم أو الحديث<sup>(٢)</sup>.

لقد أخضع (نصر حامد أبو زيد) - في طرحه الهرمنوطيقي - النصّ القرآني لسلطة ونصوصية المنهج اللغوي، والسيمايئي، والأركيولوجي، والسيسيولوجي، والأنثروبولوجي، والهرمنوطيقي، والنقد التاريخي؛ إذ إنّه يبتنى هذا الخطاب في دراسته للقرآن الكريم (الهرمنوطيقاً) التي تقوم - في الدراسات الأدبية. على التفريق بين (المعنى) و(المغزى)؛ حيث إنّ المغزى قد يختلف، لكنّ المعنى ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين

١ - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٩٨.

٢ - نصر حامد أبو زيد: الهرمنوطيقاً ومعضلة تفسير النص، ص ٤ - ٥.

النص والواقع، علماً بأن الواقع متجدد ومتغير.<sup>١</sup>  
 إن التفريق بين (معنى) و(مغزى) النصوص - كما يزعم - يعدُّ مهمماً  
 وضرورياً: أي المعنى الذي يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق  
 تكوينها، والمغزى الذي هو محصلة قراءة عصر غير عصر النزول.  
 هذا التفريق (المزعوم) يقتضي الحكم على كتاب الله تعالى بأنه  
 (نصوص) تاريخية.  
 إن مصطلح (تاريخية النصوص المقدسة) هو مصطلح متأثر إلى حد  
 كبير بإسقاط (النظرية النسبية) في الدراسات الأدبية والتاريخية المعاصرة  
 على النص القرآني.  
 ومن القضايا المهمة الأخرى التي تكلم عنها (نصر حامد أبو زيد):

### ١. التأويل وإنتاج النص:

فإن التفسير والشرح - في منظور الخطاب الحداثي - مجرد خدعة،  
 لأن الشرح يحل محل النص، ويعيد إنتاجه، فهو نص جديد. ذلك لأنه  
 لا وجود للترادف في اللغة، ولا للاشتراك - حسب الفهم الحداثي - فإن  
 القارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر يواكب خلاق النص<sup>(١)</sup>.  
 وهذا من أعاجيب (نصر حامد أبي زيد) التي طرحها، فيجعل من



القارئ صانعاً آخر للنص! فكيف يكون ذلك فيما يخص النصوص الإلهية المقدسة؟!

وبالخصوص القرآن الكريم؟  
إنّ ما يقوله (نصر حامد أبو زيد) - فيما يخص النصوص المقدسة - ممتنع عقلاً، ومستحيل عرفاً، ومحرم شرعاً، وغير وارد مطلقاً. ولكنه يُغالط القارئ، ليخلط بين النصّ والفهم، وبين النصّ والشرح، وبين النصّ والتفسير.

## ٢. التناصُّ:

إذ يعني دعاةُ الحداثة بذلك أنّ القرآن الكريم - بزعمهم - أسهمت في تشكيله نصوصٌ سابقةٌ عليه، كالتوراة، والإنجيل، والشعر الجاهلي، والسجع، وغير ذلك، وهو ما حاول أن يُؤسّس له دعاةُ الحداثة، ومنهم (نصر حامد أبو زيد)<sup>(١)</sup>.

وذلك من مغالطات الحداثيين الكثيرة، فمرجعيةُ الكتب المقدسة تؤكّد وحدة المنبع، ووحدة المراد، ووحدة الهدى والإرشاد للبشر، أمّا أن تكون التوراة المحرّفة، والإنجيل المحرّف قد أسهما في بناء النصّ القرآني، فهذا محالٌّ، وغير واردٍ مطلقاً. فالتوراة والإنجيل المحرّفان متهافتان داخلياً،

وغير متسقين مطلقاً، ولا يمكن لكلام الله تعالى أن يكون مركباً من نصوص بشرية متحلّة.

### ٣. التأنس:

فبمجرد الاستعمال الإنساني، أو التداول الإنساني للنص، - على زعمهم - تحوّل النصّ إلى نصّ بشريّ، إذ أنّه قد (تأنس)!

وهذا ضربٌ من التقوّل على النصوص المقدّسة، ومحاولةٌ لسلب قدسيّتها، وإدراجها في سياق الكتابات البشريّة، ليسهل التعامل معها بمقياس النقد الأدبيّ، والإعادة والإنتاج والطمس والحذف، وذلك ما لا يقوم له دينٌ، ولا تقوم له حجّة<sup>(١)</sup> بحسب زعم (نصر حامد أبو زيد).

إنّ التأنس لا يحوّل الأشياء، ولن يقلّبها، ولن يغيّرّها؛ فالإنسان الذي يقلّد صوت حيوان ما، لن يصبح ذلك الحيوان، ولن يؤنسن الحيوان، ولا صوته مطلقاً. وهذه هفوةٌ من هفوات (نصر حامد أبو زيد) الكثيرة، وأمثاله من دعاة الحداثة العربيّة.

١ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ٢٦.

## الخاتمة:

- في نهاية هذه الدراسة نوجزُ الخاتمةَ، وهي:
١. إنَّ هناك خللاً واضحاً في نشأةِ الحداثةِ العربيّةِ، فهي وليدةُ الصدمةِ، ووليدةُ التأثيرِ بالأحرى الأوروبيِّ والغربيِّ، ووليدةُ تقليدٍ أعمى لنظرياتٍ لا تتوافقُ مع الدينِ الإسلاميِّ ولا مع الواقعِ العربيِّ.
  ٢. إنَّ النظرياتِ التي جاءَ بها دعاةُ الحداثةِ العربيّةِ لا تتوافقُ مع التراثِ العربيِّ الإسلاميِّ، وهم أرادوا حشرها بالقوّةِ ضمنِ الواقعِ العربيِّ الإسلاميِّ، رغمَ أنّها شاذةٌ أو هجينةٌ.
  ٣. إنَّ الحداثيَّ العربيَّ يفتقرُ إلى علومٍ كثيرةٍ، لا يعلمها أو لا يعلمُ عنها شيئاً، لذلك كانتِ النصوصُ تتكلّمُ في وادٍ، والحداثيُّ العربيُّ يتكلّمُ في وادٍ آخرَ.
  ٤. إنَّ (نصرَ حامدَ أبو زيد) أرادَ أن يجعلَ من النظرياتِ الأوروبيّةِ والغربيّةِ حاكمةً على النصِّ الإسلاميِّ، وبأدواتٍ غربيّةٍ، وفي نطاقٍ غربيٍّ، وهذا أكبرُ خللٍ وقعَ فيه، بل دَلَّ على عدمِ فهمه لحقائقِ ونشأةِ النصوصِ، ولبئيةِ النصِّ، وثقافةِ النصِّ، ولغةِ النصِّ.

٥. على الشباب ألا يتأثروا بدعاة النظريات الجديدة، بل عليهم القراءة والبحث، وسؤال أهل الخبرة، وإلا فإنهم سيقعون فيما لا تحمد عقباه، فعليهم الوعي، والبحث، والتحقيق، حتى تتبين لهم حقائق الأمور، وتوضح لهم خفايا ومرادات دعاة الحداثة، ومقلدي أوروبا والغرب.

## المصادر والمراجع

- كاظم القره غولي: آراء محمد اركون في ميزان النقد، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، قم - إيران، ط ١، ١٤٤٣ هـ.
- أحمد نصري: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار القلم، الرباط - المغرب، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: فيكتور دبلوس ومحمد فتحي السنبطي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٦٩ م.
- محمد محمود سيد أحمد طه نور: أعداء الحداثة، دار الوعي، الرياض، د. ط، ٢٠١٣ م.
- محمد أمين جيلالي: الإتيقا: نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف - العراق، ط ١، ٢٠٢١ م.
- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، دار الجنوب للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٩٩٨ م.
- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، عمان - الأردن، ط ١، ٢٠١٥ م.

- سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها: دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- امبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي: بحث في مواقف الجابري واركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٧م.
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت - لبنان، ط ٥، ١٤١٤هـ.
- فوزية تومي وحياة قوادري: الحداثة في العالم العربي المعاصر: محمد سبيلا أنموذجًا، رسالة ماجستير، جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، ٢٠١٦ - ٢٠١٧م.
- عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ٣، ١٤١٠هـ.
- عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والتوزيع والنشر، الجيزة - مصر، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- باحث إسلامي (اسم المؤلف مجهول): الحداثة والفكر الإسلامي: عرض ونقد، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٣٠هـ.

- الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، اطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب ٢٠١٠ م - ٢٠١١ م.
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة: مجموعة مقالات، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- الشيخ محمد تقي فلسفي: الشباب وتقليد الغرب، مؤسسة ذوي القربى، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
- عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- محمد محفوظ: العرب والحداثة: قراءة في فكر اركون والعروي والمنجرة، بسطة حسن، القطيف - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٤٢ هـ.
- خالد عبد الرحمن العك: الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق - سورية، ط ٢، ١٩٩٦ م.
- محمد اركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٢، ١٩٩٦ م.
- إبراهيم مصطفى أبو أيهم: الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠٠٠ م.

## ١٩٠ الخلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية

- فاطمة حداد الشامخ: الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة: جلال الدين سعيد، مراجعة: صالح مصباح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط ٢، ٢٠١٧م.
- عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة: قراءة في التعددية الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (٥)، السنة الثانية، شتاء ٢٠٠٦م - ١٤٢٦هـ.
- جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩١م.
- عبد العزيز حمود: المرايا المحدبة: من النبوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت - الكويت، رقم الكتاب (٢٣٢)، ط ١، ١٩٩٨م.
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط ٥، ٢٠٠٧م.
- مصطفى الحسن: النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٢م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط ٥، ١٩٨٦م.
- قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط ٢، ٢٠١٣م.
- غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل احمد خليل،



- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- غاستون باشلار: تناقضات الحداثة العربية، مكتب الزاكي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد - العراق، ط ١، ٢٠١١ م.
  - إدريس هاني: حداثة السادة وحداثة العبيد: في تصالح الإمكان الحدائي مع الإمكان الإسلامي، دار القارئ، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٨ م.
  - جوزيف سوموجي: حياة جولد تسيهر، ترجمة: الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
  - فردناند آكويه: دروس السوربون الطبيعية والحقيقية في فلسفة سبينوزا، ترجمة: أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ٢٠١٨ م.
  - ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، ط ١، ١٩٩٧ م.
  - قاسم شعيب: فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠١٣ م.
  - منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحدائي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٩ م.
  - فيصل غازي مجهول: في الغلط والمغالطة أو السفسطة اللغوية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥ م.

## ١٩٢ الخلل المعرفي في نشأة الحداثة العربية

- مجموعة مؤلفين: محمد اركون: دراسة النظريات ونقدها، مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط ١، ٢٠١٩م.
- إدريس هاني: محنة التراث الآخر: النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، الغدير للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م.
- مرتضى العسكري: معالم المدرستين، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٦هـ.
- رينيه ديكرت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، دار الكتاب العربي، القاهرة - مصر، ط ٢، ١٩٦٨م.
- حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات: دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨م.
- عمر مهيب: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت - لبنان، الجزائر - الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م.
- عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، د. ط، د. ت.
- سيغموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة - مصر، ط ١، ١٤١١هـ.
- مجموعة مؤلفين: نصر حامد أبو زيد: دراسة النظريات ونقدها، مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط ١، ٢٠١٩م.

## المصادر والمراجع ١٩٣

- زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠١٨ م.
- عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٤ م.
- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مركز فهم الدين، ليدز - بريطانيا، طبعة الكترونية، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د. ط، بيروت - لبنان، د. ت.
- عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠ م.



# الفهرس

٥ | مقدمة

## ٩١ | الفصلُ الأوَّلُ

تاريخ الحداثة ونشأتها

١١ | المبحثُ الأوَّلُ: نشأة الطَّرحِ الحداثيِّ

١٨ | المبحثُ الثَّاني: فلاسفة وآباء الحداثة العالمية

٣٨ | المبحثُ الثَّالثُ: الحداثةُ تاريخٌ ومقارنات

## ٥٧١ | الفصلُ الثَّاني

الحداثةُ العربيَّةُ مسارُها وتشكُّلاتها

٥٩ | المبحثُ الأوَّلُ: الحداثةُ العربيَّةُ موجاتٌ، ورموزٌ، وآلياتٌ، وأهدافٌ

١٥ | المبحثُ الثَّاني: آلياتُ الحداثةِ العربيَّةِ في التَّعاملِ مع التُّراثِ والنُّصوصِ

٦٨ | المبحثُ الثَّالثُ: أهدافُ الحداثةِ العربيَّةِ

٨٠ | المبحث الرابع: سماتُ الحداثةِ العالمِيَّةِ والعربيَّةِ وصفاتُ  
الخطابِ الحداثيِّ العربيِّ

### الفصلُ الثالثُ ١٠٩ | تعاملاتُ الحداثيين العربِ مع النُّصوصِ

١١١ | المبحثُ الأوَّلُ: وقفاتٌ مع أسبابِ الخللِ عندَ الحداثيينَ  
العربِ في تعاملهم مع النُّصوصِ

١١٦ | المبحثُ الثاني: طرقُ تعاملِ الحداثيين العربِ مع النُّصوصِ

١٢٦ | المبحثُ الثالث: الحداثيون العربُ والنصُّ القرآنيُّ

### الفصلُ الرَّابِعُ ١٤٣ | الخللُ المعرفيُّ في تعاملِ (نصر حامد أبو زيد) مع النصِّ

١٤٥ | المبحثُ الأوَّلُ: (نصر حامد أبو زيد) وكيفيَّةُ التعاملِ مع النصِّ  
الإماميِّ

١٦٣ | المبحثُ الثاني: أيديولوجيا التَّنْفِيرِ من النصِّ

١٨٥ | خاتمة

١٨٧ | المصادر والمراجع

# مركز براتنا للدراسات والبحوث

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والاجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.



## فمب هذالكاب

إن هذه الدراسة جاءت لتوضيح أموراً مهمة تتعلق بالحدائفة العربية، من بيان لتشكلاتها وتمثلاتها، وسماتها وأهدافها، ورموزها وشخصياتها، وآلياتها، في محاولة ألاً نكثركلام الشرح والتطويل والاستشهاد، وأن نوصّل المراد بما يتلاءم والمطلوب، مع توضيح الخلل المعرفي الذي اعتري مسار الحدائفة العربية، وأسباب هذا الخلل، حتى يتوضح للقارئ ما وقع فيه الحدائفي العربي من هفوات، وما يفتقر إليه من علوم ومعارف، وكيف قرأ النص، وكيف فسره، وإسقاطاته السابقة على النص.

- ♦ الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز ♦

