

الجمعية الفلسفية المصرية

العدد الخامس عشر - السنة السادسة عشرة

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

مجلة

الجمعية الفلسفية المصرية

معاور العدد:

أولاً: في الفكر الإسلامي.

ثانياً: في الفكر الغربي.

ثالثاً: في الفكر العربي المعاصر.

الفهرس

رقم الصفحة

الموضوع

مقدمة

٧ : ٦

أولاً: في الفكر الإسلامي:

٧٣ : ٩

١ - جمال الحسيني أبو فرحة:

من مبرى الحركات الإسلامية بالولايات المتحدة الأمريكية أمة الإسلام البلايين

٢٢٧ : ٧٤

٢ - أحمد محمد جاد

أثر نظريات التأويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم.

٢٦٣ : ٢٢٨

٣ - حمدي الشرقاوي

الغاية الإلهية وقضية الشر في العالم عند صدر الدين الشيرازي

ثانياً: في الفكر الغربي:

٢٨٣ : ٢٦٤

١ - المصطفى تاج الدين

السياسة اللغوية في زمن العولمة

٣٠٤ : ٢٨٤

٢ - رباب عبد الخالق بشير

" فلسفة المنهج وتحديات العصر "

ثالثاً: في الفكر العربي المعاصر:

١- جليل قادة

٣١٧ : ٣٠٦

"نقد التراث والآخر عند حسن حنفي"

٢- محمد المجتبى عبد العزيز

٣٢٥ : ٣١٨

"قراءات في نقد العقل السياسي"

٣- جمال مفرج

٣٣٠ : ٣٢٦

"الطيب تيزيني والموقف الفلسفي العربي من الفلسفة"

٤- مصطفى عبده خير

٣٤٦ : ٣٣١

"أزمة الخطاب الفلسفي المعاصر ومحاولة تجديد المفاهيم الفلسفية"

مقدمة

يتضمن هذا العدد السادس عشر -كالعادة- الجبهات الثلاث للفكر الفلسفي العربي المعاصر. الأول: "التراث القديم" ويشمل ثلاثة بحوث. الأول: أمة البلايين وهي كبرى الحركات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية. والثاني: أثر نظريات التأويل الغربية على إشكالية التأويل في تفسير القرآن. والثالث: قضية العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند صدر الدين الشيرازي. ومن الواضح استمرار التراث القديم وامتداده حتى العصر الحاضر، وانفتاحه على التراث الغربي.

والثاني: "التراث الغربي" ويشمل بحثين. الأول: السياسة اللغوية في زمن العولمة. والثاني: فلسفة المنهج وتحديات العصر. وهما بحثان في العلوم الإنسانية، علم اللغة وعلم التربية. وهو ما زال الجزء الأضعف في فكرنا المعاصر.

والثالث: "الفكر العربي المعاصر" ويشمل أربع دراسات. الأول: نقد التراث والآخر عند حسن حنفي، والثاني: قراءات في نقد العقل السياسي عند الجابري. والثالث: الموقف الفلسفي العربي من الفلسفة عند الطيب تيزيني. والرابع: بحث عام عن أزمة الخطاب الفلسفي المعاصر ومحاولة تجديد المفاهيم الفلسفية. وهو جزء من

حوارات الإسكندرية بالاشتراك مع المعهد السويدي في العامين الماضين. وهو الجزء الأكثر حضورًا في الفكر العربي المعاصر. وقد قامت سكرتيرة الجمعية النابهة "رشا ماهر" بالتعاون مع "ميلاد خلف الله" الطالب بالدراسات العليا بتنسيق هذا العدد وتجهيزه للطباعة. فلهما من الجمعية خالص الشكر والتقدير.

مجلس الإدارة

٦ أكتوبر ٢٠٠٧

في الفكر الإسلامي

من كبرى الحركات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية

"أمة الإسلام البلابيين: دراسة تحليلية نقدية"

جمال الحسيني أبو فرحة(*)

مقدمة

أمل أن تكون دراستنا هذه اللبنة الثانية - بعد كتابنا: "الكنيسة المارونية .. الواقع والتاريخ" - لموسوعة في الأديان والمذاهب المعاصرة، أثرت نشر ما أنجزته منها ليكون بين يدي المتقنين والباحثين بأسرع وقت ممكن؛ فالانتظار بالنشر حتى تكتمل الموسوعة قد يطول؛ فالطريق شاق وطويل، وحاجتنا لمثل هذه الدراسات ملحة وعاجلة؛ في عصر قصرت المسافات فيه، وأضحى فيه التأثير والتأثر أمر حتمي، والعابدة إما لنا وإما علينا، ولا بد لنا من الإسراع في فهم الآخر ومعرفته، وانتقاء ما عنده من إيجاب وتوظيفه، وانتقاء ما عنده من سلب وتصحيحه.

وفرقتنا هذه "أمة الإسلام" ترجع أهميتها، وسبب بدأنا بدراستها إلى أنها تعد من كبرى الحركات الإسلامية في أقوى دولة في عالمنا المعاصر - الولايات المتحدة الأمريكية - ومن ثمة فهي تمثل سفارة من أهم سفارات الإسلام والمسلمين خارج أراضيهم.

(*) . مدرس علم الكلام والمذاهب والأديان بجامعة قناة السويس، بالإسماعيلية.

وينتظر العالم الإسلامي منها كثيرًا سواء نحو الدعوة الإسلامية، أو نحوه: بتصحيح صورته، والدفاع عن مصالحه؛ وقبل ذلك يجب على العالم الإسلامي تجاهها ما هو أكثر مما ينتظره منها.

فهل قام العالم الإسلامي بواجبه تجاهها؟.

وهل نال منها ما ينتظر؟

قبل الإجابة عن ذلك لابد وأن نتعرف أولاً على فرقتنا هذه:

- متى نشأت؟
 - وعلى يد من كان ذلك؟.. وعلى يد من تطورت؟.
 - وما نطاق نفوذها؟.. وما مداها؟.
 - وما عقائدها؟.. وما شرائعها؟.. ومن أين جاءت بها؟.
 - وما موقف الإسلام منها؟.
 - وما تقييمنا لها؟ .. وكيف يمكن تقويمها؟.
- هذا ما سيتبين لنا من خلال دراستنا هذه.

تعريف:

"أمة الإسلام": Nation of Islam^(١)، أو "طائفة البلايين الأمريكيين": American Bilalion Community^(٢)، أو "جماعة الإسلام العالمية في الغرب": World

(١) ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى أغسطس ١٩٣٠م.

(٢) ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٥م.

Community of al-Islam in the West^(٣) أو "رسالة المسلم الأمريكى":
 American Muslim Mission^(١) أو "رسالة المسلم الأمريكى المنحلة":
 American Muslim Mission dissolved^(٢) هى مسميات مختلفة لمراحل
 مختلفة لحركة ظهرت بين السود فى أمريكا^(٣) فى بداية الثلاثينات من هذا القرن،
 وغلبت عليها الروح العنصرية، وتبنت الإسلام بمفاهيم فى غاية البعد عنه؛ إلا أنها
 أخذت تقترب منه تدريجياً؛ أو تظاهرت بذلك؛ فانشقت عنها فرق مرتدة إلى عقائدها
 الأولى.

واتخذت فرقتنا هذه الهلال والنجمة شعاراً لها تضعه على مطاعمها وفنادقها
 وأماكنها الخاصة^(٤) وكثيراً ما وضعه زعماءها على ملابسهم^(٥).

(٣) ويرجع تاريخ هذه التسمية ٧ نوفمبر ١٩٧٦ م.

(١) ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى إبريل ١٩٨٠ م.

(٢) ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى مايو ١٩٨٥ م.

(٣) انظر عن هذه المسميات:

- بلال فيليبس: الفرق الباطنية المعاصرة فى الولايات المتحدة ص ١٩٥ : ١٩٧

- <http://www.rulers.org/relig.html>

على أن نشر كتاب "س. إريك لنكولن" C. Eric Lincoln المعنون بـ "المسلمون السود
 فى أمريكا The Black Muslims in America عام ١٩٦١ م؛ وإن كان قد أرسى فى
 هذه الفترة الاسم الذى أصبح متعارفاً عليه فى أذهان العامة (أعني المسلمون السود)؛ إلا
 أنه لم يصبح أبداً الاسم الرسمى للحركة.

انظر: The New Encyclopedia Britannica Vol. ٦ p. ٤١٠

(٤) انظر: Louis E. Lomax: When the Word is given p. ٩٦

أولاً: التأميم وأبرز الخصائص

مؤسس هذه الفرقة: "والاس فارد محمد Wallace fard Muhammad"^(١):
ويعرف أيضاً بـ "و.ف.محمد" W. F. Muhammad أو "و.د.فارد" "W. D. Fard"
أو "والى فاراد" Wali Farad أو "الأستاذ فورد" Professor Ford. وهو شخص
غامض، جنسيته غير محققة، وأصله مختلف فيه، وتاريخه غير معروف

(٥) انظر: <http://www.muhammadspeaks.com/MeetsThePress.html>

(١) لمزيد من التفاصيل عنه راجع:

- C.Eric Lincoln: The Black Muslims in America pp١٠١٢
- The Encyclopaedia of Islam vol VII p.٧٠٢
- The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦. p.٤١٠
- <http://www.Sunnah.org/history/islamamr.htm>.
- د. عبد الودود شلبي: حول العالم الإسلامى فى ثلاثين عامًا ص١٧٧.
- د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ١/٣٦٣.
- <http://www.suhuf.net.sa/١٩٩٨jaz/aug/٢٨/p٢٨٤.HTM>
- دراسة بقلم: د. خليل بن عبد الله الخليل.. بعنوان: حول الإسلام فى أمريكا (حركة الزعيم لويس فرخان).

يقال بأنه من أصل مسلم، ويقال إن أصله هندي أو باكستاني ينتمي للحركة القاديانية^(٢)، وهناك من يقول بأن أصله فلسطيني أو سوري، ومن يقول: إن أصله مختلط: عربى أوربى، وهناك من يرجح أنه: تركى فارسى، ويقال بأنه من مواليد تركيا، ومن عملاء النازيين الذين عملوا مع هتلر فى الحرب العالمية الثانية، ويقال بأنه حجازى قرشى تتقف فى جامعة لندن، وقد أعد نفسه لأن يكون دبلوماسيًا يعمل فى الدولة الحجازية ولكنه ضحى بمستقبله ليحقق الحرية والعدالة والمساواة للسود فى أمريكا.

والغالب أنه ولد بمكة، ويقال بأنه ولد فى ٢٦/٢/١٨٧٧م، وهو اليوم الذى اعتاد خليفته "اليجا محمد" الاحتفال به باسم "يوم المخلص" Saviour's Day^(١) وقد تحول اسمه فيما بعد إلى "عيد البقاء العرقى" Ethnic Survival Day.

وقد ظهر "الاس فارد محمد" فجأة فى الولايات المتحدة الأمريكية فى دترويت عام ١٩٣٠م، ويقال بأنه شارك فى عدة حركات ضد التمييز العنصرى فى الهند وجنوب أفريقيا ولندن قبل مجيئه إلى بلدة دترويت. ويقال بأنه كان بائعًا للملابس الواقية من المطر ثم للحريز فى دترويت فى بداية دعوته.

وقد أنشأ "الاس فارد محمد" منظمين^(٣): واحدة للرجال تسمى "ثمار الإسلام" Fruits of Islam، ويرمز لها بـ (FOI) وهى منظمة شبه عسكرية، لها رتبها

(٢) القاديانية: حركة دينية تسترت بالإسلام وهو منها براء، نشأت فى الهند عام ١٩٠٠م بزعامة المرزا غلام أحمد القادياني، وبتخطيط من الاستعمار الإنجليزي؛ بهدف إبعاد المسلمين عن دينهم، وعن فريضة الجهاد بشكل خاص.

(١) انظر لمزيد من التفصيلات عن عيد المخلص:

E.U.Essien – Udom: Black Nationalism pp.١٧٧:١٧٨.

وقياداتها، والعمل فيها يعتبر خدمة إلزامية على جميع المنضوين تحت لواء الحركة ممن بلغ الثامنة عشرة من عمره، ويتم التدريب فيها على فن الكاراتيه، وعلى استخدام السلاح الناري بغية حماية الحركة، ودعم مركزها الاجتماعي والسياسي.

والمنظمة الأخرى للنساء وتسمى "تدريب البنات المسلمات" Moslem Girls' Training ويرمز لها بـ "M.G.T". كما أنشأ جامعة الإسلام The University of Islam، والتي أصبحت تسمى الآن: "مدارس الأخت كلارا" نسبة إلى زوجة "اليجا محمد" والدة "وارث الدين محمد". وقد اختفى "والاس فارد محمد" بصورة غامضة في يونيو ١٩٣٤م، ويعتقد بعض أتباعه أنه ما يزال حيًا إلى الآن، وأنه يحضر أحيانًا اجتماعات "وارث الدين محمد" تحت اسم "إمام محمد عبد الله". ومن أبرز الشخصيات في هذه الفرقة^(١):

- اليجا محمد Elijah Muhammad^(٢):

(٢) انظر في تفصيلات ذلك:

Ibid., pp. ١٦٥-١٧٧

C.Eric Lincoln: The Black Muslims in America p.١٤

<http://www.minshawi.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرازق بن حمود الزهراني، بعنوان: المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

<http://www.suhuf.net.sa/١٩٩٨/jaz/sep/٤/P٢٧٣.HTM/١١/P٢٨١١.HTM>

دراسة بقلم: د. خليل بن عبد الله الخليل.. بعنوان: حول الإسلام في أمريكا (حركة الزعيم مالكولم إكس).

(١) وقد عنوانًا للحديث عن كل شخصية بأشهر الأسماء التي عرفت بها في تاريخها.

(٢) راجع في ذلك:

- The Encyclopaedia of Islam Vol VII pp.٧٠٢:٧٠٣

اسمه فى الأصل "اليجا بول" Elijah Poole، ولد بالقرب من "ساندرا فيل" Sandersville فى مقاطعة جورجيا Georgia عام ١٨٩٧م، للأبوين من العبيد المحررين، كانا يعملان مزارعين فى حقول القطن، وكان والده قس معمداني، عمل اليجا فى طفولته فى الزراعة ثم عمل فى السكة الحديد، ثم ترك المنزل وهو فى سن السادسة عشرة وعمل فى كثير من الأعمال المتفرقة؛ وقد نشأ على بغض البيض؛ فذكريات طفولته مؤلمة جدًا؛ فقد شاهد غارات البيض على السود ليلاً، والتقتيل الذى تم على أيدي عصابات بيضاء شريرة، وكان الشعب الأبيض المتفرد لا يتألم ولا يعمل شيئاً لإيقاف مثل هذا الطغيان، والأعمال الوحشية التى تقشعر لها الأبدان.

ذهب "اليجا بول" إلى "ديترويت" Detroit عام ١٩٢٣م للبحث عن عمل، ثم عمل فى شركة شفرولية، وصاحب "والاس فارد" فى عام ١٩٣١م، سجن اليجا محمد أربع سنوات من ١٩٤٢:١٩٤٦م لتعاطفه مع اليابانيين فى الحرب العالمية الثانية، وحثه اتباعه على رفض الخدمة العسكرية.

محمود شاكر: المسلمون تحت السيطرة الرأسمالية ص ١٥٩: ١٦٠.

د. حسان حنوت وآخرون: الإسلام فى أمريكا ص ٩٨: ٩٧.

- د. مانع بن حماد الجهنى وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/ ٣٦٠.

- <http://www.suhuf.net.sa/١٩٩٨/jaz/28/p284.HTM>

دراسة بقلم: د. خليل بن عبد الله خليل.. بعنوان: حول الإسلام فى أمريكا (حركة الزعيم لويس فرخان).

- http://www.geocities.com/hayatt_minorities/african.htm

دراسة بقلم: حياة الياوت.. بعنوان: الأمريكيون من أصول افريقية.

- <http://www.sunnah.org/history/islamamr.htm>.

- <http://www.muhammadspeaks.com/Messengeronpilgrimage.html>.

- http://www.africawithin.com/bios/elijah_muhammad.htm

ترقى فى مناصب الحركة حتى صار رئيسا لها من بعد "فارد"، وقد أثبت "اليجا محمد" جدارته فى القيادة السياسية بنجاحه فى إنشاء شبكة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية؛ مثل: المزارع والمصانع؛ ليعمل فيها أفراد جاليته، ثم أضاف إليها شبكة من المدارس النموذجية الخاصة فى كثير من المدن الأمريكية الكبرى، حيث كان يتركز أتباعه، وما زالت هذه المدارس – والتي أصبحت تعرف الآن باسم مدارس الأخت "كلارا محمد" – تقوم بتخريج الآلاف من الطلبة والطالبات كل عام. وتحت قيادته عدت هذه الحركة عام ١٩٥٠م أكثر المنظمات الإسلامية بروزاً فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وفى عام ١٩٥٩م زار "اليجا محمد" مصر، وأثيوبيا، والأردن، والسعودية، والسودان، وسوريا، وتركيا، يرافقه ابنه "والاس محمد" الذى كان يقوم بالترجمة، وقابل فى زيارته تلك كبار رجال الدين الإسلامى، وكبار ساسة المسلمين، فقابل فضيلة شيخ الأزهر الشيخ: محمود شلتوت، وقابل الرئيس جمال عبد الناصر. توفى "اليجا محمد" فى ١٩٧٥/٢/٢٥م وقد كان الاعتقاد السائد لدى أتباعه عنه انه لن يموت، لذا أحدث موته هزة فى أوساط الأتباع.

- مالكولم إكس Malcolm. X^(١):

(١) انظر لمزيد من التفاصيل عنه:

- د. عبد الودود شلبى: حول العالم الإسلامى فى ثلاثين عاماً ص ١٧٣: ١٧٧.
- د. مانع بن حماد الجهنى وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦٠.
- The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦. p.٤١٠.
- The Encyclopaedia of Islam Vol VII pp.٧٠٢:٧٠٣
- <http://www.suhuf.net.sa/١٩٩٨jazz/sep/٤/P٢٧٣.HTM/١١/P٢٨١١.HTM>
- دراسة بقلم: د. خليل بن عبد الله الخليل.. بعنوان: حول الإسلام فى أمريكا (حركة

ولد مالكولم في ٩ مايو عام ١٩٢٥م بمدينة "أوماها" بولاية "نبراسكا"، في قلب المجتمع الأمريكي، حيث يعتبر الزنجر الأسود مخلوقاً منحطاً لا قيمة له، وكان الرابع بين ثمانية أبناء. وكان والده "إيرل لثل" قسيساً معمدانياً، وناشطاً سياسياً في أكبر منظمة للسود آنذاك، وهي جمعية تقدم الزواج العالمية العلمانية: The Secular Universal Negro Improvement Association وكانت حياة عائلة مالكولم عبارة عن سلسلة من النكبات؛ فقد شهد الأب مقتل أربعة من أخوته الستة على يد العنصريين البيض، وتعرض لمضايقات، وتهديدات من قبل العنصريين البيض بسبب نشاطاته السياسية.

وقبل أن يتجاوز مالكولم السنة الأولى من عمره أجبرت العائلة عن طريق عصابة "كوكلاس كلان" - Kuklux Klan - وهي عصابة عنصرية ضد السود، وضد الأقليات - على مغادرة نبراسكا، واستقرت في مدينة "لانسينق" بولاية "ميتشجن"، ولم تقف المشاكل عند هذا الحد؛ فأحرقت إحدى عصابات البيض منزل الأسرة في "لانسينق" عام ١٩٢٩م، وفي عام ١٩٣١م قتل الأب "إيرل لثل" على الرصيف، وبقيت أم مالكولم مسئولة عن ثمانية أطفال، وفي عام ١٩٣٩م أصيبت بانهيار عصبي وأدخلت مصحة للأمراض العقلية.

الزعيم مالكولم إكس).

- http://www.geocities.com/hayatt_minorities/african.htm

دراسة بقلم: حياة الياقوت.. بعنوان: الأمريكيون من أصول أفريقية.

- <http://www.sunnah.org/history/islamamr.htm>.

- <http://www.lamalef.net/ak/٠٢/malc.htm>

- أيمن حنا حداد:

- <http://www.lamalef.net/ak/٠٢/malc.htm>

قضى مالكولم أكثر من طفولته خادماً لأسر أمريكية من البيض وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة للبيض في مدينة "ماديسون" بولاية ميتشجان وكان دائماً أحد الثلاث الأوائل في فصله، ولكن معاملة البيض له زرعت في نفسه بذور الحذر منهم، وعدم الثقة بهم منذ حداثة سنه.

ترك مالكولم الدراسة وهو في السنة الثانية المتوسطة لخلاف بينه وبين معلم اللغة الإنجليزية؛ فقد كتب مالكولم يوماً أنه يرغب في أن يكون محامياً في المستقبل، فوجهه هذا المعلم لأن يغير هذا الهدف، وأن يكون عامل نجارة حيث إن هذه المهنة هي اللاتقة بالعبيد، ولم يحتمل مالكولم هذه الإهانة المشينة من المعلم الأبيض له وترك الدراسة.

ترك مالكولم ولاية ميتشجان في صيف ١٩٤٠م وهو في الخامسة عشرة من عمره، واتجه إلى مدينة بوسطن على الساحل الشرقي من الولايات المتحدة ليعيش مع أخت كبرى له هناك؛ حيث عمل في مسح الأحذية، وغسل الصحون، ثم عمل في السكة الحديد.

وكانت تلك نقطة تحول هامة في حياته، فقد دخل عالم السوق السوداء، والقمار. والمخدرات، وتجارة البغاء، وأدمن المخدرات، وقبض عليه في جريمة سرقة وحكم عليه بالسجن عشر سنين في فبراير ١٩٤٦م، وهو ما يزال دون الحادية والعشرين من عمره.

وكان السجن نقطة تحول جديدة في حياة مالكولم؛ ففي داخل السجن استأنف مالكولم تعليمه بمجهوده الشخصي، وتعلم فن الخطابة والنقاش، وتعرف على صورة للإسلام، وآمن بها؛ فكان ذلك أخطر تحول في حياته، وذلك عن طريق منظمة "اليجا

محمد"، وقامت بينه وبين "اليجا محمد" صداقة متينة فكان "اليجا محمد" يرأسه وهو فى السجن.

خرج مالكولم من السجن عام ١٩٥٢م، وانضم رسميًا إلى منظمة "اليجا محمد"، وغير اسمه من "مالكولم ليتل" إلى "مالكولم إكس"، وكان هذا إجراء معهودًا بالنسبة للمنضمين لهذه المنظمة ويرمز حرف الـ "X" إلى الاسم الأخير الذى سلب من السود جراء استعبادهم على يد البيض. ثم أصبح إمامًا أو ما كان يسمى فى وقته "وزيرًا" Minister فى حركة أمة الإسلام. وفى عام ١٩٥٤م عينه "اليجا محمد" رئيسًا للمعبد رقم (٧) بنيويورك، والناطق باسم "اليجا محمد".

وفى عام ١٩٦٤م حج "مالكولم إكس" إلى بيت الله الحرام، ثم قضى شهرين بعد الحج فى البلاد الإسلامية يعمل جاهداً على تعلم أكبر قدر ممكن من الإسلام وتشريعاته التى يقوم عليها، فهالته تلك الشقة الهائلة بين حقيقة الإسلام كدين إنساني عالمي راق وبين تلك الدعوة الشوهاء التى يدعو إليها "اليجا محمد" باسم الإسلام وهو منها براء؛ فكتب يقول: "إن مهمتنا الأولى هى تحطيم ما أنفقنا عشر سنوات فى بنائه".

وانفصل عن منظمة "اليجا محمد" وأسس مجموعة منافسة باسم "جامع المسلم" Muslim Mosque كانت فى صراع مع منظمة "اليجا محمد"، كما أنشأ مالكولم إكس منظمة "الوحدة الأفرو أمريكية" وجعل من أوائل أهدافها رفع قضية السود فى أمريكا إلى محكمة العدل الدولية، والأمم المتحدة، على أساس أن السود يطالبون بحقوقهم الإنسانية لا بحقوقهم المدنية فحسب، وكان يقول: "إذا لم تعط حقوقك الإنسانية فإنه من المستحيل عليك أن تصل إلى حقوقك المدنية"^(١).

(١). ويوضح مالكولم ذلك بقوله لسود أمريكا: لا يستطيع أحد من العالم الخارجى التحدث بشأنكم، مادام كفاحكم فى مستوى الحقوق المدنية؛ لأن الحقوق المدنية تتصوى تحت الشئون الداخلية

وفى ٢١ فبراير ١٩٦٥م وهو فى التاسعة والثلاثين من عمره وقف "مالكولم إكس" أو الحاج مالك الشباز - كما يحلو له أن يسمى- يخطب داعيا إلى الله تعالى وإلى الإسلام الحق فإذا بالرصاص ينهال عليه من مجهول، وخر شهيداً فى سبيل الله. ويكاد يجمع المؤرخون على أن "مالكولم إكس" يعد أكثر الزعماء تأثيراً - فى النصف الثانى من القرن العشرين - على سود أمريكا المنحدرين من أصول أفريقية. فقد أيقظ مالكولم العقول، وأوقد الحماس، وحرك الهمم وأثر على الشعراء، والكتاب، والفنانين، والإعلاميين، بل أثر على رجال الدين؛ مما جعل بعضهم لا يصدق بأن عيسى عليه السلام كان أبيض اللون.

واستطاع فى وقت وجيز أن يثير الغبار حول المؤسسة الأمريكية، وأن يشكك فى أسسها، وسياساتها، وممارساتها، وشكل ضغطها عليها دفعها إلى إجراء تغييرات جذرية فى القوانين المجحفة بحق السود.

وطور كثيراً من الأفكار والمبادرات التى غيرت من مسار نضال السود فى أمريكا، ومهدت السبيل لظهور عدة منظمات وأفكار على الساحة السياسية بعد غيابه مثل منظمة "الْفُهود السود"، وفكرة "قوة السود".

لهذا البلد، ولا يستطيع كل أخوتنا فى أفريقيا وفى روسيا وفى أمريكا اللاتينية فتح أفواههم والتدخل فى الشئون الداخلية للولايات المتحدة.

لكن فى الأمم المتحدة ما يسمى بـ"العهد الدولى لحقوق الإنسان" وفيها لجنة مختصة بحقوق الإنسان، وعندما توسعون الكفاح إلى مستوى الكفاح من أجل حقوق الإنسان يمكنكم حينذاك أن تأخذوا قضية السود فى هذا البلد وأن تعرضوها على الأمم المتحدة. .

انظر: أيمن حنا حداد: <http://www.Lamalef.net/ak/٠٢/malc١.htm>

لقد أصبح مالكولم رمزًا للحرية عند السود، ورمزًا للمصداقية لدى المفكرين، ومصدرًا للإثارة لدى الإعلاميين، ومنطقة خطر لدى السياسيين في أمريكا، وزعيما منافسا لدى المنتفعين والمقربين من اليجا محمد.

- والاس ديلاني محمد Wallace Delaney Muhammad^(١):

أو "والاس دين محمد": Wallace Deen Muhammad، أو "والاس دين محمد": Wallace Deen Muhammad، أو "و.د. محمد": W.D. Muhammad، أو "وارث الدين محمد": Warithuddin or Warith Deen Muhammad:

(١) انظر لمزيد من التفاصيل عنه:

- The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.٧٠٣.
- The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦. p.٤١٠.
- د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦١: ٣٦٢.
- بلال فيلبس: الفرق الباطنية في الولايات المتحدة الأمريكية ص ١٨٤: ٢٠٣.
- <http://www.minshawi.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرازق بن حمود الزهراني، بعنوان المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

هو الولد السابع لليجا محمد من زوجته كلارا، ولد في دترويت عام ١٩٣٣م، تربى مع أخوته في شيكاغو، ودرس في مدرسة الفرقة المعروفة "بجامعة الإسلام": The University of Islam في جميع المراحل: الابتدائية والمتوسطة والثانوية، ثم بقي فيها أربع سنوات إضافية ركز خلالها على اللغة العربية وتعاليم أبيه.

ثم عمل رئيساً للحركة في معبد فيلادلفيا من ١٩٥٨م إلى ١٩٦٠م، وأدخل السجن بعد ذلك لرفضه تأدية الخدمة العسكرية، وتأخره عن العمل في أحد المستشفيات التي عين بها عوضاً عن عدم تأدية خدمته العسكرية؛ فظهر بمظهر البطل الفدائي المدافع عن مبادئ والده التي ترفض التجنيد في جيش الولايات المتحدة.

وتأثر أثناء وجوده في السجن بالاضطرابات التي حدثت في الفرقة نتيجة اتهام أبيه بالزنا، وتزعزع إيمانه بأبيه؛ إلا أنه عاد إلى صفوف الفرقة لما أطلق سراحه عام ١٩٦٣م.

انسحب "والاس" من الفرقة بعد انسحاب "مالكولم إكس"، وكان على اتصال قوى به، واقترب من الإسلام الصحيح إلا أنه عاد مرة أخرى إلى الفرقة بعد اغتيال "مالكولم إكس". أدى فريضة الحج والعمرة عام ١٩٦٧م، ولما رجع من الحج انفصل عن الفرقة وأعلن براءته من انحرافها عن الإسلام الصحيح، وكان على اتصال بالقاديانية في تلك الفترة، ثم عاد إلى الفرقة مرة أخرى، وتاب علناً من مخالفة أبيه.

انفصل والاس عن الفرقة وعاد إليها للمرة الأخيرة قبل هلاك أبيه بخمسة أشهر، وتولى رئاسة الحركة بعد والده عام ١٩٧٥م، وانتحل لنفسه لقب "الإمام الأعلى" Chief Imam، وحول اسم المنظمة إلى "جماعة الإسلام العالمية في الغرب": World Community of al- Islam in the West (WCIIW)، ثم إلى "رسالة المسلم

الأمريكي": American Muslim Mission (AMM) ، وغير اسم جريدة الفرقة من "محمد يتكلم": Muhammad Speaks إلى "أخبار البلالين": Bilalian News. قام بعدة تغييرات في مبادئ الحركة وعقائدها، وفي هيكلها التنظيمي؛ مكنه وجماعته من حيازة اعتراف المنظمات الإسلامية الشرقية خاصة، والعالم الإسلامي عامة، بأنهم عادوا إلى الإسلام الصحيح؛ وهذا الاعتراف أدى إلى تأييد الفرقة بشتى وسائل التأييد، كما أدى إلى رفع "والاس" حتى صار المتكلم باسم المسلمين في أمريكا.. كما أدى إلى عودة طائفة الحنفيين^(١) مرة أخرى إلى صفوف الفرقة تحت زعامته. وفي أواخر عام ١٩٧٨م استقال "والاس" من منصب الإمام الأعلى Chief Imam وأسند الرئاسة إلى مجلس إداري مكون من ستة أئمة، كل واحد منهم يمثل منطقة من مناطق أمريكا الستة التي قسمت البلاد إليها لإدارة الفرقة، ومعهم مستشار اقتصادي، ومستشار قانوني، ومستشاران من الأئمة الأجانب -"أى الدعاة المبعوثين من الدول الإسلامية"- وعين "والاس" نفسه عضواً في مجلس الأئمة، وظل في الحقيقة يدير الفرقة رغم استقالته التي علّنها بتعبه من إدارة الفرقة، ورغبته في التفرغ لدراسة القرآن الكريم والكتاب المقدس دراسة مقارنة.

(١) وطائفة الحنفيين: "مجموعة من المسلمين من أصل أفريقي أقل في عددها من البلالين، انفصلت في سنة ١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م عن "أمة الإسلام"؛ على إثر خلاف بين أعضائها واليجا محمد بسبب رفضهم لكثير من تعاليمه، وعادت مرة أخرى للتقارب مع جماعة البلالين بعد أن غيرت في معتقداتها، وتسلم "وارث الدين محمد" قيادتها. انظر:

<http://www.minshaw.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرازق بن حمود الزهراني، بعنوان المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

إلا أن هذا التقارب مع الإسلام الصحيح كان محسوبًا؛ فلم يسمح "والاس" لاتباعه بقبول كل التعاليم الإسلامية الصحيحة، يتجلى ذلك على سبيل المثال: من حيلولته دون تأثير الدعاة المبعوثين من العالم الإسلامي على أعضاء فرقته؛ ففي أواخر عام ١٩٨١ م قرر مجلس الأئمة التابع للفرقة قصر عمل الدعاة المبعوثين على تعليم اللغة العربية فقط، وفي عام ١٩٨٢ م أصدر مجلس الأئمة قرارًا يقيد فيه الدعاة المبعوثين بتدريس اللغة العربية للكبار دون الصغار، وينزع عنهم منصب الإمامة في مساجد الفرقة، وفي أواخر نفس العام أخذ "والاس" الخطوة الأخيرة وفصل كل الدعاة تقريبًا من الفرقة. وبرغم ذلك فإن هذا التقارب المحسوب من الإسلام رفض من بعض القادة الذين انسحبوا من الحركة مما أدى إلى اضطرابها. ومن أبرز هؤلاء القادة:

(١) جون محمد Johm Muhammad^(١):

أخو اليجا الشقيق الذي يشبهه تمامًا، وقد ادعى أنه وارث اليجا الروحي. وأنشأ معبدًا في مدينة دترويت؛ إلا أن فرقته كانت محلية وكان نشاطه ضعيفًا، وأخذ أتباعه يتناصرون حتى أصبحوا يعدون على الأصابع.

(٢) سايلس محمد "Silis Muhammad"^(٢):

أو سايلس أبو بكر، ولد في ولاية تكساس ونشأ بها، والتحق بفرقة اليجا محمد في عام ١٩٦٠ م، وتزوج في عام ١٩٦٤ م من هرييت محمد Harriet Muhammad

(١) انظر بلال فيلبس: الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة ص ١٩١.

(٢) انظر: السابق ص ٢٢٣: ٢٢٥

الزوجة السابقة لأكبر محمد ابن اليجا محمد التي ثبتت على تعاليم اليجا، وانفصلت عن زوجها لما تبرأ من أبيه.

درس سايلس فى جامعة إيلانويس Illinois بمدينة شيكاغو وحصل على بكالوريوس فى الرياضيات والتاريخ. عينه اليجا مسئولاً عن توزيع نشرة الفرقة على مستوى وطني، وكانت زوجته آنذاك سكرتيرة المالية الوطنية. لما توفى "اليجا محمد" وتولى "والاس" قيادة الفرقة حدث تنافس بينه وبين سايلس للسيطرة على اقتصاد الفرقة، انسحب على إثره سايلس من الفرقة فى أغسطس ١٩٧٧م.

وادّعى أنه ابن اليجا الروحي، وأنه نبي مرسل، ودعا إلى العودة إلى تعاليم اليجا الأولى مع إضافة بعض الادعاءات للبرهنة على صحة نبوته وبنوته الروحية لليجا وألف كتاباً فى ذلك سماه "يقظة الأمة": The Wake of the Nation

ولما ظهرت فرقة فراح خان زاحمت فرقة سايلس؛ حتى تفوقت عليها تفوقاً تاماً فى عقر دارها، حتى اضطر سايلس مع معظم أتباعه إلى الانتقال من شيكاغو إلى مدينة أتلانتا فى ولاية جورجيا الجنوبية.

(٣) لويس فراح خان أو لويس فرخان Louis Farrakhan^(١):

(١) لمزيد من التفاصيل عنه انظر: بلال فيلبس: السابق ص ٢٢٥. ٢٤١. د. مانع بن حماد الجهنى وآخرون: الموسوعة الميسرة ٣٦٨/١: ٣٧١. جريدة الأهرام المصرية فى عددها الصادر بتاريخ ٢٩/٢/٢٠٠٠م

- The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.v.٣.
- <http://www.sunnah.org/history/islamamr.htm>.
- <http://www.suhuf.net.sa/١٩٩٨jaz/aug/٢٨/p٢٨٤.HTM>

واسمه فى الأصل: "لويس إيوجين والكت" Louis Eugene Walcotte ثم تسمى بلويس إكس Louis X عندما انضم إلى حركة "اليجا محمد". ولقبه "اليجا محمد" بعد ذلك بفراح خان أو "فرخان" Farrakhan وعرف أيضا باسم "عبد الحليم فراح خان"، وأخيرا انتحل لنفسه اسم "لويس فراح خان محمد" عام ١٩٨٤م.

وترجع أصول عائلة "لويس إيوجين والكت" إلى جزر البحر الكاريبي، وكانت عائلته تعمل بالتمثيل والغناء، ومن ثمة عمل "لويس" فى شبابه مغنياً وعازفاً فى "نيويورك"، وتزوج "لويس" فى عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م من امرأة تسمى "بتسى" Betsey.

والتحق هو وزوجته بفرقة "اليجا محمد" عام ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م عن طريق أتباع "مالكولم إكس" فى معبد محمد للإسلام رقم (٧).

اقترب "لويس إكس" من "مالكولم إكس" وصاحبه فى جولاته لإلقاء المحاضرات وإنشاء المعابد الجديدة، وترقى فى مراتب الحركة حتى عينه "مالكولم إكس" نقيبا على فرع "ثمار الإسلام" التابع للمعبد. ثم عينه "اليجا محمد" بإرشاد من "مالكولم إكس" واعظا ومديرا لمعبد محمد للإسلام رقم (١١) عند افتتاحه فى مدينة بوسطن Boston ونجح "لويس إكس" فى استغلال موهبته الفنية فى دعم الحركة ونشر أفكارها مما أكسبه الشهرة والاحترام بين أعضاء الحركة.

فسجل بعض الأغاني من أشهرها أغنية: "جنة الرجل الأبيض هى جحيم الرجل الأسود": White Man's Heaven is Black Man's Hell ، وكذلك أغنية: "انظروا إلى قيودي": Look at my chains ، كما ألف بعض التمثيليات، وأشرف على

دراسة بقلم: د/ خليل بن عبد الله الخليل: بعنوان: حول الإسلام فى أمريكا (حركة الزعيم لويس فرخان).

إخراجها، بل ولعب دورًا في عرضها، مثل: تمثيلية "أورغينا" Orgena^(١)، وتمثيلية المحاكمة "The Trial" وعرضت هذه التمثيليات والأغاني في جميع المعابد.

وعندما تعرف "مالكولم إكس" على الإسلام الصحيح وانفصل عن حركة "اليجا" محمد" عين "اليجا" "لويس إكس" في منصب الناطق الأول باسم الفرقة، وهو المنصب الذى كان "مالكولم إكس" يشغله من قبل، ثم جعله واعظًا على أكبر المعابد وأخطرها؛ معبد محمد للإسلام رقم (٧) والذى كان يديره "مالكولم" قبل انفصاله.

بعد وفاة "اليجا محمد" وولاية ابنه "والاس د. محمد" أو "وارث الدين محمد" زعامة الحركة وقيامه بالعديد من التغييرات -كما سبق أن ذكرنا- في هيكل الحركة التنظيمي، وفي بعض عقائدها وشرائعها ليقترّب من الإسلام الصحيح؛ لينال تأييد العالم الإسلامى المادى والسياسى، كان من تلك التغييرات عزل لويس فراخان من جميع مناصبه؛ وذلك لأنه كان الناطق الأول باسم "اليجا محمد" ورئيس أكبر معابد الحركة، وجعله في منصب صورى في مدينة "شيكاغو"؛ ليظهر أمام العالم الإسلامى فى صورة المدافع عن العقائد الإسلامية الصحيحة، وفى نفس الوقت يكون قد تخلص من أكبر منافس له فى الزعامة.

إلا أن "فراح خان" لم يلبث في هذا المنصب سوى سنتين ونصف ثم استقال من منصبه ومن الفرقة إثر انسحاب "سايلس محمد" فى ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، وعاد إلى "نيويورك" وبدأ يدعو إلى تعاليم "اليجا"، وتبرأ من "وارث الدين محمد".

ونجح في جذب معظم أفراد أسرة "اليجا" إليه بما فيهم أخوا اليجا "جونى" Johny و"جون" John وأخوة "وارث الدين محمد" نفسه، وأخواته؛ ما عدا أخوه "جابر" وأخته

(١) يلاحظ هنا أن كلمة "Orgena" هي معكوس كلمة "Negro" بعد حذف حرف (a).

"لوتي"، كما استجاب له جميع أولاد اليجا السبعة غير الشرعيين، كما انضمت إليه معظم الشخصيات الكبيرة التي انسحبت من فرقة "وارث الدين".

وبدأ "قراح خان" يفتح المعابد^(١) الواحد تلو الآخر في "نيويورك" وفي "شيكاغو" وفي "لوس انجلوس"؛ إلا أنه جعل من "شيكاغو" مركزاً رسمياً لفرقته.

وفي عام ١٩٧٩م أعاد "قراح خان" إصدار جريدة الفرقة "النداء الأخير": The final call التي كان يصدرها "اليجا محمد" من قبل في عام ١٩٣٤م، وأخذ "قراح خان" يطوف البلاد لإلقاء المحاضرات في الجامعات، ويخطب في جميع مناسبات السود، وكثير ظهوره على شاشة التلفزيون وفي الإذاعة، بل أصبحت له برامج أسبوعية في أكثر من إحدى عشرة محطة إذاعية في شتى أنحاء أمريكا. وصارت له مقالات ثابتة في أكثر من ثلاث عشرة جريدة في مختلف أنحاء البلاد، وأعاد "قراح خان" منظمة "ثمار الإسلام": Fruits of Islam أو FOI ومنظمة "تدريب البنات المسلمات": Moslem Girles Training أو M.G.T وعين عليها "تاينيتا محمد" Taynetta Muhammad زوجة "اليجا محمد" الثانية التي تزوجها بعد وفاة زوجته "كلارا" في عام ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، وهي كاتبة قديرة وخطيبة بليغة؛ محاولاً بذلك إضفاء الشرعية على فرقته أمام منافسيه.

(١) اعتادت فرقة "أمة الإسلام" منذ تأسيسها وحتى بداية عهد "وارث الدين محمد" تسمية مساجدها بالمعابد Temples وفي عهد "وارث الدين محمد" أصبح المعبد يسمى مسجداً Mosque، فلما جاءت فرقة "قراح خان" عادت إلى التسمية الأولى.

وطالب "فراح خان" أتباعه بترك الأسماء المقدسة (العربية) التي اتخذوها بدون نظام، وطالبهم بالعودة إلى استعمال حرف "إكس X" مكان اسم العائلة كما كان الحال فى عهد "اليجا".

وفى عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م فرض على الجميع ما عدا الذين لقبهم "اليجا" بنفسه: أن يكتب كل واحد منهم رسالة سماها رسالة "المخلص" يشهد فيها أنه "لا إله إلا الله" الذى جاء فى صورة السيد "فارد محمد" وأن المكرم "اليجا محمد" رسوله ثم يطلب اسما إلهيا من الله.

ثم بدأ "فراح خان" يسمى كبار رجال فرقته بأسماء عربية ويلقبهم بألقاب ينتهى كل منها "بمحمد"؛ فمثلا نائبه كان يسمى "لارى إكس" Larry X فى عهد "اليجا محمد" ثم انتحل لنفسه اسم "كريم عبد العزيز" لما كان تابعًا "لوارث الدين محمد" فعاد إلى "لارى إكس" ثم لقبه "فراح خان" فى احتفال كبير "بعبد الأكبر محمد"؛ وفى مؤتمر "يوم المخلص" فى عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م انتحل "فراح خان" لنفسه لقب "محمد" فأصبح يسمى "لويس فراح خان محمد".

وخطا "فراح خان" خطوة جديدة بفرقته لفتت الأنظار إليه عندما كشف عن قوة فرقته التى يمكنها أن تلعب دورًا عالميًا خطيرًا؛ وذلك بتأثيرها على سياسات الولايات المتحدة الأمريكية أكبر دولة فى العالم فى العصر الحاضر، وذلك حين ساند "جيسى جاكسون" Jesse Jackson فى انتخابات الرئاسة الأمريكية، وصاحبه فى معركته الانتخابية، كما صاحبه فى سفره عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م إلى سوريا، لما أطلق الرئيس السوري "حافظ الأسد" سراح الطيار الأمريكى الأسود بعد إجراء مفاوضات مع فراح خان" طغت على شعبية "وارث الدين محمد" نفسه فى كثير من المدن؛ مما اضطر "وارث الدين محمد" فى أغسطس ١٩٨٣م إلى الاجتماع مع "فراح خان" والاتفاق على

أن يحترم أتباعهما بعضهما بعضاً، وهو ما يعنى اعتراف "وارث الدين محمد" بهزيمته أمام منافسه وتابعه الأسبق "فراح خان". ومن الشخصيات الهامة كذلك فى تاريخ هذه الفرقة^(١):

- ريموند شرف:

زوج "إيثل": Ethel أخت "وارث الدين محمد"، صار وزيراً للعدل فى الفرقة فى عهد "وارث الدين محمد" بعد أن كان قائدًا أعلى لحرس الحركة المسمى "ثمار الإسلام": (FOI).

- ثيرون مهدي:

انضم للحركة عام ١٩٦٧م وشغل منصب رئيس هيئة اكتشاف الفساد بين أفراد الحركة التى تشكلت عام ١٩٧٦م تحت اسم Blight Arrest Pioneer Patrol ويرمز لها بـ B A P P وهى بديلة عن FOI.

- محمد على كلاى:

كيسيس كلاى سابقاً قبل إسلامه، الملاكم العالمى المعروف؛ يقال بأن مالكولم إكس هو الذى اجتذبه إلى الحركة كما أنه كان أحد أعضاء المجلس الذى أنشأه "والاس محمد" بعد استلامه رئاسة الحركة من أجل التخطيط للأمور المهمة فى الجماعة.

- سلطان محمد:

(١) انظر: د. مانع بن حماد الجهنى وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦٢.

أحد أحفاد "اليجا محمد"، يقال بأنه كان على فهم جيد للإسلام فقد درس الإسلام في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعمل إماماً في واشنطن، وتوفي عام ١٤١٠هـ في الرياض.

- أكبر محمد^(١):

ابن "اليجا محمد" أتى إلى القاهرة عام ١٩٦١م، ودرس في الجامع الأزهر، وأعلن إسلامه، وتبرأ من أبيه في يناير ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ورفض تولي منصب رئيس الفرقة بعد وفاة أبيه.

- عبد المحمد^(١):

وهو أحد أتباع فارد البارزين، رفض تعاليم "فارد" بأن المسلمين السود ليسوا أمريكيان ولا يدينون للعلم الأمريكي، وقاد جماعة مناقسة لفرقة "فارد" قائمة على الإخلاص للعلم والدستور الأمريكي، ولكن لم يكتب لهذه الفرقة البقاء.

ثانيًا، الأصول والمباحي

في عرضنا لأصول ومبادئ هذه الفرقة لا يتسع مقامنا للرد على كل عقيدة زائفة وشريعة باطلة وجدت لديها في مراحلها المختلفة، ثم إن بطلان جل ذلك واضح ومعلوم من العقل ومن الدين بالضرورة؛ ومن هنا فسكتفي بالرد الموجز على بعض

(١) انظر بلال فيليبس: الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة ص ١٨٣: ١٨٨.

Louis E.Lomax: When the Word is given pp.٩٧: ٩٨.

(١) انظر لمزيد من التفاصيل عنه:

- C.Eric Lincoln: The Black Muslims in America p١٥.
- the Encyclopaedia of Islam vol VII p.٧٠٣.

الدعوى التى نراها قد تثير حيرة وتحتاج منا إلى مزيد بيان. ويلاحظ أن أصول هذه الحركة ومبادئها مرت بمرحلتين: الأولى: مرحلة عنصرية وغلو وجهل بالإسلام. الثانية: مرحلة اعتدال واقترب تدريجي من الإسلام الصحيح. ثم صاحبت هذه المرحلة الأخيرة بعد فترة وجيزة حركة ردة واسعة النطاق من كثير من الأتباع إلى عقائد ومبادئ المرحلة الأولى.

المرحلة الأولى:

فى عهد "والاس فارد محمد" و"اليجا محمد"^(١) وتتخلص أهم أفكار ومبادئ هذه المرحلة فى التالى:

١. الألوهية^(٢): يلخص موقف هذه الفرقة من الإلهية أحد نصوصهم المقدسة التى تقول: "باسم الله الذى أتى فى شخص السيد "فاراد محمد" الرحمن الرحيم

(١) على أن التفريق بين التعاليم التى أتى بها "اليجا محمد" من عنده وتلك التى أخذها من "والاس فارد محمد" يعد أمراً فى غاية الصعوبة.

انظر: <http://members.aol.com/turksevent/shabazz.html>.

(٢) انظر:

- د. مانع بن حماد الجهنى وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦٩.

- إيفون يزيك حداد: المسلمون فى أمريكا ص ٧٨.

- The Encyclopaedia of Islam vol VII p.٧٠٤.

- Louis E.Lomax: When the Word is given pp. ٦٤: ٦٣.

- <http://www.muhammadspeaks.com/Objective.html>.

مقال بعنوان: The Supreme Wisdom: My Mission and Objective. By Elijah Muhammad

الإله الواحد الذى تدين له كل الأشياء رب العالمين، ورسوله المبجل "اليجا محمد" آخر المرسلين".

فالله فى عقيدتهم تجسد فى شخص فاراد، وهو رجل أسود، وأرسل نبيه أيضا أسود، وهو "اليجا محمد"، وهو ما يعبر عن العنصرية المعلنة لهذه الجماعة. ويلاحظ أن نسبة الألوهية لـ "والاس فاراد محمد" أتت متدرجة: ففى البدء قدم نفسه لأتباعه فى دثرويت كأخ لهم ينتمى إلى نفس عرقهم، ثم بعد ذلك أصبح يعرف بالمهدى، بالنبي، بابن الإنسان المنتظر منذ ألفين عام، بالمسيح الموعود، ثم بعد ذلك يقال إنه أعلن أنه الحاكم الأعلى والإله المتجسد.

أما فى عهد "اليجا محمد" فقد اتخذت فكرة تجسد الإله شكلا جماعيا، فأصبح كل السود - فى عقيدة "اليجا" وأتباعه - هم الله؛ وأولوا قوله تعالى (هو الأول والآخر) بأنه يعنى أن الرجل الأسود كان هو الأول وهو الآخر، كان هو الخالق والمالك للعالم؛ بل إنه هو خالق الإنسان الأبيض؛ فالإنسان الأبيض كما يزعمون خلقه عالم أسود يسمى يعقوب نتيجة بعض التجارب الوراثة^(١). إلا أنهم يعتقدون أنه وإن كان كل

(١) فليلجا محمد نظرية فى ذلك تقول: إن جينات الرجل الأسود بها جرثومتان: جرثومة مهيمنة، وهى الجرثومة السوداء، والجرثومة الأخرى مكبوتة وأضعف تأثيرا لأنها تفتقد هذا السواد الأصلى، وقد نجح عالم أسود فى فصل الجرثومة الأضعف عن الجرثومة المهيمنة، وزواج بين جرثومتين من النوع الأضعف واستطاع بذلك أن يخلق عددا من السلالات ذات لون فاتح، وأضعف، ثم إنها أدنى وراثيا من الرجل الأسود.
انظر : إيفون يربك حداد: المسلمون فى أمريكا ص ٧٨.

- Louis E.Lomax: When the Word is given pp.٦٣: ٦٤.

www.africawithin.com/bios/clijah_muhammad.htm- http://

السود هم الله إلا أن لأحدهم نسبة أكبر إلى الألوهية؛ فيتميز بادراك خاص وحكمة وقوة خاصة، ويولد هذا الإله المطلق بينهم كل (٢٥) ألف سنة.

٢. النبوة: يؤمن أتباع هذه الفرقة بالأنبياء، ومن ضمنهم "محمد بن عبد الله" ﷺ ويسلمون بالقرآن كوحي إلهي، إلا أنهم يجهلوه ويؤمنون بأن لتفسير اليجا محمد للقرآن سلطة جديرة بالقبول وإن خالفت كل المفسرين الآخرين.

ويعتقدون بأن القرآن محدود بزمان وأنه قابل للنسخ^(١) ويرون أن "محمد بن عبد الله" ﷺ أرسل إلى العرب، وأن "اليجا محمد" أرسل إلى سود أمريكا، وأنه هو خاتم النبيين^(٢) وهم ينظرون إلى المسيحية المعاصرة على أنها أعظم خدع الإنسان الأبيض لتعبيد الشعوب غير البيضاء^(٣). ويعتقد "اليجا محمد" كذلك بأن عيسى عليه السلام صلب ومات على الصليب، وأنه عليه السلام كان ابنا ليوسف النجار^(٤).

وقد عرض وارث الدين محمد موجزاً لنظريته هذه في خطاب له ألقاه أمام الأكاديمية الأمريكية للأديان في ١٩ نوفمبر ١٩٧٨م بمدينة نيواورليانز. والعنوان الكامل للخطاب Evolution of the Nation of Islam وقد صدر ضمن كتاب "وارث الدين محمد" An African American Genesis

(١) انظر: the Encyclopaedia of Islam vol VII p.٧٠٤.

(٢) انظر: بلال فيليبس: الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة ص ٢١٣.

- <http://www.muhammadspeaks.com/Buzz.html>.

- <http://www.muhammadspeaks.com/AnswertoCritics.html>.

وانظر في الرد على كل ما سبق: د. جمال الحسيني أبوفرحة: النبي الخاتم .. هل وجد؟

ومن يكون؟ ص ٥٩: ٨٦، ص ١٤٢: ١٩٠، ص ٢٢١: ٢٣٤، ص ٢٦٠: ٢٩٢.

(٣) انظر: The New Encyclopedia Britannica Vol ٦.

p.٤١٠.

٣. الملائكة والقيامة: لم يؤمن أتباع هذه الفرقة في هذه الرحلة إلا بما يخضع للحس؛ فلم يؤمنوا بالملائكة، ولم يؤمنوا كذلك بالبعث الجسماني، فالبعث والقيام في عقيدتهم ليس إلا يقظة روحية لمن هم نيام من السود في قبور الأوهام، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة الإيجا وإلهه والإيمان بهما^(٥). والآخره عندهم ستكون في هذه الدنيا على الأرض، ويوم القيامة سوف يحدث في القرن العشرين، ومن علاماته تحطم السياسة العالمية لأمريكا وسيطرتها الاقتصادية.

ويعتقدون أن الجنة ستكون في مكة أو في عالم المسلمين حيث تتحقق الرفاهية المادية والسلام الروحي، بينما ستكون جهنم في أمريكا التي ستلتهمها النيران، ومن ثم فهم يطالبون بالانفصال عن أمريكا حتى لا يشاركون الإنسان الأبيض مصيره المحتوم، فالآخره عندهم هي الفترة التي ستتبع نهاية سيادة الإنسان الأبيض وتحطيم عالمه عالم الخطيئة، يوم يتقلد الإنسان الأصلي الصالح ذلك الإنسان الأسود السلطة

C.Eric Lincoln: The Black Muslims in America pp٢٨:٢٩

<http://www.muhammadspeaks.com/Messenger-vs-KKK.html>.

(٤) انظر: بلال فيليس: السابق ص ٢١١.

(٥) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦٣: ٣٧٠.

الأبدية^(١) بعد معركة مصيرية بينه وبين الإنسان الأبيض تفصل بين الخير والشر في جبل أرماجدون بفلسطين^(٢).

ويؤمنون بأن دور الإنسان الأبيض على الأرض كان محدداً له أن ينتهى فى عام ١٩١٤م، ولكن نهايته أجلت حتى يدخل جميع زواج أمريكا فى جماعة الأخوة السوداء^(٣).

٤. العنصرية: يعتقد أتباع هذه الفرقة أن الإنسان الأسود إله وهو الإنسان الأصلي، بل إنه هو الذى خلق الإنسان الأبيض - كما سبق بيانه - بينما يعد الجنس الأبيض كما لو أنه جنس من الشياطين الذين أتت نهاية عصر سيادتهم؛ ومن ثمة فهم يقصرون دعوتهم على السود فقط، ويمنعون البيض منعا باتاً من الدخول فى دعوتهم، ويحرمون

(١) انظر: - The Encyclopedia of Islam vol VII p.٧٠٤.

- Louis E.Lomax: When the Word is given pp.٦٥:٦٦.

- http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٩٥٤.shtml

(٢) انظر: The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦.

p.٤١٠

وأرماجدون أو هرمجدون: اسم عبرى معناه "جبل مجدون" ويقع فى مرج ابن عامر فى فلسطين، وهو الموقع الذى تتبأ كاتب سفر الرؤيا ١٦:١٦ أنه سيتحول إلى ساحة يجتمع فيها كافة ملوك الأرض فى يوم قتال الرب . . انظر بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس ص ٩٩٩.

(٣) انظر: Louis E.Lomax: When the Word is given

-p١٩٧

اختلاط الدم الأسود بالدم الأبيض؛ بل يحاولون الابتعاد عن البيض بكافة السبل، فينادون بفتح مدارس مستقلة وإيجاد اقتصاد مستقل، ويمتنعون عن التصويت في الانتخابات وعن الانخراط في سلك الجندية في الجيش الأمريكي، ونادون صراحة بالانفصال بأقاليم السود عن أمريكا^(١).

وهم يرفضون كلمة: Negro^(٢) (زنجي) لأنها من اختراع الإنسان الأبيض في نظرهم، أطلقها على الرجل الأسود ليميز بذلك الاسم ويفصله عن أخوته الآسيويين

(١) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/ ٣٦٣.

وانظر: محمود شاکر: المسلمون تحت السيطرة الرأسالية ص ١٦٠: ١٦١.

The Encyclopedia of Islam vol VII p.٧٠٣

وانظر:

- C. Eric Lincoln: The Black Muslims in America p.٣.
- Louis E.Lomax: When the Word is given pp: ٢٠٤: ٢٠٧.
- E. U.Essien – Udom: Black Nationalism pp.٨٧: ٩٣.
- <http://www.muhammadspeaks.com/Messenger-vs-KKK.html>.
- <http://www.muhammadspeaks.com/MeetsThePress.html>.
- http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٥١٣.shtml

(٢) وكلمة Negro: كلمة إنجليزية مستعارة من الأسبانية والبرتغالية للسود، وذلك قبل أن يباع أوائل الأفارقة للمستوطنين في فرجينيا عام ١٦١٩م، وقد مرت بسلسلة من التقلبات؛ على الأمل في الإنجليزية الأمريكية، وعبر القرن السابع عشر والثامن عشر فإن كلمة Negro (زنجي) عبرت بصفة عامة عن تدنى صاحبها، وكانت اللقب الأشيع للإشارة إلى الأفارقة أو المنحدرين من أصول إفريقية؛ وبعد التحرر من العبودية فإن الأمريكيان السود جنحوا إلى رفض كلا من كلمة Negro وكلمة Black (أسود) باعتبارهما مفردات للعبودية وأصبحت كلمة: Colored (ملون) هي الاسم البديل المفضل؛ إلا أن أيًا من

والأفريقيين^(١)، وهم يعتقدون أنهم جميعًا ينتمون إلى أصل واحد مسلم؛ فهم أعضاء قبيلة واحدة مفقودة، ولكنها الآن مكتشفة هي قبيلة Shabazz^(٢) (شباب).

المصطلحين السابقين لم يختف؛ وبنهاية القرن التاسع عشر فان كثيرًا من الكتاب السود مثل: Booker T. Washington = (بوكر.ت. واشنطن) و W. E. B. Du Bois (و.ي.ب.دو. بواز) كانوا يستخدمون كلمة: Negro وكلمة: Black بطيب نفس ككلمة Colored، وفي مطلع القرن العشرين رأينا تصاعد مثير للاهتمام في استخدام كلمة Negro؛ وفي الثلاثينات استقرت كلمة Negro في الصحافة الأمريكية كلقب عرقي مفضل للأمريكان السود؛ وأثناء حركة الحقوق المدنية في الخمسينات والستينات كانت كلمة Negro في الغالب هي ما يختاره الكتاب والمتحدثون؛ سواء أكانوا يعبرون عن اعتزاز عرقي أو يطالبون بالعدل الاجتماعي؛ إلا أن قوة الحركة السوداء سرعان ما أزاحت كلمة Negro جانبًا خلال وقت قصير بصورة لاقطة للأنظار، واستقرت مكانها كلمة Black كمصطلح جديد للاعتزاز والفخر العرقي؛ وفي أيامنا هذه تعد كلمة Negro في أحسن الأحوال: استعمال مهجور وفي كثير من النصوص قد تعتبر كلمة عدائية.

- <http://www.>

انظر:

Bartleby.com/64/006/050.html

- The American Heritage Book of English Usage Copyright © ١٩٩٦ by Houghton Mifflin Company.

(١) انظر عبد الودود شلبي: حول العالم الإسلامي في ثلاثين عامًا ص ١٦٠: ١٦١.

<http://www.muhammadspeaks.com/Shabazz.html>

(٢) انظر:

The Tribe of Shabazz By Elijah .

مقال بعنوان:

Muhammad

ورغم شعبية هذا اللقب إلا أن أحدًا من المسؤولين في هذه الحركة لم يقدم أى تفسير مقنع لأصله؛ وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يعدو أن يكون مجرد مقطعين بجرس مقبول وبلا

ومن ثم فهم يدعون إلى تصحيح التاريخ الذى كتبه العنصر الأبيض^(١).

معنى؛ وربط آخرون بينه وبين اسمين وردا فى سفر عزرا من العهد القديم: الأول: Sheshbazzar ١: ٨؛ إلا أن هذا اسم شخص لا اسم قبيلة؛ ثم إن الاختلاف كبير بين الصيغتين؛ والاسم الثانى Shethar - Boznai ٦: ٦ ، والشبه ضعيف هنا أيضا بين الصيغتين؛ أما المسلمون الناطقون باللغة الأوردية والقادمون إلى أمريكا من جنوب آسيا فقد رأوا فى هذا الاسم شبه واضح بالاسم الفارسي Shahbazz وهو اسم شعبى شائع بين الهنود والباكستانيين المسلمين، ويشير إلى معانى العزة والنبالة؛ وربما عزز هذا الربط بين الاسمين أن الدعوة القاديانية - والتي هي من روافد هذه الحركة- كان لها وجود بين الأفارقة الأمريكيين عن طريق الناطقين بالأوردية والبحاية منذ بواكير القرن العشرين؛ ويربط بعض آخر من الباحثين بين هذا الاسم ذى المقطعين وبين كلمتين عربيتين هما : (شعب. أز) . . والأز فى اللغة العربية له معان عدة منها: الحركة الشديدة، التهيج، الغليان، ضم الشيء بعضه إلى بعض. [راجع : ابن منظور: لسان العرب] .. وعلى ذلك فإن وصف هذه القبيلة بأنها شعب أز : أي شعب مترابط شديد الحماس والنشاط.

[http:// members. aol. com/](http://members.aol.com/)

انظر :

turkseven/shabazz.html

The Encyclopedia of Islam Vol VII

(١) انظر :

P.v.٣

<http://www.muhammadspeaks.com/Messenger-vs-KKK.html>.

محمود شاكِر : المسلمون تحت السيطرة الرأسمالية ص ١٦ .

ومن هنا تكنى ملكولم إكس بمالك الشباز .

٥. الشرائع والأخلاق: في شريعة هذه الفرقة نجد أن الصلوات سبعة في اليوم والليلة^(٢) وهي عبارة عن قراءة الفاتحة وآيات أخرى ودعاء ماثور مع التوجه نحو مكة واستحضار صورة "فارد" في الأذهان^(٣).
 أما مساجدهم فيسمونها معابد Temples^(١) وهي تعمل وفق نظام يختلف عن نظام المساجد Mosques ؛ فلها نشاطات أوسع، وللحضور لابد من عضوية، ولرجل الدين سلطات واسعة، ويسمونه : "قسيسا" Priest^(٢).
 والصيام عندهم في شهر ديسمبر من كل عام^(٣). أما الزكاة؛ فيدفع كل عضو عشر دخله للحركة^(٤) وهم يحرمون القمار، وشرب الخمر، والتدخين، والإفراط في

(٢) انظر: The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.٧٠٣

(٣) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون الموسوعة الميسرة ١/٣٦٣.

(١) انظر: The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦

p.٤١٠

(٢) انظر: <http://www.minshawi.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرازق بن حمود الزهراني، بعنوان المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٣) انظر: The Encyclopaedia of Islam Vol VII

p.٧٠٣

<http://www.muhammadspeaks.com/FastinDecember.html>.

Why and How We Fast in December. By Elijah Muhammad مقال

بعنوان:

(٤) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون : السابق ١/٣٦٤

Louis E.Lomax : When the Word is given pp.٧٩ : وانظر:

٨٢

الطعام، والزنا، ويمنعون اختلاط المرأة برجل أجنبي عنها، ولا يرتادون أماكن اللهو والمقاهى العامة^(٥). أشيع عن الفرقة أنها تبيح تقديم أضاحى بشرية وذلك نتيجة حادثة فى دترويت عام ١٩٣٢م، إلا أن بعض أعضاء الحركة يعلنون ما حدث بأنه كان نتيجة لعدم الفهم الصحيح لتعاليم الفرقة^(١).

المرحلة الثانية:

فى عهد وارث الدين محمد، ولما تصل إلى الفهم الكامل للإسلام الصحيح بعد، وتتلخص أهم أفكار ومبادئ هذه المرحلة فى التالى:

- الإيمان بأن الله تعالى واحد لا شريك له، وجدد عقيدة إلهية "والاس د. فاراد"^(١).
- الإيمان بختم النبوة بمحمد ﷺ، وجدد عقيدة نبوة "اليجا محمد"، واعتباره مجرد مصلح اجتماعى^(٢).
- أعلن "وارث الدين محمد" أن لقبة هو الإمام الأكبر بدلاً من رئيس الرؤساء، كما أنه غير كلمة رؤساء المعابد إلى كلمة الأئمة^(٣).

(٥) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون : السابق : ٣٦٣/١

(٦) انظر: E.U.Essien- Udom: Black Nationalism pp.٢٤٨:

٢٤٩

(١). انظر: The New Encyclopaedia Britannica Vol

٦.p.٤١٠

(٢). انظر: The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.

٧٠٤

(٣). انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: السابق ٣٦٤/١

ثم أصبح يعرف بالمجدد، بالمهدى المنتظر، بالمسيح الموعود، ولما تعالت أصوات الإنكار عليه عاد إلى لقب "الإمام"^(٤).

تم إعداد المعابد لتكون صالحة للصلاة، وأصبحت تسمى مساجد Mosques .. إلا أنه من الغريب في الأمر أن يسمى "وارث الدين" المعبد المركزي للفرقة في شيكاغو "مسجد اليجا محمد المكرم"^(٥)؛ فكيف يكرمه وهو من هو في عقيدته وسلوكه البعيدين كل البعد عن الإسلام؟!

- أصبحت الصلاة خمس مرات لا سبع في اليوم والليلة، وعلى الهيئة الصحيحة كما يؤديها جميع المسلمين^(١)؛ إلا أن "وارث الدين محمد" لم يعط للصلاة أهمية كبيرة؛ فهي تؤدي في نظرة إذا كان هناك فراغ من الوقت، وأفتى بأن أوقات العمل أهم من أوقات الصلاة^(٢).

- صام أفراد الفرقة في أمريكا رمضان لأول مرة في عام ١٩٧٦م بدلاً من شهر ديسمبر^(٣) إلا أن "وارث الدين محمد" طلب من أتباعه الصيام في عيد ميلاد المسيح (أول العام الميلادي الجديد)، وعلل "وارث الدين محمد" ذلك الصيام بقوله: "إنه احتفال بذكرى الخدمة العظيمة التي قدمها اليجا محمد

(٤). انظر: بلال فيلبس: الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة ص ٢٠١: ٢٠٢

(٥). انظر: السابق: ص ١٩٥

(١) انظر: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: السابق: نفس الموضع :

وانظر: The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.٧٠٣

(٢) انظر: بلال فيلبس : السابق ص ١٩٤ .

(٣) انظر: The Encyclopaedia of Islam Vol VII p.٧٠٣

المكرم - عليه السلام- للإسلام فى كافة أنحاء العالم"^(٤)؛ مما يضعنا فى حيرة من موقف "وارث الدين محمد" من "ليجا محمد"، ومن الإسلام الصحيح.

كما جعل "وارث الدين محمد" يوم عيد الاستقلال الأمريكى عيدًا لأتباعه؛ تقرباً للحكومة الأمريكية حتى يشترك أتباعه مع المواطنين فى احتفالاتهم بهذا اليوم وسماه "اليوم الوطنى العالمى الجديد فى أمة الإسلام" The New World National Day in Nation of Islam وقد علل "وارث الدين محمد" ذلك بأنه إحياء لذكرى مجيء السيد "فارد محمد" مؤسس "أمة الإسلام" إلى أمريكا فى ١٩٣٠م/٧/٤^(١)؛ وهو ما يزيدنا شكًا فى صحة عقيدة "وارث الدين محمد".

- رفض "وارث الدين محمد" الاعتقاد بفكرة تفوق عرق على آخر، وأكد على أن الإسلام دين المساواة والمحبة، ومن ثم ألغى قانون منع البيض من الانضمام إلى الحركة، إلا أن ذمه للجنس الأبيض لم يخف إلا فى السنوات الأخيرة، وأصبح العلم الأمريكى يوضع إلى جانب علم المنظمة بعد أن كان ذلك العلم يمثل الرجل الأبيض الذى هو الشيطان نفسه، وشجع أعضاء الحركة على المشاركة فى الحياة المدنية والاجتماعية والعسكرية للبلاد^(٢).

(٤) بلال فيليس : السابق ص ١٩٣.

<http://www.muhammadspeaks.com/FastinDecember.html>.

وانظر: مقال بعنوان:

Why and How We Fast in December. By Elijah Muhammad

(١). انظر: السابق ص ١٩٦

The Encyclopaedia of Islam Vol VII pp.٧٠٣: ٧٠٤

(٢). انظر:

- حرم "وارث الدين محمد" تعدد الزوجات مخالفاً بذلك الشريعة الإسلامية.
 - وزعم أن عيسى عليه السلام هو ابن يوسف النجار^(٣) وأنه عليه السلام صلب ومات على الصليب، وأنه لن ينزل من السماء أبداً، وأن المعنى الباطن لعيسى الموعود هو فرقته، وليس المقصود به شخصاً بلحمه ودمه^(٤).
- انتقص "وارث الدين محمد" الأنبياء جميعاً، وادعى أنه هو وفرقته أعظم منهم؛ وعلل ذلك بقوله: إن "كلمة نبوة" Prophethood تشير إلى النقصان في العلم؛ حيث إنها تعني أن الشخص المتصف بها عاجز عن معرفة الطريق بأكمله، وإنما يرى بعضاً منه فقط؛ ولذا اضطر إلى التنبؤ بالباقي أي تقديره . . أما في هذا اليوم، وهذا الزمان فلا نتنبأ لأن العقل الإلهي يرى الطريق كله، وأن المعرفة التي أكرمكم العقل الإلهي بها أيها الأخوة والأخوات سوف تجعلكم أعظم من الأنبياء^(١) . . وما يقصده والاس بالعقل الإلهي هنا هو نفسه، ومما يؤكد ذلك أن هناك صورة في مقدمة كتابه: (The Teaching of W.D. Muhammad) تبرز والاس في وضع معين مكتوب على جبينه كلمة (العقل الإلهي)^(٢). وفهم "والاس" لمعنى كلمة "نبي" باطل ولا أساس له من

The New Encyclopaedia Britannica Vol ٦

p.٤١٠

د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: السابق ٣٦٤/١

: بلال فيليبس : السابق ص ١٩٢

(٣). انظر: بلال فيليبس : السابق ص ٢٠٤.

(٤). انظر: السابق: ص ٢١٢

(١) السابق ص ٢١١

(٢). انظر السابق: هامش ص ٢١١.

الصحة سواء بالنظر إلى لغته: الانجليزية^(٣) أو لغة الإسلام الأولى : العربية^(٤) أو لغة أهل الكتاب الأولى: العبرية^(١). أو حتى بالنظر إلى لغة كاليونانية^(٢)؛ لها أهميتها

(٣). فكلمة Prophet الانجليزية إنما تطلق على:

ذلك الشخص الذى يتكلم نيابة عن الله أو عن أى إله آخر، وذلك بوصفه موحى إليه وملهما أو مفسراً لإرادة الله.

أى متحدث باسم جماعة أو حركة.

الشخص الذى يخبر بالأحداث المقبلة بأية طريقة.

المصلحين والقادة الاجتماعيين والسياسيين والدينيين.

وإجمالاً فإن كل اتجاه جديد يتعارض مع ما هو تقليدى فى الأدب والفن والسياسة... الخ .

يمكن أن يطلق عليه بهذا المعنى الواسع أنه اتجاه نبوى.

انظر: د. جمال الحسينى أبوفرحة : النبى الخاتم صـ ٢٩

: د. على مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ صـ ٥١ : ٥٢

New Encyclopaedia Britannica Vol. ١٥ p.٦٢

Webster's Ninth New Collegiate Dictionary.pp.٩٤٣: ٩٤٤

New Standard Dictionary of the English Language pp.١٩٨٦: ١٩٨٧

(٤). فإن كلمة نبى فى العربية إنما يدور المعنى اللغوى لها حول عدة احتمالات تختلف باختلاف جهة الاشتقاق وكلها لا علاقة له بما يزعمه والاس من معنى.

فلاحتمال الأول: أن تكون مأخوذة من النبأ، وهو الخبر؛ فالنبى هو: المنبئ فعيل بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول، مثل نذير بمعنى منذر، وقد سمي بذلك لإنبائه عن الله تعالى، ويجوز أيضاً أن يكون النبى هنا "فَعِيل" بمعنى "مفعول"، فهو المنبأ من الله.

والاحتمال الثانى: أن تكون مأخوذة من نبأ نبياً ونبوءاً: بمعنى ارتفع، أو من "النبوة والنباوة والنبى" وهو ما ارتفع من الأرض فتكون بمعنى الرفعة والعلو.

الخاصة سواء في الفكر الغربي أو المسيحي؛ ففي كل هذه اللغات لا تشير كلمة "نبي" إلى نقصان العلم كما يزعم "وارث الدين محمد".
مرحلة ردة إلى مباحي المرحلة الأولى بزعمه "لويس فراج خان":

والاحتمال الثالث: أن تكون مأخوذة من "النبي" كغنى أو من النبئي، وهو بمعنى الطريق الواضحة، فتكون النبوة بمعنى الطريق إلى الله عز وجل.
والاحتمال الرابع: أن تكون مأخوذة من النيابة، فالنبي هو النائب عن الله تعالى، وخليفته في أرضه.

راجع في ذلك: ابن منظور: لسان العرب ٤/٣١٥ - ٤/٣١٦، ٤٣٣٢ - ٤٣٣٣

: القاضي عبد الجبار: المغنى ١٤/١٥

: البغدادي: أصول الدين ص ١٥٣-١٥٤

: الإيجي: المواقف ص ٣٣٧

: د. جمال الحسيني أبوفرحة: النبي الخاتم ص ٣١: ٣٢

(١). فالمعنى اللغوي لكلمة (نبي) العبرية (נָבִיא) يدور حول عدة معان: كالشوران، والتفجر، والدعوة، والنداء، والإعلان، والإخبار، والتكلم بالوحي الإلهي، والدخول في معاملة مع الرب . . وكلها معان لا علاقة لها بما يزعمه والاس . . راجع في ذلك: جرهاردوس فوس: علم اللاهوت الكتابي ص ٢٩٧: ٢٩٩

: القس عبد المسيح بسيط أبو الخير: الأنبياء والنبوة والتنبؤ ص ٩

: د. جمال الحسيني أبوفرحة: النبي الخاتم ص ٢٠: ٢١

: د. محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية ص ٢٥: ٣١

(٢). فكلمة (Prophetes) اليونانية تعني شارح أو مفسر كلمات الوحي التي ينطق بها الموحى إليه من الله؛ فالنبي إذن هو شخص آخر غير صاحب الوحي... وعلى كل فلا علاقة لهذا المعنى بما يزعمه والاس من معنى لهذا الكلمة.
راجع في ذلك:

- The New Encyclopaedia Britannica Vol. ١٥ p. ٦

- جرهاردوس فوس: علم اللاهوت الكتابي ص ٣٠٢: ٣٠٥

- د. علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ص ٤٨: ٥٠

- د. جمال الحسيني أبوفرحة: السابق ص ٢٩

يقول "فراح خان": "قبل وفاة المكرم "اليجا محمد" قال لى: أخي لا تغير تعاليمي أثناء غيابي، والذي أعطيك مجرد رسالة للاستيقاظ، فإذا كنت وفيًا سأنزل التعاليم الجديدة بواسطتك"^(١). ومن ثمة فقد ثبت "فراح خان" على تعاليم "اليجا محمد" كلها ماعدا بعض التغييرات الطفيفة. بل أكد على التزامه بتعاليم "اليجا" بأن دأب يذكر في آخر صفحة من جميع أعداد جريدة فرقته "النداء الأخير" The Final Call تحت عنوان: "ماذا يريد المسلمون؟" و"ماذا يعتقد المسلمون؟": أهداف الفرقة الأليجية حرفيًا كما كانت تسرد في كل عدد من أعداد جريدة "محمد يتلکم" Muhammad speaks التي كانت تصدر في عهد "اليجا".

كما كان ينشر في كل عدد من صحيفته مقالات "لليجا محمد" منقولة من أعداد جريدة "محمد يتلکم" القديمة. أما عن ماذا يريد المسلمون؟ فأكد "فراح خان" على أن المسلمين يطالبون بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية، والمساواة في التعليم والعمل.. الخ. وأن المسلمين يعتقدون أن ذلك لن يتحقق إلا بانفصال أقاليم السود عن أقاليم البيض؛ ومن ثمة فهم يرفضون بشدة فكرة الاندماج مع البيض^(٢).

أما عن ماذا يعتقد المسلمون؟ فيؤكد "فراح خان" على تعاليم "اليجا محمد" السابق ذكرها.

أما إضافات "فراح خان" فأهمها يتلخص في محاولته المطابقة بين "اليجا محمد" وبين "عيسى" - عليه السلام - كما هو معروف في عقيدة المسيحيين أحيانًا، وكما هو

(١) بلال فيليس: السابق ص ٢٣٦.

http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٩٧٧.shtml

وانظر:

The Encyclopaedia of Islam Vol VII, p.٧٠٣

(٢)

فى عقيدة المسلمين أحياناً، وكما يعتقد هو نفسه أحياناً أخرى^(١) وإن خالف فى ذلك كل نص مقدس، كما سيتبين لنا من دراستنا هذه.

فادّعى "فراح خان" أن "اليجا محمد" هو الإله المتجسد وهو عيسى عليه السلام؛ رغم أن تلك كانت عقيدة "اليجا محمد" فى "والاس فارد محمد". واستدل فراح خان على ذلك بقوله تعالى: "إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين، ويكلم الناس فى المهد وكهلاً ومن الصالحين"^(٢).

فقال "فراح خان": "إن عيسى الشخصية التاريخية الموجودة قبل ألفى سنة لم يصل إلى الكهولة، فلا يمكن أن يكون هو المسيح المذكور هنا؛ والذي يقصده فراح خان أن المراد بعيسى هنا هو اليجا محمد.

ولا يخفى بطلان كلام "فراح خان" هنا المبني على الجهل المطبق باللغة العربية الفصحى؛ فالكهل: هو من تجاوز الثلاثين عاماً^(٣).

والمعروف أن المسيح عليه السلام بدأ دعوته وهو فى الثلاثين من عمره أى فى مرحلة الكهولة؛ يقول الكتاب المقدس فى ذلك: "ولما بدأ يسوع خدمته كان فى الثلاثين من العمر تقريباً"^(٤). وحتى لو كانت الكهولة تعني عمراً أكبر مما قضاه عيسى عليه السلام على الأرض فالأحاديث النبوية ونصوص العهد الجديد تؤكد أن ابن

(١). انظر تفصيلات ذلك: بلال فيلبس: السابق ص ٢٣٤: ٢٤١.

(٢). آل عمران ٤٥: ٤٦

(٣). انظر أبو البقاء الكفوى: الكليات ص ٧٧٧.

(٤). لوقا ٣: ٢٣

مريم عليهما السلام نازل آخر الزمان وسيكلم الناس داعيا إلى الله تعالى في ذلك العصر.

يقول النبي - ص : "والذى نفسى بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم - عليه السلام - حكما مقسطا؛ فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد"^(١). والأحاديث في ذلك كثيرة حتى بوب النووى لأحاديث مسلم في ذلك بابا بعنوان: "باب بيان نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا"، وبابا بعنوان "باب ذكر المسيح بن مريم والمسيح الدجال"^(٢).

وفى إنجيل متى نجد الحواريين يسألون المسيح عليه السلام قائلين "قل لنا متى تكون هذه الأمور وما علامة مجيئك ونهاية العالم"^(٣). وفى أعمال الرسل: "إن يسوع هذا الذى ارتفع عنكم إلى السماء سيأتى هكذا كما رأيتموه منطلقا إلى السماء"^(٤). أضف إلى ذلك أن عقيدة تأليه عيسى عليه السلام لا تشير إليها الآية التى استدلت بها لا من قريب ولا من بعيد. واستدل "قزاح خان" كذلك على أن "اليجا محمد" هو المسيح الموعود عليه السلام بما ورد فى العهد الجديد من أن "المسيح" عليه السلام

(١). رواه البخارى فى صحيحه ١٠٧/٣، ومسلم فى صحيحه ١٨٩/٢: ١٩٠ (بشرح النووى)، وأبو داود فى سننه ١٦٧/٤، وابن ماجه فى سننه ١٣٦٣/٢، وأحمد فى المسند ٤٠٦/٢ مع اختلاف فى اللفظ.

(٢). انظر النووى: شرح صحيح مسلم ١٨٩/٢: ٢٣٣. ولمزيد من التفصيلات حول مسألة نزول المسيح عليه السلام، والحكمة من ذلك، راجع: د. جمال الحسينى أبوفرحة: النبى الخاتم ص ١٥٠: ١٥٥

(٣). متى ٢٤: ٣

(٤). أعمال الرسل ١: ١١

عمل فى يوم السبت^(٥) فقال : "إذا كان اليوم الواحد عند الرب مقداره ألف سنة، إذن عمل "المسيح" فى يوم السبت أى فى اليوم السابع، "على أساس أن يوم الأحد هو أول أيام الأسبوع" أى فى الألف السابع من السنوات بعد خلق "آدم" ونزوله، وبما أن مجموع المدة بين "آدم" و"موسى" وهي ألف سنة، وبين "موسى" و"عيسى" وهي ألف سنة يساوى أربعة آلاف سنة؛ إذا لم يكن "عيسى" يعمل فى يوم السبت، وإنما كان يعمل فى يوم الخميس . . . ولكننا نحن الآن فى الألف السابع من السنوات بعد خلق "آدم" فينبغى لنا أن نبحث عن الذي سيبرئ الأكمة والأبرص ويحيى الموتى؛ لأن هذا هو وقت مجيء "المسيح". وتأويل "قراح خان" هذا لا يعتمد على أى نص مقدس سواء إسلامى أو مسيحى، كما أنه لا يعتمد على أى أساس علمى بل كل ذلك يخالفه ويناقضه.

فالיום لا يساوى ألف سنة لا فى اصطلاح القرآن الكريم ولا فى اصطلاح الكتاب المقدس؛ وإنما يساوى فترة زمنية غير محددة المدة: تطول، وتقصّر، وقد تنقسم إلى مراحل داخلية أخرى.

يقول تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(١)، ويقول: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^(٢)، ونجد القرآن الكريم يصف ستة أيام الخلق بأنها يوم واحد يقول تعالى : ﴿إِنْ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) . وفى العهد الجديد يقول بطرس الرسول فى رسالته الثانية: "إن يومًا واحدًا فى نظر الرب هو كألف سنة، وألف سنة كيوم واحد"^(٤) . ويصف العهد

(٥). انظر متى ١٢: ٩-١٤ . مرقس ٣: ١-٦ . لوقا ٦: ٦-١١

(١) السجدة : ٥

(٢) المعارج: ٤

(٣) التوبة: ٣٦

(٤) ٣: ٨

القديم ستة أيام الخلق بأنها يوم واحد؛ يقول سفر التكوين : "يوم أن عمل الرب الإله الأرض والسموات"^(٥).

ثم إن سفر التكوين يعطينا أنساباً وتواريخاً تحدد تاريخ خلق "آدم" بحوالى ٣٧ قرناً قبل "المسيح" أى منذ ٥٧٣٦ سنة كما يقول التاريخ العبرى سنة ١٩٧٥م.

ومعنى ذلك أن اليجا محمد قد عاش فى الألف السادسة لا السابعة كما يزعم "فراح خان" حسب معطيات سفر التكوين، ويلاحظ أن معطيات سفر التكوين فى هذه المسألة واضحة وصريحة ولا تقبل أى تأويل؛ فعلى سبيل المثال يقول سفر التكوين: "عاش آدم مائة وثلاثين سنة، وولد ولداً على شبهه كصورته ودعا اسمه شيثاً، وكانت أيام آدم بعدما ولد شيثاً ثمانى مائة سنة، وولد بنين وبنات فكانت كل أيام آدم التى عاشها تسع مائة وثلاثين سنة ومات، وعاش شيث مائة وخمس سنين، وولد أنوش، وعاش شيث بعدما ولد أنوش ثمانى مائة وسبع سنين، وولد بنين وبنات، فكانت كل أيام شيث تسع مائة واثنى عشرة سنة ومات"^(١)، وهكذا.

أضف إلى ذلك أن معطيات سفر التكوين هنا مثلها مثل دعاوى "اليجا محمد" تتعارض مع يقينيات العلوم التجريبية المعاصرة. . فإننا وإن كنا نجهل التاريخ التقريبى لظهور الإنسان على سطح الأرض إلا أنه قد اكتشفت آثار لأعمال بشرية نستطيع وضع تاريخها فيه قبل الألف العاشرة من التاريخ المسيحى دون أن يكون هناك أى مكان للشك^(٢). ومن ثم يتبين لنا أن دعاوى "فراح خان" هنا لا تعتمد على معرفة حقيقية بالكتاب المقدس، ولا على معرفة بأبسط يقينيات العلم المعاصر.

(٥) ٢ : ٤

(١) ٥ : ٣-٨

(٢). Maurice Bucaille : la Bible, le Coran, et la Science p.١١

ثم إن تأويلات "فراح خان" لكون عيسى عليه السلام قد عمل فى يوم السبت تدل على جهله المطبق لمفهوم العمل الذى قام به المسيح، ولتخصيص يوم السبت بالذكر، وكأنه قد فهم أنه لم يعمل إلا فى يوم السبت.

والمقصود بعمل المسيح هنا هو أنه عليه السلام لم يتأخر عن مساعدة أى إنسان فى حاجة إلى مساعدته حتى ولو كان ذلك فى يوم السبت^(٣)؛ أى فى اليوم المقدس الذى يحظر على اليهود القيام فيه بأى عمل حتى وإن كان مساعدة إنسان فى أمس الحاجة إلى المساعدة^(١)؛ فالمسيح لم يخصص يوم السبت لعمل المعجزات أو لأى عمل آخر، ولكنه عمل فى جميع الأيام بما فى ذلك يوم السبت المقدس.

واسترسالا فى المطابقة بين "اليجا محمد" و "عيسى" عليه السلام ادعى "فراح خان" أن "اليجا محمد" لم يمّت بل رفعه الله إليه؛ واستشهد على ذلك بقوله تعالى

(٣) يقول المسيح عليه السلام: "إنما جعل السبت لفائدة الإنسان ولم يجعل الإنسان عبداً للسبت". ... مرقس ٢: ٢٧. ويقول: "إذا يحل فعل الخير فى السبت.. متى ١٢: ١٢ (١) يقول سفر الخروج ٣١: ١٥ : "كل من صنع عملاً فى يوم السبت يقتل قتلاً" .. ويقول سفر العدد ٣٢: ١٥-٣٥: "ولما كان بنو إسرائيل فى البرية وجدوا رجلاً يحتطب حطباً فى يوم السبت فقال الرب لموسى : قتلاً يقتل الرجل يجرمه بحجارة كل الجماعة".

وحتى بعض الأعمال التى لا يمكن تأجيلها فهى محرمة أيضاً فى يوم السبت، فكما يفصل سفر دمشق من مخطوطات قمران XI: ١٤: ١٨ : "المرضع لا تحمل رضيعها فى ذهابها وإيابها يوم السبت لا يساعد أحد حيواناً على الإنتاج فى يوم السبت، وإذا وقع فى خزان أو حفرة فلا يرفع فى يوم السبت". بل ووصل التشديد على أحكام السبت ببعض اليهود كما يحكى سفر المكابيين الأول ٢: ٣٦-٣٨ إلى حد أنهم لم يردوا على مهاجميهم فى يوم السبت "بحجر، ولا ستوا مختبأتهم قائلين: نمت جميعاً فى استقامتنا فهلكوا: هم، ونساؤهم، ومواشيهم".

[وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا، بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما^(٢)]. وادعى كذلك أن "اليجا محمد" سيعود وأن عودته وشيكة. كما دعا "فراح خان" أتباعه إلى أن يدعوا الله أى (والاس فارد محمد) باسم "اليجا محمد" كما يدعو المسيحيون الله باسم المسيح؛ حيث قال لهم: إن "اليجا" قال له عام ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م : "يا أخى نفس القوة التى معى سوف تكون معك؛ بل سوف يكون اثنان يؤيدانك أنا والله، فإذا أردت شيئا فاسأل الله باسمي وهو سوف يعطيك".

وإتماما لصورة المطابقة بين "عيسى" عليه السلام و"اليجا محمد" يقول "فراح خان" إن كلمة "بتول" فى اللغة تعنى امرأة لم يمسه رجل أى امرأة لم تتعرف على بذرة الحياة التى تخلق وتصور حياة جديدة؛ ومن ثمة فإن كلمة بتول فى الكتاب المقدس ترمز إلى أناس لم يلحقهم الإله بالمعارف والعلوم الحقة، والسود فى أمريكا أناس بتوليون؛ فلم يكن لهم أية علاقة مع الإله. وهو كلام واضح التعارض مع قوله تعالى: (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير)^(١). ويقول: فنحن هؤلاء "البتول" الذين سوف نحمل وننجب ابن الإله؛ فقد جاء الإله "فارد محمد" إلى أمريكا ولقح "اليجا محمد" وحمل منه "اليجا" حياة علمية جديدة، ثم تحول إلى "عيسى" بعد ذهاب الإله "فارد".

وَنَسْتَشْهَد عَلَى ذَلِكَ بقوله تعالى على لسان "عيسى" عليه السلام: "أنى أخلق لكم من الطين كهينة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمة والأبرص وأحي

(٢) النساء ١٥٧: ١٥٨

(١) فاطر : ٢٤

الموتى بإذن الله" (٢) . . فيزعم أن المراد بالطين هنا هم سود أمريكا، ولعل ذلك بجامع وحدة اللون؛ والمراد بالطير هنا علو الشأن؛ وإبراء المرضى، وإحياء الموتى أى إيقاظ الغفلى وبعث الهمة .

ويؤكد "فراح خان" على جهله المطبق بالقرآن الكريم فى محاولته استقصاء التطابق بين عيسى عليه السلام و"اليجا محمد" عندما يقول فى قوله تعالى: "وإذ قتلتم نفساً فادّارءم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون" (٣): إن علماء الدين متفقون على أن هذه الآية نزلت فى شأن "عيسى" -عليه السلام- ولكنهم فى حيرة من عدم انطباقها على "عيسى" التاريخي؛ وذلك لأنها لا تشير إلى "عيسى" التاريخي وإنما تشير إلى المكرم "اليجا محمد" .

والمراد بالآية - كما يقول - الإشارة إلى المؤامرة التى حاكتها حكومة الولايات المتحدة فى المستشفى لقتل المكرم "اليجا محمد" ولكن الله فضحهم عندما أعلم "فراح خان" بتلك المؤامرة الدنيئة التى حاولوا جاهدين إخفاءها.

وبذا يكشف "فراح خان" عن جهله العميق بالقرآن؛ فلم يقل أى عالم من علماء الدين إن هذه الآية نزلت فى شأن "عيسى" عليه السلام؛ بل إن اتفاق العلماء على أن هذه الآية نزلت فى شأن قوم "موسى" عليه السلام. وكما طابق "فراح خان" بين "اليجا محمد" و "عيسى" عليه السلام، طابق بين نفسه وبين الحوارى "بطرس"؛ فزعم أنه المقصود بالحوارى "بطرس" الذى قال له "المسيح" - كما يروي العهد الجديد-: "أنت صخر، وعلى الصخر هذا سأبنى كنيسة" (١).

(٢) آل عمران: ٤٩

(٣) البقرة ٧٢

(١) متى ١٦ : ١٨

يقول "فراح خان": ذات يوم نظر المكرم "اليجا محمد" إلى وجهها لوجه وقال: يا أخى سأقول لك كما قال "عيسى" لبطرس: "هو ذا الشيطان قد طلبكم ليغربلكم كما تغربل الحنطة ولكنى دعوت لك ألا تفقد إيمانك، وأن تثبت إخوتك متى رجعت. فقال له [بطرس] يا رب إنى لعازم أن أمضى معك إلى السجن وإلى الموت، فأجابه: أقول لك يا "بطرس" لا يصيح الديك اليوم حتى تنكر ثلاث مرات أنك تعرفني"^(٢).

يقول "فراح خان": أنا "فراح خان" أنا تحقيق قصة "بطرس" الذى كنتم تقرأون عنه فى الكتاب المقدس، خذلني إيماني لكن لم يخذلني تمامًا، وكما قال "عيسى" لبطرس: لا يصيح الديك اليوم حتى تنكر ثلاث مرات أنك تعرفني، فإنى كنت بلالياً ثلاثين شهراً بالضبط أحاول أن أوفق بين تعاليم "والاس محمد" [يقصد: وارث الدين محمد] وبين تعاليم أبيه "اليجا محمد" وكانت تلك الشهور شهور عذاب؛ أنظر حولى عاجزاً، والعالم يشاهد موتى الشخصى، وموت "أمة الإسلام" الأليم، وكانت الشهور الثلاثون التى قضيتها مع "والاس محمد" إعداداً لى حيث إن "والاس محمد" كان بالنسبة لى مثل الشيطان".

ولا يخفى ما فى تأويلات "فراح خان" هنا من تعسف لا تؤيده لغة، ولا يؤيده عقل أو نص؛ فلا شك أنه لا علاقة بين (ثلاث مرات) و(ثلاثون شهراً).

ويتمادى "فراح خان" فى الغلو فى نفسه وفى سيده "اليجا محمد" فيدعى حلول روح "اليجا محمد" فيه، وأن "اليجا محمد" يتكلم بواسطته؛ يقول "فراح خان" لأصحابه: "وأثناء السنوات الثلاثة والنصف الماضية كنتم تستمعون إلى صوت المكرم "اليجا محمد" فإنى أنا "فراح خان" لا أملك قوة الإحياء ولكن صوت "اليجا محمد" بواسطتى

(٢). لوقا ٢٢: ٣١-٣٤، وانظر: متى ٢٦: ٣١-٣٥، ومرقس ١٤: ١٧-٣١ ويوحنا ١٣:

سوف يحيى الأمة بأسرها". وما يقصده بالإحياء هنا هو اليقظة الروحية والعقلية لسود أمريكا التي تمكنهم من معرفة حقوقهم والمطالبة بها. هذا قليل من كثير - لا يتسع له مقامنا - من التأويلات الباطلة التي لم يتوقف "فراح خان" حتى يومنا هذا عن ادعائها مخالفاً بذلك كل الموازين الموضوعية للصدق.

ثالثاً: الجذور الفكرية

لقد ظهرت فى المدن الأمريكية عدة حركات دينية وعنصرية قادها عدد من الزعماء الزوج، ولا شك من تأثيرها على حركة أمة الإسلام، ومن أهم تلك الحركات التي قامت بين الزوج وأثرت على أمة الإسلام^(١).

١- الحركة المورية الأمريكية The Moorish American Movement: والتي تسمى أيضاً حركة معبد العلم المغربى The Moorish Science Temple وهى حركة أسسها سنة ١٩١٣م زنجى أمريكى من كارولينا الشمالية بالولايات المتحدة الأمريكية يسمى "تموئى درو" Timothy Drew (١٨٨٦-١٩٢٦م) والذي أصبح يسمى فيما بعد بالنبى أو النبيل "درو على" Prophet or Noble Drew Ali.

(١) انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الحركات:

- The New Encyclopaedia Britannica Vol. ٦, p. ٤١٠.
- The Encyclopaedia of Islam Vol VII p. ٧٠٢
- E. U. Essien - Udom : Black Nationalism pp. ٥١: ٦٦
- <http://www.minshaw.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرازق بن حمود الزهراني، بعنوان المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/ ٣٦٥: ٣٦٦

ويشير اسم هذه الحركة (Moorish) إلى عقيدة أتباعها حول أصولهم، فكلمة "Moorish" تعني: المغربي، المسلم، أحد فاتحي الأندلس من المسلمين؛ وذلك أن أعضاء هذه الحركة يؤمنون بأنهم هم هؤلاء المسلمون ذوو البشرة السمراء المنحدرين من المغاربة الذين جاءوا إلى أمريكا مع الفاتحين الأسبان؛ فعن طريق هؤلاء المغاربة الذين فتحوا أسبانيا وأدخلوا إليها الإسلام، وأصبحوا أسباناً، دخل الإسلام أمريكا أيضاً لما فتح الأسبان العالم الجديد؛ أي أنهم لم يدخلوا أمريكا كعبيد بل كفاتحين. وحدث "درو على" على الرجوع إلى الإسلام باعتباره الطريق الوحيد للخلاص من الاضطهاد العرقي. ودعوتهم عبارة عن خليط من المبادئ الاجتماعية والعقائدية المختلفة وإن كانوا يعدون أنفسهم مسلمين. وبعد وفاة زعيمهم أصيبت الحركة بالضعف. ومن أهم الحركات التي قامت بين الزنوج وكان لها تأثير على حركة أمة الإسلام كذلك:

٢- حركة جمعية تقدم الزنوج العالمية العثمانية: The Secular Universal Negro Improvement Association والتي أسسها ماركس جارفى Marcus Garvey (١٨٨٧-١٩٤٠م) في عام ١٩١٤م. وجوهر هذه الحركة سياسى واجتماعي؛ وإن كانت هذه الحركة نصرانية لكن على أساس جعل المسيح أسود وأمه سوداء؛ وقد أبعد زعيمها عن أمريكا عام ١٩٢٥م؛ مما أدى إلى اندثار هذه الحركة.

وبالإضافة إلى تأثر حركة أمة الإسلام بما قام بين الزنوج من حركات عنصرية ذات مسحة دينية سواء إسلامية أو مسيحية كان تأثرهم بالديانة المسيحية نفسها، وخاصة في عهد "فارد محمد" و "اليجا محمد"؛ يتجلى ذلك من قولهم بعقيدة التجسد الإلهي، وبشريعة الصلوات السبعة في اليوم والليلة، وهو ما ذهبت إليه فرقة "لويس

فراح خان" فيما بعد؛ وفي عهد "وارث الدين محمد" رغم أنه جعل الصلوات خمسة لا سبعة إلا أنه لم يعط للصلاة أهمية كبيرة تأثرًا بالديانة المسيحية كذلك؛ فهي تؤدي في نظره إن كان هناك متسع من الوقت^(١) كما سبق بيانه.

وبالإضافة إلى ما سبق يتجلى تأثر هذه الفرقة في مرحلتها الأولى بالمسيحية في شريعة الصيام؛ فرغم أن صيامهم كصيام المسلمين من طلوع الفجر حتى غروب الشمس إلا أنهم تأثروا بالمسيحية في تحبيذهم الابتعاد عن أكل اللحوم أثناء صيامهم باستثناء منتجات الألبان والأسماك، ثم في جعلهم صيامهم في شهر ديسمبر كالنصارى

(١). لقد دعا المسيح عليه السلام كما يذكر الإنجيل إلى "أنه ينبغي أن يُصَلَّى كل حين ولا يُمَلَّ" [لوقا ١٨: ١]. ولم تلزم الشريعة المسيحية -كما وردت في الكتاب المقدس= المعاصر - أتباعها بفرض عبادة محددة بطقس محدد؛ إلا أن آباء الكنيسة في القرون المسيحية الأولى عمدوا إلى تحديد أوقات للصلاة تجعلهم على الدوام في اتصال دائم مع خالقهم بعد أن كانوا لا يؤيدون هذا الرأي لظنهم أن ذلك يناقض النص الإنجيلي السابق؛ فجعلوا الصلوات في اليوم واللييلة سبع صلوات : صلاة الصبح، وصلاة الساعة التاسعة صباحًا، وصلاة الساعة الثانية عشرة ظهرًا، وصلاة الساعة الثالثة عصرًا، وصلاة المساء، وصلاة قبل النوم، وصلاة منتصف الليل . . إلا أنهم كانوا يفرقون بين صلاة الراهب المتفرغ للعبادة والمسيحي الذي يعمل طوال النهار لكسب قوته؛ فالرهبان يقيمون الصلوات السبعة، وربما يزيدون عليها، وغيرهم غير ملومين إن تمسكوا بالصلوات الثلاثة: الصبح والظهر والمساء؛ أو حتى بصلاتي الصبح والمساء فقط؛ أو حسب ما يستطيعون.

راجع المزيد من التفصيلات حول شريعة الصلاة في المسيحية:

عبد الرازق رحيم صلال الموحى: العبادات في الديانات السماوية ص ١٥٢: ١٧٥.

(١) بدلا من شهر رمضان الكريم. وفى عهد "وارث الدين محمد" رغم أنه جعل الصيام فى شهر رمضان لا ديسمبر إلا أنه طلب من أتباعه صيام يوم عيد ميلاد المسيح؛ وإن ذكر لذلك الصوم أسبابا - لم يبرهن عليها- لا تتعلق بميلاد المسيح كما سبق بيانه. وكذلك يظهر تأثير "وارث الدين محمد" بالمسيحية من تحريمه تعدد الزوجات^(٢).

أما مسألة الربط بين لون البشرة والعقائد الدينية فلم يبتدعها سود أمريكا، فهي عقيدة قديمة نجد آثارها فى الشرق والغرب لدى ديانات ومذاهب عديدة؛ ولعل فرقة المورمون المسيحية^(٣) كانت أهم الفرق الدينية فى الولايات المتحدة الأمريكية تأثيرا

(١). وهو الصوم الذى يسبق عيد ميلاد المسيح عليه السلام لدى النصارى.

انظر: د. جمال الحسينى أبوفرحة: الكنيسة المارونية: الواقع والتاريخ ص ٣٥.

وانظر: عبد الرازق رحيم صلال الموحى: السابق ص ١٨١ : ١٩٤ .

على أن ميلاد المسيح عليه السلام فى عقيدة الإجا محمد كان فى الأسبوع الأول أو الثانى من شهر سبتمبر لا ديسمبر . . انظر:

- <http://www.muhammadspeaks.com/FastinDecember.html>.

مقال بعنوان: Why and How We Fast in December. By Elijah Muhammad

(٢). فالغالب على المذاهب المسيحية تحريم تعدد الزوجات ؛ وإن لم يكن هناك إجماع على

ذلك من كل فرق المسيحية، وليس فى الكتاب المقدس نص صريح يمنع التعدد؛ وإن

وجدت بعض النصوص المثيرة للجدل فى ذلك مثل متى ١٩: ٣-٥ ، اكورنثوس ٧: ٢-٣،

أفسس ٥: ٢٣ ولمزيد من التفصيلات : راجع

- د. صابر أحمد طه: نظام الأسرة فى اليهودية والنصرانية والإسلام ص ٥٩ : ٦٥ .

- الأرشيدي ياكوب حبيب جرجس: أسرار الكنيسة السبعة ص ١٣٦ : ١٥٥ .

(٣). لمزيد من المعلومات عن فرقة المورمون. انظر:

- مادة The New Encyclopaedia Britannica : Mormonism

- مادة مرمون: د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة.

على أمة الإسلام فى تلك العقيدة؛ وهى الفرقة التى أسسها "يوسف سمث" المولود سنة ١٨٠٥م، والمقتول سنة ١٨٤٤م، أى قبل ظهور "فارد محمد" مؤسس فرقة "أمة الإسلام" بحوالى ستة وثمانين عامًا؛ فقد اعتقد "يوسف سمث" وعلم أتباعه أن السود مذنبون بالخطايا السابقة لوجودهم فى حياتهم هذه، ومن ثمة سود الله وجوههم.

ومن هنا نعتقد أن تفضيل السود على البيض وتأصيل ذلك عقائديا لدى أمة الإسلام إنما كان رد فعل طبعي لموقف المورمون ومن سايرهم فى عنصريتهم العقائدية ضد السود. وكما كان مآل هذه العقيدة العنصرية لدى المورمون النسخ بعد ذلك على يد الرئيس "سينسر كمبل" - أحد خلفاء "يوسف سمث" -، كان مآلها كذلك أيضًا لدى فرقة "أمة الإسلام". على يد "وارث الدين محمد". ولعل أمة الإسلام تأثرت كذلك بكل من المورمون واليهودية فى جعلهم الزكاة تعادل عشر دخل الفرد^(١).

كما كان تأثر هذه الحركة تحت زعامة "فارد محمد" و "اليجا محمد" و "لويس فراخان" بالفلسفات الإلحادية، و ببعض الفرق اليهودية؛ يظهر ذلك جليًا فى إنكار البعث والقيامة من الموت، وإنكار وجود الملائكة، وهو ما ذهب إليه الصدوقيون^(٢) من قبل.

- رأفت زكى: المورمون .. صناع الآلهة .

(١) انظر د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة : مادة (مورمون) . . وانظر عبد الرازق رحيم صلال الموحى: العبادات فى الأديان السماوية ص : ٩٥-٩٩ . وانظر سفر اللاويين: ٢٧ : ٣٠-٣٢ ، والعدد: ١٨ : ٢٦-٢٨، والتثنية: ١٢ : ١٧، وأخبار الأيام الثانى: ٣١ : ٥-٦ ، ونحميا: ١٠ : ٣٧، ١٣ : ١٢ ، وملاخي: ٣ : ٨.

(٢) والصدوقيون: طائفة يهودية، يظهرهم العهد الجديد ويوسفوس - المؤرخ الشهير - أنهم والفريسيين طائفتان متخاصمتان فى اليهودية، وتتسب هذه الفرقة - حسب أغلب الآراء - إلى رجل يدعى "صادوق" كان رئيس كهنة أيام داود وسليمان عليهما السلام... وبخلاف الفريسيين أنكر الصدوقيون القيامة بعد الموت، وكذلك أنكروا

كما يتجلى تأثر هذه الفرقة باليهودية والمسيحية معا وفى كلتا مرحلتها من اعتقادهم بأن عيسى عليه السلام صلب ومات على الصليب، وينفرد التأثير اليهودى فى اعتقادهم بأنه كان ابناً ليوسف النجار. كما يتجلى ذلك التأثير اليهودى المسيحى من بعض المصطلحات المستخدمة لدى "أمة الإسلام" وخاصة فى مرحلتها الأولى؛ كإطلاقهم كلمة معابد Temples على المساجد Mosques كاليهود، وكلمة قسيس Priest على رجل الدين كالنصارى. وربما تأثروا بالبابية^(١) والبهائية^(٢) كذلك فى تأويلاتهم ليوم القيامة^(٣) واعتقادهم بأن القرآن محدود بزمان وسينسخ بوحى آخر؛ فللبابية والبهائية وجود سابق على أمة الإسلام فى أمريكا^(٤).

وجود الملائكة. راجع المزيد من التفاصيل عن هذه الفرقة: بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس ص ٥٣٩: ٥٤٠ .. وينص العهد الجديد فى كثير من المواضع على هذا الإنكار: انظر متى ٢٢: ٢٣، مرقس ١٢: ١٨ ، لوقا ٢٠: ٢٧، أعمال الرسل: ٨: ٢٣، كورنثوس ١٥: ١٢.

(١). البابية: نحلة ظهرت بين الشيعة بإيران فى القرن التاسع عشر الميلادى على يد "على محمد الشيرازى" (١٨١٩-١٨٥٠م) وقد ذهب الشيرازى إلى أنه باب العلم أو الباب إلى المهدي المنتظر، ومن هنا سميت فرقته بالبابية.

(٢). والبهائية: امتداد للبابية على يدى ميرزا حسين على (١٨١٧-١٨٩٢) الملقب ببهاء الله.

(٣). يقول أسلمنت: "إن جزءاً مهماً من تعاليم الباب خاص بتفسير القيامة ويوم الجزاء والجنة والنار.. ومعنى القيامة كما يقول: هو ظهور مظهر جديد لشمس الحقيقة [أى نبي]، ومعنى القيام من الأموات: هو اليقظة الروحية لمن هم نيام فى قبور الأوهام والجهالة والشهوات.. ويوم الجزاء: هو يوم الظهور الجديد الذى فيه يحصل الفصل بين أغنام الله الذين يقبلون وحيه وبين الذين لا يقبلونه والجنة: هى السرور بمعرفة الله ومحبه كما بينها مظهره [أى النبي] والتى بها يصل [الإنسان] إلى الكمال الذى يكون متهيئاً له، وبعد الموت يحصل على العروج فى ملكوت الله والحياة الأبدية، وأما النار: فهى الحرمان من معرفة الله وينتج عنها عدم الوصول إلى الكمال الإلهي وضياع السعادة الأبدية". أسلمنت: بهاء الله والعصر الجديد ص ٢٨: ٢٩.

ولا يخفى أخيراً تأثر هذه الحركة في كل مراحلها بالحركات الباطنية المنتمية للإسلام في تأويلاتهم المتعسفة للنصوص الإسلامية.

ويقول البهاء: "والمقصد من إظلام الشمس والقمر وسقوط الأنجم: ضلال العلماء وانتساخ الأحكام". . بهاء الله : الإيقان ص٣٥. ويقول: "ومعنى انفطار السماء ... المقصود سماء الدين التي ترتفع في كل ظهور [أي مع كل نبوة جديدة] وتتشق وتتسخ في الشرع العائب له ومن ذلك يمكنك أن تفهم فحوى تبدل الأرض بأرض= أخرى، فإن ما يطره غمام رحمة تلك السماء على أراضي القلوب من ربيع المكرمة والفضل والمواهب لا محالة يجدد تلك الأراضي ويحييها فتتول إلى أراضي المعرفة والحكمة". . السابق : ص٣٨: ٣٩.

على أن البهاء وإن قرر بصراحة... أن الأفكار السائدة الخاصة بقيام الجسم المادى وبالجنة والنار المادية وأمثالها إنما هي اختراع وهمي [فقد] ... علم أيضاً بأن= للشخص حياة بعد الموت وأن في الحياة الأخرى لا يوجد نهاية ولا حد للترقي والكمال". . أسلمنت : السابق ص٢٩.

ونفس هذه العقيدة: عقيدة تأويل مظاهر القيامة التي تحدثت عنها الأديان؛ نجدها كذلك عند المتنبي الكاذب "محمود محمد طه" زعيم الحزب الجمهورى فى السودان؛ سابقاً. انظر: محمد نجيب المطيعي : حقيقة محمود محمد طه أو الرسالة الكاذبة ص ٢١٩. ولهذه العقيدة أصل عند بعض فرق الشيعة كالمعمرية: أصحاب معمر تلميذ أبى الخطاب الأسدى.

انظر الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٦: ٧٧ . . ولمزيد من التفصيلات حول هذه العقيدة: انظر: د. جمال الحسينى أبوفرحة: النبى الخاتم.. هل وجد؟. ومن يكون؟ . ص١٦٤ : ١٦٥.

<http://members.aol.com/turkseven>

(٤). انظر

</shabazz.html>

رابعاً: الانتشار ومواقع النفوذ^(٥)

لهذه الحركة بفرقتيها: (فرقة: وارث الدين محمد؛ وفرقة: لويس فرخان) فروع في جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية، وتعمل كل منها على أن ينطوي تحت لوائها جميع الأمريكيان السمر، هذا بالإضافة إلى أن فرقة "وارث الدين محمد" فتحت باب العضوية أمام البيض أيضاً. ولعل أكثر مناطق تجمع هذه الحركة بفرقتيها: نيويورك، شيكاغو، ديترويت، فيلادلفيا، وواشنطن. وقد اعتبرت هذه الحركة أكثر المنظمات الإسلامية بروزاً في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٥٠م، ولا تزال بفرقتيها هي الأكبر والأفضل تنظيمًا إلى حد بعيد في المجتمع الإسلامي الأمريكي.

خامساً: تقييده وتقييده

وبهذا يتبين لنا كيف يوظف القرآن، وكيف يستغل اسم الإسلام في تلك البقاع نائية لخدمة مثل هذه الفرق المنحرفة، بل والمصرة على الانحراف، والتي تجد في

(٥) انظر:

- د. مانع بن حماد الجهني وآخرون: الموسوعة الميسرة ١/٣٦٦
- محمود شاكر : المسلمون تحت السيطرة الرأسمالية ص ١٦١ : ١٦٢
- محمد يوسف الثواربي : الإسلام في أمريكا ص ١٣٢
- ايفون يزبك حداد : المسلمون في أمريكا ص ٣٢
- C.Eric Lincoln : The Black Muslims in America p.٢٢
- The Encyclopaedia of Islam Voll VII p.٧٠٣.
- Louis E.Lomax : The Negro Revolt p.٩٦
- <http://www.muhammadspeaks.com/MeetsthePress.html>

مثل هذه البقاع أرضا خصبة لنشر كافة الأفكار، مهما غالت، ومهما سذجت؛ مما يساهم في إساءة فهم الإسلام كدين عالمي خاتم وسط أقوام لم يعرفوا عنه شيئا ذا بال إلا من خلل تلك الفرق التي قد لا يعينها الوصول إلى الحقيقة بقدر ما تعينها مكاسب المادة، وبقدر ما يعينها رد الاعتبار بعد ما عانت من المهانة والازدراء. فلما تدخل فرقتنا هذه دائرة الإسلام الصحيح في أية مرحلة من المراحل حتى الآن.

وما أظهره "وارث الدين محمد" من تقارب مع الإسلام الصحيح كان يخفي في طياته كثيرا من العقائد البعيدة كل البعد عن الإسلام الصحيح. وحتى هذا التقارب النسبي مع الإسلام الصحيح رفض من بعض قادة الحركة كجون محمد، وسائلس محمد، ولويس فراح خان الذين طالبوا بالعودة إلى تعاليم اليجا، مؤثرين الضلال على الهدى وقد عرفوه؛ هوى من النفس، وطمعا في دنيا أثيرة لديهم.

ورغم كل ذلك فقد كان لفرقتنا هذه تأثير على سياسات أمريكا واقتصادياتها^(١) ومن ثمة على سياسات العالم واقتصادياته، يظهر ذلك جليا من طاعة أتباع الفرقة لقادتها الذين لهم من ثمة القدرة على التأثير على الانتخابات وعلى الاقتصاد بحث الأتباع على إعطاء أصواتهم لمرشح معين، أو التعامل مع شركات تجارية معينة

(١). يقول "مالكولم إكس" : "حين يكون البيض مقسومين إلى قسمين متساويين ، وتكون لدى السود كتلة كبيرة من الأصوات الخاصة بهم، فإن السود هم الذين يقررون من سيجلس في البيت الأبيض".

فالسود كما ينكر "مالكولم إكس" وصل تعدادهم في أمريكا عام ١٩٦٥م إلى (٢٢) مليون مواطن.

انظر : أيمن جنا حداد :

<http://www.lamalef.net/ak/٠٢/malc١.htm>

ومقاطعة شركات أخرى. ومن ثم لا يخفى ما في ضم هذه الفرقة إلى الإسلام الصحيح من مكاسب للعالم الإسلامي أجمع، ربما تنبه لها قتلة "مالكولم إكس" أشهر دعاة الفرقة إلى الإسلام الصحيح.

فالإسلام الحق هو الخطر، ودعااته المعتدلين هم الذين يجب أن يعادوا ويحاربوا؛ أما أمثال هذه الحركات فالغرب لا يخشى منها؛ لأنها تحمل عوامل فنائها في ذواتها؛ ولأنها لا تمثل خطرًا على ما ينشده من قيم وأفكار وأسلوب حياة، بل يبقى عليها؛ فهي تخدم مصالحه: تظهره في صورة سمحة مع الآخر وتتفلسف من غضبة السخط الأسود؛ فتحميه من انفجارها، وتأخذ بيد أفرادها بعيدا عن مستنقع الخمر والبغاء والسرقة والمخدرات، وتحولهم إلى أعضاء منتجين في المجتمع وملتزمين بكثير من مسؤولياتهم، وخاصة تجاه أسرهم ومن يشاركونهم عرقهم.

والعجيب من أمر فرقتنا هذه - والذي يجب أن يكون مناط اهتمامنا - أن مجرد فكرة مشوشة قدمتها عن الإسلام كانت قادرة على أن تبني حركة يمثل هذه القوة، فما بالناس بالإسلام الصحيح عندما يقدم إلى أمريكا أو غيرها من الدول غير الإسلامية وبطريقة صحيحة!!!! إن تقاعسنا عن نشر الإسلام في ربوع العالم لم تكن جنايته إعطاء مثل هذه الفرقة الفرصة للنشوء والانتشار بقدر ما كانت جنايته إعطاء هذه الفرق الفرصة لتشويه صورة الإسلام، وصد العقلاء وأصحاب الفطر السوية من الناس عنه.

فها هي فرقتنا في عهدنا الأول: فرقة عنصرية، لا تفرق بين الإنسان الأبيض والشيطان، فرقة منطوية على نفسها تمنع أفرادها من المشاركة في الحياة الاجتماعية

والسياسية مع البيض، فرقة خارجة على القانون تطالب بالانفصال عن أمريكا، فرقة
تعلم أتباعها الكراهية بدل المحبة، فرقة وثنية تؤله إنسانا وتجعل من آخر نبيًا معصومًا
في أوامره التي لا ترقى إلى مستوى العصر والمكان الذي تعيش فيه.

* المصادر والمراجع *

نظمت المصادر والمراجع فيما يلي حسب الترتيب الألف بائي للاسم الذي اشتهر به المؤلف - إن وجد - مع صرف النظر عن (ابن - أبو - آل)، ثم لاسم الكتاب.

أولاً: المراجع العربية:

- القرآن الكريم.
- كتب السنة النبوية وشروحها:
- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بزذبة):
 - صحيح البخاري، ط مطابع الشعب، القاهرة، د.ت.
- ابن حنبل (أحمد):
 - مسند أحمد بن حنبل، ط. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دار صادر بيروت، د.ت.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني):
 - سنن أبي داود، تعليق أحمد سعد علي، ط ١، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢م.
- ابن ماجه (أبو عبد الله بن يزيد القزويني):
 - سنن ابن ماجه، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري):
 - صحيح مسلم بشرح النووي، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.

- النوي (محي الدين يحيى بن شرف):
- مسلم بشرح النووي، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.

– الكتابات المقدسة في اليهودية والمسيحية:

- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد).
- مخطوطات قمران (البحر الميت) حققت بإشراف: أندريه دويون، سومر مارك فيلونكو، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، سوريا، دمشق ط١، ج ١، ٢، ١٩٩٨ م. ج ٣، ١٩٩٩ م.

– صحف ومجلات عربية:

- جريدة الأهرام المصرية عدد ٢٩/٢/٢٠٠٠ م.

– مصادر ومراجع متنوعة:

- أسلمنت (ج. أ) J. E Esselemont:
- بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري، بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، دار العصور للطبع والنشر، د.ت.
- الإيجي (عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد):
- المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة – د.ت.
- – بطرس عبد الملك وآخرون:
- قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، ط ١٠ القاهرة، د.ت.
- – البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي):
- أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ١، بيروت، ١٩٨١ م.

- - بهاء الله:
- الإيقان، عربيه عن الفارسية: محمد حسين بيجاره، المطبعة العربية بمصر، د.ت.
- - بوكاي (موريس):
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: القرآن والإنجيل والتوراة والعلم، دار الأفكار للطباعة والنشر، ط ١ ، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
- - الجهني (د. مانع بن حماد) ، وآخرون:
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط ٣ ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨ هـ . . ومادة (البلاليون) منقولة منها على شبكة الانترنت في العديد من المواقع منها:
- <http://www.albargothy.net/deen/alferaq/belaleeyoon.htm>
- <http://www.alfalaq.com/sam/sam٩٧.htm>
- <http://www.islampedia.com/MIE٢/maws/maws٠.htm١>
- <http://www.khayma.com/internetclinic/mathahb/alblaleun.htm>
- http://www.zizo١.com/zizo_Islamic/Al_Belalleuon.htm
- حبيب جرجس (الأرشيدياكون):
- أسرار الكنيسة السبعة، مكتبة المحبة، ط ٦ ، القاهرة، د.ت.
- - حثوت (د. حسان) وآخرون:
- الإسلام في أمريكا، ط ١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- - حداد (إيفون يزيك):
- المسلمون في أمريكا، ط ١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٤م.
- - أبو الخير (القس عبد المسيح بسيط):
- الأنبياء والنبوة والتنبؤ، سلسلة دراسات في لاهوت الكتاب المقدس، العدد (٢).
- - رأفت زكي:
- المورمون .. 'صناع الآلهة'، دار النشر الأسقفية، ط ١ ، القاهرة، ٢٠٠١م.

- - شلبي (د. عبد الودود):
- حول العالم الإسلامي في ثلاثين عامًا، مركز الـراية للنشر والإعلام، ١٩٩٨م.
- - الشهرستاني (أبو الفتح):
- موسوعة الملل والنحل، مؤسسة ناصر للثقافة، ط١، بيروت، ١٩٨١م.
- - الشواربي (محمود يوسف):
- الإسلام في أمريكا، القاهرة، ١٩٦٠م.
- - صابر أحمد طه:
- نظام الأسرة في اليهودية والنصرانية والإسلام، نهضة مصر، ٢٠٠٠م.
- - عبد الجبار (القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد آبادي):
- المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. محمود الخضيرى، د. محمود قاسم، مراجعة د. إبراهيم مذكور، إشراف د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥م.
- - علي مبروك (الدكتور):
- النبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
- - أبو فرحة (د. جمال الحسيني):
- الكنيسة المارونية: الواقع والتاريخ، نشر مركز الحضارة العربية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- النبى الخاتم .. هل وجد ؟. ومن يكون ؟. نشر مركز الحضارة العربية، ط١، القاهرة ٢٠٠٣م.
- - فوس (جرهاردوس):
- علم اللاهوت الكتابي، ترجمة عزت زكى، دار الثقافة ١٩٨٢م.
- - فيليبس (بلال):

- الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة، رسالة ماجستير، كلية التربية جامعة الملك سعود، الرياض ١٩٨٤م.
- - الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني):
- الكليات، تحقيق د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٩٩٣م.
- - د. محمد خليفة حسن:
- ظاهرة النبوة الإسرائيلية: طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامي منها؛ دار الزهراء للنشر، القاهرة، ١٩٩١م.
- - محمود شاكر:
- المسلمون تحت السيطرة الرأسمالية، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢م.
- - المطيعي (محمد نجيب):
- حقيقة محمود محمد طه، أو الرسالة الكاذبة، دار الحديث، ط١، القاهرة، ١٩٨٦م.
- - ابن منظور:
- لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- - الموحى (عبد الرازق رحيم صلال):
- العبادات في الديانات السماوية، دار الأوانل، ط١، دمشق، ٢٠٠١م.

ثانيًا- المراجع الأجنبية:

- مراجع متنوعة:
- C. Eric Lincoln, Black Muslims in America, Beacon press, Boston, third printing, ١٩٦١.
- وترجمه إلى العربية عمر الديراوى ونشرته دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤م.

- E.U.Essien – Udom, Black Nationalism: a search for an identity in America, Alaurer Edition, printed in U.S.A. fourth printing ١٩٦٨.
- Louis E. Lomax, the Reluctant African, The Negro Revolt, When the Word is given, First Edition, the World Publishing Company, Cleveland and New York, ١٩٦٣.

- Maurice Bucaille: La Bible, Le Coran, et La Science © Editions, Paris, ١٩٧٠.

- معاجم لغوية:

- The American Heritage Book of English usage, copyright ©, ١٩٩٦, by Houghton Mifflin Company.
- New Standard Dictionary of the English Language, Funk & Wagnalls Company, New York, ١٩٦٢
- Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merrian Webster Inc Publishers U.S.A. ١٩٩١

- صحف ومجلات أجنبية:

- صحيفة "محمد يتكلم" "Muhammad Speaks" التي أنشأها "اليجا محمد" والتي تحول اسمها في ١٤/١١/١٩٧٥م في عهد وارث الدين محمد إلى أخبار البلالين "Bilalian News" ثم بعد ذلك تحول اسمها إلى جريدة المسلم "The Muslim Journal".
- وكذلك صحيفة "النداء الأخير" "The Final Call" والتي أصدرها "اليجا محمد" عام ١٩٣٤م، والتي أعاد نشرها مرة أخرى لويس فرخان عام ١٩٧٩م، بعد انفصاله عن وارث الدين محمد.

- موسوعات أجنبية:

- The Encyclopaedia of Islam Vol. VII ١٩٩٣.
- The New Encyclopaedia Britannica ١٠th Edition.

ثالثاً: مواقع على الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت):

www.africawithin.com/bios/elijah_muhammad.htm

<http://www.bartleby.com/٦٤/coo٦/٠٥٠.htm>

http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٥١٣.shtml

http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٩٥٤.shtml

http://www.finalcall.com/artman/publish/article_٩٧٧.shtml

http://www.geocities.com/hayatt_minorities/african.htm

دراسة بقلم: حياة الياقوت.. بعنوان: الأمريكيون من أصول أفريقية.

مقال بقلم: أيمن حداد <http://www.lamalef.net/ak/٠٢/malc.htm>

مقال بقلم: أيمن حداد <http://www.lamalef.net/ak/٠٢/malc١.htm> -

<http://members.aol.com/turkseven/shabazz.html>

<http://www.minshaw.com/AmericanMuslims.htm>

دراسة بقلم د. عبد الرزاق بن حمود الزهراني، بعنوان: المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية.

<http://www.muhammadspeaks.com/AnswertoCritics.html>

<http://www.muhammadspeaks.com/Buzz.html>

<http://www.muhammadspeaks.com/FastinDecember.html>

مقال بعنوان: Why and How We Fast in December. By Elijah Muhammad

<http://www.muhammadspeaks.com/MeetsThePress.htm>

<http://www.muhammadspeaks.com/MeetsThePress٣.html>

أثر نظريات التأويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم.

أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

وعند هذه المرحلة من البحث، سوف نتقل إلى بيان تلك الآثار التي خلفتها نظريات التأويل واتجاهاته في الفلسفة الغربية المعاصرة على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر، لكي نلاحظ على نحو أولى ذلك الحضور القوي لتلك النظريات باتجاهاتها المتعددة في قراءة القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المحدثين، فالنظريات التي طبقت في أول الأمر على الكتاب المقدس، ثم توجهت بعد ذلك إلى قراءة وتأويل مختلف النصوص المكتوبة، سواء كانت نصوصاً قانونية أو تاريخية أو أدبية، سوف نجد النسخة العربية منها في إعادة قراءة القرآن الكريم.

وسوف نلاحظ هنا أن نظريات شلماخير وولتاي وبولتمان وهيدجر وغادامير ودريدا وبول ريكور وفوكو وغيرهم، سوق تظهر على نحو بارز واضح في تناول القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المعاصرين، فالمنهج وآلياته وأدواته غربي محض ينتمى بعضه إلى الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر والآخر إلى القرن العشرين، وما يطبق فيه هذا المنهج هو القرآن الكريم أو بتعبير أدق إعادة قراءة القرآن الكريم مع خلال قطيعة تامة

(*) . القسم الثاني من بحث الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد جاد عبدالرازق "نظريات التأويل في

الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات قراءة القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر"، الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة الإسلامية - بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

مع التراث، وفي الوقت ذاته التواصل مع الآخر الأوربي وعلى نحو خاص في مرحلتى الحداثة وما بعد الحداثة. مع توظيف بشكل خاص لما قدمته العلوم الإسلامية الأخرى من علم الكلام وأصول الفقه وعلوم القرآن، من أجل الوصول إلى نتيجة خلاصتها الوصول إلى نفس النتائج التى توصل إليها الغربيون من دراسة نصوصهم المقدسة.

فالتأويل هنا وسيلة أساسية في التعامل مع القرآن الكريم إن في إعادة قراءاته أو في دراسة تاريخه، وعلى حد تعبير طيب تيزينى: "إن صيغة التأويل ... أسهمت بقوة ملحوظة وعبر جل الفرقاء في إحالته إلى موضوع بحث نقدى، بقدر أو بأخر، في اختراقه. فهو، أى النص المعنى، لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة... فحسب، بل إنه هو نفسه لإضافة إلى ذلك يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية^(١)". إن فهم النص هنا لا يبدأ من قراءة النص، وإنما يبدأ من ثقافة القارئ وخلفيته^(٢)، والقرآن الكريم لدى هؤلاء كله متشابه، وفيه دلالات محتملة لا تحصى، ويتيح لكل أن ينطق باسمه^(٣).

وفي هذا السياق لا توجد عند هؤلاء قراءة بريئة، فالقراءة لا يمكن أن تكون حيادية، لأنها تعتمد على ثقافة القارئ ومكوناته الفكرية والعلمية^(٤)، والنص ليس لألفاظه دلالات

(١). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٠٥.

(٢). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة، ص ٧٧.

(٣). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ١١٨.

(٤). على حرب، نقد النص، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى،

١٩٩٣، ١٣٣.

ذاتية^(١)، ولا توجد عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، فلكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص^(٢).

ووجوه القراءة هنا متنوعة إنها تعني: "أن نبذل وننسخ، أو نحرف ونحو، أو نرحل ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للقراءة والتفكير في النصوص"^(٣). وليس هناك في هذه القراءة إلا المعنى النسبي، فأركون يقرر أنه "من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن"^(٤)، والقرآن الكريم، على النحو الذي سوف تشير إليه هذه الدراسة، فيما بعد، عند طيب تيزيني: "يقول ك شئ دون أن يقول شيئاً"^(٥)، فالتأويل هنا يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل، هو إعادة تأويل^(٦)، وهنا يأتي القول بلا نهائية المعنى عند أركون: "والذين يسعون لإرجاع نص حر غير منتظم تنفجر منه آلاف المعاني... إلى عرض منهجي خطي دال، إنما يقعون في تناقض لغوي سمج، فلا يمكن نقل الكلام ذي البنية الأسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصي لجملته معقدة من المفاهيم"^(٧).

وأيضاً فمن بين سمات النص القرآني عند طيب تيزيني سمة التأويل، وهي ترتبط بشكل أول بآخر بكونه نصاً كلياً إجمالياً، وبكونه بنية مفتوحة المعنى، فالقرآن الكريم: "لم

(١). محمد أركون، الوحي، الحقيقة، التاريخ/ مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٦/٢٧، ترجمة العربي

السوافي، المغرب، ص ٣٦.

(٢). النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٨٥.

(٣). انظر، على حرب، نقد الحقيقة، ص ١٢.

(٤). محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علما، ص ٤٣.

(٥). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٦٤.

(٦). انظر، السابق، ص ٢٦٦.

(٧). السابق، ٢٥٦-٢٥٧.

يتقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة ... فحسب، بل إنه نفسه إضافة إلى ذلك... يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية ... والحق أننا نواجه في ذلك واحدة من الآنية المتعددة والحاسمة التي عملت على اقتحام النص، والنفوذ إلى نواظمه الداخلية بغية تخصيصه وتشخيصه، وفقا لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المنطلق منها المؤلفون^(١). إن القرآن الكريم يقتضى موقفا تأويليا لديه من خلال الحكم والمتشابه^(٢).

وبالجملة فإن "إشكالية النص القرآني القائمة على الحكم والمتشابه تحولت والحال كذلك إلى إشكالية العلاقة بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأحيانا كذلك الإثنية في المجتمع ... إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الإسلامي، بما انطوت عليه سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية ... الخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة، وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها^(٣)."

(١). السابق، ص ٢٧١.

(٢). السابق، ص ٢٧٧.

(٣). انظر، محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، حوارات القرن، دار الفكر العربي، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٣٦-١٣٧.

وأيضاً من خلال بنية المجاز الموجودة فيه: "إن النص القرآنى يقوم في تركيبه اللغوى على أوجه متعددة من المجاز، تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يتخيل من الأشكال والفضاءات، وهذا يتضمن القول بأن الأشكال المجازية المعنية جسدت حجر الزاوية أو واحداً من أحجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية^(١)"، وتلك المسألة هى التى سوف يركز عليها أركون، على النحو الذى سوف نشير إليه فيما بعد، عند تناوله لخصائص اللغة القرآنية.

ومن هذه الزاوية فإن النص القرآنى لديه بنية قابلة للتأويل؛ وفقاً لتلك المتغيرات التى تطرأ على الواقع أو على الوضعية الاجتماعية المشخصة، والوقوف في وجه التأويل يؤدي إلى تحديات أو معضلات ثلاث: "الأولى، من تلك التحديات يقف في وجه الواقع المتجدد والمتغير الذى يجرى الحديث عنه وباسمه إسلامياً، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مطلقة (غير مقيدة زمانياً ومكانياً). والتحدى الثانى، يبرز في وجه النص الدينى الذى ينطلق منه بمثابة بنية مغلقة ناجزة تطالب بلوى عنق التاريخ والتراث الواقعيين المحصنين والخاضعين في هذه الحال للتغير لصالحها. أما التحدى الثالث، فينصب في وجه الحركة التأويلية المستتيرة، وفي وجه معضلة التأويل من حيث هى أداة عقلية، يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع^(٢)".

وهنا أيضاً يتناول الخطاب الليبرالى تخصيص العام باعتباره شكلاً من أشكال التأويل أو نوع من أنواعه، فالتأويل لا يخص غير الواضح، بل يشمل أيضاً واضح الدلالة،

(١). النص القرآنى، ص ٣٠٠.

(٢). النص القرآنى، ص ٣٠٠.

والمجتهد هنا في نظر هذا الخطاب يمكن له القول بتخصيص عام للناس وتقيد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل^(١).

وأیضا مما ساعد على تناول القرآن الكريم باعتباره بنية مفتوحة، ما يرتبط بإشكالية الظاهر والباطن لديه، وهى سمة من سمات القرآن الكريم لديه مرتبطة بما أشرت إليه آنفا على نحو وثيق، يقول طيب تيزینی: "ومن الهام ملاحظة أن هذه السمة القرآنية، ولا تتمثل في بنية قرآنية صامتة فحسب، وإنما تبرز أيضا بمثابته بنية تدعو إلى النظر إليها وفيها على أنها كذلك، وهنا يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص القرآني بمثابته مفتوحًا أولاً، ومترعًا بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانياً^(٢)".

وهنا على النحو الذى سوف أشير إليه فيما بعد سوف نجد القول بالتاريخية وما يستلزمها من القول بالقراءة التزامنية في إطار السياق الاجتماعى والثقافى والتاريخى للنص المقروء والقول بالتاريخية والخضوع للزمان والمكان المحددين تاريخياً وجغرافياً، كما سوف نجد تعدد التفسيرات على نحو لا نهائى، وان قراءة النص إعادة كتابة له، فالتأويل مستمر هنا في سيرورة لانتهائية دائمة، دون الالتزام بأية قواعد لهذا التأويل، من أجل التوافق مع الواقع المعاصر، والقيم الحديثة، وما أفرزته العلوم الغربية المعاصرة في دراسة الظاهرة الدينية، فالنقطة المهمة هنا، هي مقدرة القارئ للقرآن الكريم، على تحويل النص وفهمه، وتفكيكه، والبحث عن المهمش فيه أو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه. إضافة إلى عدم القدرة على تحديد المعنى الدقيق المحدد للنص، مما يعنى القول باللامعنى واللائص بواسطة التلاعب الحر باللغة، وهو ما أشرت إليه على نحو تفصيلي في القسم الأول من هذا البحث.

(١). د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٣١.

(٢). انظر، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٧٧.

وعلى الجملة فإن تطبيق "مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني ... يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها"^(١)، بل ربما بما أدى هذا إلى تدمير القرآن الكريم نفسه، وذلك بنزع القداسة عنه، فالقراءة الموضوعية التاريخية للقرآن الكريم، لا تتحقق عند الليبراليين الإنسانيين إلا بنزع القداسة عن القرآن الكريم، واكتشاف مدى تاريخية القرآن الكريم، وارتباطه بالواقع، وما يرتبط به من ظروف اقتصادية واجتماعية، ونفسية ودينية، والتفكيك الألسني هنا هو ما يحقق هذه الغاية، إذ يكشف عن اللحظة التاريخية التي أسسته وشكلته، وهو أمر يمكن تحقيقه عند هؤلاء من خلال هذه المناهج وهو ما سوف يتضح لنا فيما بعد.

١- آليات نقد العقل الديني وتفكيكه.

١ - الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات الخلاصية.

إن منهج أركون في التعامل مع القرآن الكريم يستند على ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية"، والتي تأثر فيها فيما يبدو بما كتبه غاستون باشلار عن "العقلانية التطبيقية"^(٢)، التي يحددها قائلا: "إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاتجاهات، وهذا ناتج من اهتماماتها المعاصرة ... والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. لقد ارتبطت ظاهرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصًا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصًا بالألسنيات بشكل كامل ... في الوقت ذاته فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه ... إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة المتمتعة بحياة خاصة

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧، وقارن

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p. 10.

(٢). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٠-٢١.

كالجواهر الجامدة، فالإسلام كأي دين آخر هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تتفصم^(١)، وهذه تعد المنهج الذي يعتمد عليه أركون في نقده للعقل الإسلامي، والتي ينظر إليها البعض باعتبارها مشروع أركون الكبير^(٢).

وتستند الإسلاميات التطبيقية على تعدد المناهج المستخدمة في دراسة الإسلام، بالإضافة إلى انحيازها للجانب النقدي؛ فمن ناحية معرفية تترك الإسلاميات التطبيقية أنه ليس هناك "من خطاب أو منهج برئ، إنها ترجح في كل مساراتها وخطوطها نقد الخطاب ... كما أنها ترجح تعددية المناهج من أجل تجنب أجل تجنب أى اختزال للمادة المدروسة"^(٣).

وهنا يظهر ذلك الأثر الذي تركه روجيه باستيد على كتابات أركون في الإسلاميات التطبيقية، فالإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية، وتكون الإسلاميات التطبيقية هنا رؤية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشرافية من تعسف بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية، وهنا يضع أركون نفسه في مجال معرفي ما بعد الحتمية الوضعية، أي في مجال المعرفة النسبية^(٤).

والهدف الأساسي هنا "قراءة ماضى الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية، كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأعظم دون أن يتعرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهي أو حتى اللامبالاة من قبل

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٢). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٣٥-٣٦.

(٤). السابق ، ، ص ٣٦.

البحاثة المتبحرين^(١). ذلك كله من أجل أن تتخلص هذه الخطابات من "السياج الدوغماتي المنقلى الذى تسجنه فيه التئولوجيا التقليدية وأئديولوجيا الكفاح فى آن معا"^(٢)، ذلك السئاج الذى أسسته نظرية الوحى فى الإسلام: "إن الساحة الثقافية التى تتاح فىها للعقل البشرى حرية البحث والنظر، هى دوغماتئاً مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحى... والمعرفة بهذا المعنى هى مجرد استئباط لغوى من النصوص أو عمل معنوى سئمانتى، وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع، يؤدى إلى التجئد المعنوى والمفهومى فى كل المئالات"^(٣).

والمسألة هنا من أجل تحقيق هذا الهدف المرواحة فى أسلوب تتاول مشكلات الفكر الإسلامى ما بين الوجهة التراثية وبين الاتجاه الحداثئ، فلما "كان الهدف النهائئ للإسلامائات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامئ محرر من المحرمات Tabous العتيقة والمئثولوجئات ومحررا من الأئديولوجئات الناشئة حئئئاً، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذى عولجت به هذه المشاكل فى المئتمعات الإسلامئة. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التى تتموضع حولها مسائل عملية ووسائل واختئارات مرحلية وأهداف نهائئة، هما: القطب الذى يدعو العرب بالتراث... والمدعئ أئئانا بالعصر التأسئسى (الزمس الملىء بالوحى - زمن السلف - النمادج) ثم قطب الحداثئ"^(١).

وتتم دراسة الإسلام من جانبين متكاملين: "كفعالية علمئة داخلئة للفكر الإسلامئ، ذلك أنئها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخارى والهجومئ الطويل الذى مئز موقف الإسلام من

(١). السلق: نقد واجتهاد، ص ٩.

(٢). محمد أركون، تاريخئ الفكر العربئ الإسلامئ، ص ٥٨.

(٣). السابق، ص ٥٦.

(١). السابق، ص ٥٦.

الأديان الأخرى، الموقف المقارن... كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله: إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية^(٢). وفى هذا الإطار المزدوج: مقارنة الإسلام بغيره من الديانات الأخرى، والأنثروبولوجيا الدينية تتم إعادة قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهدفه من إعادة القراءة أن يثير "في داخل الفكر الإسلامى تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحى منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الألسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه"^(٣).

وتتميز الإسلاميات التطبيقية التى يدعو أركون إليها عن الإسلاميات الكلاسيكية التى يمارسها الاستشراق الغربى في درسه للفكر الإسلامى، والتميز هنا منهجى ومعرفى، "وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه... إن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل أسبقى بصفتها الممثلة وحدها لتراث دينى ما أو لفكر ما أو لحضارة ما... ولكن اختيار بعض النصوص دون بعضها الآخر كنقاط ارتكاز، من أجل معرفة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، يصبح أكثر عرضة للاحتجاج، بل ويصبح أكثر خطراً عندما نتعرض للفترة المعاصرة، أى للقرنين التاسع عشر والعشرين... والقراءة التى قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تضل القارئ أكثر مما تضيء له الأشياء... وهنا في هذه اللحظة بالتراث تتخذ الإسلاميات التطبيقية كل معناها وأهميتها، وتفرض نفسها كضرورة"^(١)، ومن الواضح أن أركون هنا ينقد هذه الإسلاميات

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ١٦٦.

(٣). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٥.

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ٣١ - ٣٢.

التقليدية على مستويين: الأول، المستوى المعرفي. والثاني، المستوى الفكراني أو الإيديولوجي^(٢).

إن الاستشراق الذى يمارس الإسلام الكلاسيكية، كان همه التأريخ للوقائع الخام للتراث أو العمل على استعادتها عن طريق المنهج الفيلوجي؛ إذ كان الاستشراق الكلاسيكي محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التى تركز على سرد الوقائع أو الكشف عنها، وفى ذات الوقت كان على جهل بما يساعد على تحليل وفهم المستويات اللغوية والأنثروبولوجية والاجتماعية وكذلك الفترات الخاصة بطريقة عمل الخطاب القرآنى، إن العلم الاستشراقى كان يجهل المفاهيم التالية: "بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة ... ومفهوم ظرف الخطاب ... ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمشة الذى يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية والمعرفة التاريخية النقدية، ثم العصبية الشغالة بين تشكيلة الدولة المركزية ثم الكتابة والثقافة الفصحى أو العالمية، ثم رجال الدين الذين ينتجون ويسيرون أموراً، ثم الارثوذكسية الدينية الرسمية، وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدلياً بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعى العام، أى في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية أو في الجامعات الدول الحديثة السائدة اليوم، ونقصد بالقوى الأربع الأخرى المضادة للقوى الأربع الأولى أو الواقعة في صراع جدلى معها ما يلى: المجتمعات المجزأة، سيادة الحالة الشفهية فيها، سيادة الثقافة المدعوة شعبية ... ثم هيمنة الشذوذ عن الارثوذكسية الدينية عليها^(١)".

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥.

(١). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٢٨٣.

وهكذا يحشد أركون كل ما تمكن من الوصول إليه من مناهج دراسة التوراة والأنجيل في الغرب، ودراسة الدين على وجه العموم، لكي يقوم بتطبيق هذه المفاهيم على القرآن الكريم من أجله تفسيره اجتماعيًا ولغويًا وانتربولوجيًا، وهو الأمر الذي طبق في المسيحية ولم يطبقه المستشرقون على الإسلام، وهكذا تنقل المفاهيم الغربية إلى سياقات مختلفة تمامًا عنها.

ويرصد أركون مسار العقل الإسلامي منذ العام الأول للهجرة، وذلك على النحو التالي: ١- القرآن الكريم وتجربة المدينة. ٢- جيل الصحابة. ٣- رهانات الصراعات من أجل الخلافة. ٤- السنة والتسنن. ٥- أصول الدين، وأصول الفقه، والشرعية. ٦- مكانة الفلسفة أو الحكمة المعرفية وأفاقها. ٧- العقل في العلوم العقلية. ٨ - العقل والمخيل في الأدبيات التاريخية والجغرافية. ٩- العقل والمخيل في الشعر. ١٠ - الأسطورة والعقل والمخيل في الآداب الشفهية. ١١- المعرفة السكولاستيكية والمعارف التطبيقية أو التجريبية. ١٢- العقل الوضعي والنهضة. ١٣- العقل والمخيل الاجتماعي والثورات. ١٤- رهانات العقلانية وتحولات المعنى^(٢). وتلك هي المجالات التي يحاول أركون أن يستخدم فيها آلياته المنهجية في الإسلاميات التطبيقية.

وينقسم الفكر الإسلامي في مشروعه لنقد العقل الإسلامي، الذي يأخذ بما وصلت إليه أحدث النظريات الغربية في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى نحو أخص منهجية التفكيك والحفر للوصول إلى الطبقة الأولى التي غطتها طبقات رسوبية متعددة، إلى مراحل أربع: ١- مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي. ٢- مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري. ٣- مرحلة العصر

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

السكولاستيكي التكراري والاجتراري أو ما يدعى بعصر الانحطاط. ٤- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن^(١).

والقصد الأساسي من دراسة هذه الموضوعات: "التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات الفكر الإسلامي^(٢)".

والمنهج المتبع في دراسة هذه المراحل المتعددة للعقل الإسلامي هو منهج التفكير، فالدراسة العلمية للتراث الإسلامي إنما تكون بالقطيع المعرفية مع الفهم الإيديولوجي المسيس للإسلام، والانخراط في مجتمع الحداثة^(٣). يقول أركون: "إن التفكير الفكري والعلمي للخطاب الإسلامي بكل صيغه اللاهوتية والفقهية والتاريخية، سوف يؤدي حتمًا إلى تفكيك الخطاب السياسي الذي تستمد منه أسس المشروع الموصوفة تجاوزًا أو تعسفًا بالإلهية والمقدسة والروحية^(٤)"، تلك المنهجية التفكيكية الانقلابية التي طبقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري عند أركون^(٥).

إن تأويل التراث يتحقق بواسطة التفكير في المجالين الإسلامي والأوربي، على أساس أن النقد يشمل كل المسارات التاريخية: "إنني أبحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث، وذلك عن طريق التفكير المنهجي والنقدي - التراجعي لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموصوفة بمنأى عن كل فكر نقدي... إن مشروعى في

(١). انظر، محمد سعيد طالب، الحداثة العربية: مواقف وأفكار (الفكر العربي بين وعى الذات وهيمنة الآخر) الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢٦٠.

(٢). معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٩.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٩.

(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٠-٣١.

(٥). محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٧٤.

نقد العقل الإسلامى يمثل جزءا من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا، والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ الفكرى العربى الإسلامى هو وحده المستهدف بالنقد، وإنما المناخ الفكرى الغربى أيضا ... إنى اسلط أضواء المنهجية التفكيرية على الممارسة التاريخية التى حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة المسيحية أولا، ثم العلمانية ثانيا^(٣).

ومن هذه الزاوية فإن إعادة قراءة التراث الإسلامى وفقا لأحدث المناهج الغربية في الاجتماع واللغة والأنثروبولوجيا يمثل الهدف الأساسى لكل مشروع أركون الفكرى الذى يتجه إلى كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامى والعربى^(٤)، وذلك من خلال نقده بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية، ذلك أن "أرخنة معرفتنا بالماضى أو إسباغ الصبغة التاريخية عليها قد فرضت نفسها بصفقتها عاملا حاسما من الأعمال التى دشنتها الحداثة. إنها تشكل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث أو النقد الحديث"^(١).

إن تطبيق هذه المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والانثروبولوجيا الغربية على التراث الإسلامى يعنى في جملة ما يمكن أن يعنيه: "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة... إلخ، كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخى للأناجيل، كما وتنبغى دراسة سيرة النبى وشخصيات الصحابة التبجيلية التضخمية، هذه الصورة إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التى كرستها القرون، وهذا

(٣). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٤٩.

(٤). السابق، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(١). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٦١.

الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أى الرؤية الواقعية التاريخية والرؤية المثالية الموروثة هو الذى سيولد البديل الجديد^(٢) ومن الواضح هنا ما يقوم به أركون من عملية استجلاب لمناهج غربية، نشأت في ظروف مغايرة تمامًا، وفي حقول معرفية محلية خاصة بها، ثم يقوم بعد ذلك بتطبيقها على التراث الإسلامى، مما يشير إلى حالة الاستلاب الثقافي التى يعانيتها الخطاب الأركونى سلفاً، وهو الأمر الذى جعل البعض يذهب إلى القول بأن: "منهج الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للاستشراق أو بالأحرى هو الوجه الجديد له"^(٣).

– اللمحز فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر:

واعتماداً على هذا المنهج يدرس في الإسلام كل ما هو بعيد عن مجال النقد والتفكير أو ما يسميه أركون نفسه "ما لم يفكر فيه"^(١)، ذلك الذى يشكل محوراً أساسياً من محاور نقد العقل الإسلامى عنده: "من الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكراً فيه داخل الفكر العربى والإسلامى ... يضاف إلى ذلك كل المشاكل التى طمست أو رُميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمى منذ الأمويين. نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآنى وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوى، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريفات الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة تعالى الخاص بالآيات التشريعية في القرآن،

(٢). تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩، وقارن رونى هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥١ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ١٩.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 13-15.

مخلوق هو أم معاد خلقه (أى غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي... كل هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامى الارثوذكسى^(١).

وهنا يلاحظ رون هالبير ما يسميه بعدم الاتساق عند أركون، فمقولات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه هى التى تحل عند ما بعد الحادثيين، وعند أركون أيضًا محل مقولة الأيديولوجيا عند ماركس^(٢).

إن أركون هنا يدعو إلى قراءة ما لم يفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر^(١)، بسبب أن هذا الفكر "تتصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى... وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجية في صورة أرثوذكسيات دينية^(٢)"، وبالتالي لا بد من فحص أركيولوجى صبور وعميق من لأجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقط من أجل التركيز على صيغته الثابتة، أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمى^(٣)

(١). انظر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٤٧.

(2). See, Mohammad Arkoun, unthought in the contemporary Islamic thought, Saqi books in association with institute of Ismaili studies, London, 2002, pp, 11-14.

(٣). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩.

(١). السابق، ص ٥٦.

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، قراءة علمية، ص ٣٣.

(٣). محمد أركون، نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل عددها ٣٤ لسنة ١٩٨٩، والفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٣٢٦-٣٢٧، ٢٣٥-٢٤١.

وما يريد أركون أن يطبق عليه هذه المنهجية هو التراث أو بعبارة أخرى تلك المادة الثقافية المنقولة ، سواء كانت نصوصاً أولية أو مادة أولية أدت إلى تراكم حجم اللامفكر فيه في التراث الإسلامى:" وكانت هذه المادة الثقافية المجموعة والمنقولة قد حولت إلى ذات حية وفاعلة في التاريخ أو محركاً للتاريخ عن طريق القراءات الناشطة والمتجاوبة للمؤمنين، كخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخى، ثم إعلان زرعها في سياق جديد وإسقاطها على الماضى إلى الوراء وعلى المستقبل إلى الإمام، وعن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية أو المبالغات المعنوية أو الأسطورية؛ أقول تخلق عن طريق كل ذلك مواد ثقافية ثانية أو ثانوية لا متناهية، ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغويا وتاريخيا واجتماعيا — وثقافيا مرتبطا بزمان خاص وفريد من نوعه (مكان مقدس) زمن النبوة ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحى^(١).

والمطلوب هنا من الناحية المنهجية العودة إلى تلك النصوص الأولية إلى زمان ومكان حور وعدل من قبل القراءات المتعاقبة عليه:"كيف يمكن العودة إلى هذه المادة الأولية ... في جذرها الأول ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحركة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل هي لازمة التراث التي تتكرر باستمرار، ولكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطورى المؤسس، أى العودة إلى زمان ... كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة،

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥٠، والفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢٣٣.

إن علم الدلالات ... يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقررة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي انتجها التراث في آن معا^(٢).

إن القرآن الكريم هو الوسيط في انتاج النصوص اللاحقة، ومثال ذلك كتب التفسير، فهذه التفسيرات تلبى حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن الكريم، فهي أعمال فكرية بالذات ومنتجات ثقافية مرتبطة بال لحظة التي انتجتها أو البنية الاجتماعية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن الكريم، إذ أنها تفسيرات أنتجت وفقا للحاجات الأيديولوجية الموافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين. ومثل هذه المراوحة بين النص المؤسس وبين كل الاستخدامات الثيولوجية والإيديولوجية العديدة التي انتجتها الأجيال تنغرس في التاريخ، وتتسج خيوطا لنصوص ثانوية، وهذا كله أنتجه العقل البشري، وبالتالي فلا بد من فهم آلية تركيبه، والعقل لا يخرج عن أى تاريخية، إذ أن له تاريخية أيضا وارتباطه بمرحلة معينة من مراحل التاريخ^(١). فالهدف الأساسي هنا هو الحفر على الأصول الأولى.

وبعبارة أخرى فإن التراث هنا عبارة عن مجموعة مترابطة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، وهي مترابطة بعضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض الاركيولوجية أو الجيولوجية، وللتوصل إلى الطبقة العميقة أو القرون التأسيسية الأولى، فلا بد من اختراق هذه الطبقات السطحية، وبالتالي فهو عبارة عن بنية تراكمية تشكلت عبر أجيال متلاحقة^(٢).

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٣٢.

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨.

(٢). انظر، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٥، وقارن رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، سوريه، الطبعة الأولى،

وبالجملة " فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطازجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراسة، كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول... مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا، فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جدًا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه، وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه^(٣)."

وتلك هي الفكرة الأساسية في تعامل أركون مع التراث الإسلامي، وفي تعامله مع تفسير القرآن الكريم، كما سوف أشير إلى ذلك فيما بعد على نحو تفصيلي، والأمر يتطلب هنا الاستعانة بالفكر التفكيكي الذي أشرنا إليه من قبل عند الحديث عن نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالذات كتابات ميشيل فوكو في حفريات المعرفة^(١).^(٢) وتلك هي مهمة المؤرخ لا الفيلسوف^(٣)، الذي ينبغي أن يكون أركيولوجي الفكر، فالأمر هنا، نتيجة لهذه البنية التراكمية للتراث، بحاجة إلى اتباع منهجية تفكيكية لمكونات التراث الداخلية، بغية تعرية طبقاته المتركمة بعضها فوق بعض من أجل الوصول إلى الأصل أو الحدث التأسيسي الأول أو البدايات التأسيسية الأولى.

ومن الملاحظ هنا أن أركون في ممارساته النقدية يحرص على الطابع النقدي، أكثر مما يهدف إلى تقديم إجابات ونتائج جاهزة^(٣)، موظفًا بذلك مجموعة كبيرة من الأدوات

٢٠٠١، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٤٥.

(١). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨، ص ٢٥١، ص ٢٥٣، ص ٢٧٠.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٥١.

المعرفية الغربية التي أنتجها خطاب العلوم الإنسانية في الفكر الغربي، تلك المفاهيم التي تبلورت منذ عصر الأنوار في الفكر الأوربي في مجال اللسانيات، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، والسميولوجيا، وعلم الأديان المقارن، والتاريخ^(٤).

ومن ذلك تظهر لديه الدعوة إلى التغيير الجذري للفكر الإسلامي بوساطة تطبيق منتجات المنهجية الغربية عليه، الحداثة وما بعد الحداثة، تلك المنهجيات التي طبقت على التراث اللاتيني المسيحي أو الأوربي^(٥).

— منهجية التفكيك عند أركون:

والسبيل الوحيد لدى أركون لتجديد آليات الفكر الإسلامي، يبدأ بالقراءة التفكيكية لكل النصوص التأسيسية الأولى، على أساس أنها مرحلة أولية للدراسة التاريخية النقدية للعقل الإسلامي: "إنى أود أن أقول للمسلمين هنا مل يلى: لن يستطيعوا إلى تحاشي المهمة العسيرة التالية: وأقصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكيكها من الداخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية، وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإننى أقصد بها النصوص التي تسس القانون الديني (أى أصول الدين وأصول الفقه) فالقراءة النقدية التاريخية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أى وقت مضى^(٦)".

ومن الواضح هنا أن أركون يتعامل مع القرآن الكريم بنفس منهج التفكيك عند دريدا، الذى أشرت إليه من قبل، وعندما يركز أركون على الطريقة التفكيكية، يظهر التساؤل: "أفلا تغيب عنه المعانى الخاصة للنصوص الدينية كالقرآن وسياقيتها؟"^(٧).

(٤). انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.

(٥). انظر، رونى هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥٣.

(١). انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.

والتفكير هنا ليس بالمعنى السلبي له، "بل هو ينطوى على عمل إيجابى كبير ومنفذ أو محرر. إن التفكير يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التى يتحصن بها العقل الإسلامى أو لا يزال يتحصن بها، فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الانطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التى تؤيد المثانة الإنسانية للنموذج الإسلامى الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية"^(٣). إنه لابد عند أركون من العودة إلى "الوراء، أى إلى لحظة القرآن التأسيسية لكى أفهم الأمور على وجهها الصحيح، ولكى تكون دراستى للفكر الإسلامى على أسس قوية ومتينة"^(٤).

والسؤال الآن: كيف يمكن أن يقرأ الفكر الإسلامى على جهة العموم في الوقت الحاضر؟ إن الأمر هنا بحاجة مرة أخرى على نحو ضرورى إلى العودة إلى مراحل الفكر الإسلامى عند أركون والتى أشرنا إليه من قبل، وعلى نحو أخص المرحلة التأسيسية الأولى المتصلة بالقرآن الكريم وتجربة المدنية، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، إذ لابد من مراعاة اللغة والمفردات المستخدمة وأساليب التغيير والعلاقة التى تربط بين هذا كله وبين التاريخ أو الزمن، ومثل هذه الصلة هى التى سوف تحدد الطريقة التى يقرأ بها القرآن الكريم عند أركون.

إن القرآن الكريم وتجربة المدنية: "أدخلا أشكالا من الحساسية والتغيير، ومقولات فكرية، ونماذج للعمل التاريخي، ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي، ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال وملفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا ... لا يمكن فصل

(٣). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، ص ١٦-١٧

(٤). انظر، السابق، ص ١٧.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 87.

تجربة المدنية التي تمثل استمرار لتجربة مكة عن الخطاب القرآني، وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرها الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين اللغة - التاريخ - الفكر، يمثل العصر الانفتاحي لخطة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية ... على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس، والعكس: أى محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية، إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروق التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه^(١).

وعلى الجملة، وتلك نقطة أساسية في منهج أركون في قراءة القرآن الكريم، فإن اللغة والفكر كانا مرتبطين بالواقع المشخص لخطة انبثاق القرآن الكريم، أى أن هناك تزامناً بينهما: "فعلى مستوى القرآن وفى اللحظة الأولية التى ظهر فيها، نجد أن كل شئ فيه متحرك ومتنوع، ومفتوح وملئ بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك، أى لحظة انبثاق القرآن مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش^(١)".

وبالجملة فلا بد من استخدام المنهج التفكيكي في نقد العقل الإسلامى من أجل إعادة قراءة القرآن الكريم بالمعنى الألسنى الحديث، والهدف هنا نسف أساسيات العقل الإسلامى وكل ما أنتجه من تراث فكرى، وإعادة الفهم بما تنتجه علوم الانسان والمجتمع في الفكر الأوربى المعاصر، مما يشير إلى ضرورة قراءة الآن من خلال الآخر، دون مراعاة للسياقات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية التى أنتجت هذه المناهج التى طبقت بالفعل

(١). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٤.

(١). السابق، ص ١٦.

على الكتاب المقدس، وهو أمر يشير إلى حالة العجز والاستلاب التي يعيشها الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن التفكير هنا باعتباره منهجا في القراءة والفهم ضروري لتجديد العقل الإسلامي، حتى يمكنه الانفتاح على العقلانية الحديثة، وتلك هي مهمة العلوم الاجتماعية الحديثة، نقول أركون: "ولكننا نعلم أن تفكير كل أشكال ارتوذكسية التي خلعت عليها إسدال التقديس زورا وبهتانا من قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسيا يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية"^(٢)، ولن يؤدي هذا عند أركون إلى نفى الموروث مبدئيا: إن تطبيق المنهاج التفكيرى على ما أصله العقل في الماضي أو ما يواصل تأصيله تقليدا فقط للموروث غير المفكك، لن يؤدي إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي^(١). وبالجمل فلابد هنا من تفكير مفهوم الدوغمائية ومفهوم الارتوذكسية الخاصين بتراث العقل الإسلامي^(٣)، الذي يتميز بمجموعة من الخصائص يمكن الإشارة إليها على النحو التالي:

- ١ - الخلط بين الأسطوري والتاريخي.
- ٢ - التدعيم القطعى للقيم الأخلاقية الدينية انطلاقا من القرآن والسنة.
- ٣ - التأكيد اللاهوتى على تفوق المؤمن على غير المؤمن.
- ٤ - حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي.
- ٥ - تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله تعالى.
- ٦ - التأكيد على تعالى المقدس وتجاوزه التاريخي^(٣).

(٢). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى: ص ٩٥.
(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢١ وما بعدها.
(٢). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ٦٠.
(٣). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ١٩٤.

ومن الواضح هنا أن أركون يحاول فحص التراث الإسلامى من خلال تلك الأدوات التى قدمها عصر الأنوار والحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوربي، تلك الأدوات والمفاهيم التى طبقت على الكتاب المقدس، إنه بقراءته الإسقاطية يحاول أن يبدى نفس الدور الذى قام به عصر الأنوار في أوربا بالانتقال من مرحلة العصور الوسطى إلى مرحلة عصر التنوير، غير مبال باختلاف السياقات الثقافية بين هذا وذاك، وهو أمر يشير إلى حال العجز التى يعانيتها العقل الإسلامى المعاصر الذى لا يمكن أن يفكر في تراثه إلا من خلال الطريقة التى فهم الآخرون بها تراثهم، وعن طريق استخدام النماذج المنهجية الجاهزة مسبقاً.

ومن الواضح هنا أن مركزية اللوغوس عند دريدا، والتى سوف يستخدمها محمد أركون في تفكيك المركزية الفكرية العربية، سوف تزوده بأسلحة ينقد بها التراث الإسلامى نقدًا جذريًا، ولكن السؤال الآن هل من الممكن تطبيق ذلك على القرآن الكريم، فمن المعروف كما أشرت من قبل أن التناول التفكيكي للنصوص يستبعد كل مرجعية ماورائية، ويركز على موت المؤلف، وغياب المقصد الأصلي، والحققة القصوى في النص، واستحالة وجود سياق خاص بالمعنى، ولا يمكن أن يكون مثل هذا المنهج مناسباً لتناول القرآن الكريم^(١).

— مفهوم الوحي عند أركون:

يتناول محمد أركون الوحي باعتباره معطى يخضع للمنهج التفكيكي بوساطة الاختراق والإزاحة ودراسة اللامفكر فيه، وهنا تتعدد المناهج التى تقوم على دراسة ظاهرة الوحي، فهى مسألة أضحت لا تخص فحسب علماء اللاهوت والنيولوجيا، بل هى تخص المؤرخ

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٧.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 51

وعالم الأكسنيات والدلالات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم
الانتربولوجيا^(٢).

فمفهوم الوحي عنده: "كان قد بُسِّطَ وضُيِّقَ وحُطَّ من قدره، ثم أخيرًا هجر من قبل
العقل العلمي المستنير، وترك لمسيري أمور التقديس أى لرجال الدين في كل طائفة وملة"^(٣)
، وهنا لابد من الخروج عن النظام الموروث في دراسة الوحي في الإسلام، وبتعبير
أركون نفسه: "أنا أخرج الآن من نظام فكري قديم، من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على
دينى وتضامنائى التاريخية والثقافية مع طائفتى الإسلامية، ولكننى أعرف أن جميع
الطوائف الأخرى من يهودية ومسيحية معنية تمامًا، وبالدرجة نفسها بالمسائل النظرية التى
أثيرها الآن في ما يخص مفهوم الوحي، فهذه المسائل تشكل تحدّيًا أو استفزازًا للجميع"^(١).
ذلك أن مفهوم الوحي عند أركون "سوف يتلاعب به لاحقًا من قبل أشخاص مأذونين... أو
غير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات الملائمة، وذلك لتلبية
أغراض شتى"^(٢).

والفكرة الأساسية عند أركون: إن القرآن الكريم كتاب الوحي، والوحي ذو لغة
مجازية ورمزية والتى يمكن للبشرية أن تتأمل فيها حتى اليوم، ولكن الكتابات الكلامية
والفقهية قد جمدت ما جاء به القرآن الكريم، وذلك بتحويل اللغة الرمزية المفتوحة،
والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، وعلى كل الاحتمالات
والدلالات، وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٧.

(٣). السابق، ص ٢٩.

(١). تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامى،: نقد واجتهاد، ص ٢٣٢،
وقارن تعليق ارنالديز على هذه الفكرة عند أركون، ص ٣٢٦-٣٢٧..

(٢). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٨.

ضيقة والقول إنه لا معنى له غيرها، هذا تقييد للمعنى المجازى وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر ... ولكن المشكلة أن هذه العملية قد ترسخت فيما بعد، وأوهمت الناس أنها تشكل المعنى الوحيد للوحى، وبالتالي فكل ما عداها بدع وهرطقات، كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحى الذى ينبغي ألا يتوقف؛ لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحياة^(٣). لقد أسست التفسيرات الى قدمت للوحىبنى الانثروبولوجية للمخيلال الدينى، وهنا ضرورى أن تفكك هذه البنى أولاً، يقول أركون: " من المهم أن نبين كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانثروبولوجية للمخيلال الدينى السياسى الاجتماعى. إن تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحى، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين في مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة^(١).

وهنا لا بد من الزحزحة التى اشترت إليها فيما قبل من أجل تجاوز المعنى التقليدى عنده: " ما سأفعله الآن يتمثل فيما يلى: إننى أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية الحرفية الجواهرانية أو الفيلولوجية التاريخية الوضعية العلمية إلى إطار مختلف تماماً وأوسع بكثير. إننى أزحزحها إلى إطار الإشكلة التعددية والمتنوعة

(٣). السابق، ص ٢٧-٢٨.

(١). انظر، محمد أركون: الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ٧٧. وقارن، على حرب، نقد النص، ص ٦٢.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p,

الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًا والذي لم يفكك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس^(١).

ويفضل أركون أن يتحدث عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني، على أساس أن التمييز بين مفهوم الخطاب والنص يتخذ مكانة مهمة في الألسنيات الحديثة، وهو يحاول أن يعتمد هنا على التحليل اللغوي لكلمة قرآن، فجزر المادة يدل على معنى التلاوة، وذلك لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى، فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء^(٢)، وأركون ينقل القرآن الكريم من مجاله اللاهوتي إلى المجال اللساني^(٣)، وسوف أعود إلى هذه النقطة على نحو مفصل بعد ذلك عند الحديث عن آليات التفكير عند أركون.

إن المقصد الأساسي لدراسة مفهوم الوحي هو "زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسة وموضوعية، ولكنه ليس اختزالياً^(٤)". وبالجملـة " فإن التحديد المناسب والنقدي والعقلاني للرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلي للجماعة، تكون قد قلصت أهميته وحجبت وأجلت. إن التجديد المعرفي والابستمولوجي الذي اقترح مده لكي يشمل التراث الإسلامي، كان قد طبق سابقاً على التراث اليهودي – المسيحي، ولكن هذا التجديد لا يزال يؤجل وينفض بل ويحرم عندما يتعلق الأمر بإدراج

(٢). انظر، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٦٣.

(١). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٦.

(٢). السابق، ص ٢٩.

(٣). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٩.

الوحى نفسه داخل برنامج البحث^(٤). وهنا سوف يطبق أركون أيضا منهجه النقدي التفكيرى على القرآن الكريم؛ إذ يقول: "لقد حاولت دائما أن أحافظ على العلاقة النقدية في ما يخص كل موضوع اتطرق إليه أو أدرسه، لقد طبقت المنهج النقدي — لا الامتثالي ولا التقليدى المكرور — حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة ... وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته، بل وأولها الظاهرة القرآنية"^(٥).

ويتم التركيز هنا على نحو كبير على الدور الذى يلعبه المخيال الدينى، الذى يتم بوساطته نقل الوقائع من التصور العقلانى إلى التصور الخيالى: "أريد بالأحرى إدخال مقولة التربولوجية لكى أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلانى إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفى. إن الخيال على طريقته هو ملكة من ملكات المعرفة، إن المخيال يساهم في هذه الفعالية بوصفه وعاء من الصور، وقوة اجتماعية ضخمة، تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور، بصفاتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها... وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية تغتذى الذاكرة الجماعية، ويمتحن المخيال الاجتماعى ويظل حيا"^(٦).

إن الوحى عند أركون: "لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحى ليس كلاما معياريا نازلًا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٩.

(٥). السابق، ص ٨٥.

(١). عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٦.

لانهائية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن) كما أنه — أى هذا المعنى — قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو للعهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله^(١).

ونجد لدى عبد المجيد الشرفى الإشارة إلى القرآن الكريم كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في الآن نفسه: "ولذلك كان الخطاب الذى يسمعه ويشهد عليه حين "يُنزل على قلبه" حسب التعبير القرآنى كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية أو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه، هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتمائه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم اللغة تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذى يعيش فيه، ومن اللافت للنظر أن علماء المسلمين لم يستكفوا في الماضى تسجيل ورود الوحي على لسان عمر أو لسان غيره من الصحابة^(٢).

ويشير إلى أحد الآراء التى ينقلها السيوطى من أن القرآن الكريم نزل بالمعاني على الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه علم الرسول عليه الصلاة والسلام علم تلك المعاني، وعبر عنها بلغة العرب^(٣)، إذ يقرر أن هذا الموقف: "هو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة، بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهى المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشرى الطبيعى بتاريخيته ونسبيته، غير

(٢). انظر، جلال الدين السيوطى، الاقتان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ١
١٢٦/، الزركشى، البرهان في علوم القرآن ١/٢٣٠.

(١). عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى،
٢٠٠١، ص ٣٧.

(٢). سورة التوبة، آية ٦.

فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر^(٢)، وهو قول مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، وكيف يكون القرآن الكريم معجزاً واللفظ لمحمد صلى الله عليه وسلم أو لجبريل عليه السلام، ثم كيف يصح نسبته إلى الله تعالى واللفظ ليس له؟ مع أن الله تعالى يقول: "حتى يسمع كلام الله"^(٤)، والحق أنه ليس لجبريل في هذا القرآن سوى حكايته للرسول صلى الله عليه وسلم وإيحائه إليه، وليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته وتبليغه^(١)، فدور الرسول صلى الله عليه وسلم دور المتلقى السلبي للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم من عند الله تعالى لفظاً ومعنى، قال تعالى: ﴿وَإِنْكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْكَ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَع إِلَّا مَا يَوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾^(٣)، ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالي كعادته لا يتعلق إلا بالآراء الشاذة التي وردت في كتب التراث الإسلامي، ويغفص عنه تماماً عن الآراء المجمع عليها، والتي نقلت بالتواتر القطعي اليقيني، ولا يكلف نفسه مناشئة الآراء جميعاً في القضية

(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٤، ١ / ٤٢، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٨١، ص ٣٣.

(٤). سورة النمل، آية ٦.

(١). سورة يونس، آية ١٥.

(٢). عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٥٠.

(٣). نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٦٩ — ٧٠.

المذكورة، إنه يعتمد على آلية الحذف والانتقاء، بغية أن يصل إلى هدف محدد سلفاً لديه، بغض النظر عما يعارض هذه الوجهة من النظر.

وبالتالى فإن حفظ القرآن الكريم عند الشرفى، هو حفظ المحتوى والمضمون، وليس اللفظ: "وأيا ما كان فالنتيجة المنطقية التى تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخى الذى لا يمارى فيه أحد، إن الذكر الذى وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التى صيغت فيها تلك الدعوة، والتى دونت في ظرف معين، وتنسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أى لغة أخرى، والرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التى حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكاً بالطريقة التى سمع النبي يتلو بها، متشدداً في وحدة التلاوة، ويرى في تعدده تحريفاً لكلام الله^(١)."

ويشير نصر أبو زيد إلى أن المقصود بحفظ القرآن الكريم ليس حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، "بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين به.... لا يعنى التدخل الإلهى المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهى فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهره الدين الذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق

(١). قضايا في نقل العقل الدينى، ص ٢٨٣.

التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٢).

ومن الواضح أن أركون هنا يستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية، وسوف أعود إلى هذا المصطلح بالتفصيل فيما بعد، بدلا من القرآن الكريم للإشارة إلى القراءة التاريخية التزامنية التي سوف يقرأ بها القرآن الكريم، على أساس أن القرآن حدث لغوى وثقافى ودينى، يتناول ما كان يدور في القرن السابع الميلادى، ومن أجل فهمه لابد من العودة إلى عصره وبيئته وثقافته، وهو كما يقول أركون: "نلاحظ أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالي البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية"^(١).

إن الهم الأساسى هنا هو الانشغال "بتأويل النص المقدس أو الذى قدسه تراكم الزمن ومرور القرون"^(٢)، وليس القصد "نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها النقدية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحي بالنسبة للمؤمنين، على العكس إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة، لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة، تهتم بكل ما يعنى ويدل"^(٣)، إن مسألة الوحي هنا تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه الذى يعنى: "أن المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحي، كما كان قد نطق به من قبل النبي، وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت

(٢). محمد أركون، قضايا في نقل العقل الدينى، ص ٢١.

(١). انظر، السابق، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٢.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٧٨.

الإشراف الرسمى للخلفية عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي، فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكونى لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلت إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف^(٤). فأركون يحاول في درسه للوحى الإسلامى أن " يتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحى بصفته ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"^(٥).

— أبعاد القراءة التفسيرية وبيان تاريخية القرآن الكريم.

والسؤال الآن: ما الذى تهدف إليه قراءة القرآن الكريم عند أركون من منظور علوم الإنسان والمجتمع التى طبقت في الغرب على النصوص المقدسة؟ إن المسألة لتتعدد، هنا من خلال استخدام التأويل، بفرض القراءة التاريخية على القرآن الكريم، والتى تعنى تعليق تطبيق هذه الآيات القرآنية في السياق الحديث. يقول أركون: "إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحى. ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى ينبغى أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى والموقع

(٤). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٨٥.

(٥). انظر، السابق، ص ٤٩.

الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً^(١).

إن تطبيق التاريخية على الوحي، سوف تجعل الفكر الإسلامي عند أركون " قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة، كما وستجعله قادرا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر الاعتزالي، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضا^(٢)."

وبالجملة فالقصد الأساسي عند أركون للقراءة هو إثبات ارتباط القرآن الكريم بلحظة زمنية ومكانية محددة، أي القول بتاريخية القرآن الكريم: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة^(٣)."

ومن هنا فالقرآن الكريم عند أركون موضوع للدرس النقدي: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين ... مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانثروبولوجية والنيولوجية والفلسفية^(٤)."

(١). الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢١٢.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 45-49

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٤٦.

(١). انظر، السابق، ص ٢١٣.

(٢). انظر، هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢١٣.

وبالجملة فإن ما يسعى إليه أركون هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، وقراءة تمتنع عن أية عملية إسقاط أيديولوجية عليه فالقصد القيام بالقراءة التزامنية للقرآن الكريم^(٣). تلك القراءة التي تطابق زمنا المقروء أي أنها تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها على العكس تماما من القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر^(٤). ولعل هذا يذكرنا بما أشرنا إليه في هذا البحث عند تناول السياق أو المحتوى التاريخي للغوى للنص عند موضوع القراءة عند شلاماخير وغيره.

إن هذه القراءة التزامنية تشير إلى ارتباط القرآن الكريم بزمان ومكان محددين، وأن العلاقة قوية جدا بين القرآن الكريم والواقع الاجتماعي المشخص الذي وجد فيه، بحيث يمكن عنده النظر إلى النص القرآني باعتباره مرآة تعكس الواقع الاجتماعي السائد آنذاك بكل صدق. وهنا أيضا تظهر لنا الفكرة الجوهرية التي تعد محورا أساسيا في قراءة القرآن الكريم لديه. يقول أركون: "أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنى أنسى كل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل، كما لا يضره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة"^(١).

(٣). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.

(٤). السابق، ص ٢٨٥، وقارن، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٣٩.

(١). القرآن من التفسيرات الموروثة إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٨ — ٤٩

إن القراءة الإسقاطية لابد لها أن تتوقف، فالقرآن الكريم كتاب دين أولاً: ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء ولا في علم الاجتماع أو الاقتصاد، وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً، هذه أشياء متروكة للبشر، لكي يجلوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني^(١).

وتعنى التاريخية عند أركون: "أن حدثاً قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية، ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين عمليتين مختلفتين: إنه يقودنا إما إلى التاريخية الوضعية وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشرى نفسه، أى العقل البشرى الذى لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعى التاريخى أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية^(٢)"، والوحى هنا لا يمكن أن يفسر خارج التاريخ، فالتاريخية "شئ يخض الشرط البشرى منذ أن ظهر الجنس البشرى على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أى نوع من أنواع ما ندعوه بالوحى، أو أى مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التى تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ^(٣)".

إن التاريخية هنا محاولة "فهم عملية الأسطورة التى طالت الحدث التاريخى التأسيسى الأول، وحولته إلى ما حدث أسطوري، بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع

(٢). انظر، السابق، ص ٢٨.

(١). تركى على الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ص ٢١٦.

(٢). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٩.

التاريخ، وحيث يظهر التحالف وثيقاً بين الإنسان والإله، وهكذا نجد أن الأحداث التأسيسية الأولى التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة تصاحب بآيات قرآنية تضيء عليها الجانب المقدس، والتي تجعل منها تاريخاً نموذجياً، لا يزال يغذى الوعي الإسلامى المعاصر^(٣).

ومن الملاحظ هنا أن النزعة التاريخية الوضعية تستبعد كل العقائد والتصورات الجماعية التى تحرك المخيال الاجتماعى من علم التاريخ، على الرغم من أهمية هذه العقائد التى تغذى الديناميكية التاريخية، وعلى حد تعبير أركون فإن النمط الوضعى للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنتربولوجية للخيال... الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والرى السياسية، وأيضاً الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعى^(١).

ويحدد مفهوم التاريخية عند نصر أبو زيد من خلال الارتباط بين الحدوث والزمن، فكل فعل حدث في زمن فهو تاريخى: "التاريخية هنا تعنى الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتمالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ^(٢)"، وإذا كان الكلام الإلهى فعلاً فإنه "ظاهرة تاريخية، لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أى التاريخى. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من

(٣). النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧١-٧٢.

(١). د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧٥.

(٢). السابق، ص ٥.

تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها^(٣). وهذه التاريخية تبرز بوساطة التفكير: "أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النص الديني فلسفياً وعقيدياً ولغوياً، كاشفاً عن الطبيعة الايديولوجية لتصور الأزلية، ومبرزاً تاريخيته عن طريق تفكير بنيته المفاهيمية التي استقرت في الوعي الديني حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة^(٤)". والقراءة التي ينحاز إليها أركون هي القراءة التاريخية الحرة: "فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في أن معا من الأطر الدوغمائية الارثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة^(١)". ومفهوم هذا أن القراءة التاريخية عند أركون تقتضي أن يكون الفهم والتفسير لأثر ما في الإطارين الزماني والمكاني الخاصين به، مع ضرورة الأخذ بالشروط النفسية والاجتماعية والظرفية التاريخية العامة، حتى يتم الابتعاد عن الإسقاطات التاريخية، نتيجة عزل هذا الأثر عن ظروفه الحضارية والاجتماعية والمعرفية التي تحكمه.

إن العقلية العلمية في التراث الإسلام تبدأ بالربط بين الإسلام والتاريخية: "إن القرآن والتاريخية يشكلان بالنسبة الفكر الإسلامي نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية، يبدو في الواقع أنه لم يعد هناك من مجال لاستمرارية ذلك التناوب

(٣). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢٤-١٢٥.

(١). السابق، ص ١٢٥.

(٢). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٥-٣٦.

الوهمى بين حقيقة موحى بها وحقيقة اقتضت بواسطة الجهد التاريخى للتفعل، لا ريب أن الانسان المعاصر يبقى حساسا للنداءات الألفية ... ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسس على البرهان التجريبي هو في طور الحلول محل التمسك العاطفى بالاعتقادات التقليدية على الأقل في مجال التطبيق العلمى^(١)، ومن هذه الناحية تأخذ تاريخية القرآن الكريم مكانه أساسية جوهرية في إعادة قراءته: "إن تأمل التاريخة أو التفكير فيها من خلال الظاهرة القرآنية ومجموعة الظروف التاريخية والمواقف الثقافية التى تميز الإسلام، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى تدشينية ... إننا لن نتجمد عندئذ كما فعل التاريخانيون عند مشكلة صحة النص المشكل في ظل الخليفة عثمان والنقد التاريخي الخاص به، يوجد هنا بدور أدنى شك جانب لا يمكن إهماله فيم يخص تاريخية القرآن^(٢)".

هنا يتم التعامل مع القرآن الكريم باعتباره نصا تأسيسيا مثل غيره من النصوص الأخرى، وهنا يظهر ما يسمى بآثار المعنى والاستخدام الايديولوجي له الذى أدى إلى تنوع المذاهب الإسلامية، بسبب اللغة المجازية في القرآن الكريم، فالمنظور الذى يبدأ به أركون بحثه العلمى، هو أنه "ينبغي أن يكون البحث مصحوبا بعودة نقدية على الذات، أى على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس، وتركيباته النظرية، وشروحاته، وآثار المعنى الناتجة عنه، وضمن هذا المنظور الواسع نفهم الأمور، فأبنى أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوى على نفس مستوى التعقيد والمعانى الفؤارة الغزيرة كالتؤارة والأنجيل والنصوص المؤسسة للبؤذية أو الهندوسية،

(١). انظر، رونى هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التؤوير في الغرب، ص ١٧١.

(٢). نقد للنص، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١١.

(٣). انظر، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢٥.

وكل نص تأسيسى من هذه النصوص الكبر حظى بتوسعات تاريخية معينة، وقد لا يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل^(١). ومن الواضح هنا أن أركون يعتمد في قراءاته للقرآن الكريم على أطروحة المستشرق ر.س. باورز المنشورة في برينستون عام ١٩٨٦^(٢).

وهو ما عبر عنه على حرب بقوله: "وبالإجمال ففى نقد النص تستوى النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذى يهم كيفية انبناء النص وريقة تشكيله، وآلية اشتغاله، هنا يمكن الجمه بين النص الفلسفى والنص النبوى، إذ كلاهما يشكل نصا لغويا، كلاهما يتألف من وقائع خطابية، صحيح أن النص النبوى يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها ... ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية^(٣)".

إن بيان تاريخية القرآن الكريم، يتحقق عند أركون من خلال توضيح ثلاثة مفاهيم أساسية:

١ — مفهوم الدوغمائية، وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

٢ — مرحلة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر الدىرى
الاجابى.

٣ — فلسفة اللغة^(٤).

(١). انظر، على حرب، نقد النص ، ص ٦٥ — ٦٦.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩١.

(٣). السابق، ص ٩١ — ٩٢.

وهذه التاريخية المتجلية في القرآن الكريم، تمثل تماما" العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن، ولكنه الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدد للحياة الدنيوية المرتكز كليا على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا يشكل الزمن السماوى الأخرى إطارا لازما ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوى بصفته مدة زمنية معاشة ... الزمن القرآني هو زمن ملئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذى يتجسد بالشعائر والتأمل الدينى^(٣).

ومعنى هذا أن أركون يرى أن الخطاب القرآني خطاب متجذر في التاريخ، ويقدم نفسه على أنه خارج التاريخ ويعلو عليه، وما يحاوله أركون هنا هو بيان تلك الآلية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوى إلى مقدس، الهدف إذن هو سير الطابع التاريخي للوحى، عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي لحظة تشكل الوحى، فتبدو تلك اللحظة وكأنها خارج التاريخ والزمن^(١).

هذه التاريخية من سماتها" إنها تتمثل في أن معا بالتاريخ الوقائى الحدثى الذى أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءا من عام ٦١٢ وحتى عام ٦٣٢، وتتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربى طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعى الاسطورى التاريخي الذى بقى محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت وحتى اليوم^(٢) والنقطة المهمة هنا أن أركون يرى أن الوحى يسبغ صفة تعالى والقداة على الأحداث الدنيوية المادية، ثم يستمر ذلك إلى ما لا نهاية بواسطة الوعى الأسطورى التاريخي: "ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة ولا يزال خلع القدسية والتعالى على التاريخ البشرى الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعا، ينبغى ألا تنسينا تلك الأنبة والاعتباطية الجذرية للأحداث — الذرائع التي ادت إلى ظهوره وتجليه — بمعنى آخر، فإنه ينبغى علينا اليوم أن نفكر ... بعدم التناسب الكبير بين أنبة اللحظة

الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي اللانهائية التي لا تنفذ التي تتغذى منه^(٣). وبالجملـة نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تُحَوَّر وتحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى^(٤).

ومن الواضح هنا أن أركون يقوم بإدخال التاريخية إلى النص القرآني نفسه، وذلك في تفسيره للوحي الإسلامي والممارسة النبوية، إذ التاريخية تعنى كما أوضحنا من قبل، أن الأحداث والممارسات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعنى خضوع البنى والمؤسسات للتغير والتحول، وإعادة التوظيف، والملاحظ هنا عند أركون أن تاريخية القرآن الكريم يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من الخلاص الأخرى، وذلك من خلال إسـدال صفة التعالـى والقداسة على الأحداث الدنيوية، حتى تصبح وكأن لا صلة لها بالواقع المحسوس، ومعنى هذا أن الخطاب القرآني ينجح في محو التفاصيل التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً إلى البشر في كل زمان ومكان، ويفقد بالتالى صفته التاريخية، ويبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه^(١).

(١). السابق، ص ٩١.

(٢). انظر، على حرب، نقد النص، ص ٦٥.

(٣). السابق، ٦٢.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩١.

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤.

(٢). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢١.

وهنا من الواضح أن أركون يقوم بإعادة قراءة القرآن الكريم من جديد، من خلال إعادة النظر في مفهوم الوحي ذاته، مستخدماً تلك الأدوات التي استخدمت من قبل في تحليل الكتاب المقدس في الغرب، من خلال تلك العلاقة التي تربط بين الوحي والواقع، محاولاً الابتعاد عن المصطلحات الدينية؛ " إذ أن هذه المصطلحات ذات مضامين أيديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية، وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشيء الذي تسميه وتصفه"^(١).

إن هذه التاريخية تمثلها على نحو ضمنى في استنباط الأحكام الشرعية، إن لم يصلوا بها إلى نهايتها؛" أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب - الذريعة إلى الحكم الشرعى الذى يقوم به الفقهاء، أقصد هنا الحكم القانونى الذى يستند على الحكم الإلهى أو النبوى. يعتبر هذا المرور أو الانتقال شيئاً ضرورياً وممكناً من قبل كل تراث الفكر الإسلامى، إنه ضرورى ثيولوجياً لأن الله أمر بإطاعة كلامه، وممكن عقلياً بالمعنى الذى يحدده العقل الإسلامى إذا ما استوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. وكان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمناً بواسطة الجهود التى بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، .. ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الثيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفقتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشرى"^(١).

إن التاريخية هنا تعنى أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان^(٢)، وهو يدرك أن هذا على النقيض مما يشير إليه القرآن الكريم ويدعو إليه: "أنا أعلم أن الغاية المستمرة

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر، ص ١٢٦.

(٢). انظر، على حرب، نقد النص، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣). النص القرآن أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ١١٥.

لهذا النص المقدس، تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري^(١)، وبالتالي فإن تعاليم القرآن الكريم المقدسة مرتبطة لديه بظروف تاريخية. ومن الواضح أن أركون هنا يخضع الوحي من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مداراً للكلام إلى قراءة حديثة، يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته كنظرية إلى الخطاب الديني، بوصفه إنتاجاً معرفياً على أساس أن الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو القول بأن النص القرآني مثل غيره من النصوص يمارس آليات من التحوير والتحويل والطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى، بسبب من الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية، وذلك يعنى القول بنسبية الحقيقة ممثلة هنا في كلام الله تعالى، والتأكيد على تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي، أى تشكله وتجسيده للمتعالى ضمن شروط تاريخية، لغوية وثقافية وانتربولوجية، ومن باب أولى يصح ذلك على التراث اللاهوتي، والكلامي، والفقهى الذى تركز حول هذا النص، وهذا هو أهم نقد يوجهه مفكر معاصر للعقل الإسلامى ممثلاً في جذره النبوى، وأصله المتعالى، بهدف تجريد الفكر الإسلامى من أساطيره^(٢). وبالتالي فإن القول بأن القرآن الكريم عند طيب تيزينى: "صالح لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقي"^(٣)، وهنا يأتى التركيز على ما يسميه أركون تفكيك المصحف^(٤).

– القرآن الحريم، "البنية والقراءة عند طيب تيزينى"

القرآن الحريم والواقع الاجتماعى والثقافى والدينى والسياسى.

– الوعية الاجتماعية المختصة وتاريخية القرآن الحريم.

(1) See, Mohammnad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99

(٢). طيب تيزينى، النص القرآني، ص ١٩٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٣٨٥.

ويحاول طيب تيزيني أن يؤسس القول بتاريخية القرآن الكريم من خلال الربط الوثيق بينه وبين الواقع الاجتماعي المشخص، وذلك من خلال تنبيه القول بأن هذا الواقع هو الحكم على النص القرآني، إذ يقول: "فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآني والحديثي، لا يمكنهم أن يستطوقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات أو المعضلات الناشئة ... إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل، نعى بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقياً والمدمرة واقعياً، وهي أن النص المذكور هو الحكم على الواقع بنيوياً ووطبقياً، وليس العكس من ذلك، أى أن الواقع هو الحكم على هذا النص وكل نص. فعلى هذا الأخير في هذه الحال — أن يكون مطواعاً ومفتوحاً ومنفتحاً، وذلك على نحو يبقى على السياق الديني الشرعي لهذه العملية^(١)".

فمن ناحية القراءة لدى طيب تيزيني لم يكن النص القرآني بأمين من عمليات الاختراق، وقد كان وراء ذلك مجموعة من العوامل منها خصوصيات الوضعيات الاجتماعية التي طرح النص القرآني فيها، والذي كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها وهمومها على محمل الجد، كي لا يتحول إلى الظل، أى كي لا يعزل تاريخياً وتراثياً. ومنها أيضاً أن النص القرآني يقوم على بنية تتطوى على قابلية مفتوحة للتساؤل والاحتمالية، وذلك من واقع أنها تتطوى على العناصر التكوينية، فهناك بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين ناسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية مفهوماً ونطقاً، وبنية تفصح عن ظاهر وباطن، وبنية تكونت تاريخياً تتجيمياً: وهناك أيضاً عامل ثالث يظهر من أن النص القرآني عند طيب تيزيني يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل أن يتفكر فيه، ويقلب النظر تأويلاً واستنباطاً واجتهاداً وتفسيراً^(٢). ومن هذه العوامل ظهر "القرآن نصاً طيعاً كل الطوعية

(١). السابق، ص ١٨٤

(٢). السابق، ص ١٩٣.

باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة، مثله في ذلك مثل أى نص آخر يجد نفسه تباعا وبوتيرة مطردة مدعوا إلى تقديم الحساب أمام تلك العملية المركبة^(٣). وعلى الجملة فإن الوضعية الاجتماعية المشخصة عند طيب تيزينى هى المعيار المنهجى لكيفية مساءلة النص المعنى وحدودها وأفاقها^(٤). ويتحول النص القرآنى في جدلية النص والواقع إلى قاسم مشترك بين اطراف متعددة ومتعاطمة عمقا وسطحا، ضمن وضعيات متناضبة أو متباينة أو متقاربة، بحيث إن كلا منها وجد فيه ما رأى أنه يستجيب لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التى ينطلق منها وينتمى إليها، ويأخذ منها موقفا على نحو آخر، سلبيا كان أم إيجابيا^(٥). ومن هنا فلقد تعددت القراءات والمذاهب والتفسيرات بسبب من تلك الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى قرأت القرآن الكريم.

إن القرآن الكريم يتسم عند طيب تيزينى بمجموعة من السمات التى جعلت منه بنية مفتوحة، وهذه السمات الأساسية تشكل عند سمة التاريخية التى يتميز بها القرآن الكريم لديه، فهناك سمات رئيسية كبرى لبنية النص القرآنى: "١- القرآن نص تهيم فيه الإجمالية الكلية. ٢- النص القرآنى يقوم على مشكلية الناسخ والمنسوخ. ٣- اختراق النص القرآنى تأويليا، أى احتماله وطواعيته للتأويل، ودعوته إليه نصا. ٤- النص القرآنى يقوم على مشكلية الظاهر والباطن: هو مخترق من هذه المشكلة متنا، كما يدعو إليها أيضا نصا. ٥- القرآن ذو سياق تاريخى: أتى منجما على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه ... بمثابة كلام مخلوق. ٦- قول البعض بتعرض القرآن عبر محاولات تنصيبه لمحاولات الزيادة والنقصان^(٦)". وهناك مستويان فيما يتصل

(٣). انظر، السابق، ص ١٩٣-١٩٤.

(٤). السابق، ص ١٢٤.

بالبنية الكلية الإجمالية للقرآن الكريم عند تيزينى، الأول هو البنية. والعقل الوظيفى، فالقرآن الكريم" كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاما وأعوام أخرى تلت، وتمت فيها عملية جمعه وتنصيبه أولاً. والمصائر التاريخية والتراثية التى طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهم والعزل والتبنى التى انطلقت باتجاهه في كل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانياً^(٣). والقراءات اللاحقة هنا هى قراءات في الوضعية الاجتماعية أو الواقع الاجتماعى الشخص، وهنا نجد أن القرآن الكريم عند طيب تيزينى قد "خضع دائماً لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية تحدت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتتابعة والمتداخلة في التاريخ العربى الإسلامى، وتلك الاختراقات أثمر بعضها في حقل هذه الوضعيات وبمقتضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفة عددا من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية^(١)".

والفعل الوظيفى هنا واحد من أفعال وظيفية أخرى انبثقت من تلك الوضعيات الاجتماعية صوب نصوص أخرى ادمجت في النص القرآنى المهيمن، "ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استدماج نصوص متعددة ومتنوعة معرفيا وأيديولوجيا في خطاب واحد وفي بنية واحدة، مع أن ما يقدم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآنى، وعلى هذا النحو يغيب أكثر من أن تغيب حدود الضبط بينها في ذهن القارئ والمتلقى، وهنا نتحدث عن عملية تمام نصية من مقتضياتها إنتاج جملة الالتباسات التى تجعل نصا

(١). السابق، ص ١٢٥.

(٢). السابق، ص ٣٩.

(٣). السابق، ص ١٢٥-١٢٦.

(١). السابق، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢). السابق، ص ٢٩.

يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى، إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات التي ستبرز لاحقاً باسم مذهب أو آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم كانوا يقدمون فيها نصوصاً في نص مهيم، هو ذلك الذي تتحدد معالمه وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة المنطلق منها صاحبه مع الإضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور بمثابقتها نسيجاً أو أنسجة تجد توحيداً ووحدتها عبر القناتين الكبرى من الوضعية المعنية، وهما المعرفية والأيدولوجية^(١). وعملية الشخص هنا تهدف إلى استخلاص مسوغات نصية شرعية لقراءات هي في عمقها قراءات بنت عصرها أو عصورها. وعلى هذا فقراءة ما لبنية النص القرآني هي بمعنى دلالي فعل قرأى باتجاه العصر الذي تنطلق منه القراءة المعنية، ومن ثم فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع ... أولاً. كما تستمد شرعيتها النصية من النص القرآني ثانياً^(٢).

وعند طيب تيزيني الصلة وثيقة جداً بين القرآن الكريم والواقع إلى حد أن يكون القرآن الكريم استجابة لهذه الوضعية الاجتماعية بما فيها من حقول اجتماعية وجغرافية وسيكولوجية ودينية، بالإضافة إلى العرف والعادة، هذا كله عبر عن نفسه في الدين الجديد أيضاً نصاً ومسلكاً^(٣)، وهنا يظهر القول "بأن ذلك أتى استجابة للوضعية الاجتماعية المشخصة للعرب في حينه، دون أن يحدث ذلك قطيعة تامة في تاريخهم ومعه، وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت في طور التشخيص، فإن النص شرع بدوره في سياق حدوثها،

(١). السابق، ص ١٣٣.

(٢). السابق، ص ١٣٣.

(٣). السابق، ص ١٥٠-١٥١.

(٤). السابق، ص ٤١.

بتكوين إحداثيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت ... في بلورتها وفي ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة^(٣). ولقد صيغ الفكر الإسلامى من خلال هذه الوضعيات الاجتماعية المشخصة، مما يعنى أن " الفكر الإسلامى هو بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس وليد مهاده الاجتماعى ممثلاً ومشخصاً على نحو قد يبلغ حداً واسعاً من التنوع بتلك الوضعيات^(٤)".

إن القارئ هنا يقرأ خبرته الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية في النص المقروء، من خلال قناة معرفية وأيديولوجية، وكذلك من خلال البنية المفتوحة للنص، " فنحن أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما تمن إلى الأخرى وتخترقها، وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقة بينهما، من هذا الموقع وفى ضوءه، تعلن بنية القارئ عن نفسها بمنزله وضعية مفتوحة باتجاه ذلك المقروء، ضمن الحدود المشخصة التى يتحرك فيها القارئ ويستثيرها هو ويحرض عليها أو يرضى هو عليها في الحقول السياسية والسوسيوثقافية الاقتصادية وغيرها. ولكن إذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن ما يكون ما يقرأه قارئ لنص دينى وغيره من نصوص لا تنتمى إلى العلوم الطبيعية، منحدر من وضعية اجتماعية مشخصة منصرفة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في النص^(٥)، ونتيجة لتعدد الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى كانت موجودة في القرن السابع الميلادى، ولخصائص اللغة القرآنية، كما سوف أشير على نحو مفصل إلى ذلك عند محمد اركون، تعددت تلك القراءات: " إن النص الدينى الإسلامى الأسمى اكتسب طواعيته تلك من تعددية التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة مخترقة ومتميزة معرفياً وأيديولوجياً أولاً، ومن بنيته النصية المفتوحة دلالياً ثانياً. وعلياً بطبيعة الحال أن نضيف إلى ذلك أن كون هذه البنية المفتوحة دلالياً، أمر خضع هو نفسه للوضعية المذكورة بحقولها الدينية والأدبية والسيكولوجية تخصيصاً، تلك الوضعية التى برز هو في صلبها

في القرن السابع أثناء دعوة النبي لرسالته، وعمل بدوره على اختراقها وتغييرها. ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أن النص القرآني لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه وما يزال يتكلم بلغات الآخرين، أى عبر عن مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاته تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التى تقدموا إليها في ضوئها وفي حدودها^(٢).

وهنا يصبح القرآن الكريم بالتركيز على الوضعية الاجتماعية، المحور الأساسى في تناول طيب تيزينى للقرآن الكريم، موضوعا^١ للبحث الاجتماعى والتاريخى والتراثى، وحين نجعله من قبل ذلك موضوعا للبحث النصى^(١).

إن هذه العلاقة بين النص والواقع التى تعنى، كما أشرت الوضعية الاجتماعية المشخصة، إنه علاقة تعنى تلك الجدلية بين الدال والمدلول، وتبادل المواقع بينهما، ومن هنا " كان على الإسلام أن يتلون بألوان التحولات التى أخذت تجتاح المجتمع العربى الإسلامى الناهض عمقا وسطحا، وهذا المعطى المستجد هو الذى جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام لباسا جديدا، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام الأصلى ... إن الدال (وهو النص) يمارس هو بدوره تأثيرا فاعلا في المدلول وهو الواقع، ومن هذا الموقع الآخر المأتى عليه، والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يبدو القول واردا بتبادل الوضعية بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك، كما يتحول ذاك إلى موقع هذا، وحالئذ يصبح من مقتضيات البحث النصى العلمى أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع^(٢).

(١). السابق، ص ٨٩.

(٢). السابق، ص ٨٥.

(١). السابق، ص ٩٢-٩٣.

(٢). السابق، ص ٩٣.

ولذا فلدى طيب تيزينى علاقة تبادلية في التأثير ما بين القرآن الكريم والواقع المعيش، ولا يمكن أن يتحقق أحدهما بمعزل عن الآخر، ولذا فمن غير "المسوغ أن يجرى الحديث عن تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته، بعيدا عن فعل الواقع في ذلك، إذ أن النص الذى يفصح عن امتلاك مثل تلك التعددية، إنما هو نص تبين و صار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيدا عنها، وعلى نحو ذاتى مغلق ومتفردا^(١)"، هذا كله يأتى على أساس أن النص القرآنى "بنية مفتوحة لا يصح القول بانغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوضعيات الناس المشخصة"^(٢).

فالنص القرآنى لديه استجاب للوضعية الاجتماعية، وبالذات مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى انطلقت منه حركة التدوين: "إن ذلك النص كان في أحوال نموذجية كثيرة جدا، قد دلت على أنه بنية مفتوحة ومهيأة لأن تتحول على أيدي من يملك مفاتيحها الشرعية إلى قراءة، أى مادة طيعة مرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما، قد تكون متباينة تماما عن شروط اجتماعية أخرى، كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضا في حينها، أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيعة المرنة مع مصالح فئوية أو طبقية أو إيتنية مختلفة ضمن شروط اجتماعية واحدة، فكانما نحن هنا حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة

(١). السابق، ص ١١٠.

(٢). السابق، ١١٦.

(٣). السابق، ص ١١٧.

(٤). السابق، ص ١٢٠.

النطاق بأوجهها وحقوقها ... نقدم إلبنا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص ينتمى إلى السماء^(٣).

ومن الملاحظ هنا أن طيب تيزينى يحاول أن يوظف مجموعة من الأنساق العلمية تجاه دراسة القرآن الكريم، على نحو يعد قريباً مما وجدناه عند أركون الذى أشرت إليه من قبل، مثل نظرية النص، ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين، وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان، وعلم الانتربولوجيا^(٤). وذلك من أجل طرح سال حول بنية القرآن الكريم، وهو عند طيب تيزينى: "هل من المسوغ تاريخياً وبنوياً قرآنياً، أن نتكلم عن نص قرآنى ... غائب أو مغيب أو احتمال قابع وراء هذا النص المعلن (مصحف عثمان)^(١)"، وهو أمر سوف اتحدث عنه على نحو مفصل عند أركون فيما بعد.

وبالجملة فالقرآن الكريم من خلال سماته الأساسية من جهة القراءة، هو نتاج للواقع عند الطيب تيزينى، باعتباره بنية مفتوحة وكتاباً مفتوحاً، تغلب فيه الخطاب الكلى على الخطاب التفصيلى، وقد عمل ذلك كله على إبراز أن النص الموحى عبر الوحى ذو مساس مباشر وعينى بأحوال المؤمنين والكفار معا، بحيث إن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أى أنه لم يكن رسول فحسب يبلغ به ليس إلا، بل إن بعض المفسرين لأسباب النزول يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الوحى على النزول، فينزل متأخراً أو مبكراً كما حدث ... إن ذلك مجتمعياً ومن موقع سياقه التاريخى والتراثى أظهر القرآن لمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً، وكأنه سيرة ذاتية للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسى والأخلاقى والدينى والسياسى والحقوق ... الخ التى أثمرت شخصيته النافذة على

(١). السابق، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢). السابق، ص ٣٥٣-٣٥٤.

نحو ملفت^(٢). وهى ذات الفكرة التى وجدناها من قبل عند عبد المجيد الشرقى فى حديثه عن مفهوم الوحي.

ومن هنا فالخلاصة التى ينتهى إليه طيب تيزينى، وهى تلك الخلاصة التى وجدناه عند محمد أركون، أن القرآن الكريم نص تاريخى: "إن النص القرآنى... لم يعامل ضمناً وفى لجة الأحداث والصراعات التى دارت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية على امتداد التاريخ العربى إلا من حيث هو نص اجتماعى وتاريخى وتراثى وغيره. فلقد أخضع للسياق الاجتماعى، حيث نظر إليه من موقع البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والالتينية والثقافية التى عاش فيها هذا الفريق أو ذاك، أى من عملية تموقعه والإفصاح عن نفسه: لا سبيل إلى القفز التام المطلق على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الزعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعى السوسيولوجى المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أخضع للسياق التاريخى حيث نظر إليه فى ضوء تشكله التاريخى وتبنيه، أى وفق عملية التراكم التاريخية التى تعرض لها، والتى قادت إلى تصديره نصاً مركباً، نصاً إليه من واقع من تعامل معه تباعاً، نعى من موقع الفكر الإسلامى الذى يمثل نصاً على نص... وأخيراً أخضع النص المعنى للسياق التراثى، حيث كان هؤلاء دائماً وضمناً أو بأفق واع معلن أما عملية تبين هذا النص لولبيا من موقع التداخل والتواشيع مع الوضعية الاجتماعية المشخصة^(١)."

وبالتالى فالقرآن الكريم لديه نص عصره وشاهد عليه، مما يشير إلى تاريخيته^(٢)، وكذلك ارتباطه بالوضعيات الاجتماعية السائدة، والتى تعددت القراءات الخاصة بها للقرآن الكريم، الذى منحها شرعية نصية: "إن النص القرآنى... يقف أمام حدى البنية والقراءة.

(١). نظره، السابق، ص ٣٥٧.

(٢). انظر، طيب السابق، ص ٤٣٤-٤٣٥.

بنيته هو بمثابة سياقاً متحركاً ومعاداً وبنائوه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفسر أو المجتهد التي ينتجها في حدود أفقه المعرفي واحتياجاته وإلزاماته الأيديولوجية الدينية والسوسيوثقافية، أى في حدود البحث الصريح المعلن والخفى المضمن عما يمنح قراءاته هذه شرعية نصية في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك^(٣). ومعنى هذا أن المسلمين قرأوا القرآن الكريم بأوضاعهم المتحولة سياسية كانت أو اقتصادية أو عرقية^(١)؛ فالتفسير هنا ليس كتابة على نص "بقدر ما هو شهود على أحداث زامنت النص"^(٢).

وقد جاءت صيغ استجابة القرآن الكريم للقراء من خلال مستويات ثلاثة: "النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هى حالة مفتوحة، يتاح بمقتضاها لما يحصى من القراءات أن تنشأ، وأن تكتسب شرعية نصية. والنظر إليها من حيث حالة مغلقة إلا بحد واحد وببعد واحد، تدان بمقتضاها القراءات التي تنشأ خارجها أو بالضد منها، وأخيراً النظر إليها ... معلقة بيد من العلم والحسم عنده - الله^(٣)."

(٣). د. نائلة السلينى، التفسير ومذاهبه حتى القرن السابع الهجرى، مركز النشر الجامعى، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ٢٢.

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٣٤.

هذه السمات المشار إليها أنفاً للقرآن الكريم من وجهة نظر طيب تيزينى، تؤدي به إلى القول بأن القرآن الكريم "يقول كل شئ دون أن يقول شيئاً بعبه على نحو مفصل مظلة لأولئك جميعاً يستظلون بظلها وينعمون، ما نحين بذلك مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك والخصومات والصراعات بين الفرقاء المتعديين، على أنها أحوال نشأت بين شرعيات متعددة منبثقة من بنية نصية واحدة، أى من ناظم مشترك واحد^(١)". وهنا يظهر لنا أن تلك القراءة التاريخية تعنى في التحليل الأخير لها نزع القداسة عن القرآن الكريم، والتركيز على أنسنته، وهو ما سوف يتضح لنا بعد ذلك.

— ألبان التاريخية في الخطاب الإسلامي المعاصر،

وهنا يأتي الاعتماد على مجموعة من الآليات أو المداخل التي يوظفها الخطاب الليبرالي الإنساني فيما يتصل بموقفه من القرآن الكريم، ويقوم على الحجب وعلى الكليات وإصدار الحكم دونما دليل، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلي.

— نزول القرآن الكريم منجماً،

ومن بين هذه المداخل التي يعتمد عليها هنا نزول القرآن الكريم منجماً؛ إذ أن هذا يدل في نظر طيب تيزينى على أن القرآن الكريم شاهد على العصر الذي أنزل فيه مما يدعم في رأيه القول بأنه نص تاريخي. يقول طيب تيزينى: "وإذا ما أحطنا علماً لهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر في النص القرآني إياه على أنه أتى منجماً، فإن الموقف يكتسب بعداً آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية... إلى نتيجة حاسمة على صعيدها،

(١). السابق، ص ٣٥٧.

(٢). انظر، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٤٩.

نعنى بذلك جماع القول في أن النص المذكور نصا تاريخيا ... لاشك في أن إقرارا بأن القرآن الكريم أتى على ذلك النحو المنجم ينطوى بالضرورة على الانطلاق من أن هذا النحو ذو بعد تاريخي بخصوصية قرآنية معينة^(١). والحقيقة الأمر هنا أن الحكمة الإلهية شاءت أن يظل الوحي متجاوبا مع الرسول عليه الصلاة والسلام، يعلمه كل يوم شيئا جديداً، ويرشده ويهديه، ويثبته ويزيده اطمئناناً، ومتجاوبا مع الصحابة يربيهم، ويصلح عاداتهم ويجيب عن وقائعهم، ولا يفاجئهم بتعاليمه وتشريعاته، فكان مظهر ذلك التجاوب نزوله منجماً^(٢).

أيضا يتم الاستعانة هنا بما أنزل من القرآن الكريم بمكة^(٣)، أو المكي والمدني لتأكيد هذه التاريخية عند طيب تيزيني وارتباط القرآن الكريم بلحظة زمانية ومكانية محددة، "إن النص القرآني ... يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر وتيممه، وهما البعد العمودي الاجتماعي والبعد الأفقي التاريخي؛ فالمعالجة القرآنية ... للمسائل التي طرحها المجتمع المكي خصوصا، والحجازي على نحو العموم، ظلت في أكثر صورها تجريدا أو تعميما ذات صلة بهذا المجتمع، وما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية واقتصادية وثقافية وإتينية وغيرها، وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع جسد لحظة في سياق تاريخي عربي وعالمي في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على البعد التاريخي في النص المذكور، وبمقتضى ذلك لن يكون بوسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآني... إن لم نوسع حقلها الاجتماعي المكي الحجازي آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع الذي وجد محمد نفسه أمامه متموضعا بأشكال شتى منها الأسطوري والسحري الطقوسي والأخلاقي

والاقتصادي... إن تقاطع النص القرآني مع البعدين الاجتماعي والتاريخي، جعل منه نص عصره وشاهدا على عصره في آن^(٣).

ومن الواضح هنا أن المقصد الأساسي لدى الخطاب الليبرالي بيان أن القرآن الكريم، قد خضع لأثر البيئة وتطور بتطورها، وانعكست فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية، ومن هنا فإن القرآن المكي يتصف لديهم بأنه لين مسالم، ويقبل حرية العقيدة؛ بسبب حالة الضعف التي كان المسلمون يعيشونها. أما المدني فإنه قاس بسبب القوة والانتصارات، ولقد كان القرآن الكريم في مكة، يدعو إلى الزهد، على حين أنه في المدينة كان يدعو إلى فتح العالم^(١).

والحقيقة فإن أسلوب القرآن من الناحية البلاغية، لم يتغير في مراحل نزوله كلها، ولكن طبيعة الموضوع الذي يعالجه، ومراعاة المخاطبين، كانا يتطلبان بعض التغييرات العرضية، فأسلوب القصة لا ينبغي أن يكون كأسلوب آيات التشريع، وأسلوب الوعد يختلف عن أسلوب الوعيد^(٢). ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالي كعادته، يحاول أن يفهم المسائل على غير وجهها الصحيح، موظفاً لها على نحو إيديولوجي بما يخدم هدفه الأساسي في القول بتاريخية القرآن الكريم، مهتماً بالخطوط العرضية دون إيراد أدلة أو تفاصيل على صحة ما يذهب إليه من آراء.

(١). انظر، طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٦.

(٢). السابق، ص ٣٦٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٤٨، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦، حسين

أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٢١ - ١٢٢.

ومن الواضح هنا الفوائد العديدة للمكي والمدني، مثل تمييز الناسخ من المنسوخ، ومعرفة تاريخ التشريع وتدرجه بوجه عام، والثقة بالقرآن وبوصوله إلينا سالمًا من التحريف، كما أنه يدل على اهتمام المسلمين به، حتى ليتناقلون ويعرفون ما نزل منه قبل الهجرة وما نزل بعدها، وما نزل بالحضر وما نزل بالسفر، وما نزل بالليل وما نزل بالنهار^(٣).

والحقيقة أن ما يذهب إليه الخطاب الليبرالي من إشارات إلى أن القسم المكي قد تميز بالعنف، بغية القول بتاريخية القرآن الكريم، ينقضه أن القسم المدني اشتمل أيضًا على العنف والقسوة، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة، وهي مدنية: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾^(١). وكذلك نجد في القسم المكي الآيات التي تشير إلى السماحة والعفو، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿ومن أحسن قولًا ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما

(١). انظر، د. فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٣٦.

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٨٨.

(٣). انظر، السابق، ١/٢٠١.

(١). سورة البقرة، آية ٢٤.

(٢). سورة فصلت، آية ٣٣ - ٣٥.

(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٠٦.

(٤). انظر، السابق، ١/٢١٢.

(٥). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٨.

يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴿^(١)﴾. ومن الملاحظ هنا أن القرآن المكي خلا خلوا تاماً من تشريع القتال والجهاد^(٢).

أضف إلى ذلك أن القسم المكي لم يخل تماماً من التشريع الذي جاء على نحو مجمل، وكثرة التفاصيل في تشريع الأحكام بالمدينة، هو أمر ضروري في سياسة الأمم والشعوب، فبعد تثبيت العقائد في قلوبهم تأتي تفاصيل الشرائع والأحكام^(٣).

إن مسألة نزول القرآن الكريم منجماً هي استجابة لذلك الواقع البشري المتغير، بما يعنى أنه، لدى طيب تيزيني، يعكس صورة لهذه الوضعيات الاجتماعية السائدة التي استجاب لها القرآن الكريم: "ما حدث هو أن النص القرآني ألح على الطابع التجيمي التاريخي هنا لعملية صيرورته نصاً متموضعاً في الحق البشري المشخص^(٤)"، وهنا يستشهد طيب تيزيني بقوله تعالى: ﴿وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلنا تنزيلاً﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك﴾^(٦). والحقيقة أن القرآن الكريم قد أوضح الحكمة من نزول القرآن الكريم منجماً، وذلك في قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك

(١). سورة الاسراء، ١٠٦.

(٢). سورة الفرقان، ٣٢.

(٣). سورة الفرقان، آية ٣٢.

(٤). سورة الإسراء، آية ١٠٦.

(٥). انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ - ٥٥.

(٦). انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ - ٥٥.

لنُثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً^(٣) ، وقوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا لَهُ فِرْقَانَهُ لِنَبْلُوَهُ أَفْ يَسْمَعُ الْكُرْآنَ الْكَرِيمَ﴾^(٤) ، فهناك **حسب** في نزول القرآن الكريم منجماً منجماً.

١- تثبت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة آذى المشركين، ولو أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة، لكان لانقطاع الوحي بعد ذلك أثر كبير في شعوره بالضعف والوحشة في مواجهة الكفار^(٥).

٢- قراءة القرآن الكريم على مهل، حتى يمكن استيعابه وحفظه؛ إذ لو نزل عليه القرآن الكريم جملة واحدة، لوجد عنثاً كبيراً في حفظه واستيعابه، ثم في تلاوته على أسماع الناس^(٦).

٣- الدلالة على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الإلهي، إذ أن نزول القرآن الكريم منجماً مع اختلاف الدواعي والظروف والنفوس، يستلزم في ميزان البشر أن يختل نظامه، وتتناقض موضوعاته، ويظهر عليه التفكك والتبعثر، وذلك لطول المدة، وتعاقب الحوادث، ولكن القرآن الكريم يبدو في ميزان البلغاء والفصحاء في غاية الإبداع، وكمال الاتساق وجودة السبك، حتى أن قارئ سورة من السبع الطوال يحسب أنها أنزلت جملة واحدة، مع أنها نزلت منجمة؛ إذ أنه يراها كالبنيان المرصوص^(٧).

(١). انظر، د. عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١٩٦، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ٤٦/١ - ٥٠.

(٢). انظر، مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٦٠، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٤٦-٥٥/١.

٤- وهناك القيمة التربوية التي يحققها نزول القرآن الكريم منجماً، مرتبطاً بالأحداث والوقائع، حيث تلاحقهم العناية الإلهية، ويشعر النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته بنصر الله تعالى لهم، ولو كان القرآن الكريم أنزل جملة واحدة، لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خاملة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة محفوظة عن ظهر قلب، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بها الإسلام، لا سر لها إلا في هذا التنجيم^(١).

فالقرآن الكريم استجاب في ظهوره لسياق تاريخي زمني، ويحاول طيب تيزيني هنا أن يستخدم مسألة انزال القرآن الكريم من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، على نحو يدعم به فكرته المحورية في خضوع القرآن الكريم في رأيه للوضعية الاجتماعية السائدة في القرن السابع الميلادي؛ إذ بمقتضى ذلك "لم يكن للنص حالما دخل حيز التوضع البشرى إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصياته واحتمالاته، في حين أنه على صعيد السماء. أنزل دفعة واحدة؛ لأن الزمن السماوي بحسب القرآن مغاير للزمن الأرضي البشرى في أن هذا الأخير آتات تشخص في الفعل البشرى ومن هنا استطاع الرسول محمد أن ينجز مهمة تبليغ رسالته، فلو استخدم صيغة الدفعة الواحدة من التبليغ لسقط السياق البشرى، ولانتهى فعل التكوين التربوي القائم على مخاطبة البشر بحسب طاقاتهم، وإمكانات نموهم الواقعية، ولهذا كان على عملية إنزال القرآن الكريم أن تتميز عن عملية تنزله ليس في الكيفية فحسب، وإنما كذلك وبصورة رئيسة في الدلالة التاريخية"^(٢).

ومن هذه الزاوية لدى طيب تيزيني فإن القرآن بنية تاريخية في رأى طيب تيزيني جاءت استجابة للواقع الاجتماعية المتغير أو للوضعيات الاجتماعية المتنوعة الاتجاهات والمشارب^(٣)، وذلك من خلال القول بأن القرآن الكريم قد أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم منجماً، وذلك "لأن الواقع هو الأول هنا، وهو بما عليه الطرف الذي يملئ على النص

صينغ فهمه، وتموضعها، وتطبيقها في حياة البشر... إذا كان النبي قد ارتأى عبر الوحي ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مذًا وجزر، وكذلك وهنا الدلالة البليغة الذين جاء النص من أجلهم للناس كافة، لقد أوقف زواج المتعة، وحكم "المؤلفة قلوبهم"، والرق استرقًا وفك رقبة، مما عني ويعنى أن الوضعية الاجتماعية المشخصة هي التي تمثل الأمر الذي يحتكم إليه في ذلك، وإن تم ذلك على نحو خفي أو على سبيل المداورة^(٣).

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالي يقلب الحقائق ويعيد توظيفها من جديد، بما يخدم هدفه الأساسي، أو أنه يريد أنه يفهمها على غير وجهها الصحيح، مستخدمًا آلية الحجب والطمس التي يمارسها دائمًا في تناوله للقرآن الكريم، فمن المعروف أن هناك أحكامًا تدور مع عللها، إذا كانت العلة ثابتة واضحة، فيبقى الحكم ما بقيت علته، ويعود إذا عادت، وذلك مثل سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، فعمر أوقف العمل به في وقت معين من خلافته لانتفاء علته، لا أنه نسخه وألغاه. وهناك أحكام تتخلف شروطها، فيتوقف العمل بالحكم حتى يتحقق شرطه ويستقيم تطبيقه؛ لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، فإذا تحقق الشرط عاد المشروط، ومن ذلك أيضًا ما فعله عمر حين لم يقطع يد بعض السراق الجائعين المضطرين، فعمر رضى الله عنه لم يوقف النص، بل أعمل نصوصًا أخرى تقتضى شروطًا تطبيقية لم تتحقق في نازلته، فلم يطبق الحد.

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٦٠.

(٢). انظر، النص القرآني، ص ٢٧١.

(٣). السابق، ص ٣٦٢-٣٦٣، وقارن محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٣٦.

كما أن هناك أحكامًا تفقد محالها، بحيث ينقطع محل الحكم عن الوجود إما إلى غير رجعة وإما إلى أجل، وقد يكون فقد المحل عامًا، وقد يكون خاصًا ببعض المكلفين، وفي جميع الأحوال فإن ذهاب المحل يعنى تلقائيًا ذهاب الحكم المتعلق به، مثل الرق. وهناك أيضًا أحكامًا وسيلية صرفة، ليست مقصودة لذاته نهائيًا، فهذه أيضًا قابلة للتغير إذا فقدت الوسيلة قيمتها ووظيفتها، أو تيسرت وسيلة أخرى أفضل منها وأكثر تحقيقًا للمقصود^(١).

— أسباب النزول:

وترتبط هذه المسألة بأمر آخر، وهو أسباب النزول التي يستخدمها الخطاب اللبيري الإنساني للتدليل على تاريخية القرآن الكريم ونسبته، وذلك من خلال فهم خاص لها يقوم على الحجب والتعمية والاستبعاد لكل ما يخالف هذه الوجهة من النظر، وهو أمر يشير لدى هؤلاء إلى واقعية الآيات القرآنية وتاريخيتها، يقول طيب تيزيني: "وقد نشأ حل آخر

(١). انظر، د. أحمد الريسوني، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٥٨ وما بعدها.

(١). النص القرآني، ص ٢٥١.

(٢). نقد النص، ص ٧٨.

(٣). السابق، ص ٧٩.

(٤). د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر،

القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ١/ ٢٠

تمثل في العودة إلى أسباب نزول الآيات، بحيث جر ذلك إلى نتائج مذهلة: التأكيد على واقعية هذه الآيات وتاريخيتها^(١).

ويشير على حرب إلى نفس هذه الوجهة من النظر؛ إذ يقول: "ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطابًا عربيًا، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية^(٢)"، وبالتالي ففي رأيه أن المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملًا تاريخيًا، فنظروا إليه بوصفه خطابًا عربيًا^(٣). إن كل آيات القرآن الكريم: "نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب... وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو "أسباب النزول" أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحي ثانيًا، الناس أولاً والقرآن ثانيًا، الحياة أولاً والفكر ثانيًا^(٤)"، ويشير آخر موضحًا أهمية أسباب النزول في التأكيد على تاريخية النصوص الدينية: "الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضًا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً، أي دون علة خارجية قليلة جدًا^(٥)".

فالقرآن الكريم واجب أن يفسر وفقًا للظروف التاريخية أو المحتوى التاريخي الذي ظهر فيه، فهناك لدى الخطاب اللبيري "ضرورة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها

(١). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٩.

(٢). محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤.

(٣). السابق، ص ٨٧.

التى غالباً ما تكون واضحة خلال النصوص، ظاهرة ضمن الآيات، وهو ما يقال عنه باللغة التاريخية أو العبارة الفلسفية: تفسير النصوص وفقاً للظروف التاريخية التى ظهر فيها النص^(١)، وليست هذه الأسباب مناسبات: "وإذا كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سبباً لتعديله، وهو أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص وليست سبباً له. السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص الذى أصبح به حكماً، أما المناسبة فتعنى أن النص كان معداً سلفاً وإنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة، كان النص أو تنزلت الآية^(٢)". وإن كان محمد أركون يشير هنا إلى أنه لا ينبغى: "خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدى يدرسه ولا يزال تحت اسم أسباب النزول، صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التى أدت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وحى كل آية، ولكن يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات^(٣)".

وبالتالى فإن الخطاب الليبرالى يرى أن الفكر الإسلامى يبدل الأسباب مناسبات: "ومع أنه يقال دائماً ويبحث دائماً عن أسباب التنزيل، فإن الواقع أن الفكر الإسلامى ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب؛ بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها، ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها^(٤)"، ويرتبط بهذا الموقف من قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك بغرض اقتطاع الآية عن أسباب التنزيل، وهذه القاعدة — كما يرى أصحاب ذلك الاتجاه — "قاعدة فقهية، أى أنها من إنشاء الفقهاء، وليس قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم أو جاءت في السنة النبوية، وهى قاعدة تحنل باللفظ أكثر من احتفائها بالمعنى ... وهذا الاتجاه الخاطئ يجتزئ آية أو بعض الآية من السياق القرآنى، ويجتثه

من أسباب التزويل، ويقطعه من كل الظروف التاريخية، ثم يستعمله استعمالاً مطلقاً على أساس التركيب اللفظي وحده والمدلول اللغوي فحسب، دون أى اعتبار آخر^(٢).

إن معنى أسباب النزول هنا لدى هؤلاء استجابة النص للحاجات الاجتماعية في عصره، وبالتالي هنا في القول بتاريخيته، فمجئ القرآن الكريم منجماً وفق الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية واستجابته لها، بمعنى فهمها على نحو ما، أو ضبطها أو التشريع لها، أو الاستئناس بمغزاها ... وهنا تتضح اللحظة الشخصية في النظر إلى كيفية ورود النص المعنى: إن هذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمى إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافى محدد، وبيئة اجتماعية وإثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها، ومن هذا الموقع تفصح عن نفسها^(١)، وهنا لدى أصحاب هذه الوجهة، لابد من التعامل مع القرآن الكريم" على النحو نفسه الذى أتى به هو نفسه وتبلور في أعين الناس، ولاشك أن عملية جمعه في مصحف مكتوب، أسهمت بصورة غير مباشرة ومقنعة في توليد الوعي بتاريخيته^(٢).

والحقيقة أن الخطاب الليبرالى يهاجم قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، من أجل أن يثبت تاريخية القرآن الكريم: "فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الدينى، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب، أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدر الأحكام ذاتها^(٣)".
والحقيقة أن هذه المسألة تظهر عندما يكون اللفظ عاماً والسبب خاصاً، فإذا كان اللفظ عاماً والسبب عاماً، فالأخذ بعموم اللفظ مجمع عليه، ومثل ذلك إذا كان اللفظ خاصاً وسبب

(١). الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩١.

(٢). محمد سعيد العشماوى، أصول الشريعة، ص ٨٨.

(٣). محمد سعيد العشماوى، الإسلام السياسى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٨٨-٨٩.

نزوله خاصًا، فالأخذ بالتخصيص من أمر مجمع عليه كذلك^(٤)، ولقد اختلف العلماء على اتجاهين في حالة ما إذا كان اللفظ عامًا والسبب خاصًا، وذلك على النحو التالي:

١- ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ، بما في ذلك أفراد السبب نفسه، نجد هذا عند الأسنوي^(٥)، والسبكي^(٦)، والشوكاني^(٧)، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه"^(٨)، وقد قدموا على صحة ذلك العديد من الأدلة^(٩).

٢- أما أصحاب الاتجاه الثاني فقد ذهبوا إلى أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ، ومعنى ذلك أن ما جاءت به الآية مقصور على السبب الذي نزلت فيه، وما يشير إليه اللفظ من أفراد السبب، فهذا يعلم بوساطة القياس أو الاجتهاد^(١٠).

ومن الواضح هنا أنه لا خلاف بين الفريقين في القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيما يتعلق بالقول بعموم الأحكام الشرعية، لم توجد قرينة تدل على

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٠.

(٢). السابق، ص ٣٨٠.

(٣). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١١٧.

(٤). انظر، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٤، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ١/٨٥، والزرکشی، البحر المحيط، ٤/٢٨٨.

(٥). انظر، التمهيد، ص ٤١١.

(٦). انظر، المبكي، الإبهاج، ٢/١٨٥.

(٧). انظر، إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

(٨). الترمذي، كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، حديث رقم ٦٤.

(٩). انظر، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٢٠ وما بعدها.

(١٠). انظر، السيوطي، الاتقان، ١/١١٠، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٦ وما بعدها.

(٢). مقممة في أصول التفسير، ص ٥٤-٦٠، وقارن، مجموع الفتاوى، ١٩/١٤ وقارن محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ١/١٢٦.

التخصيص، وإن كانت الطريقة التي يعبر بها كل فريقه عن وجهته مختلفة في القول بعموم الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان. ولقد أشار ابن تيمية إلى حقيقة هذا الخلاف بين الفريقين قائلاً: "قولهم هذه الآية نزلت في كذا، ولا سيما إن كان المذكور شخصاً. أما أسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت بن قيس بن شماس... فالذين قالوا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان، دون غيرهم، فهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين أو كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره، ممن كان بمنزلته. وإن كانت خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته"^(١).

ومن هنا فإن القرآن الكريم لدى طيب تيزيني، "وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بشرية، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً إلى البشر، أو بتعبير أدق لبشر ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يغدو مفهوماً أن ينسب هذا النص على أركان متعددة تسهم مجتمعة في تجسيد تلك الثنائية الإلهية – البشرية منها ... الإجمالية الكلية، وإشكالية المحكم والمتشابه، والدعوة إلى التأويل، وثنائية الظاهر والباطن"^(٢).

(١). النص القرآني، ص ٣٨١.

(٢). السابق، ص ٣٧٩.

(٣). انظر، د. محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص ٢٥٤، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٢.

(٤). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ١٠٢ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٠.

(٥). البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣١.

(٦). الاتقان في علوم القرآن، ص ١٠١، وقارن ابن تيمية، مقدمة في علم التفسير، ص ٦٠.

وبالتالى فإن نزول القرآن الكريم منجماً استحث قارئه على أن يفهمه ويتناوله هكذا تجسماً حسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصاً مغلقاً يفرض نفسه على الناس، باسم مؤسسة دينية، أو باسم فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجها^(١). والحقيقة أن فهم أسباب النزول عند أصحاب هذا الاتجاه، قد تم على غير وجهه الصحيح، فمن خلال الإحصاء يشير إلى أن أكثر من تسعين في المائة من آيات القرآن الكريم قد نزلت ابتداءً دون سبب^(٢). كما أن معرفة أسباب النزول له العديد من الفوائد في فهم القرآن الكريم^(٣). أضف إلى ذلك أن أسباب النزول يمكن النظر إليها باعتبارها مناسبات لنزول الآيات، وربما يؤكد هذا قول الزركشى: "وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن ذلك الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها"^(٤)، وأيضاً ما نجده لدى السيوطي: "والذى يتحرر في سبب النزول ما نزلت الآية أيام وقوعه"^(٥). ففي الحقيقة أن أسباب النزول هنا يمكن النظر إليها باعتبارها عللاً ظرفية لنزول الآيات القرآنية، وبالتالي فإن القرآن الكريم خطاب عام لجميع الخلق من الأنس والجن، فالرسالة عامة، "وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شئ من الآيات مختص بالسبب المعين الذى نزل فيه باتفاق المسلمين"^(٦).

— العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ:

وهنا تأتى لدى التيار الليبرالى مسألة العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، وأن القرآن الكريم أنزل إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم آية آية، لكى تفهم على أنها أداة من أدوات القول بتاريخية القرآن الكريم لدى هؤلاء، وذلك بالتمييز بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، يقول طيب تيزينى: "هذه النقطة تتمثل في التمييز بين القرآن واللوح المحفوظ تمييزاً واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من الكتب يظهر الاختلاف بينهما ضمن ما يظهر في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي، وفي النتائج المترتبة على ذلك، بما يتصل بعملية اختراق النص الدين الإسلامى ... ترى أن اللوح المحفوظ هو الكل في حين أن القرآن هو الجزء أو بالحرى هو جزء

من كل هذا أولا. كما ترى ثانيا أن الأول منهما ثابت في حين أن الثاني متحرك ومتغير، وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفان المتقاطبان والملتقيان معا هما اللاتاريخى والتاريخى^(١). ثم يخلص من هذا إلى أن "العلاقة ذات بعد تابعى يكون القرآن بمقتضاها تابعا للوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلى، أى قائما على كونه ذا مصدر بشرى محمدي ... إن هذه المحاولة تتردد... إلى المعتزلة"^(٢). وبالتالي فإن القرآن عنده "نص لغوى تاريخى مثله في ذلك مثل أى نص آخر أولا، وفى أن القول بأصل إلهى له، لا يبيح النظر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تتأى به عن مناهج البحث العلمى المعتادة لتلح على منهج إلهى خاص به"^(٣).

وبالجملة فإن العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ اتخذ عند أصحاب هذا الاتجاه دليلا على القول بتاريخية القرآن الكريم، يقول طيب تيزينى: "وهنا قد يكون التمييز الايدلوجى الدينى بين "لوح محفوظ" و"قرآن" أمرا مسوغا ومطلوبا، ذلك لأن الأول من هذين يغدو الحال كذلك "اللوح" الذى تتطابق فيه عملية التجلى والتجسد الإلهى، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثانى "القرآن" يبرز نصا لغويا تاريخيا ينتمى إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخى محدد. وفى هذه الحال يصبح الباحث مطالبا بأن يأتى النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يذاد بيد مع الأنساق الأداتية الايدولوجية، التى تولدت في سياق ولادة النص، وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات التى رافقته وحفزته على نحو أو آخر"^(٤).

(١). ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/١٩.

(٢). النص القرآنى، ص ٣٧٧.

(٣). السابق، ص ٣٧١.

(٤). السابق، ص ٣٧٣.

(١). السابق، ص ٣٧٤.

(٢). السابق، ص ٣٧٨.

(٣). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٢.

وهنا يتم لديه الوصول إلى نتيجة: "ما لله لله مجسداً باللوح المحفوظ، وما للناس للناس مجسداً بالقرآن، وإن ظل الله بحسب التصور الديني المعنى هنا مصدر كل شيء وخالق أو مبدع كل شيء بما فيه القرآن^(١).

ومن الواضح هنا أن هذه القراءة للقرآن الكريم تحاول أن تحول القداسة من القرآن الكريم إلى اللوح المحفوظ، بحيث يكون القرآن الكريم عند طيب تيزيني نصاً لغوياً تاريخياً، في حين أن اللوح المحفوظ هو الثابت اللاتاريخي، وهي نقطة سوف نشير إليها عند تناول أدوات تناول القرآن الكريم عند محمد أركون، فالقرآن الكريم لديه منسوخ بأيدي البشر، ومطبوع في مجلد "مصحف" يقرأ، وينقل ويقلب ويترجم، أما اللوح المحفوظ فهو المحوط بالأسرار، والذي لا سبيل إلى الوصول إليه^(٢).
والحقيقة أن هناك تنزلات ثلاثة للقرآن الكريم:

-
- (١). سورة البروج، آية ٢١، ٢٢.
 - (٢). سورة الدخان، آية ٣.
 - (٣). سورة القدر، آية ١.
 - (٤). سورة البقرة، آية ١٨٥.
 - (٥). انظر، ابن حجر، فتح الباري، ٣١/١، والتمهيد، ١٩١/٦، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢ / ١٢٦/.
 - (٦). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١ / ٣٦ - ٤٠، والتمهيد، ١٩١/٦، وابن تيمية/ مجموع الفتاوى، ١٢٦/١٢، والبيهقي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسبوني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، ٤١٥/٢.
 - (٧). سورة الشعراء، آية ١٩٣-١٩٥.

١- التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾^(١)، وقد كان هذا بطريقة وفي وقت لا يعلمهما إلا الله تعالى ومن اطلع على غيبه، وكان جملة لا مفرقاً، وذلك هو الظاهر من اللفظ، ولأن أسرار تتجيمه على النبي صلى الله عليه وسلم، لا يعقل تحققها في هذا التنزل.

٢- والثانى كان إلى بيت العزة في السماء الدنيا، قال تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن﴾^(٤)، وقد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة التى تأخذ حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقد قال ابن عباس: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة"^(٥).

٣- والثالث، وهو المرحلة الأخيرة، وكان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام، الذى كان يهبط بالوحي على قلب النبي صلى الله عليه وسلم^(٦)، قال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾^(٧).

وهنا أيضاً يتم استخدام رفض تجسد المسيح، إليها باعتباره دليلاً على نسبية القرآن الكريم وتاريخيته عند طيب تيزينى: "حين نستعيد ما أتينا عليه ... ضمن المقارنة بين العلاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح من طرف آخر، فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعى لتجسد الله قاد أو من المحتمل المفتوح أن يقود إلى القول باستحالة تجسد الله مسيحاً وبالقدر نفسه قرآناً، وهذا بدوره قضى نهائياً على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق اللاتارىخى إليها والمطلق اللاتارىخى قرآناً، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتارىخى إليها والنسبى التارىخى قرآناً"^(٨)، والمغالطة هنا واضحة تمام الوضوح.

— مسألة خلق القرآن الكريم عند المعتزلة،

وفى سياق هذه القراءة التاريخية للقرآن الكريم يظهر التأكيد على مسألة "خلق القرآن الكريم" لدى المعتزلة، على أنها دليل على تاريخية القرآن الكريم، فالقول بأن القرآن الكريم قديم لدى هؤلاء: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة حتى صارت بسبب

قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلى وهو صفة من صفات الذات الإلهية، لأن الذات الإلهية لا أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها، والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أى أنه قديم^(١)، فلهذه أنه "ليس مفهوم أزلية القرآن ... جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازياً، لا فهماً حرفياً، مثل "الكرسى" والعرش ... إلخ"^(٢).

وبالجملة فمسألة خلق القرآن الكريم دالة على البعد التاريخي للقرآن الكريم، إذ يقول نصر أبو زيد: "إن مسألة خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعنى في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخي، ترتبط بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذ مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاباً تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً إطلاقية المطلق وقدااسة الإله، على العكس من ذلك يقضى مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته ... ضمناً إلى تثبيت المعنى الديني، بما هو معنى مفارق أزلى قديم قدم الذات الإلهية^(٣).

فالقول بأن القرآن الكريم محدث، "يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهوم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"^(٤). وبالتالي فإن الفكر الأشعري الذى يقول بقدم القرآن الكريم، يؤدى إلى أن تكون النصوص "مستقلة على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته، وتصبح

(١). النص القرآني، ص ٣٧٨-٣٧٩.

(٢). نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٦٧-٦٨.

(٣). السابق، ص ٦٩.

(١). السابق، ص ٣٣.

(٢). نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٢.

شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتتفق عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ^(٣).

وبالجملة فإن القول بخلق القرآن الكريم يعنى: "بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق، فهذا يعنى أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية، هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ^(٤)". وإذا أخذ الفكر الإسلامى المعاصر اليوم بفكرة المعتزلة، فإنه عند أركون: "سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تتثال على الفكر المعاصر من كل حذب وصوب، بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم^(٥)". ومن الواضح هنا أن آلية الحجب التي يمارسها الخطاب الأيديولوجى عند أركون ما زالت نشطة، فالأهداف بينه وبين المعتزلة مختلفة متباينة، ولكنه يحجب كل ما يتعارض مع وجهة نظره من الفكر الاعتزالى، لكى يوظف التراث بشكل انتقائى، في خدمة وجهة نظرة الأساسية التي تتحدد، كما حددت في الغرب، من خلال أن الدراسة الموضوعية للوحى لا تتحقق إلا من خلال رفع القداسة عن تلك النصوص، وربما شعر أركون وشيعته بأنه صورة طبق الأصل من نتاج غربى خاص باليهودية والمسيحية، يراد له أن يطبق على الإسلام، فأدرك ضرورة الحاجة إلى تطعيم تلك المنهجية بأراء من التراث الكلامى الذى لا يفتأ يهاجمه، مفضيًّا للطرف عن تلك الآراء المعارضة التي نشأت في البيئة الإسلامية لأراء المعتزلة تلك، وتلك هي عادته التي تقوم على تعميم الأحكام دون الاهتمام بتفاصيل الأمور، أو تقديم الأدلة على صحة ما يزعم، ومن الواضح أيضًا أن المعتزلة لم يكن في خلدكم نهائيًا ما يدور في ذهن أركون واتباعه عندما تحدثوا عن هذه القضية، ولكنه التوظيف الأيديولوجى المفروض، الذى يظهر

(٣). السابق، ص ٢٠٦.

(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٧٨.

(١). الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٨٢.

(٢). نصر أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٢٠٢.

ما يتفق مع وجهة نظره، ويغفل عما يتعارض معها.

وفى هذا المحتوى تظهر الدعوة إلى القراءة السياقية للقرآن الكريم، تلك القراءة التى "تتطسر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي"^(١)، وهو الأمر الذى سوف نتناوله بالتفصيل بعد ذلك، وهو أيضا منهج له أصوله الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين فيما يتعلق بفهم الكتاب المقدس وتفسيره، وكذلك النصوص الأدبية والتاريخية والقانونية، وهو ما أوضحه هذا البحث على نحو مفصل من قبل.

— الناصح والمنصوح في القرآن الكريم،

وأيضا يستخدم الخطاب الليبرالى الإنسانى مسألة الناسخ والمنسوخ باعتبارها من وجهة نظره، أداة من أدوات قراءة القرآن الكريم قراءة سياقية تاريخية تزامنية، فالنسخ لديه استجابة للواقع الاجتماعى أو الوضعية الاجتماعية بكافة مناحيها، يقول طيب تيزينى: "إن أبرز ما يلاحظ في هذه المسألة أن نسخ آية قرآنية بأخرى كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على الواقع البشرى في مكة أو المدينة أو غيرها، وليس استجابة لتغيير ما أو كربة ما منطلقة نصويًا من النص المعنى"^(٢). وعلى الجملة، فقضية الناسخ والمنسوخ، على حد تعبير نصر أبو زيد: "تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضرورى بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع"^(٣).

ومن هذه الزاوية فلا بد من قراءة القرآن الكريم باعتباره نصًا تاريخيًا، مرتبطًا بالواقع الذى أنزل فيه، وعلى حد قوله: "إذا كان النسخ قد حدث فعلا بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلى يعيش فوق الأحداث والوقائع، وله وجوده الأزلى في "اللوح المحفوظ". ثم إذا كان إقرار بالنسخ، فما الذى بقى في

(١). النص القرآنى، ص ٣٨١.

(٢). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٣٠.

(٣). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٢٥٤.

المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟ خصوصاً إذا عرفنا أن هنالك ما نسخ حكماً وبقي تلاوة أولاً، وما نسخ تلاوة وبقي حكماً ثانياً. وما نسخ تلاوة وحكماً معاً ثالثاً. فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ تشير ضمناً وصراحة إلى التشكيك بأزلية النص القرآني، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصاً تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني، يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآناً، موضع الشك والارتياب. وفي الحالتين المذكورتين كليهما نواجه التاريخية خطأً ناظماً — على نحو صارم — للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع له نصوص أخرى من عملية تجادل مع الواقع المشخص^(٣).

ومن هذه الناحية يتم اتهام الفقهاء بممارسة النسخ: "إن المشرعين من البشر" الفقهاء "قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم مواريث يتناسب مع القيود والإكراهات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكل مصالح هذه الفئات وعاداته وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات ... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ"^(١)، ومن هنا فإن خطاب النسخ في الفكر الإسلامي القديم عند أركون خطاب تبريري انتقائي إقصائي^(٢).
ومن الواضح هنا أيضاً أن الخطاب الليبرالي يستخدم مسألة النسخ، بما يؤكد وجهة

(١). محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩١، ص ٩٧، وقارن، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ١٢٧.

(٢). انظر، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٢٨.

(٣). سورة البقرة، آية ١٠٦.

(٤). سورة النحل، آية ١٠١.

(٥). الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١/١٠٩، وقارن محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٧٢ وما بعدها.

نظيره المسبقة في التعامل مع القرآن الكريم، من جهة القول بتاريخيته، وبيتعد تمامًا عن كل ما يتعارض مع هذه الوجهة من النظر، معتمدًا على آلية الحجب والإغفال لكل دليل يقف على النقيض مما قرره مسبقًا، فمن المعروف أن النسخ في الإسلام بيد الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير^(٣)"، وقوله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون^(٤)"، ومن هنا نجد أن الأصوليين يعرفون النسخ بأنه: "قطع تعلق الخطاب بالمكلف، وكلام الله تعالى قديم لا يرفع، وإنما الذي يرفع هو الحكم لا الخطاب، ثم إن الكلام القديم يتعلق بالقادر والعاقل، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلق، وإذا عادت القدرة وعاد العقل عاد التعلق بالمكلف، وكلام الله عز وجل لا يتغير ولا يتبدل^(٥)"، ويحدد الأمدى بأنه: "عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق^(٦)"، وهناك فرق بين النسخ والتخصيص، فإذا كان النسخ رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى، فإن النسخ قصر للعام على بعض أفراد، فالنسخ فيه ما يشبه تخصيص الحكم ببعض الأزمان والتخصيص فيه ما يشبه رفع الحكم عن بعض الأفراد، ومن هنا وقع الاشتباه، فهناك من أنكر وقوع النسخ في الشريعة على أساس أنه تخصيص، وهناك من أدخل صورًا من التخصيص في باب النسخ، مما زاد عداد المنسوخات من غير موجب^(٧). وأيضًا فإن مسألة العلاقة بين النص وأزلية القرآن الكريم، فإن الخطاب الليبرالي فهمها على غير وجهها الصحيح، فتعلق الخطاب بالمكلف ليس قديمًا: "وإن قالوا كلام الله تعالى قديم، والقديم كيف ينسخ؟ قلنا تعلق الخطاب بنا ليس قديمًا، فلا بعد في انقطاعه، كما ينقطع بالمجنون وغيره^(٨)". فالنسخ كما هو واضح هنا، لا يتناول الكلام القديم، وإنما يتناول الخطاب الإلهي من جهة تعلقه بنا، وهو حادث، فالله تعالى يسعد ويشقى، ويحيى ويميت، ولا يدل ذلك على أن العلم الإلهي حادث، فالعلم صفة ذاتية قديمة لله تعالى، أما متعلقاتها، أى المعلومات فهي حادث^(٩). وبالإضافة إلى ذلك فإن النسخ من

(١). الإحكام في أصول الأحكام، مجلد ٢، ٣/١٠٠، وقارن أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٦.

الله تعالى بيان، أما بالنسبة لنا فهو رفع أو إزالة، والله تعالى عندما ينسخ حكمًا، فقد سبق في علمه أن هذا الحكم المنسوخ مؤقت لا مؤبد، وسبق أيضًا في تأقيته إنما هو بورود الناسخ، لا لشيء آخر، وقد تعلق علمه عز وجل بهما جميعًا^(٥).

— المرحلة الشخصية والمرحلة الخطابية،

ويعتمد الخطاب الليبرالي في قراءته السيائية التاريخية للقرآن الكريم على آلية أخرى، تصل بذلك التمييز الذي يقيمه بين المرحلة الشفهية للقرآن الكريم والمرحلة الخاصة بتدوينه وكتابته، أى تحول القرآن الكريم الملقى شفهيًا إلى صيغة مكتوبة مدونة، فعبد المجيد الشرفي يؤكد " على الطابع الشفوي للخطاب النبوي^(١)، وأن لفظ القرآن الكريم" لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة^(٢)، ويظهر النص القرآني عند طيب تيزيني في حالتين: " الحالة الأولى هي حالة التلفظ بالكلام القرآني من قبل النبي محمد، وعملية تحول هذا الكلام الملقى شفهيًا إلى صيغة مكتوبة عبر املائه على كتاب الوحي. أما الحالة الثانية فتجسد في تلك الصيغة المكتوبة الناجزة بصفاتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن "النص" لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابة، بل هو يشتمل كذلك على كل صيغ التوضع الكلامي اللفظي، مما يسوف التحدث عن ثقافة غير مكتوبة، وهي هنا نص لا كتابي — وثقافة مكتوبة، وهي هنا نص كتابي^(٣) .

وتأخذ هذه المسألة حيزًا كبيرًا في كتابات محمد أركون، وهنا لابد من استخدام منهج النقد التاريخي: " إن الرسائل المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٨٠، ٢/ ١٠٣، ود. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ١/ ١١٠، ١/ ١٦٥.

(٣). الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٨.

(٤). انظر، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٥٠٢.

(٥). انظر، د. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، ١/ ٢٠، وقارن، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص

بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفوية، سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناكين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولى بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن نتعرض للنقد التاريخي، والضبط التاريخي، والتحقق التاريخي، وقد تعرضت بالفعل بشكل يرضى المرخ قليلا أو كثيرا^(١). وهذه النصوص الدينية الكبرى التوراة والأنجيل والقرآن الكريم قد "كرست ... طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة ... ونلاحظ هنا أن الواقعة التاريخية الحاسمة، والتي لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية - مسيحية - إسلام) هي أن الوحي لم يعد منذ الآن فصاعدا في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التي تدعى بشكل عام: بالكتابات المقدسة أو بكلام الله^(٢)؛ وهي مسألة سبق أن عولجت في الكتابات الغربية بخصوص القرآن الكريم، وينقلها أركون بحذافيرها، وسبق للاهوت المسيحي المعاصر أن تناولها بالتفصيل، من أجل تأكيد نزعه الدنيوية، ونجد هذا على سبيل المثال في كتابات كارل بارث، إذ يضحى النص المقدس هنا ليس خطابا من الله تعالى للبشر، ولكنه خطاب إنساني حول الله تعالى^(٣).

وهدف القراءة هنا تاريخي، فالبحث "ليس أولا لاهوتيا، وغنما هو تاريخي بشرط أن

(١). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٧.

(٢). د. عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٩.

(٣). النص القرآني، ص ١٢١.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.

See, Mohammad Arkoun, Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.

(2) See, Van Ess, ' Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology' in ' The Quran as a text' edited by, Stefan Wild, E. J. Brill, New York, 1996, pp177-178.

(٣). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٢٨.

ندمج فيه تساؤلات على النفس التاريخي والانثربولوجيا التاريخية فيه، وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجيء إلا بعد المسح التاريخي الذي يعيد للنص الذي نقرؤه اليوم كل سمات العبارات الأولية، قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قبل تشكل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عموماً بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أي بالمدونة الرسمية المغلقة، وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التي تلفظ بها النبي من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية، التي أسقطت عليها لاحقاً من قبل الأمة المفسرة، أي أمة المسلمين، وهي تركيبات وإسقاطات تراكتت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى^(٣).

ولقد أدى حلول النصوص المكتوبة محل النصوص الشفهية للوحى إلى في غاية الأهمية ثقافياً وتاريخياً: "أولاً: هو أنه وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية، بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها، ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الإيمان التي سيطرت على النظام الأخلاقي والتشريعي والسياسي حتى مجئ العلمنة وانتصارها ... ثانياً راح هذا الحلول يعم الكتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصاً بعد اختراع الورق ... أن التوسع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره في كل الأوساط يدى إلى انخراطه في التاريخ الأرضي، وبالتالي إلى اقتلعه تدريجياً من ذروة تعاليه^(١)".

وبالجملة فإن القراءة التاريخية للقرآن الكريم تعتمد على التمييز القاطع عند أركون بين المكانة الكتابية والشفهية للقرآن الكريم، فالمكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاص في التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٨٢.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٨.

(٣). السابق، ص ٣٩.

معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة وأدوات وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذى يودى إلى ردود فعل مباشرة عليه: فأما القبول وإما الرفض، إما أن يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أن يثير غضبه على الفور^(١). والمكانة الكتابية أو مكانة المکتوب، والنص القرآنى المکتوب" فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال برتوكول الإيمان الذى لا يناقش ولا يجادل^(٢).

والمكانة الشفهية للقرآن الكريم" قد تأبدت أو ظلت على قيد الحياة من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين، وكذلك تأبدت من خلال الاستشهادات المتكررة التى تحصل للمسلمين كثيرا في أحاديثهم اليومية ... ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهى يختلفان لغويا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، وهذا التبليغ الأول ضاع إلى الأبد^(٣). إن أركون هنا ينهض بنظرية تقول إن هناك فجوة بين الشفوى والكتابى في التعبير عن المعنى^(٤).

وبالجملة فإن ظاهرة الكتابة" بصفتها انتقالا من الصعيد الشفهى إلى صعيد آخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الارشيف المرتبط بسلطة الدولة قد أنكرت وحدثت بل حذفت باسم تركيبة ثيولوجية لاهوتية ... ودخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدسة لدى الوعى الجماعى بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعالة من أدوات السلطة^(٥)، وهنا أيضا لا نجد جديدا يقدمه أركون تطبيق النماذج الغربية الجاهزة حول الشفاهية والجماعة والمقدس^(٦). إن أركون هنا يجد تبريرات منهجه في أعمال جاك غودى

(١). السابق، ص ٣٨.

(٢). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير، ص ١٧٩.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٧، وقارن، د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٩٧.

(٤). انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد صفور، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ١٥٢-١٥٣.

(٥). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٩٦.

(٦). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٣٥.

(٧). انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٩٣.

وويليام غراهام اللذين كتباً عن التحول من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة، بل إن غودى لا يميز فقط بين الثقافات الشفهية والثقافات المكتوبة، بل يميز أيضاً بين الأديان الشفهية والأديان المكتوبة^(٥).

إن مهمة القراءة التاريخية للقرآن الكريم عند أركون: "تعيد لنا الظروف الواقعية لمعارضى النبی الذين قاموا بردود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمنى ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه"^(٦)، وهنا يتم فرز ما هو تاريخى عما هو تبجيلى تضخيمى^(٧).

وهنا يظهر اللاحاح على التحليل الالسنى اللغوى الذى يعد أساساً من أسس قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهو ما سوف أشير إليه فيما بعد على نحو تفصيلى، فالمسألة هنا تدور على التمييز بين حال القرآن الكريم كما سمع لأول مرة من النبی صلى الله عليه وسلم شفاهة، وحال القرآن الكريم عندما تحول إلى نص مدون مكتوب: "وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآنى الأولى بالقرآن أو الكتاب السماوى: أو الكتاب بكل بساطة، وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسمى هذا القرآن إذن بالخطاب النبوى، أى ذلك الخطاب الذى يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أى ضمير المتكلم الذى ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوى، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة (أى ضمير المخاطب الأول = النبی)، ثم ضمير المخاطب الثانى الذى يتوجه إليه الخطاب (أى الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التى كانت تحيط بالنبی والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة، وهى جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف، وكان أعضاء الجماعة متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال، أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبی، كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى، كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة، وكانوا أحراراً بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوى ومباشر

وفورى على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الايضاح والاستيضاح^(١).

ومن هنا فإن قراءة القرآن الكريم اليوم عنده بحاجة إلى منهج تفكيكى، من أجل الكشف عن المنسى والمطموس من قبل التراث الإسلامى، وهو الأمر الذى يعود إلى الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية^(٢) ما يدعوه الناس بالقرآن عموماً، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتى، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هى، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، قد طُمست وكُبت ونسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص، وهذه الحالة مستمرة منذ زمن طويل: أى منذ تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، ونشر مخطوطة بنساخته اليد أولاً، ثم طباعة الكتاب ثانياً. وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية^(٣)،. وهنا نجد الأمر التفكيكى عند دريدا يترك البصمة واضحة في تناول أركون للقرآن الكريم^(٤).

ومن الواضح أن أركون يركز هنا على البنية الداخلية للقرآن الكريم أو التحليل اللغوى له، ثم يأتى في مرحلة تالية الدراسة التاريخية للنص، أى ربطة بزمنه التاريخى والاجتماعى والثقافى والدينى السائد في الجزيرة العربية آنذاك في القرن السابع الميلادى. ولكن ما الهدف الأساسى لهذه القراءة التاريخية، إن الإجابة هنا واضحة تماماً وهى نزاع التعالى والقداة عن القرآن الكريم، وبالتالي القول بزمنيته وتاريخيته وأنسنته وهو ما

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٢٩-٣٠، وقارن انظر، والترج.

يونج، الشفاهية والكتابية، ص ١٥٢-١٥٣.

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٧-٨٨.

(٢). السابق، ص ١٨٧.

(٣). السابق، ص ١٨٨.

أوضحه أركون بقوله: "إن النظر إلى الكتابات المقدسة من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والانتربولوجية، يعنى بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديرية والمتعالية للعقل اللاهوتي^(٣)".

إن مرحلة الانتقال من المرحلة الشفهية إلى الكتابية تطرح العديد من المشاكل، ولذا يحدد القرآن الكريم بأنه المدونة النصية الرسمية المغلفة الجاهزة: "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب، لم يخذ بعين الاعتبار حتى الآن، لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ولا من قبل المستشرقين ... فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة، وفي ظروف متغيرة ومختلفة، وأمام جمهور محدود من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بموت أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها، والغريب أنى لم أجد لدى المستشرقين الكبار هذا المصطلح الأساسى: المصحف هو المدونة النصية الرسمية المغلفة الجاهزة النهائية^(١)". كما شاب عملية الانتقال هذه في رأيه حذف وتلاعب؛ "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلفة (لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد اتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسى على السلطة والمشروعية^(٢)"، وهى قضية نجد أصولها في الكتابات الغربية المعاصرة عن القرآن الكريم^(٣).

(1). See, Estelle Whelan, 'Forgotten witness: evidence for the early codification of the Quran', in ' The Quran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp,186-187, Aruther Jeffery, The Quran as Scripture, Russell F. Moore

إن المطلوب هنا" تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوى والتاريخى للخطاب الشفهى، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، وهذا شئ يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص، عندما يتحدثون عن الطرف العام الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، وهذا الطرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه ... كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التى دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ، بعد أن انتصر من انتصر، وانهزم من انهزم، والتراث الرسمى المفروض بقوة السلطة، لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر، ويحذف بقية الروايات الأخرى^(١)، وهنا نجد التأثير واضحاً بما قدمه الفكر الغربى المعاصر عن العناصر الصيغية الشفهية في نص الكتاب المقدس، إذ أن هذه الدراسات تجنح بلا تعمد إلى قياس النظام اللفظى والفكرى في الثقافات الشفهية على ما هو عليه هذا النظام في الثقافة الكتابية، وتصور الذاكرة الشفاهية على أنها تنوع للذاكرة الكتابية الحرفية، وترى أن ما هو محفوظ في التقليد الشفاهى نص ينتظر أن يكتب، وهنا نجد ما يسمى بالإنجيل الشفاهى والإنجيل المكتوب^(٢). وبمنهجية التعميم التى يعتمدها أركون أداة أساسية، يشير إلى أن المصحف أضحى مادة للتلاعب اللامحدود، بسبب المتخيل الدينى أو السياسى والتىولوجيا اللاهوتية: "لتوضيح الوضع الذى شوشته كليا التىولوجيا اللاهوتية الشعبوية التى جرى تعميمها بعد القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى من قبل الأشعرية والحنبلية ... في الواقع إنه قد حصلت سلسلة متتالية من الخلط والتشويش الذى تتصف به عادة طريقة عمل المتخيل وإلى حد كبير المتخيل السياسى ... وعلى أثر هذه السلسلة المتتالية من الخلط والتشويش، فإن القيم الخاصة بأمر

company, New York, 1952, p, 94.

(٢). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ١٨٩.

(٣). انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٨.

(٢). السابق، ص ٩٠.

(٣). السابق، ص ٩٠-٩١.

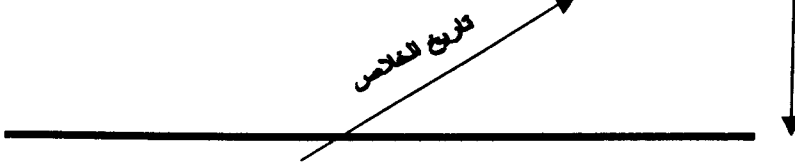
الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآنى الشفهى وميزاته، وقيم المدونة النصية الرسمية المغلفة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكى، كل هذا القيم راحوا يسقطونها على المصحف ويزعمون احتواء عليها، وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود. أصبح في متناول أيدي كل المؤمنين، وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الايديولوجية تنتشر وتذيع، وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية^(١). ولديه أن هناك هيمنة ثقافية للمجلد المادى الذى يتضمن خطاب الوحي، فالتقديس الذى يشكل الوعى لابد له من دعامة مادية، يقول أركون" — مركز على دور المتخيل الجماعى — إن كل هذه المسارات وكل هذه المجريات أو العمليات الثقافية والعقلية وكل هذه التصورات تجدد دعائمها المحسوسة ... في المصحف: أى هذا المجلد المادى الذى ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى الآخر ... وهكذا نجد أن التقديس ... الذى يشكل بنية الوعى الدينى لا يمكنه الاستغناء عن الدعامات المادية، وما دام التحليل النقدي غائبا أو منعذما، فإن المتخيل يستقبل دون أى مقاومة التصورات التى سوف تشكل نظاما من الحقائق المعقولة والمقبولة، وهكذا يتحقق إجماع الأمة أو الطائفة بمرور الزمن، ويجئ لى يغنى ويدعم التراث الارثوذكس الحى ... وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه، ذلك أننا نجد أنفسنا مهدين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيرى الموروث والمتخيل الدينى والتقليدى^(٢).

وبالإضافة إلى ذلك لديه، فإن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف، "لا يخضع لأى ترتيب زمنى حقيقى، ولا لأى معيار عقلانى أو منطقى، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء، والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا" بفوضاها" ... إن هذه الفوضى تخبئ وراءها نظاما دلالياً وسيميائياً عميقاً^(٣)، هى مسألة تكرر بعينها في الدراسات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال تلك المحاولات التى قام بها الدارسون الغربيون من أجل إعادة ترتيب القرآن الكريم ترتيباً تاريخياً، نجد هذا عند نولدكه، وسكولاى، وبل^(٤).

(١). السابق، ص ٩٠.

(٢). السابق، ص ٩٠-٩١.

ويوضح أركان الطريقة التى يعمل بها المصحف الشريف، ومستويات الدلالة المختلفة فيه ^(١) علم الانجلى العالم الكتاب السماوى



خطاب قرآنى شفهى (الوحى) - مدونة نصية رسمية مغلقة - مدونة نصية تفسيرية — تاريخ أرضى
الامة المفسرة (تفسير القرآن الكريم جيلا بعد جيل)

وهنا يلاحظ أركان أنه وضع " الحركة التى يوحى الله بواسطتها جزءا من الكتاب السماوى إلى البشر على المستوى العمودى، وهذا دليل على رمزية النزول أو التنزيل، أقصد نزول الوحى من فوق إلى تحت، ثم عودة الصعود نحو تعالى. أما على المستوى الأفقى فقد موضعنا التاريخ الأرضى: أى العمليات البشرية التى تنطلق من الخطاب القرآنى، لى تؤدي إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآنى، فإننا نقصد العبارات الشفهية التى تلفظ بها النبى، ضمن حالات الخطاب وحيثياته التى لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول)، ثم ننطلق من المدونة الرسمية

(3). See, Theodore Noldeke, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p.89. Neal Robinson, ' Western attempt at dating the revelation, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 135-145, Richard Bell, introduction to the Quran, Edinburgh at the university press, 1953, p, 100.

المغلقة...إلى المدونة النصية التفسيرية، أى التفسير العديدة جدًا التى تعرض لها المصحف ، والتى كتبها المفسرون الأكثر تنوعًا واختلافًا، من أجل إيضاح حقائق الوحي التى تثير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضى في هذا العالم... وعندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضى كليًا بصفته مجرد عبور نحو العالم الآخر... وهكذا يعود الإنسان من جديد إلى الله طبقًا لخطة الموحى بها في القرآن^(١).

ومن هذه الزاوية يحدد مفهوم الوحي، من وجهة نظر ظاهراتية، فلقد حدثت مجموعة من عمليات التحويل، أدت إلى إسباغ القداسة على الوحي، وصيغه بصفة تعالى، وذلك من خلال الظروف السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لديه: "أيا تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلي للوحى الأولى، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهى كان قد نطق به من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبى ... إنه شخص يتوسط بين الله والجنس البشرى، ثم سجل هذا الوحي كتابة فيما بعد على الرق أو الورق، لكى يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزنه أو نفتحه أو نقره ونفسره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية" الكتابات المقدسة"، وهذا يعنى أنه قدس أو خلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التى تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخص ذاته، وبصفته أزليا أبديا متعاليا لا نهائيا، وغير قابل للاستنفاد من قبل أى جهد بشرى إلى كتاب عادى مادى نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحه ونقره ... ولكنه يتمتع في الوقت ذاته بمكانة

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٩٠، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99.

(٢). القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٥ — ٢٦.

(١). السابق، ص ٢٥—٢٦.

(٢). السابق، ص ٢٦.

لاهوتية بصفته كتابات مقدسة وشرعا مقدسا، أى قانون مقدس وشرعية وأخلاقا مقدسة ومعرفة متعالية أو تخلع تعالى على الأشياء^(١).

وعملية التحويل هذه والتي استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية والتقديسية والمتعالية يوضح أركون أنه قد برهن عليها فيما يتصل بالتوراة والإنجيل، ولكن لم تحصل بالنسبة للقرآن الكريم، وسبب ذلك في رأيه يعود إلى الظروف السياسية والثقافية السائدة في العالم الإسلامى، والتي تحول دون القيام بمثل هذا العمل^(٢)، وتلك هى المهمة الأساسية التى يأخذ أركون على نفسه القيام بها.

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالى يعتمد على المغالطة والخلط بين الأمور والمرواغة في تناوله لهذه المسألة، بتوضيح جزء من القضية يعيد استخدامه وتوظيفه بطريقته الخاصة، وبما حصله من خبرة معرفية تتعلق بما أنجزته بحوث الدراسات النقدية النصية الخاصة بالعهد القديم والعهد الجديد، دون إدراك حقيقى للفرق بين القرآن الكريم وبين الكتابات المقدسة السابقة على الإسلام، فيما يتصل بعمليات حفظ الوحي الإلهى، فهذه الكتابات ظلت لفترة طويلة يتم نقلها شفاهة، في بيئة كانت تعتمد على الثقافة الشفهية، ولم تكن تهتم في أول الأمر بحفظ نصوصها للمقدسة مدونة مكتوبة، ولم يحدث ذلك إلا بعد فترة طويلة حدث فيها ما حدث من تحريف وتبديل على أيدي النساخ^(٣)، أما القرآن الكريم فأمر حفظه مختلف عن ذلك تماما، ولكن الخطاب الليبرالى يعتمد على نحو أساسى، كما أشرت من قبل على المرواغة والحجب، دون أن يقدم دليلا على صحة ما يشير إليه، وإن فعل فإنه يعرضه مبتورا ناقصا مشوها، من أجل أن يخدم به غرضه الأساسى في الخروج بنفس النتائج التى خرج بها الفكر الغربى من دراسته للمسيحية واليهودية.

ففى جمع القرآن الكريم نجد التلازم بين القراءة والكتابة، فكانت المشافهة تأتى أولا، وتعبها الكتابة في المقام الثانى، وكان النبى صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحي

(١). انظر، ص ٢٧

(٢). انظر، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة محمد عبد العظيم على، ومراجعة د. السيد محمد بدوى، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧١، ص ٣٤.

يبادر إلى تلاوة الآيات التي نزلت إليه على أصحابه، الذين يحفظونها من فمه بنفس الطريقة التي يقرأ بها أمامهم، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يحفظهم القرآن، وكان الصحابة يقرأون أمامه القرآن، وكان صلى الله عليه وسلم يتلوا القرآن الكريم ثلاث مرات كل يوم في الصلاة الجهرية، وهم يسمعون منه، ويحفظونه، ونقلوا ذلك تلاوة إلى يومنا هذا إلى من جاء بعدهم. ومن ناحية ثانية فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم عندما تنزل عليه الآيات يستدعي كتاب الوحي، ليكتبوا له الآيات في مواضعها المحددة التي أشار إليها جبريل عليه السلام، وقد بلغ عدد كتاب الوحي أربعين كتاباً^(١)، ولكن الخطاب الليبرالي يتجاهل هذا كله، من أجل الوصول إلى هدفه الذي ينشده.

– جمع القرآن الكريم وتحديثه،

ومن الواضح أن هذه المسألة ترتبط برباط وثيق بمسألة التمييز بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية للقرآن الكريم، وكذلك بما يريد الخطاب الليبرالي أن يصل إليه من قول بتاريخية القرآن الكريم، وهو ما يسميه طيب تيزيني اختراق النص القرآني من جهة البنية، فإعلان القرآن بأنه نزول منجماً، وإنطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سورة وآياته أتت على دفعات متتالية نجماً نجماً؛ مما فتح باباً للتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول البنية المتينة للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تتطوى على الوحي كاملاً، ولا بد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة عمقا أكبر، حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمي للقرآن، لا يحتوى على الحقيقة في التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي^(١)، وهذا ينتج عنه لديه: "التشكيك في البنية المباشرة السطحية ... للنص القرآني زيادة ونقصاناً، وتعديلاً وتغييراً"^(٢)، وهي مسألة نجد أصولها في الكتابات الاستشراقية^(٣)، وهو

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٦.

(٢). السابق، ص ٣٨٧.

(3). See, John Burton, ' The Koran collections: A review', in ' The Quran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and

أمر يؤكد ما سبق أن أشرت إليه من قبل حالة العجز التي يعانيها العقل الليبرالي في فهمه للقرآن الكريم.

إن عملية جمع القرآن الكريم خضعت عنده للمصالح على تعدد اتجاهاتها، وهو أمر أدى إلى التدخل المباشر في منته: "إن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصالح المختلفة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وربما كذلك إتيًا لأولئك المفسرين والفقهاء والجماع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات أيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم، مما يشير إلى أنها ... أخضعت هي أيضا لاتجاهات الاختراق تلك، فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة وما بينهما ... كمنّت وراء النص القرآني المباشر بمثابة غير مكتمل بالاعتبار السوسيوثقافي والتاريخي الذي تشخصه تلك المصالح، وقد نقول بأن هنالك من الآيات ما ضاع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة أو تلفت المواد التي كتبت عليها^(١)."

بما يشير إلى أن هناك "اتجاه صريح للتدخل المباشر لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية أو تلك، أو لإبعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو لزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر^(٢)."

وبالتالي فإن التاريخ الحديث عند أركون "لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر، نقول ذلك وخصوصا أن جمع القرآن الكريم قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان^(٣)". إن عملية جمع القرآن الكريم لدى بعض الليبراليين الإنسانيين كانت تهدف إلى أمرين: "الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة

Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,121.

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٧.

(٢). السابق، ص ٣٨٨.

(٣). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٦.

(٤). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٠٤.

(٥). انظر، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، ص ١٨٥ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٩.

الدينية (الايديولوجية) للمسلمين في الدولة الغنية المتعازمة، حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى الأمر إلى الطبخ. أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية الايديولوجية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة^(١)، وهو نفس الرأي الذي نجده لدى بلاشير^(٢).

ومن هنا المسألة" ظلت مفتوحة وظلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وإنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأن تقال من وجهة نظر واحدة ... أما السبب الرئيسى في ذلك فقد كمن في التدخل الواسع والمقعد والعميق بين ذلك النص القرآنى ... من طرف وبين المصالح الكثيفة والمركبة والشاملة لمن قُبِع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قُبِع وراء تقيمه وتجميعه وتقديمه للناس في صيغة مصحف عثمان من طرف آخر^(٣).

ولكن ما سبب هذا الصمت تجاه بحث هذه المسألة التى يعيد طيب تيزينى قراءتها من وجهة نظره الخاصة، التى تقوم على الحجب والإغفال لما يعارضها؟ إنه يحاول أن يعيد هذا الصمت إلى أمرين: الأول، " يتمثل في الإجماع من كل الأوساط الإسلامية تقريبا على الإقرار بأساس وحيد للنص القرآنى، ذلك الإجماع الذى تحقق في القرن الحادى عشر بعد صراعات مريرة، مما منحه قيمة عقديّة حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة. والثانى فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفضى إلى الناتج المطلوب هنا، لمثل الآيتين التاليتين الملزمتين لها بصفة كونها على نحو أو آخر أوساطا إسلامية: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾^(٤). ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾^(٥). وقد كان من شأن هذا وذاك أن قاد إلى المصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة متن القرآن واحتوائه على كل الوحي الذى نزل على النبى، وهذا بدوره منح المسألة المذكورة طابع مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى جعل منها ... واحدة

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٨٩.

(٢). سورة الحجرات، آية ٨.

(٣). سورة فصلت آية ٤١.

(٤). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

من المسائل المحظور التفكير فيها ناهيك عن البحث فيها، وذلك مما جعل منها نصاً احتمالياً ونصاً مغيباً^(٤).

ويحاول أن يربط بين موقفه من متن القرآن الكريم وبين مسألة الوضعية الاجتماعية المشخصة آنذاك برابط لا يقدم فيها أى دليل، معتمداً في ذلك على موقفه من النسخ الذى أشرت إليه من قبل، يقول طيب تيزينى: "وهناك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور الوحي وعلاقة الرسول به، إنها الحالة التى تتمثل في أن النسخ لسورة ما، يتم ضمن علمه الذاتى الداخلى دونما تدخل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعية والفاعل اجتماعياً يتبين بإحالة من وحيه إلى سورة ما جاءت من هذا الأخير، لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم، فتلغى وتتسخ ضمن هذا أولاً. أما ثانياً فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد حين، تعبيراً عن أنها لم تشكل حاجساً في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلغها الرسول محمد: إن جدلية المرسل والمتلقى إلى تقوم على ثلاثة أطراف: الوحي، والموحي إليه، والمرسل إليه تتكثف وتتركز وتتوتر للخطوة، هي لحظة الإحياء والتبليغ لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين هما في هذه الحال الرسول المرسل والممن المتلقى، هاهنا بالضبط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية يبرز ذلك النسيان بوصفه تذكراً للخفى المسكوت عنه، ولكن الفاعل عمقاً وسطحاً في حياة الفريقين المذكورين المشخصة، نعى بذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في سياقها التاريخي. إذن فلينس أو فليتناسى ما لا يستجيب لهذه الوضعية على نحو أو آخر .. نعم هكذا يغيب النص ويسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم، وإذا كن ذلك، فلم لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصطلح والرغبات والأفهام^(١).

(١). السابق، ص ٣٩٥-٣٩٦.

(٢). السابق، ص ٣٩٢.

(٣). انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ ٧٢/٣.

٧٣.

(٤). النص القرآني، ص ٣٩٢-٣٩٣.

ويحاول أن يستد هنا على ما يراه اختراقاً للقرآن الكريم من وجهة البنية أو المتن على ما روته كتب التراث الإسلامى بشأن عملية جمع القرآن الكريم، وما حدث من بعض الاختلافات فيه، فهو ينقل ما يشير إلى وجهة نظرة في المتن القرآنى الحالى لا يشمل على كل الوحي^(٢)، مثل آية الرجم التى لا وجود لها في النص الحالى لمصحف عثمان رضى الله عنه، وإصرار عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الأخذ بحكم آية الرجم^(٣)، فإسقاطها من النص تلاوة، لم يعق عمر عن الأخذ بها حكماً، وهو في رأى طيب تيزينى "نقصان في القرآن"^(٤)، وكذلك ما رواه السيوطى عن عائشة، رضى الله عنها أنها قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم — مائتى آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدّر منها إلا على ما هو الآن"^(١)، وبما يروى من أن عبد الله بن مسعود كان يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من القرآن^(٢)، كما أن السيوطى يذكر في تفسير قوله تعالى: "كفى الله المؤمنين القتال"^(٣)، أن ابن مسعود كان يقرأ هذه الآية على النحو التالى: كفى الله المؤمنين القتال بعل بن أبى طالب^(٤). وكذلك قوله تعالى: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس"^(٥)، فإن السيوطى يروى أن ابن مسعود كان يقرأها على النحو التالى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك — إن عليّ مولى المؤمنين — وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس"^(٦). وأيضاً بما جاء في موطأ مالك عن "أبى يونس مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتني عائشة أن اكتب لها مصحفاً، ثم قالت إذا بلغت هذه الآية فأذني — ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾"^(٧)، فلما بلغت آذنتها، فأملت على: حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى و صلاة العصر وقوموا لله قانتين. قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٨)، وهو أمر يشير في نظر طيب تيزينى "نقصان القرآن"^(٩)، وأيضاً بما روى عن أبى أمامة بن سهل: "حدثنا حجاج بن جريح ... عن حميدة بن يونس قالت: قرأ على أبى وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت قبل أن يغير عثمان

المصحف^(١٠). وهو ما يعتبره طيب تيزيني "زيادة في القرآن"^(١١). ويخلص طيب تيزيني إلى أن القول "بأن حديثاً عن قرآن واحد مجمع عليه بالاعتبار التاريخي التوثيقي لم يعد وارداً"^(١٢)، وأن القرآن الكريم "خضع لعملية تغيير بارزة النطاق كثيراً أو قليلاً، سواء كان ذلك زيادة أم نقصان"^(١٣)، معللاً ذلك بالارتباط بين السلطة السياسية والهيمنة الدينية: "فالسلطة السياسية والدينية والإيديولوجية بعثمان على رأسها، عملت جهاراً ودون غمضة على صوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعاتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصريح على النص الديني (الأم) كاملاً في يدها، معلنة بذلك توافقاً تضافياً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيدولوجية"^(١٤). وحقيقة الأمر فإن موقف ابن مسعود قد أجاب عنه العلماء عدة إجابات، منها الشك في صحة هذه الرواية، بل صح عن ابن مسعود نفسه قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة^(١٥)، أيضاً

-
- (١). الاتقان في علوم القرآن، ٧٣/٢.
 - (٢). انظر، أحمد بن حنبل، مسند أحمد ١٢٩/٢، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٧٢/٣.
 - (٣). سورة الأحزاب، آية ٢٥.
 - (٤). الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ١٩٢/٢.
 - (٥). سورة المائدة، آية ٦٧.
 - (٦). انظر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٢٩٨/٢.
 - (٧). سورة البقرة، آية ٢٣٨.
 - (٨). موطأ مالك، ص ١٠٥، والسجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان = الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ٨٧/٢، ٩٥/٣، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢١٥/١.
 - (٩). النص القرآني، ص ٩٤.
 - (١٠). السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢٥/٣.
 - (١١). النص القرآني، ص ٣٩٤-٣٩٥.

- (١). النص القرآني، ص ٤٠٤.
- (٢). السابق، ص ٤١١.
- (٣). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٤٠١.
- (٤). انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢٢٠/١-٢٢١، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٦٨/١.

فإن إنكار ابن مسعود على فرض صحته، كان قبل علمه بذلك، فلما تبين له قرآنيتهما بعد، وتم التواتر، وانعقد الإجماع على قرآنيتهما، كان في مقدمة من آمن بأيهما من القرآن الكريم. أما فيما يتصل بالفتحة فقصارى الأمر أنه لم يكتبها في مصحفه الخاص. أضف إلى ذلك أن ما قام به ابن مسعود لا يضر في شيء، لأن هذا لا ينقض تواتر القرآن، ولا يرفع العلم القاطع بثبوته القائم على التواتر^(٥).

وقريب من هذا ما نجده لدى محمد أركون في عدم تحليله لعدم تطبيق النقد الفيلولوجي التاريخي على القرآن الكريم: "إن أسباب هذا الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن هي ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معاً، فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يدي بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جداً بالنسبة لها ... وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة الاعتزالية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطالبون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي^(١)".

وإذا كان الأمر على هذا، فإن الأمر بحاجة إلى إعادة تحقيق القرآن الكريم عند محمد أركون: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي يتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. وهكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر.

(٥). انظر، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٢٦٩، ١/ ٤٦٤ - ٤٦٦.

(٢). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٦.

(٣). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٠-٢٩١.

المهم عندئذ هو التأكد من صحة هذه الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا، يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات الخاصة وثائق نائمة ... وهكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص^(٢).

وهو أمر نجد أصوله في الكتابات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال الدعوة إلى إعادة تنقيح أو تحقيق القرآن الكريم^(١)، مما يطرح تساؤلا مهما: على أية أرضية يقف فكر محمد أركون؟.

ويلى هذا استخدام المنهج الالسنى، الذى سوف أشير إليه فيما بعد على نحو مفصل؛ ذلك المنهج الذى "رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكن أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التى تسيطر على علاقتنا السيكلوجية بتلك النصوص ... وعندها ستطبع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية"^(٣). وهنا أيضا يتعمد الخطاب الليبرالى آلية طمس الحقائق، فمن المعروف أن القرآن

(1). See, Aruther Jeffery, ' Materials for the history of the text of the Quran and progress in the study of the Quran text', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,76..

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ص ٢٩١.

(٣). سورة القيامة، آية ١٦-١٩.

الكريم قد نقل ألينا بالتواتر وبإجماع الصحابة، ولقد جمع القرآن الكريم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بمعنى الحفظ، ولقد كان من شدة حرصه على حفظ القرآن أنه كان يحرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته، مخافة أن تفوته كلمة أو يقلت منه حرف، ولقد طمأنه الله تعالى بأن وعده أن يحفظه في صدره، وأن يسهل له قراءة لفظه وفهم معناه، قال تعالى: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(١)، ومن هنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحفظ القرآن الكريم في قلبه، وكان يقرؤه على الناس، وكان يحيى به الليل، ويؤدى به الصلاة، وكان جبريل عليه السلام يعارضه إياه في كل عام مرة، وعارضه إياه في العام الأخير مرتين^(٢)، وكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يتنافسون في حفظ القرآن الكريم، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظون منه^(٣). ولقد كان حفاظ القرآن الكريم على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم جمًّا غفيرًا من المهاجرين والأنصار، ولقد أشار القرطبي إلى أنه قد قتل من القراء ببئر معونة ويوم اليمامة مائة وأربعين^(٤).

أضف إلى ذلك العناية بجمع القرآن الكريم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمعنى كتابته، فقد اتخذ الرسول عليه الصلاة والسلام كتابًا للوحى، كلما نزل شيئًا من القرآن الكريم أمرهم بكتابته، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يدهم على موضع المكتوب من سورتها، ويوضع المدون في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذا انقضى العهد النبوى والقرآن مجموع على هذا النمط

(١). جاء في مسند أحمد من أحاديث فاطمة رضى الله عنها: "إنه أسر إلى فقال: إن جبريل عليه السلام كان يعارضنى بالقرآن في كل عام مرة، وإنه عارضنى به العام مرتين ألا وقد حضر من أجلي" ٢٨٢/٦، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، ١/١٦٤، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٣٤، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٥.

(٣). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ١/١٩٣.

على الرقاع وقطع الأديم، والعسب والخاف، غير أنه لم يجمع في صحف ولا في مصاحف^(٤).

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه شيء من القرآن يدعو بعض من يكتب عنده، ضموا هذا في السورة التي فيها كذا وكذا^(١). وبالجمله فقد كان القرآن الكريم مكتوبًا كله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، غير أن بعض الصحابة كان قد كتب بعض منسوخ التلاوة، وبعض ما هو ثابت بخبر الواحد، وربما كتبه غير مرتب، ولم يكن القرآن الكريم على ذلك العهد مجموعًا في صحف ولا مصاحف عامة^(٢). ولقد كان ذلك لاعتبارات كثيرة. وقد جمع القرآن الكريم على عهد أبي بكر الصديق، وانتهج زيد بن ثابت طريقة علمية محكمة في جمع القرآن الكريم، معتمداً على ما كتب بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام، وعلى ما كان محفوظاً في صدور الرجال، ولم يقبل شيئاً من المكتوب إلا إذا شهد عليه شاهدان، وكان يجمع بين الحفظ والكتابة، دليل ذلك آخر سورة براءة الذي لم يجده إلا مع أبي خزيمة، أي لم يجدها مكتوبة إلا عنده، مع أن زيداً كان يحفظها وكذلك الكثير من الصحابة كانوا يحفظونها، وعلى هذا تم جمع القرآن الكريم، وما جمعه زيد حفظ عند أبي بكر أولاً، ثم عمر بعده، وبعد وفاة عمر حفظتها حفصة حتى طلبها عثمان، وهنا نجد أنه قد اتبع أدق درجات البحث والتحري، إذ اقتصر في هذه الصحف على ما لم تتسخ تلاوته، كما أنه هذه النسخ ظفرت بإجماع الأمة، وكان المعول هنا هو الحفظ، وكانت الكتابة مصدرًا من المصادر التي يعتمد عليها زيادة في الاحتياط والدقة.

(٤). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١/٧-٩، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤٠، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٩ وما بعدها. د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٤-٣٥.

(١). انظر، القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ، ١/٦٠، وقارن ٨/٦٢، وابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر بيروت، ١٤١٠هـ، ٢/٣٣٢، والحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ٢/٣٤١،

وفى عهد عثمان تم نسخ هذه الصحف في مصحف واحد، وكانت اللجنة المشكلة لهذا الغرض، لا تكتب إلا ما تحققوا أنه قرآن، وعلموا أنه استقر في العرضة الأخيرة، وأيقنوا صحته عن النبي عليه الصلاة والسلام مما لم ينسخ، وقد كتبوا مصاحف متعددة، لأن عثمان قصد إرسال ما وقع الإجماع عليه إلى البلاد الإسلامية، وهنا سوف نجد أن اللفظ الذى لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة لا محالة، أما الذى تختلف فيه وجوه القراءات، فإن كان لا يمكن رسمه في الخط محتملاً لتلك الوجوه كلها، فإنهم يكتبون برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف، ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر، وكانوا يتحاشون أن يكتبوه بالرسمين في مصحف واحد، أما اللفظ الذى تختلف فيه وجوه القراءات، ويدل عليه الرسم بصورة واحدة تحتل هذا الاختلاف، ويساعدهم عليه ترك الإعجام والشكل، فتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين شبيهة بدلالة المشترك اللفظي على كلا المعنيين المعقولين، وسبب ذلك أنهم تلقوا القرآن الكريم عن الرسول عليه الصلاة والسلام بجميع وجوه قراءاته، وبكافة حروفه التى نزل عليها، فكانت هذه الطريقة أدنى إلى الإحاطة بالقرآن على وجوهه كلها^(١) وبعد أن أتم ذلك كله أمر بتحريق الصحف والمصاحف المخالفة^(٢).

وهنا يلحظ أن جمع القرآن الكريم على عهد عثمان قد اقتصر على ما ثبت بالتواتر

-
- والمقدسى، الأحاديث المختارة، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ/١٩٥٠، والترمذى، سنن الترمذى، تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره، دار إحياء التراث = العربى، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٧/٥.
- (٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤١..
- (١). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١/١٨-١٩، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤٨ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٨ وما بعدها.
- (٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٥٣، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٩.
- (٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٥٣-٢٥٤.

دون ما كانت روايته آحادًا، وأنه أهمل ما نسخت تلاوته، ولم يستقر في العرضة الأخيرة، وترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن، بخلاف صف أبي بكر فقد كانت مرتبة الآيات دون السور، بالإضافة إلى كتابتها بطريقة تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، وتجريدها من كل ما ليس قرآنًا، كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحًا لمعنى أو بيانًا لناسخ ومنسوخ ونحو ذلك^(١).

وكل ما ورد من روايات توهم بوجود آيات غير موجودة في المصحف، فإن هذا قد جاء بسبب أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، كانوا يضيفون إلى مصاحفهم الخاصة بعض الأحاديث والتفسيرات التي سمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم، فهي إضافات تفسيرية خاصة بهم. أيضًا هناك لدى العلماء ما يعرف بمبلغ علم الراوى، فالصحابه غير معصومين من الخطأ، فمن ذلك أن عبد بن مسعود ظن أن المعوذتين ليستا قرآنًا، ولما رأى إجماع الصحابة على خلافه، عاد وأقر بخطئه، وانضم إلى إجماع الصحابة، ولقد كان الصحابة من أحرص الناس على الاحتياط للقرآن، ولم يعتبروا من القرآن إلا ما ثبت بالتواتر، وبالتالي أسقطوا ما لم يتواتر، وما لم يكن في العرضة الأخيرة، وما نسخت تلاوته، وكان يقرؤه من لم يبلغه النسخ^(٢).

— التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

(١). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ٢٥/١، ٩٢/٣ وما بعدها، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٦٣/١، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨٠ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٨٥، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٠، د. فضل حسن عباس، اتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ٣٩ / ٢ وما بعدها، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ١ / ٢١٦، ٧٥/٣، والزركشى، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ٣٦/٢، وشهاب الدين السيد محمود الألوسى، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، د. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١ / ٢٨٤-٢٨٥.

وثمة أداة أخرى يعتمد عليها الخطاب الليبرالي الإنسانى في إعادة قراءة القرآن الكريم، تلك القراءة التى تهدف إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهى التمييز بين الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآنى وبين الظاهرة الإسلامى أو الحدث الإسلامى، يقول محمد أركون: "عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية فهم قرأنى عمومًا أنى اتخذ موقفًا إيمانًا تقليديًا، لكى أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشرى، وأنه يتعالى على التاريخ كليا، واعتقد أنى أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخى الحديث، وأنى سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية باعتبار أن هذه الأخيرة معنية بشكل أكثر مباشرة بالتاريخ، أى أنها نتاج الاستراتيجيات الايديولوجية للفاعلين الاجتماعيين، وقالوا إن أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكى يسبغها فقط على ما حصل بعنء، أى على الظاهرة الإسلامية، في الواقع إنهم فهموا الأمور بعكس ما هى عليه".^(١)

والمقصود بالظاهرة القرآنية هنا: "القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ... التحلى التاريخى لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية الثقافية التى ظهر فيها هى الجزيرة العربية، ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية؛ لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد، وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعى يدعى محمد بن عبد الله. لقد وافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عامًا، أى حتى وفاته"^(٢)، والهدف الأساسى من ذلك كله: "لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما هى هنا اللغة العربية في بيئة ما هى الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما. هو الجمهور العربى القرشى في مكة، واتخذوا منه مواقف شتى كما هو معروف، منها رفض ومنها قبول، وبالتالي كنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معًا على البعد اللغوى والسميائى والسيوسولوجى والنفسى والانتربولوجى

لهذا الخطاب^(٣).

وتتميز الظاهرة الإسلامية من الناحية اللغوية بأن الخطاب القرآني: "يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية... نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرها والكشف عنها عملياً، إن المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني، إنه هو الذي يتيح تغيير أو تحويل الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتدالاً، وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الديني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه^(١)".

ويتميز الخطاب القرآني من الناحية السيميائية بأنه: "مركب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أى شبكة تواصل وتوصيل محددة)، نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهمة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أى الله، والله يتواصل مع مُرسل إليه، ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معاً، هو محمد، إنه مجرد ناقل للوحي^(٢)".

ومن الناحية التاريخية يشير أركون إلى أن " الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية، عن طريق ربطها بالطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله... وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن... والأحداث الفردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها، وطولب الوعي المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقل والشعور بإلحاح بربط كل شئ في هذا العالم بالخالق الأعظم، إن القرآن يؤسس

(١). قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٥.

(٢). السابق، ص ١٨٦.

(٣). السابق، ص ١٨٧.

وعيًا خاصًا بالعالم والتاريخ والدلالة، ولهذا فسوف يشترط فيما بعد وعلى مدار القرون كل إدراك المؤمنين بالعالم، وكل تعبير عنه^(١) .

وعلى الجملة فإن القرآن الكريم عند محمد أركون يستخدم "شكلًا لغويًا ونماذج ثقافية، ومراجع أسطورية وكونية، ومؤسسية وتاريخية، يفهما الجمهور العربي من أهل القرن السابع الميلادي، لحض الإنسان على أن يعي أوضاعه العابرة الزائلة الفانية، ككائن حي، ميت، متكلم، فاهم، سياسى وتاريخى. هناك إذن عزم قرآنى محرك وفاعل تمامًا: القرآن لا يفرض حلولاً نهائية للمشاكل العملية التى تعترض الوجود الإنسانى. القرآن يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته، وإلى العالم، وإلى الآيات التى تتشكل بالنسبة لكل الناس ... أفقًا ميتافيزيقيًا إلى هذا المستوى العميق من المعانى يهدف نشاط الدين القوى، ولكن من أجل الوصول إلى هذا المستوى، يجب تجاوز الطبقات المترسبة عبر التاريخ التفسيري، وعبر العادات الميثولوجية والايديولوجية في الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعًا"^(٢).

أيضًا من الناحية الانتربولوجية الدينية يعد الحدث القرآنى أو الظاهرة القرآنية: "الشبه العربى (المتقول إلى الأخرى حقًا وفعلًا) للحدث التوراتى والحدث الإنجيلى، والدرس المعمق لهذه الوقائع الثلاث، يتيح تعميق فكرة الدين القوى في المجال السامى... وإلى أن يدخل العقل في مجال الشبهة والظن، يمكن أن يقال عن الواقعة القرآنية، كما عن الواقعة التوراتية أو الإنجيلية، إنها عبر التاريخ: فقد مرت بالفعل في كل المراحل التاريخية، دون أن تخسر من قوتها الاستجابية حول الكائن في العالم المخلوق الذى يسأل نفسه حول جذوره، وحول معنى حياته وموته، وحول موقعه في هذا العالم، وعلاته بالكائن الأسمى وبالأخرين"^(٣).

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٧٢.

(٢). السابق، ص ٧٢.

(٣). السابق، ص ٧٢.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٧-١١٨.

(٢). السابق، ص ١١٨-١١٩.

أما الظاهرة الإسلامية فمختلفة عن ذلك، فبعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، " توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة، ترسخ وعيًا في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، إنه يصبح بالتدريج مكانًا أو فضاء ثابتًا للإسقاط، ومرجعًا يرجع إليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السيمائية والأخلاقية، والسياسية والشعائرية، والقضائية التي ينبغي أن تتحكم منذ الآن فصاعدًا بفكر كل مسلم وممارسته، ولكن راحت تُسقط عليه في أزمان تالية مختلفة، وفي آن واحد معًا كل أنواع التصورات والمفاهيم والأفكار والتحديات التي تظهر في الأوساط الكوسموبوليتية للمراكز الحضرية الجديدة^(١). ولقد تم الانتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية عبر مرحلتين متميزتين ومرتبطتين في ذات الوقت: "١- صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثيل أو الدمج الأيديولوجي للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الأمة الإسلامية أو الإمبراطورية الإسلامية) ٢- صعيد الإنجازات العقائدية والقافية، وصعيد النفسيات الفردية والجماعية. وفي كلتا الحالتين نجد أن الإسلام هو عامل التغيير والتحول، ولكن ينحول هو بدوره عن طريق عوامل وأشياء خارجية عليه، وكلما ابتعد عن منبعه الأول، كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع، وكلما تحولت اللحظة التاريخية الأولى إلى لحظة أسطورية، تتمركز فيها كل القيم الحقيقة، والوسائل الفعالة من أجل النجاة الأخرية^(٢)."

- ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم:

وفي إطار هذه المحددات التي أشرت إليها، تظهر الدعوة عند أركان إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم مرة أخرى: "تاريخيًا، وانتربولوجيًا، وابستمولوجيًا، وليس

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٧٣.

(٢). السابق، ص ٧٣.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقداد، دار التنوير للطباعة

والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٩-١٢٠.

القصد إعادة الاعتبار بواسطة ألعيب ماهرة إلى نص يعتبر حيويًا من قبل أو لصالح الأمة، المهم هو إعادة الاتصال بالحركة الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين الذين أخضعوا القرآن الكريم لامتحان التاريخانية. صحيح أن وضعنا التاريخي يضطرنا إلى طرح أسئلة أكثر جذرية من الأسئلة التي طرحت في عالم تمثل فيه الأسطورة والطقوس والفن والكلمة... حقائق متجانسة منتظمة مع القصد الديني^(٣)

وعلى أية حال فإن الخطاب القرآني عند محمد أركون من الناحية اللغوية الألسنية: "قد أحدث قطيعة مع نظام اللغة العربية السائد في القرنين السادس والسابع بعد الميلاد، لم نستطع تحديد مستويات هذه القطيعة أو درجتها أو مداها. إنه قد رسخ أشكالًا ومضامين من التعبير لا تزال تتحكم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر، وبالتالي فهي لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي^(١)".

ومن الناحية الطوبولوجية أو الموقعية يلاحظ لديه: "أن الخطاب القرآني يتناول الموضوعات والمواقع المشكلة للفكر الكوني، أي الكينونة والكائنات... والعوالم والزمن والفضاء^(٢)". ومن الزاوية النموذجية أو التصنيفية النوعية، فإن الخطاب القرآني عنده "يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة، وبين المعلوم والمجهول... وبين التمييز العقلاني والاختلاط اللاعقلاني^(٣)". ومن الناحية الفكرية الاستدلالية يتسم الخطاب القرآني عنده بأن: "البنية النحوية... تولد نظامًا خاصًا يتحكم بممارسة العقل وآليته. إن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى، والأحداث الجسام المحاجة التي يفرض بها نظام الأشياء نفسه، وتبرز ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشري^(٤)".

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٠٢.

(٢). السابق، ص ١٠٢.

(٣). السابق، ص ١٠٢.

(٤). السابق، ص ١٠٢.

(٥). السابق، ص ١٠٢.

(٦). السابق، ص ١٠٢.

ومن الناحية الدلالية السيمولوجية يلاحظ أن: " كل معنى إيحائي دلالي فيه، يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي، يكون تركيبه مجمل النص القرآني، ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه كل مؤمن طبقاً لشروط وجوده الخاصة^(١) .

ومن المنظور التاريخي فإن القرآن الكريم " يصل الأحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ النجاة الأخرى، ويصل الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الأبدي، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى، والعالم الدنيوي بالعالم الإلهي^(٢) .

ومن الجانب السيميائي يشير أركون إلى أن الخطاب القرآني: " يشكل بنية لإدماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملي، نلاحظ مثلاً أنه في الوقت الذي يحدث فيه القطيعة مع الكون الديني للجاهلية، فإنه يأخذ منه عددًا كبيراً من الدعائم الرمزية ويدمجها^(٣) ، ومن الملاحظ أن هذه المحاولة بكاملها نقلها أركون عن أطروحة المستشرق Toshihiko Izutsa، الذي حاول أن يطبق التحليل السيمانتي على القرآن الكريم، وفقاً لما كان موجوداً في البيئة العربية في القرن السابع أو ما كان يجاور هذه البيئة كمن تجمعات لغوية^(٤) .

ثمّة مجموعة من الفرضيات التي يستخدمها أركون في إعادة قراءة القرآن الكريم، بواسطة منهجه التفكيكي التركيبي، فالقرآن الكريم، أولاً، عبارة " عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها^(٥) ، وهذا يشبه إلى حد بعيد ما يسميه طيب تيزيني البنية

(١). السابق، ص ١٠٢ .

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p96-97.

(2) See, Toshihiko Izutsa, ' Semantics and the Koran', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, I, Provenance and Transmition, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 8-11.

(٣). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٥ .

المفتوحة، على النحو الذى أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وثانيًا، فإنه "في مرحلة النطق الأولى بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعانى كافة (مرحلة النبى) نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالى الذى يتجاوز التاريخ، أو إذا ما شئنا يشير إلى تعالى. أما في مرحلة (أو على صعيد...) الدلالات المحينة أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية... إلخ، فإن القرآن يصبح نوعًا من الأسطورة أو الأيديولوجيا الممزوجة قليلًا أو كثيرًا بمعنى ما للتعالى (أو المختزلة من قبل معنى ما للتعالى)^(١). ورابعًا، فإن القرآن الكريم "نص مفتوح على جميع المعانى، ولا يمكن لأى تفسير أو تأويل أن يخلقه أو يستفده بشكل نهائى أو ارتوذكسى، على العكس نجد أن المدارس... المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية، مهمتها دعم وتسويق إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة"^(٢). وأخيرًا، فإن القرآن الكريم لا يمكن "من الناحية النظرية أو القانونية أن يختزل إلى مجرد أيديولوجيا، وذلك لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشرى: كالكنونة، والحب، والحياة، والموت"^(٣).

— القراءات الأرحوبية للقرآن الكريم.

إن الهدف الأساسى للمنهج التفكيكى الذى يتبعه محمد أركون، هو الكشف عن تاريخية القرآن الكريم، التى تعنى في المقام الأخير نزع القداسة عن الوحي القرآنى الذى قدسه الفاعلون التاريخيون، بحسب رأيه؛ إذ يقول: "ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال الارتوذكسية التى خلعت عليها أسدال التقديس زورًا وبهتانًا من قبل الفاعلين التاريخيين، الذين نجحوا سياسيًا، يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية"^(٤). ويشير هاشم صالح في هذا السياق إلى أن أركون يقصد بالفاعلين التاريخيين "الذين نجحوا سياسيًا، أهل السنة والجماعة الذين خلطوا بين نجاحهم السياسى وبين الصحة الدينية والعقائدية، وهكذا استطاعوا أن يحتكروا مفهوم الإسلام الصحيح أو الارتوذكسى لصالحهم وحدهم، ورموا الآخرين في متاح الهرقطة أو الزندقة، إن تفكيك هذه العملية أو الكشف عن تاريخيتها يعنى نزع البداة والقدسية عنها... في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في

رأى أركون، فكل مذهب يشكل تأويلاً متفرعاً عن القرآن أى عن الأصل^(٥).

ويزعم أركون مراوغة على قارئه بأن هذا لن يدى إلى هدم الموروث: "إن تطبيق المنهاج النقدي التفكيكي على ما أصله العقل في الماضي أو ما يواصله تأصيله تقليدياً فقط للموروث غير المفكك لن يدى إلى نفي الموروث مبدئياً أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي^(١)".

إن القصد الأساسي لإعادة قراءة القرآن الكريم عنده — كما أشرت إلى ذلك — أرخنة القرآن الكريم، أى النظر إليه بوصفه نصاً تاريخياً، وهى نفس النظرة التى طبقها علماء الأديان في الغرب على التوراة والإنجيل، يقول أركون: "فيما وراء المشاكل التى يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضاً في كتاب قراءات في القرآن على الضرورة الملحة التالية: أرخنة الخطاب القرآني نفسه، وهذه الأدخنة سوف تكون نقطة الإنطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتربولوجية واحتمالاً اللاهوتية للوحي، وهذه عملية دقيقة وحرارة جداً، لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما تخص أيضاً التجسيد التوراتي والديني^(٢)". ولقد كان على حرب واضحاً في فهم موقف أركون، فالقراءة التاريخية للقرآن الكريم تعنى بدهاء نزع القداسة عنها والقول بإنسانيتها وزمنيتها، فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من

(١). السابق، ص ١٤٥.

(٢). السابق، ص ١٤٥.

(٣). السابق، ص ١٤٥.

(٤). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٤.

See, Mohammad Arkoun, Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.

(٥). تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،

ص ٣٤.

(١). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٦.

(٢). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٣.

(٣). نقد النص، ص ٧٧.

الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية مادام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته ... ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته^(٣).

إن مثل هذه القراءة تؤدي دوراً أساسياً في تجديد الفكر الإسلامي " إلى أى مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحي أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغي أن يقوم بعمليات نزع الأسطورة ونزع التزييف ونزع الأدلجة عن كل ترتيباته الفكرية والعقائدية السابقة، ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنية وأنية حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة^(١).

ولعل هذه القراءة التاريخية قريبة جداً مما يسميه نصر أبو زيد القراءة السياقية للقرآن الكريم، فمنهج التجديد يعتمد على " ما يسمى بمنهج " القراءة السياقية " للنصوص، وليس هذا المنهج جديداً تماماً، بقدر ما هو تطوير أمانهج علم " أصول الفقه " التقليدي من جهة وتواصل مع جهود رواد النهضة ... ومن جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة علوم القرآن خاصة على أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ إلى جانب منظومة علوم اللغة كأدوات أساسية للتفسير، واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص، وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية. وإذا كان علماء الأصول يكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنتظر للمسألة من منظور أوسع، هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي، لأنه السياق الذي يمكن للباحث أن يحدد من خلاله في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً، بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وبين

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٠.

(٢). دوائر الخوف، ص ٢٠٢.

(٣). نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٢-٢٠٣.

ما تقبله تقبلا جزئيا مع الإحياء بأهمية تطويره للمسلمين مثل "مسألة العبودية"، وقضايا "حقوق النساء" والحروب^(١).

وهذه القراءة السياقية تضع تمييزا بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذى يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا، بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا، مثل ارتباط النتيجة بالسبب^(٢)، وهذا عين ما وجدناه عند شلاماخير وهيرش من قبل، على النحو الذى أشرت إليه في هذا البحث.

وفى هذه القراءة يؤدى التأويل دورا أساسيا في عملية زحزحة أو ازاحة المفاهيم الموروثة للوحي عند أركون، بما يدعم القراءة التاريخية للآيات، وهو ما يشير إليه عند تفسيره لقوله تعالى: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم^(٣)"، إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقيها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحي، ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى، ينبغى أن يتمثل في استخدام كل وسائل المعقولة والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكرى والموقع الاستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديثا^(٤). وفى إعادة القراءة يستخدم أركون مجموعة من المناهج التى سوف أشير إليها

(١). سورة التوبة، آية ٥.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٨.

(٣). السابق ص ٦٠٥، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81, pp, 96-97..

هنا على النحو التالي:

– التحليل السيميائي للغوى للقرآن الكريم.

إن أرخنة القرآن الكريم تعتمد عند أركون على منهج التحليل السيميائي والسيمولوجي للقرآن الكريم، وبعبارة مجملّة استخدام اللسانيات الحديثة، إذ يقول: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي^(١)". والقصد الأساسي هنا إبراز الصفات اللغوية وأدوات التبليغ والعرض للقرآن الكريم، وبالتالي فهناك نقطتان جوهريتان في هذا المنهج: "أولاً ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الاستمولوجي. وثانياً، أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني فهذان شيان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية، وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوي^(٢)".

وهنا يلحظ أركون أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجياً وابستمولوجياً على التحليل والتأويل اللاهوتيين، فمفهوم الخطاب النبوي يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية، وهنا فإن التعريف والفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والفهم اللاهوتيين^(٣). إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع من التحليل للخطاب الديني يأخذ "تساؤلات الأنثربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفاهيم والتصورات، وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تبني عليها الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية^(٤)". وقريب من ذلك ما نجده لدى نصر أبو زيد من أن منهج تحليل الخطاب يعتمد "على الافادة من "السيمولوجيا و"الهيرمينوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السرد^(٥)".

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٦٥.

(٢). السابق، ص ٦٥.

إن اعتماد المنهج الألسنى هنا ضرورى لتأكيد التاريخية: "إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، وهو ذلك الذى دشنته الألسنيات والسيمولوجيا ... ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمر لابد من أجل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية^(١)". إن التحليل على مستوى التركيب اللغوى هنا أعقد من التحليل على مستوى التركيب النحوى الذى اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل "الفصل" أو "الوصل" بين الجمل النحوية، وعلاقات "التقديم والتأخير" و "الإضمار والإظهار"، والذكر والحذف، والتكرار ... الخ، وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى ... ثم يلى ذلك مستوى التحليل النحوى والبلاغى الذى لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدى، بل ويوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة، ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهى^(٢).

إن التحليل الألسنى للقرآن الكريم عند أركون يحرر الإنسان من هيبة النصوص الدينية، ويمكنه من تحليلها على نحو موضوعى بينها وبين القارئ لها، بمعنى أن النصوص هنا تقرأ من خلال الحقيقة اللغوية لها فحسب: "إن التحليل السيميائى يجبر المدارس على ممارسة تمرين من النكش والنقاء العقلى والفكرى لابد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً، وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة، كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين، وعندئذ نعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق أى حكم من

(٣). السابق، ص ٦٥.

(٤). انظر، النص السلطة، الحقيقة، ص ٨.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢١.

(٢). نصر أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٥.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٣٢.

(٤). لبنات في الفكر الإسلامى، ص ٢٤.

هذه الأحكام التكنولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً^(٣). وهذه الألسنية تسهم، كما يرى الشرفى، في تقويض أحادية المعنى، وجعله يخضع لفهم القارئ وظروفه وقدرته على توليد المعانى^(٤).

إن النص القرآنى نص نحوى لغوى: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التى تشكلت فى إطارها بأى حال من الأحوال، والمصدر الإلهى لتلك النصوص لا يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخى والاجتماعى. ما هو خارج اللغة وسابق عليها — أى الكلام الإلهى فى إطلاقيته — لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمى حوله، وأى حديث عن الكلام الإلهى خارج اللغة، من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"^(٥).

وبالجملة فإن النص القرآنى عند نصر أبو زيد يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية فى المحل الأول... وهى فى تقديرنا اللحظة التى نطق به محمد فيها باللغة العربية، ومن هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً فى النصوص اللغوية، يستهدف فى الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآنى. الثقافى يستدعى الاجتماعى بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه، ونقصد بالسياق الثقافى للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوى، وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتى وانتهاء بالمستوى الدلالى، فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافى الأوسع^(٦).

ويلح أركون على أهمية التحليل السيميائى للقرآن الكريم، ذلك التحليل الذى يترك مسافة بين القارئ والمقروء: "إنى لا أزار مصرًا على موقفى، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائى أو العلاماتى الدلالى ينبغى أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر

(١). نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، ص ٩٢.

(٢). السابق، ص ٩٧-٩٨.

بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها، وهذه الخطوة تملك أيضاً رهانات ابستمولوجية، فهي تتيح لنا، وهنا تكمن أهميتها الحاسمة أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني وينطبق الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التي رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر^(١).

هذا التحليل الدلالي يكتف على نحو واضح "كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغوياً طبقاً لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية يمكن القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي: ١- الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة. ٢- بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها، والبعض الآخر يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيداً يقبلون بالرسالة، تماماً، وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله. ٣- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة، وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة، وينبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير^(٢)".

ومن أجل أن تفهم تلك الوظائف التي يقوم بها كل طرف جاء ذكره في القرآن الكريم، فلا بد من أن نتحاشى كلياً تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جداً بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون^(٣)، وهنا من الواضح أن أركون يرى أن قراءة القرآن الكريم لابد أن تتم باعتباره نصاً لغوياً فحسب، وأن تلك القراءة لابد فيها من

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٣-٣٤.

(٢). السابق، ص ٣٥.

(٣). السابق، ص ٣٦.

نزع المعانى اللاهوتية عن ألفاظ القرآن الكريم، حتى يمكن أن تكون الدراسة علمية موضوعية لنص تاريخي في رأيه.

هذا التحليل الدلالي يرتبط عند أركون بسمات اللغة القرآنية التي تستخدم المجاز والرمز والمثل، فالأسلوب المجازي " يغلب على الخطاب القرآني، كما يغلب على بيئة اللغة الدينية بشكل عام^(١)، وأن القرآن الكريم " كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً^(٢)، والهدف الأساسي لهذه اللغة الدينية: " تكوين... وفرض مقام أعلى لإضفاء الشرعية على السلوكات البشرية في المجتمع، وإن هذا الإضفاء هو بأن واحد عرفاني ... وتقني^(٣)". ودراسة هذه السمات اللغوية قليلة؛ إذ لا " توجد إلا محاولات قليلة لتطبيق أدوات الألسينات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أى تنازل للمعجم اللاهوتي القديم، أما التفسير الارثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية، هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة، أى ظلال المعانى عندما يفسر القرآن^(٤)، ومن هذه البنية المجازية استخدم القرآن الكريم عند الباطنية والصوفية: " إن الخطاب القرآني كان قد استخدم ولا يزال يستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية، ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها بالإلهي^(٥)."

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٤٨، وقارن See, Mohammad Arkoun, Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81.

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٩.

(٣). محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص ١١٠.

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٢.

(٥). السابق، ص ٣٣.

(٦). محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٢.

وبالجملة فاللغة الدينية تتميز عن غيرها من اللغات في أنها تعرض صوراً رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة للحياة والوجود ... لقد اكتشفت اللغة الدينية بشكل فريد نادر المثال... الوظيفة الرمزية^(١).

وهنا فإن الخطاب القرآني عند أركون محكوم بهدفين أساسيين: ١- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي). ٢- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي، ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر^(٢)، إن الربط في هذا الصدد بين اللغة والفكر والتاريخ أمر ضروري في التعرف على بنية الخطاب القرآني المفتوحة معرفياً، وتلك البنية التي تعتمد على الرمز، يقول أركون: "وأنا إذا نتحدث عن وجود خطاب قرآني مفتوح معرفياً، فإنني لا أدخل بدوري في إطار السياج الدوغمائي المغلق... وإنما اتصور القرآن على هيئة فضاء لغوي تشغل فيه عدة أنماط من الخطاب... إن التحليل اللغوي والسميائي البحث لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانية افتراضية عديدة للمعنى والدلالة، وهذه الإمكانيات قابلة للتعيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة. وهذا يعني أن التضاد الذي أقيم بين المغلق والمفتوح ليس تجريدياً ولا إيمانياً، وإنما يمكن التحقق من وجوده عملياً، أي لغوياً وتاريخياً عن طريق التفاعل والتأثير المتبادل المستمر بين اللغة والتاريخ والفكر، وهي الذرى الثلاث لإنتاج المعنى، إن قراءة القرآن تجبرنا على الربط بين هذه الذرى الثلاث التي تدرس المعنى بشكل منفصل من قبل الاختصاصيين^(٣)."

ولعل هذا قريب مما نجده لدى طيب تيزيني: "وفي مثل هذه الحال تفصح بنية النص المعنى عن نفسها بوصفها حالة خاضعة للتحويل والتغيير، وذلك قبل أن تصل إلى صيغتها التي وصلت إليها واستقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية، ويمكن القول بأن

(١). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦٧.

(٢). الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٧٩.

(٣). النص القرآني، ص ١٢١-١٢٢.

القراءة يبرز دورها هاهنا، أى في حالة التحول والتغير تلك التى تخضع لها بنية النص، بمعنى أنها... هى التى تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها فيه من موقع القارئ المؤطر - أساسًا - بالبعدين الايديولوجى والمعرفى^(١). وهو ما أشرت إليه من قبل على نحو تفصيلي.

ويؤكد أركون في تحليله لاستخدام كلمة "عقل" في القرآن الكريم، أن المجاز يطغى على الطابع العقلانى في القرآن الكريم، وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن، والتى تختلف كثيرا عن صياغة الحديث مثلا ... ونلاحظ أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقي العقلانى الاستدلالي البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية^(٢).

وهنا يظهر لدى أركون ما يسميه بالتلاعب السيميائي، وذلك من خلال الأحكام الفقهية التى يرى أنها تعتمد على النزاع من سياق القرآن الكريم أو لحظته وزمنه، وذلك عن طريق الإسقاط عليه بشكل ارتجاعي: "من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مشتقان كلاهما من الخطاب القرآنى، وليس جزءًا منه. إنها مرتبطتان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التى اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء، ثم اسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرآنية المتوسل بها، لكى تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الأيديولوجية لكل جيل والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السیادات المأذونة أى الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطه استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال محمد، على، الحسين،... وكل أنواع الأولياء الصالحين المحبيين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقيمت هى نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول

(١). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٦-٣٧.

مدعوة إلهية للتراث الإسلامى الحى وللقانون الإسلامى الإلهى^(١).

وفى مثل هذا السياق المعتمد على التلاعبات السيميائية الدلالية، التى تقوم على النزاع من السياق وإعادة تركيبه من جديد، يظهر أن أسباب النزول التى تستخدم باعتبارها برهانا تاريخيا على السياقات التى أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة عند أركون، وسبب ذلك أنها" تنتمى إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية.... لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة بما فيها الفرقة السنية الارثوذكسية تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية أو الطائفة المهدية الصحيحة والقريمة. وهذا هو الشرط المنهجى لكى نكشف كيف أن الله والوحى والرسول والنبي والقرآن والسنة والشريعة، راحت توجد كفواعل متماسكة حية جوهرائية، أو كسيادات عليا إلزامية ونهائية، إنها سيادات عليها تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامى وتتحكم بالتطور التاريخى لمجتمعات الكتاب المقدس^(١).

وبالتالى فإن تفاسير القرآن الكريم عنده مرتبطة باللحظة التاريخية التى انتجت فيها، فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها، وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبى حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودٌ بذاتها ولذاتها، وهى أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظات الثقافية التى أنتجتها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التكنولوجية التى تنتمى إليها أكثر مما هى مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقد الأمور كثيرا فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذى نرغب فى فهمه (أى القرآن) وبين كل التفاسير التى نتجت فيما بعد؛ طبقاً للحاجيات الايديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين^(٢).

إن الأمر هنا لدى أركون – على نحو ما يقرر هاشم صالح – أن آيات القرآن الكريم تنزع من سياقها أى من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، لكى تقم فى سياق

(١). السابق، ص ٣٧.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٢٣٢-٢٣٣.

آخر هو القرآن الثاني أو الثالث أو الرابع للهجرة، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروعات الإلهية على التفسير والفقه والشريعة، ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامي الحى، وهى عملية لا تميز بين لحظة القرآن الكريم وبين القرن الثانى أو الثالث للهجرة، وهى هنا تستخدم ما يسمى بالتلاعب السيميائى، بمعنى أنها توهمنا أن التراث كله مقدس، لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقمحها في سياق فكرى وسياسى غير السياق الذى ظهرت فيه لأول مرة^(١). وكأن أركون هنا يريد أن يوضح الكيفية التى تؤثر بها التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص^(٢).

فالقرآن الكريم عند أركون باعتباره نصًا تأويليًا لا يمكن اختزاله، فهو نص مفتوح على جميع المعانى وعلى كل البشر، إنه كون من الآيات والعلامات والرموز، ومن هنا لا يمكن تفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه ... فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى، إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته ... وهنا يتسع لأكثر من تفسير، ويقرأ قراءات مختلفة تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية^(٣). وبالجملة فإن الدين "كمصدر ومحل للتجربة الميتافيزيقية لا يمكن أن يكون موضوعًا لأية محاولة اختزالية"^(٤).

وهنا لدى أركون لابد من تحليل البنية السيميائية للقرآن الكريم للقرآن الكريم من خلال التعرف على أنواع الخطاب في القرآن الكريم، وهنا تظهر أهمية التحليل النحوى أو

(١). انظر، تعليق هاشم صالح على ترجمة كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٧.

(٢). انظر، عبد الهادى عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الدينى، دارسينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٢٢٢.

(٣). على حرب، نقد النص، ص ٨٦-٨٧.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢١-١٢٢.

(٥). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٢-٣٣.

(٦). انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٣.

القواعدى، بالإضافة إلى التركيبية المجازية^(٥).

فهذه الخطابات: الخطاب النبوى، والخطاب التشريعى، والخطاب السردى القصص، وخطاب الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح^(٦) " تعلن جميعها عن القيام بدور الوحي، لأن كلية الخطاب القرآنى تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخص والضمائر، فهناك أولا الذات الإلهية التى تعبر عن نفسها تارة بضمير الشخص الأول المفرد، وتارة بضمير الشخص الأول في حالة الجمع: أنا/نحن. وهذا الضمير يتوجه بالخطاب على هيئة الأمر (قل) لضمير الشخص الثانى (محمد) من أجل التوصيل، والتوصيل إلى ضمير الشخص الثالث في حالة الجمع أى (هم) (البشر)، وهؤلاء الأخيرون ينقسمون إلى أنتم (من مؤمنين ومؤمنات) /هم، أى الكفار، وهذا هو فضاء التواصل والتوصيل، كما يتحدد نحويًا وقواعديًا في كل الخطاب القرآنى، ونجد داخل فضاء هذا الخطاب أن العبارات النصية (أو الآيات) ذات المضمون الدنيوى، كقوانين الإرث وفرض الزكاة، قد ربطت بالذروة الإلهية لضمير الشخص الأول أنا/أنتم حيث تشكل "الأنا" هذا الناطق المرسل والمرسل في آن معًا^(٧).

وبالإضافة إلى هذه الجوانب غى الخطاب القرآنى، هناك أيضًا التداخلية النصانية أو التناص، أى علاقة النص القرآنى بالنصوص الأخرى أو تداخله معها^(٨). وهنا يريد أركون أن يقوم "بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآنى، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جدًا... وهذه المدة الطويلة جدًا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآنى، وإنما ينبغى أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية – الثقافية للشرق الأوسط القديم^(٩).

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٩١.

(٢). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٢، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p84

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٠.

ويوضح أن سورة الكهف تشير إلى هذه التداخلية النصية في القرآن الكريم: "يمكن القول أن سورة الكهف تشكل مثلًا ساطعًا على ظاهرة التداخلية النصية الواسعة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي أهل الكهف، وأسطورة غلغامش، ورواية الأسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسد نقل الشئ ذاته، وهو الرسالة الإلهية الخالدة. إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تمامًا على قاعدة البنية السيميائية... وفي كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيتلقى الرسالة، ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها، لكي يغير مجرد الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطًا بالله وتعاليمه^(١)". وهنا نجد أحد مؤثرات التفكيكية التي تأثر بها الخطاب الليبرالي في تفسيره للقرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر، وما وجدناه أيضًا من قبل عند غدامير فيما يعرف بما قبل النص، والذي تناولته على نحو مفصل في هذا البحث من قبل.

— القراءة التزامنية.

إذن فالقراءة هنا لا بد أن تكون تزامنية تاريخية، يقول أركون: "أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنني أنسى كل شئ وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة... لقد أن الأوان لكي يقرأ المسلمون القرآن لكي يفهموه على حقيقة، لكيلا يقولوه ما لا يريد قوله، لأن يكفوا عن إسقاط هلوساتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب دين أولًا وقبل كل شئ، أن الأوان لأن يروه في نسجيه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التي تسحر الألباب... وبالتالي فإن الخطاب المجازي أو الرمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون

(١). السابق، ص ٤٠ - ٤١.

الكلاسيكيون فيما بعد، وذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة وقتها، ولكنهم إذا أخذوا المعنى المجازي على أنه حرفي، اعتقدوا أنهم استنفدوا المعنى وهم لم يستنفدوه وإنما قيدوه وفرضوه على الأجيال التالية، وكأنه المعنى الوحيد الممكن، وحدها الآيات التشريعية تبدو واضحة، وتحتاج إلى معالجة خاصة^(١).

إن المقصود هنا بالقراءة التزامنية، تلك القراءة التي تحاول العودة إلى زمن النص، لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليه معاني زمن آخر أو عصر آخر، مع أن كلمة تزامن تشير الالتباس، إذ يمكن أن نفهم منها تطبيق المنهج الألسني التزامني فسي معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضوعة النص في ظروفه التاريخية أو إحداثياته الزمانية والمكانية، إذ الأولى أن تسمى قراءة كهذه بالقراءة التاريخية^(٢). وهناك ثلاث ركائز تحدد هذه القراءة التاريخية التزامنية، نشير إليها على النحو التالي:

١- تحديد اللغة العربية بين عامي ٦٣٢، ٥٥٠م، وهذه تتمثل عند أركان في الاهتمام بالمعطيات الإيجابية والسلبية معاً، تلك المعطيات التي ترتبط بأى قراءة حديثة للقرآن، ويقصد بها: "بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة، لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية، وهذه العقبة التي لا حيلة لنا فيها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، ولهذا السبب نلاحظ أن الفئات الاجتماعية التي تعيش على هذه الأيديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة؛ لكي تحافظ على الوظيفة الشعبوية أو التجيشية للنص، وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسي بين مصالح المعرفة الموضوعية وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية، ونلاحظ أيضاً أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التي استخدمته كمحرك أيديولوجي^(٣)". فهنا لا بد من القيام بجرد نقدي للوثائق التي سوف تستخدم باعتبارها قاعدة من أجل تحديد اللغة

(١). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.

(٢). على حرب، نقد النص، ص ٨٠-٨١.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٦.

العربية المعاصرة للقرآن الكريم.

وهذه البحوث التي تجرى لأجل تحديد نظام اللغة العربية في هذه الفترة، لا ينبغي أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة؛ وإنما توجد طريقتان أخريتان... وينبغي علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل، وهما الطريقة الأركيولوجية والطريقة العرقية اللغوية... ألا وهو إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة^(١).

٢ — الأساطير، والأديان، والشعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم، والهدف هنا التحديد الدقيق لماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدًا والسابق عليه. إن مصطلح الملائمة حاسم وأساسى هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه^(٢)، وسبب ذلك أنه يبين كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر أيديولوجي جديد... إن منهجية المقارنة المطبقة على صيغ التعبيرات اللغوية وبين المعنى سوف تعنى حتمًا معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطي وحده^(٣).

وهنا تظهر الإشارة لدى أركون إلى قصص الأنبياء؛ إذ أن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيل الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى، إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية ثقافية منتشر في جميع القصص ومنعكس أو مسقط على الخطاب القرآني نفسه، وحتى اليوم نلاحظ أن تصور الوحي لا يزال مهيمًا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعواها المؤمنون بالحقيقة الدينية^(٤).

(١). السابق، ص ١٠٧.

(٢). السابق، ص ١٠٧.

(٣). السابق، ص ١٠٨.

(٤). السابق، ص ٣٠.

٣- مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو أكثر اتساعاً من مفهوم أهل الكتاب، ويشمل لدى أركان العناصر المشتركة أو المكونات لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهذه العناصر المشتركة هي: ١- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر. ٢- إن الكتاب الموحى به على هذا النحو، قد أصبح لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التي ينبغي أن تتحكم بالفكر والسلوك الروحي والأخلاقي والسياسي. ٣- إن تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة أو بلورتها يتطلب تقنية في قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها، وهذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء. ٤- السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليم للمؤمنين، والسلوك السليم أو المستقيم أيضاً^(١).

وهنا يلحظ أركان أن تعبير أهل الكتاب في القرآن الكريم يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد؛ لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب أو أم الكتاب... وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ... يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحي المتتابعة ليست إلا طبقات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى أي أم الكتاب^(٢). إن هذا الاعتقاد يترتب عليه مجموعة من النتائج منها، أن "المعرفة في أم الكتاب متصورة وكأنها كلية صحيحة أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة وعرضة للتنقيح والمراجعة (أو الناسخ والمنسوخ) في الطبقات الأرضية، يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلى أو الموحى به، يتوقف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير، وينتج عن ذلك توجه ما وشيوع أشكال نمطية من المعرفة في مجامع الكتاب^(٣)".

(١). السابق، ص ١٠٨، وقارن

See, Mohammad Arkoun, *Unthought in Contemporary Islamic Thought*, p77

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.

(٣). السابق، ص ١٠٩.

ومنها أيضاً" أن علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد في أن معاً على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوى ... كما نتوقف على الأطر الاجتماعية – الثقافية للمعرفة، وهى أطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعى، وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك^(١)، وهى ذات الفكرة التى أشرت إليها من قبل عند طيب تيزينى في هذا البحث.

ومن هنا فإن الوحى يجب أن يدرس باعتباره تركيبة لغوية اجتماعية، يقول أركون: "ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحى في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغى أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعومة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع^(٢)".

ويربط أركون نتيجة لذلك بين القرآن الكريم والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع، موضحاً أن الخطاب القرآنى قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه بالتعالى الذى يتجاوز التاريخ الأرضى كلياً أو يتعالى عليه: "إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فوراً، وحوّلت من قبل الخطاب القرآنى إلى موضوع للمحاكاة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادئه الكريمة. على هذا المستوى التاريخى نلاحظ أن الخطاب القرآنى قد صيغ أو ركب لغوياً بصفته جهداً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين يرفضونه بوصفه كذباً أو اختراعاً شيطانياً، يرمى إلى تدمير التقاليد والعقائد والنظام الاجتماعى السائد^(٣)". والمطلوب في هذه الحال تعطيل هذه الصيغة اللاهوتية، يقول أركون: "وهذا

(١). السابق، ص ١٠٩.

(٢). السابق، ص ٢١.

(٣). السابق، ص ٢١.

يعنى أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التى تقول بأن الخطاب القرآنى يتجاوز التاريخ كلياً، إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية والسيميائية والتاريخية والانتربولوجية التى أثارها القرآن كنص^(١)، ومفهوم هذا لديه أنه لا يريد "اختزال الظاهرة الدينية أو نفى الوحي هنا كما يفعل الكثيرون"^(٢).

وهذا بدوره يؤدى إلى وجود مستويين من مستويات الوحي: "إن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهى أزلى لا نهائى محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلى المرئى، والممكن التعبير عنه لغوياً، وهو جزء من كلام الله اللانهائى بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشريعة الإلهية في وقت واحد"^(٣)، وهى نفس الفكرة التى وجدناها تقريباً عند طيب تيزينى، ونصر أبو زيد على النحو الذى أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وفى القراءة التاريخية الانتربولوجية للقرآن الكريم، لابد من تطبيق مجموعة من المعايير المنهجية الاستمولوجية عليه، وكذلك ما يسميه أركون بالتراث الإسلامى الكلى^(٤)، "إذ ينبغى" إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين، في كل تعقدها وكثافتها الأولى، يفترض هذا الشئ إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدى لكل الفترة التأسيسية للقرن الأول الهجرى، التى شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية، سوف يؤدى هذا العمل... إلى تشظى أو انفجار الوعى الأسطورى

(١). السابق، ص ٢٢.

(٢). السابق، ص ٢٢.

(٣). السابق، ص ٢٢.

(٤). الفكر الإسلامى قراءة علمية، ص ١٢٠.

(٥). السابق، ص ١٢٠.

الذى نتوجه إليه اللغة العربية^(٥)، وذلك من خلال اتجاهين: الأول، "اتجاه التبشير الإيديولوجى الذى هو في أوجه منذ فترة، والذى سيحل محل التكنولوجيات الدوغمائية القديمة^(١)". والثانى، "الاتجاه نحو ممارسة مسنولة للمعرفة الإيجابية التى تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة^(٢)".

ومن هنا تؤسس التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، وبالجمله فالأمر هنا يتصل" يطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكاليًا ضمن التوجهات التى فتحتها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية^(٣)".

ويميز أركون بين ثلاث أنواع من القراءات للقرآن الكريم، فهناك "ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية — الأنتربولوجية، القراءة الألسنية — السيميائية، القراءة اللاهوتية — التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية — التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد اجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما، وهذا يعنى أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التى لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسًا، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافيًا وفكريًا^(٤)"، وهنا في القراءة التاريخية لابد من التركيز على دور الخيال "بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والرؤى السياسية، وأيضًا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الاجتماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعي^(٥)".

(١). السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢). السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٣). السابق، ص ١٢١.

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٠-٤١.

(٥). السابق، ص ٤٩.

إن هناك سياطين قرئ فيهما القرآن الكريم وفسر لمدة أربعة عشرة قرنا في العالم الإسلامي، وذلك من خلال نضال العقل الإسلامي من "أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية، تعلن ذاتها بصفقتها المالك الأواحد للحقيقة الدينية الارثوذكسية^(١)".

إن أركون يركز على ضرورة القراءة العلمية للقرآن الكريم، معتمداً على التمييز بين الإيمان والعقل في كيفية قراءة القرآن الكريم اليوم: "وإنما أطبق عليهم جميعاً ذات المعيار الابستمولوجي، ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسي بين موقف الإيمان من جهة وموقف العقل النقدي من جهة أخرى. لا أريد هنا تأكيد تفوق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التي تميز بينهما: أى موقفين للعقل فيما يخص وظائفه وطريقته اشتغاله وخياراته وأهدافه ومصالحه ونتائجه سوف أقول أيضاً بأنني اعتبر المجابهة بين موقفى العقل هذين ونتائجهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة^(٢)".

إن أركون هنا يصير على القراءة الألسنية التزامنية الانتربولوجية على القرآن الكريم "تلك التي اعتمدها أنا وهي لا تزال في طور التبلور والتشكل، إنني أحاول إنجازها من خلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هي أيضاً للتحديات العلمية التي كانت قد طمست حتى الآن، وأقصد بها التحديات التي يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مصمم ومكتوب بصفته انتربولوجيا للماضي واركيولوجيا للحياة اليومية... ولكن لا أزال مصرا على القول بصحة المسار العام... عن ضرورة الاستكشاف الألسني المتزامن للخطاب القرآني، وكذلك مزاجته مع التحليل الانتربولوجي لذات الخطاب^(٣)".

إن القراءة هنا تزامنية بمعنى قراءة معاني القرآن الكريم في عصرها فقط، دونما إسقاط للمعاني الحالية عليها، فالقصد ربط الكلمة بمعناها الذي كان موجوداً في القرن السابع الميلادي وقت ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهنا يقرر أركون معياراً

(١). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٩.

(٢). السابق، ص ٤٠-٤١.

(٣). السابق، ص ٤٣-٤٤.

لهذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، يعتمد على أن قداسة القرآن الكريم وتعاليه جاءت من خلال عمل الفاعلين التاريخيين الجماعى: "إليك الآن المعيار الأساسى والحاسم: إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف النقاب عنها، ثم رُقعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالى لله، والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التى ينبغى أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم، وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين حتى اسم الأمة المفسرة^(١)". فالقرآن وصل إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعى لأجيال متتالية، وبالتالي فإن إنجاز المصحف تم بشكل جماعى، ثم فسر القرآن الكريم بواسطة أجيال المسلمين التى تعيش على هذا التفسير، والمقارنة بين هذه التفسيرات متنوعة تكشف عن الأحوال العقلية والفكرية والسياسية والاجتماعية للمسلمين في تلك الفترة الزمنية التى وضع فيها هذا التفسير.

أما القراءة الألسنية والسيمائية والأدبية، فإنها لم تعط... أبحاثاً تأسيسية أو أعمالاً أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية، أو قل إنها أعطت أقل منها بكثير^(٢).

وتتميز القراءة الإيمانية بأمرين: الأول، "هى أن أنماط القراءة أو مستويات الاستخدام الإيمانى للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائى المغلق^(٣)". والثانى، هو أن "كبريات التفسير الإسلامية التى فرضت نفسها كأعمال أساسية، ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحى، تمارس دورها كنصوص تفسيرية ارتوذكسية أى مستقيمة صحيحة مُجمع عليها من قبل رجال الدين^(٤)"، وهذه القراءة الإيمانية أخذها "بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور المومع للمؤرخ، سوف يغنى المعرفة التاريخية، ويؤدى في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريداً أو تأملاً صرفاً للعقل الدينى، فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيمانى، وليس كل أنماطه^(٥)".

(١). السابق، ص ٤١.

(٢). السابق، ص ٥٩.

إن القراءة التاريخية هنا، والتي تربط بين القرآن الكريم وعصره وواقعه، وكيفية وجود القيم الاجتماعية طوال الفترة التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم، يستدعى أن يقرأ القرآن الكريم بالمقلوب: "بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فإننى أقول بأنه ينبغي قطع الطريق من جديد بالمقلوب، هذا الطريق المرسوم والمطبوع والمفروض من قبل التراث الذى أجاز لنفسه أن ينتقل مباشرة، ودون أى تساؤل حول مشروعية ذلك من كلام الله إلى الخطاب القرآنى، ثم إلى الخطاب الرسمى المغلق للنصوص المقدسة، ثم إلى جملة النصوص المفسرة، أى كل الفعالية التفسيرية للأمة^(١)، ويمكن تصور هذا المسار على النحو التالى^(٢):

كلام الله ← خطاب رسمى مغلق ← النص المفسر ← تاريخ أرضى ←
الحياة الأبدية الخالدة.

وسبب قطع الطريق بالمقلوب أنه يجب تجنب "الوهم الأسطورى للإصلاحية السلفية التى تعتقد دائما بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أى الابتداء من اللحظة المؤسسة^(٣)". وفائدة هذه القراءة التى ترتبط باللحظة النبوية أنها تتيح كيفية التفاعل بين النصوص المؤولة (المفسرة) وبين الواقع الاجتماعى التاريخى الذى كانت قد أنجزت فيه هذه النصوص واشتغلت ومارست عملها أو دورها، كما أنه يمكننا أن نقيم نوعية الروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هذه النصوص المؤولة وبين النص الرسمى المغلق، ثم نتأكد أخيراً فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التى تربط بين النص الرسمى والمغلق... والخطاب القرآنى باعتباره مجموعة من السور التى لفظت

(٣). السابق، ص ٦٥.

(٤). السابق ص ٦٥.

(٥). السابق، ص ٧٠.

(١). السابق، ص ٢٢٠.

(٢). انظر، السابق، ص ٢٢٠.

(٣). السابق، ص ٢٢٠.

وقيلت في ظروف أولية خاصة، قد فُقدت إلى الأبد، ولا يمكن الوصول إليها. إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين، الذين شهدوا شخصيًا انبثاق الظاهرة القرآنية^(١). إن هذه الطريقة التراجعية التاريخية في قراءة القرآن الكريم عند أركون لها العديد من الميزات المنهجية والابستمولوجية، فهي "الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحرر البحث والفكر النقدي من الفرضيات الأولية العديدة التي يفرضها التراث كمسلمات لا تناقش؛ وإذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء، وأعدنا قراءة النص الرسمي المغلق والنهائي، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسي تمفصلًا أو التحامل من أنماط التعبير، وهذا أحد أبرز الأمثلة على الحركة ما بين... اللغة والتاريخ والفكر، إن خصوصية هذا الالتحام أو التمفصل ليست خاصة بالقرآن فحسب، وإنما هي قد أنجزت من قبل التوراة والإنجيل سابقًا^(٢).

إن اللحظة النبوية تتميز بأركان ثلاثة: "ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية وتميزها"^(٣)، هذه المحاور الثلاثة تتقاطع وتتلاقى في كل عبارة قرآنية، فإنه الخطأ المعنوي أن نفرق بينها، وننظر إلى النص القرآني بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو قانونية بحتة أو أخلاقية بحتة^(٤). إن معنى هذا كما يؤكد مترجم أركون أن النصوص المقدسة... تشير إلى كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى أهل الكتاب، بمعنى أنهم استنبطوا نحوًا ثقافيًا حولوه إلى خطابات تأسيسية وتجارب فعلًا لمصائر جماعية تمت بقيادة الأنبياء^(٥).

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢١

(٢). السابق، ص ٢٢١

(٣). السابق، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤). السابق، ص ٢٢٢، وقارن على حرب، نقد الحقيقة، ص ٣٤-٣٥.

(٥). هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص

٢٢١

ومن هنا فإن الخطاب القرآنى ذو بنية أسطورية عند أركون، وذلك من خلال تحليله للصلة بين الدين والمجتمع، واللغة والفكرة والتاريخ: "إن لمفهوم الميث... قيمة توضيحية وتأسيسية بالنسبة للوعى الجماعى الخاص بجماعة بشرية معينة، التى تسجل فى حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخى... هكذا نلاحظ كيف أن جماعة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزى القديم السائد نظاما رمزيا جديدا. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآنى هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثى أو الاسطورى، هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعى التاريخى الذى أنجزه النبى فى مكة والمدينة، كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أى بخطاب ذى بنية ميثية...، لكن هذه الأسطورة الأولية، تصبح فيما بعد تكرارية وتملا وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة، عندما توظفها الفئة المسيطرة فى خطابها السلطوى الذى هدفه الحفاظ على السلطة... إن الميث لا تعود ابتكارا أو خلقا جماعيا حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعا من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهى النظام الرسمى الملموس، هذا هو بالضبط الموقع الذى مثله الأمويون والعباسيون، بالقياس إلى الخطاب القرآنى الذى حولوه إلى نص مثبت ومحدد فى مصحف مغلق، راح يستغل منذ ذلك الحين، باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التى تحدد المفكر فيه... على المستوى المعرفى، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسى والقضائى^(١).

ومن هذه الزاوية يصل أركون إلى القول بأنه توجد فى المجتمعات الإسلامية تجارب، يمكن "أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق فى يوم من الأيام تنظيرا^(٢)"، وهنا لابد من الإشارة إلى أمور ثلاثة لديه:

١- إن العلمنة متضمنة أو موجودة فى القرآن الكريم.

٢- الدولة الأموية والدولة العباسية علمانيتان وليستا دينيتين. أما التنظير الإيديولوجي

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢١٠-٢١١.

(٢). السابق، ص ٢٨٠.

الذى قام به الفقهاء، فيمثل إنتاجاً عرضياً محكوماً بظروف عصره، وهدفه تغطية واقع سياسى وتاريخى معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.

٣— إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية، وغير منظر لها، وتطويع موقف علمانى كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضى^(١).

ويؤكد نصر أبو زيد القول بأسلمة العلمنة؛ إذ هى: "التأويل والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة"^(٢). وهكذا يسمى هؤلاء إلى أسلمة العلمانية، وهو أمر يعتمد كالعادة على تفسير يقوم على المغالطة وآلية الحجب والتغيب لكل ما يتناقض مع الخطاب العلمانى، فمن المعروف أن العلمنة تقف موقفاً معارضاً للإسلام، والإسلام يرفض العلمانية التى تعزل الدين عن حياة الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً أو دولة، فهى في مجملها تعزل الدين عن كل مناشط الحياة الدنيوية سياسية كانت أم اجتماعية أو اقتصادية.

ويشيد محمد أركون بما قامت جاكولين شابى: "رب القبائل: إسلام محمد"^(٣)، التى تقرر أرخنة القرآن الكريم، وارتباطه بالقرن السابع الميلادى في بيئة شبه الجزيرة العربية: "إن كتابها يقدم المثل العلمى المحموس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلف تروسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعيارى لمهنة المؤرخ من جهة، وبين مجال الفكر الإيمانى والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى. ولكن على الرغم من ذلك قلها ميزة القيام بدمج هذا المجال من الموضوع منهجياً على حدة داخل أرضية التحرى والبحث التاريخى، وينتج عن ذلك تقدم حقيقى ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضاً بشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخية لمنشأ هذا الإيمان الذى سوف يصبح المصدر الذى لا ينفذ والمحرك القوى دائماً لكل العمل الجماعى فلاسقاط العقل على هذه اللحظة التدشينية"^(٤).

(١). محمد أركون، الفكر العربى الإسلامى قراءة علمية، ص ١٨٢.

(٢). نقد الخطاب الدينى، ص ٦٤. وقارن عبد المجيد الشرفى، لبنات، ص ٥٩.

(٣). محمد أركون، الفكر العربى الإسلامى قراءة علمية، ص ١٨٢.

إن هذا العمل في رأى أركون ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعي في القرن السابع الميلادي، أى أنها نزعت عنها تعالى من أجل القول بتاريخيتها، وذلك من خلال الكشف عن المعانى الأصلية لألفاظ القرآن الكريم، تلك المعانى التى تكمن خلف المعانى التى أضيفت بعد ذلك، وبها حوّلت تلك الأحداث التاريخية إلى تضييمات أسطورية قام بها المخيال الدينى، يقول محمد أركون: "إن المؤرخ أصبح يستولى اليوم على مفاهيم انتربولوجية من مثل الأسطورة والخيال الاجتماعى، وهو إذ يستولى عليها، يستطيع أن يجمع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغيرية مختلفة منعكسة في الآيات المكية المعادة بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعي، وهذا يعنى في ذات الوقت أنها محررة من المعانى الزائدة أو الإضافية التى تسقطها عليها القراءات التقوية اللاحقة، وهكذا نتبع لخطه فلخطه التشكل الاستهلالي أو التدشيني العفوى لعقلانية فوق قبلية أى تتجاوز القبائل، كما ونتاج ولادة جهار مفهوم وليد وترسخه في الاستخدام اللغوى لفئة اجتماعية محدودة، وكذلك في عقائدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة... في البداية يدل عليها بأسماء من مثل: أناس، عشيرة، قوم وهى مستهدفة من قبل القرآن بصفاتها للفئة التى يوجه إليها الخطاب، والتى ستصبح شيئاً فشيئاً الخصم الجلى والعامل غير الإرادى الذى أدى إلى التحول التاريخى، ومن المعروف أن هذا التحول قد حورب ورفض وجد في مكة، قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبي المصلح بشكل مزدوج، بمعنى أنه أضاف السلاح العسكرى إلى السلاح الأولى الذى كان يمتلكه منذ البداية: أى سلاح الكلام الكاشف أو كلام للكشف أى الوحي. فيما راحت القراءة الإيمانية للأحداث... تحول هذه الأحداث بالذات إلى ابطال حكاية تأسيسية واسعة ودائمة... وهم أولاً المعارضون في مكة ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة، وهذا ما تعبر عن اللغة الدينية الارثوذكسية بمصطلحاتها: كافرون أو منافقون ضد المؤمنين

(٤). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٤٩-٥٠، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp, 48-

والمهاجرين والأنصار. إن حكاية التأسيس ... تحتاج هي الأخرى إلى نفس الحفر الأركيولوجي من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة وبين التهيولات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى، وهي تضخيمات يقوم بها المخيال الديني بالطبع^(١).

وبمثل هذا المنهج التاريخي الانتربولوجي يفسر محمد أركون قوله - تعالى: " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم"^(٢)، إذ يقرر: "إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحصنة... فإنه يمكننا أن نترجم كلمة إيمان العربية بفعل الإخلاص والوفاء، أى الإخلاص لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية سياسية ودينية كانت في طور التأسيس أو التماس... وأما الصيغة الفعلية آمن فتعني ضمان الأمان للطرف الآخر: أى عدم الإخلال بالعهد الذى أخذناه على أنفسنا تجاه الطرف الآخر، وهذا المعنى موضح بشكل أفضل من قبل مصطلح التوكل، أى تسليم النفس كلياً لله، وهذا التسليم علامة على الثقة بكانن ليس فقط ذى مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة، ولكن ينبغى أن لا تنسى أن الإخلاص المحدد على هذا النحو، لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال في طور التشكيل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته، فهذا التصور النقي أو المنقى للإيمان، لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمان طويل: أى بعد أن يحصل ذلك العمل البطئ والطويل، الذى أدى إلى تسمى كلام الله عن طريق التجارب الصوفية وتقنيات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية، وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها، لكى تلغى تاريخية الخطاب القرآنى أو تمحوها محوًا، وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآنى لكى يتلى، ويقرأ، ويعاش، وكأنه الكلام الأبدى الوحى به من قبل إله متعال"^(٣).

(١). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٥٠-٥٢.

(٢). سورة الحجرات، آية ١٤.

(٣). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٤٦.

إن أركون هنا يشير إلى أن القرآن الكريم قد حول هذه الأحداث من كونها أحداثاً تاريخية واقعية، إلى نماذج متعالية تتجاوز التاريخ، وهذا واضح من خلا تحليليه الأسلوبى لكلمة إيمان، وكلمة إسلام، وما فعل من أجل التغطية على هذه التاريخية. وفى قراءة القرآن الكريم اليوم، لديه لابد من الكشف عن هذه التاريخية، وبالتالي فإن الدراسة العلمية للقرآن الكريم في العصر الحاضر، لا تكون إلا بنزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، تلك القداسة التى أضافها إليه الفاعلون التاريخيون عند أركون، وهو أمر يودى إلى قلب المكانة المعرفية للقرآن الكريم، فبعد أن كانت قدسية متعالية أضحت عند أركون واقعية أرضية. وفى هذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، لا بد من مراعاة " سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخى التابعى للوحى، وهو ترتيب مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف^(١)".

وبالجملة فإن هذه القراءة : تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمى لا يحدض إلى قاعدته البيئوية والعرقية اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادى، وإن عليه بالتالى أن يغير من مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تفتتح أمامنا^(٢). إن استخدام مثل هذه المناهج، يودى إلى ثورة جديدة في مجال الفكر الإسلامى عند أركون: " وهكذا نطبق التحليل الألسنى والتحليل السيميائى الدلالى، والتحليل التاريخى، والتحليل الاجتماعى أو السوسيولوجى، والتحليل الانتربولوجى، والتحليل الفلسفى، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلى جديد للظاهرة الدينية، ولكن دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعى - التاريخى الكلى^(٣)".

وسوف أشير هنا إلى نموذج تطبيقى لهذا المنهج عند محمد أركون، من خلال تفسيره لمسورة الفاتحة، بوساطة محاور ثلاثة لديه: الشئ الذى سوف يقرأ، والقراءة

(١). د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٤.

(٢). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٥٦-٥٧.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٧٠.

المعينة بالذات أو ما يسميه اللحظة الألسنية أو اللغوية، وأخيرا ما يعرف لديه باللحظة النقدية^(١). وهنا يجدد أركون المقصود من القرآن الكريم من الناحية الألسنية أو اللغوية: "يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهى مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذى ثبت حرفيًا أو كتابيًا بعد القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى. إن كلية النص المثبت على هذه النحو قد عولمت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكامل^(٢)".

فمن ناحية ما يقرأ، أى القول بأن القرآن الكريم عبارة عن مدونة نصية متجانسة، يرتب أركون مجموعة من الأمور: أولها "إن القرآن مدونة متجانسة، وليس عبارة عن مدونة - عينة (أو متخذة كعينة) ومقطعة اعتباريا بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التى يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام أو نفس الظرف العام للخطاب ... قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآنى متجانسا ومنسجما، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما، كان المسلمون قد أنشأوا علما يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، بل بعيدة جدا عن ذلك. في الواقع أن أسباب النزول ليست إلا ذريعة أو تعلقة، إنها عبارة عن الأسباب الخارجية أو نوع من القصة المرافقة لكل آية، سوف نرى على العكس من ذلك أن تجانسية المدونة النصية القرآنية، تركز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصى أو تمثيلي واحد لا يتغير^(٣)".

وثانيا، إن هذه المدونة منتهية، بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة، إنها حاليًا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التى تشكلها، كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التفصيل ما بين الدال والمدلول أو الدالات والمدلولات) إن مفهوم الإنجاز أو لإكمال والتمام هذا، يجنبنا من

(١). السابق، ص ١١٣.

(٢). السابق، ص ١١٣-١١٤.

(٣). السابق، ص ١١٤-١١٥.

السقوط في وهدة القراءة التبجيلية التى تلح بشكل أساسى على الطابع المعجز للقرآن. كما ويجنبنا الاكتفاء بالقراءة الفيلوجية التى تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن غموض وتناقضات ونواقصه الأسلوبية^(١).

وثالثاً، "ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها، أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعاً، والتى تتطوى عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر أن النص القرآنى يقول شيئاً ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أياً يكن الوضع العام للخطاب، وهذا الوضع الذى يتموضع القارئ داخله... على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلفة نهائياً وبشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التى يقدمها النقد الفيلوجي أو اللغوى التاريخي، ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جداً ومشكوكاً في صحتها"^(٢).

ورابعاً: "عندما افترض بأن القرآن هو مجموعات عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاماً شفهيّاً قبل أن يكون نصّاً مكتوباً، ولكن الكلام المتلفظ من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذى يردده المؤمن في صيغة كتابية مثبتة بكل صرامة"^(٣). وخامساً، أن "مجلد المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلى الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلى لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات) والنصوص المتوسطة (أى السور)، وهكذا ينبغى أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية ودرجة

(١). السابق، ص ١١٥.

(٢). السابق، ص ١١٦.

(٣). السابق، ص ١١٦.

انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص^(١). "سادساً" أياً تكن نتائج التحرى المطبق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولى من جهة أخرى، فإنه يمكن القول منذ الآن إن هذا النص كان قد عومل بصفته عملاً متكاملاً أو كتاباً واحداً، وهذا يعنى أن ما انفك يقرأ المرة تلو المرة، وإنه يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كلياً وبشكل صحيح^(٢).

هذه النتائج التى ترتبت على مفهوم القرآن الكريم عند أركون، تتطلب أن يكون هناك أنواع ثلاثة من القراءة: النوع الأول، "برتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية" بالطبع فهذه القراءة هى وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعى الإسلامى، فالمسلم إذ يذكر الكلمات المقدسة للفتحة يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفظ أثناءها النبى بكلمات الفتحة لأول مرة، وهذا يعنى أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى^(٣). والثانى، يمكن وصفه بالبرتوكول التفسيرى، وهو الذى اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى، وهكذا شكلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مر القرون^(٤). أما النوع الثالث للقراءة فهو ذلك الألسنى النقدى، وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً، لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقدية أيضاً، بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية فى نظرنا... فنحن نعتقد أن القرآن مثله فى ذلك مثل التوراة والإنجيل عبارة عن نصوص ينبغى أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل، لأنها يمكن

(١). السابق، ص ١١٦.

(٢). السابق، ص ١١٦.

(٣). السابق، ص ١٢٠.

(٤). السابق، ص ١٢١.

أن تجند حصولها التقدم الحاسم في ما يخص معرفة الإنسان^(١).
ومن هنا فهناك مبادئ خمسة توجيهية تتحكم في قراءة أركان القرآن الكريم، هي
على النحو التالي:

١- إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان.
٢- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسئوليته باعتباره قارئاً للقرآن
الكريم.

٣- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشرى
جهداً متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية والاقتصادية والسياسية
واللغوية له، وهي الإكراهات التي تحد من شرطه الوجودي، باعتباره كائنًا حيًا ومتكلمًا
وسياسيًا وتاريخيًا واقتصاديًا.

٤- إن هذه المعرفة عبارة عن خروج متكرر، وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود
السياج المغلق، الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله، بعد أن يعيش مرحلة من البلورة
المكثفة.

٥- إن هذا الخروج يتوافق في مسارين معًا: مسار الصوفى الذى يقوم بحركة
روحية لا تستقر في أى مرحلة من مراحل السلوك نحو الله تعالى، ومسار الباحث الذى
يتخذ البحث العلمى كممارسة نضالية، بمعنى أنه يرفض ابستمولوجيا التوقف عند حل
معين، مهما حقق من نتائج^(٢).

وهنا يبدأ أركان عملية التحليل الألسنى، وذلك بدراسة عملية القول أو النطق^(٣)،
والمحددات أو المعارف^(٤)، والضمائر^(٥)، والأفعال^(٦)، والأسماء والتحويلات^(٧)، والبنىات

(١). السابق، ص ١٢٣.

(٢). انظر، السابق، ص ١٢٥.

(٤). انظر، السابق، ص ١٢٨.

(٥). انظر، السابق، ص ١٣٠.

(٦). انظر، السابق، ص ١٣١.

(٧). انظر، السابق، ص ١٣٢.

النحوية أيضا^(١). وعند هذه المرحلة تظهر عند أركون العلاقة النقدية من النظر إلى سورة "الفاحة" كمنطوقة أو بعبارة، إذ يظهر لديه خطان طويلان من البحث: ١- إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه ومع سياق الفكر العلمي العالي، الذي يعيد الآن اكتشاف البنية الرمزية. ٢- لماذا، وكيف حوّر المفسرون التقليديون بمجملهم هذه اللغة الرمزية، فإما أنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنن ووظائفه، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصي أو باطني^(٢).

وفى تفسير قوله - تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^(٣)، يشير أركون بطريقته إلى الوحدات التركيبية والوحدات ذات البنية المجازية، ففي "إطار الآية الأولى كان الوعد موجهًا للنبي في بداية رسالته يوم كان يتيمًا، ضالًا و" عائنًا"، ولكن الآية من حيث اللغة هي وحدة لغوية بيانية إنشائية قائمة بذاتها، لا تحتاج لإطار لكر تبرز دلالاتها المتنوعة المتجددة مع الأوضاع بالنسبة إلى كل مستمع أو قارئ، ونجد فيها أدوات التخاطب "أنا وأنت" التي ترد في كل الصياغات القرآنية/ كما نجد فيها أحد الطروحات المنظمة للرمزية الدينية (فضل الله/ الاعتراف بالجميل والعبادة) وبعد التواصل المحدود المقصور على وقت النزول تعمل الآية على بعث الحضور الرحمانى الكلى القدرة لكل نفس راضية مطمئنة؛ لأنها سعيدة أو هي في حالة اليأس والتعاسة. هذا الانتقال من حالة خطاب محددة، عرضة لكل التصويبات السوسولوجية، والتاريخية، والسيكولوجية، إلى عالم من المعانى التى تتجاوز الفرد والمجتمع والتاريخ، يتأمن ويتحقق بفضل عدد كبير من الآيات التى تعمل بأن واحد كمجرد وحدات تركيبية وكوحدات ذات بنية رمزية^(٤).

(١). انظر، السابق، ص ١٣٢.

(٢). السابق، ص ١٤٤، وقارن الألوسى، روح المعانى، ٣٥/١ وما بعدها، محمد الطاهر بن

عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ١٣١/١ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٧٨/١ وما بعدها.

(٣). سورة الضحى، آية ٥.

(٤). محمد أركون، الإسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٣، وقارن الألوسى، روح المعانى، ٣٧٩/٥

سورة "يوسف" والقراءة المفتوحة محمد أركون:

وفى سورة "يوسف" يقدم محمد أركون ما يسميه بالقراءة المفتوحة للقرآن الكريم من خلال التحليل السيميائي اللغوى لها، ففى هذه السورة نجد أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضى بواسطة القصة... تبدو واضحة بدءًا من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدًا — وإذن البشرية — كان جاهلًا قبل تدخل القرآن، الذى سيخلق زمنًا تاليًا مختلفًا أونطولوجيا (ما قبل الوحى وما بعده) راح الصراع بين البشرية التى كانت من قبل، وتلك التى كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة^(١)، وهذا يوضح حقائق أربعة أساسية تظهر من خلال سورة يوسف: "أحدها"، التحالف المعاش ضمن منظومة الاتفاق الكلى المتبادل مع إله حى وموجه أكبر للتاريخ، ومالك للسيادة المعصومة: سيادة تميز وتحاكم الأمور طبقًا لعلم كلى بأمر... نلاحظ مثلًا أن العبارة المشهورة: لا حكم إلا الله التى رفعها الخوارج شعارًا تكرر فى سورة يوسف مرتين... إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى فى عدة مواقف: إنقاذه من البئر، ولقائه بسيد طيب القلب، وقمصه الممزق فى الظهر الذى يبرهن على براعته، وتفسيره الصحيح للأحلام، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمر مملكة أجنبية^(٢).

وثانيًا، بما أنه قد حظى بكل النعم الإلهية، فإن يوسف راح يضع كل ثقته فى الله... عرفانًا بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون، لكن هذا التوكل على الله لا يعنى الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعنى النشاط الواثق والمستتير والموجه نحو تجسيد تعاليم الله فى الحياة اليومية لكل البشر^(٣).

وثالثًا، "إن تحالف الله — الإنسان، والإنسان — الله يتبدى بمثابة التضامن من المعاش

= وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، ٣٩٨/١٥ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٦٢٤/١٢ وما بعدها.

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٢.

(٢). السابق، ص ٢٢٢.

(٣). السابق، ص ٢٢٣..

لحريتين خلاقيتين، كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تعرض وكأنها اختبار شخص، ولكن مجمل هذه الاختبارات تتموضع هي نفسها في لحمة مصير موجّه من قبل إدارة عليا، لا يسير غورها ومحررة^(١). ورابعاً، إن العمل الذي يقوم به يوسف عليه السلام" يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين، يضرب على ذلك مثلاً الإخوة الذين وحدثهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنية المفضلين لديه ... تتبثق من خلال الشخصية النموذجية ليوسف حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم، وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية^(٢)."

إن أركون يرى أن ذلك تعبير على تلك التغيرات الاجتماعية التي حدثت في الجزيرة العربية بظهور الإسلام فيها: "إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل، لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالي، كما هو الحال في الحكايات الأدبية، وإنما هي تعبير نفاذ، بالمعنى القوى للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية- الثقافية التي أدخلها محمد فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها. إن قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، والرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه^(٣)."

وثمة نقاط أساسية يجب فتح المناقشات حولها عند تفسير القرآن الكريم: أولها يتعلق

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢٠.

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢٣، وقارن الأكوبي، روح المعاني

في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٦٢/٦ وما بعدها، ٣/٧ وما بعدها، محمد الطاهر

بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ، ٦/

٢٠٠ وما بعدها، الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ١٤٦/٧ وما بعدها

(٣). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢٣.

بالمكانة الدلالية للخطاب القرآنى: "أول مبحث يشكل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن، هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآنى... وأول صعوبة تعترض طريقنا هى تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن^(١)، وهذا يتطلب القيام بأمرين: أحدهما، أن نقوم بتحديد تزامنى للبنى المثلوية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية، نقصد بذلك اللغة العربية التى لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوى القرآنى^(٢). وثانياً، أن نبلور تحديداً بنيوياً نشوئياً قادراً على متابعة التوسع الدلالى للخطاب القرآنى وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثابتة بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى فى الخطابات التى تحتل المرتبة الثانية، وهى أنظمة تطبع بطابعها وسماتها كل الثقافة الإسلامية^(٣)."

وثانيهما، يتصل بمسألة تعالى "أو إضفاء تعالى على الأشياء، ونقصد تعالى بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التى انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس متعالى/ مثولى، فوق طبيعى، مقدس/دنيوى... ويتعين على المرخ أن ينبش عن العملية التى أدت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمت بلورتها، وذلك لأنه ما إن تترسخ فى نطاق اجتماعى تاريخى معين، حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية والجماعية، ينبغى على التحليل النفسى الاجتماعى أن يكشف فى كل عمل فكرى، وفى كل فترة عن مختلف مستويات تعالى الذى يمكن أن يكون عبارة عن مجاز مثالى رائع، أو أسطورة، أو تزييف أو تحريف أو أدلجة^(٤)."

وثالثها، يتمثل فيما وراء المثال القرآنى، فهدف القراءة" هو المساهمة فى يحرتر المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرباتها، من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية^(١)."

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٧٢.

(٢). السابق، ص ١٧٣.

(٣). السابق، ص ١٧٣.

(٤). السابق ص ١٧٣.

قراءة سورة "التوبة" محمد أركون:

ويركز محمد أركون كثيرا على مبادئه النظرية التي أشرت إليها من قبل في تفسيره لسورة التوبة، من خلال مقصد أساسي له: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا^(١)". ففي القرآن الكريم يلحظ أن "ديناميكية نزع التقديس / التقديس هي تغلب على التقسيم الكائن بين المقدس والديني... ولكن عندما يتم تأميم الدين بدءًا من الأمويين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسبًا نهائيًا مجمدًا من خلال التكرار الشعائري والتطبيق الأعظم للقانون المقدس^(٢)".

وعلى مستوى سورة "التوبة" فإن محمد أركون يلاحظ أنه لا يزال "ممكنا أن تتعكس جميع العلامات، حتى بعد فتح الفضاء المقدس المتمثل بمكة، وهذه الديناميكية المعاشة والموضحة تماما من خلال معجم الخطاب القرآني و تركيبته النحوية، وبلاغته الأسلوبية، هي التي تصنع الفرق الحاسم والنهائي بين... الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحي الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مستشعر به، وبين التقنين الطقسي الشرعي لخطوط التقسيم المرسومة من قبل الدولة الإمبراطورية... التي تنسب نفسها... إلى الرسالة الأولية أو التدشينية^(٣)".

(١). السابق، ص ١٧٤.

(٢). السابق، ص ٧٦، وقارن الأكرسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٢٣٥/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتلوين، ٩٥/٦ وما بعدها، الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ٣٠١/٦ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٧.

(٤). السابق، ص ٧٧.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٠-٩١.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٩-٥٠.

الخطاب القرآنى يستطيع على هذا النحو خلق صيغة التعالى والتقدس على التاريخ الأرضى الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغى أن ينسبنا الظرفية الراديكالية للأحداث التى اتخذت كحجة أو كتعلة لظهوره، بمعنى آخر ينبغى أن نفكر جيدا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التى حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التى لا تستنفد للوعى الأسطورى التاريخى الذى يتغذى منها^(١).

إن الفكرة الأساسية لدى أركون هى أن الأحداث التى تناولتها سورة التوبة، هى أحداث تاريخية أرضية حدثت بالفعل، ولكن هذه الأحداث بعد أن أسبغ عليها الخطاب القرآنى صبغة التعالى، ورفعها من المستوى الأرضى إلى المستوى السماوى، عن طريق ربطها بإرادة الله تعالى، أصبحت مقدسة؛ وبذلك فقدت طابعها التاريخى، خاصة بعد أن مرّ عليها الزمن المتطاوّل، ولم يعد الإنسان بقادر على أن يدرك تاريخيتها كليًا عن طريق هيبة القرآن الكريم، يقول أركون: "لماذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوى والمعايرى والسياسى والظرفى العابر، يقلص التدخل الإلهى إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعة، ولكن يبقى مع ذلك صحيحًا القول إن التاريخية المتجسدة في السورة، تشكل بالضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن، والمقصود هنا الزمن القرآنى المشكّل من قبل الزمن المحدود للحياة الأرضية، ولكن هذا الزمن مرتبط أو متمفصل كليًا مع الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا نجد أن الزمن السماوى أو الإلهى، يقدم الإطار والمرجعية للزمن الأرضى بصفته مدة معاشة، وليس فقط مفهومًا لاهوتيًا أو فلسفيًا. إن الزمن القرآنى زمن ملئ، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعاشة مملوءة بحضور الله الذى يتكلم ويحكم ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن، ثم تحين هذه اللحظة أو تجسد لاحقًا في قلب كل مؤمن، يمارس الشعائر الدينية يوميًا، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة للكلام الموحى^(٢).

وبالتالى فإن مهمة المؤرخ أن يقوم بعمل معاكس، بمعنى أن يعود عند أركون إلى لحظة القرآن الكريم، من أجل أن يكشف عن تاريخية كل ما فقد تاريخيته بواسطة الحفر

(١). السابق، ص ٥٠.

(٢). السابق، ص ٥١.

الاركيولوجى، إن المهمة الأولى" في البرهنة على الكيفية التى تنتج بها سورة التوبة معنى محرّكاً وتعبوياً بالنسبة لسامعها الأول (زمن النبى) ثم الأجيال التالية من المؤمنين، وما هى الشروط التى ينبغى توافرها لكى يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ وما هى مكانة الحقيقة التى تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصرى محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟^(١)

وفى هذه الحال لا بد من بحث الناحية السيميائية الدلالية، ثم التاريخية، وأخيراً الانتربولوجية، وهى النقاط الثلاثة التى يعتمدها أركان فى قراءاته الجديدة للقرآن الكريم. وفيما يتصل بالقرآن الكريم والعمليات الاجتماعية التى ولدته: "ينبغى أن لا ننسى أن الله والنبى والمؤمنين والكفار... إلخ ليسوا إلا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائى والمعنوى الخاص بالخطاب القرآنى الذى لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التى ولدته، أو التى يمثل تجليها اللغوى المتسامى أو الذى يتسامى بها. إنى اعتبر وجهة النظر هذه حاسمة... إنها وحدها التى تجبرها على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية فى آن معاً وبشكل متضافر فكر دينى يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدى"^(٢).

ويركز أركان فى تفسير سورة "التوبة" على ما يسميه: العنف، والتقديس، والحقيقة، من أجل أن يؤسس تفسيراً علمياً للظاهرة الدينية، وبها يتم التخلص فى رأيه من عنف الجهاد الأصغر: "إن استراتيجية البحث هذه ينبغى أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعاً وأشدّ متانة وصحة داخل منظور، يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، فيما وراء التحرير الذى يقوم له كل دين معين بالقياس إلى تراثه التأويلى الخاص به، وعندئذ لن نعود ننتوقف طويلاً عند تلك التشنجات التبجيلية التى تخفى وراءها الدعوات إلى

(١). محمد أركان، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣.

(٢). السابق، ص ١٠٠.

ممارسة العنف الجهاد المدعو بالأصغر، تحت النداء النبيل لنضال الروح الأعظم الممارس من قبل الصوفيين تحت التسمية المربحة الجهاد... وإنما ينبغي أن تقوم بشئ آخر مختلف جذرياً: ينبغي أن تنجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المركز على المثلث المفهومي: العنف، تقديس، حقيقة... وكان هذا المثلث قد دشن ورسخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه، وعندئذ سوف يتخلص الاعتقاد الديني أيضاً من الازدواجية الثنائية الشغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنص المقدس المتلو تلاوة بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنص المكتوب^(١).

وهنا يركز أركون على قوله تعالى: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"^(٢)، موضحاً أن السبب في ذلك يعود إلى أنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي والاجتماعي والنقابي والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، والله يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة، وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامي به على هيئة قربان أو أضحية، ثم الرضاء بها كتعبير عن الطاقة المعترفة بالجميل^(٣).

وهذه الآية نجد أن المسلمين الذين أخذوا بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان في رأي أركون، يحاولون الالتفاف عليها، وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية، وهناك من يستند عليها من أجل فرض الجهاد في داخل المجتمعات الإسلامية

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٨.
See, Mohammad Arkoun, Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp.87-88

(٢). سورة التوبة، آية ٥.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٦-٥٧.

وخارجها:" عندما نقرأ هذه الآية نفهم فوراً سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يمتقونها، أو يرفعون لواءها من غير تفكير، كما ونفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح، وحرية التفكير... فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها أو على حرفيتها في كل زمان ومكان من تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة... وإما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة وتحبيذاً للكلام التبجيلي عن حقوق الإنسان في القرآن^(١).

والفريقان معاً برأيه ينكرون تاريخية القرآن الكريم: "وهكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية. إنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن، ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة... والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمة متنوعة ومتغيرة"^(٢).

وهنا يركز أركون على القراءة الألسنية لهذه الآية، من خلال العلاقات بين الضمائر، وإطار التواصل والتوصيل: "إنه لا يمكن أن نقرأها خارج البنية التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص والضمائر، وأقصد بذلك إطار التواصل أو التوصيل المشترك الذي يخرق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره"^(٣)، وهذا الأسلوب التواصلية: "يشمل كل أنواع الأساليب الأخرى ويوجهها، هذه الأساليب التي تندمج داخل بعضها البعض طبقاً لمراتبة هرمية، ينبغى على التحليل أن يحددها بدقة، عن طريق الكشف عن عمليات الوصل والفصل الكلامية"^(٤)، ويحاول أركون أن يحلل بنية القول في القرآن الكريم على النحو

(١). السابق، ص ٥٦، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٣، وقارن الألوسى، روح المعاني، ٢٢٤/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، ١١٤/٦ وما بعدها، والطبري، جامع البيان، ٣١٩/٦ وما بعدها.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٣، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٦.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٩.

التالى:

مُرسل إليه أول — مُرسل أول (أنا المتعالية + أنا — نحن) الموضوع (الخطاب النبوى) ↓

مُرسل إليه أول — مُرسل ثان (المتكلم أو القائل) ↓

المُرسل إليه الجماعى (أنصار/معارضون^(١))

إن التحليل الألسنى على هذا النحو، يساعد القارئ فر رأى أركون" على استبصار الآليات الأزلية التى لا تختزل لكل مفصلة لغوية ودلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما... يضاف إلى ذلك أن هذه اللغة المصطلحية تريد أن تكون تقنية ودقيقة عن قصد^(٢) أو السبب في ذلك" تحرر السامع أو القارئ من خلال الإجبارية التى يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الارثوذكسى^(٣).

ومن الواضح أن أركون يلج على أن القرآن الكريم نص لغوى، وهى الفكرة التى سبق الإشارة إليها من قبل لديه نصر أبو زيد، وهذا المنهج الألسنى يساعد في رأيه على تحديد الأحكام اللاهوتية التى تحيط بالنص، كما أنها تساعد على إقامة مسافة بين القارئ والمقرؤ، وتمكنه من التعرف على وسائل إنتاج المعنى من خلال تركيب الجملة أو العبارة.

وهنا فإن هذه الآية تقرأ باعتبارها "وحدة صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية تأسيس الميثاق... وهى حكاية استبعدت ووضحت من خلال حلقات عديدة مشكلة لتاريخ النجاة... إن المُرسل إليه الجماعى في مكة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق، وبالتالي فإن النضال ضدهم ضرورى، لئى يتم تحويل

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). السابق، ص ٦٢.

(٣). السابق، ص ٦٢-٦٣.

رفضهم إلى اعتراف^(١)، وفي هذا الموقف يوجد المسار المردى للقرآن الكريم كله، متمثلاً في:

١- الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أى سحق جميع فئات المعارضين). ٢ - بطل العملية (المرسل إليه الأول والأنصار). ٣- حلقات الصراع وتقلباته المختلفة. ٤- الاعتراف أو الحالة المحولة والمغيرة (أى انتصار الإسلام)^(٢)، وهنا يبدأ أركون في تحليل الضمانات المستخدمة، لكي يصل إلى أن "كلية الخطاب القرآنى المعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هى التى تقدم التبرير وأكثر. هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان (المؤمنون ضد المشركين) تتراعيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المفصلة النحوية أو التركيب النحوى"^(٣).

ومن الواضح أن هذه القراءة الألسنية التاريخية تؤدي إلى نزع قداسة القرآن الكريم، وذلك من خلال تطبيق تلك الآليات الجاهزة التى طبقت من قبل على الكتاب المقدس في الغرب، كما طبقت كذلك على النصوص الأدبية، بحيث أضحي الفكر الإسلامى المعاصر عاجزاً عن التفكير في موضوعه، إلا من خلال تلك الاستعارة المشوهة للمناهج الغربية، وتطبيقها على القرآن الكريم. والإسلام في هذه القراءة التاريخية نتاج للممارسة التاريخية للبشر، ومن هنا فهو يتطور ويتغير مثله مثل أي شيء على الأرض، فهو نتاج لمجموعة من الفاعلين الاجتماعيين شديدي التنوع، على النحو الذى يذهب إليه أركون^(٤)، وهو الأمر الذى أوضحته هذه الدراسة على نحو مفصل، إن المطلوب هنا لدى هؤلاء هي تلك الصورة التاريخية للإسلام، وهو ما فعله الغربيون بالنسبة للمسيحية، ومعنى هذا أن ما يبقى هنا هو ذلك الإسلام التاريخي، الذى يكون موضوعاً للذكرى والدراسة، مثل المسيحية

(١). السابق، ص ٦٢-٦٣.

(٢). السابق، ص ٦٣.

(٣). السابق، ص ٦٣.

(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٤.

تمامًا في الغرب^(١)، ومن الواضح هنا أن أركان قد وقع في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد
الحدث^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن تلك الآليات والمناهج التي تقوم من خلالها تلك القطيعة التامة
مع التراث، والتواصل مع مناهج دراسة الدين في الغرب، تقوم عند هؤلاء على التغييب
والحذف والإغفال لكل ما يعارض وجهة نظرهم أو يخالف رأيهم، فهم لا يأخذون من
التراث الإسلامي إلا ما يؤكد وجهة نظرهم، وما يخالفها فإما أن يغيب أو تكون الاتهامات
جاهزة مقولبة لكل من يخالف هذه الآراء بالرجعية والتخلف، وعقلية القرون الوسطى إلى
آخر تلك الاتهامات التي أشرت إليها في ثنايا البحث عن سمات العقل الإسلامي عند
الليبراليين الإنسانيين في العصر الحديث. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إلى من يقدم
هذا النتاج الفكري، هل يقدم للشعوب الإسلامية أم أنه يقدم للغرب؟

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ٢٠٣.

العناية الإلهية وقضية الشر في العالم عند صدر الدين الشيرازي

حمدي عبد الله الشرقاوي(*)

مقدمة : القضية والنيل من

صدر الدين الشيرازي، أو الملا صدرا، أو صدر المتألهين أو (الأخوند = الأستاذ) هو: محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي الملا صدر الدين ت ١٠٥٠هـ - ١٦٤٠ م. وفي تعدد ألقابه تلك، دلالة على علو منزلته العلمية في عصره وفي عصور تالية له. ولعل رؤية بعض المستشرقين ومن وافقهم، القائلة بأن الفلسفة الإسلامية انتهت أو جمّدت بموت ابن رشد، وبعد أن سدد الغزالي الضربات الموجهة لها - قد أدت إلى عزوف الكثير من الباحثين والدارسين عن تناول مرحلة ما بعد الرشدية، فلم تتل عندهم القسط الوافي من العناية والدرس. وقليل جدًا من أعلام تلك المرحلة نال مثل هذا القسط، وفي فترة مبكرة من نشوء الدراسات الفلسفية في الجامعات العربية، كالرازي والطوسي وابن خلدون وغيرهم^(١). دون الشيرازي بطبيعة الحال.

□

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية - كلية التربية - جامعة قناة السويس، الإسماعيلية.

(١). جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت - باريس ط ١، ١٩٨٧، ص ٧: ٩. كذلك زينب إبراهيم شوربا: الحركة الجوهرية وفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م، ص ٥: ٧.

وما يؤكد ذلك، أن المتأمل لمجمل ما كتب في الفلسفة الإسلامية وعنها، خلال القرن المنصرم وبدايات هذا القرن، يجد أن الاهتمام الواسع بتراث الشيرازي العلمي والفلسفي، تأريخا ودرسا وتحليلا ومقارنة ونشرا - لم يظهر إلا في فترة قريبة نسبيا فوجد هنالك في العقدين الأخيرين، زخم من الاهتمام العالمي البالغ، الذي يليق بالشيرازي، فيلسوفا مجددا وعرفانيا بارزا^(١).

وقد أورد الخوانساري، في روضات الجنات - حسبما يشير د. محمود الخضيرى - أن صدر الدين نقح أساس الإشراق بما لا مزيد عليه. كما قام بحملة عنيفة على منهج المشائين وأهل الرواق. ومع أن مؤرخي عصره لم يدونوا عنه الشيء الكثير، فإنه يبدو تقديرهم الشديد لمكانته في علوم الحكمة، رغم أن بعضهم لم تعجبه طريقته في التفكير ومزج الحكمة بالدين. لكن الخوانساري لا يقرهم على رأيهم هذا^(٢) وقد

□

(١). فقد أولته إيران -بحكم انتمائه إليها مذهبًا وموطنًا- عناية شديدة، تمثلت في:

أ. إنشاء معهد باسمه، لدراسة الفلسفة الصدرانية، وتقديمها إلى أهل الاختصاص في العالم "SIPRIN" Islamic Sadra Philosophy Reserch Institute وله موقع نشط على شبكة المعلومات الدولية بعنوان: www.mullasadra.org وقد أفاد البحث، في مادته العلمية، من هذا الموقع.

ب. عقد رعاية نحو أربعة مؤتمرات (دولية) بطهران، عن الشيرازي، أولها بعنوان: Th World Congress of Mulla Sadra, 23- 27 May 1999.

والثاني بعنوان:

Mullasadra's School and Contermporary School Philosophy, March 2001.

والثالث بعنوان:

Mulla Sadra and Transcendent Philosophy, 21- 25 May 2004.

(٢). محمود الخضيرى: صدر الدين الشيرازي .. مجدد الفلسفة الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، إصدار دار التقريب، القاهرة، عدد ٦٤، السنة الثانية، ١٩٥٠م. ص ٢١٤: ٢١٥.

حكى الشيرازي نفسه - في كلام مطول، بغضبة وشكوى آسفة - تفاصيل موقف معاصريه منه، ومعاناته الشديدة في هذا الشأن^(١).

وقد وصفته دائرة المعارف الإسلامية، بأنه: "أحد الكبار المجهولين في تاريخ العقل الإنساني"^(٢). ورأت من جهة أخرى، أن إسهامه في بسط العلوم المعروفة في زمانه، جاء وفقا لرؤية ومنهج جديد، لا يخلو أن من طرافة وجدة، في المشكلات الكبرى، التي أسلمتها الفلسفة القديمة لعصره^(٣). وقد وجدت الإتجاهات الثلاثة الكبرى للحياة العقلية في الإسلام نقطة إنقائها فيه، فكان متكلمًا وفيلسوفًا وصوفيًا معًا، حيث

□

(١). صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بتقديم محمد رضا المظفر، منشورات طليعة النور، مركز التوزيع: قم/ إيران، النجف الأشرف/ العراق، ط ١/ ١٤٢٥هـ، مقدمة المؤلف ج ١ ص ٣١: ٣٨. ويكتسب كتابه الموسوعة هذا، أهمية خاصة، يأتي في مقدمة مصنفاته قاطبة (ويعد أضخم كتاب صنف في الفلسفة الإسلامية، منذ ذلك التاريخ وإلى اليوم. د. موسى الموسوي: السابق، ص ١١٨: ١١٩، والأسفار هنا، جمع سفر بفتح السين والفاء، وليس سفرًا بكسر وسكون (=كتاب) وتعني عنده: الأسفار الأربعة لأهل العرفان والكشف، وهي:

أ. السفر من الخلق إلى الحق.

ب. السفر بالحق في الحق.

ج. السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

د. السفر بالحق في الحق.

نفسه ١/ ٤٣: ٤٤. وأنظر كذلك عرض الشيرازي التفصيلي، لمضمون الكتاب وأهميته وقيمته، في الجزء الأول منه ص ٣١ وما بعدها.

(٢). دائرة المعارف الإسلامي، مادة: "الشيرازي، صدر الدين"، تعريب محمد ثابت الفندي

وأخرين، انتشارات جهان، طهران، ١٩٩٣م، المجلد الرابع عشر، ص ٢٤.

(٣). المرجع السابق: نفس الموضوع.

نجح في المزاوجة والموازنة بين الأفكار التي جرت بين هذه التيارات. على أن أخص ميدان برز فيه، هو ميدان التصوف الفارسي "الإشراقي"، على مذهب السهروردي المقتول، وقد عول فيه كثيرًا على ابن سينا وهذا وغيره يؤكد أن الفلسفة الإسلامية لم تمت بعد بن رشد، على ما يتردد في الأوساط العلمية^(١).

أما دائرة معارف الفلسفة، فقد كتب فيها د. سيد حسين نصر مادة: Mulla Sadra، ومجمل ما ذهب إليه هو أن الشيرازي يبدو الأكثر شهرة بين الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين، أن له دور تجديديا، نجح من خلاله في أن ينتقل بالفكر الفلسفي خطوة، نحو العصور المتأخرة. أما مدرسته فما زالت باقية في إيران إلى اليوم، وهي المدرسة الفلسفية التقليدية الأكثر أهمية كذلك، هناك. ويتفق نصر مع ما أوردناه عن دائرة المعارف الإسلامية، في أننا نلصق في إنتاج الشيرازي الفكري، قراءة جلية وتمثلا دقيقا لفكر ابن سينا والسهروردي المقتول، لكنه مع ذلك أوجد لنفسه طريقة أو نهجا مستقلا عنهما في كثير من القضايا الفلسفية^(٢). ورأى باحثون آخرون، أن الشيرازي، بسبب ما بلغه من عمق التفكير والتحقيق، يعد في منزلة تأتي بعد منزلة كل من أرسطو وابن سينا^(٣).

(١). المرجع السابق، مجلد ١٤، ص ٢٥.

(٢). أنظر:

Seyyed Hossein Nasr: Mulla Sadra, Art. In: The Encyclopedia of Philosophy, Editor in Chief: Paul Edwards, N, Y, London, 1972, Vol 5, pp, 411- 412.

(٣). أنظر د. محمد مصطفى حلمي في تعليق له بعنوان: "حياة الشيرازي ومصنفاته"، على

مقالة: "الشيرازي" التي كتبها هورتن، في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الرابع عشر،

ص ٢٦.

ومجمل القول أن الحضور الغالب في فلسفته كان للمثالية الإسلامية - رغم نقده لها - والأفلاطونية المحدثة والتصوف الإشراقي. وقد نسج من الثلاثة خيوطاً متينة، أسهمت في تشكيل فلسفته، مع روح نقدية واحترام للشرعية واستمداد منها، ونزوع شديد نحو الإبداع والتجديد. فترك له بصمات على فكر القرون الثلاثة، التي تلتها^(١).

هذا فيما يتعلق بالشيرازي، الفيلسوف. أما القضية "العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر في العالم"، فهي تمثل جزء مهم من مبحث الإلهيات، والأنطولوجيا وفلسفة الأخلاق. وتضرب بجذور عميقة في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد تعرض لها - أو لجوانب منها - سقراط وأفلاطون وأرسطو، في الفكر الإغريقي، والكندي والفارابي وابن رشد والشيرازي وغيرهم، والفلسفة الإسلامية "لاسيما يتعلق بفكرة النظام والاتساق الغائية في الكون".

وبعضهم كان له درس مطول فيها؛ مثل: ابن سينا والشيرازي. كما أنها تشغل مساحة غير قليلة من الفكر الديني المسيحي، لتداخلها الكبير مع قضايا: البدء، والخطيئة أو سقوط الإنسان، الفداء وغيرها في العقيدة المسيحية. لكن البحوث والدراسات التي عالجت هذه القضية عند الفلاسفة الإسلاميين خصوصاً^(٢) تبدو قليلة،

□ (١). راجع د. حسن الشافعي: مقدمة: في الفلسفة العامة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٢م، ص ٢٣٥. وقارن مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر؟، لكتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١/ ١٤.

(٢). وقد نال ابن سينا النصيب الأوفر منها، أما عند علماء الكلام - لا سيما: معالجتهم للشر الأخلاقي وعلاقته بقضية القضاء والقدر والإرادة الإنسانية - فقد كتب د. محمد الجليند - في فترة باكراً - رسالة علمية، وأفراد أجزاء منها، لمعالجة القضية في علم الكلام، بتفصيل وإفاضة، ثم نشرت الدراسة بعنوان: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي، مصر، ط ٢/ ١٩٨١م.

بحيث ينشأ شعور قوي بالحاجة إلى مزيد منها، لسد ثغرة في المكتبة الفلسفية العربية^(١).

أما الكتابات التي تناولت فلسفة الشيرازي أو جانباً منها، فقد وجهت اهتمامها نحو قضايا أخرى، غير قضية العناية الإلهية ووجود الشر في العالم^(٢)، وأن ذكرت تذكر بالتضاب، في صفحة أو يزيد^(٣)

وفضلاً عن أهمية استدراك ذلك، فلعلّ الدرس المقارن لتلك القضية، يوقفنا على مدى تأثر الشيرازي بفلسفة ابن سينا، لأن الأخير كان من أكثر الفلاسفة الذين عنوا بها عناية واسعة. بل ويرجح الباحثون بشدة امتداد تأثيره بشأنها، إلى بعض أقطاب الفلسفة الحديثة، كما ستأتي الإشارة المفصلة لذلك.

(١). من الدراسات الجادة والعميقة، ذلك المبحث الذي ضمنه د. عبد الحميد مذكور، كتابه "في الفكر الفلسفي الإسلامي.. مقدمات وقضايا"، لدراسة تلك القضية وتتبعها المكثف، تاريخياً لدى أعلام الفلسفة اليونانية، ومروراً بالفلسفة الإسلامية، ووصولاً إلى الفلسفة الغربية الحديثة، ممثلة في ليبنتز Leibniz ت ١٧١٦م. لكن الشيرازي لم يكن له حضور في هذا المبحث -ولابد لذلك من سبب- رغم اهتمامه بالقضية، كغيره من الفلاسفة، وعنايته البالغة بتسجيل موقف فلسفي مستفيض منها، كما سيتبين لاحقاً.

(٢) من هذه الكتابات: د. محمود الخضيرى: مرجع سابق. وهادي العلوي: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، طبعة بغداد، ١٩٧١م. د. حسن الشافعي: مرجع سابق. ومحمد شقير: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط ١/ ٢٠٠١م. ود. زينب شوربا: مرجع سابق. ود. علي الحاج حسن: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط ١/ ٢٠٠٥.

(٣) مثلاً جاء عند د. جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ١١٩، ١٦٩: ١٧١.

وقد جاء البحث - الذي اقتضت طبيعة موضوعه أن يدرس بمنهج تحليلي مقارن - في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ أفرد المبحث الأول للحديث عن العناية الإلهية. ودرس المبحث الثاني قضية الشر، من حيث المفهوم والمضمون وما يستتبع ذلك من تفصيلات. وهذان المبحثان بمثابة أساس لازم لمعالجة "قضية العناية الإلهية وعلاقتها بمشكلة وجود الشر في العلم" في المبحث الثالث. مع ضرورة القول بأن موضوعات المباحث الثلاثة متداخلة فيما بينهما إلى حد بعيد، والفصل بينهما -هاهنا- لغرض علمي وبحثي خالص.

المبحث الأول : العناية الإلهية:

اهتمت المعاجم الفلسفية بتحديد مفهوم العناية Providence، ولو وضعنا ما تورده المعاجم متوازيًا، فلن نجد اختلافًا جوهريًا فيما بينها، فبعضها يرى أن للعناية معنى عامًا، هو تأثير الله في العالم وتوجيهه نحو غايات معينة، ومعنى خاصًا، هو توفيق الله للعبد في أفعاله^(١). وبعد شرح مفصل يورد صاحب المعجم الفلسفي، خلاصة مفهوم العناية، بأنها: "إحاطة علم الله بالكل، وإرادته لما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون

(١). المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ١٩٧٩م، (مادة: عناية)، ص ١٢٩.

كل شيء على أحسن نظام، يحقق به غايته^(١). وهذا التعريف منقول عن ابن سينا في: الإشارات^(٢).

وليس هناك فرق كبير بين ما سبق، وما ذهبت إليه موسوعة لالاند الفلسفية، لكنها أضافت - معتمدة على مالبرانش - أن العناية تكمن في أمرين، الأول: فيما يبدأ به الله، حين خلق العالم وكل ما يحتويه مما يحرك المادة، فلا يكون هناك سوى أقل ما يمكن وجوده من فوضى في الطبيعة وتداوجه مع الرحمة. والآخر: أن الله يعالج الاختلالات الواقعة نتيجة بساطة القوانين الطبيعية، بواسطة المعجزات شريطة أن يتطلبها النظام الكوني، لأن هذا النظام قانون لا يمكن الانفلات منه^(٣).

ويرى الشيرازي أن هوية العلل العالية "تعويلاً منه على قاعدة: العالي لا يستكمل بالسافل"^(٤) مثل الملائكة والعقول القدسية، متصلة بهوية الحق، فلا يجوز أن يكون صدور الأفعال منها، لغاية تعود إليها من فعلها. ولو صح ذلك لكانت تلك العلل ناقصة، مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، وهذا ممتنع. فثبت أن فعلها، الخير

(١). جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، ص١١٠.

(٢). ابن سينا: إشارات والتبهيّات، تحقيق د. سليمان دنيا، مطبعة عيسى، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٩م، ج٣، ص٢٠٥: ٢٠٦. وانظر د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١/ ١٩٨٤م، ج١، ص٥١.

(٣). أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١/ ١٩٩٦م، المجلد الثاني، ص١٠٦٤.

(٤). الرازي: لباب الإشارات والتبهيّات، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية لتراث، مصر، ط١/ ١٩٨٦م، ص١٦١.

الأقصى والنور الأتم الأعلى. فإذا كان ذلك كذلك، فالأولى امتناع أن يكون فوق واجب الوجود التام الحقيقة وفوق التمام، غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، فيما نشاهد في كل موجودات العالم وأجزاء النظام والكون وفي كليات الأعيان من الأفلاك والأركان - من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وإبداع الأسباب الدافعة للآفات. إذن فالآثار العجيبة في جزئيات الأكوان وكلياتها، توجب القول بعدم صدورها اتفاقاً، من غير تدبير سابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية^(١).

وقد حرص الشيرازي أن يكون ذلك البيان، بمثابة تمهيد أو مقدمة علمية ضرورية لإيراد تعريف للعناية، يراه دقيقاً ومحدداً. فالعناية الإلهية : "هي كون الأول تعالى: عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم، وأنه علة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن، وأنه راضياً به على النحو المذكور"^(٢).



(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٥٧: ٥٨. ويؤكد الشيرازي فحوى هذا الكلام في مواضع أخرى أكثر اختصاراً، فيذكر أن الحق الأول مبدأ وغاية لكل، وكل مبدأ عال يعقل نظام الخير الصادر منه، تبعاً لتعقله ما لأجله الفعل أو الحركة وما يتشبه به ويتشوق إليه فيه. ثم ينتهي الشيرازي، وعلى طريقة الفيض، إلى أن واجب الوجود يفيض عن ذاته وجود الأشياء، وإذا ما فاضت عنه رُبت مراتبها وحصل لكل موجود قسطه من الوجود الذي يليق به وبمرتبته. راجع للشيرازي: المبدأ والمعاد، دار الهادي، بيروت ط٢/ ٢٠٠٥م، ص٢٢٦: ٢٢٧، ٢٤٢.

(٢). المرجع السابق: ص٥٨: ٥٩. وجلي إذن أن هناك فرقاً بين مفهوم العناية، والقضاء والقدر، فقضاء الله، هو علمه المحيط بالمعلومات، مبدعاته ومكوناته، في حين أن القدر هو إيجاب الأسباب للمسببات. أنظر د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف=

وهذا التعريف هو في الحقيقة أحد تعريفات ابن سينا للعناية^(١)، أخذه الشيرازي بتمامه. كما أخذ عنه كذلك، جزءا كبيرا من التمهيد له والتحليل لمضمونه^(٢)، على نحو ما سبق ذكره. لكنه أضاف - شارحا - أن هذا التعريف يجمع عناصر أو أمورًا ثلاثة، العلم والعلية والرضا، وهى كلها عين ذاتها، أي أن ذاته عين العلم بنظام الخير، وعين السبب التام له، وعين الرضا به وهو المشيئة الأزلية. وعليه فهو يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظامًا وخيرًا، فيضانا أو صدورًا، يؤدي إلى غاية النظام وصورة التمام، أتم تأدية^(٣).

ولا مناص من تساؤل ملّح، حول التعريف السينوى للعناية، والذي تبناه الشيرازي بكامله، مفاده هل تقتصر عناية الله على العلم بما يجب أن يكون عليه الوجود في النظام الأمثل والخير الأعظم؟ أم أنها ينبغي أن تذهب إلى أبعد من ذلك، فتشمل مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام هذا الوجود، بواسطة الإرادة الإلهية، التي يتعين أن تكون حاضرة في كليات ذلك وجزئياته، فيلزم العلم بما يجب أن يكون، إيجاده "هذا

مصر، ط٢، د. ت. ص ١١٩. وراجع تفاصيل أكثر عند جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ١١٠/٢ مرجع سابق.

(١). ابن سينا: كتاب النجاة، نقحه وقدم له، ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص ٣٢٠.

(٢). قارن ابن سينا: كتاب النجاة، نفس الصفحة. والرازي: لباب الإشارات والتبهيّات، ص ١٦٠: ١٦١، مرجع سابق.

(٣). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق، ص ٥٩. وقد علق شارح الأسفار في الحاشية، لمزيد من التوضيح، بأن مقصود الشيرازي، هو أن العناية يجتمع فيها ولا بد، العلم بالشيء والسببية له، والملاءمة لذات الفاعل وهو المراد برضا الفاعل به. أنظر حاشية ج٧، ص ٥٨.

الذي يجب أن يكون" وحصوله وحفظه وتوجيهه؟ وهذا بمجمله متضمن في كلام الشيرازي، الذي مهد به قبل إيراد التعريف، واتفق فيه مع ابن سينا، لكنهما لم يورداه في صلب التعريف ذاته.

ولعل ذلك يوجب الإشارة إلى ما عرف لدى بعض المفكرين المسلمين، والتقى معهم ديكارت من بعد - بنظرية "الحفظ الإلهي أو الخلق المستمر"، وهي تتدرج ضمن العناية الإلهية بالمفهوم الواسع، وتعني: توقف العالم في وجوده وبقائه على فعل الله = إرادته"، الذي يخلقه ويدبره ويمسكه في كل اللحظات، ولولا ذلك لأنقطع وجوده^(١) وهو ما أشار إليه القرآن الكريم، في قوله تعالى: "أن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا أن أمسكها من أحد من بعده..."^(٢). ثم أعاد ابن رشد تقريره وتوكيده، بقوله: "لولا الحفظ الإلهي لها "للموجودات" لما وجدت زمانا مشارًا إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان، يمكن أن يدرك أنه زمان " ^(٣).

(١). المعجم الفلسفي: إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مادة: حفظ إلهي)، ص ٧٣، مرجع سابق.

(٢). (فاطر: ٤١)

(٣). ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في الأدلة في عقائد الملة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١ / ١٩٩٨م، ص ١٩. وهناك نص آخر، يؤكد نفس الفكرة، يقول فيه: "إن الموجودات محفوظة، لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلت الموجودات"، المرجع نفسه، ص ١٣٨. ولابن رشد كلام مهم ومستفيض في "العناية الإلهية"، وأهمية حديث القرآن الكريم عنها في آيات عديدة، قال في نهايته: "ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية؟، التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك =

وعود إلى الشيرازي، حيث يلاحظ إلحاحه الشديد على بيان أن النظام معقول، الذي يسميه الفلاسفة: العناية، هو في رأيه مصدر للنظام الموجود، وهذا الأخير هو "محض الخير والكمال". ولا يخفي ما في ذلك من مسحة فيضية صورية، يحرص على الاستعانة بها في بيان جانب مهم من كلامه حول العناية، مفهوما ومضمونا.

ومن جهة أخرى، يبدو أن هذه الرؤية الفلسفية للعناية الإلهية، تربط بين الذات والصفات، ربطاً وثيقاً. فكون القديم تعالى عالماً لذاته، يعنى أن علمه مستمد من ذاته، لا من شيء آخر. كما أنها تؤكد الانسجام التام بين المذهب الفلسفي العام للشيرازي ومن قبله ابن سينا، في العلية والتلازم الضروري بين السبب والمسبب^(١)

وإلى جانب ما سبق، أقر - للفيلسوف في صفحات مطولة وفي غير مصنف، للحديث المفصل عن آثار العناية الإلهية في حكمته وعدله في الخلق وحسن تدبيره ولطفه في نظم العالم وتأليف اجزائه، على أتقن وجه وأحكمه، بحيث لا يتصور ما هو أشرف من هذا النظام الموجود. كما دأب على بيان عناية الله تفصيلاً في قضايا: الحواس في الإنسان، والقوى المحركة، وخلق الملائكة وأدوارهم، والاستخلاف، وبقاء النوع، وخلق الأرض وما سكن منها، والمدارات الفلكية والكوكبية... إلخ. أي بيان أن العالم المحسوس كالعالم المعقول، مخلوق على أجود ما يكون وأبلغ ما يمكن على وجه

□

مجلدات كثيرة". راجع: نفسه، ص ١١٨: ١٢٢، ١٦٦: ١٦٦. والنص مقتبس، ص ١٦٦.

(١). انظر الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص ٢٤٤، مرجع سابق.

الإجمال. نلمس في تضاعيف ذلك كله، تكرارا كلما سنحت الفرصة، لذكر مفهوم العناية دلائلها وإعادة شرحها بطرق وأمثال مبينة ، مرة بعد أخرى^(١).
والجدير بالذكر أن الشيرازي وغيره من فلاسفة الإسلام، مع أنهم تقبلوا بدرجة أو بأخرى، مصطلحات أرسطو، وصاغوا على ضيائها، كثيرا من أفكارهم، فلم يعضوا في الشوط إلى نهايته. وإنما تحدثوا عن العناية الإلهية، على نحو يبعدهم، عما يقوله أرسطو عن محركه المتأمل لذاته، المنكب عليها فقط، دون نظر إلى العالم ومخلوقاته فيه وتدبيره له، ويجعلهم أقرب إلى استلهاهم القرآن والاستمداد منه^(٢).

المبحث الثاني : الشر - مضمومًا وضوءًا

من الصعوبة بمكان، أن نضع أيدينا على مفهوم واحد، محدد، للشر "والخير كذلك"، فهناك مفاهيم متعددة ومتنوعة، تتشكل بحسب المرجعية الفكرية، والفلسفية - الأخلاقية خصوصًا- التي ينطلق منها. ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى ما تورده بعض المعاجم المتخصصة وبعض الفلاسفة، في هذا الشأن.

يحدد المعجم الفلسفي وموسوعة لالاند، الشر Evil بأنه: كل ما كان موضوعًا للاستهجان أو الدم واللوم، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه^(٣).

□

(١). راجع التفاصيل في: المبدأ والمعاد، ص٢٤١: ٢٦٤، مرجع سابق. والحكمة المتعالية ج٧، ص١٠٩: ١٣٦.

(٢). انظر عبد الحميد مذكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي.. مقدمات وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢٣١.

(٣). انظر المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مادة: شر)، ص١٠٢، مرجع سابق، وأندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد ٢، ص٧٦٤، مرجع سابق.

أما فيلسوفنا فقد أدرك منذ الوهلة الأولى، أن الخير والشر، أمران إضافيان، لا يكون لأحدهم معنى إلا بالنسبة لآخر، أو ينفى معنى إحداهما إذا لم يتصور الآخر^(١) ولذلك ربط حديثه عن الشر؛ مصطلحا وتعريفاً، بالتمهيد لبيان مفهوم الخير ومعناه.

ونستخلص من كلامه المطول، أن: "الخير العام" هو ما تتشوقه كل الأشياء وتتوخاه ويتم به قسطها من الكمال في حقها، أو بما تفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها. و"الخير المطلق" هو الواجب بالذات تعالى، لأنه وجود مطلق، لا نقص فيه، نور محض وبهاء محض، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطبع إمكانه، ولذا يخضع له كل معلول بقوام معلوليته. أما ما سواه فمما لا يخلو من شوب نقص، ولا شيء من المعلومات خير محض من جهة. بل لا بد من شائبة شريرة، بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق، الذي لا تنتهي حيرته إلى حد، ولا يكون فوقه غاية^(٢). ثم يورد تعريفاً اصطلاحياً، محدداً؛ مؤداه أن الشر: " هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من

(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جـ ٧، ص ٥٩: ٦٠. وبلاحظ أن تعريف الشيرازي للخير بأنه: ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه.. إلخ، ليس تعريفاً بالحد الحقيقي للخير، لأنه عبر بالعبارة. وربما يختلف ذلك مع ما يمكن أن يطبق عليه الخير. إذ الواجب المطلق هو الذي يتشوق إليه كل وجود إمكاني لفقده. وإذا كان الخير هو مطلق الوجود لنورانيته الذاتية، فإن ذلك التشوق المشار إليه أو ما يعود النفع إلى المشتاق إليه أو ما يحصل به الكمال، كل هذا من قبيل لوازم لوجود الخير وليس الخير ذاته. أنظر تفاصيل أكثر عند محمد طاهر الخاقاني: علم الأخلاق.. النظرية والتطبيق، منشورات دار الهلال، بيروت، ط ١/ ١٩٨٧م، ص ٢٥١.

(٢). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق، ص ٦٠.

الكمالات التي تخصه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه^(١). وطبقاً لهذا التعريف، فالشر أمر عدمي، وأن كان حاصلًا أحياناً، فكحصول العدم والإمكان للأشياء، على نحو ما. أما فكرة الشر وتقسيماتها، فهناك - في هذا الصدد - أنواع ووجوه عديدة للشر، جاءت عند الشيرازي، في مقام شرح موقفه التفصيلي من قضية الشر، ونرجى الحديث عنها، لتعلقها بموضوع المبحث الثالث.

لكن هنالك وجوهاً أو ضروباً للشر، سبق أن أوردها ابن سينا، وهي تكتسب أهمية فلسفية خاصة، فضلاً عن مجمل رؤيته؛ فقد رجح د/ بدوي أن ما جاء به ابن سينا، لبيان حقيقة الشر في الوجود، من أبلغ ما كتب في هذا الباب، بل ويفوق كثيراً ما كتبه الإسكندر الإفروديسي في رسالته عن العناية^(٢). وعلى كل حال، رأى الشيخ الرئيس، أن الشر يطلق على عدة وجوه، هي:

١.. الأفعال المذمومة..

٢. مبادئ هذه الأفعال المذمومة، من حيث 'الأخلاق'.

٣. الآلام والغموخ وما يشبهها.

٤. نقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له^(٣).

ويمكن دمج العنصرين؛ الأول والثاني، ليصيرا وجهاً واحداً، يطلق عليه: "الشر اللاخُلُقِي". وعلى كل حال، فقد أعقب ابن سينا عرضه لهذه الوجوه، ببيان تفسيره لها وموقفه مما تحمله.

□

(١). المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢). عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١ / ٥٣، مرجع سابق.

(٣). ابن سينا: كتاب النجاة، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

لكن الجدير بالذكر، أن هذا التقسيم السينوي، لم نجد مضمونه قائماً في تضاعيف
فلسفة الشيرازي الأخلاقية فحسب، بل أن الفيلسوف لينتزر - من بعد - صنف الشر
بنفس ما سبقه إليه ابن سينا؛ فقد ميز بين أنواع ثلاثة، من الشر:

١. الشر الميتافيزيقي؛ ويتركز في عدم الكمال.

٢. الشر الفيزيقي؛ ويتمثل في الآلام.

٣. الشر الأخلاقي؛ ويكمن في الآثام^(١).

وبسهولة، يقف المقارن لهذا التصنيف، بتقسيم ابن سينا المذكور، على أنهما يتفقان
في الجملة والتفاصيل.

ويذهب الباحثون، إلى أن الشر الميتافيزيقي، هو الحرمان من الخير الميتافيزيقي
فعندما يحرم كائن عاقل من الرشاد، من غير ألم ولا خطيئة، أي أن غير شر طبيعي
ولا أخلاقي، فهذا على وجه الدقة شر ميتافيزيقي. وهو عموماً مما لا يكر تجببه.
والى جانب ذلك فهو مرتبط بالوجود بصفة عامة. وقد يكون سبباً لغيره من أنواع
الشُرور الأخرى، لاسيما الشر الطبيعي، المتعلق بالآلم^(٢).

ومهما يكن من أمر، فلقد استمد الشيرازي محتوى هذا التقسيم الينوى، ووظفه
توظيفاً سديداً في معالجة فكرتي: "الشر عدمي؛ عدم ذات أو عدم كمال ذات. والشر

(١). علي عبد المعطي محمد: لينتزر.. فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية،

الإسكندرية، ١٩٨٠م، ص ٢٨٣. ومحمود زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار

الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٣م، ص ١٤٣.

(٢). عبد الحميد مدكور: في الفكر الإسلامي.. مقدمات وقضايا، ص ٢٣٥، مرجع سابق.

عدم محض أو مؤد إلى عدم^(١). وكلتاها من جملة الأفكار المكونة لموقفه من إشكالية وجود الشر في العالم. كما سيأتي بيانه في قادم الصفحات.

المبحث الثالث: العناية الإلهية وقضية وجود الخرف في العالم

ليس صعبا ولا عويضا، الحديث عن العناية الإلهية، حديثا مستقلا. كما ليس مشكلا، الحديث عن قضية الشر - على حدة - برغم تنوع وتعدد الآراء والاتجاهات الفلسفية بشأنها؛ مفهوما وفكرة. لكن مكن الصعوبة البالغة، هو عند الجمع بين القضيتين ومحاولة معالجة العلاقة الناشئة بين القول بالعناية الإلهية، وقضية وجود الشر في العالم، وما يتضمنه ذلك - أو يقتضيه أو ينشأ عنه - من أفكار وآراء وتفصيلات.

لقد مثل هذا الجمع أو الربط بين العناية ومشكلة الشر، معضلة من اعتقد المعضلات، التي واجهت الفلاسفة من قديم، ودار حولها جدل ونقاش، على نطاق واسع زمانا ومكانا^(٢). واعتبرها البعض من الأسرار "أو الألغاز" الفلسفية، الضاربة في الغموض، بعمق شديد^(٣). ونظرا لتلك الصعوبة وخطورتها على العقيدة، فقد انتهت المشكلة ببعض الفلاسفة إلى إنكار وجود الله وعنايته أصر، أو إلى ما يمكن أن نسميه الارتباك الفكري. كما انتهت ببعض الاتجاهات والمذاهب الدينية، كالمثوية، إلى القول بالهين؛ أحدهما للخير "النور"، والآخر للشر "الظلمة". وكانت - كذلك - سببا لاعتناق

□

(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج-٧، ص-٦٠: ٦٣.

(٢). أنظر سالم مرشان: مرجع سابق ص-٢٧٤.

(3). M. H. Qadradan: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, Web: www.Mullasadra.org. Visit date: March, 2006.

القديس أوغسطين الرؤية المانوية المثوية، لأنه اعتقد بادئ الأمر، أنها تقدم له حلاً لهذا المشكل^(١).

ويمكن تحرير المشكلة في الآتي: يلاحظ العقل أن الكون، ليس خلواً من بعض الظواهر والأحداث، التي قد لا يكون الخير فيها ظاهراً، مثل: الفيضانات المدمرة والزلازل والبراكين والأعاصير والأوبئة والجفاف الذي تتعذر معه الحياة، والفقر والحرمان وكل ما قد يحرمه الإنسان من نعم، يتمتع بها سواء، دون أن يكون له يد في حرمان نفسه منها. فكيف ينسجم وجود هذه الشرور مع الإيمان بعناية الله وتفضيله، وهو الموصوف بالكمال والخيرية التامة، اللذين لا يقاربهما شر أو نقص؟^(٢). إذن التساؤل الفلسفي الكبير، هو كيف يتم التوفيق بين الأمرين؟

لقد انبرى الفلاسفة والمفكرون لدرس تلك المعضلة والتصدي لها، فقدموا حلولاً وتفسيرات وتبريرات وتوقيعات عديدة. والذي يهم المقام هنا، الوقوف على قدمه الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في هذا الشأن. ويمكن تحليله واستخلاصه ومقارنته في العناصر الآتية:-

أولاً، محمية الحر

شغلت هذه الفكرة، المساحة الكبيرة من رؤية الشيرازي؛ إذ يدور فيها وحولها، معظم الحديث، حتى وأن اختلفت التفاصيل وتعددت المصطلحات والتفريعات، فكلها تتضافر في النهاية، لتكون الفكرة الرئيسية "عدمية الشر"، ويتبين ذلك في النقطتين الآتيتين.

(١). راجع تفاصيل ذلك عند عبد الحميد مذكور: مرجع سابق، ص ٢٣٦: ٢٣٧.

(٢). عبد الحميد مذكور: المرجع السابق، ص ٢٣٥: ٢٣٦.

١. الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات

ويعنى ذلك في نظر الشيرازي، أن ليس للشر وجود. وقد صاغ أصل الفكرة هنا -بنيانها التفصيلي- معتمداً على التشفيق والقسمة العقلية؛ فرأى أن الشر إما أن يكون شراً لنفسه أو شراً لغيره. ولا يجوز أن يكون شراً لنفسه وإلا لما وجد، لأن وجود الشيء لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته. ولا يجوز أن يكون شراً لغيره، ولو كان كذلك، فإما: شيء

أ. أن يعدم ذلك الغير.

ب. أو يعدم بعض كمالاته.

ج. أو لا يعدم شيئاً.

أما العنصران "أ"، "ب" فليس الشر فيهما إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله. أما العنصر "ج" فلأن الشر فيه لم يكن معدوماً لشيء أصلاً، فهو ليس بشراً. وبناء على ما تقدم، فإذا لم يكن الشر "الذي فرضناه أمراً وجودياً مجرد فرض" شراً لنفسه ولا لغيره، فلا يجوز عده من الشر. وينتهي الشيرازي إلى تلخيص ذلك كله في قياس دقيق؛ صورته هي: "لو كان الشر أمراً وجودياً، لكان الشر غير شر. والتالي باطل، فهكذا المقدم. وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره، فعلم أن الشر أمر عديم لا ذات له؛ أما عدم ذات أو عدم كمال ذات" (١).

٢. الشر محض أو مؤيد إلى محض

يرى الشيرازي أن النظرة المتأملّة لمعاني الشرور وأحوالها، ولما له بها صلة، ستنتهي إلى أن ما يطلق عليه اسم شر، لا يخرج عن أمرين (٢):

□

(١). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٦٠.

(٢). الشيرازي، المرجع السابق، ص ٦١.

أ. شر عدم محض، كالموت والفقر والضعف وتشوه الخلقة ونقصان العضو والقط... إلخ. فتلك الأشياء وغيرها من مثلها، عديمات محضة. وكان الشيرازي يشير هنا، إلى (الشر الميتافيزيقي)، حسب تصنيف ابن سينا، السابق.

ب. شر مؤد إلى عدم؛ كالآلم والحزن والجهل المركب وغير ذلك مما فيه إدراك لمبدأ أو سبب ما، وليس مجرد فقد هذا المبدأ أو السبب. وينقسم السبب المنافي للخير والكمال هنا، إلى قسمين أحدهما، ما كان متعلقًا بالمضرور به. ويدرك هذا السبب، بدرك عدم الصحة والسلامة؛ مثل التأذي بفقدان اتصال عصب بوجود حرارته مؤلمة له. فهو من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته - يدرك كذلك بنفس تلك القوة السبب المؤذي الحار. وهنا يشأ إدراك؛ إدراك أمر وجودي. والمهم أن هذا المدرك الموجودي ليس شرا في نفسه. ثم يصل الشيرازي إلى القول بأن: "الحرارة المؤذية أو الخلط اللاذع أو السم القاتل، يتصور لها نحو آخر من الوجود، لا تكون بحسبه شرا، بل خيرا"^(١).

والقسم الثاني: ما لم يكن متعلقًا بالمضرور به؛ كالسحاب الحاجب لإشراق الشمس عن المحتاج إليه ف استكمال التسخين ونحوه، وكالبرد المفسد للثمار. فإن المفتقر إلى الاستكمال هنا يدرك فقد هذا الاستكمال وعدم انتفاعه. لكن ذلك الإدراك لا يكون من جهة أن السحاب قد حجب أو البرد قد فسد، بل من جهة قوى أخرى، كالبصر وغيره، فمشكلة المفتقر إلى التسخن بشعاع الشمس، تكمن في القوة اللمسية لديه الفاقدة للسلامة والاعتدال، وهي مدركة للشر، الذي هو العدم والفقدان. أما المدرك للسحاب المانع للشعاع، فهو قوة البصر، لا اللمس، ولهذا يكون متأذيًا؛ من حيث كونه ذا لمس أو قوة لمسية، وليس من حيث كونه مبصرًا للسحاب. والقوة اللمسية لا تدرك

□

(١). المرجع السابق نفسه: ص ٦١. وانظر ابن سينا: كتاب النجاة، ص ٣٢٠، مرجع سابق.

السحاب المعدم لكماله، بل تدرك عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة. وعليه فالشر بالذات هو العدم. ومفاد ما تقدم كله، أن مدرك السبب المضر، لم يتضرر به، بل تضرر بما لم يدركه أصلاً، وبالتالي كيف يتأتى له أن يحكم عليه بالشرية^(١).

ويطول شرح الشيرازي لهذه الفكرة، معتمداً على التقسيمات والتشقيقات العقلية، ليصل إلى نتيجة، التي حشد لها الأدلة والشروح المشفوعة بالأمثلة، وهي أن ما ينظر إليه على أنه شر، هو في الحقيقة ليس شراً في ذاته لأن الشرور بالذات عدم، ولكنه شر بالعرض، وربما يكون خيراً بالذات، يقول: "فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم، المسماة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات"^(٢).

ويؤكد الشيرازي على أن هذا الشر - بالعرض بطبيعة الحال - يلحق المادة، على وجهين، استمدها بإجمالها وتفصيلهما، عن الشيخ الرئيس^(٣). وهما على النحو الآتي^(٤):

أ. الخلق والتكوين. مثلما يبدو على الموجودات من تشوه، ومرد ذلك أنها اسوا مزاجاً وأقل اعتدالاً، في قبول الصورة على الوجه الأكمل والاتم، فتشوهت الخلقة

(١). الشيرازي: المرجع السابق، جـ ٧، ص ٦١: ٦٢. ويستند الشيرازي في ذلك، إلى قاعدة: "أن كل ما هو شر بالذات، فهو من أفراد العدم البتة" نفسه، ص ٦٦.

(٢). الشيرازي: المرجع السابق، ص ٦٣. وانظر مزيداً من الضوء في هذا السياق، عند: M. H. Qadradan: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, op.cit

(٣). ابن سينا: كتاب النجاة، ص ٣٢١.

(٤). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق جـ ٧، ص ٦٧.

بسببها، "لا لأن الفاعل المعطى، قد قصر وما اجاد فيما افاد، بل لأن المنفعل لم يقبل" (١). أى أن المادة "المنفعل" لم تتقبل الفعل، لعله لا صلة لها بالفاعل .

وقد رجع الشيرازي فأكد في مكان آخر، تلك النزعة التنزيهية لوجب الوجود، وأن المشكلة تكمن في القوابل المنفصلة "المادة". وعزز مذهبه هذا بالاستناد إلى مقتضى الدين الصحيح، يقول: "الشُرور والنقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل... ولسان جميع الشرائع الحقّة، ناطق بأن وجود كل كمال خير وسلامة، يضاف إلى الحق تعالى، ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات، يضاف إلى الخلق" (٢).

والشيرازي في هذا الصدد، يتفق تمامًا، وأن لم يشر، مع موقف المعتزلة، المنزه للصفات الإلهية عن أن تتعلق بوجود الشر في العالم. أما الأشاعرة - وعلى خلاف الشيرازي، والمعتزلة بطبيعة الحال - فيجمعون على القول بأن الخير والشر، كلاهما من الله، وإن تمايزت مواقفهم في تفسير صدور الشر عن الله (٣).

بعد الخلق والتكوين، وهنا يكون لحقوق الشر بالمادة مانعًا من وصولها إلى كمالها، كحجب السحب للشمس عن محتاجها، والبرد الحائل دون كمال نمو النبات. عل نحو ما تقدم.

وخلاصة القول أن كل ما أورده الشيرازي، يتعاقد على تثبيت فكرته المحورية في هذا الصدد، وهى القول بنفي الشر أو "عدمية الشر"، التي نص عليها صراحة في

□

(١). المرجع سابق جـ ٧، ص ٦٧.

(٢). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق جـ ٢، ص ٢٩٠.

(٣). أنظر موقف المعتزلة والأشاعرة، في هذه المسألة، عند محمد الجليلند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص ١٣٦، ١٦٠، ومواضع أخرى، مرجع سابق.

ختم كلامه، بقوله: "أن الرأي في كل ما يعدونه شراً، يرجع إلى الأمر العدمي"^(١).
لكون طبيعته سالبة، وطبيعة الخير موجبة.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين، يعزو جوهر القول بعدمية الشر، إلى أفلاطون. ثم تبنى الفلاسفة الإسلاميون -ابن سينا على وجه الخصوص، والذي بدوره، امتد تأثيره إلى الشيرازي- هذا الموقف الأفلاطوني، بعد أن كيفوه تكييفاً مناسباً^(٢).

ثانياً : التقسيم العقلي للعوالم الممكنة

تنسب هذه الفكرة إلى أرسطو^(٣). وهي تمثل إحدى الركائز الأساسية لموقف ابن سينا من قضية وجود الشر في العالم^(٤). ومما يرجح أن ابن سينا، هو مستخدم الفكرة ومستند إليها فقط وليس واضعها، قول الشيرازي أن عادة الحكماء، قد جرت بهذا التقسيم العقلي للموجودات الممكنة، من جهة الخير والشر^(٥).
وكيما كان الأمر، فإن العوالم الممكن تصورها، حسب القسمة العقلية، خمسة^(٦):

(١). الشيرازي: مرجع سابق، ج ٧ ص ٦٣.

(٢). أنظر:

Qaramalak: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, op.cit

(٣). انظر حاشية شارح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج ٧، ٦٧.

(٤). راجع ابن سينا: كتاب النجاة، ص ٣٢٥، وقد أفاد منه الشيرازي إلى حد كبير. مثلما أفاد أيضاً من فلسفة ابن سينا الأنطولوجية، بوجه عام.

١- عالم خير كله، لا شر فيه أصلاً.

٢- عالم فيه خير كثير مع شر قليل.

٣- عالم فيه شر كثير مع خير قليل.

٤- عالم يتساوى فيه الخير والشر.

٥- عالم شر مطلق، لا خير فيه أصلاً.

والعوالم الثلاثة الأخيرة، غير موجودة من الأساس. والموجود من هذه الخمسة، هو : العالمان: الأول والثاني. أما الأول، فهو عبارة عن أمور وقعت تامة الوجود، ولم يفتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان، إلا وقد تم لها في فطرتها الأصلية، كما لا يخالطها ما لا ينبغي لها، لا في أول وجودها ولا بعده. مثل : كلمات الله التامة والعقول القدسية والنفوس الإنسانية الكاملة. وهذا العالم يجب وجوده من المبدأ الأعلى، لكونه تعالى، خيراً محضاً، فاعلاً للخير لا محالة.

والعالم الثاني: الذي فيه خير كثير ويلزمه شر قليل، فيجب وجوده عنه تعالى أيضاً؛ لأن: "تركه لأجل شره القليل، ترك الخير الكثير. وترك الخير الكثير شر كثير، فلم يجز تركه، فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات"^(١). وقد أورد الرازي هذا النص بتمامه، وعزاه إلى الفلاسفة، وأضاف إليه أن الخير والشر مرادان، لكن الشر مراد بالضرورة، مكروه بالذات^(٢). وعلى أي حال يذكر الشيرازي مثلاً شاعراً على كلامه: فالموجودات الطبيعية، التي لا يمكن أن تحقق كمالها اللائق بها، دون أن

□ (١) الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص ١٩٦

(٢). فخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،

راجع له قدمه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت،

ص ٢٠٢.

يعرض لها العوارض، ما يمنعها من كمالاتها؛ كالنار التي يمكن كمالها في حرارتها وإحراقها، وبها تحصل المنافع العظيمة والكثيرة، لكنه قد يعرض لها إحراق بيت. وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة، قد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد، وعلى ذلك يجرى القول في الأرض الهواء والمطر والسحاب.. إلخ. والمهم في هذا السياق، أن نسبة ضرر الضرور بشيء من هذه العناصر وغيرها، يسيرة، بالمقارنة إلى نفعه الكثير منها، فكيف بنسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع البشر والحيوان وسواهما. ومن جهة أخرى يمكن إضافة أن الإنسان، ذلك المخلوق المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الحقيقة والظنية، قد تعثره اعتقادات فاسدة وجهالات وأخلاق ذميمة واقتراف خطايا، ومع ذلك فأن: "هذه الشرور، أما تكون في أشخاص قليلة، أقل من أشخاص سالمين من هذه الشرور والآفات، وفي أوقات أقل من أوقات العافية والسلامة عنها"^(١).

والتأمل لتفاصيل وتضاعيف موقف الشيرازي من تلك القضية عمومًا، ولمضمون كلامه عن هذا العالم الثاني "عالم الخير الكثير مع الشر القليل"، على وجه الخصوص - يجده شديد الإلحاح، على تأكيد وتثبيت أمرين، بالغي الأهمية: أولهما: أن جميع أنواع الشرور التي تضمنها العالم الثاني، والمتبدية فيما سبق شرحه، لا توجد إلا في عالم الكون والفساد، والعلة في ذلك ترجع إلى وقوع التضاد فيه، وتقبل موجوداته لهذا التضاد، الذي يعد من النقائص اللازمة لذوات الأشياء، وليس بجعل جاعل. ولولاه ما صح حدوث الحادثات ووجود أشخاص وأنفس غير متناهية؛ لأن النفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان و استعداد مادتها لتعلق النفس بها، ولا يتم ذلك إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة "كالرطوبة واليبوسة والحرارة"، إذن

□

(١). الشيرازي: المرجع السابق جـ ٧، ص ٦٩. وقارن ابن سينا: النجاة، ص ٣٢٤.

فأسباب هذه الشرور، تشكل علة لدوام الفيض، وبالتالي هي خيرات من جهة النظام الكلى، شرور من جهة النظام الجزئي، يقول الشيرازي: "فالصالح الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة للنظام الكلى، وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية" ^(١). والحق أن طبيعة هذا التضاد، قد تقود من المنظور العقلي الفلسفي، إلى إدراك صورة الخير تارة، وصورة الشر أخرى، لأنها ترسم تحت مقولة: لولا هذا لم يدرك ذاك، ولولا ذاك لم يكن هذا، أو لا سعادة إلا وهى محمولة قياساً على شقاوة، ولا نفع إلا وهو محمول على. وهكذا الحياة ضدان يتصارعان، ليؤديها في نهاية الشوط، إلى تثبيت الحياة من جديد ^(٢).

وأخبرهما: وقد مثلت خلاصته إحدى الأفكار "النتائجية" الرئيسة، التي كرس لها الشيرازي، بإيرادها وإعادة طرحها -غير مرة^(٣)- في جمل تحليلية متنوعة وعقب مقدمات منطقية متعددة. ويدور كلامه في هذا الصدد، حول نقطتين، الأولى: سبقت الإشارة إلى جزء منها، ويمكن إيجازها بأن الشيرازي يعترف بوجود الشر، حتى لو كان قليلاً بالقياس إلى الخير الكثير أو الأكثرى. وهذا في نظره ما تقتضيه العناية الإلهية ذاتها، وضرب مثلاً بالنار، فالمنتفعون بها هم الأكثرية، دون المستضرين، وهؤلاء، أوقات سلامتهم من الاحتراق أكثر من أوقات استضرارهم بها وهكذا. كما أن هناك أشياء يتوقف عملها أو تفقد منفعتها بعدم وجود النار. وتأسيساً على ذلك وغيره من الأمثلة العديدة، التي أوردها الشيرازي، انتهى إلى قوله: "... فلم يحسن في الإرادة الأزلية والعناية الأولى، أن يترك المنافع الأكثرية والخيرات الدائمة، لعوارض شرية

□

(١). الشيرازي: المرجع السابق نفسه، ص ٦٩: ٧٠.

(٢). انظر جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٣). الشيرازي: المرجع السابق نفسه، ج ٧، ص ٦٨، ٧٠، ٧٢، ٨٢: ٨٣، ٨٩، ٩٨.

أقلية، فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا يترك الخيرات.. لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية^(١).

أما النقطة الثانية -ولا تخرج عن السياق العام لسابقتها- فمفادها: أن تلك الشرور القليلة، هي من المنظور الفلسفي الميتافيزيق، أمر لابد منه، أو هي بتعبيره: من لوازم الغايات الخيرية، مثل النقائص الضرورية للوجودات وتفاوتها في الرتبة عن رتبة الوجود الأول. فنقصان الجسم عن درجة الواجب أكثر من نقصان النفس. ونقصان الحس عن درجة العقل الأول أكثر من نقصان الخيال، لأن النقصان لو كان في جميع الممكنات متشابهًا، لكانت الأنواع كلها نوعًا واحدًا، وماهيتها واحدة. والقول الجُملي: أن الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع، وإلا لم يكن كون أحدهما مبدعًا والآخر مبدعًا، أولى من العكس. فإذن من الضرورة أن لا يكون "ممكن" ما "خاليا عن نقص وقصور"^(٢).

وجلي أن هاتين النقطتين، لا تحملان اعتراضًا فقط، من الشيرازي بوجود الشر في العالم، بل وتحملان تبريرًا صريحًا لوجوده، وتأكيدًا على "ضرورته" أحيانًا، أو تهوينًا شديدًا من شأنه أحيانًا أخرى. ولكن كلام الشيرازي، قد يثير سؤالًا مهمًا، يتعلق بمدى دخول الشر في القضاء الإلهي، لاسيما الشر الوجودي، المشار إليه في النقطة الثانية. وقد أحس بذلك، فخصص فصلًا كاملاً لمعالجته. والذي يعنينا لا لدرجة الأولى -ويلفت النظر بشدة- مما ذهب إليه، تلك النزعة الإشراقية، الأفلاطونية، التي تناول من خلالها التساؤل المفترض.

□

(١). المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢). المرجع السابق نفسه: ج ٧١.

فهو يرى أن عالم القضاء الإلهي، هو وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادة ونقائصها. ومن هذا المنطلق، فالنار العقلية لا شر فيها، وكذلك الماء "العقلي" والإنسان "العقلي" والفرس "العقلي" والأسد "العقلي". فالصور العقلية لسائر الأشياء هي خير محض، لا يمكن للشر الوجودي فيها. إنما الشر في عالم تفصيل تلك الصور العقلية وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم، ولا يخلو هذا الوجود الجسماني من تضاد وتمازج يوجبان التفرقة والتكثير؛ اللذين منبعهما المادة، ومنبع وجود المادة هو الإمكان. وبناء عليه يكون صدور المواد عن العقول الفعالة، من جهة إمكاناتها ونقصاناتها، لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها. إذن فالهوى منبع الشر والنقص، ولا بد من وجودها^(١). وقد أجمل الشيرازي هذا كله في قوله: "فالخير مقتضى -في الأصل- مقضي -بالذات، والشر مقتضى بالعرض"^(٢).

ولعل هذا السؤال وجوابه، يدفعان إلى سؤال آخر، هو: هل يصدر الشر عن واجب الوجود تعالى؟ وبداية ينفي الشيرازي نفياً قاطعاً، صدور الشر "بالذات" عن الله. وتفسير المشكل عنده أن صدور الخيرات الكلية، قد يؤدي إلى شر جزئي قليل. وبالتالي ما صدر عن الله -في الأصل- ليس شراً. وبسط القول في ذلك، هو أن الشيرازي يوجب على الفيلسوف أن يبحث كيفية ترتب الأفعال من مبادئها الذاتية، على وجه المناسبة وعدم المنافاة، وفي هذا الإطار يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات. فبينه بعد الفراغ من ذلك، بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية قليلة، إضافة إلى تلك الخيرات العظيمة. ولهذا لم يكن الصادر عنه تعالى شراً،

□

(١). المرجع السابق نفسه، ص ٧٢: ٧٣.

(٢). المرجع السابق نفسه، ج ٦، ص ٧٢. وقد ورد عند ابن سينا: كتاب النجاة، ص ٣٢٥.

أصلاً^(١). وقد تبني ليبنتز هذه الفكرة عندما رفض جملةً أن يكون الله خالقاً للشرور والآلام^(٢).

تكملة:

لقائل أن يقول: أن لدى الشيرازي تعارضاً، فيما ذكر من رؤيته للقضية حتى الآن. ففي العنصر "أولاً": انتهى إلى نفي وجود الشر في العالم، واعتباره أمراً عديمياً، ثم في العنصر "ثانياً": يقر بوقوعه وبرره، عن طريق السبر والتقسيم العقلي للعوالم الممكنة ويبدو أنه ليس هناك تعارض بين الرويتين أو القولين، اللذين عليهما تقريباً، مدار كلام الشيرازي في هذه القضية. إذ يُرجَّح أن يكونا جوابين مختلفين، يتعاضدان ويأتيان في سياق التنزيه المطلق لواجب الوجود، عن أن يوجد الشر أو يُنسب إليه، لا سيما وأن الشر الذي أقر به الشيرازي، هو الشر العرضي، أو النسبي.

وإلى جانب ذلك، هناك لمحة خاطفة، دقيقة، أو ما إليها شارحُ "الحكمة المتعالية"، تفيد بأن القولين لا يتنافيان؛ لأن مقولة عدمية الشر، تحمل معنى أنه عدم مضاف، ولهذا فله حظ ما، من الوجود^(٣).

وتجب الإشارة هنا، إلى أن ابن سينا، قد اعترف من قبل، بوجود الشر، مبرراً إياه أو مُهوناً من شأنه. كما أن ليبنتز من بعد، اتفق معها تماماً، في قوله -الذي دافع عنه بشدة، رغم انتقادات فولتير وهيجل، اللاذعة له -أن الحق لا يخالجه شك، هو أن هذا العالم يجيء على أحسن ما تجيء العوالم، وعلى أقرب ما يكون إلى الكمال. ومع ذلك اعترف ليبنتز كسابقه بالشر، ولم ير في ذلك منازعة لنظريته، بل اتخذ دليلاً

□
(١). الشيرازي، المرجع السابق جـ ٧، ص ٨٢.

(٢) علي عبد المعطي : ليبنتز .. فيلسوف الذرة الروحية ، ص ٢٨٣ ، مرجع سابق. و د / أحمد أمين ، ود / زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٦، ١٩٨٣م، ص : ١٢٩، ١٣٠.

(٣) انظر: حاشية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج / ٧، ص ٦٧.

على صحتها^(١). ولا يخفي على المتأمل لعموم هذه الفكرة، من وجود نزعة مثالية، تفاولية، تنزيهية، تسري في عروق الفلسفة الأخلاقية عند الثلاثة "ابن سينا، والشيرازي، وليبنتر".

ثالثاً: حكمة وجود ما يتوهم محوده هراً

يذهب الشيرازي إلى أن ما يعده الجمهور، ضرورياً في هذا العالم، قد تعلقت به الإرادة الأزلية، لأجل صلاح حال الكائنات. ومن هنا فليس لأحد من أهل التحقيق، إنكار أن نظام العالم على هذه الصورة، هو أشرف الأنظمة وأكملها وأفضلها، بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر^(٢).

ويقرر الشيرازي أن ذلك ثابت عند الكل، فلا ينازع فيه فيلسوف ولا متكلم، سواء في ذلك من قال بالقضاء الأزلي أو من قال بالاختيار. فالقائل بالاختيار يرى إحالة أن يوجد العالم أحسن مما هو عليه، لأنه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع أنه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه، فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات، وأن علم ولم يفعل مع قدرته عليه، نأض جوده الشامل لكل الموجودات^(٣).

ويصف الشيرازي هذا الكلام بأنه برهاني، لأن الباري تعالى، غير متناهي الجود والفيض، وكل ما لا مادة له ولا احتياج إلى استعداد خاص ولا مضاد له، فهو بمجرد إمكانه الذاتي فائض منه تعالى، على وجه الإبداع. وعليه فأصول الممكنات نظام العالم، متأتية لأن يُخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات، ولا يتم ذلك إلا

□

(١) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص ١٢٨ : ١٢٩، مرجع

سابق. علي عبد المعطي : ليبينتر، فيلسوف الذرة الروحية، ص ٢٨٢.

(٢) الشيرازي ، مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٢.

(٣) الشيرازي، ج/ ٧ ، ص ٨٦ : ٨٧.

بالاستحالات المنبعثة في مواد الكائنات بواسطة الحركات. ولا يمكن أن يكون مقتضى هذه الحركات موافقاً لساائر الأشياء^(١).

ثم يضرب مثلاً على ذلك بالحرارة المتكونة بضياء الشمس، على موضع من الأرض، لتحيله إلى طبيعة أخرى تقتضيها الرحمة الإلهية. ولو كانت الأرض شاعرة لعلمت أن خروجها عن طبيعتها، أمر مكروه لها، ولكن تحت هذا الكره والقسر، لطف عظيم. وقد أُشير إلى خروجها عن طبيعتها، أمر مكروه لها، ولكن تحت هذا الكره والقسر، لطف عظيم. وقد أُشير إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿... أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢). والإتيان إليه كما في الموت وغيره، وأن كان مكروهاً أولاً لتعلق الشيء بنشأته الجزئية، لكنه إذا أنقلب إلى نشأة أخرى، يصير المهروب عنه مطلوباً، والمكروه مرغوباً فيه، فيقول: "... فَإِذَا الْمَوْتُ وَالْفُسَادُ وَنَحْوَهُمَا مِنَ الْأُمُورِ الضَّرُورِيَةِ اللَّازِمَةِ لِلنَّظَامِ، ولهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر، موجودة في هذا النظام، وما كان يليق في الحكمة أن لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر^(٣).

وأخيراً، أنواع الخير والشر الإضافيين

يورد الشيرازي أربعة أوجه للخير والشر، الإضافيين، ثم يتبع هذه الوجوه بتفسير كل واحد منها وتعليله، الذي ينسجم مع الخط العام لموقفه من تلك القضية. ويمكن أن نجمل ذلك فيما يلي^(٤):

ما يُنسب إلى سعود الكواكب ونحسها.

□

(١) الشيرازي : مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٧.

(٢) فصلت : ١١.

(٣) الشيرازي : مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٩ : ٩٩.

سبيل الضرورة، والتبعية الواقعة بقدر الله وحكمته في جبلة الحيوانات، لأجل صلاحها وبقائها وحراسة نفوسها وحفظ أجسادها^(١).

ما ينسب إلى النفوس الإنسانية الخاضعة للأوامر والنواهي الدينية، وما يلحقها من سعادة وشقاوة آجلتين وعاجلتين معاً. وهو أمر يتعلق بالشر الأخلاقي بالدرجة الأولى. ويجري الحديث عن الخيرات والشرور في هذا الوجه، مجرى ما قيل في الوجوه الثلاثة السابقة، وقد أوسع الشيرازي، معالجة ودرسا^(٢).

خاتمة

بعد أن وصل البحث إلى نهايته، يكون من الضروري، تسجيل خلاصة الأفكار الرئيسية وأهم النتائج، في النقاط الآتية:

لم تمت الفلسفة الإسلامية، بموت ابن رشد. بل عاشت لدى مفكرين وفلاسفة كبار، مثلوا مرحلة ما بعد الرشدية، وإلى العصر الحديث، ويأتي الشيرازي، عرفانياً وفيلسوفاً مجدداً، في مقدمتهم. ومدرسته البآية إلى اليوم، هي المدرسة الفلسفية الأكثر أهمية في بلاد فارس. وتتميز من بين ما تتميز - بأن صاحبها نسج خيوطها من المشائية الإسلامية والأفلاطونية المحدثة والتصوف الإشراقي، مع روح نقدية واحترام للشرعية ونزوع شديد نحو التجديد.

تبنى الشيرازي مفهوماً محدداً للعناية الإلهية، استمدته من الفلسفة السنيوية، وزاد الشرح التفصيلي للأمر الثلاثة، التي شملها التعريف "العلم، والعليّة، والرضا". كما لوحظ أن صلب التعريف نفسه، قد أهمل فكرة عدم اقتصار عناية الله على مجرد العلم بما يكون عليه الوجود في النظام الأمثل، وأنما شمولها أيضاً

□

(١) راجع: الشيرازي، المرجع السابق، ص ٩٢: ٩٣.

(٢) انظر التفاصيل في المرجع السابق نفسه، ج/ ٧، ص ٨٩: ٩٩.

للإرادة الإلهية، في مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام الأمثل، وإنما شمولها أيضاً للإرادة الإلهية، في مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام هذا الوجود، في كلياته وجزئياته.

تربط الرؤية الفلسفية للعناية الإلهية، بين الذات والصفات، ربطاً وثيقاً. كما تؤكد الانسجام التام بين فلسفة الشيرازي وابن سينا، في العلية والتلازم الضروري بين السبب والمسبب.

أدرك الشيرازي بادئ ذي بدء، أن الخير والشر أمران إضافيان، لا يكون لأحدهما معنى إلا بالنسبة للآخر، ولهذا استهل حديثه عن مفهوم الشر وتعريفه، بتمهيد دقيق، عن الخير: مبنى ومعنى.

تضمنت فلسفة الشيرازي وجوهاً وتقسيمات عديدة للشر. ومن تلك التقسيمات ما سبق إirاده عند ابن سينا "في تقسيمه الثلاثي: الشر الميتافيزيقي، والشر الطبيعي، والشر الأخلاقي". وهذا التقسيم لم تضمنه فلسفة الشيرازي فحسب، بل وجد من بعد عند الفيلسوف ليبنتز، والذي يرجح بعض الباحثين، أنه قرأ ابن سينا وتأثر به.

شكل القول بالعناية إلهية، مع وجود الشر في العالم، معضلة من أعقد المعضلات، التي واجهت الفلاسفة، قديماً وحديثاً. وانتهى البعض بعد طول درسها، إلى اعتبارها "لغزاً" فلسفياً، ضارباً في الغموض بعمق سحيق. كما انتهى درس آخرين لها، إلى الإلحاد وإنكار وجود الله وعنايته أصلاً، أو إلى القول بالهين، أحدهما للخير، والآخر للشر.

شغلت مسألة "عدمية الشر" مساحة كبيرة من رؤية الشيرازي لقضية، وكل ما أورده في هذا الصدد، يتضافر لتثبيت هذه الفكرة المحورية. وتنقسم إلى نقطتين،

الأولى: نظرته إلى الشر على أنه أمر عديمي، عدم ذات أو عدم كمال ذات. والأخرى: ذهب فيها -بعد النظرة المتأمل لمعاني الشرور وأحوالها وما له بها صلة- إلى أن ما يُسمى شرًا، هو إما عدم محض أو مؤد إلى عدم.

استمد الشيرازي، التقسيم العقلي للعوالم الممكنة، من ابن سينا، والذي يعزوه البعض إلى أرسطو. وهي خمسة عوالم، منها ثلاثة غير موجودة بالأساس، والاثنتان الآخران، أولهما: عالمٌ خيرٌ كله لا شر فيه. وهو عبارة عن أمور وقعت تامة الوجود، ووجب وجودها عن المبدأ الأعلى، لكونه فاعلاً للخير لا محالة. والثاني: عالم فيه خير كثير مع شر قليل. وهذا العالم يجب وجوده كذلك، لأن تركه لأجل شره القليل، ترك لخير كثير، وترك الخير الكثير، شرٌ كثيرٌ.

رأى الشيرازي سماتٍ بنزعة أفلاطونية مُثَلِّية -أن عالم القضاء إلهي، هو وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادة ونقائصها، ولذلك فالصور العقلية لهذه الأشياء جميعًا خيرٌ محضٌ، لا مكان للشر الوجودي فيها. أما الشر عالم تفاصيلها وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم.

في فلسفة الشيرازي الأخلاقية، رويتان تبدوان متعارضتين، الأولى: انتهى فيها إلى نفي الشر والقول بعدميته. والأخرى: اعترف فيها بوقوع الشر العرضي، وحشد من الشروحات والتشقيقات المختلفة، لاسيما التقسيم العقلي للعوالم الممكنة، ما رآه كافيًا لتبرير وقوعه. والراجح أن هاتين الرويتين جوابان مختلفان، يأتيان في سياق التنزيه المطلق لواجب الوجود، عن أن يوجد الشر أو ينسب إليه. وهو يتفق في ذلك، مع المعتزلة ويخالف الأشاعرة، على نحو ما أشير إليه سلفاً.

كشف البحث عن أن الشيرازي، في إطار تنزيهه لله عن فعل الشر وإرادته - ذهب إلى أن ما يعده الجمهور شرورًا، قد أرادته العناية الإلهية، صلاحًا لحال

الكائنات. ليكون نظام العالم، على هذه الصورة، أشرف الأنظمة وأكملها، ولا ينازع في ذلك فيلسوف ولا متكلم.

انتهى البحث، إلى أن تقسيم الشيرازي، للوجوه، التي يتبدي عليها الخير والشر الإضافيان، وتفسيره لكل وجه منها وتعليله سينسجم مع إحدى رؤيته، وهي تبرير وجود الشر "الإضافي" في العالم، لحكمة، سبق ذكرها في تضاعيف البحث.

ثانيًا:

ففي الفكر الغربي

السياسة اللغوية فى زمن العولمة

المصطفى تاج الدين (*)

١- اللغة والهوية :

يرى علماء اللسانيات ان اللغة والهوية شئ واحد ^(١) ، والمقصود بالهوية هنا هوية هوية الفرد وهوية المجتمع، ولهذا يمكن تأسيس الكيانات الإجتماعية والسياسية على أساس لغوى، ومن هنا تأتى خطورة المكون اللغوى فى تحقيق أو زعزعة الاستقرار السياسى للمجتمعات ^(٢) ولقد كانت اللغة عاملاً حاسماً فى التمييز بين العدو الصديق حين الحروب.

ولعل من أكبر المشاكل السياسية فى العالم المعاصر تلك المتعلقة بالصراع العرقى، والذى لا يبعد كثيراً عن المسألة اللغوية حيث يحصل فى المخيال الجمعى للأمة خطر بين العرق والوحدة اللغوية. ونحن متفقون مع العالم اللغوى فيشمان بأن مشكلة العلوم الإنسانية ومنها اللسانيات هى فى اقتراض واستعمال مصطلحات نشأت فى سياقات عامية او سياسية او قل جمهورية بالمعنى الفلسفى دون ان تخضع لدراسة أكاديمية متخصصة ومن هذه المصطلحات العرق والقومية والشعب والجنسية ^(٣).

إن مسألة إنقراض اللغات لا يعنى ذهاب جهاز إتصالي، وإنما يعنى إنقراض أمة وضياع ثقافة، ولهذا السبب نلاحظ انبعاثاً كبيراً للهويات اللغوية، حيث محاولات كثيرة

(*) . رئيس وحدة اللغة العربية، جامعة ظفار، صلالة، سلطنة عمان.

(1). Andree Tbouret Keller , Language and Identity : the handbook of sociolinguistics Blackwell publishers 1997 , Oxford UK ,p315

(2) Ronald Waedhaaugh , Language in Competition : Dominance , Diversity and Decline , 1987 Basil Blacwell p39

(3). Jushua A.Fishman , Language and Ethnicity the View from within in ibid 327

وشجاعة لمواجهة تحدى الواحدة اللغوية التى تبشر بها العولمة والتى لا تعنى هيمنة اللغات الغالبة وإنما تعنى فى النهاية هيمنة النموذج الثقافى المختزن فى رموز الإتصال. فاللغة البيلاروسية تريد العودة إلى الحياة بعد ان كادت ظروف العصر تخرجها من عالم التداول، واللغة الكورية التى واجهت ضربات اللغة الصينية ورفسات اليابانية لن تستسلم للهيمنة الناعمة للغات الأوروبية ن كما أن هناك إحساسا فى العالم العربى بضرورة حماية العربية إلى جانب جهود الأكراد والأمازيغ والأتراك فى العمل من أجل حماية لغاتهم وتقوية نفوذها.

ومن المفارقات الهائلة فى صلة اللغة بالهوية أن لغة كالعربية والتى تعانى فى اوطانها من قلة الإهتمام، حيث تشير بعض الدراسات إلى عزوف عام لدى الشباب العرب عن متابعة دراساتهم الجامعية فى تخصص لصيق باللغة، تعد لغة مهمة وأساسية لدى العرب داخل حدود ١٩٤٨، حيث نجد إقبالا كبيرا على حصص العربية، والسبب أنها هنا تعد عنوانا على بقاء الهوية المستمرة وإستمرار الجماعة اللغوية فى الوجود^(١).

٢- الجماعة اللغوية :

السياسة فى أصل التداول العربى تدور حول معانى الرعاية والمصلحة، وتفيد فى الاصطلاح القيام بسؤولية الإدارة والرعاية للجماعة السياسية بما يجلب لها المصالح ويدراً عنها المفاصد، وحينما تقتزن السياسة باللغة فأنها تعنى حسب إلجين : " المواقف الرسمية التى تتخذها الحكومات تجاه إستعمال اللغة ورعايتها، سواء كانت المواقف مدعومة بالفعل كإقرار او تمويل البرامج، أو كانت مدعومة بالخطب والقرارات المنمقة على الورق"^(٢).

(1). Eliezer Ben Rafael , d social division , a case study of Israel , 1994 , Calarendon Press , Oxford. p 210

(1). Suzette Haden Elgin , the language imperative , 2000, Perseus Publishing, Cambridge, p25

وإذن فإن السياسة اللغوية هي عبارة عن نوع التعامل الرسمية لأجهزة الدولة مع اللغة أو اللغات المستعملة داخل كيان سياسى معين وهو الدولة. فاعتبار العربية لغة رسمية فى الجزائر أو العراق مع عدم منح اللغتين الأمازيغية والكردية المرتبة نفسها يدخل فى إطار السياسة اللغوية، كما ان اعتماد الملاوية من قبل الحكومة الماليزية لغة رسمية للبلاد مع السماح للمكونات الأخرى باستعمال لغاتها فى مدارسها الخاصة يعد من قبيل السياسة اللغوية. ولعلنا نذهب إلى إنه ليس من الضرورى أن تكون السياسة اللغوية منصوص عليها فى القانون حتى تعد سياسة لغوية بل يكفى العرف المتداول فى دولة ما لتحديد نوع السياسة المتبعة. وحسب دينيس أجير^(٢)، فإن ثمة أنواع من السياسات اللغوية :

٢- نوع يركز فى تصوره وأهدافه على ضرورة الوحدة الوطنية والوفاق الإجتماعى، ولأجل تحقيق هذا يتم التركيز على لغة واحدة لتصبح هى اللغة الرسمية وما عداها تبقى على هامش التداول، وعادة ماتقوم هذه السياسة على قيم مثالية كالوطنية والقومية، وفى سبيل تحقيق هذين الهدفين يتم قهر اللغات الأخرى والسعى إلى مواجهة إنبعاثها، والأکید على ضرورة حماية اللغة من العدو سواء كان حقيقاً أم متخيلاً.

٣- نوع يتميز بإعتماد تصور أرحب لمفهوم الوفاق الإجتماعى حيث الاعتقاد بأن قوة المجتمع فى تنوعه وفيسفاسائيته، إلا أن مثل هذا التصور يبقى عادة معلقاً فى سماء النظرية، حيث تبقى المنافسة بين الكيانات اللغوية فى المجتمع على أشدها، وهنا تتحول السياسة اللغوية إلى فلسفة يتم إعمالها لتحقيق التوازن بين الجماعات اللغوية المتنازعة.

(2). Dennis Ager , Motivation in language planning and language policy, 2001, Multilingual Matters ltd, pp 177-178

٣- الصرامة اللغوية من منظور تاريخي :

حينما ذهب اليونانيون إلى غير المتكلمون باليونانية برابرة ومتوحشون^(١) فإن هذا يكن إعتباره شكلا ما من أشكال السياسة اللغوية القائمة على بعد تداولي أصيل في الثقافات الإنسانية وهو بعد التفضيل، بحيث تتمحور بعض الثقافات حول ذاتها وتلحق جميع الكمالات بها وتكيل النقائص لغيرها، وكذلك نظر السريان والعبرانيون للغاتهم علة إنها أفضل اللغات وإن المتكلم بها أفضل ممن يقصر باعه عن إستعمالها، ولقد أدخلنا هذه المواقف في إطار السياسة اللغوية أولا لأن لالمواقف اللغوية تؤثر بشكل بالغ في السياسات اللغوية^(٢). وثانياً لما ينتج عنها من نزوعات للهيمنة السياسية واللغوية على الشعوب الناطقة بغير لغة الأقوياء والذين ينظر لهم عادة على أنهم أقل إنسانية وأقرب إلى البهائم منهم للإنسان. ولم يخل التاريخ الإسلامي من هذا التصور وإن لم يصل إلى مستوى تجريد الأعاجم من إنسانيتهم بفعل قيم الإسلام السمحة.

وفى التاريخ الأوروبى يصعب تحديد متى بدأ الوعى بضرورة وضع سياسات لغوية واضحة للعالم، غير ان الصراع اللغوى ظل من اهم مجالات الصراع بين القوميات الأوروبية. ففي وقت هيمنة النورمانديين على السلطة فى بريطانيا حدث نوع من التخطيط لى تهيم اللغة الفرنسية على الإنجليزية، فى إطار سياسة إستعمارية واضحة لتنافس من خلالها الفرنسية اللغات المحلية وعلى رأسها الإنجليزية^(٣).

(1). Ibid.

(2). Herbert Chirst, Language attitudes and educational policy , in Encyclopedia of language and education VI on language policy and political issues in education , edited by Wodak and David Corson , Kluwer Academic Publishers , 1997 pl.

(3). Language in competition, p 67.

(1). Ibid p68

(2). Ibid p 68.

وهكذا أصبحت الفرنسية وهى لغة الأقلية لغة النخبة المستعملة فى المحاكم والمحافل الرسمية والدينية والإدارات وعلى الرغم من بقاء الأغلبية من السكان على لغتهم الأم، إلا أن السياسة للدولة قد قضت بهيمنة الفرنسية على مجال التواصل الرسمى. وفيما بعد حدث نوع من التوازن بين اللغات المختلفة فى بريطانيا حيث هيمنت الفرنسية على لغة المحاكم والقانون، وبقت اللاتينية لغة العلم والدين، بينما كانت الإنجليزية هى اللغة الدارجة بين عامة الناس، وكان ينظر لها على أنها لغة لا تصلح للكتابة والتوثيق^(١).

غير أن التاريخ كان يسير فى صالح اللغة الإنجليزية والتى وبعد ضم نورماندى إلى فرنسا كان لابد للطبقة النورماندية فى بريطانيا إما تعود إلى فرنسا أو أن تبقى لتتقد بعد ذلك الجاه والسلطة فى المجتمع الجديد. ويعد هذه المرحلة تم إعتقاد اللغة الإنجليزية لغة رسمية مع إبقاء الفرنسية لغة مهمة تدل على سعة ثقافة متكلميها وتحضره لأن اللغة الفرنسية فى القرن الثالث عشر كانت لغة الثقافة والحضارة إلى درجة كانت تنافس فيها اللاتينية ذاتها^(٢).

هكذا أصدر الملك إدوارد الثالث مرسوما أقره البرلمان بإعتماد اللغة الإنجليزية لغة المحاكم والوثائق القانونية، غير أن هذا لم يكن من السهل تطبيقه إذ لم تستطع الإنجليزية فرض نفسها فى المجال القانونى والقضائى بصفة كاملة إلا فى القرن الثامن عشر ومن هنا يمكن فهم التأثير الكبير للغة الفرنسية على اللغة الإنجليزية فى مجال الإصطلاحات القانونية

٤- التحد واللغوى :

من الصعب أن نجد دولة أو مجتمعا يتحدث بلغة واحدة، فالتعدد اللغوى أمر واقع، وعلى كل سياسة لغوية رشيدة ان تعمل على تأكيده بدل محاربته. فموت اللغة خسارة

لا يمكن أن تعوض^(١)، والذين يعملون، والذين يعملون من اجل القضاء على اللغات الأخرى مهما كان الدافع دينيا او قوميا لا يعرفون قيمة التعدد فى اللسان، والذاكرة التاريخية المختزنة فى رموز اللغة. ولعل لا اخطئ اذا نظرت الى لغات الناس على انها اثار شاهدة على تاريخ ومعالم لو درست بعمق لتحدثت بقصص فيها عبر لمن القى السمع وهو شهيد، وليس من الغريب ان يشهد هذا العصر الحاضر وهو عصر الامبريالىوالعولمة اكبر عملية لموت اللغات وانقراضها فالامر يتعلق بمذبحة حقيقية ان لم نسع لايقافها لضاع خير كثير. لقد تخيل اللسانى دافيد كريستال الزمن الذى ستهيمن فيه الإنجليزية فى العالم أجمع، وتحول فيه الى اللغة الوحيدة للتواصل، واستنتج بان هذا سيكون أكبر كارثة عرفتها البشرية عبر التاريخ^(٢).

ولعل الإسلام قد اكد على قيمة التعددية اللغوية حينما ربط القرآن الكريم بين اختلاف الألسنة ومعرفة إعجاز الله فى الخلق، فهذا الاختلاف ايه من آيات الله وليس هناك سرر علمى ولا خلقى لتفضيل لغة على لغة. يقول ابن حزم فى الاحكام: " ولا ندرى اي لغة هى التى وقف أدم عليها أولا، إلا أننا نقطع على أنها أتم اللغات كلها... وقد قال قوم هى السريانية وقال قوم هى اليونانية وقال قوم هى العربية والله أعلم، إلا أن الذى وقفنا عليه وعلمناه يقينا ان السريانية والعبرانية والعربية هى لغة مضر وربعة لا لغة حمير، لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن اهلها... واذا يقينا ذلك فاسريانية اصل للعربية وللعبرانية معا، والمستفيض ان اول من تكلم بهذه العربية اسماعيل عليه السلام

(١). هى الفكرة نفسها التى أجمع عليها اللسانيون فى المؤتمر الدولى للسانيات بإقليم كيبك حيث ألحوا على اليونسكو بأن تمول مشاريع لحماية اللغات المهددة بالإنقراض عن طريق تصنيف قواميس لها، وكتابة أنحائها، وتقييد نصوصها راجع :

David Crystal, Language Death , 2000 , Cambridge , p vii)

(٢). الإحكام فى أصول الأحكام، ج ١/٥٥-٥٦

فهى لغة ولده والعبرانية لغة اسحاق وهى لغة ولده، والسريانية بلا شك هى لغة ابراهيم صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم" (١)، وذهب رحمة الله مذهباً تجاوز به تلك الانظار الطفولية للغات والتي كانت سائدة قبله وفى عصره، معبراً عن الأفق الرحب الذى وصل اليه الفكر التعددى فى الأندلس خصوصاً وفى الحضارة الإسلامية عموماً، يقول: "وقد قال قوم ان اليونانية ابسط اللغات، ولعل هذا إنما هو الآن فان اللغة يسقط أكثرها، ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم فى مساكنهم أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم فانما يقيد لغة الأمة وعلومها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم" (٢)، فالتفاضل بين اللغات لذاتها غير موجود ولا معقول، وقد يحصل التفاضل من جهات خارجية عن اللغة كقوة المتكلم ونشاطه وتشجيعه للغته وابداعه بها، ولهذا فتفضيل لغة على لغة بدون سبب خارجى وهم من الاوهام عند ابن حزم فقد "توهم قوم فى لغتهم انها افضل اللغات وهذا لا معنى له لان وجوه الفضل معروفة، وانما هى بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة، ولا جاء نص فى تفضيل لغة على لغة وقد قال تعالى" وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"... وقد غلط فى ذلك جالينوس فقال: إن لغة اليونانيين افضل اللغات لأن سائر اللغات انما تشبه إما نباح الكلاب أو نقيق الضفادع، قال على: وهذا جهل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهى عنده فى النصاب الذى ذكره جالينوس ولا فرق.

وقد قال قوم العربية افضل اللغات لان بها كلام الله تعالى، قال على وهذا لا معنى له... فبكل لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه، وقد انزل التوراه والانجيل والزبور،

(١). الإحكام ج ١ / ٥٦ - ٥٧

(٢). الإحكام فى أصول الأحكام ج ١/٥٥-٥٦

وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية وانزل الصحف على ابراهيم عليه السلام بالسريانية فتساوت اللغات فى هذا تساويا واحدا^(١).

ويضيف رحمة الله فى الرد على من قال أن اللغة العربية لغة أهل الجنة " وأما لغة أهل الجنة وأهل النار فلا علم عندنا إلا ما جاء فى النص والاجماع ولا نص ولا اجماع فى ذلك... وقد ادعى بعضهم أن اللغة العربية هى لغتهم واحتج بقول الله تعالى: ﴿وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين﴾ فقلت له: فقل انها لغة أهل النار لقوله تعالى عنهم انهم قالوا: ﴿سواء علينا اجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص...﴾ ولأنهم قالوا: ﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير...﴾ وقد أدى هذا الوسواس العامى اليهود إلى ان استجازوا الكذب والحلف على الباطل غير العبرانية، وادعوا ان الملائكة الذين يرفعون الاعمال لا يفهمون إلا العبرانية فلا يكتبون عليهم غيرها^(٢).

٥- الحقوق اللغوية:

اللغة مكون أساسى من مكونات الهوية، ولذلك يجب الحفاظ عليها ورعايتها وتطويرها تحقيقا لمقصود الله من الاختلاف فى الالوان والالسنه. وتشير الاحصاءات الى ان ما يقرب من نصف اللغات فى العالم مهددة بالانقراض، ولعل التنوع اللغوى شبيه الى احد ما بتنوع الماكل والمشارب، ولعلنا نصاب باجزع عندما نعرف مثلا اننا سناكل طعاما ما لمدة اسبوع، كما اننا سنصاب حتما بالاكنتاب اذا كنا ننتزه فى بستان مملوء بشجرة من نوع واحد. ومع ذلك فاننا لا نصاب بمثل هذا الجزع حينما نسامهم فى القضاء على لغات عديدة بالادعاء العامى والساذج بان لغتنا افضل اللغات أو أن اللغة الواحدة تعنى الوطن الواحد.

(١) الإحكام ج ١ / ٥٨

(٢) الإحكام ج ١ / ٥٩

٦- موت اللغة في زمن العولمة.

يرى بعض علماء اللغة ان اللغة تموت كما يموت الإنسان، فهي تحيا مادام بها التواصل جاريا، ولعل ابن حزم كان محقا حينما ربط انقراض اللغات بفقدان السلطان. إلا أن هذه الفكرة وان صحت فيها مجال التنافس والصراع فانها لا تصح ولا ينبغي ان تصح في المجال الإنساني الرحب مجال حقوق الإنسان في بقاء تراثه وتاريخه. والعولمة بها هي مزج من القمر النفسي والرمزي والعسكري والاقتصادي على اتباع النموذج المتفوق حضاريا تعبر عن فقر النموذج ذاته، وتشير الى ضعف عام في الاحساس بجماليات الاختلاف. غير ان العولمة في اعتقادنا ليست سوى ظاهرة موضوعية املتها الظروف الاقتصادية والتطور الرهيب في مجال الاعلاميات، اي ان العولمة ليست فلسفة او ايدولوجيا حتى نقف منها موقف الرفض السطحي. فالظواهر الموضوعية هي في حد ذاتها تخضع للارادة الإنسانية، اي ان ارادتنا يمكن ان تحول الظواهر كالعولمة مثلا الى حيث تخدم الناس وتقودهم الى مزيد من الرفاهية والاشباع. فالمحافظة على اللغات وحمايتها ينبغي ان تتحول الى استراتيجية عالمية تستفيد من انجازات العولمة على صعيدين:

١- صعيد التقنيات الاعلامية المتطورة.

٢- صعيد عولمة قيم حماية حقوق الإنسان ومنها الحقوق اللغوية.

والمقصود بموت اللغة ان يتوقف استعمالها. وينعدم من يتواصل بها حتى وان بقيت محفوظة لى الكتب او مسجلة على الاشرطة وتشير الاحصائيات الاكثر دقة الى ان عدد اللغات الحية الموجودة في العالم اليوم يتراوح ما بين ٦٠٠٠ و٧٠٠٠ لغة^(١). وان كثيرا من اللغات في الشرق والغرب قد انقرضت فعلا بوفاة اخر من يتكلم بها، كما ان لغات اخرى في طريقها الى ذلك اذا لم نقم بفعل شيء لحمايتها.

(١). راجع في هذا : Language Death p3

٧- دور المسلمين في حماية اللغة :

من الواضح ان المسلمين غائبون تماما فى الجهود المبذولة لحماية التراث الإنسانى ولعل اليونسكو وهى منظمة غربية الفلسفة والنشأة تقوم بجهود مشكورة فى هذا المجال. والعجيب ان الغرب وهو منشأ الاستعمار والعولمة هو ايضا منشأ الجمعيات والمؤسسات العاملة فى مجال حماية اللغات.

ومن المفارقات ان المؤسسات البحثية فى الغرب، وبتمويل غربى، واحيانا حكومى، تعمل جادة لحماية بعض اللغات الإسلامية الايلة للانقراض، والتي ربما لم يسمع بوجودها مسلم بله العمل على حمايتها. ومن امثلة ذلك لغة الاجمت وهى لغة المسلمين بالاندلس بعد ان هيمن عليها المسيحيون. وهذه اللغة عبارة عن لغة عربية مسبوكة فى قلب نحوى وصرفى اسبانى. وتفسير ظاهرة ازدواجية القيم فى الغرب راجع الى الطبيعة العصرية للعالم الغربى والذى لم يعد غربا واحدا كما نتخلله. ان صورة الغرب المسيحى ينبغى ان تطوى فى دوايب التاريخ، فالغرب اليوم عبارة ان خليط من المذاهب والروى المتعارضة والمؤسسات المتشعبة، فليست هناك رؤية واحدة للعالم يمكن ان نطلق عليها الروى الغربية، كما لم يعد هناك اطار نظرى واحد يلم شتات الفلسفات الرائجة فى الغرب. وعليه فان الادعاء بان الغرب يريد القضاء على الخصوصيات الثقافية عن طريق العولمة يوازى فى خلطه التعميمى الادعاء المقابل بأن الغرب يريد نشر الديمقراطية. والسؤال المطروح هنا هو اين المسلمون واين المؤسسات الإسلامية فى مجال حماية التراث الإنسانى؟ يبدو ان هذا الغياب يمكن تفسيره من الناحية السوسيونفسية وهو ان الحضارات الضعيفة عادة ما تنكفىء على نفسها معتقدة انها الوحيدة المهددة، هكا فان المسلمين اليوم مهتمون اكثر بشؤونهم الداخلية، ولا يرون فائدة فى دعم الابحاث المتعلقة بحماية تراث الاخرين. وكيف يحمى المسلمون تراث الإنسانية وتراثهم يعانون من تقصيرهم فى العناية به؟

٨- المصاحبة اللغوية في العالم الاسلامي، الحالة على بعض النماذج:

حينما نتحدث عن العالم الاسلامي في مجال السياسات اللغوية فاننا نقصد تلك الدول الإسلامية التي تعاني من وجود صراع طائفي ذي نزوع لغوي، ولن نتحدث هنا عن الدول ذات التعددية اللغوية المتعايشة.

ولعل الباحث مضطر الى الاقتصار على بعض النماذج التي تتوفر حولها معطيات كافية الخلق تصور متوازن عنها. ويمكن تعميم بعض نتائج هذه الورقة على دول لم نتحدث عنها مع اخذ خصوصيات كل بلد بعين الاعتبار.

لاشك ان اغلب دول العالم الاسلامي دول متعددة اللسان. ففي المغرب العربي لغتان محليتان الامازيغية والعربية، وفي العراق وسوريا العربية والكردية وبعض اللغات الاخرى، وفي تركيا خليط من اللغات فهناك التركية والكردية والعربية والاذرية وغيرها، وفي باكستان الاوردية والبنجابية، وفي افغانستان الفارسية والاوردية. هذا الفسيفساء اللغوي والقومي في ظل غياب العدالة الاجتماعية، والوعي الحضاري الواحدى يمكن ان يكون عاملا من عوامل تهديد الامن القومي، وزعزعة الاستقرار.

ولقد حدث هذا فعلا، فاستقلال بنغلادش عن باكستان كان راجعا في جزء مهم منه الى قرار محمد على جناح بجعل الاوردية اللغة الرسمية للبلاد وشكل هذا ضربة للاحساس القومي لسكان البنغلادش الذين يتكلمون اللغة البنغالية. كما ان الجزائر لا زالت تعاني سياسيا وامنيا من المشكل اللغوي بين سكان منطقة القبائل ذوى اللسان الامازيغى والدولة التي اقرت العربية لغة رسمية للبلاد، اما العراق فقد اتسع خرقه على الراقع وظهرت اهمية المكون اللغوي في التحول السياسي، كما ان اوضاع هذا البلد العظيم تجعلنا على وعى باهمية وضع سياسات لغوية معتدلة ورشيدة من خلالها نستطيع تشجيع الوحدة من خلالها التنوع والتنوع من خلالها الوحدة.

٩- السيادة اللغوية في شمال إفريقيا نموذجًا:

يضم شمال إفريقيا شعوبا تجمعها خصائص مشتركة ولعل أهمها اللغة، فلسان المنطقة الاصلى هو الامازيغية وليس البربرية كما هو شائع فى التداول لما فيها من التحقير للامازيغ أو الاحرار. وهى لغة كنعانية تنتمى الى الاسرة اللغوية السامية. ولعلها كانت لغة الشعوب الكنعانية التى استوطنت شمال افريقيا وجزء كبيراً من اوروبا بما فى ذلك اسبانيا وفرنسا. ويشير ابن خلدون الى ان الشعب الامازيغى شعب ذو حضارة عظيمة ويكفى ان تكون حواضر الشمال الافريقى مراكز للعلم والتجارة فى عصور ما قبل الميلاد وبعده، كقرطاجة وطنجة وموغازور او الصويرة الحالية. وسواء كان سكان الشمال الافريقى ذوى اصول اوربية كما يدعى مؤرخى الغرب، او كانوا كنعانيين كما تؤكد ذلك دراسات تاريخية اخرى، فان الراجح ان الحضارة الامازيغية الكنعانية لم تتوقف عند حدود افريقيا بل تجاوزت ذلك الى اوروبا. ولعل اسماء المدن فى فرنسا شاهدة على اصلها الكنعانى، كليون، وباريس، ومالقة وغيرها. وبسبب هذه الحضارة العظيمة رفض اهل المغرب اى سيطرة اجنبية، ويحكى تاريخ الكنعانيين فى صور، او قرطاجة او طنجة، قصة شعب لا يقبل ان يهيمن عليه، ولهذا فشل الرومان وقبلهم الوندال فى احكام السيطرة على المنطقة، وحتى المسلمون لم يستطيعوا اخضاع المغرب الا بعد منحهم السيادة على انفسهم ويلاحظ ان المغرب الاقصى مثلاً ظل مستقلاً عن كل الخلاقات الإسلامية المتعاقبة بحيث لم يخضع للامويين ولا للعباسيين ولا للعثمانيين. وهو ما يعنى ان قبول اهل المغرب للإسلام والعربية كان نابعا من احساس كبير بالخصوصية، ولقد استمر هذا الاحساس ولا زال مستمرا فى اشكال ثقافية مقنعة ولعل أهمها المنافسة المغربية المكشوفة فى مجالات الثقافة والابداع.

١. حركة التعريب في شمال إفريقيا:

من اهم الاسئلة المطروحة فى مجال عربية المغرب السؤال المتعلق بسبب بقاء اللغة الامازيغية قوية الى جانب اللغة العربية، بحيث لم يحدث فى المغرب ما حدث فى مصر والشام حيث نجحت حركة التعريب الشامل للمنطقة لتموت بذلك لغاتها وثقافتها لصالح الثقافة الغالبة وهى الثقافة العربية، كما لم يحدث فى المغرب ما حدث فى بلاد فارس وما وراءها من اسلمه بدون تعريب ولعل الاجابة تكمن فى ما سبق وان اشرنا اليه قوة الانا الحضارية عند الامازيغ، بالاضافة الى تضاريس المغرب الاوسط والاقصى وهى تضاريس جبلية حافظت على نوع من الاستقلال الجغرافى واللغوى للسكان الاصليين، وهو ما يفسر نجاح التعريب شبه الشامل فى تونس.

بعد وصول العرب الفاتحين للمغرب، كانت المنطقة تعرف نوعا من الازدواجية اللغوية، فالامازيغية هى لغة العامة، واللاتينية هى لغة النخبة من المتعاملين مع الرومان ولم تستطع الرومنة أو التلتين تحقيق أى نجاح يذكر نظرا للعداء المستحكم بين الرومان والبربر، فى الوقت الذى نجحت فيه عملية التعريب بشكل تدريجى.

ويبدو أن المحاولات الأولى للتعريب قد فشلت بسبب المقاومة الثقافية العنيفة التى نهجها أهل الغرب فى مواجهة هيمنة الأرستقراطية العربية فى المدن. ويفسر هذا تكون صورة نمطية للبربر لدى العرب أساسها التحقير والرغبة فى الهيمنة، فلغتهم فى تصور أحد المؤرخين بربرية تمتلئ رطانة بلا إفادة^(١)، أما ياقوت الحموى فقد ذكر أن " البربر أجفى خلق الله وأكثرهم طيشاً، وأسرعهم إلى الفتنة أطوعهم لداعية

(١). تاريخ ابن خلدون ج ١٨٥/٦

(١). عن : محمد حسن، الأصول التاريخية للتعريب فى المغرب العربى، فى : تطور الوعى

فى المغرب العربى، سلسلة كتب المستقبل العربى رقم ٨، مركز دراسات الوحدة

العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ص : ١٢٢

الضلال، وأصغاهم لنمق الجهالة، ولم تخل جبالهم من الفتن وسفك الدماء قط، بل أن آدم تبرأ من أنتسابهم إليه:

رأيت آدم في نومي فقلت له
أبأ البرية إن الناس قد حكموا
أن البربر نسل منك قال أن
حواء طالقة إن كان قد زعموا^(١)

ولو نظرنا للنص هنا من منظور تحليلي نقدي لوجدنا أن الحموى هنا يلخص الصورة التي يريد خطاب السلطة في المشرق تكوينها عن المغرب، فقله أنهم أجفى الخلق اعتراف منه بصلابتهم وقوة شكيمتهم، وكثرة الطيش دليل على حبهم للمواجهة التي قد تودي بحياتهم بدل العيش بسلام مع انعدام سيادتهم على أرضهم، وسرعتهم إلى الفتنة مؤشر على تصميمهم على العصيان والتمرد، وطاعتهم للضلالة دليل على انقيادهم لجهة المعارضة سواء كانت علوية أم خارجية.

وللتدليل على أن الصراع لم يكن دينيًا بل كان قوميًا وثقافيًا أن كثيرا من العرب قد لجأوا إلى وضع أحاديث على لسان النبي الكريم تحط من قدر الأمازيغ وتصفهم بأرذل النعوت، فلجأ البربر أنفسهم إلى ذات الآلية فوضعوا أحاديث نبوية في فضلهم وأن الدين سيعزبهم^(٢) مما يشير إلى أن البربر قد قبلوا الإسلام ولكنهم لم يقبلوا الهيمنة العربية إلا في وقت متأخر جدا حينما أسس البربر ممالك قوية في شمال أفريقيا والأندلس واختاروا راضين أن يكون اللسان العربي لسانهم، لتبدأ بذلك رحلة التعريب الموقفة والخالية من مشكل التنافس القومي، وهكذا فإن الوضعية اللغوية للمغرب العربي في العصر الحاضر تعكس الإنسجام التاريخي بين العرب والبربر ظهرت في التزاوج والتساكن بل إن هناك قبائل عربية تمزغت بالكامل، وقبائل أمازيغية تعربت

(٢). راجع في مثل هذه الأحاديث : الحموى، معجم البلدان، ج ١/٥٤١-٥٤٣

بالكامل وظهر هذا الإنسجام التاريخى فى مواجهة الظهير البربرى الذى حاولت به
الإرادة الإستعمارية التفريق بين العرب والبربر.

بـ- الميامة اللغوية ومفصل توحيد اللغة :

لا شك أن عملية التوحيد اللغوى فى شمال إفريقيا قد نجحت بالكامل، وإن ظل
اللسان الأمازيغى حاضراً بقوة، إلا أن الوضع النفسى للإنسان الأمازيغى يشير لى
إنتمائه الحضارى والقومى للأمة العربية. إن فكرة التوحيد اللغوى تشبه فى خطورتها
العولمة التى تتادى بتوحيد أنماط الحياة ومعيرة القيم وفقاً لتصورات الأقوياء. ومع أن
دول المغرب العربى وخصوصاً المغرب قد فطنت لجدوى إعتماذ سياسة لغوية
منفتحة، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن ثمة أخطاء يمكن تجاوزها فى السياسة اللغوية
بالمغرب والجزائر. ونذكر منها :

- الإصرار على البعد القومى للعروبة، بإستثناء المغرب الذى ظلت السلطة فيه
تؤكد على البعد الدينى للعروبة، ومن هنا يمكن تفسير شدة التلاحم بين
العرب والبربر فى المغرب مقارنة بالجزائر التى كان البعد القومى فيها
ضعيف الصلة بالدين نظراً للطابع الإيديولوجى لسلطة مابعد الإستقلال.
- إنعدام أى إشارة إلى اللغة الأمازيغية والقاافة المحلية فى الدستور. مما جعل
تأسيس الجمعيات ذات الخلفية الإثنولغوية تواجه عراقيل متعددة.
- غياب أى تشجيع رسمى للغة الأمازيغية، ولقد حاولت الحكومة الجزائرية
والمغربية تجاوز هذا المشكل بتبنى تدريس الأمازيغية فى المدارس.
- الربط الميكانيكى والسطحى بين المناداة بالحقوق اللغوية وتفتيت الوحدة
الوطنية. ولتجاوز هذه المشكلات نقترح الأتى :
- الإعراف بالحقوق اللغوية للأمازيغ وحريرتهم فى إستعمال لغتهم وكتابتها
تدريسها وتطويرها.
- تشجيع الجمعيات الأمازيغية ذات البعد الثقافى.

- عدم تسييس المسألة الأمازيغية لما فى ذلك من خلق الشقاق بين مكونات المجتمع العربى، وكذا تهديد الأمن القومى للدول العربية.
- تشجيع البحوث الأكاديمية فى هذا المجال لقطع الطريق امام من يريد إستغلال المسألة الأمازيغية لأغراض غير ثقافية
- التسلح بالشجاعة الفكرية وفتح نقاش جدى حول إعادة النظر فى مكونات الهوية الثقافية للمغرب العربى.

١٠ - المسألة الصحوية :

تختلف الدراسات الإثنوغرافية حول أصول الأكراد، فمن قائل أنهم ذوو أصول إيرانية ومن قائل إن أصولهم عربية ولكنهم نزحوا إلى الجبال فاستوطنوها ^(١) وهذه الأطروحة لا تختلف من حيث أهدافها عن أطروحة عروبة الأمازيغ ونزوحهم إلى الشمال فى إفريقيا من الجريدة العربية ^(٢)، ومن المؤرخين المسلمين من أشار إلى الأصول الفارسية للأكراد ^(٣)، كما أن هناك أطروحة مفادها أن الأكراد من الشعوب الهندأوروبية. وأيا ما كان أصل الأكراد فهم بلا شك شعب مميز بسمات خاصة تجعل هويته ذات وجه واقعى. ولعل اللغة الكردية من أهم هذه السمات وأوضحها. ولقد تعرض النسيج القومى للأكراد إلى نوع من التمزق العشوائى بين هويات قوية تاريخيا وثقافيا وهى: الهوية العربية والهوية الفارسية ثم الهوية التركية، ولهذا وبعد انقراط عقد الخلافة الإسلامية وتأسيس الدول القطرية وجد الأكراد أنفسهم مقسمين بين دول قطرية كبرى كإيران والعراق وتركيا وإلى حد ما سوية ولبنان.

(١). المسعودى، مروج الذهب، ج ٢ / ٩٩، ط ١، ١٩٦٥، دار الأندلس بيروت.

(٢). فى عروبة الأمازيغ: راجع : محمد على مادون، عروبة البربر، المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم ١٩٩٢، ومحمد مختار العرباوى، فى مواجهة النزعة البربرية

وأخطارها الإنقسامية، دار نقوش عربية، تونس ١٩٩٨

(٣) راجع المسعودى، مروج الذهب.

ولعله يمكن التأريخ للوعى القومى الكردى ببداية القرن التاسع عشر، بدأ يظهر نوع من النزوع نحو تحديد القومية الكردية وضبط معالم هويتها، ومع أن الشعب الكردى شعب طاعن فى التاريخ من حيث الوجود، فإن إحساسه القومى بالمعنى الحديث للقومية لم يظهر إلا فى مراحل متأخرة فى التاريخ وتحديدًا فى القرن التاسع عشر. فحينما حاولت الدولة العثمانية إعادة ضم أقاليم كردية إلى نفوذها عد هذا خرقاً للمعاهدة التى وقعتها الأمير الكردى شرف الدين البدلسى مع الخليفة العثمانى سليمان القانونى. كما أن الاشتغال الفعلى للوعى القومى الكردى يمكن عزوه إلى ثورة عبيد الله النهري فى شمال كردستان والتى إنتهت بمقتله عام ١٨٨٣^(١)، ومع أن هذه الثورة لم تحقق أهدافها إلا أنها عادت الطريق أمام ثورات كردية لم تتوقف طوال القرن العشرين ولعل من أواخرها إنتفاضة ١٩٩٢ ضد الحكومة العراقية والتى أدت إلى إنشاء المنطقة الآمنة شمال العراق. ولعلنا نستطيع الإدعاء بأن الشعب الكردى وهو الشعب العميق فى تدينه وإسلامه لم يكن مندفعاً أشد الإندفاع نحو تأسيس القومية الجغرافية، ويمكن تفسير نمو الحس القومى والإنفصالى لدى الأكراد بما يلى:

- قوة المد القومى العربى و التركى و الفارسى، فالأول إنتهى بالإنفصال عن الخلافة العثمانية، وثانياً بتأسيس أنظمة سياسية عروبية ذات إيديولوجية قومية كالعراق وسوريا. والثانى إنتهى بتأسيس الدولة التركية الحديثة بعيداً عن أى أساس إسلامى أو عمق دينى، ولهذا فإذا كان من الطبيعى أن يندمج الأكراد فى كيان سياسى ذى بعد دينى شامل، فمن المستغرب حقاً أن يطالب هذا الشعب بالخضوع لقوميات غير دينية لا تمتاز عن قوميته الخاصة. ومن هنا كانت الصحوه القومية الكردية رد فعل طبيعى على الإنبعاث القومى فى مناطق الجوار.

(1). See, Robert Olson, 1991, the emergence of Kurdish Nationalism 1880-1925 1st ed , University of Texas Press , p1

- خضوع الأكراد لأنظمة قومية مارست نوع من القهر السياسى، وحاولت تعليب كل الإثنيات فى بوتقة القومية الغالبة، هذا ما يفسر الخلاف الجوهرى بين الأكراد والأمازيغ فى شمال إفريقيا، ففى حين يبرزح الأكراد تحت أنظمة شمولىة، فإن الأمازيغ فى المغرب العربى هم حملة لواء التعريب، والمدافعون عن قيم العروبة، والسبب أنهم لم يخضعوا لأنظمة إستبدادية شبيهة ببعض الأنظمة فى المشرق العربى.

١١- اللغة الكردية فى الصياغة اللغوية فى العراق :

تعد اللغة الكردية من فروع عائلة اللغات الهندوأوروبية^(١) وتتفرع إلى لهجتين أساسيتين :- كورمانجى وسورانى، واللذان بدورهما تتفرعان إلى لهجات محلية متعددة. والملاحظ أن سياسة التعريب التى اتبعت فى المنطقة الكردية لم تكن ناجحة حيث ظلت اللغة الكردية لسان الأكراد ولم تتجاوز اللغة العربية مستوى كونها لغة التخاطب الرسمية أو لغة التعليم، اما أن تتحول العربية إلى اللغة الأولى للأكراد لم يحصل هذا إل فى بعض الأوساط الكردية المدينية ذات الصلات الواسعة بالعرب. ولقد كان بالإمكان للتعريب أن ينال حظا من النجاح لو تم إنتهاج سياسة لغوية عادلة تقوم على ركنين :-

- الإعتراف بالحقوق اللغوية ضمن مفهوم شامل للوحدة الوطنية حيث يعترف للأكراد بحقوقهم المساوية لغيرهم من العرب، كما يعترف الأكراد بحق وطنهم فى البقاء موحدا فى إطار سياسى منسجم. ويلزم عن هذا تشجيع تعليم اللغة الكردية، وتحويلها إلى لغة رسمية للدولة جنبا إلى جنب مع اللغة العربية.

- الإبتعاد عن إعطاء بعد تبشيري للقومية سواء من جهة الأكراد أو غيرهم، لأن تحويل القومية الكردية إلى أيديولوجية سياسية ستؤدى إلى إنقسامات

(1). The new encyclopedia Britannica 1998. 15th ed.USA. Vo17.P40

سياسية كبيرة لم يستعد أحد لتحمل تبعاتها بعد سواء الأكراد أم غيرهم، كما
ان تحويل القومية العربية او التركية إلى أيديولوجية من قبل الدولة سيؤدي لا
محالة إلى الإستبداد والهيمنة.

فلسفة المنهج وتحديات العصر

رياب عبد الخالق بشير^(*)

١- أهمية المنهج في العلوم الانسانية "مدخل"

يعتبر موضوع المنهج "المنهاج" من أهم موضوعات التربية، وهو النقطة الحيوية التي تصل الطفل بالعالم المحيط به وهو الوسيلة التي يصل بها الشعب إلى ما يبتغيه من أهداف وآمال فإذا كان فساد التربية والتعليم أساسه المنهج عجزت عن إصلاحه أمهر طرق التربية والتدريس.

وبدون مساعدة الفلسفة لن تصل التربية إلى حالة الوضوح التام؛ فهناك علاقة متبادلة بين الاثنين وأحدهما بدون الآخر ناقص ولا يمكن الانتفاع به. هذا وإن لم تكن التربية ودقائقها على أسس فلسفية لما خرجت التربية عن أن تكون موضوعًا ميكانيكيًا صرفًا لا يتجاوز معلومات جافة.

تمخض القرنين الماضيين عن نوعين من السمات غيرت عادات الناس وأساليب تفكيرهم. وهما نمو المثل العليا والديمقراطية، وتقدم العلوم الطبيعية والبيولوجية على الخصوص وما نشأ عنهما من الاختراعات وتقدم الصناعة وهذه التغيرات كانت تتطلب دائمًا تغييرًا مناسبًا في مناهج الدراسة فمناهج الدراسة لابد أن تخضع للتطور الذي خضعت له الحياة بأسرها ويجب أن تتوافق مناهج الدراسة مع تغيير الحياة لتسد حاجات الأمة وتشبع مطالبها الاجتماعية والاقتصادية، وإن تخضع للتغير على ضوء ما يتناول المجتمع من متغيرات فكرية ومعرفية وثقافية، وعلى هذا يجب أن تصبح

(*) . قسم فلسفة، جامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

المؤسسات التعليمية وسيلة لإحداث التغيرات الضرورية في الأحوال الاجتماعية عن طريق التطور البطيء. فمساكلنا الاجتماعية يجب أن نتبوأ مكاناً هاماً من مناهجنا الدراسية.

تأثر مفهوم المنهج بمعناه التقليدي بمفهوم التربية اليونانية القديمة. حيث ساد الاعتقاد بأن المعرفة في حد ذاتها تؤدي إلى تغيير السلوك؛ لأن معرفة الشيء عندهم تؤدي إلى اتباعه والمنهج بهذا المفهوم الضيق يبني على نظرية المعرفة، وذلك أن كثرة تلقي المتعلم للمعارف تؤدي إلى تدريب العقل وتنمية الذكاء، وجهود المنهج القديم تتركز حول المعرفة فهي أهم ثمرات الخبرة الإنسانية، وترتب على ذلك أن المنهج أصبح يرادف في مفهومه المقررات الدراسية، والكتاب المدرسي، ودور المعلم هو نقل المعلومات. والقصور واضح في هذا المفهوم التقليدي إذ أن هذا المفهوم التقليدي الضيق يحد من النظرة الشاملة المتكاملة لنمو المتعلم والخبرات المتنوعة، والاقتصار على الجانب المعرفي واضح في مستوياته المتدنية التي تنحصر في التذكر والفهم دون أن تمتد إلى المستويات العليا من التطبيق والتحليل والتركيب والتقويم وتنمية التفكير.

تقدم الفكر التربوي حيث أصبحت الوظيفة الأساسية للتربية هي تعديل السلوك بحسب مطالب نمو المتعلم وحاجات المجتمع وفلسفة الدولة بحيث يتم إعادة بناء خبرات الفرد وتعديلها وإثرائها لتحقيق النمو السليم وإبراز القيم التربوية للعمل. وظهور المنهج العلمي حيث استخدمت المدارس بجانب التعليم النظري وسائط تكنولوجية مثل البوصلة والميكروسكوب وغيرها. وهذا المنهج يجعل المتعلم نشطاً ومشاركاً وإيجابياً من خلال تنفيذه لخطوات المنهج العلمي في التفكير .

٢- تأثير العوامل الفلسفية في بناء المنهج

المنهج منظومة فرعية من النظام التعليمي ككل. والنظرة إلى مكونات المنهج بمفهومه الحديث نظرة كلية شاملة، لابد أن تحدد العوامل التي تؤثر في المنهج باعتباره نظامًا مفتوحًا حداثيًا ويؤثر - في فلسفته ومحتواه وأسلوب تنفيذه.

تتأثر فلسفة المنهج بنمط الفلسفة التي تحكم التربية وبعقائد القيادات التعليمية ومتخذي القرار التربوي. فقد عرفنا أن تقديس المعرفة في الفلسفة اليونانية جعلنا في بناء المنهج بمفهومه القديم نعني بالمعلومات والتنظيم المنطقي لها وتكديسها في المناهج القديمة ومثال ذلك الفلسفة التربوية التي شيدها أفلاطون والتي اعتمدت على التدريب العقلي. فأفلاطون يتفق مع سقراط في أن المعرفة المكتسبة بطريقة الحواس لابد أن تظل على الدوام غير مؤكدة وغير تامة. ما دام العالم المادي مجرد نسخة مشوهة من عالم الكينونة أو الوجود الكامل. فالمعرفة الحقة نتاج العقل دون سواه لأن العقل هو الملكة التي تميز الصور الروحية أو المعقولة الخالصة للأشياء فيما وراء تجسيدات المادية. أما هيجل فتوسع في المفهوم الأفلاطوني القائل أن المعرفة لا تكون صحيحة إلا بمقدار ما تشكل نسقًا. وما دامت الحقيقة الواقعية القصوى عقلية ومنهجية أو نسقية، فمعرفتنا بالواقع صادقة. بمقدار ما هي منهجية أو نسقية أيضًا وكلما كان نسق معرفتنا بالواقع صادقة. بمقدار ما هي منهجية أو نسقية أيضًا وكلما كان نسق معرفتنا شاملاً كلما كانت الأفكار التي تنطوي عليها متماسكة كان إحرازها للحقيقة أو اتصافها بالصدق أدعى وأرجح ويشار عادة إلى هذا المبدأ تحت "نظرية التماسك" وهي قائمة على أساس القول بأن أي موضوع معين للمعرفة يغدوا مغزى أو أهمية بمقدار ما ننظر إليه في سياقه الإجمالي الكلي ومن ثم كل الأفكار والنظريات ينبغي أن تجاز طبقاً لتماسكها داخل نسق للمعرفة متواصل النمو. ويذهب معظم المثاليين المحدثين

(كانط) إلى أن لباب المعرفة هو إضفاء أو فرض المعنى والنظام على المعلومات التي جمعتها الحواس. والغرض من التعليم ليست تقديم كتلة من المعلومات إلى الطالب بقدر ما هو مساعدته على إضفاء النظام والمعنى على هذه المعلومات^(١).

نتيجة لشيوع هذه المثالية المطلقة أهمانا الدراسات العلمية والجوانب التطبيقية والأنشطة المدرسية وقد استمر هذا الأمر حتى بداية القرن العشرين، وظهور الفيلسوف جون ديوي الذي نادى بالخبرة وحدة لبناء المنهج بمفهومه الحديث فظهر الاهتمام بالخبرات المباشرة لأن مجموعة الأفكار والمعتقدات التي تؤمن بها الفلسفات التقدمية جعلت المتعلم محوراً للعلمية التعليمية، وأثرت هذه الأيديولوجية في الفلسفات التربوية للمدرسة الحديثة. وألقت التقدمية بثقلها مساندة لحركة التغيير الاجتماعي وبذلك أضحت بتركيزها على النمو الفردي واعتنقت مثلاً علياً من قبيل التعاون - المشاركة، والتوافق - واتخذت التقدمية العقيدة البراجماتية القائلة أن التغيير لا الدوام هو جوهر الواقع. ولذا أعلنت في صورتها النقية أن التربية ماضية على الدوام في سياق النمو.

٣- ماذا تعني فلسفة التربية؟

التربية هي التنشئة أو رعاية الفرد وتعويده على معارف وسلوكيات وقيم نافعة لنجاحه الشخصي والاجتماعي. وعليه تكون فلسفة التربية تنشئة الفرد أو رعايته وتعويده على حب المعارف والتبصر في الأمور والحكم السوي عليها لصالح نفسه ومجتمعه. ولكن كيف يمكن لهذا الفرد؟ بواسطة المنهج والتربية المنهجية بطبيعة الحال اللتين يتبناهما المربون عادة لتحقيق الحكمة لديه وتطوير السلوك المنطقي لفكره وسلوكه.

(١). حسن شحاته: المناهج الدراسية بين النظرية والتطبيق، ص ١٨.

وطبيعة المعارف والسلوكيات الضرورية لتحقيق الإنسان المطلوب بالفلسفة التي يتبنّاها المجتمع لتنشئة أجياله المدرسية، لم تتحدد هويتها المطلقة منذ بداية الفلسفة اليونانية نفسها فقد كتب أرسطو حول ذلك قائلاً إن الناس لم يتفقوا في العموم حول الأشياء التي يجب تعليمها للصغار فلا أحد متيقن من المبادئ التي يجب أن نخطو في التربية على أساسها... فهل هي المفيدة للحياة أو للفضيلة أو للمعرفة العليا المطلقة؟ كما أنه لا يوجد اتفاق أيضاً حول الطريقة التي يمكن تبنيها في تعليم هذه الأشياء لأن الأفراد المختلفين عادة في شخصياتهم والذين يبدعون بأفكار مختلفة حول طبيعة التربية والفضيلة فإنهم يختلفون نتیجتاً في كیفیات تطبیقها أو ممارسته من قبلهم.

تجسد عبارة أرسطو أعلاه حكمة وفلسفة تربوية لا زلنا نأخذ بها حتى يومنا الحاضر، ولكن ماذا يعني أرسطو في الواقع من حكمته الفلسفية التربوية هذه؟؟ وما هي تضميناتها لفلسفة التربية كمصدر للمنهج؟؟ أنه يعني أولاً بعدم وجود معرفة مطلقة واحدة يمكن بها تكوين الشخصية الفردية للتلاميذ، مقنعة لجميع الفئات الاجتماعية والمجتمعات، نضراً لاختلافهم في الشخصية والحاجات، وثانياً إن اختلاف هذه الجهات في الرأي حول نوع الإنسان المطلوب من التربية -أو من المنهج في الواقع- يؤدي بهم لاختلاف فلسفاتهم التربوية وبالتالي في أنواع المعارف والسلوكيات والقيم التي يراعون الناشئة بها ويعودونها على حبها وتبنيها في أنواع المعارف والسلوكيات والقيم التي يراعون الناشئة بها ويعودونها على حبها وتبنيها في شخصياتهم فيما يوازي هذا مفهوم فلسفة التربية آنفاً. ومن هنا نلاحظ اختلاف الفلسفات التربوية وتعدد مدارسها في التربية نظراً لاختلاف الأمم والشعوب في توقعاتها لنوع الإنسان المطلوب لتسيير وصيانة حياتها وتقديم مستقبلها^(١).

٤- ما طبيعة الدور الذي تمارسه طمعة التربية محمد للمنهج؟

إن اختلاف التنشئة يؤدي بالضرورة للحصول على أفراد مختلفين وبماذا تختلف التنشئة التربوية عادة لينتج لدينا أفراد مختلفين؟ في محتواها من معارف وخبرات وسلوكيات مقررة على التلاميذ. فإذا كانت هذه المعارف والخبرات دينية على سبيل المثال، فإن الأفراد المتخرجين نتيجتها سيكونون بمواصفات سلوكية دينية، أما إذا المعارف والخبرات فكرية نظرية في طبيعتها كما في الفكرية الأفلاطونية، فإن الأفراد سيكونون متأملين نظريين ونموذجيين في فكرهم وسلوكياتهم. وفي حالة ثالثة تتمثل معرفة وخبرات التنشئة في قيم وأخلاقيات ومهارات تطبيقية عملية، حيث ينجم عنها أفراد عمليين سلوكيين واقعيين كما هو الحال مع الفلسفات العملية السلوكية. وهكذا فإن فلسفة التربية التي يتبناها المجتمع لناشئة المدرسية من خلال مناهجه الدراسية، تحدد المواصفات السلوكية العامة لنوع الإنسان المطلوب من المنهج إن معرفة المختصين لما يجب أن يكون عليه أفراد التلاميذ بعد تعلم المنهج سيمكنهم من تشريع غايات المنهج العامة والتي تجسد مباشرة المواصفات النوعية المرغوبة للتلاميذ - حيث على أساسها يشتقون بعدئذ الأغراض ووليداتها، الأهداف السلوكية... والوسائل الإجرائية الوحيدة القابلة سلوكيًا لملاحظة وعد وقياس المواصفات الإنسانية التي تنص عليها سابقاتها الأغراض والغايات المنهجية. يبدو دور فلسفة التربية في تحديد نوع الإنسان المطلوب من المنهج ومن ثم تحديد غاياته وأغراضه وأهدافه التي سيحققها لدى التلاميذ^(١).

(١). محمد زياد حمدان: المناهج المدرسية المعاصرة عناصرها ومصادرها وبنائها، ط٢،

يتضح من ذلك أن فلسفة التربية التي اهتمت بها الأمم ونظرت أطرها أملاً في ضبط نوع الإنسان الذي تريده من تربيتها المنهجية المدرسية هي أولى المصادر التي يعتمد عليها المختصون عادة عند تخطيطهم وتطويرهم للمنهج. ونحن في البيئات العربية المحلية، ماذا عملنا لتطوير فلسفة تربوية وطنية نستطيع بها توجيه عوامنا وعملياتنا المنهجية المدرسية للحصول على نوع الإنسان الفاعل لحاضرنا ومستقبلنا؟ وماذا عمل مختصونا بفلسفة التربية أو الدين والتربية الإسلامية والاجتماع لبلورة فلسفة محلية نصنع من خلالها الإنسان المطلوب للتغلب على صعوبتها الجارية المتنوعة وضعفنا الحضاري الملحوظ؟ والأمر قد لا يحتاج سوى اجتماع نفر مخلص قادر على فرز معطياتنا الثقافية الدينية والاجتماعية والتاريخية والسلوكية.. لبناء فلسفة تربوية أصلية الهوية والهدف.

ولعل من الضروري أن نؤكد ومنذ البداية على أن تحديد موقف من القضايا والاختيارات المطروحة لتطوير التعليم يجب أن يخضع لعدد من الاعتبارات المتداخلة والمتشابكة في مقدماتها فلسفة التعليم والنظام التعليمي القائم، والسياسة التعليمية والنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للدولة، ومعطيات الثقافات المحلية والقومية والإنسانية، ومتغيرات الثورة التكنولوجية الثالثة التي تشير إلى طبيعة المستقبل في القرن الحادي والعشرين. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن أكبر خطيئة ترتكب في مسيرة تطوير المناهج هي النظر إلى المناهج بمعزل عن تلك الاعتبارات، وانحسار النظرة إليها باعتبارها عملية فنية بحتة تقوم على أكتاف التربويين وحدهم، الأمر الذي يؤدي إلى عديد من مظاهر الفشل والإحباط وعدم الاتفاق، ومناهجنا لا بد أن تكتسب هويتها من الاعتبارات مجتمعة حتي يتحقق التطوير المنشود من خلال رؤية قومية لمناهج التعليم.

٥- ما طبيعة الدور الذي تمارسه الثقافة كمصدر للمنهج؟

إن الدور الذي تمارسه الثقافة المحلية كمصدر للمنهج هام جدًا وشامل، يتمثل في تقرير الأهداف السلوكية والمعرفية والخبرات المجازة نهائيًا من المجتمع للمنهج. وإذا اعتبرنا فلسفة التربية المحلية هي جزء من ثقافة المجتمع وإحدى مظاهرها فإن الثقافة بهذا تستخدم كمعيار لفرز ما يقترح للمنهج من سلوك ومعارف وخبرات لفئات مقبولة يجب أو يمكن احتواؤها وأخرى لا يمكن ذلك. أي أن دور الثقافة يكون هنا ذا حديث: توجيه المنهج لاحتواء أو تجنب أهداف ومعارف وخبرات محددة، ثم تزويده بتفاصيل ما يلزم من هذه الأهداف والمعارف والخبرات.

ففي بيئاتنا العربية والإسلامية مثلاً، توجه الثقافة المنهج -مختصمى المنهج في الواقع- لتجنب معارف وخبرات مشركة بالله أو متعارضة مع أوامره ونواهيه، وتزويده بالمقابل ببدائل موحدة مرضية. ينطبق هذا الدور الثقافي في تقرير محتوى المنهج أيضًا على المعرفة الأكاديمية المتخصصة، حيث نلاحظ على سبيل المثال رفض المنهج لتضمينات نظرية داروين- تطور الأنواع- بسبب ما يشاع عنها من دعوتها للتطور الطبيعي وللحياة والأشياء، معارضة بالتالي أولى البدهيات الدينية يكون الله هو المصدر المطلق لكل نشوء أو خليفة^(١).

٦- المجتمع والثقافة وعلاقة كل منهما بالآخر

إن لفظي الجماعة "Community" والمجتمع "Society" يشترك معناهما في أن أعضاء كل منهما تربطهم أهداف وقيم موحدة ويحكم تعاملهم أسلوب خاص من أساليب الحياة الجماعية، ولكنهما يختلفان كما يقرر بعض العلماء في أن أفراد المجتمع

(١). المرجع السابق: ص ١١٨.

على وعي بالرباط الذي يربطهم بالأهداف والمثل التي توجه حياتهم حياتهم بخلاف أفراد الجماعة فلا يشترط فيهم أن يكونوا كذلك.

وهذا الذي يربط الأفراد ويجانس بينهم ويميزهم من غيرهم يعد جزءاً من الثقافة. فالثقافة هي ذلك الجزء من البيئة الذي قام الإنسان بنفسه على صنعه متمثلاً في الأفكار والمثل والمعارف والمعتقدات والمهارات وطرق التفكير والعادات وطرق معيشة الأفراد. والنظام الأسري يعيشونه ويسيرون عليه ومعنى الحق والواجب المصطلح عليه بينهم، وغير هذا كثير مما أنشأه الإنسان ليكون العنصر الذي يجمع بين أفراد مجتمع من المجتمعات ويربط بين مصالحهم فيه، ويقدره "على أن يوسع مدى المعاني التي يدركها ويزيد في دقتها على الدوام"^(١). والثقافة بهذا المعنى لا توجد في غير مجتمع كما لا يوجد مجتمع بدون ثقافة، فمكونات الثقافة في أحدها تختلف عن مكوناتها في الآخر. كما لا يوجد مجتمع بدون ثقافة، فمكونات الثقافتين في أحدهما تختلف عن مكوناتها في الآخر. كما أن الثقافة في المجتمع الواحد تختلف في فترة زمنية معينة عنها في فترة زمنية أخرى، فإن الظروف والأحوال التي تطرأ على مجتمع ما كثير ما تدفع الناس أن يعدلوا أفكارهم ومعتقداتهم ووسائل معيشتهم وأساليبهم العلمية، وأنواع المعرفة لديهم ونظمهم السياسية والاقتصادية وأساليبهم في تقوم الأشياء والمعاني وغير ذلك. ويعني هذا بالطبع اختلاف عناصر الثقافة وتغير معالمها^(٢).

(١). جون ديوي: الديمقراطية والتربية: مأخوذ عن حسين سليمان فورة، الأصول التربوية

في بناء المناهج، ط٣، ص٣٩.

(٢). حسين سليمان فورة: الأصول التربوية في بناء المناهج، ص٤٠.

٧- التقسيم الثلاثي للثقافة

عناصر الثقافة ومكوناتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام طبقاً لما ذكره رالف لينتون

Ralph Linton في كتابه "دراسة الإنسان The Study of Man" حيث:

١. **العموميات Universals**: وهي العناصر الثقافية ذات الطابع الاشتراكي

العام بين أفراد المجتمع الناضجين، وذلك كأنواع المأكولات التي يفضلونها والملابس التي يلبسونها واللغة التي يتحدثونها.

٢. **الخصوصيات Specialties**: وهي العناصر الثقافية التي يتحكم سلوك فريق

معين من الكبار في مجتمع من المجتمعات، بمعنى أنه لا يعرفها بالتفصيل ولا يمارسها ببنية إلا هذا الفريق من الناس دون غيره من الفئات التي تعيش في المجتمع ويمكن تقسيمها إلى قسمين: أولاً- الخصوصية المهنية وهي التي تتطلب في إدراكها أو القيام بها معارف ومهارات فنية أو اصطلاحية من نوع خاص بعينها بل تحمل إمكان دخول الأفراد من الطوائف الأخرى إلى ميدان اكتسابها. وبعبارة أخرى ليست الفئات من الناس في هذا القسم ثابتة ولكن يموج بعضها في بعض، وكل فئة من هذه الفئات لها أنماط من السلوك الكلامي والحركي والاجتماعي تختلف بوضوح وجلاء عنها في غيرها من الفئات. وكلما تقدم المجتمع وتعمقت جذور العلم فيه وبخاصة من حيث الصناعة فإن التخصصات الطبقيّة والتي ترجع إلى المراكز الاجتماعية في المجتمع، وتأخذ في اعتبارها الأفراد الذين يعيشون في دائرتها^(١).

٣. **البديلات Alternatives**: وهي العناصر الثقافية التي يمكن للفرد أن يختار

فيها. فتتضمن جميع طرق التفكير ووسائل العمل التي تجرب لأول مرة بجانب ما اصطلح عليه الناس وقبلوه من الخبرات والأفكار والتصرفات أو بعض القيم التي يتجه

(٢). حسين سليمان قورة: مرجع سابق، ص ٤٠: ٤١.

إليها مجتمع من المجتمعات في تطوره. وعناصر البديلات هذه لا تنتمي إلى العموميات لأنها لا تعم أفراد المجتمع ولا تشيع فيه بنسب متساوية. وفي الوقت نفسه لا تنتمي إلى الخصوصيات لأنها لا تختص بطائفة أو جماعة معينة. وهي على أية حال تكون العنصر النامي من الثقافة بمعنى أن المجتمع الذي تقل فيه البديلات أو تنعدم فيه البديلات أو تنعدم يجمد على حاله ولا يعد مجتمعًا متطوراً^(١) لكن ما هي البديلات؟ وما مستوياتها القيمية؟ البديلات على المستوى الفكري والمعرفي تكاد تكون ضئيلة لكن على مستويات الموضة والفن والغناء والموسيقى السطحية قد وصلت قمة تأثيرها على المجتمعات العربية وأقول هنا تأثير ولا لأقول تطور أو تقدم فخصوصيات الثقافة وعمومياتها تلاشت. لذلك نحن نحتاج إلى إعادة بناء المجتمع وصياغة نظريات تربوية تقوم بتوضيح أكبر ووعي أكبر بمفهوم البديلات وإلى أي مدى يكون تأثيرها وكيفية تنقية هذه البديلات بما يتوافق ولو على الحد الأدنى من ثقافتنا وخصوصيتها الدينية.

فالبديلات تدخل دائماً في مرحلة من الصراع الاجتماعي قبل أن يتقرر قبولها أو رفضها فإذا تغلب جانب القبول واستساغه لها على رفضها فإنها تمتص وتدخل في إحدى الطائفتين إما العموميات أو الخصوصيات، فقبولها أو رفضها يبني على أساس من الوعي بها وقيمتها وما تؤديه من دور يخدم أهداف المجتمع دون أن تسلب المجتمع هويته وثقافته فيصير المجتمع كالزهرة المصنوعة لها لون وليست لها رائحة. فكثير من المفاهيم والقيم والأفكار التي تسيطر المجتمعات وكانت بمثابة العموميات أو الخصوصيات تبدأ في الاهتزاز وتحل محلها مفاهيم وقيم وأفكار جديدة ولكنها قبل أن تأخذ صفة "العمومية" أو "الخصوصية" وتستقر في أذهان الناس

(١). حسين قورة: الأصول التربوية في بناء المجتمع، ص ٤٣.

وتطبيقاتهم السلوكية تمر بدور الإقبال عليها من البعض، والإعراض عنها فإنها تتبلور وتكون جزءاً من العموميات أو الخصوصيات حسب طبيعتها وبالتالي تكون تمت صياغة جيل جديد وتشكيله وصياغته. أما إذا انعكس الأمر وأعرض عنها غالبية الناس فإنها لا تتصل بهذه ولا بتلك وتميل إلى الاندثار والنسيان لتقوم مقامها أخرى تمر بنفس الدور وهكذا تستمر عملية الحراك الاجتماعي ولا تنتهي ومن هنا كانت كثرة البديلات في المجتمع دليل اندفاعه نحو النهضة والتطور.

صار العقل اليوم في نمو مطرد، والتفكير ممعن ومتشعب واستكشف المجهول واختراع المخترعات لا ينقطع يوماً بعد يوم فتتأثر بهذا كله الحياة الروحية والخلقية والعملية فتتعدّد معها أمور الناس إذ يضطرون إلى الملاءمة بين هذه الحياة المعقدة في اطراد وبين ما ينبغي أن ينالوه من العلم لينهضوا بتبعاتها وأثقالها. إن المادية الموحشة لم تطل المجتمعات الربية فقط بل أصبحت متوغلة في ديارنا فلسفة المنفعة المادية أصبحت هي السائدة في المعاملات الخواء الروحي والنفسي وعدم الموازنة بين متطلبات الطبيعة الإنسانية وعدم فهمها الفهم الصحيح أدى إلى ازدياد المشكلات الاجتماعية وتغير مفاهيم قيمية تتعلق بطبيعة الحق -الخير- الواجب- ما هو خطأ وما هو صواب فأصبح من الصعب التمييز بين ما هو خطأ وما هو صواب في إطار التغير اللاوعي للمجتمعات. ومن هنا يبرز إلى الوجود العديد من المشكلات المتعلقة بطبيعة الإنسان ومصيره وهدفه في الحياة وطبيعة الحياة الصالحة والهدف منها.

٨- دواعي تطوير المناهج

ودواعي التطوير والتحديث متعددة ومتنوعة ومتسعة، وهي ترتبط أكثر ما ترتبط بمظاهر الأزمة التعليمية الراهنة، ورؤية المستقبل، ونوعية المتعلم الامراد إعداده

ليصافح القرن الحادي والعشرين، ويتفاعل بنجاح واقتدار مع المتغيرات السريعة والاتجاهات التربوية العالمية المعنية بتطوير أنماط التفكير والسلوك العلمي والخلفي والتزود بكل جديد ونافع ومفيد من المعارف الإنسانية وهي أمور متداخلة ومتشابكة تعمل معًا كمنظومة لتطوير الإنسان^(١). انصرف مفهوم المنهج الحالي بين مخططيته ومنفذيته ومقوميه إلى أنه مجموعة من المقررات الدراسية التي تقدم للتلميذ في صف دراسي معين، ومن هنا أصبحت المعرفة هي الوسيلة الأساسية لتشكيل المتعلم وتكوينه عبر المدارس الحالية بمراحلها التعليمية المختلفة.

وترتب على هذا المفهوم غير الشامل للتربية إهمال النشاط والاقتصار على تلقين المعلومات لحفظها واستظهارها مما جعل المتعلم سلبياً غير مشارك مهمته التحصيل لا التفكير، وأصبحت مهمة المدرسة عهى تنمية معارف المتعلم كما أن المتعلم انعزل عن بيئته بكل ما فيها من مصادر التعلم، فما يقدم له في المدرسة لا علاقة له بما يعيشه داخل مجتمعه، ولا يساعده على التكيف السليم مع غيره ولا يزوده بأساليب للتفكير تساعد على حل مشكلاته أو مشكلات المجتمع الذي يعيشه^(٢).

إن بناء الإنسان وتنمية هذا السلوك المرغوب ليست مسؤولية التعليم وحده فالتعليم نظام نحتي لنظم أشمل منه وأكبر منه سيطرة وسلطاناً، فالمسؤولية عملية تعاونية بين الجميع. وهذا السلوك المطلوب من التعليم تنميته لدى الأبناء والبنات يمكن للتعليم أن يحققه، شريطة أن يجد الدعم والدفع والتشجيع من النظم الأخرى؛ حتى يمكن للتعليم يسير في طريقه لتحقيق الأهداف الثقافية والخلقية والسلوكية المنشودة.

(١). حسن شحاتة: المناهج الدراسية بين النظرية والتطبيق، ص ٢٤١.

(٢). المرجع السابق: ص ٢٤٩.

نحن اليوم بحاجة إلى خلق أجيال مبدعة عالم اليوم يمر بمرحلة الثورة المعلوماتية وهي ثورة متميزة عن الثورة الزراعية والثورة الصناعية في أنها تخلق من وضوح الرؤية، إذ هي تموج بالحركات اللاعقلانية والتعصبية ولهذا فإن التفكير التقليدي ليس صالحاً لمواجهة هذه الحركات اللاعقلانية والتعصبية ولهذا فإن التفكير التقليدي ليس صالحاً لمواجهة هذه الحركات. ومن هنا تأتي ضرورة التفكير المبدع. يقول مراد وهبة: "إن الإبداع هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع، الأمر الذي يلزم منه نقد الوضع القائم وليس في الامكان نقد هذا الواقع إلا في ضوء وضع قادم، ومن ثم فالمستقبل سابق على كل من الحاضر والماضي، إن الإنسان يتحرك من المستقبل وليس من الماضي أي من رؤية مستقبلية وليس من رؤية ماضوية.

إن نموذج المناهج المطلوبة في ظل هذا المفهوم هي تصورات للمنهج ترتبط بمستقبل أفضل، وتتبع من انتقاد الحضارة التقليدية، ومن حكم نقدي على القيم المتوارثة. وهنا يكتسب المنهج مهمة حاسمة اتقود المجتمع إلى الإزدهار، وهذه المهمة ليست محصورة فقط في نقل المعلومات والقيم المجتادة الموروثة للأجيال الشابة، بل تمتد إلى تمكين المتعلم من التغلب على الأوضاع القائمة وتحسينها، وينتظر من القائم على تخطيط المنهج وتنفيذه وتقويمه أن يكون ناقدًا للظروف القائمة. ويمكن قياس نتائج المنهج بقدراته الإبداعية، أي في إيقاظ ودعم القوى الإبداعية^(١). أنه يمكن لجميع الشعوب أن تخوض غمار الثورة المعلوماتية التكنولوجية، سواء كانت كبيرة أم صغيرة شريطة أن تحسن إعداد أبنائها تربويًا وعلميًّا، ويمكن أن تستفيد من عوامل

تدعو إلى إعادة النظر في نظامنا التعليمي لتوضيح أدوار المناهج التربوية الجديدة في مواجهة الثورة التكنولوجية^(١).

٩- المناهج وتحديات العصر

بدأت المناهج التربوية في العالم الإسلامي مصدر قلق لأعدائها وبدأ الحديث عن محتوى المنهاج أكثر وضوحًا ما يجب أن يدرس وما يجب ألا يدرس في المؤسسات التربوية التعليمية.. ولقد كان هذا الحديث مؤشر نحو عولمة التربية والتعليم باعتبار أن العالم يعيش أمواج عولمات. لقد حكي كثيرًا عن العولمة، وبخاصة فيما يتعلق بالمجال الاقتصادي والمجال الثقافي وعالم الاتصالات وحكي بدرجة أقل عن عولمة المجال السياسي وعولمة الإعلام رغم أهميتها، فأصبحت أوجه العولمة مألوفة إلى حد ما. أما بالنسبة للعولمة في المجال التربوي والتعليمي فكانت غير واضحة إلى وقت قريب، فما هي العلاقة بين العولمة والتربية والتعليم؟ إن العولمة والتربية والتعليم ينتميان إلى حقلين معرفيين مختلفين، مما يولد ظاهريًا شيئًا من التباين بينهما. فالعولمة يغلب تفسيرها الطابع الاقتصادي والسياسي في حين أن التربية والتعليم ينتميان إلى حقل معرفي وثقافي موجه يغلب عليه الطابع الفكري والعلمي، ولكن في الوقت نفسه، فإن حركة التاريخ تجعل من التربية والتعليم منظومات أبعاد متداخلة -السياسة والاقتصاد والثقافة- فالعولمة في عيديها الأولين -الاقتصادي والسياسي- تركز أيضًا على الجانب التربوي أي يزودها بالأفكار.

(١). حسن شحاتة : مرجع سابق: ص٢٥٧.

(٢). نفس المرجع السابق: ص٢٥٧.

وتعرف العولمة الشاملة بأنها اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم، وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش وعرفه رونالد روبرتسون: بأنها كل المستجدات والتطورات التي تسعى بقصد أو بغير قصد إلى دمج مكان العالم في مجتمع عالمي واحد". والحقيقة أن هنالك تحديات واقعية تتمثل في نزوع دول كبرى إلى الهيمنة على اقتصاديات وثروات وثقافات الشعوب الأخرى تحت ادعاءات شتى. في تخطيطها للمستقبل على التعليم كأداة مهمة في التنمية بمفهومها الواسع، فإذا كانت الصناعة هي المحرك لآلة الاقتصاد خلال القرنين الماضيين فإن التربية ستتبوأ المكانة نفسها التي كانت للصناعة وهذا واقع أخذ في التبلور باطراد^(١).

لقد أشار "جاك ديلور" في تقريره لليونسكو "١٩٩٥" حول مستقبل التربية في العالم إلى هذا المنعرج الحضاري، حيث أوضح بأن التركيبة الاقتصادية العالمية ستتقلّ مرحلياً وبصفة تدريجية من المثال الصناعي الذي ساد القرنين الماضيين إلى التركيبة المعرفية والإنتاج العلمي خلال القرن الحالى "الواحد والعشرين".

إن العولمة كظاهرة ذات أبعاد ومستويات متعددة تهدف إلى دمج العالم دمجاً نمطياً من خلال تعميم نماذج معينة لذلك سعى منظروها إلى صنع آليات خاصة بها، وذلك من أجل "تفعيل" دورها المعرفي والثقافي، فانصب هذا الجهد على مجالي التربية والتعليم باعتبارهما الوسيلة التي يمكن من خلالها نشر "الفكر العولمي". فما هي الآليات المعتمدة عالمياً في تسويق "المعرفة العالمية" التي تؤثر بالضرورة في التمشي التربوي في العالم، باعتبار أن هذا الشأن "التربوي التعليمي" ليس شأنًا وطنيًا أو محليًا ضيقاً هو شأن يتسم بـ"الانفتاح". لقد بدأ تشكيل هذه السياسة على نحو جوهري وفق

(١). عبد الرحيم الخلفي: العلاقة بين العولمة والتربية والتعليم، مجلة الوحدة الإسلامية، عدد

خطوط ثقافية وحضارية عميقة أصبحت المباراة الواحدة تخاض في ميادين شتى: اقتصادية وسياسة وتربوية وإعلامية دون فصل بين النتائج. والمثال اليوم أصبح واضحاً أكثر من أي وقت مضى حيث أصبح تدخل المنظمات والمؤسسات المالية "العولمية" في الشؤون التربوية والتعليمية المحلية تدخلاً سافراً، إن التدخل -الغربي- في المناهج والمؤسسات التربوية بعد أحداث ١١ سبتمبر كان بناء على خلفية أن المناهج الإسلامية تنتج إرهابيين.

تعد المناهج التربوية محور عملية التخطيط التربوي باعتبار أن الخطط التربوية تعتمد على الأثر الناتج عن التعليم. فالمنهج هو أكثر من مجموعة المواد والحقائق التي تدرس، فهو عملية نحت للعقول وتمارين على التفكير الإيجابي والتأمل ومواجهة مشكلات الواقع والتفكير في تحسين ظروف المستقبل^(١).

القصور واضح في مناهجنا الحالية؛ إنها تركز عقلية الخضوع والطاعة والتبعية ولا تشجع على النقد الحر، أما من ناحية المعرفة لا بد لنا من بذل جهود جبارة فالتكوين العقلاني لدينا ضعيف وواجب علينا اليوم أن نتفادى هذا التأخر وأن نعطي أهمية كبرى للعقل وذلك بتوجيه النظام التعليمي والتربوي على طرق وأساليب تحث على إعمال العقل يدعو للتفكير والتمحيص وتحليل الأمور ولأن لا نقبل المسلمات إلا بعد أن يقام دليل على أن هذا الشيء صحيح كما يجب تغليب العقل على العاطفة.

لذلك لا بد أن نعيد النظر في التصور العام للمناهج... فالمجتمعات العربية والإسلامية في أمس الحاجة إلى رؤى عقلية موضوعية نقدية شاملة وفاحصة إلى كل ما يتعلق بتراثنا وثقافتنا وديننا ولغتنا فيجب أن نفكر ونحل ونبتكر ونجتهد ونفاعل مع أوضاعنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية، فالتكوين العقلاني هو

(١). المرجع السابق: صـ

الذي يعود الشباب على أن يبتكر وعلى أن يكون مبدع خلاق من ناحية ومن ناحية أخرى العلوم والمعارف تتغير وتتطور بسرعة مهولة فلا بد من مواكبة ما هو جديد في مجالات العلم والمعرفة. فيجب أن نعلم النشء الأشياء نعلمه كيف يتعلم، نعلمه منهجية لكي يكون قادراً بنفسه على أن يكتشف الأمور من بعد. إن المناهج الحالية تخلق طالب نازل للمعلومات ولكن ليس بالمحلل ولا الناقد، وإذا أردنا أن نحدد ما معنى التعليم الجيد ليس فقط كاختبارات كبرى ولكن عملياً ما هي الأشياء التي يجب أن تتغير في برامجنا حتى نصل إلى الحد الأدنى على الأقل من مواصفات التعليم الجيد فعلينا أن نطلع على ما يجري عند الآخرين وهذا من واجبات إصلاح التربوي ومن أهدافه أن نوسع الاطلاع على الحضارات الأخرى وعلى الآداب الأخرى وعلى الفلسفات الأخرى لا للتفسخ، لكن هذا لا يعني أننا ندعو للانسلاخ من هويتنا وثقافتنا أو لنصبح مثلم بل لنحافظ على شخصيتنا. ولكن في نفس الوقت نطلع على ما يجري عند الآخرين ونأخذ ما يفيدنا^(١).

يتفق التربويون الآن على أن التعليم يمر بأزمة عالمية خطيرة إلا أنهم يختلفون في تشخيصها وفي تحليل أسبابها وفي اقتراحاتهم لحلها. ولكن في ضوء تحليل هذه الأزمة في أطرها المختلفة: الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والقيادية والنفسية والأخلاقية والدينية. اتضح أن الأزمة في أساسها تكمن في انطلاق التعليم المعاصر من منطلق غير إيماني وذلك في فلسفته وأهدافه ومحتواه ووسائله وهذا هو واقع التربية الغربية وعلى ذلك فإن المخرج من تلك الأزمة يتلخص في العودة بالتربية إلى منهجها الإسلامي، الذي يتمثل في شموله لكل دقائق النفس البشرية وجوانب الحياة الواقعية كما

(١). محمد شوقي: إصلاح المناهج في البلاد العربية، برنامج بلا حدود، قناة الجزيرة

الفضائية، ٢٥/٨/٢٠٠٤م.

يتمثل في أثره في النفس وفي واقع الحياة معًا. وفي الإسلام منهج تربوي شامل لتربية الإنسان كله: جسده وعقله ووجدانه، وتربية الإنسان القوي القادر على المساهمة في عمارة الحياة وترقيتها وتربية الإنسان التواق إلى العدل الذي تحركه الأشواق إلى الخير والحق والجمال وتربية الإنسان الذي يتحدى الخطر والفقر ويقتحم المجهول مستعينًا بالله ليصوغ لنفسه وللناس عالمًا أفضل^(٢). فهو منهج يتسم بالواقعية إذا ينظر الإنسان على أنه كيان واحد بعقله وروحه ونفسه وجسده ويوازن بين متطلبات هذا الكيان دون أن يغفل عنه شيء كما يتعامل مع هذا الكيان بواقع الفطرة التي فطر عليها.

فنحن نسعى إلى تشييد بناء عقلي روحي نفسي يقف في وجه السطحية التي تؤدي إلى ذوبان ثقافتنا وتهميشها فيجب أن نراجع فلسفتنا التربوية من أجل تعزيز مكونات الثقافة والهوية لنسهم بدورنا في إثراء ثقافة الإنسانية لنكون أمة مصدرة وليست مستوردة. وقبل هذا وذلك لابد من تنمية الوعي للمكونات الثقافية -الدين والأخلاق والعرف- مع القدرة على المراجعة والنقد وممارسة الاختبار والمفاضلة بين نماذج نسيج الثقافات المختلفة والمتباينة على أساس قيمة ما هو موجود وجدواه انبتعد عن التقليد الأعمى والانكفاء على ثقافة الآخر. وإمكانية تحقيق المثل الأعلى خلال المناهج التربوية لا يتأتى إلا عن طريق تنمية العقل الناقد فالتنقد اليوم تبدل وأصبح نقد لصالح السالب وأصبح الناس يتذكرون خبراتهم العامة ثم يستعملونها أسس ومراجع لخبراتهم المستقبلية. لذلك فنحن اليوم نميل إلى نقد أتمناهج التربية الحالية وندعو إلى صياغتها من جديد لتحقيق أفضل مثالية للمناهج التربوية التي يمكن أن تشكل مقاومة حقيقة للمتغيرات السالبة التي نعيشها اليوم.

(٢). بهاء الدين الزهوري: الفكر التربوي في الإسلام

إن الانفتاح الإعلامي الثقافي الحضاري العالمي في القرن الحالي أتاح لوسائل الاتصال الحديثة أن تعبر الحدود بلا قيود برسائلها ومضامينها من أي مجتمع إلى مجتمع آخر. وهذا الأمر يلقي على المناهج الجديدة عبئاً آخر، هو تحصين الفرد ضد استقبال مستويات الرسائل الإعلامية والثقافية الوافدة من مجتمعات وثقافات أخرى، ويتم ذلك عن طريق تنمية وعي المتعلمين بل والمعلمين والقيادات التعليمية وتزويد الطلاب بالمهارات والاتجاهات والقيم التي تساعدكم على الفرز ودقة الاختيار والتمحيص مما يتساقط عليهم من ثقافات وافدة وهي مهمة تتجاوز قدرة وكفاءة المناهج الحالية، والوضع الراهن يفرض على مناهجنا الجديدة أن تعيد النظرة إلى الإنسان، بحيث تجعله متعدد المهارات قادراً على اكتساب المعرفة الوظيفية بنفسه وباستمرار، متقبلاً لتدريبه تدريباً جديداً، وتأهيله عدة مرات في حياته العملية، قادراً بعد ذلك كله على أن يستخدم المعلومات المتدفقة استخداماً راشداً، يحقق من خلاله الخير له ولأُمته.

والآن نتساءل أين هي التربية العربية؟ وما موقفها من القضايا المهمة والمؤثرة. وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه المتعلم العربي حول أشد القضايا **خطورة وتأثيراً؟** هل تأتي المناهج التربوية لتؤكد المسار القديم حيث التغييب التام لفكرة التواصل المعرفي والثقافي. وفي مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي تداولته وتدارسته الدول الصناعية الثمان الكبرى، ثمة مساحة واسعة وعناية بالغة من قبلها حول قضية المناهج التربوية وأهمية إمعان النظر في الأسس والمقومات بل والاشتراطات المتعلقة بها.

ومن هذا التدارس يكون التربوي العربي في مفترق الطرق، حيث حالة التحدي المباشر والذي راح يحفزه الفاعلون الدوليون، فهل يبقى التربوي العربي واقفاً في إसार التنظير المستند إلى الواجهة الحداثية، أم سيبقى خاضعاً لموجهات الحفز الحماسي والشعاراتي، باعتبار الوقوف عند قضية الخصوصية الوطنية والرفض البات والصارم لأي تدخل من قبل الآخر بالشؤون الداخلية، خصوصاً فيما يتعلق بطريقة تربية أجيالنا الطالعة^(١).

•••••

(١). إسماعيل نوري الربيعي: معارف أم تربية، العرب وتحديات المرحلة.

ثالثاً:

في الفكر العربي المعاصر

نقد التراث والآخ عند حسن حنفي

جلید قاده(*)

لا شك أن المتتبع للحركة الفكرية المعاصرة في العالم العربي الإسلامي اليوم، يدرك وهذا دونما عناء في التفكير أو إصدار للحكم، أن المفكر العربي الكبير حسن حنفي بمشروعه الفلسفي والحضاري الضخم "التراث والتجديد" يعد من القلة القليلة بين المفكرين العرب الذين يجمعون في منهجيتهم فكرية والنقدية بين التفكير الفلسفي المحترف والدعوة العملية للتغيير الاجتماعي واستبدال الواقع المعاق بواقع طموح. فالفكر النظري في فلسفته لا يفصل عن الفكر العملي كما لا يفصل التنوير عن التحرير، ولا غرو في ذلك، فمشروعه الفكري متعدد الجبهات والأهداف ويحمل الكثير من التحديات على شاكله "إما أن نكون أولا نكون" فهو يخوض لجة البحر العميق بكل ما أوتي من قوة وجهد من أجل أن تصل الأمة إلى شاطئ الأمان، وهو يكتب لجميع المستويات ولكل الأطياف الفكرية والاجتماعية على إختلافها وتفاوت درجة وعيها، وهذا هو شأن المفكر الملتزم والمسئول الذي يعيش وسط الناس وضجيجهم متحمسا في ألم عقل الأمة العاطل وأطرافها المقيدة بتقل الواقع متحمسا في أمل لإعادة البعث والبناء، بعث حوار نقدي ومعقول بين الماضي والحاضر وبناء إنسان عربي جديد يستجيب للمرحلة التاريخية الجديدة وهذا هو جوهر مشروعه الفلسفي الكبير: "التراث والتجديد" الذي يتحدد بثلاثة عناصر أساسية:

١- موقف من التراث القديم (الأنا)

٢- موقف من التراث الغربي (الآخر)

٣ نظرية التفسير (بناء العلاقة بين الأنا والآخر)

(*) . معهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر .

إن التراث والتجديد إذن هو صلب المشروع الفلسفي والحضاري عند حسن حنفي وهو مشروع ذو جبهتين: الجبهة الداخلية والجبهة الخارجية، جبهة الأنا وجبهة الآخر، مشروع يسعى إلى ترميم صورة الأنا كما ورثناها من حطام الماضي السحيق بكل سلبياته وإيجابياته وبناء صورة جديدة في إطار نسيته وتاريخيته وشروطه المنتجة له. ومن ثم في هذه الدراسة سوف نحاول أن نقرب من بعض الأسئلة الجوهرية التي يطرحها حسن حنفي في مشروعه الفكري والتي تعتبر أسئلة أساسية ومضيئة في بناء نظرية التاريخ: التاريخ العربي وما يحمله من عوائق وإمكانيات والتاريخ الغربي وما يحمله من إنجازات وقيود.

إن الإشكالية النظرية والاجتماعية والحضارية للتراث والتجديد عند حسن حنفي ليست إشكالية طارئة في الفكر العربي المعاصر، بل هي إشكالية عضوية وصميمة في هذا الفكر منذ عصر النهضة وإلى اليوم هذه الإشكالية التي تتمحور أساسًا حول أسئلة النهضة والتقدم والبناء، محاولة اللحاق بالركب الحضاري، ومن هذا المنطق، فإن "التراث والتجديد هو الوريث لحركات الإصلاح الديني الحديث التي بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان وهي العملية التي تصب فيها كل محاولات التغيير الجذري للقديم إما على المستوى الفكري أو مستوى الواقع"^(١).

وإذا كان يبدو واضحًا أن حسن حنفي قد إنخرط وانتظم تاريخيًا وفكريًا في سياق إشكالية عصر النهضة وهي "كيف تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكيف تغير الواقع العربي ونحقق الهدف العربي المتمثل في التجسيد الفعلي للنهضة والتنمية والبناء الحضاري، فإن هذا لا يعني أن حسن حنفي يقاسم كتاب النهضة والحدثة منهجياتها المطبقة في قراءة التراث، تراث الأنا وتراث الآخر، فالتراث عند حسن حنفي ليس إرثًا ماديًا يمكن إن نتخلّى أو نتنازل عنه في أي لحظة من لحظات التاريخ، بل هو

(١). حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط٤، ١٩٩٢

مسألة شخصية مرتبطة بوعينا وشعورنا فالذى يكتب عن تراثه إنما يكتب عن نفسه بشكل أو بآخر. والتراث لا يوجد وراءنا بل يوجد أمامنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا.

إن مسألة تجديد التراث عند حسن حنفي ليست مسألة نظرية مجردة أو ترفا فكرياً أو قضية ثقافية محايدة، بل هى عملية حضارية تجمع بين الوعى والمسئولية من جهة، والإلتزام بقضايا الأمة والمجتمع والتاريخ من جهة أخرى، "من أجل المحافظة على الإستمرار فى الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة فى قضايا التغيير الإجتماعى"^(١). وهذه العملية من شأنها أن تعمل على إعادة صياغة جديدة للذات العربية بعد تخليصها من حطام الماضي وأوهام الحاضر، ذات عربية واعية بوجودها وبرسالتها فى التاريخ، وهذه العملية فى نظر حسن حنفي لا تتحقق إلا بمباحنة نقدية وتجديد وصياغة فلسفية وتاريخية لمجموعة من العناصر الأساسية.

١- تغيير المحتوى النهضوي للإنسان،

يعتبر عنصر الإنسان عند حسن حنفي جوهر العملية النهضوية والتنمية فى كل مجتمع وفى كل حضارة وهو الرأسمال الحقيقى فى كل بناء إجتماعى وتاريخى "فالتصنيع والإصلاح الزراعى قد يتحطمان لأن الإنسان -وهو العامل والفلاح- لم تتم إعادة بنائه ووضع فى العالم وظل متخلفاً عن مظاهر التقدم والثورة الصناعية والزراعية فى البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها"^(٢). ونظراً لأهمية العامل البشرى فإن حسن حنفي يدعو إلى بناء الإنسان العربى من الداخل قبل تحميله مسؤولية البناء الحضارى، فالتاريخ مثلاً يسجل لنا الكثير من التجارب التنموية التى فشلت فى العالم العربى وأخرى لم تحقق أهدافها كاملة لأنها

(١). نفسه، ص: ١٣

(٢). نفسه، ص: ١٣

غُيِبَ دور الإنسان وقوته الخلاقة في تصور مشروعاتها التنموية، فالإنسان واقع نفسي وأخلاقي قبل أن يكون واقعاً فيزيائياً وهو غاية البناء وليس وسيلة له فقط.

وإنطلاقاً من هذا المبدأ يرى حنفي أن غياب موضوع الإنسان في فكرنا الإقتصادي والإجتماعي المعاصر أو تحجيم دوره في إستراتيجية التنمية والبناء يرجع أساساً إلى غياب البحث في الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم، وبالتالي إمتداد الماضي في الحاضر يقول حنفي: " إذا كنا نبني ونعمر ثم ينهدم البناء ويخرب العمار فإن ذلك يعود إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره في الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة وإبتلاعه في علم التوحيد وفنائه في علوم التصوف ومحقه في علوم التشريع"^(١).

وبناء على هذه المعطيات التي تربط بين حقائق الحاضر والماضي فإن حنفي يرى أن الماضي والحاضر لا يزالان يشكلان وحدة عضوية في شعورنا ووجداننا اليوم، وأن الكثير من سلوكياتنا وممارستنا قد نجد لها أسباباً وذرائع تبررها من الماضي، وكنتيجة منطقية ومعرفية لعلاقة الحاضر بالماضي في وعينا المعاصر يغدو: "تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا. وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوناً أساسياً في عقليتنا المعاصرة. ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر فالتراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماضى يتحرك ووصف للماضي على أنه حاضر معاش"^(٢).

إن هذه الوضعية المزدوجة التي يعيشها الإنسان العربي اليوم في وعيه وسلوكه من خلال هذا الوعي الزائف بالزمن وبلحظات التاريخ هي التي تجعله اليوم عديم

(١). نفسه، ص: ١٧

(٢). نفسه، ص: ١٩

الفعالية والإبداع والإبتكار، وبالتالي كان من الضروري والأولى أن نبدأ فى تغيير المحتوى النفسى للإنسان، تغيير الأفكار الميتة والقاتلة إستبدالها بأفكار حية وبناءة، فالواقع واقع نفسى بالدرجة الأولى وعندما نغير ما بأنفسنا سيتغير ما حولنا.

وإنطلاقاً من هذه الرؤية فإن حنفي يخلص إلى نتيجة جوهرية وهى أن الواقع فى أساسه "أبنية وسلوك ومواقف وإتجاهات، بل إن الإتجاه النفسى هو الواقع كله والواقع المصمت لا يتحول إلى واقع إجتماعى إلا من خلال سلوك الجماهير وإتجاهاتها ومواقفها، الواقع الحى أبنية نفسية وعقبات إجتماعية وتصورات للعالم"^(١).

ومن أجل تجاوز هذه المشكلة الحضارية فإن حسن حنفي يقدم للإنسان العربى القاعدة النظرية فى مشروع "التراث والتجديد" لحل عقده النفسية والفكرية ومشاكله الحضارية حتى يصبح عنصرًا فعالاً لا منفعلاً، محرَكًا لا تابعًا متطلعًا إلى مستقبل لا إلى الماضي، ومن هنا تصبح " قضية التراث والتجديد هى الكفيلة بإعادة بناء الإنسان فى البلاد النامية عن طريق إكتشافه لبعده التاريخى وإعطائه أسسًا نظرية للتعبير وتفجير طاقاته المخزونة وخلق ثقافته الوطنية وتحريك الجماهير السلبية وإنزالها بكل نقل إلى ميدان التطور والتنمية"^(٢).

وإذا كان لكل علم مهمة أو غاية شريفة يقصد إليها فإن مهمة التراث والتجديد هى "تفجير طاقة الإنسان الخترنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان فى اللاهوت المسيحى بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء"^(٣).

إن تفجير الطاقة الذاتية المعطلة للإنسان العربى اليوم وتغيير محتواه النفسى وتصحيح أفكاره ومبادئه هى الرهان الوحيد الذى يوجد أمامنا اليوم والذى يجعلنا ننقل

(١). نفسه، ص: ٥٣

(٢). نفسه، ص: ٤٩

(٣). نفسه، ص: ٥٢

من الزمن المتخشب إلى الزمن الحي، من الزمن الهائم إلى الزمن العلم، وأخيرًا وليس آخرًا من اللاتاريخ إلى التاريخ.

٢- أسبقية الواقع على الحاضر،

إن حسن حنفي عندما يتناول إشكالية العلاقة بين الواقع والفكر في مشروعه الحضاري لا يتناولها في إطار الإشكالية الفلسفية التقليدية التي تكسرت على صخورها رؤوس الفلاسفة، وهي أيهما أسبق: الفكر أم الواقع؟؟

إن حنفي يتجاوز هذا الطرح المجرد الذي يقسم تاريخ الفلسفة إلى تيارين متعارضين "المادية والمثالية" منذ أفلاطون وإلى اليوم. إذن فما فهي نظرة حنفي لطبيعة العلاقة بين الفكر والواقع وفي مشروعه تحديدًا؟؟

إن حنفي في إجابته على هذا السؤال ينطلق من روح الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة مؤسسة على النص حيث يرى أن القرآن الكريم وهو نص مقدس إنما جاء ليجيب على تساؤلات الواقع ومشاكله، فلم يكن نصًا مثاليًا مجردًا من إهتمامات الحاضر، بل نصًا حيًا يحمل في ذاته ملامح الواقع وسنن المجتمع والتاريخ، فالقرآن الكريم نزل لأسباب موضوعية وهذه الأسباب تشير إلى واقع معين يقول حنفي: "وإن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناذاته له، كما إن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليبدل على أن الفكر يتحدد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخي الواقع تراخي الفكر وإن إشتد الواقع إشتد الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي"^(١).

وإنطلاقًا من هذا التصور العام الذي يحدد العلاقة الجوهرية والعملية بين الواقع والفكر فإن حنفي يرفض الفلسفات المريحة وأشكالها الحالمة التي تتطلق من الفكر وتنتهي إليه، وكل الفلسفات التي لا تتخذ موقفًا نقديًا وعمليًا من الحاضر وكثيرًا ما

(١). نفسه، ص : ١٥

تخطب وتعتقد أنها تفكر وتتفعل وتظن أنها تفعل وتزيف الواقع أو تنكره بدل أن تواجهه بكل حقائقه يقول حنفي: " وشتان ما بين الإحساس والواقع وفرق بين الإنفعال الذاتى والحقيقة الموضوعية، فالقيم السلبية تسلبنا المقاومة الفعلية ويقضى الحب على الصراع بين الأضداد ويهدم العقل تحت وطأة الإنفعال، يحول الواقع إلى مثال وهو مازال الواقع المضني"^(١).

إن المهمة الأساسية فى نظر حنفي والتي تسبق كل تغيير إجتماعى تتمثل فى ضرورة تحليل الواقع تحليلًا موضوعيًا بما يسمح لنا بالقبض على العناصر التى يتألف منها حتى نستطيع أن نميز فى هذا الواقع بين قيم التراث وقيم العصر حتى نستطيع أيضًا أن نختار المنهج الملائم لمواجهة محدثات وتجليات هذا الواقع مواجهة نقدية وبناءة وبالتالي كان من الضرورى وإبتداء أن نعمل على "تحليل أبنية الواقع وإلى أى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير الناشئة بدورها من الموروث القديم"^(٢).

وبعبارة أخرى فإن هذه العملية النقدية والمعرفية الجريئة فى الفكر العربى المعاصر تود " الإنتقال من علم إجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أى من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية إلى الثورة الإجتماعية والسياسية "^(٣).

وبناء على هذه القاعدة النظرية والثورية التى تؤسس لقيام علم جديد فى الفكر العربى المعاصر، فإن الفكرة عند حنفي تشير إلى الواقع والواقع يشير إلى الفكرة، فلا غربة ولا إغتراب ولا واقع بدون أسباب ومن ثمة كان التراث والتجديد عند حنفي هو "القادر على التنظير المباشر للواقع؛ لأنه يمد الواقع بنظريته التى تفسره والقادرة على

(١). نفسه، ص : ١٨

(٢). نفسه، ص : ٢٦

(٣). نفسه، ص : ٢٦

تغييره فالتراث هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته^(١).

إن كان حنفي يعطى أهمية للواقع الحى فهذا لا يعنى أنه ينكر دور الفكر، بل يرى أن الفكر تعبير عن الواقع ومحرك له، أى أن الفكر لابد أن يتكيف مع متطلبات الواقع حتى يستطيع أن يكون فكراً فاعلاً ومغيراً يقول حنفي: "وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع، فكلا المنهجين النازل والصاعد يؤديان إلى نفس النتيجة. فلا الواقع يستنبط من الفكر ولا الفكر يأتى من الواقع المسطح الجزئى إن كان يأتى من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحى الذى هو مصدر التراث وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع وتكيف على أساسه^(٢)."

إن هذه المقاربة الثورية للفكر وعلاقته بالواقع عند حنفي تشير إلى قضية شخصية وتاريخية محددة وهى أن حنفي مفكر صاحب الفلسفة العملية لا الفلسفة النظرية ومشروعه للتغيير لا للتبرير، يعيش التاريخ فى وجدانه لا فى خياله، يعيشه كتجربة وعمل لا كترغية وأمل.

٣- تحديد علوم التراث:

يرى حنفي أن التراث يحمل فى ذاته الكثير من الإمكانات والعناصر الإيجابية التى تجعلنا نستفيد منه اليوم فى بناء نهضتنا المأمولة، ولكن يجب أن ننظر له بشكل جديد ومنهج جديد يتلائم مع طبيعة المرحلة التاريخية، لأن العالم يشهد اليوم تطور فى المناهج والموضوعات، ولقد ترسخت فى العقلية المعاصرة النظرة العلمية الجديدة فى مقابل النظرة التقليدية القديمة، ولتحقيق هذا الهدف كان من الواجب أن نعمل على "نقل البناء النظرى السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظرى جديد

(١). نفسه، ص: ٣٤

(٢). نفسه، ص: ٣٤

لإعطائه أبعادًا جديدة سواء من حيث اللغة التي يعبر بها ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد^(١).

إن القضية إذن هي قضية فهم التراث وإعادة اكتشافه من جديد في ضوء قيم البحث العلمي والروح العلمية حتى نخرج التراث من دائرة الإطلاعية إلى دائرة النسبية ونتحول من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، لأننا في البحث العلمي " لا نتحدث عن نظريات ولا تصورات ولا مفاهيم مطلقة فكل نظرية وكل مفهوم يرتبط بسياق نشأته ويفترض أن أي تصور أو تغيير في السياقات المذكورة يؤدي بالضرورة إلى لزوم إعادة النظر في المقدمات والوسائل والنتائج"^(٢).

ويرى حنفي في هذا السياق أن هناك نظريتين أو نعتين متعارضتين للتراث :
النعرة العلمية والنعرة الخطابية وأن الفهم الحقيقي للتراث يكمن في تجاوز تهافت هاتين النظريتين من حيث المنطلقات. فما طبيعة هذه النظرة ياترى والعلاقة التي تقيمها هاتين النعتين مع التراث ؟

إن النعرة العلمية للتراث تعكس نظرة المستشرقين الذين يقرأون التراث مفصولًا عن الوحي أو يعتبرون الوحي جزء من التراث وينكرون البعد الإلهي لرسالة الإسلام ويخرجونه من دائرة الديانات السماوية باعتبار أن الوحي في نظرهم تحريف وتلفيق لما جاء في الديانة اليهودية والمسيحية وبالتالي " فالنعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين تعنى دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة وكتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة إجتماعية وحوادث تاريخية محضة يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها"^(٣). وإذا كان هذا هو جوهر النعرة العلمية فما هو جوهر النعرة الخطابية ؟

(١). نفسه، ص : ١٤٩

(٢). كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، أفريقيا الشرق، لبنان (ب.ط) ١٩٩٩، ص ٣٥

(٣). حسن حنفي، المرجع السابق، ص : ٧١

يرى حنفي أن النعرة الخطابية رغم أنها تنطلق من منطلق صحيح "التسليم بحقيقة الوحي" إلا أنها تقع في الكثير من التناقضات، وهذا بسبب اعتمادها لأسلوب العاطفة في مقابل المنهج العقلي وإلغائها أيضاً للوعي التاريخي الذي يجعلها تتعامل مع الواقع تعاملًا نقديًا ومتفاعلاً ويجعلها تستفيد من تجارب التاريخ، يقول حنفي: "بالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه إيجاباً ساذج يعبر عن نوع من المرافقة الفكرية حيث تسود العاطفة والإنفعال"^(١).

وفى نظر حنفي يكمن الفهم الحقيقي للتراث في التوفيق بين المنطلقات الصحيحة لكل نظرة منهما، وفي هذا الإطار يقول: "وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف كيف تقول دون أن تعرف ماذا تقول فإن خطأ النزعة الخطابية أنها تعرف ماذا تقول دون أن تعرف كيف تقول والتراث والتجديد لتفادى الخطأين معاً إذ يحاول أن يعرف ماذا يقول وهو التراث وكيف يقول وهو للتجديد"^(٢). وبالتالي يكون التراث والتجديد قد أجاب على الأسئلة المستعصية في الفكر العربي المعاصر وهي كيف نقرأ ونفهم التراث؟ وكيف نستفيد منه في الحاضر؟

٤- جدلية الأنا والآخر:

يرى حنفي أن الأنا يتحدد بالآخر وأن بناء صورة الآخر في الذات هو جزء من بناء الذات نفسها، ولأن التاريخ في جوهره عملية جدلية، تأثير وتأثر " فتحدد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة وإستمرار لما بدأناه في العصر القديم كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث العربي جزء من تكوينه الثقافي كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة"^(٣).

(١). نفسه، ص : ٩٦

(٢). نفسه، ص : ١٠٥

(٣). نفسه، ص : ١٨٠

وحتى تتم إعادة بناء الذات بناءً نقدياً واعياً في مقابل الآخر جاء حنفي بمفهوم "الإستغراب" الذي هو في جوهره "الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الإستشراق هو رؤية الأنا "الشرق" من خلال الآخر "الغرب" يهدف علم الإستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر"^(١).

لقد سعى الإستشراق الغربي في نظر حنفي إلى تشكيل صورة نمطية للشرقي في الوعي لغربي قائمة على التزييف والتحريف التشويه وهي صورة غير صحيحة في أساسها فسي حين أنه إحتفظ لنفسه بصورة إيجابية تعكس قيم التفوق والعلم والإنسانية والهيمنة العالمية.

ومن هنا جاء علم الإستغراب ليقلب الصورة أى القيام بتشكيل صورة حقيقية للإنسان الغربي في الوعي الشرقي من خلال دراسة الغرب في إطار شروطه الاجتماعية والتاريخية بإعتبار أنه نتاج ظروف ساهمت في تشكيله وبنائه وإبرازه ومن هنا إدراك نسبية الحضارة الغربية والتخلص من عقدة النقص والقابلية للإستعمار والإستعباد والتبعية.

وعندما نقوم ببناء صورة جديدة للأنا والآخر فإننا بذلك نسمح بتقارب الحضارات، الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على الخصوص يقول حنفي: "الصور الذهنية هي التي تحدد الرؤية وتوجه السلوك ومن كثرة تكرار هذه الصور النمطية تتحدد الوقائع ويدون التاريخ ويورث للأبناء عبر الأجيال وإن محاربة هذه الصور الكاريكاتورية للأنا في ذهن الآخر وتطهير الآخر وعيه من هذه الصور لهو

(١). حسن حنفي، ماذا يعنى علم الإستغراب ؟ دار الهادي، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠، ص: ٤٩

تحويل لهذا الالتقاء الحضارى من السلب إلى الإيجاب ومن التقابل إلى التفاهم ومن
العداء إلى الحوار^(١).

وكنتيجة لذلك تصبح أطروحة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وكل
الأطروحات الاستعمارية والإستكبارية المرتبطة بها غير ذات معنى عندما نقارنها
بالأهداف الإنسانية والحضارية لعلم الإستغراب. ومن هنا يمكن أن نقول رغم أننا
نعتبر حسن حنفي مفكرًا إسلاميًا يحمل هموم الأمة وهموم العالم الثالث فإن هذا لا يقلل
من أنه مفكر إنسانى وعالمى يساهم بفكره المضيء فى إنقاذ الحضارة الإنسانية
والمصير العالمى، ذلك هو الهدف الخفى واللامنطوق فى مشروعه: " التراث
والتجديد".

(١). نفسه، ص : ١٥٢

قراءات في نقد العقل السياسي

" للدكتور/عابد الجابري "

محمد المجتبى عبد العزيز(*)

الواقع الذي يعيش فيه العالم، وخاصة تلك الأجزاء من العالم التي جرى الاصطلاح على تسميتها دول العالم الثالث والذي ينتمي إليه مجموعة الدول المنضوية تحت لواء الجامعة العربية، وهي - الدول - في مجملها تشكل عالمًا بين عوالم الوجود الأنطولوجي بحكم أنها تشغل مساحات جغرافية تعيش فيها جماعات إنسانية تشكل شعوبها، وبحكم هذا الوضع الأنطولوجي، تبلور أبعاد معرفية تمرحت حتى بلغت مرحلة إنتاج المعرفة، ثم تحولت إلى مستخدم ومستهلك لما ينتج من معرفة. هذه هي الدول العربية والنظم السياسية العربية التي يشغل أمر بقائها وتطورها عقول وأذهان فلاسفة السياسة والسياسيون والاجتماعيون. فكانت انطلاقات العديد من الرؤى التي انتظمت دول العالم العربي، وجرت فيها تطبيقات للعديد من هذه الرؤى وخلصت إلى ضرورة النظر فيها كنظريات وتطبيقات وجدت صداها على أرض الواقع المعيشي، وشكلت موضوعات للبحث.

في مسيرة البحث هذه كانت إسهامات، نتوقف عند إحداها، والتي تبدو في صورتها الأولى، أو لنقل في القراءة الأولى، كأنما هي وحدة قائمة بذاتها، غير أن الواقع يظهر أنها جزء من حلقة معرفية، ومسار من مسارات الفلسفة السياسية، نعني هنا أن التوقف قائم أمام ما طرحه "محمد عابد الجابري" في كتابه "العقل السياسي" وهو الجزء الثالث من مجموعة "نقد العقل العربي" الصادرة عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء عام ١٩٩٥، وهو عمل أراد أن يظهر المحددات والتجليات لهذا العقل السياسي، وفي ذات الوقت ومن خلال تعريفه بالمنهج الذي سوف يتبعه، يعتمد الجابري إلى تقديم نقد للفلسفة السياسية الماركسية خاصة تلك التي تبلورت واتضحت أبان الحقبة الإستالينية Estalen مستفيدًا في نقده هذا مما قدمه لوكاتشي، ولما كان الدفاع عن الماركسية أو نقدها لا يدخل في إطار ما نحن بصدد، فإننا لن نتوقف عند الأمر، بل سوف نتنقل منه إلى الجزئية الأخرى، وهي اعتماد الجابري الاتجاهات الفلسفية الليبرالية، وهذا الاتجاه لا يحتاج منا إلى التنليل عليه، فهو يلوح في العمل بأسره مع استصحاب ابن خلدون، وهذا ما يؤكد الجابري في ختام بحثه القيم إذ يقول: "بالنسبة إلينا... كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة... ونحن متحيزون للديمقراطية..."^(١) نعم الاتجاه نحو تحقيق وانتهاج الديمقراطية هو المنحى الذي يكفي العالم العربي شروور ومهالك الدولة الثيوقراطية.

(*) دكتور بقسم الفلسفة - جامعة تينين - الخرطوم - السودان.

(١). محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ٣٩٦

بحسب العقل السياسي العربي، أو نقد العقل السياسي العربي، طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة، كما هو مضمن في متن البحث هو في واقع الحال بحث في كيف لا يجب أن تكون الدولة، وهذا العرض الانعكاسي يخالف به الجابري ما درجت الفلسفة السياسية وفلاسفتها على القول بأن المراد غظهار كيف يجب أن تكون الدولة يقول الجابري "التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية إما إبراز "الوجوه المشرقة" والتتويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيدولوجية - الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية- وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى...^(١) يعني بها سبيل النقد المؤسس على معطيات أو محددات الدولة هي الجزئية التي تبلور كل من الجانبين "النظري والعملي" حيث جرى تفعيل العوامل أو المرتكزات الثلاثة "القبيلة، العقيدة، الغنيمة" في علاقات تواصلية، بل في علاقات تدعيمية نجد الشرعية فيها من خلال العقيدة نموذجاً في حضريات الدولة.

قراءة الحاضر في ظلومة الماضي

لما كان الجابري قد عمد في كتابه إلى تقديم مشروع "كيف تكون الدولة" من خلال طرح كيف لا يجب أن تكون الدولة، أي محددات يمتد تحديثها وليس نقل يتم تأصيله وأسلمته - إن جاز التعبير - وهو في سبيل توضيح الرأي، يذهب إلى الأخذ بالحاضر من خلال تقديم ما أسماه ألغاز العالم العربي المعاصر وهذه القضايا الثلاثة التي يشتمل عليها أو تضمنتها هذه الألغاز هي الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، إذ يقول: ثلاثة مفاتيح أو محددات لا يمكن حل ألغاز المضر بدونها، فإن كان ابن خلدون قد وظيفها لقراءة التجربة الحضارية العربية الإسلامية، فهل يمكن توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاعلنا الفكرية المعاصرة، ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث الغربية؟^(٢) بمعنى آخر، يمكن مراجعة هذه القضايا في إطار المعاصر؟ مع استصحاب الدراسات الغربية، أي تكون القراءات والدراسات مبرأة من ما درج عليه من الاتجاه نحو أعضاء الآخر، ومن ثم يكون الأعضاء في حالة تواترية من كلية إلى جزئية ثم تعميم أحكام الجزئية مع وجود الأعضاء - باعتبارها كلية تتحكم في إدارة دفة الحياة المعاصرة وتؤسس لاستمرارية في اللاحق القريب والبعيد على السواء.

السؤال يعتمد بصورة أساسية على كيفية القراءة وأدوات التحليل ومن ثم الاستنتاج، مع الأخذ في الاعتبار ووفقاً للمحددات التي يؤكد بها الجابري - وليس هو فقط - فإن الدولة في العالم العربي ووفقاً لابن خلدون أيضاً، فإنها دولة عشائرية كما هو الحال بالنسبة لغيرها من دول آسيا التي انطلقت وبلغت موقعها المنافس للدولة الأوروبية، فالصين لم تكن سوى دولة عشائرية^(٣). وبهذا الفهم، فإن

(١). المرجع السابق، ص ١٤١.

(٢). المرجع السابق، ص ٤٦.

(٣). ووين: الصينيون المعاصرون، عالم المعرفة، ص ٢١٠: ٢١١.

الدولة العربية هي في حكم دولة ما قبل الرأسمالية، ذات بنية كلية يتداخل فيها الاجتماعي والاقتصادي والديني والأيدولوجي، وتكون فيها التقسيمات الاجتماعية وفقاً للمعطيات الساللية والوضع الاقتصادي المالي والوضع الديني. وهذا التقسيم غير التقسيم في الرأسمالية حيث يكون الوعي السياسي مرتبطاً بالانتماء الطبقي. فالبنية الاجتماعية "العشائرية" تحكمها التعددية والوضع الاقتصادي المالي، ويقول ابن خلدون "الدولة التي تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فتكوى دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل مصر وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبه لديهم"^(١).

هذه المحددات الثلاثة التي ارتكز عليها الجابري، هي ذات المحددات التي اعتمدها ابن خلدون في تأسيس الدولة، غير أن هذه المحددات لم يجر التأكيد على أنها كانت ذات المرتكزات في أركيولوجيا الدولة في بلدان الشرق وحضارته السابقة، خاصة وإن الدولة العربية الإسلامية لم يكن حد انتشارها قد توقف في إطار شبه الجزيرة العربية وإن كانت هذه أيضاً قد شهدت نظاماً سياسية-فالدولة امتدت جغرافياً لتتصل ببلدان فارس والهند وبلغت بلاد الأندلس، وهي بلدان ذات تركيبات ثقافية وجذور فكرية وهي بالتأكيد أعمق جذوراً من التجربة اليهودية التي أعتمدها ميل فوكو والتي أشار إليه الجابري في كتابه، نعم لنا أن نقرأ التراث، ولكن آخذين في الاعتبار ومستحيين دائماً حيوية الفكر القديم.

يعتمد الجابري فكرة الدولة العربية الإسلامية، بدولة بني أمية تلك الدولة التي نشأت وكانت بداية الدولة في الإسلام وذلك بحدوث الانقلاب من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة "انبثق فيه مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة ضمن فعل المحددات الثلاثة القبيلة والغنيمة والعقيدة"^(٢). فكان تحول الخطأ السياسي الملزم والذي كان سائداً قبل معاوية، وخل محله خطاب لا تكون فيه قطعية بإعلان القبول أو الرفض من قبل معاوية للعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وفي ذات الوقت كان الإقرار صراحة بعدم الالتزام بسنة سابقه من الخلفاء الراشدين، والتأسيس لعلاقة جديدة بين الحاكم والمحكوم تشكل نوعاً من أنواع العقد السياسي يقوم على "المنفعة" وعلى "المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة" وهذا لا يكون في السلطة، وإنما يكون في ما تتمره. علاوة على ذلك، فإن ما سكت عنه الجابري يكمن في فكرة المجادلة "القوة العسكرية" وفكرة الدهاء السياسي "التحكيم" وما نجم عنهما.

التساؤلات على المستوى الماضوي:

طرح الجابري تساؤلات على المستوى الماضوي، أربعينيات القرن الأول الهجري، والتي من خلالها يؤكد على البنية القبلية للدولة، على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القبائل الذين كانوا الجند

(١). محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢). المرجع السابق، ص ٢٥٢.

الذي قامت عليه دولتهم "بني أمية" أما أهل القوى وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب... إلخ. وقد كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة، ومنهم كانت القوة المنتجة، فلم يدخلون في عداد القبائل^(١) فإن هذه البنية جعلت التركيز في القيادة والسيادة أثنياً بصورة أساسية وتغطي على الهيمنة بالرؤى الأيديولوجية الدينية، وبها تعمل على موضعة القبائل العربية في الموضع العلوي وترسيخ مفهوم وسيكولوجية العلوية لهم وفيهم دون أهل البلاد، الذين يصلحون لأن يكونوا الطبقة المنتجة أي القوة الانتاجية الصانعة للاقتصاد، وهذه النظرة ظلت هيمنة داخل الدولة العربية الإسلامية وجرت عملية تحويلية ترجمت الواقع في إطاره الفعلي، فكانت كل من القبلية قد تحولت إلى المجالدة، وتحولت الغنيمة إلى المواكلة، وكانت العقيدة المؤكدة للشرعية القرشية^(٢).

إن تتبع الجابري لمسيرة الدولة "العربية الإسلامية" لم يكن منطلقاً فقط من عهد معاوية، ولكنه استطاع أن يستصحب في مسيرته حركة التاريخ يؤسس لفكرة رسوخ المفهوم القبلي، المؤسس أو المرتكز الأساسي في تكوين الفعل السياسي العربي "مجالدة، ومواكلة، وشرعية".

ربما كان تحديد الجابري لهذا الإطار الزمني، مبرراً وفقاً للشروط الزمانية التي اشتدت فيها الدعوات الاسترجاعية والأيديولوجيات الميراثية، فقراءة الجابري قراءة السهل الممتنع وقراءة التآويل، فهي تسعى إلى التحرر من العديد من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي المعاصر في قراءاته للعروبة والعروبية فهي تمنعه من التمرد على نفسه، واكتشاف الطريق في عملية تتبع مسار تكوينه واماطة للثام عن الألفاظ وفك الطلاسم العالقة أمامه، يقول الجابري: "غني عن البيان القول أننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطباعه، أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء العملية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء "ثورات عامة" سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية الفقهية التي أعلنت بصورة أو بآخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجسمه المسار العام ذاك، أما هذه المحاولات للعملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت معزولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي"^(٣).

وربما يكون هذا التصور في الظاهر المنظور محققاً، ولكن هذه الفرضية تظل مجرد فرضية لم يؤسس لصحتها، وفي ذات الوقت في ظل عدم التأسيس هذا، فإن ما أصاب المشاريع العديدة في الوطن العربي لم يكن فقط بدافع النقل من الخارج إلى الداخل وإنما في مكان ما تقع جذور تلك الرؤى ويقع معها ما كانت من منهجيات، وإغفال تلك الحركات ربما لم يكن يشكل حجر زاوية

(١). المرجع السابق ص ٢٦٦.

(٢). الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

(٣). الجابري: مرجع سابق، ص ٣٩٥.

المعالم، ولكن دراسة الموروث لأجل تحقيق مفهوم التراث لا يحتمل الإغفالات، ولا تقول الإغضاء، فحركة إخوان الصفا قمعت، ولكن جذورها ما تزال تغذي وتمد العون في الفكر السياسي المعاصر.

قبول الآخر.

لما كان البحث عند الجابري مرتبط بصورة أساسية بموضوع "العقل الساسي العربي" محدّداته وتجلياته، وكما أظهره النص، فهو العقل الساسي العربي، طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة^(١).

وكما سبق أن أسلفنا بأن "العقل" المعنى هو العقل العربي المسلم تحديداً، ومحدّدات هذا العقل هي "القبيلة، والغنيمة، والعقيدة"، وعلى الرغم من أن الجابري تناول القبيلة، إلا أنه حصرها في تلك القبائل التي لعبت دوراً من الدوار في دعم أو معارضة النبي "ص"، ومن بعده لعبت القبائل أدوارها السياسية في كل من فترة الخلافة الراشدة وفترة الملك العضوض، فإن فكرة التحليل والنقد لم تتخطى إلى سواول قبائل ومكونات سكان البلدان التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية على الرغم من أنها حملت لمعادها الإبستمولوجية ومكونات عقلها السياسي وكانت محدّداتها غير تلك المحدّدات التي اعتمدت عند العرب، إذ أنها استطاعت أن تقيم الإمبراطوريات والدويلات قبل قيامها في شبه الجزيرة العربية، ثم كان أن دخلت هي معارفها فأثرت به المعارف العربية ناهيك عن إثراء الثقافة العربية الإسلامية وكذلك كانت المؤسس لجوانب معرفية لدي غيرها من الشعوب، إذ أنها شكلت واقعاً مؤثراً في البنية الوعي السياسي والتكتيك الحربي.

ذلك الوعي تجسّد في الامبراطوريات الفارسية والآشورية والبابلية والكلدانية والفرعونية والنوبية... وتمتدّ الململة في غياب الوعي السياسي لا يؤدي إلى قيام مثل هذه الامبراطوريات والممالك فلإن كانت فكرة الوعي السياسي فكرة تتجلى في صورة الدولة، فإن هذا الوعي قد يتحول إلى وعي سياسي في اللاشعور يظل في حالة كمون حتى يجد الظرف الملائم لانبثاقه وظهوره في العديد من الصور والعديد من الأشكال، أقول هنا مستحضراً التحولات التي ساهمت في تاريخ الدولة بدأ بالدولة الأموية وتحول السلطة إلى العلامة التركية وحركات التحرر "المهدية والسوسية...." وصولاً إلى الدولة في الحاضر.

لقد كان لموقف بني أمية ومن التي بعدهم من الخلفاء تجاه "السكان الأصليين" في أمصار وأقاليم الدولة الإسلامية الأثر الفاعل في الذاكرة السياسية فعلى سبيل المثال أهل البلاد وهم الطبقة المنتجة التي لا يحق لها حتى التطلع للسلطة، وذلك من خلال أيديولوجية القبيلة، فهم خارج القبيلة، هم خارج إطار التفكير في السلطة، كما أن الموقف من الموالي كان كذلك موقفاً أيديولوجياً إغصائي، فالموالي

(١). المرجع السابق ص ١٤١.

آخر لا ينتمي إلى القبيلة العربية، وبهذا الحكم ينتقص في جميع الحقوق الاجتماعية والإنسانية على حد سواء. "إن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطمعوا المولى لسنه وفضله وعلمه، أجلسوه في طرف الخوان، لتلا يخفي على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب"^(١).

المفاهيم الدستورية:

حاولنا أن نتوقف أمام ما قدمه الجابري "نقد العقل السياسي العربي"، وقلنا لأن هذا النقد هو في واقع الحال توضيحاً لكيف لا يجب أن تكون الدولة، وكيف لا يجب أن تظل المحددات هي المحددات وفي هذا السياق - نجد أن فكرة السياسو تظهر أن هنالك حالات من الإخفاق الدستوري، وإن كنا ننظر إلى هذا الأمر، ليس من خلال منظور البحث عن الإخفاقات، ولكن من منظور العلاق الزمنية بين ما كان وما يمكن أن يكون، بمعنى آخر، نقول إن دراسة الموروث إذا تمت دراسته خارج الإطار الأيديولوجي الذي يجعل الفاصل الزمني المبدئي مدعماً أو متسقاً مع انتماءاته الأيديولوجية، فإن هذه الدراسة سوف تحقق قدرًا أوفر من المجالات الفكرية والأطروحات التاريخية "فلسفة التاريخ والفلسفة السياسية" تجعل من عملية وضع المحددات عملية أكثر ديمقراطية في الإطار العام، فإن ما تم تحديده من إخفاقات دستورية تمحورت في:

١. عدم تحديد كيفية "آلية" اختيار الخليفة.

٢. عدم تحديد مدة ولايته.

٣. عدم تحديد دائرة اختصاصاته.

فإن "الجابري" لم يتوقف عند تقديم الإخفاقات، وإنما اتجه نحو طرح معالجات تجري فيها عملية تحديث الموروث من خلال تأصيل الحديث وهنا نعني تناول المفاهيم وليس الألفاظ، ليكون في الإمكان إقامة الدولة بفعل ما يجب أن يكون وذلك من خلال:

١. ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر.

٢. تحديد مدة ولاية الرئيس مع إسناد السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام البرلمان.

٣. تحديد مهام كل من رئيس الدولة والحكومات ومجلس الأمة بصورة يجعل هذه الأخيرة هي وحدها مصدر السلطة.

(١). المرجع السابق ص ٢٦١ - ٢٦٢.

وفي سياق تحويل المفاهيم، فإن الجابري لم يقم بالتخلي أو عزل المرتكزات أو المحددات الثلاثة، وإنما عمد إلى إحداث إبدال في المفاهيم وذلك على النحو التالي:

١. تحويل "القبيلة" في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... إلخ. بعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز وأضح بين المجتمع السياسي -الدولة وأجهزتها- والمجتمع المدني - التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة- وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقوقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاضلاً وواصباً في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وامثال المحكوم، حقاً إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

٢. تحويل "القبيلة" إلى اقتصاد "ضريبة": وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الربح بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... إلخ. وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق علانية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية مستقلة.

٣. تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: فبلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجامعة المغلقة، دينية كانت أم حزبية أو إثنية، إن تحول العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدغماني، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب بـ إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل "المجرد" والعقل السياسي، إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقي كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في العالم العربي حديث أمانى وأحلام.

ملاحظات:

نحاول الآن أن نأتي إلى أصعب المراحل، مرحلة اختصار واعتصار لكم هائل من الأفكار والآراء التي حملها كتاب محمد عابد الجابري "نقد العقل السياسي العربي"، المحددات والتجليات، فنقول: لقد وقف محمد عابد الجابري موقفاً نقدياً رافضاً أو مضعفاً للتيار الماركسي وإن كان التشديد في ظاهرة موجة نحو الماركسي الاستالينية والتي كان لها وجودها داخل إطار الفكري في العالم العربي خلال الحقب الأخيرة وتولدت عنه مجموعة من الحركات السياسية والأحزاب قدمت رواها في مختلف الصور والأشكال، ونحن هنا لسنا بصدد التوقف عند كل منها وتقديم إنجازاتها وإخفاقاتها،

وإنما نحاول فقط التذكير بوجودها على الأرض الفكرية السياسية العربية، وفي ذات الوقت لم يكن الرافض الجابري رفضاً قطعياً يولد قطيعة بين الفكر السياسي الماركسي والفكر السياسي العربي.

أظهر الجابري انحيازه إلى الفكر السيلسي الغربي الليبرالي وهذا الإظهار يجعل من الممكن إحداث نوع من التقارب إن لم يكن الدمج بين ما هو غربي وما يجعل من الممكن لإحداث نوع من التقارب إن لم يكن الدمج بين ما هو غربي وما هو شرقي، ولا ينبغي عنا تجارب تحققت بالفعل استطاعت أن تحدث طفرتها العلمية وتحقق وحدتها الذاتية من خلال إحداث نوع من العلاقة الاندماجية أو التوطينية لما هو غربي داخل ما هو شرقي "الصين، كوري، ماليزيا...".

نعود ونؤكد على أن هذا العمل الذي قدمه "الجابري" وبعد مرور ما يزيد عن ١٦ عامًا -أعوام التحولات في الصين- فإن موضوعاته ما تزال تحتل الموقع الأول بالنسبة لواقع العالم العربي ومتغيرات العالم من حوله على مختلف الأصعدة وعلى مختلف المحاور، فواقع العالم العربي ما يزال واقع التناقص والتراجع والتوقف، وواقع العالم التغير المستمر والانطلاق من مرحلة إلى أخرى تاركاً مساحات شاسعة لمحاولات اللحاق والسعي نحو إدراك وربما البحث عن مخلص.

.....

طبيب تيزيني والموقف الفلسفي العربي من الفلسفة

جمال مفرج (*)

إن الفكر العربي المعاصر في موقفه من الفلسفة يفصح، في نظر طبيب تيزيني، عن ثلاثة اتجاهات: واحد صوب الماضي العربي، وآخر نحو الحاضر العربي، وثالث يتصل بحاضره هو. أما الأول فهو الذي يضبط موقفه وموقعه في جدلية التراث والمعاصرة. وأما الثاني فهو الذي يقف موقفا فلسفيا من الفلسفة. بينما يقف الثالث موقفا إيديولوجيا شعبيا من الفلسفة. وفي هذه الدراسة سنبحث الموقف الثاني، أي الموقف الفلسفي العربي من الفلسفة. وهو موقف يفصح عن نفسه، حسب طبيب تيزيني، بنزعات متعددة يمكن أن نجعلها في ما يلي:

أولاً: نزعة علمية تنحدر من العلم، ومن النظام العالمي الجديد، وشعارها "ماتت الفلسفة، يعيش العلم!". وهي نزعة تمثلها، من جهة، الأوساط الفلسفية العربية المتأثرة بالوضعية المنطقية، والتي ترى في الفلسفة مجرد لغة للعلم، ونجد تجسيدا لها في بعض أعمال زكي نجيب محمود. وتمثلها، من جهة أخرى، مجموعة كبيرة من العاملين العرب في قطاع العلم، الذين يرون في الفلسفة ترفا فكريا،

(*) . قسم الفلسفة بجامعة منتوري، الجزائر

أو زيفاً إيديولوجياً مضرًا. وهؤلاء يمثلون، في نظر تيزيني، خطراً حقيقياً على الفلسفة، لأنهم بالإضافة إلى أنهم يرون أن العلم هو النموذج الحقيقي لكل أنماط المعرفة، لا يرون مانعاً من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. وباختصار، فإن أصحاب النزعة العلمية، أو أصحاب الخطاب العربي العلمي، ينتهكون خصوصية الفلسفة، ويريدون لها أن تكون مجرد خادمة للعلم^(١).

ثانياً: نزعة إبيستيمولوجية، تتأسس على مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية" الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء "التاريخ" و "السياق التاريخي" لصالح "البنية" و "الانفصال"، والذي من شأنه أن يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني والقومي والانفصال عنه، فتحول النصوص الفلسفية العربية، في ضوء ذلك، إلى نصوص لقيطة: لا مؤلفين لها، ولا انتماءات تاريخية ومجتمعية ترتد إليها. وتستند هذه النزعة إلى "المذهب البنيوي" و كذلك إلى "ما بعد الحداثة" ونجد تجسيدا لها في ما كتبه محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته^(٢).

(١). طيب تيزيني، الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر، ضمن آفاق فلسفية معاصرة (بالاشتراك مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر - دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت، ٢٠٠١، ص ص ١٤٤-١٤٦.

(٢). المصدر نفسه، ص ص ١٤٧-١٤٨.

ثالثاً: نزعة نخبوية استعلائية، ترى أن الفلسفة شأن من شؤون نخب فلسفية محترفة، من موقع الاعتقاد بتميز الفلسفة عما سواها من الأنساق النظرية. ويمثل هذه النزعة أساتذة الجامعات العربية وبعض المجموعات المثقفة ثقافة فلسفية. إن موقف هذه النزعة يعبر، في نظر تيزيني، عن قصور نظري ومنهجي فيما يتصل بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، باعتبار أن الفلسفة تجد إحدى وظائفها المركزية في التأسيس لرؤية للعالم ذات طابع كلي مواز لما تنتجه العلوم من نظم معرفية، بينما هذه النزعة، بصيغتها الاستعلائية، تقزم وظائف الفلسفة الاجتماعية والإنسانية عموماً عبر إلغاء دورها في طرح الأسئلة الكبرى حول مغزى الحياة. ومن ثم فإن الموقف المذكور يمارس دوراً معيقاً لانتشار الفلسفة في المجتمع العربي^(١).

رابعاً: نزعة كوسموسوقية، تنحدر من النظام العولمي الجديد، الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وتحويلهما إلى سلعة. فضمن النظام العولمي الجديد تصير الأنماط أو الأنساق الأساسية للفكر البشري، ومن ضمنها الفلسفة، إلى سلعة، وضمن هذا النظام برزت في بعض أوساط الفكر العربي الراهن دعوة حثيثة إلى تجاوز الفلسفة وكل وما ينتمي إلى الفكر النظري من صيغ أخرى، وذلك

(١). المصدر نفسه، ص ١٤٩.

عبر الميل إلى تفكيكها وجعلها تنحل في وعي جديد يسعى إلى التماهي مع النزعة التقنية. وهذا الميل يتلاقى مع ميول جامحة للاستهلاك المادي والتهاون بالضوابط الأخلاقية والنظرية للحياة الإنسانية، وينتشر بشكل خاص في لبنان وعدد من بلدان الخليج^(١).

إنه في ضوء المواقف السابقة، تدخل الفلسفة في العالم العربي، حسب طيب تيزيني، في أزمة عميقة، أو تصل إلى طريق مسدود، على الرغم من جهود رهط من المفكرين والباحثين العرب الذين استطاعوا أن يؤسسوا لمكانة مقبولة للفلسفة في الأوساط الثقافية، وهم: زكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، ورينيه حبشي، ومحمد عابد الجابري، ومطاع صفدي، ومحمود أمين العالم، وحسين مروة، وحسن حنفي. إن جهود هؤلاء تمكنت، في نظر طيب تيزيني، من إدخال الفلسفة في أوساط واسعة من المجتمع العربي، ولكنها ظلت مع ذلك عاجزة عن أن تحفز على الإنتاج الفلسفي^(٢).

إن تشخيص طيب تيزيني للموقف الفلسفي العربي من الفلسفة هو، كما نرى، تشخيص قاس يقوم على نفي قيمة المحاولات الأخرى. وهو تشخيص يمكن أن نلخصه في ما يلي: إن الموقف العربي الفلسفي من الفلسفة كان يتبلور مع تبلور التيارات العلمية

(١). المصدر نفسه، ص ١٥٢-١٥٣.

(٢). المصدر نفسه، ص ١٥٥-١٥٦.

والفلسفية في العالم الغربي. فلا وجود، في رأيه، لمواقف فلسفية عربية من الفلسفة مرتبطة بالظرفية العربية.

ومن الأمور التي يمكن أن نسجلها، في الأخير، على تشخيص طيب تيزيني للموقف الفلسفي العربي من الفلسفة ما يلي:

أولاً: إن الموقف الفلسفي المذكور لا يعد صدى للتيارات العلمية والفلسفية الغربية في جملته، بل هو يرتبط أيضاً بملايسات التاريخ العربي الحي، وتاريخ الصراع المجتمعي والسياسي في أقطار الوطن العربي.

ثانياً: إن الموقف الفلسفي المذكور لا يعد صدى للفلسفة الجامعية فقط، فبعض الذين ساهموا في تأسيسه وتطويره لا ينتمون إلى أقسام فلسفية بالجامعات العربية.

ثالثاً: إن اتهام الموقف الفلسفي المذكور بأنه استعلائي، هو في الحقيقة محاولة لجعل الممارسة السياسية تطفئ على التأمل الفلسفي، وهو ما من شأنه أن يولد الفلسفات التبريرية، أو الفلسفات التي تخضع للإكراهات السياسية الظرفية.

رابعاً: إن الدائرة التي تنشط فيها الفلسفة العربية اليوم ليست دائرة العلم والإبيستيمولوجيا فقط، بل دائرة التاريخ والسياسة أيضاً وهي دائرة ساهمت في تطوير الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

أزمة الخطاب الفلسفي المعاصر ومحاولة تجديد المفاهيم الفلسفية ومنطلقات فلسفية للفكر العربي المعاصر

مصطفى عبده خير^(*)

الأزمة المعاصرة ليست أزمة اقتصادية أو سياسية أو عسكرية، فهي "أزمة فكرية" بالدرجة الأولى، ولل فلسفة دورها الحضاري في التطور الحضاري الفكري "المادي والمعنوي"، ولل فلسفة دورها الرائد في بلورة الفكر الإنساني عبر عصوره الفلسفية. الإنسان المعاصر حائر وجائر في نفس الوقت، قلق ومتهور، بل أصبح كائنًا غير مبالي، لا شيء يلهمه، ولا شيء يحرك كوامن وجوده الباطن، فلا يستشعر أية دهشة، أو تعجب، أو حماسة أو أي إجلال وأصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء. والإنسان الذي نريده أن يكون واعيًا بنفسه وما حوله ويتمتع بقوة نفاذة ليتنوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة. ومهمة الفيلسوف هي الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق لكي يسترد عافيته، تلك الحاسة الإنسانية ليرى الجمال ويدرك المعاني ويحس بالجمال ويعمل بمقتضى الجمال. لتحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الإكسيولوجية الحقيقية. العالم الغربي والشرقي ينحدر نحو الهاوية كل على سفح مختلف. فيجب إنقاذ العالم من هذا التردي والواقع المهيمن.

(*) . أستاذ بجامعة النياين، قسم فلسفة، السودان، ٢٠٠٦.

فقد صاح من قبل أب الفلسفة "سقراط" "أعرف نفسك بنفسك" وقد قالها من قبل الإله "إبادماك" إله النوبة "النقعة والمصورات" -الحضارة المروية بالسودان- عندما كان ممسكا بمرآة في يده ينظر إلى نفسه بنفسه ليعرف نفسه بنفسه^(١). ونحن نصيح نفس الصيحة "أدركوا ذلك الإنسان الذي نسي نفسه بنفسه". في خضم الثورة التكنولوجية الرهيبة والثورة البيولوجية المرعبة التي صنعها بنفسه ونسي نفسه خارجاً عنها.

للغرب قراءة أحادية مع أنها عرجاء وعوجاء وهوجاء، إلا إنهم قرؤوا بها ولهذا كان التفوق الحضاري والغلبة الفكرية والمادية، ولكننا لنا ثلاثة قراءات ولا نقرأ بها "أمية حضارية".

القراءات الثلاثة:

١- قراءة الكون كتاب الله المنظور - الوجود - عالم المادة.

٢- قراءة الوحي كتاب الله المقروء - القرآن - عالم الروح.

٣- قراءة النفس كتاب الله المحفوظ - الإنسان - عالم المعرفة.

وحجم التغيرات التي أصابت وتصيب عصرنا هائل في تأثيرها على البنى الاجتماعية والاقتصادية والمعرفية لمستقبل البشرية وواقع الهيمنة الغربية التي تفرضها حالة الجذب والطرْد، وصلتنا بالغرب لا تتجاوز ثلاثة محاور: استتباع أو استعداء أو استلْهَام، فالاستتباع تبعية مذلة واسترقاق حضاري، والاستعداء انتحار حضاري، فلا يبقى غير الاستلْهَام التراثي والتحاور الحضاري على المائدة الحضارية ومشاركة ندية.

(١). إشارة من الدكتور محمد المجتبى - أستاذ الفلسفة بجامعة النيلين - في مناقشة عن الفكر

النوبي في الحضارة المروية بالسودان .

ولهذا التردّي الحضاري والتهديد القمعي الغربي للعرب، تصدى لهذا التهديد نفر من مفكري العرب بأطروحات دفاعية لمشروع تصدي حضاري جديد^(١).

وفي هذه الورقة لا أستطيع الكتابة عن هؤلاء النفر الكرام لأن كل فرد منهم يحتاج لمؤتمر خاص به لكثافة كتاباتهم الفلسفية- فأوزانهم ثقيلة- لا تتحملها هذه الورقة الابتدائية لمراجعة أعمالهم الفلسفية والسبر في أغوار مفاهيمهم الفكرية، ولكل منهم منطلق خاص ينطلق من خلاله:

١- أ.د. حسن حنفي: الفكر التصاعدي من النقل إلى الإبداع وقيادته لثورة فلسفية.

٢- أ.د. طيب تيزيني- ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي من التراث إلى الثورة.

٣- أ.د. محمد أركون- تفكيك مفهوم العقل من خلال مساءلة العقل.

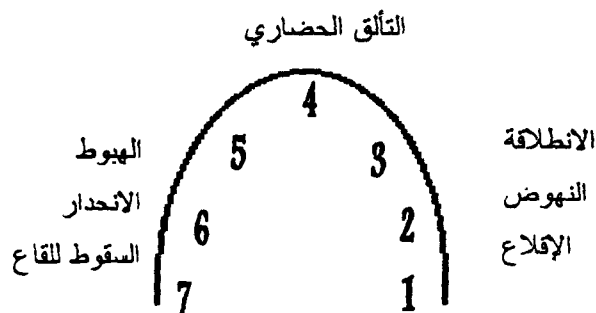
٤- أ.د. محمد عابد الجابري- التوازن في التحليل البنيوي وقراءة جديدة للنص.

٥- أ.د. نصر حامد أبو زيد- سلطة النص وتجديد المفاهيم وتمديد المجال الإبداعي .

(٢). أنظر في إعادة كتابة التراث في كتابات كل من حسين مروة، والطيب تيزيني، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعاطف العراقي ونصر حامد أبوزيد. = وأنظر أيضاً كتابات سيد قطب، حسن الترابي، ومحمد قطب، ومحمد الغزالي، ومحمد عبد الله دراز، والشعراوي .

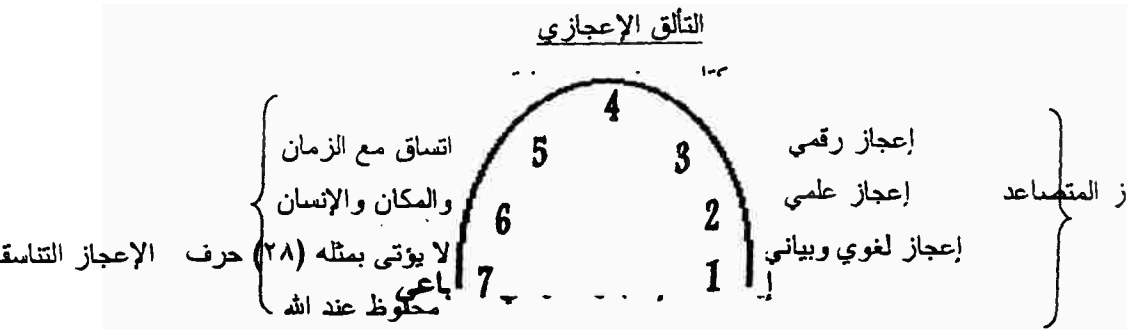
وعليه سيكون بحثنا من خلال منطلقاتهم الفكرية والفلسفية بالإشارة الطفيفة إلى أقوالهم ومحاولاتهم في استنباط العقل العربي في مجرى التاريخ، وهناك محاولة لاستبعاد العقل العربي وتاريخ الفكر العربي وطمث الخطاب الفلسفي "العربي" المعاصر، منذ عهود انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وتدهورها بعد أن كانت منتصرة في الفترة الأولى ما بين القرن السابع الميلادي إلى القرن الرابع عشر الميلادي، حيث توقف الإبداع العربي بعد "ابن رشد" في الغرب و"صدر الدين الشيرازي" في الشرق "إيران".

والحضارات تسير على منحى سباعي بدءًا بالإقلاع الحضاري والنهوض والانطلاقة حتى تصل إلى التآلق الحضاري، لتتدنى وتتحدر فتسقط للقاع، والتاريخ القديم والحديث خير شاهد على ذلك لحضارات سادت ثم بادت^(١).



(١). ارجع للإيقاع الكوني السباعي والرابع المتآلق- منظور جديد للنظام الكوني وتناسقه وتناعم وحداته المتناسقة- مقال محكم: مجلة القياس النفسي- جامعة غزة العدد ١٥- فبراير ٢٠٠٠م، ومجلة حوض النيل- العدد الثاني- يوليو ٢٠٠٠م، لمصطفى عبده .

إلا أن الحضارة الإسلامية لا ولن تسقط للقاع، وذلك لأن الحضارة الإسلامية مستمدة من الإسلام والإسلام من القرآن، والقرآن محفوظ عند الله لقوله تعالى "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" وعطاءات القرآن متجددة عبر الأزمنة والأمكنة، والقرآن يحمل في طياته مفاهيم متجددة متسقة مع الزمان المتغير والمكان المتجدد والإنسان التبدل كمعجزة زمانية أبدية من خلال أسباب النزول "المكاني" وغاية النزول "الزماني" الممتد .



ولكننا ومع ذلك فإننا نسير على نفس المنحنى ولكن ليس سقوطاً للقاع ولكننا في حالة استنقاغ. فكان لابد من الخروج من هذه الحالة الاستنقاغية، والبروز على السطح لتنفس هواءاً نقياً، ولرؤية الأشياء بوضوح برؤية بصرية واستبصارية. ولتطبيق مدلولات القرآن تطبيقاً واقعياً على الحياة المعاشة، فالقرآن لغة السماء بألفاظ عربية بالكلمة المنطوقة والمقروءة ليطبقها الرسول تطبيقاً بشرياً على الأرض - القرآن الحي يطبق على الواقع من خلال الإيقاعات الكونية في حركتها الدائبة :

- ١- الإيقاع الزماني وعطاءاته المتغيرة المتتالية - سيال ديمومي .
- ٢- والإيقاع المكاني وعبقرياته المتجددة المتوالية - تفجر متنام .

٣- والإيقاع الإنساني وإبداعاته المتبدلة المتعالية- إبداع متناغم .

• العطاءات القرآنية تتجدد مع الإيقاع المكاني والمكاني والإنساني "انزكان"

على حسب الواقع المتغير. فلم يفسر الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن حتى لا يكون تفسيراً توقيفياً، وذلك ليسع القرآن الحركة الإنسانية والتطور العلمي وحل المشكلات المتغيرة والمتصاعدة، فقد تنزل القرآن بإيقاعات القرن السابع الميلادي ولهذا فهمه إنسان القرن السابع بدون تفسير، فلم يسأل أحد عن معاني فواتح السور "الم - المر - حم-....." ونجد لها معاني كثيرة فإذا ما حذفت الحروف المكررة تبقى حروف غير مكررة من أربعة عشرة حرفاً تكون جملة "نص حكيم قاطع له سر".

إذن كان لابد من الارتقاء إلى مستوى الإيقاع القرآني حتى يتم التفسير الموضوعي من خلال سبب النزول "المكاني" وغاية النزول "الزماني" الممتد "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ."

وذلك لتفسير الواقع باستخدام المناهج العلمية بمرجعية نصية وتراثية لغايات إبداعية، وتوظيفه في خدمة مصالح العباد.

حتى الناسخ والمنسوخ له مكان في التفسير، فالمنسوخ ليس هو إلغاء للآية بل له تفسيره في موقعه المناسب فلا ناسخ ولا منسوخ، ويمكن استخدام الناسخ والمنسوخ في أماكن معينة وأزمنة بعينها لتناسب غاية النزول والاستخدام الأمثل للواقع القرآني، فقد استخلف الإنسان على الأرض ليعمر الأرض بالإبداع وليس لتدميرها. والانتقال من الإبداع إلى "ممارسة الإبداع، وتمديد المجال الوظيفي للإنسان من المستوى البيولوجي إلى المستوى الإنساني والإبداعي، والانتقال من وظيفة التواصل لكشف البعد الإنساني. يعتمد "محمد عبد الجابري" على منهج التحليل البنيوي، يبدأ في قراءته للنص القرآني في محيطه الاجتماعي الخاص، أي بجعله معاصراً لنفسه ومحيطه الاجتماعي،

ويضيف الجابري بأن المصلحة العامة هي الأساس في أتباع النص أو في تجاوزه وفي ارتباط النص بلحظته التاريخية والاجتماعية^(١).

يحاول "محمد أركون" تجديد دراسة الكتاب العظيم وإعادة الفهم. وي طرح مشاكل معقدة بخصوص التفسير مشاكل عامة تخص وجود الآيات التشريعية في النص الموحى، وهو هنا يطرح مشكلة ثيولوجية لحاجة الفكر الإسلامي إلى اجتهاد تجديدي ثيولوجي على كافة الأصعدة.

ويرى "أركون" ضمناً واعتماداً على موقف الفخر الرازي في رفضه للنسخ باعتباره أمر يمس العصمة الإلهية لأنه لا تبديل لكلمات الله. فقد أراد "أركون" أن يبين تأثير التوازنات الاجتماعية على تأويل النص.

تجاوز "محمد أركون" النظرة التراثية "السلفية" والنزعة الاستشراقية إلى الأصول حافزاً منقّباً، وإخضاعها للنقد والتفكيك، فلا يقتصر على الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية. بل توغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني^(٢).

(١). عبد الهادي عبد الرحمن- سلطة النص- قراءات في توظيف النص الديني- الطبعة الثانية- الانتشار العربي- سيناء للنشر- القاهرة، ص-٢٢٣.

(١). أحمد عبد الحليم- ما بعد الحداثة أوراق فلسفية، ص-١٤٤ .

(١). علي حرب - نقد النص- المركز الثقافي العربي - ص-٧٥

والمقصود بمنهجية التفكير، تفكير الميتافيزيقا الكلاسيكية والأنظمة الثيولوجية الموروثة، فقد ركز نقده وتفكيره بالدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي وتجلياته بدءاً من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. والقراءة التفكيرية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد^(١). وكما يقول "أركون" أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي^(٢). وإن التفكير يسعى إلى استتطاق خطاب الحقيقة عن بداياته المتحجبة. لقد خلخل أركون الأسس التقليدية والتصورات الراسخة بعناد من الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك في طريقة تناوله لمسألة العلمنة في

(١). محمد أركون- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد- ترجمة وتعليق هشام صالح بيروت، ص ١٠.

(٢). ارجع لمقال د. محمد وقيع الله بعنوان محمد أركون وعلمنة الإسلام بمجلة أفكار جديدة- مجلة فصلية تصدر عن هيئة الأعمال الفكرية السودان- العدد الحادي عشر- مارس ٢٠٠٥ الصفحات (٣٤-٥٧) .

(٣). محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال- ص ١٢٤ .

(٤). أحمد عبد الحليم ما بعد الحداثة، ص ١٤٧. مقتبس من كتاب العلمنة والدين لأركون ترجمة وتعليق هشام صالح.

الإسلام^(١). فيقول محمد أركون: لا يمكن التسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون^(٢).

وهذا المنهج النقدي الجرنّي الذي سلكه أركون يفتح عليه أبواب الانتقادات لهذا المسلك النقدي الذي اقتحم الممنوع^(٣).

وقد قامت معارك حول نصوص "نصر حامد أبو زيد"، وهي تؤكد فهمنا لوطأة الحالة الجديدة التي تعيشها الثقافة العربية الإسلامية، ورد النص بالنص لا بالتسلط الكهنوتي^(٤) لمعرفة قراءته للنص وتجديد المفاهيم القرآنية وتمديد المجال الإبداعي لفهم المعاني وإعطاء فسحة للعقل والفكر الممتد والحرية الإنسانية.

ويضع "حسن حنفي" قواعد سبعة لإعادة تركيب النص^(٥):

١. تفتيت النص المنقول وتحليله.
٢. إعادة تركيب النص طبقاً للتصور الإسلامي.
٣. إسقاط جميع الأمثلة من ثقافة الغير.
٤. وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة.
٥. إكمال النقص في النص المنقول.
٦. التصحيح وإعادة التحقيق.

(٥). أرجع لكتب وكتابات نصر حامد أبو زيد في رأيه عن سلطة النص وتجديد المفاهيم وتمديد المجال الإبداعي لفهم المعاني.

(١). مركز دراسات الوحدة العربية- بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني مقال للدكتور حسن حنفي بعنوان الفلسفة والتراث، ص ٣٩١.

٧. إعادة الأطراف إلى الوسط من أجل إكمال التصور الشامل.

وهي المحاور التي يمكن اتخاذها في المنهج الثوري بالانتقال من النقل إلى الإبداع، وقيادة ثورة فلسفية قيادية وقادرة، انطلاقاً من التراث إلى الثورة المبدعة، من النقل إلى العقل وإلى المجال الإبداعي.

ما نعنيه بالتراث هو التراث الفلسفي القديم ونعني بالفلسفة الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. فالتراث هو التراث الفلسفي العربي القديم المقيم، والفلسفة من الغرب، يعني ذلك أن "الآخر" هو الحديث المعاصر، وأن "الأنا" هو التأريخ القديم كما يعرفه حسن حنفي، فإذا كان التراث يعبر عن "الأنا" والفلسفة تعبر عن "الآخر" فإن علاقة التراث بالفلسفة هي علاقة صراع بين الأنا والآخر ويكون الصراع بين "الأنا والآخر" يكون في الواقع المباشر. فهناك تراث عربي قديم "السلفية" وتراث عربي حديث "العلمانية" وواقع حاضر "الإصلاحية". ويردف قائلًا متساءلاً: "ما زلنا نفرق بين الفرق دون محاولة للجمع بين الفرق" كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد. استحالة المقاومة الفعلية، ومازلنا ندرس التصوف كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا فآدين السيطرة عليه ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحل محلنا^(١)، وهذه أزمة فكرية في غياب العقل العربي وفقدنا الإحساس بالواقع حتى كان الانهيار، فلا بد من صحوة.

إن لابد من عمل في تصديق النظر وتحقيقه بالفعل فالإيمان نطق باللسان وتصديق بالجنان وعمل وبيان. فإذا ما تصفحنا الآية (٣٨) من سورة الشورى في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ نجد أن إقامة الصلاة تليها إيتاء الزكاة إلا في هذه الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.

(١). حسن حنفي - مركز دراسات الوحدة العربية - ص ٣٧٣.

وأمرهم شورى بينهم "معاملات" وحركة حياتية وسياسية واجتماعية بين عبادتين الصلاة والإنفاق أي الزكاة والصدقة، والمعاملات أي العادات والحركة الحياتية رابطة بين عبادتين فالصلاة عبادة بين العبد والرب والزكاة والإنفاق عبادة بين العبد وأخيه الإنسان، بينهما التشاور والتعامل الشوري الديمقراطي^(١).

هذه الإشارة الإبداعية تتجلى في المعاملات وتحويلها إلى عبادات تحقيقها لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون" فالمعاملة الشورية هي عبادة واستقامة فالأصل في العبادات المنع ما لم يرد نص بالإذن، والأصل في المعاملات الإباحة ما لم يرد نص بالتحريم، وذلك في الإبداع في المعاملات والعبادات، وهذه الآية مكية "وأمرهم شورى بينهم" في الحياة الاجتماعية أما في المدينة فكان اللفظ القرآني "وشاورهم في الأمر" إشارة إلى ضرورة المشاورة في الدولة والأمر بالشورى هنا للنبي المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى فما بالك بالحكام الطغاة الذين لا يشاورون ولا يتشاورون، فالحكم ليس حكماً على الناس، بل هو حكم بين الناس، فلم ترد آية واحدة "حكم على الناس" وقد وردت^(٢) آية حكم بين الناس.

وبهذا استخلف الإنسان في الأرض "إني جاعل في الأرض خليفة" ليس بالمعنى الغربي للإنسان المتعالي السيوبرمان سيداً على الأرض، وليس بالمعنى الشرقي

(٢). من مقابلة مع البروفيسور حسن علي الساعوري، أستاذ الدراسات السياسية ومدير جامعة النيلين عندما نَبّه إلى هذه الرابطة العملية بين العبادة والعادة من خلال لقاء تلفزيوني، وهي إشارة بديعة في تحويل العادات إلى عبادات وما يتبع ذلك من عمل شوري عبادي.

(١). فتحي التريكي - الفلسفة الشريفة - مركز الإهراء القومي - بيروت - ص ٣١-٣٣.

المحتقر الذي يفنى في النيران، بل هو الإنسان النبيل المتعالي على الدنايا والخطايا والرزايا ليعمر الأرض بالعمل الصالح.

فكان لابد من أسلوب خطابي جديد من خلال قراءة جديدة للتراث. والفلسفة بحث في الوجود وسارت الفلسفة مع التطور الإنساني الفكري والبناء الحضاري.

وللتعرف على الفلسفة في مجتمعاتنا العربية علينا أولاً التعامل مع التراث بإحيائه وتدقيقه وضبطه من خلال الفلسفة. وما الفلسفة إلا عملية تشخيص للواقع المعاش، يكون ذلك بتجاوز طابع النقل والتقليد والاتباع والمسايرة إلى الإبداع والمبادرة، وعلى ألا تكون من خلال قراءة تراجعية وارتكاسية كما يقول محمد عابد الجابري، والخطاب الفلسفي العربي يعمل خارج الإطار الفلسفي كما يقول طيب تيزيني^(١).

وقد هدف "طيب تيزيني" إلى تحليل تطور قضية العالم المادي - الوجود المادي بأشكاله الأساسية، ويصبح الإنسان جزءاً مكملاً للوجود المادي^(٢).

وفي المقابل كانت الفلسفة المثالية المتمثلة في أبي الحسن الأشعري والغزالي لتأطير الواقع والفكر. ويحاول تيزيني استجلاء وحدة الفكر العربي منذ القرن السابع حتى العصر الحديث في اكتشاف وإبراز المعالم الثورية من هذا الفكر لصهرها على نحو خلاق في بوتقة الكفاح العربي والإنساني من أجل التحرر الاجتماعي، وذلك للانتقال من التراث إلى الثورة، وكان هدفه اكتشاف الجسور التي تفصل بين الجوانب الحسية الثورية في تراثنا وبين الفكر الثوري المعاصر لينضم تيزيني إلى المفكرين في إثارتهم للتراث والانتقال من النقل إلى الإبداع.

(٢). طيب تيزيني - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دار دمشق - ١٩٨١ - ص ٤٠٨.

(٣). المرجع السابق - ص ٤١٠.

يحاول طيب تيزيني استجلاء الجوانب الحسية الثورية المادية عبر تاريخ الفلسفة منذ العهود الأولى للتفلسف والمعرفة الفكرية، بدءًا ب بدايات الفكر الفلسفي ما قبل سقراط وبعد سقراط والانتقال إلى الفكر العربي الإسلامي عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن الطفيل في نشوء وتبلور الفكر الاجتماعي المادي عند ابن خلدون وانتهاء بابن رشد ووصولاً بالفكر العربي الإسلامي قمته وبلورة هذه الثورات المتتالية في مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ليجد المشروع القومي العربي مبرر وجوده في الوجه الجديد آخذًا بالتراث بإحداث ثورة فكرية من التراث إلى الثورة.

ويختتم طيب تيزيني في نهاية كتابه "مشروع رؤية جديدة"، هكذا نجد أن الفكر الإسلامي الوسيط في خصوبته الضخمة بدءًا من المحاولات الأولى لابن المحبر ومرورًا بالمعتزلة وانتهاءً بابن خلدون وابن رشد، أنه فكر حي إنساني وموسوعي وأصيل، وكذلك الجانب المناوئ للذين أخذوا بالذرية الإسلامية يشكل خطوة إيجابية على طريق مجابهة الأيديولوجيين والإقطاعيين والاحتجاج عليها.

وهذا التراث العملاق يتطلب أخذ موقف ملتزم منه موقف يعيد الاعتبار للجوانب المشرقة منه، ويقيم الجوانب المظلمة على نحو علمي دقيق. هذا يعني أن إعادة النظر تلك شوط أولي من أجل خلق وضوح وتماسك علميين بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والقومية والفكرية المطروحة في وطننا العربي الكبير والصغير.

ويقول طيب تيزيني أن "الحقل الفلسفي يشتمل على ثلاثة أنساق هي نظرية الوجود "الأنطولوجيا" ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة "الفعل الإنساني"^(١).

(١). مركز دراسات الوحدة العربية- الفلسفة العربية المعاصرة- فيما بين الفلسفة والتراث-

طيب تيزيني- ص ٤٠٤ - المؤتمر الفلسفي الثاني.

ونحن نقول أن الأنساق الفلسفية تتمحور في مبحث الوجود، ونظرية المعرفة، ومبحث القيم من خلال الفعل الإنساني، فالفلسفة في نظرنا بحث في الوجود المدرك من خلال نظرية المعرفة لإنسان مدرك للبحث عن القيم قيم الحق والخير والجمال. ووجود الإنسان يختلف عن وجود الكائنات الأخرى وعن وجود باقي الأشياء، فوجود الإنسان هو وجود مدرك لموجودات مدركة، أي الوجود الإنساني *الفعل الوجودي* *Existence* وليس الوجود البسيط "Being". وهي المسافة الواعية بين الإنسان وباقي الكائنات فللحيوانات وعي ولكنه وعي أحادي أما الإنسان فوعيه مزدوج أي أنه يعني أنه يعني "وعي الوعي"، لتحقيق حق الاستخلاف وتعمير الأرض بالإبداع، إبداع فني وعلمي وعملي وأدبي وفلسفي فكري وعقائدي الإبداع الحضاري.

للكون قانونه "الحتمية" وللإنسان قانون "الحرية"، فما هي الصلة بين الحتمية الكونية والحرية الإنسانية؟ وهو الضابط الجمالي. إذ أن دائرة القانون أضيق الدوائر لأنها ضابطة للإنسان في المجال الظاهري فقط، ودائرة الدين أوسع من دائرة القانون لأنها ضابطة للظاهر والباطن، أما دائرة الأخلاق أوسع من دائرة الدين فدائرة الدين ضابطة لمن يتدين بذلك الدين، أما دائرة الأخلاق فهي ضابطة للإنسانية تليها الدائرة الجمالية وهي أوسع الدوائر لأنها ضابطة لكل الكائنات، وما نعينه بالضبط هو ضبط حدود وليس ضبط قيود^(١).

(١). مصطفى عبده- الفلسفة التطبيقية لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة- الدار المصرية السعودية للنشر- تحرير د. مصطفى النشار- الموقف الأخلاقي من الثورة البيولوجية والاستمساخ الحيوي- ص ٣٣٧.

فالأخلاق المغلقة الاتباعية تؤدي إلى الصراعات والحروب، أما الأخلاق المنفتحة الإبداعية تؤدي إلى السلام والطمأنينة، ويقول حسن حنفي: "وضاعت عن النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام وتحولت إلى حياة حرب وتضاد وصراع"^(١).

وعلى الإنسان أن يترقى ويتسامى من خلال اعتقاد خاشع إلى إيمان وتقوى ليتألق في مرتبة الإحسان ليكون مطمئناً لسلام داخلي و سلام خارجي بإبداع الأخلاق المتجلمة الإبداعية.

ويلخص "حسن حنفي" موضوع الانطلاقة الإبداعية بقوله: "يمكن إذا لجئنا النظر إلى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضافاً عليه الجدل الاجتماعي ومنطق التاريخ"^(٢).

ونضيف نحن على الإنسان أن يتسق مع الإيقاعات الكونية الزمان والمكان والإنسان، والقراءة المتعددة في قراءة الكون والوحي والنفس، والسير عبر المعابر الثلاثة:

١. باعتقاد خاشع يصل حد التقوى الجالية من خلال عقل يستقري الحق، أي بحق يُعقل "الحق".
٢. واختيار حر ملتزم بحدود الحرية "حرية إنسانية" يصل حد الاستقامة الخلقية من خلال إرادة تستقطب الخير، أي بخير يُراد "الخير".

(١). حسن حنفي- المؤتمر الفلسفي الثاني- مركز دراسات الوحدة العربية- الفلسفة

والتراث- ص٣٨٠

(٢). المرجع السابق نفسه- ص٣٩٨.

٣. وإبداع رائع يصل حد الروعة الجمالية، من خلال حس يستقطر الجمال،
أي بجمال يُحس به "الجمال".

وذلك بتحقيق القيم الثلاثة في الحق والخير والجمال من خلال الفعل الإنساني
بإبداع القيم واستيقاظ النفس لترى الجمال لتعمل بمقتضى الجمال عندما يكون خاشعاً
نقيًا ومبدعًا نقيًا وحرًا وفيًا.

لا يسعنا إلا أن نتوقف هنا حتى نتمكن - في وقت أوسع - من سبر أغوار الفكر
العربي الإسلامي المعاصر لمفكري العرب في محاولتهم تجديد المفاهيم، وبعث العقل
العربي الإسلامي من جديد انطلاقًا من التراث إلى الثورة وإلى المجال الإبداعي لبناء
حضارة إنسانية جمالية.

رقم الإيداع

2003/12318
