مفهوم التجديد بين اليسار الإسلامي والمعتزلة المعاصرة

Concept of Renewal between Islamic left and contemporary *Moâatazila*.

سنوسي سامي*

جامعة أبو القاسم سعدالله، بوزريعة الجزائر.

تاريخ الارسال: 2018/08/28 تاريخ القبول:2019/01/24 تاريخ النشر: 2019/06/16

****

ملخص: تُعدُّ هذه الدراسة محاولة لتحليل أبرز النظريات الجديدة التي تطرح سؤال التّجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وقد سعينا في ذلك بالاشتغال على نظريتين ارتأيناهما . في تقديرنا . الأكثر تأثيرا في الفكر الفلسفي، هما اتجاه اليسار الإسلامي، مُمثلين عليه بحسن حنفي، وتيار المعتزلة المعاصرة مُنمذجين عليه بنصر حامد (أبو زيد) ومحمد (أبو القاسم حاج حمد)، وبيَّنا أن كلا الطرحين نظَّر للتجديد، وقد امتاز الطرح اليساري بقراءة التراث كوسيلة للتقدم وليس كغاية في ذاتها، كما اختص الطرح الاعتزالي بتحرير العقل وجعله مدخلا ضروريا في فهم النص القرآني تأويلا وتحليلا.

الكلمات المفتاحية: الفكر الفلسفي العربي والإسلامي. اليسار الإسلامي. المعتزلة المعاصرة. سؤال التجديد.

Abstract

This research is an attempt to analyze (what we consider) the most prominent new theories which deal with the problematic of renewal in contemporary Arab and Islamic thought.We aim to work on these theories which we suppose that they are the most influential in contemporary Arab philosophical thought.So we have two philosophical currents :Islamic left represented by Hanafi Hassen and contemporary *Moâatazila*current represented by both of Nasr Hamed Abou Zayd and Mohamed Abou Kacem Haj Hamed which they re-think the renewal. The first one was characterized by re-reading cultural heritage as a way of progress and none as an end.The contemporary Moâatazila based on liberation of mind and consider it as the best means can used to learn, understand,analyze and interpreter the Quran text.

Keywords: Islamic and Arab philosophical thought. Renewal question.

مقدمة:

لئن تعددت التوجهات العقدية، والتيارات الفلسفية، والرؤى الاجتهادية في الفكر العربي والإسلامي الحديث المعاصر، إلا أن ذلك لا يعدو أن يكون دائرا في فلك واحد ألا وهو همُّ التّجديد، إنّه سؤال همٌّ بالفعل، لأنه ظل السؤال ذاته، منذ روّاد الإصلاح الأوائل، مع محاولات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، هذان الأخيران أدركا أن واقع الأمة مأزوم، ولا

* - الباحث المرسل: samiphilo@hotmail.com

مناص من طرح سؤال التجديد، ليس فقط على مستوى الكتب والصحف، فهيهات أن تلبي المقروئية النداء. إن التجديد ـ في هذه الحالة ـ يجب أن يكون من كل الجبهات، ويبدأ أولا بإصلاح ما صلح به أمر الأمة من قبل، لابد أن يبدأ بإصلاح الإنسان، لأن الإسلام عمل على إخراج الفرد البشري من غياهب الضلالة، ووحشية البداوة، نحو نور الإيمان وأُفق الحضارة، ولما عزَّ هذا الحال في الأمة، فلا نهضة إلا بمحاولة استرجاع الروح الدينية، التي تعيد صُلح الإنسان مع ربّه إلى سابق عهده.

لقد قضى المصلحون الأوائل بهذا. لكن ماذا عن خلفهم من المفكرين المعاصرين؟ إنهم ساروا على نهجهم في إثارة السؤال المأزوم، والذي رأوه ـ هذه المرة ـ سؤالا مسؤولا*، لأنّه كان وراء ما حدث من تنظيرات واجتهادات متفاوتة قياسا على مرجعية أصحابها، وبمعنى آخر، إن السؤال التجديدي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر الذي كثرت فيه الكتابات، وبدل ما يسعى مَهْمُومُوهُ (مفرده مهموم) إلى فك الواقع من الأزمة والتخلف عن صناعة التاريخ، شكلوا سؤالا فوقهُ سؤالٌ، ودليل ذلك بقاء المشاريع المعاصرة مترامية الأطراف بين السعي إلى التراث وتأصيل التجديد به من جهة، والسعي إلى الحداثة الغربية وإحداث التجديد بمقولاتها، وهاهنا انقسمت الجهود الفكرية المعاصرة إلى ثلاث رؤى، لازال السؤال المسؤول عالقا بشأنها، أو إن شئت، نقول هذه التيارات هي المسؤولة عن إثارة السؤال دون مقابلته بجواب لائق، أو عرض بعض الحلول المُغطية لبعض أجزاء ذلكم السؤال. ونخص بالذكر:

ـ **التيار المحافظ**: وهو الذي ربط السؤال بأمجاد أمتنا الإسلامية، ويمتاز هذا الطرح بالتقليد الحرفي لكل النصوص التراثية، ولاسيما إن كانت مقدسة، ويمكن تسمية هذه الرؤية بالاتجاه السلفي والأصولي المتزمِّت، ومن أبرز ممثليه، مدرسة الأزهر.

ـ **التيار التنويري**، وهم الحداثيون الذين أرادوا أن يعتمدوا على النهضة الغربية لبعث النهضة العربية.

* **السؤال المسؤول**: اصطلاح من وضع طه عبد الرحمن، وقد قصد به الدعوة إلى رفع مقام الأسئلة المطروحة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى مصاف الحداثة، والانتقال من السؤال النقدي الكانطي، والسؤال الفحصي السقراطي، نحو سؤال فلسفي يتحمل مسؤولية الجواب .(انظر كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ص14).

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

. **التيارات المَوَفِّقة**: ومن أبرزها تيار اليسار الإسلامي، والذي شهد رَواجه مع حسن حنفي، ومؤدى هذا المشروع هو إعادة قراءة التراث وفق آليات ناجحة، بغض النظر عن مصدرها إن كانت غربية أو إسلامية.

. **تيار المعتزلة المعاصرة:** وهو تيار عقلاني يؤصل نظريته التجديدية بالنص الإعتزالي وما يحمل من مقولات تتشارك مع الدين كنص أزلي والحداثة كمرحلة تاريخية نمر عليها، ومن أبرز المقولات عندها العقل، والعقل هو مدخل لكل مشروع تجديدي، شريطة أن يُفعل في فلك مقولة أخرى وجودية هي الحرية، فلا عقل لمن لا حرية له، كما لا حرية لمن لا عقل له، وبهاتين المقولتين المتكاملتين في رفع الإنسان إلى مصاف الكرمية الحضارية، يبرز كنتيجة لذلك العلم، وهو المقولة المعبّرة عن النهضة والتطور، تماما كما حدث في أوروبا، حرّر ديكارت العقل والإنسان، فنتجت الثورة الصناعية لبناء النهضة الأوربية، هذا الترابط ليس عبثيا، هذا ما يؤمن به المعتزلة الجدد. علما أننا مثلنا بنصر حامد (أبو زيد) ومحمد (أبو القاسم حاج حمد)، كونهما أدخلا العقل إلى النص القرآني باعتباره الآلية المكلَّفة بفهمه وتحليله.

وبعد هذا التوصيف الموجز لأهم التيارات الساعية في طريق التجديد، نطرح الإشكالية الكبرى التالية: ما مفهوم التجديد؟ ثم ما هي أهم الآليات التي عاد إليها المجددون الإسلاميون؟ في الفكر اليساري والإعتزالي؟ وبعبارة أخرى، لماذا تفاوت التنظير للتجديد بين اليسار الإسلامي والمعتزلة الجدد؟

أولا: آليات التجديد عند حسن حنفي وتطبيقاتها.

1. قيمة التراث: يرى حنفي أن التجديد يخص ابتداء اللغة، لأن اللغة التراثية وليدة زمانها وظروفها الثقافية السائدة آنئذ، والإبقاء عليها كما هي، هي محاولة عديمة المعنى لأنها مجرد تقليد فحسب، ثم أن اللغة تمثل الوجه الظاهري لروح التراث، والمعبرة بذلك عن مضمونه، وبهذا المنطق ينبغي أولا، العمل على ضبط منظومة اصطلاحية جديدة كمدخل لترجمة التراث بما يتوافق وحاجات العصر، وهنا يرى حنفي أن التجديد يأتي بعد التراث، لأن التراث قديم وهو نقطة البداية، كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث وقراءته بمقتضات

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

حداثية عصرية، وطالما أن التراث يسبق التجديد فهو الوسيلة والتجديد هو الغاية المُسْهمة في تطوير الواقع نحو التقدم[1]

يرى حسن حنفي أن الأنا الإسلامية منحصرة بين ثلاث جهات هي، جهة التراث القديم وموقفنا منه، وجهة التراث الغربي وموقفنا منه، وجهة الواقع وكيفية تفسيره، إن الجهتين الأُولَيَيْن حضاريتان بينما الجهة الثالثة واقع مباشر[2]، وعليه فالأنا منحصرة بين مخزونين شعوريين، ذاتي وهو التراث العربي/الإسلامي، وغير ذاتي وهو التراث الغربي، وكلاهما يمثل مقدمات ضرورية لفقه الحاضر والانطلاق نحو التقدم.

وهاهنا يقترح حنفي أن يكون الفعل المضاد هو ردة الفعل العربية والإسلامية للتجديد، وهو القيام بما قامت وتقوم به الحضارة الغربية، بداية تطورها، وهو فعل الاستشراق، أما نحن فلزام علينا سلوك الفعل المضاد، وهو تأسيس علم الاستغراب، الذي يكون جدليا مقابل الاستشراق، وبيان دوافعه والرد على المركزية الأوروبية[3]، واستنتاج ضرورة التحول باتخاذ أنجع السبل، وطالما أن الغاية هي صناعة النهضة والتجديد، فلا تهم البتة الوسيلة في ذلك.

2 . **نموذج التجديد الكلامي:** علم الكلام من العلوم الدينية التي عرفت تطورا بالغ الأهمية في تراثنا الإسلامي، وبالضبط في زمن الحضارة الإسلامية الذهبي، وها هو الآن يحتلُّ الصدارة في الأسس المنهجية والمعرفية المُتوسَّلِ بها في طرح سؤال تجديد الفكر الديني، بل وهناك من عَدَّهُ في طليعة التنظير لمشكلة فهم الإسلام كدين وكحضارة على حدّ سواء، تماما كما التزم بذلك مفكرو الإسلام الأوائل، من سُنّة وشيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم من الفِرق كثير.

وحسن حنفي من المجددين المعاصرين الذين يرون بضرورة إحداث رؤية جديدة على العلوم التراثية مع الإبقاء على أصالتها في الوقت ذاته، وهنا يرى أن علم الكلام ليس فيه القديم والجديد، أو قديم تماما في الماضي أو التراث، يقابله علم آخر جديد تماما في الحاضر أو الحداثة، بل هو نزعة متشكِّلة باستمرار، وإنما عَيْبنا نحن في تصورنا أن علم الكلام أُغلق

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1992، ص: 13.

[2] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص: 12.

[3] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب: مرجع سابق، ص:19.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

وأصبحت له مقاييس ، مقاييس العقائد الأشعرية، وأي خروج على هذا المعيار يعدّ خروجا على أصول العقيدة (...)، مع أن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام."[1]

إن منهج التجديد في الكلام الإسلامي عند حسن حنفي يقتضي الصيرورة الجدلية الدائمة على قضايا العقيدة والدين بصفة عامة، ففي الوقت الذي اختص الأشعري بالدفاع عن العقيدة ضد المبطلين لها، أضحت الإشكالية في الحاضر هي كيفية مقاومة الاستعمار والتخلف، والصهيونية الظالمة لأراضي المسلمين، وكذلك الفقر، لأن الإيمان بالله . تعالى . مقرون بالخبز والأمان، الأشعري دافع عن الذات والصفات لأن الهجوم آنئذٍ كان موجها إليها، أما الآن فلا سبيل إلى الدفاع عنها، لأن الهجوم تحول إلى زوايا أخرى، واستلزم إذْ ذَّاك على المسلم المعاصر أن يغيّر قواعده الدفاعية شطر المَوَاطِن المنتهكة، وهنا يرى حنفي أننا سنُسْأل عن ضياع فلسطين ونحن متكلمون جدد[2]، والأشعري لم يشهد احتلال فلسطين ولا سوريا ولا غيرهما، أما نحن فلابد أن تهزّنا قضية الأرض أكثر من إشكالية الذات والصفات، لا لشيء إلا لأن قضية الأرض واقعية معاصرة في صميم معاناة المسلمين، أما قضية الذات والصفات فليست من صميم قضايا المسلمين آنيا، رغم كونها كذلك في وقت مضى، وليس أكثر من دليل أمن الأرض لعبادة الله، وهذا يذكرنا بدعاء سيدنا إبراهيم . عليه السلام . في القرآن، قال تعالى:" **رَبِّ اِجْعَلْ هَذَا البَلَد آمِنًا**"(**إبراهيم.35**)، فالأمان مقدمة ضرورية للإيمان بالله . تعالى . الذي دافع الأشعري عن ذاته وصفاته.

من هنا بين حسن حنفي ملامح التجديد الكلامي، من خلال ارساء التفكير دوما على قضايا الواقع المأزوم، ومحاولة طرح أسئلته بشكل متميز عن ذلك الطرح التراثي، إيمانا بأن لكل زمان أسئلته، وتلك الأسئلة تعدّ مقدمة لتنظير متميّز بالضرورة، ويرى حنفي أن المجددين المعاصرين لم يدافعوا عن أنفسهم ضد التخلف بقدر ما دافعوا عن غيرهم، فالله . سبحانه . لم يأمر بالدفاع عن نفسه من طرف عبده، بقدر ما أمر باستنصار العبد له، ومن ذلك إرساء منطق

[1] حسن حنفي، مصطفى ملكيان وآخرون، الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، دط، دت، ص:22.

[2] حسن حنفي: الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق: ص: 30

الحاكمية الإلهية، وتحكيم النص بحرفيته، وكانت النتيجة ابتلاع العالم كله داخل الإلهيات، ولم تستطع هذه المحاولات أن تبدل الإلهيات إلى اجتماعيات[1].

إن هذه الممارسات المتهافتة وغير القابلة للنقد من موقع احتكامها للنص الديني القرآني والسُّني، هي التي أسهمت بشكل كبير في مُكوث المسلمين داخل حيز التخلف الحالِّ بالأمة منذ زمن، وهذا مقابل تطورها المشهود في التراث من جهة، ومقابل تطور الحضارة الغربية من جهة أخرى، على الرغم من أن الإسلام دين يقوم على العقل، ويؤكد حرية الإنسان ومسؤوليته والعدالة الاجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على الفهم وتسخير قوانين الطبيعة[2]، وربما هذه القيم أصبحت من مقولات الحضارة الغربية، التي نحيد عنها، فهم يشهدون حرية دينية، وعدالة اجتماعية، ودعوة دائمة إلى السيطرة على قوانين الطبيعة، وهو الأمر ذاته كان سائدا في الحضارة الإسلامية أيام تقدما وعزتها، وبالجملة يرى حسن حنفي أن سؤال النهضة لم يعد مُلتفا حول الدين كقيمة في ذاته، بل تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضي المسلمين وثرواتهم، حرياتهم وهويتهم، ثقافتهم ووحدتهم[3]، وفي كلمة موجزة يتلخص مشروع حسن حنفي التجديدي حول النقاط الآتية:

. قراءة التراث قراءة جدلية بما يتوافق وحال المسلمين من تخلف.

. التراث ليس قيمة في ذاته، بل هو قيمة بما يمدنا من حلول،

. لا يهم التراث إن كان إسلاميا أم غربيا، فلا بأس من الاستفادة من تجارب الغرب باستخدام الإستشراق المضاد، أو علم الاستغراب، تماما كما استفادوا هم من المسلمين.

. التجديد . حسبه . ينطلق من الواقع وليس البتة من النص، وهذا ما كان سائدا في الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية حاكيا، والناظر إلى هذا يجد أن النزعة الماركسية والهيغلية قد أثرت كثيرا في فكر حنفي، فالفلسفة بنت زمانها.

. مشروع اليسار الإسلامي. حاولنا. أن ننمذج له بحسن حنفي كونه المؤسس له كمؤسس مفهومي والطارح له كنظرية تجديدية.

---

[1]-حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص:38.

[2]- علي أبو الخير: حسن حنفي، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011، ص:112.

[3]- حسن حنفي مصطفى ملكيان وآخرون، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص: 45.

ثانيا. المشروع التجديدي عند المعتزلة المعاصرة:

1 ـ نصر حامد أبوزيد:

أ. نقد الخطاب الديني: بدأ نصر حامد أبو زيد مشروعه التجديدي بنقد الخطابات الدينية السائدة، والمتمثلة أولا في مدرسة الأزهر الواقفة في وجه كل اجتهاد أو تجديد، وثانيا نقد مشروع اليسار الاسلامي الذي يمثله حسن حنفي، ويراه أبو زيد نوعا من التوفيق بين السلفية الدينية والاتجاه العلماني، وبهذا المنطق يعد الخطاب اليساري مجرد تأويل تلويني أو بلغة أبي زيد، تلوين للتراث وإعادة تفسيره شعوريا مع رفض منهج التحليل التاريخي[1].

وبناء على هذا يمكننا فهم أن اليسار الاسلامي لم يأمن من انتقادات التيارات الدينية آنذاك"لقد وقع بين شقي الرحى فاتهم بالماركسية والعمالة من جانب النظام والمد من جهة، واتهم بالتلفيقية والتبريرية من جانب قوى اليسار من جهة أخرى"[2] ، وبعبارة أخرى يتهم أبو زيد مشروع اليسار الاسلامي بالتوفيقية من الناحية المعرفية، كما يتهمه بالتقية من الناحية السياسية، وهذا. حسبه. نوع من الانفلات المعرفي والحضاري وإخفاء لما الله. تعالى. مبديه، وبالجملة اعترض أبو زيد على الخطاب الديني الإسلامي المعاصر كله، مبدلا إياه بخطاب جديد يؤمن بثورة العقل، وبمنطق اعتزالي في فهم النص الديني والحياة، مبديا نيَّته في تجديد الآليات لفهم وتأويل القرآن.

ب. معنى النص: يأخذ النص في تراثنا عدة معانٍ منها، الذكر والكتاب وغيرها، لكن الوحي اسم جامع يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة، سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله"[3]، والنص على العموم هو لغة وخطاب يتشكل من كلمات لها دلالات ومعانٍ، والأصل في آليات اللغة التعميم، لذلك حرص العلماء على تأكيد العموم في كثير من الأحكام التي شرعها النص رغم أن هذا الحرص لا يقلل من علم أسباب النزول، الذي يُتوقف عليه في اكتشاف دلالة النصوص[4].

أبو زيد يدخل فعل التأويل على النص أثناء احتماله للمجاز، لأن النص القرآني. ذاته. يدعو إلى النظر ويحثُّ عليه، والاعتبار الذي يؤدي حتما إلى المعرفة العقلية، وعليه فالأنظمة الدالة عند

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص:11.

[2]- المصدر نفسه: ص:149.

[3]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2014، ص31.

[4] - المصدر نفسه: ص:197.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

المعتزلة ليست متعارضة، أو منفصلة انفصالا تاما[1]. فاللغة بهذا المنطق تدعو إلى التأويل لغرض الفهم وإدراك المعنى الخفي وراء النص.

إن حكمة النص القرآني تتجلى في مدى قدرة العقل الإنساني في فهمه، وليس مجرد تلاوته هكذا دون تدبر يذكر، فالقرآن . بما فيه من إعجاز . يبقى رهين التدبر العقلي، ليس ليتحداه، بل لاستطاعته على الاستفادة من متانته اللامتناهية العطاء والكرمية، وكذا عظمته اللغوية كنص قهر كل النصوص الوحيانية السابقة مستوعبا إياها من جهة، ومتحديا . في الآن ذاته . كل النصوص الزمنية(التاريخية) البشرية من جهة أخرى.

ج . مفهوم التاريخية: يبرهن نصر حامد أبو زيد من خلال اعتماده على تقسيمات علماء الكلام للصفات الإلهية إلى صفات الذات، وصفات الفعل، يبرهن على كون الكلام الإلهي المتمثل هاهنا في القرآن، من صفات الأفعال، والفعل عنده ظاهرة تاريخية سرعان ما تتجلى في العالم المخلوق المُحدث، أو الزمني التاريخي، والقرآن الكريم ظاهرة تجلت في عالم الزمان فهو تاريخي[2]، إن هذا الحكم ليس تماما إنزال من قداسة القرآن وعظمته إلى فلك باقي النصوص التاريخية المعروفة كالشعر والنثر ، بل يجب مراعاة عموم الدلالة، فالقرآن كما بينا من قبل متحدٍّ لكل النصوص من جهة صدوره من الله . تعالى . الذي خلق العوالم كلها، تاريخية ولاتاريخية، ثم أن ألفاظه لها من العموم والاستيعاب ما يجعلها لا تبلى ولا تموت، وهذا ما أشارت إليه المعتزلة في قولها عن العلاقة بين الاسم والمسمى، أو الدال والمدلول، وبمعنى أفصح، كما عند القاضي عبد الجبار والجاحظ، العلاقة مجرد مواضعة واتفاق واصطلاح وليست علاقة ذاتية ضرورية، إن اللفظ بهذا مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية[3]

إن هذه الآلية المنطقية والتأويلية في قراءة النص القرآني استنبطها أبو زيد من طريقة شيوخ المعتزلة وأئمتها الكبار أيام تعاملهم مع القرآن فهْماً بالعقل، وتاليا تنزيهه عن المطاعن. وبهذا يكون نصر حامد أبو زيد من دعاة استخدام العقل في فهم النص القرآني، وهو ضرورة أولية، ومقدمة

[1]- نصر حامد أبو زيد اشكاليات القراءة آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014، ص:68.

[2]- نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995، ص: 210.

[3] - نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه: ص214

واجبة الوجود لكل تحديث وتجديد، وإلا فإن التقليد سيكون السمة الشائعة في الأمة وتسود بذلك لغة التكفير في مقابل كل من أراد الاجتهاد والتفكير.

2 ـ رؤية(محمد أبو القاسم حاج حمد): وجدنا أنه لا يفوتنا في هذه الأسطر إلا ونشير إلى بعض ملامح التجديد النوعي والجريء الذي أتى به محمد أبو القاسم حاج حمد، إذ انطلق .هو الآخر . من نقد الخطاب الديني السلفي المتزمت، متوجها نحو قراءة القرآن من داخله، مبتعدا بذلك عن كل النصوص التي تحداها القرآن، وهذا لا يعني إهماله لمجموعة المعارف البشرية التراثية والحداثية، بل كانت بالنسبة إليه سندا وسيليا لتأسيس إبسمولوجيا جديدة تجمع بين الغيب والإنسان والطبيعة لغاية واحدة وهي فقط تجديد الفهم الإسلامي للقرآن وجعله مدخلا حضاريا للتقدم.

أ ـ ضوابط التجديد:

أ 1. ضرورة الجمع بين القراءتين:

يرى محمد أبو القاسم حاج حمد أن مشروع التجديد ولكي يظفر صاحبه (المُجدِّد) في التحليل، لا بد من احترام نزول الآيات وترتيبها، كون ذلك سوف يساعد المحلل على توخي الدقة والضبط، مع إزالة منطق القدسية المستنبطة منذ زمن مُعَين، وفي ظل ظروف معينة، أو مصلحة موضوعية، لا يعني أنها مقدسة في كل تفاصيلها[1]، لهذا كان لزاما بمكان من الانطلاق من الآية الأولى الموحى بها على النبي الخاتم والموقر .صلى الله عليه وسلم .قال .تعالى .(**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقْ خَلَقَ اْلإِنْسَانَ مِنْ عَلَقْ، اِقْرَأ وَرَبُّكِ اْلأَكْرَمْ الَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمْ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)(العلق 1ـ5)**، وهنا فقط ندرك، لماذا خاطب الله .تعالى . نبيه الأمّي بالفعل (اقرأ) الذي خاطب به ضمنيا أمته كلها، وفي حال غياب القراءة فلا تحليل للقرآن يذكر، وتاليا لا حكمة منه تُنْتظر.

وهنا بالتحديد يكون منهج الجمع بين القراءتين مدخلا كليا لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة، أي القراءة الكلية، وعليه تكون القراءة الأولى بالله (اقرأ باسم ربك) خالقا لكل شيء بحكمته، ومنطق هذه القراءة يبين الله . سبحانه . ربّا، رازقا، وتكون القراءة الثانية مع الله (اقرأ وربك) معلما بالقلم الموضوعي، إذن يتبين مع أبي القاسم أن القراءة الأولى متعالية

[1]- علي المؤمن: الإسلام والتجديد، دار الروضة، ط1، بيروت، 2000، ص63.

مفارقة (ترنسندنتالية)، وصولا إلى اللامتناهي، أما الثانية فهي قراءة نسبية وقوفا إلى المحددات لعالم الأكوان القريبة في منطق الزمان والمكان، وباختصار، عالم القراءة الأولى هو عالم الإرادة الإلهية*، والقراءة الثانية عالمها المشيئة الإلهية.[1]

وهاهنا لا بد من التنبيه أن منطق الجمع ليس هو مجرد الربط بين القراءة الأولى في الكتاب الأول أو الوحي المنزل على النبي .صلى الله عليه وسلم .والقراءة الثانية في الكتاب الثاني أو الكون المشيَّأ؛ إن هذه المقاربة بين هاتين القراءتين هو هدم لأساس المنهج المرجو، رغم أن القرآن هو المعادل للوجود الكوني وحركته. إن هذا المنهج . حسب أبي القاسم . يُفضي إلى تبسيط لحقيقة المنهج المبتغى وتضييع له بذات الوقت[2] ، والقراءة المأمور الإنسان بها هي في الحقيقة قراءة باسم الله، ثم بمعيته ليتوصل إلى علم يمكن أن يُدوَّن بالقلم، ولابد أن تكون القراءة شاملة للكون المسطور في الكتاب، والكون المنثور في الوجود برمته[3].

إذن، القراءة الأولى . في منظور حاج حمد . تتضمن منطقيا واستيعابيا القراءة الثانية، وبالضرورة القراءة الثانية، لأن الله . تعالى . أنزل كلامه بشأنهما متتاليا، فالتتالي بينهما من الحتميات الإلهية التي يعلم حكمتها الله . سبحانه . لهذا أمرنا باكتشاف تلك الحكمة بالفعل الوحيوي القرآني "اِقرأ"، ولا شك أن فهم اللغة القرآنية مدخل أساسي للقدرة على التحليل، وممارسة القراءة الصحيحة، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة العلاقة الوطيدة بين علم النحو وعلم المنطق، وقد أدرك الفلاسفة المسلمون القدامى والمعاصرون ما للُّغة من أهمية في البحث المنطقي والفلسفي[4]، كركيزتين للابستمولوجيا التحليلية للغة القرآنية.

*يرى أبو القاسم أن العوالم ثلاثة: عالم الأمر الإلهي، وهو عالم الغيب المطلق، وعالم الإرادة الذي يمثل الحلقة الوسطى بين عالم الأمر وعالم المشيئة الشهودي(انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية)

[1]- محمد أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص: 206.

[2]- المرجع نفسه : ص: 206

[3]- طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004، ص:169.

[4]- محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص: 153.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

وطالما أن العلاقة بين علم النحو وعلم المنطق من أهم الموضوعات التي كانت تشغل بال المناطقة والفلاسفة[1]، فإن هذا يدل على الحمولة المعرفية التي يحملها كل نص باعتباره بنية نحوية في الظاهر ومنطقية في الباطن، وكلما كان النص أبلغ كانت حكمة النحو والمنطق فيه بصورة أكمل، ولا أحد ينكر كمال نص القرآن، فهو إذ ذَّاك كامل النحو والمنطق كمال تحديه لباقي النصوص، ومن هنا ينطلق أبو القاسم حاج حمد.

يقرر أبو القاسم أن التجديد الإبستمولوجي، لا يتسنى لنا بعيدا عن منطق الاستيعاب والتجاوز، وبالتالي يجب علينا أن ننطلق من منطق تحليلي، وربما يكون التحليل الذي يدعو إليه أبو القاسم شيئا ممّا أشار إليه تيار الوضعية المنطقية في تحليل اللغة الاصطناعية الذي يدرس الشكل والصورة[2]، لإعادة النظر في جميع مسلمات اللغة التراثية، التي كنا نؤمن بها إيمانا تقليديا أعمى رفعها إلى درجة الوحي المقدس نفسه، بهذا فقط قد نكون قاربنا خطوة جديدة في تجديد التفكير الديني، وسعينا تاليا لإرساء منهجية إبستمولوجية، تقوم على التحليل والنقد والتجاوز، وليس البتّة التفسير والتقليد والتراكم.

أ2. الرؤية التوحيدية المطلقة كنتيجة للتحليل القرآني:

إن المنهج التحليلي الذي يتوسل به أبو القاسم حاج حمد، يضطلع من خلاله إلى التركيب، ولا أكثر من التأكيد على النجاح في التحليل إلا بالتتويج بالتركيب، أو في عبارة أخرى، لا معنى للتحليل إذا لم يكتمل تركيبا، وبذلك يصبح قوام التركيب وتمامه بمدى جدِّية التحليل ودقته الرياضية، وبهذا أكد أبو القاسم أن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة، بوصفه الكتاب المهيمن والمعادل بوعيه الموضوعي الوجود الكوني وحركته، وتُعد حكمة الجمع بين القراءتين. كما تقدم. مؤشرا كافيا لاكتشاف جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.[3]

إن هذه المنهجية السائرة بمنطق تضايُفي (تحليل. تركيب)، والتي يجْنحُ لها أبو القاسم في مشروعه الإبستمولوجي التجديدي، هي في الحقيقة نوع من الثورة على النماذج السائدة، التي

[1]- المرجع نفسه: ص:163.

[2]- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005، ص:202.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، ط1، دار الهادي، بغداد، 2004، ص:33.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

فصلت بين المتصلات، ووصلت بين المنفصلات، فالرؤية التوحيدية عنده، إنما تُوحِّد بين الغيب كبعد مركزي عند أهل الأديان مثلا، والطبيعة كبعد مركزي عند العلمانيين كذلك، والإنسان كمرتبة وسطية بينهما، وهكذا تكتمل الجدليات الثلاث، والعمل بالفصل يفضي بهؤلاء إلى جدليات أحادية أو ثنائية، تُلغي في منطقها أحد تلك الجدليات التي أشرنا إليها، وبالتالي يبقى الإنسان تائها في غياهب النقص، واستمرار البحث، فجدل الطبيعة مضى فيه أنصاره وقوفا عند السنن والقوانين وتأسيس ما يدعى في عصرنا بالعلوم الطبيعية، أما الإنسان بجدله فيستند هو الآخر إلى علوم نفسية واجتماعية، فكيف يكون إذن الاتصال والتعامل مع جدل الغيب والقرآن[1]، يقول .تعالى .(**عَالِمِ الغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا) (الجِنْ 26).**

بعد هذه البيِّنة، لا مناص من توخي المنهج الكوني المطلق إلا بالرؤية التوحيدية لهذه الجدليات الثلاث، وليس بالتلفيق أو التوفيق كما هو معمول في بعض الفلسفات والتصورات العلمية، فقد قيل إن للغيب مجال القلب، وللعلم مجال العقل[2]. إن التعميم ليس نزعة ذاتية يتخذها المتدين المسلم ليُؤذِّنَ في الناس بالرؤية التوحيدية، "فمن السهل القول بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بينما المطلوب هو إثبات ذلك موضوعيا، ومن داخل القرآن، وبما يدحض النظرة السكونية إلى آياته[3]".

إنما التعميم هاهنا يقصد به العالمية الإسلامية الثانية التي أرادها الله بخاتم الأنبياء والمرسلين، وعليه كان لزاما على هذه العالمية أن تتماشى بمنطق الاستيعاب والتجاوز، الاستيعاب لكل ما مضى من سنن الأولين مع كتبهم السماوية، والتجاوز هو العمل على النقلة المسايرة لشرطيات الكتاب القرآني ومعادلته الكونية، وإلا فلماذا كان القرآن هو المهيمن؟ .

فهذه العالمية الثانية، لها من القدرة على استيعاب كل التواريخ الإنسانية من لدن آدم .عليه السلام . إلى يوم الناس هذا، وبهذا فالخطاب الإلهي الخاتم جاء مستوعبا لكل المستويات الإنسانية، بحيث شمل مستوى الأولين الذين قرؤوه بعيونهم وبمستوى معارفهم، وجاء مستوعبا لمستوانا، وبالتالي علينا أن نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، كما جاء مستوعبا

[1]-المصدر نفسه: ص 34.

[2]- المصدر نفسه: ص: 34.

[3]- محمد أبو القاسم حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقي، بيروت، ص: 141

لمستويات لمن سيأتي بعدنا[1]، وأن هذا المنطق يشتمل على قدرة التجاوز، أي التصفية لكل المضَارِّ والنظريات البالية المنتهية الصلاحية، أو تلك التي تبتعد عن المنطق العقلي لتبقى في فلَك الخُرافات التي لا معنى يرجى منها، وكل هذا لا يحدث سوى بالقرآن ومن القرآن.

أ3. أسلمة المعرفة والمنهج إبستمولوجيا لا أيديولوجيا :

إن المنهج التوحيدي الذي تفانى أبو القاسم حاج حمد في سبيل التنظير له، يفضي في غاياته إلى الرؤية الكونية التوحيدية، بين ثلاث جدليات مطلقة التكامل، هي الغيب والإنسان الطبيعة، ولن يتأتَّ لأحد ذلك إلا بأسلمة المعرفة؛ والتي "تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي، ديني . غير وضعي . فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف، فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية"[2]

فالأسلمة إذن. حسب حاج حمد. هي دينية العلوم وكل المعارف الإنسانية، عبر تاريخها الطويل، وليست الدينية بمفهوم إيديولوجي، بل بمفهوم إبستمولوجي كوني توحيدي كلي مطلق. إن الأسلمة ليست مجرد إضافة عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع والإناسة وغيرها، بأن نستمد ما يوافقها من القرآن[3]، تماما كما كان يعتقد بأن كتاب القرآن يستغني عن السُّنة في بعض الأحكام بسبب صراحة الحكم، حيث نكتفي بما قدمه لنا القرآن الكريم، فإذا حرَّم القرآن لحم الخنزير حكمنا بحرمته دون الحاجة إلى الاستدلال بالسُّنة[4]، ورغم أن هذا يكون إلا أن السُّنة تابعة في أصلها للقرآن وليس العكس، وأبو القاسم يرفض أن تكون بعض الأحاديث ناسخة لبعض الآيات، بحكم التكامل بين النصين الإلهي والنبوي.

وبهذا المنطق تصبح الأسلمة مشروطة بناظم منهجي، الذي يعني في أساسه القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر[5]،وهاهنا تبين

[1] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل، المنهج والمصطلحات، دار الساقي، ط1، بيروت، 2016، ص: 18.

[2] أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بغداد، ط1، 2003، ص:32

[3] -المرجع نفسه: ص: 32.

[4] - حيدر حب الله: حجية السنة في الفكر الاسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2011، ص: 579.

[5] - المرجع نفسه : ص: 32.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

المنهجية القاسمية ذات الناظم المعرفي المؤسلم سلبيات الأسلمة التي كانت سائدة، أو تلك التي يُروَّج لها،

وبتعبير آخر، إن الأسلمة السلبية هي تلك التي سعى أنصارها لاحتواء العلم المعاصر بمنطق المقاربات والمقارنات، إذْ كلما سمع هؤلاء بصدور أحدث النظريات العلمية، احتجوا بوجودها في كتاب القرآن الكريم، رغم أن الفضل. كل الفضل. يعود لعلماء النظرية وليس لأولئك الذين يعللون أيديولوجيا هذه التطورات المعرفية، وانتصارا منهم. مرة أخرى. بأن الله. سبحانه. ما فرط في الكتاب من شيء.

إن هذا المكر قد نسف الأسلمة عن غايتها المنشودة، لأن المراد منها هو الرؤية الكونية الجامعة لكل العلوم والمنهجيات منذ ابتدأت البشرية تفكر إلى يوم الناس هذا، مع الاعتماد على الشواهد الكونية الممثلة للكتاب الطبيعي الذي يترجمه العلم بمختلف تخصصاته، والمقابلة. هذه الشواهد. للكتاب القرآني الموافق والمعادل للعلم الطبيعي والمهيمن على آياته بدقة رياضية جد مُحكمة، هنا فقط نكون قد سعينا. حسب أبي القاسم. إلى الأسلمة بالمفهوم الإبستمولوجي وليس البتة بالمفهوم الأيديولوجي كما هو سائد منذ زمن. وللأسف. لا يزال كذلك.

. خاتمة: بعد هذا التحليل، والذي حاول تغطية أهم الآليات التي سعى بها تيار اليسار الإسلامي، ونظيره المتمثل في تيار المعتزلة المعاصرة، يمكننا إجمال المحتوى في خلاصات على شكل نقاط كالتالي:

. تيار اليسار الإسلامي يرى أن التجديد يجب أن ينطلق من الواقع وليس من النصوص.

. يرى أن التراث ليس قيمة في ذاته، بل هو قيمة بقدر ما يقدم للإنسان من حلول للتقدم.

. اعتمد تيار اليسار الإسلامي على المنهج الماركسي في توالد التجديد، وهنا يرى حنفي أن القديم لا يقابل الجديد، أو أن التراث يقابل الحداثة، بل كل ما هنالك هو التجددّ المستمر وفق جدلية القضية والنقيض.

. تيار المعتزلة المعاصرة يؤمن بتحرير العقل كشرط أنطولوجي في التجديد، لأن الإنسان. حسبه. لا يمكن أن يتقدم خطوة واحدة نحو الأمام وعقله مقيّدٌ بماضيه أيَّما تقييد.

. يشدِّد المعتزلة الجدد على مقولة الحرية لفهم الدين، لأن الدين ذاته أقر بها في التكليف، فلا مناص من جعل الإنسان في فسحة من الحرية الشخصية حتى يتسنى له التفكير والتمييز.

. المنهج التأويلي أخذ به نصر حامد أبو زيد لأن القرآن مهيمِن على كل النصوص، وطالما هو كذلك، فلا تجديد في فهم النص إلا بالتحرُّر من النصوص التراثية البشرية المرفوعة إلى أُفق القداسة، التي لا يختص بها إلا القرآن والسنة الصحيحة.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

.المنهج الإبستمولوجي الذي طرحه محمد أبو القاسم حاج حمد يعمل على تحليل القرآن بوصفه المعادل الموضوعي للوجود الكوني وحركته، ثم العمل على أسلمة العلوم الإنسانية والطبيعية، وفق ناظم منهجي يقضي بتوافق الجدليات الثلاثة، الغيب والإنسان والطبيعة. ولا شك في أن العقل هو المنوط بذلك، لهذا يُعَدّ أبو القاسم من الناقدين للخطاب الديني السلفي المسلوب إلى الماضي، دون وعي منه بذلك والتغني بمنطق الفرقة الناجية، فأي مستوى للمثقفين المعاصرين إذا لم يُفَعِّلوا العقل في القرآن الذي أمرهم بالجمع أولا بين القراءة الغيبية والقراءة القلمية؟

.قائمة المصادروالمراجع:

.بعد القرآن الكريم.

1 .حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1992.

2 .حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991

3 .حسن حنفي، مصطفى ملكيان وآخرون، الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، دط، دت.

4 .علي أبو الخير: حسن حنفي، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011.

5 .حسن حنفي مصطفى ملكيان وآخرون، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق.

6 .نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

7 .نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2014.

8 .نصر حامد أبو زيد اشكاليات القراءة آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014.

9 .نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995

10 .علي المؤمن: الإسلام والتجديد، دار الروضة، ط1، بيروت، 2000.

11 .محمد أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.

12 .طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004.

13 .محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

14 .الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005.

15 .محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، ط1، دار الهادي، بغداد، 2004.

16 .محمد أبو القاسم حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقي، بيروت.

17 .محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل، المنهج والمصطلحات، دار الساقي، ط1، بيروت، 2016.

18 .أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بغداد، ط1، 2003.

19 .حيدر حب الله: حجية السنة في الفكر الاسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2011.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)