الفكر العربي المعاصر ونقد الفكر الديني

Contemporary Arab thought and criticism of religious thought

د. شارفي عبد القادر

جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر

البريد الإلكتروني Abdelkadercharfi02@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/16 تاريخ القبول:2020/05/09 تاريخ النشر: 2020/06/17

ملخص:

يتناول هذا المقال طبيعة الفكر العربي الحديث والمعاصر من حيث كونه فكرا فلسفيا نقديا تناول إشكاليات خاصة بواقع الأمة العربية والإسلامية ابتداء من وعيها بلحظة التخلف وضرورة النهضة للالتحاق بركب الحضارة الغربية.

ولقد تمثلت مواقف هذا الفكر وطروحاته النظرية حول التراث ومصدر معارفه النظرية العلمية والثقافية باعتباره المنطلق لأي نهضة ممكنة. من هنا فان البحث في هذا الفكر هو بحث في التراث ومصدره المتمثل في النص الديني أساسا، وهو ما جعل الطروحات الفكرية المعاصرة تتناول المصدر محاولة إعادة القراءة ومن ثم التأسيس لبعث عربي إسلامي جديد. وهو ما حاولنا بيانه في مضمون هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: النقد الفلسفي، الفكر العربي، السلفية الإصلاحية، النص الديني، الإسلاميات التطبيقية.

ABSTRACT :

This article deals with the nature of modern and contemporary Arab thought in terms of being a philosophical and critical thought, dealing with problems specific to the reality of the Arab and Islamic nation, starting with its awareness of the moment of backwardness and the necessity of renaissance to join the ranks of Western civilization.

The attitudes of this thought and its theoretical theses on heritage and the source of its scientific and cultural theoretical knowledge were the starting point for any possible renaissance. Hence, the research in this thought is a research in heritage and its source is represented mainly in the religious text, which is what made contemporary intellectual propositions address the source trying to re-read and then establish a new Arab Islamic revival. Which we tried to explain in the content of this article.

Keywords: philosophical criticism, Arab thought, reformist Salafism, religious text, applied Islamism.

1. مقدمة:

الفكر العربي الحديث والمعاصر ، فكر استجد مع سؤال النهضة ، أين وعى العرب تخلفهم عن الركب الحضاري الذي مثله الغرب بالنسبة لهم. وهذا السؤال قد فرض إشكاليات مختلفة على الوعي العربي، اجتماعية وسياسية وثقافية. غير أنها كلها ارتدت إلى سؤال الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، النحن والآخر، وهي إشكالية واحدة وان اختلفت صورها. ومن هنا كان البحث في أسباب التخلف وكيفية الخروج منه من أهم الأسئلة التي مثلت محور هذا الفكر.

لقد ارتكزت إجابات هذا الفكر بكل مشاربه على مساءلة التراث وضرورة اتخاذ موقف منه، وقد كان الفكر الديني في صميم هذه المساءلة لذلك صحّ القول بان الموقف من التراث هو موقف من الفكر الديني

ومصدره. وهو ما نحاول بيانه في هذا المقال من خلال نماذج الطروحات الفكرية المتنوعة التي تناولت هذه الإشكالية.

2. الفكر العربي باعتباره فكرا فلسفيا:

من خصائص التفكير الفلسفي انه تفكير نقدي لا يكف عن طرح الأسئلة وتحويل الإجابات التي ينتهي إليها إلى أسئلة جديدة تهدف إلى تعميق البحث بغرض بلوغ الحقيقة، وتاريخ الفلسفة في مجالاته المختلفة سواء ما تعلق بالوجود أو المعرفة أو القيم _ وهي الأبحاث الرئيسية في الفلسفة _ يقوم دليلا بيّنا على ذلك. وقد تسلّحت الفلسفة عبر تاريخها الطويل بأدوات نظرية من معارف ومناهج خارج طبيعتها النظرية التأملية، خاصة بما أنتجه العلم الحديث والمعاصر في مجالاته المختلفة النظرية والطبيعية والإنسانية لتحقيق هدفها المنشود. وهو أمر يدل على تضافر المعارف الإنسانية في بلوغ الحقيقة في مجالاتها المختلفة.

إن خاصية النقد المميزة للتفكير الفلسفي ذات قيمة إيجابية تتجلى أساسا في وعي الفيلسوف بأن معارفه نسبية، ومحدودة بحدود أدواته المعرفية، ودرجة تطور المعارف عامة، وهي ليست وقفا على الفيلسوف المتسائل باستمرار، وإنما استفاد منها حتى التفكير العلمي، الأمر الذي كان سببا في تطور المعرفة العلمية وجعلها متطورة باستمرار، سواء باعتماد التواصل أو بإحداث القطائع الابستمولوجية في بنية التفكير العلمي. وهي خاصية كذلك لجملة ضروب التفكير الإنساني الذي لا يفتأ يتطور باستمرار.

ثم إن أسئلة الفلسفة التقليدية لم تعد حكرا على الفلسفة نفسها، بل أصبحت أسئلة من صميم التفكير العلمي، ونظرا لمنهجية العلم وأدواته المعرفية فقد تحققت الكثير من الإجابات التي عجزت عنها الفلسفة طوال تاريخها الطويل، وكأن العلم يسحب البساط من تحت أقدام الفلسفة في البحث والنظر، ولكن ما وراء انجازات العلم تثار أسئلة معرفية وقيميّة أصبحت بدورها مجالا رحبا للبحث الفلسفي ولكن برؤية ومناهج مختلفة، وأصبح التفكير الفلسفي تفكيرا ملازما ومتساوقا والتفكير العلمي ويتخصص بتخصصاته، فظهرت فلسفات بدل أن كانت فلسفة واحدة كفلسفة العلم المصطلح عليها بالأبستمولوجيا، وفلسفة المناهج، وفلسفة اللغة، وفلسفة القيم، وفلسفة التربية، وفلسفة التاريخ، وغيرها. و يمكننا القول مع ذلك إن كل تفكير إشكالي نقدي هو من صميم التفكير الفلسفي، رغم خصوصية الإشكالية المدروسة في هذا التفكير أو ذاك. بهذا الاعتبار يصبح الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ضربا من التفكير الفلسفي المتخصص تبعا لخصوصية إشكالاته التي يشتغل عليها، والمرتبطة بواقع الأمة العربية والإسلامية بدءاً من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أنه فكر يتجدد باستمرار ويطور نفسه تبعا لتطور أدوات البحث المعرفي ونظرياته في مختلف مجالاته الفلسفية والعلمية. وبذلك فهو يتميز بالطابع النقدي، وهي الخاصية التي تجعله يتميز بطابع التفكير الفلسفي.

لا شك أن الفكر العربي الحديث والمعاصر اهتم بقضايا من قبيل التفكير الفلسفي التقليدي، سواء في مسائل الفلسفة العامة مثل ما نجده مثلا في كتابات عبد الرحمن بدوي، أو مسائل تعلقت بالبحث في الفلسفة الإسلامية التراثية كأعمال مصطفى عبد الرازق في كتابه "**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**" وعلي سامي النشار في كتابه "**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**" وتحقيقات في نصوص هذه الفلسفة لمفكرين عرب

ومسلمين. إلا أن هذا الاهتمام كان مرتبطا بالإشكالية الكبرى للفكر العربي الحديث والمعاصر، ألا وهي إشكالية "الأصالة والمعاصرة" يقول محمد عابد الجابري: "الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمنا. إن هذا يعني انه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر "النهضة"، إشكالية "الأصالة والمعاصرة""[1]. إن هذا الامتداد يثبت من جهة أخرى ارتكاز الفكر العربي الحديث والمعاصر على النظر الفلسفي في معالجة قضاياه ومسائله التي طرحتها إشكالية النهضة، وعلى غرار ذلك فإن معالجته لإشكالات النهضة كانت تتم برؤية ذات طابع نظري اقرب إلى التفكير الفلسفي والعلمي، من ذلك ما نجده في خطابات الليبيراليين كطه حسين في كتابه في الشعر الجاهلي الذي طبق فيه المنهج الديكارتي، والترويج لمذهب النشوء والارتقاء عند سلامة موسى وإسماعيل مظهر. وتبني المنهج المادي الجدلي في قراءة التراث مثل أعمال حسين مروة خاصة في كتابه " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية". إلى غير ذلك من الدراسات ذات الطابع الفلسفي في قراءة التراث أو التنظير للمستقبل أو معالجة قضايا راهنية تمس واقع الأمة العربية والإسلامية.[2]

3. طبيعة الفكر الديني ومجالاته:

الفكر الديني في الإسلام هو مجمل الأفكار النظرية التي أنتجها علماء ومفكرون انطلاقا من النظر في النص الديني بالأساس، فهو يختلف من هذه الزاوية عن الفكر النظري المجرد من كل خلفية مسبقة، كأن يكون منطلقه العقل وتصوراته كما هو الشأن في الفكر الفلسفي الخالص، أو الفكر المستند إلى التجربة كما الحال في البحث العلمي. انه يستند إلى الوحي على تعبير احد الباحثين ، إذ "لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبقا دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداء من هذا المركز".[3]

لقد كان النص في الحضارة العربية الإسلامية منطلق مختلف المعارف التي شكلت ما يعرف بالنتاج الثقافي العربي الإسلامي ممثلا في العلوم النقلية كالتفسير والحديث والفقه، وعلوما نظرية اقرب إلى النوع الأول كعلم أصول الدين (علم الكلام)، وعلم أصول الفقه. وعلوما تبدو اقرب إلى البحث النظري المجرد كالفلسفة الإسلامية (علوم الحكمة) إلا أنها كانت غير منفكة عن منطلقها الأساس وهو النص. فالفلاسفة في الإسلام عملوا على "تحويل الإسلام إلى نظريات عامة وعلوم شاملة في المنطق والطبيعيات والإلهيات"[4]. أما العلوم التجريبية فقد كانت سباقة إلى اكتشاف المنهج الاستقرائي[5]، وهو اكتشاف مستوحى من دلالات النص الديني في النظر والبحث، وعلم التاريخ الذي كان بدوره منطلقا من فكرة القصص القرآني، ومن أحداث السيرة النبوية.

لقد مثّل هذا الفكر في العصر الوسيط قمة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية آنذاك، وكان له الفضل في انبعاث الحضارة الأوروبية، وهو ما يشهد به المنصفون من المفكرين الأوروبيين، إلا أن أفول نجم هذه الحضارة ودخولها في مرحلة السبات والانحطاط نظرا لظروف سياسية بالأساس _ لا مجال لذكرها هنا _ أدخلَ المسلمين والعرب في حالة من التخلف الحضاري مقارنة بالغرب، لم يستفق منه العرب إلا بعد أن غزت مواطنهم القوات العسكرية الغربية (حملة نابليون على مصر) _ بالخصوص _ . ومن هنا نشا سؤال النهضة عند العرب.

لم يعد العرب والمسلمون قادرين على إنتاج فكر إبداعي في كافة المجالات ابتداء من القرن السابع الهجري، بل اكتفوا بشرح منتجات الفكر السابق، ثم شرح الشروح، وتلخيص المتون. وبقوا حبيسي تراث سابقيهم عاجزين عن إبداع الجديد[6]، وعندما جوبهوا بنهضة الغرب الفكرية والعلمية وابتكاراته العملية تحولت بوصلة الفكر العربي من مجال الإبداع إلى مجال البحث عن أسباب التخلف وأسباب النهوض. وكأن السؤال أصبح محصورا في "كيف تَمكّنَ أسلافنا _ وانطلاقا من النص (الوحي) _ من الإبداع المعرفي، ونحن عاجزون عن ذلك رغم بقاء النص (الوحي) محفوظا؟".

انه السؤال الذي حوّل الأنظار إلى النص من جديد، ومن ثمّ إلى إعادة النظر في التراث بكل تمفصلاته المعرفية. فالنص الذي كان مصدرا للإبداع المعرفي والحضاري لدى أسلافنا، يجب أن يكون كذلك لنا اليوم. ومن منطلق حركة التاريخ فان عصرنا غير عصر أسلافنا، ومن ثم فان العودة إلى النص تقتضي قراءة جديدة تختلف عن قراءة أسلافنا له. فقراءة الأسلاف تُمثّل في مجملها ما سمي بالتراث، وحتما فان القراءة الجديدة للنص لابد تتصل بالقراءات التراثية له، ولذلك فإن " قراءة النص الديني وتأويله تعد إشكاليات جوهرية "تأسيسية" لكثير من إشكاليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته، فضلا عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله"[7].

من هذا المنطلق، وتبعا لما آلت إليه حركة التاريخ لهذا الفكر، فان الإجابات التي قدمت لسؤال النهضة قد تشكلت في سياق خطابات تحمل قراءات مختلفة ومتباينة ذات خلفيات مرجعية (سلفية، أو قومية، أو ليبيرالية، أو اشتراكية، وغيرها) ذات صلة بالنص إما قبولا أو رفضا أو نقدا، ولكن النص هو محور تفكيرها، الشيء الذي يجعل منها تفكيرا دينيا لا على أساس التفكير في الدين ذاته ومن ثم تقديم فلسفة له فقط، وإنما فضلا عن ذلك استثمارا له وإعادة ترتيب بنيته ومقصد خطابه. وهو الشيء الذي جعل من النص الإشكالية الجوهرية للفكر العربي الحديث والمعاصر.

4. الاطاريح النقدية للفكر العربي المعاصر للفكر الديني:

لم يعد الفكر الديني محصورا في ما أنتجه المعروفون اصطلاحا بعلماء الدين في مجال الفقه والأصول، وإنما ووفقا لما سبق بيانه يمتد إلى أن يشمل كل تفكير نُسج حول النص ومن ثم تتسع دائرته إلى كل الإنتاج المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية. إن الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي اشتغل على قضايا التراث إنما هو يشتغل أساسا على هذا الفكر، ومن ثم على الأساس الذي أنتجه وهو النص (الوحي). ومن الطروحات النقدية للفكر الديني للفكر العربي الحديث والمعاصر، نجد:

1.4 الاتجاه السلفي الإصلاحي:

من رواد هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، وكل من شايعهم في هذا الاتجاه وان اختلفت الأدوار والمهام، ويرتكز هذا الطرح في اعتبار العودة إلى السلف هو الأساس في كل نهضة منشودة، وهو يعبر عن ذلك في شعاره المشهور "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" وهي مقولة تنسب للإمام مالك.

تختلف السلفية الإصلاحية عن غيرها من الاتجاهات السلفية، في الجانب الإصلاحي. فهي لا تعتمد الرجوع إلى تراث الأمة كما وصل إلينا جملة وتفصيلا، وان تقوم بمحاولة غربلة له آخذة منه ما يمكنه أن يكون سندا ومقوما للنهضة، ورفض ما يمكنه أن يكون معيقا لها. وهذا بطبيعة الحال يتضمن موقفا من التراث تمليه حاجات الحاضر، وهي بالأساس ما كان نتيجة للنظر في أسباب نهضة الغرب كالعقلانية، والحرية، والديمقراطية، وغيرها.

والتركيز على الجانب الإصلاحي يقتضي تغييرا للأفكار البالية المعيقة لكل تقدم، إنها بالتحديد منتجات الفكر الديني التقليدي الذي كانت ترعاه المؤسسات الدينية كالأزهر في مصر مثلا. وقد كان فكرا طاغيا وشاملا لجل الأقطار العربية. إن الإصلاح يجب أن يتوجه أولا إلى هذا الفكر، وإعادة بعث فكر جديد يتلاءم والمرحلة الحاضرة ويحقق التواصل بين الماضي والحاضر.

إن التمييز في التراث على العناصر الايجابية التي تخدم المرحلة الحاضرة، يتضمن في ذاته قراءة جديدة للنص في مجاله العقائدي والتشريعي. من ذلك ما نجده عند جمال الدين الأفغاني في إعادة قراءته للعقيدة الإسلامية مبرزا البعد الاجتماعي والسياسي لها خلاف أبحاث علم الكلام التقليدي التي ركزت على الجانب الصوري والتجريدي للعقيدة، الأمر الذي افقد هذه الأبحاث إلى كل ايجابية في واقع المسلم. من ذلك رؤيته لعقيدة الجبر أنها مخالفة للإسلام لا على أساس بحث تجريدي صوري جدالي، وإنما انطلاقا من واقع الأمة المتخلف. فالإسلام عنده "لا يعفي الفاعل من مسؤوليته، لأنه يقر له بكسب عمله وبأن له جزءا اختياريا فيه. وكذلك الحال في التوكل والركون إلى القضاء، فان الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل"[8]. كما تعتبر "**رسالة التوحيد**" للشيخ محمد عبده وهي من ابرز "المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق[9]. إن التميّز في هذه الرسالة أن الشيخ لم يكتفي في عرض التوحيد عرضا تجريديا محضا كما جرت عليه مصنفات علم الكلام التقليدية، ولكنه جعل للعقل حدودا لا يستطيع تجاوزها، ويبقى هناك مجال للإيمان الذي محله القلب الذي يستشعر وجود الله وعظمته ومن ثم يكون باعثا للتقوى والعمل. "فمبدأ التوحيد ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني، لذا لم يقتصر الخطاب على العقل والفهم واللب وإنما أشرك فيه "العواطف والإحساس والوجدان الباطن""[10].

هذا الاتجاه، قد حمل على عاتقه، كما بينا سلفا إصلاح الفكر الديني، ففي نظره لا يجب الأخذ بالنموذج الغربي لان ذلك من شانه سلخ الأمة عن دينها وتراثها، ولكن بالبحث في تراثها وبالرجوع إلى أصل دينها عما ينهض بالأمة ويعيد مجدها. وهو اتجاه أسفر عن تأثير في بنية الفكر الديني التقليدي من خلال مفكرين وعلماء ومؤسسات دينية تجتهد في أن ترسم معالم نهضة عربية إسلامية مستمدة من تراثها الذي يحفظ أصالتها، ومن منجزات الحضارة الحديثة والمعاصرة.

2.4 التراث والتجديد عند حسن حنفي:

إن الارتباط بالتراث، يجعل من صاحبه إلى درجة ما سلفيا، خاصة إذا ما ادعى الباحث أن اهتمامه بذلك ليس بدافع الموضوعية، وإنما بدافع إعادة تقويمه وتأصيله ليكون باعثا لنا على التجديد. ذلك هو موقف المفكر حسن حنفي "لم يكن المطلوب منا بحثا علميا في التراث بل المطلوب بحث وطني وقومي. فالبحث العلمي بدعوى التنزيه عن الغرض والدقة المتناهية والنظرة الموضوعية أسطورة نشأت في الغرب من

الرغبة في التخلي عن الذات بعد أن كانت مملوءة بالأهواء والانفعالات، واستحالة لا ينكرها إلا متجن على الحقيقة راغبا في إخفائها أو لويها. تستحيل هذه النظرة العلمية المدعاة التي تبغي الفصل بين الذات وموضوعها لأن التراث جزء منا ونحن استمرار له، هو المنبع ونحن المصب، علاقتنا به علاقة خصوبة ونماء لا علاقة موت وجماد"[11].

يتمحور مشروع حسن حنفي على إعادة بناء التراث من خلال علومه الأساسية، وأهمها ، علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم التصوف معتمدا المنهج الفينومولوجي الذي ينطلق من واقع التجربة الشعورية، وقد خصّ علم أصول الفقه برسالته حول "**مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه**" باللغة الفرنسية عام 1965 معيدا بناء العلم كنظرية في الشعور: الشعور التاريخي، الشعور التأملي، الشعور العملي"[12] وكتابه "**من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء لعلم أصول الدين**". وكتابه "**من الفناء إلى البقاء**" الخاص بإعادة بناء علم التصوف.

لقد أوضح حسن حنفي في كتاب "**التراث والتجديد**"، الذي هو بمثابة مقدمة لمشروعه الضخم قبل الشروع في إعادة بناء هذه العلوم، المنطلقات الأساسية للقراءة وإعادة البناء، والأهداف المتوخاة من ذلك.

فمن حيث المنطلق، يرى حسن حنفي بأن "إعادة بناء العلوم يمكن أن يوضع كل شيء موضع التساؤل من جديد، ولكن نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب، فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم، بل إن الحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة، وبيئة ثقافية معينة، وتحت ظروف وملابسات محددة. ويتضح ذلك من خلال أبنية هي هذه العلوم نفسها"[13]. إن إعادة بناء العلوم ليس مقصودا في ذاته وإنما هو استجابة لحاجات العصر، وهذه الحاجات ليست منطلقها العلوم العصرية الوافدة، وإنما العلوم التراثية ذاتها، وذلك من اجل تحقيق التواصل بين الماضي والحاضر بحيث يصبح الحاضر امتدادا للماضي بإعادة قراءته وبنائه من جديد حتى يكون معاصرا. والمنطلق نفسه سيكون منطلق تلك العلوم آنذاك، وهو الوحي المكتوب. فالعودة إلى الوحي هي إعادة لقراءة وفهم جديد له، قراءة تفرضها معطيات الواقع الآني، مثل ما كانت قراءة السلف نتيجة لمعطيات واقعهم آنذاك بكل ظروفه وملابساته.

والمنهاج الذي يراه حسن حنفي ملائما لإعادة البناء ومن ثم تحقيق التجديد يكمن في تجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم و "وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة كلها، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معان تكون هي معاني النص والتي يمكن أيضا والتي يمكن أيضا إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر"[14].

إن اعتماد المنهج الفينومولوجي الذي ينطلق من اعتبار الظواهر وقائع شعورية، يجد مبرره عند حسن حنفي في كون التراث ليس نظرية مجردة أو تاريخية تنتمي إلى الماضي ولا صلة لنا بها إلا من حيث كونها كذلك، وإنما التراث ممتد فينا وغير مفصول عنا، بل نحن نحياه ونسلك وفق قيمه وتوجهاته، لذلك فدراسة التراث هي دراسة لذواتنا وخبراتنا. انه واقعنا ولكن في ظروف مغايرة.

ولذلك كان الهدف من "التراث والتجديد" عنده "انه القادر على التنظير المباشر للواقع لأنه يمدّ الواقع بنظريته التي تفسره وقادرة على تغييره. فالتراث هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن

رؤية الواقع ومكوناته". وهو يستمد هذه النظرية من علاقة الوحي بالواقع، حيث يرى أن ذلك "راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث، وكيف انه جاء تلبية لنداء الواقع، وتكيف على أساسه"[15]

3.4 النص عند نصر حامد أبو زيد:

يعتبر نصر حامد أبو زيد من المفكرين البارزين الذين أولو أهمية كبرى للنص الديني الإسلامي ممثلا في "الوحي"، وقد خصّ لذلك عدة مؤلفات كلها تتمحور حول النص إما مُبرزا القراءات المقدمة له، كما نجد ذلك في كتابه "**الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**"، وكتابه " **فلسفة التأويل، دراسة في تفسير القرآن عند محي الدين بن عربي**". أو ما خصّصه من مؤلفات في الكشف عن القراءة المشروعة للقرآن انطلاقا من مناهج ونظريات معاصرة، مثل كتابه " **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**"، وكتابه" **النص، السلطة، الحقيقة**".

وبالعودة إلى كتابه "**النص، السلطة، الحقيقة**". تتضح لنا مبررات العودة إلى النص وكيفية التعامل معه، وكيف يجب أن نستثمره من أجل تحقيق فكر ديني معاصر قادر على مجابهة تحديات العصر.

يقع الكتاب في تمهيد وخمسة فصول تدور حول موضوع واحد هو "قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية. ولما كان هذا التراث الفكري الديني الذي يستمد مرجعيته الأساسية والأصلية من النص الديني الإسلامي، ويعدّ من ثم قراءات له، فان إشكاليات قراءة النص الديني وتأويله تعد إشكاليات جوهرية "تأسيسية" لكثير من إشكاليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته، فضلا عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله"[16].

النص هو ما يجب الرجوع إليه وإعادة قراءته باعتباره الأساس والأصل لكل التراث، والمقصود بالتراث هنا هو مجمل الخطابات التي نسجت حول هذا النص في بعدها الديني، سواء ما تعلق بالخطاب العقدي (علم الكلام)، أو التشريعي الفقهي، وبالأخص (علم أصول الفقه)، إضافة إلى الخطابات ذات العلاقة بها. والعودة إلى إعادة قراءة النص له مبرراته عند نصر حامد أبو زيد، متمثلة في فشل خطاب النهضة التجديدي الذي انطلق مع الطهطاوي إلى زكي نجيب محمود لكونه اعتمد على النفعية، متمثلة في البحث عن عناصر التوافق بين الايجابي في التراث والايجابي في الحضارة الغربية المعاصرة، فهو يرى "أن التأويلات التي قدمها خطاب النهضة للتراث بمثابة تجديدات لا تمس هيكل البناء ذاته، ومفهوم "التجديد" ذاته _ شعار النهضة الأثير_ يعني إعادة طلاء القديم، والمحافظة على بنيته كما هي"[17] .

القراءة المشروعة والبناءة هي القراءة العلمية والموضوعية، والتي تتجه لا إلى المنتوج الثقافي التراثي باعتباره معطى ثابت، ولكن إلى الأصل الذي أنتجه، وهو النص، وبذلك تتكشف لنا حقيقة هذا المنتوج وكيف يمكن أن نتخذه سندا ونستثمره في تحقيق نهضة معرفية وعلمية جديدة.

ما هو النص عن نصر حامد أبو زيد، وكيف يجب نقرأه؟

النص هو المؤسس للدين، للطريقة الواجب إتباعها أو سلوكها. والدين ذاته" ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها _ بدورها _ بالسياق، وذلك بوصفها "خطابا". وكون الخطاب إلهيا _ من حيث المصدر_ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب الهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"[18]. إن التعامل مع النص باعتباره خطابا يخضع بدوره إلى آليات تحليل

الخطاب، وليس ذاك إلا بسبب كونه معطى في سياق إنساني وتاريخي. وهذا لا يمس بقدسية النص. يستحضر أبو زيد مفهوم "خلق القرآن" عند المعتزلة للتأسيس لهذا التصور، حيث يرى: "إن مسالة "خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا المفهوم تحقيق "لمصالح" الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته. وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته _ التي ربما غابت عن المعتزلة _ نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فان معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني. انه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[19].

ارتباط الوحي بمصلحة الإنسان على الأرض هي ما تؤسس لتاريخية النص، ولعل ما نجده في أسباب النزول لآيات وسور القرآن الكريم، وهو المنهج الذي اعتمده بعض المفسرين القدماء كالطبري، وهو المنهج الذي يتبناه كثير من الباحثين المعاصرين، كحسن حنفي والجابري في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم _ حيث يسعى إلى تأسيس قراءة للقرآن على ضوء أسباب النزول _ . أقول إن ذلك ليس جديدا عند حامد أبو زيد، بقدر ما هو تعبير عن تصور مشترك لتوجه يحاول تحقيق تجديد فعلي انطلاقا من النص ذاته. ويبقى الاختلاف بالطبع في منهجية قراءة النص، الذي يبقى محاطا بسياج التأويل حسب منطق الحاجة الآنية للفترة التاريخية التي يعيشها المسلم اليوم.

4.4 محمد أكون والإسلاميات التطبيقية:

محمد أركون الباحث الجزائري المتخرج من جامعة السوربون، والأستاذ بها للدراسات الإسلامية إلى أخريات أيامه، اهتم بالفكر الإسلامي دراسة وبحثا، وقد خصص لذلك العديد من المؤلفات والندوات والمحاضرات في جامعات العالم العربية والغربية، للدعوة إلى قراءة جديدة للنص الديني، وإعادة بعث لعلوم تأصيلية جديدة محل العلوم التراثية القديمة التي تجاوزها الزمن في نظره.

عرف أركون بمنهجية جديدة ارتبطت به، وهي "**الإسلاميات التطبيقية**"، وهي منهجية تقوم على قراءة تختلف عن القراءة التراثية للإسلام، وتختلف عن القراءة الاستشراقية الكلاسيكية له. فهي "قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة وذلك من خلال منهجيات العلوم الإنسانية و الاجتماعية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل".

"الإسلاميات التطبيقية" هي منهجية وهدف في الآن نفسه، منهجية من حيث اعتماد منهجيات علمية معاصرة كالألسنية، والأنثروبولوجيا، والتفكيك الاركيولوجي، وغيرها من المنهجيات التي انبثقت عن التطور المعرفي للعلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية وحتى الفلسفية. وهي هدف من حيث كونها تهدف إلى إنتاج قراءة معاصرة للنص، التي تمكن من تحقيق حياة مدنية يتمتع فيها الإنسان بكامل حقوقه، إنها الأنسنة في كل أبعادها. وهو ما هدف إليه في كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" وهي دراسة عن مسكويه وأبي حيان التوحيدي.

إن تحقيق الأنسنة، التي تتجاوز كل تمييز عرقي أو طائفي أو ديني، وتسمح للإنسان أن يتعايش مع أخيه في جو من التسامح والتآخي والمساواة، يتطلب تجاوز النظرة اللاهوتية المتعالية عن التاريخ، واستبدالها بنظرة

علمية تعتمد على علم الأنثروبولوجيا، وهذا العلم بالذات في نظر أركون لأنه "هو الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وفي كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح متفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"[20].

لم نعد أمام خطاب تفضيلي يحتكر الحقيقة، وإنما أمام خطاب عام يشترك فيه الجميع، وصالح لجميع الناس انطلاقا من مصالحهم. هكذا يجب أن تكون قراءة النص القرآني واستنباط معانيه التي تتسع للكل. وبهذا المعنى فان اعتماد منهجية الأنثروبولوجيا بإمكانها أن تجعلنا "نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة"[21] .

وإعادة قراءة النص الديني ممثلا في القرآن الكريم، ليس ترفا فكريا، وإنما هي ضرورة ملحة يفرضها واقع المسلمين المتخلف اليوم، خاصة وان هذا التخلف يزداد عمقا واتساعا، في زمن العولمة التي تجاوزت الحدود بتأثيراتها القيميّة والعلمية على المجتمعات المعاصرة. فالعولمة _كما يرى أركون_ "باعتبارها مرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من اجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ. وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الاركيولوجي العميق من اجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة ... وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة انه الهي منزّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا، فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الاركيولوجي في الأعماق"[22].

5. خلاصة: (أفاق هذه الرؤى):

لم يكن سعينا في هذا المقال الموجز تقييم أعمال هذه النماذج المقدمة كعينة من نقاد الفكر الديني الحديث والمعاصر، وإنما كان الغرض بيان أن مسالة التجديد وتجاوز القديم، وإعادة النظر في الخطاب النهضوي الفاشل أصبحت همًّا مشتركا بين كثير من المفكرين خاصة المعاصرين. والعودة إلى النص هو عودة للأصل كما بينا ذلك أعلاه، وما بني على الأصل في فترة تاريخية معينة وبأدوات منهجية ووفقا لحاجات العصر، يفرض إعادة قراءة له لتغيّر هذه الشروط المعرفية والمنهجية والتاريخية.

وإذا كان السؤال مشروعا، في هذه المحاولات النقدية، فان نجاحها أو فشلها مرهون بدوره بمدى تحقيق أرضية تناسب قيمة هذه الأفكار، فالأفكار كالبذور تحتاج إلى أرضية صالحة أو مهيأة لنموها. وأرضية الأفكار هنا هي المناخ السياسي الذي يحترم حقوق الإنسان، وأهمها حقه في التعبير والاعتقاد واحترام أرائه، وجو ثقافي يقوم على احترام العلم والفكر الحر. فهل مجتمعاتنا تملك هذه الأرضية السياسية والثقافية التي تمكن من تحقيق نهضة فعلية تجعل المجتمعات العربية والإسلامية في مصاف الأمم المتقدمة؟.

ومن جهة أخرى فان أفاق هذه الطروحات النقدية مرهون بدوره باختلاف منهجيات القراءة، ومدى تطورها. إلا أن ما يملك القيمة الايجابية هو التساؤل ذاته، والوعي بالعجز والتخلف، وضرورة البحث عن أسباب ذلك.

6. قائمة المراجع:

[1] الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر. دار الطليعة، ط 3 ، بيروت. لبنان، 1988 ص:137

[2] لمزيد من وضوح الرؤية حول مجالات البحث الفلسفي وأصالته عند العرب في العصر الحديث والمعاصر، يراجع ما خصصه أ.د الاعسم عبد الأمير في مقاله "لماذا لا يستطيع العرب أن يقدموا فيلسوفا منظرا على مستوى العالم؟" المنشور بكتابه "مقاربات فلسفية في تشريح العقل عند العرب" الصادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، د. ط، القاهرة 2015.

[3] حنفي حسن ، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر. ط 1، بيروت. لبنان، 1982. ص: 319

[4] حنفي حسن ، المرجع نفسه، ص: 320

[5] ينظر في ذلك النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط3، بيروت. لبنان 1984، الباب الخامس من الكتاب المخصص لمناهج العلوم.

[6] يصور بطرس البستاني هذه الحالة بقوله: " أين كان العرب وأين هم الآن؟ لقد قضى جيل آدابهم الذهبي وخيّم عليهم جيلها المظلم، وكان ابتداء جيلها المظلم أواخر الجيل الرابع عشر، وما زال ينمو ويتزايد حتى عمّ البلاد والعباد. أين الشعراء أين الأطباء أين الخطباء أين المدارس أين المكاتب أين الفلاسفة أين المهندسون أين المؤرخون أين الفلكيون أين كتب هذه الفنون أين العلماء المحققون والأدباء المدققون..." نقلا عن الجابري محمد عابد (الخطاب العربي المعاصر). مرجع سابق. ص: 23

[7] نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة والرادة الهيمنة). المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995. ص: 07

[8] رسالة في القضاء والقدر (الأعمال)، وقد نشرت في العروة الوثقى التي كان جمال الدين ومحمد عبده يشتركان فيها. نقلا عن جدعان فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث". المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط2، بيروت. لبنان. 1982 . ص: 195

[9] انظر فهمي جدعان، المرجع نفسه. ص 197

[10] فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص. 200

[11] حنفي حسن ، انظر دراسات إسلامية. مرجع سابق.

[12] حسن حنفي، المرجع نفسه. ص 57

[13] حنفي حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط4، بيروت، لبنان ، 1992 . ص:151

[14] حسن حنفي، المرجع نفسه، ص: 185

[15] حسن حنفي، المرجع نفسه. ص:34

[16] نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة. مرجع سابق. ص:7

[17] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص: 25

[18] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص: 9

[19] نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص: 33

[20] محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني . تر: هاشم صالح . دار الطليعة. بيروت، لبنان. ط2،2005. ص: 6

[21] محمد أركون، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[22] محمد أركون، المرجع نفسه، ص: 10