# موقف الفكر الحداثي من الاستدلال العقلي

## دراسة تحليلية نقدية

**د. حسين بن علي بن سالم الهمامي**

الأستاذ المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة نجران

hasalhammami@nu.edu.sa

**ملخص البحث:**

تسعى هذه الدراسة إلى بيان موقف الفكر الحداثي من الاستدلال العقلي، من خلال الجواب عن سؤال مركزي يلخص هذا البحث وهو: ما قيمة الاستدلال العقلي عند الحداثيين مع القول بالتاريخية المادية؟ ويتفرع عن هذا السؤال سؤالان:

السؤال الأول: ما موقف الحداثيين من مبدأ التأصيل والعلاقة بين الفرع والأصل، والدليل والمدلول؟ وقد تم تخصيص المبحث الأول والثاني عن هذا السؤال.

والسؤال الثاني: ما هو المنهج البديل الذي اتخذه الفكر الحداثي في معرفة حقائق الوجود والمعرفة واستغنى به عن الاستدلال العقلي الذي يشترك فيه الفكر الإنساني عموماً؟ وكان هذا المبحث الثالث من البحث في الجواب عن هذا السؤال.

**الكلمات المفتاحية:** الفكر، الحداثة، الاستدلال العقلي.

# The position of modern thought on rational reasoning on the foundations of belief
# A critical analytical study

**Dr. Hussein bin Ali bin Salem Al-Hamami**
Assistant Professor, Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion, Najran University
hasalhammami@nu.edu.sa

**Abstract of the research:**
This study seeks to clarify the position of modernist thought on rational reasoning, by answering a central question that summarizes this research, which is: What is the value of rational reasoning for modernists with the claim of material historicity? Two questions branch out from this question:

The first question: What is the position of modernists on the principle of authentication and the relationship between the branch and the origin, and the evidence and the meaning? The first and second sections were devoted to this question.

The second question: What is the alternative approach that modernist thought adopted in knowing the facts of existence and knowledge and dispensed with the rational reasoning that human thought generally shares? This third section of the research was in answering this question.

**Keywords:** Thought, Modernity, Rational Reasoning.

## المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن البحث العلمي له طرق متعددة كل منها يسد ثغرة، ويتكامل بتكاملها، ومن أهم تلك الطرق العناية بالجانب المنهجي الذي يُعنى بأخذ العلم من منطلقاته وأصوله الكلية التي يتوصل بها إلى الجزئيات، وبضبط تلك الأسس والقواعد الكلية تنضبط المسائل الفرعية.

ولا شك أنّ إبراز هذا الجانب من البحوث والدراسات الشرعية في غاية الأهمية سواء عن طريق دراسة مصادر التلقي ومناهج الاستدلال الصحيحة، أو بنقد المناهج المنحرفة.

ومن الطرق التي تسهم في سد هذا الجانب: الكشف عن منهج الحداثيين، ونقد موقفهم من الاستدلال العقلي؛ فإن الفكر الحداثي يمثل أزمة معرفية تتمثل في هدم قضية الاستدلال وإلغاء أحكام العقل والعقلانية، والاعتماد على أساس فلسفي يتجاوز كل قضايا الفكر والاستدلال، ويعتمد على ما هو مادي، وأن كل ما هو غير مادي فليس له وجود مستقل عن المادة، وإنما هو مجرد انعكاس لها.

ومن هنا كانت فكرة هذا البحث الذي يحمل هذا العنوان:

**(موقف الفكر الحداثي من الاستدلال العقلي –دراسة تحليلية نقدية–).**

### مشكلة البحث وأسئلته:

تجيب الدراسة عن عدة أسئلة:

١. ما قيمة الاستدلال العقلي المؤسس من الوحي في معرفة حقائق الأمور مع القول بالتاريخية المادية؟

٢. ما هو المنهج البديل الذي جعله الحداثيون بديلاً عن الاستدلال العقلي الذي يشترك فيه الفكر الإنساني عموما؟

### أهمية البحث وأسباب اختياره:

تتجلى أهمية الموضوع وأسباب اختياره من خلال النقاط الآتية:

١. أنّ دراسة المناهج تكسب الدراسات والبحوث إضافة علمية، وقوة فكرية في التقرير والرد.

٢. أنّ فهم كثير من الحقائق العلمية التي قام عليها الفكر الحداثي إنما يتحصل بضبط المنهج الاستدلالي، ومعرفة الإشكالات التي تثار حوله وتتعلق به.

٣. كونه يكشف عن زيف دعوى الفكر الحداثي في الاستدلال العقلي والاحتفاء به وهو في الحقيقة يعتبر المعطيات الغربية مسلمات يجب التحاكم إليها.

٤. تجلية المنهج البديل الذي اعتمد عليه الفكر الحداثي في الاستدلال وطبقه على حقائق الدين.

٥. كون مثل هذه الموضوعات تعود على الباحث بالتأصيل العلمي في دراسة المناهج المخالفة ومعرفة منطلقاتها والكشف عن أصول الانحراف لديهم في الموقف من الدين وأصوله الاستدلالية.

**أهداف البحث:**

١. تحليل الموقف الحداثي تجاه الاستدلال العقلي: دراسة كيف ينظر الحداثيون إلى دور العقل في المعرفة والاستدلال مقارنة بالمناهج الفلسفية الأخرى لديهم.

٢. تحديد مصادر رفض الحداثيون للاستدلال العقلي، وفهم الأسباب التي دفعتهم إلى التشكيك أو رفض الاستدلال العقلي سواء من خلال معطيات فلسفية سابقة أو من خلال أسباب أخرى.

٣. التعرف على المنهج المعرفي البديل الذي جعله الحداثيون بديلاً عن الاستدلال العقلي، مع بيان قصور التصورات الحداثية للموضوعية ودعوى الاستقلال العقلي.

**حدود البحث:**

تقتصر هذه الدراسة على بيان موقف الحداثيين من الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد، وتوضيح المنهج البديل الذي اعتمده الحداثيون في معرفة حقائق الوجود والمعرفة بديلاً عن الاستدلال العقلي.

**الدراسات السابقة:** الدراسات التي تناولت الفكر الحداثي كثيرة؛ لكن التي تناولت الجانب المنهجي والاستدلالي قليلة، ولعل أبرزها ما يلي:

١. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد حجر القرني، صدر عن مركز البيان للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

تناول الدراسة نظرية الحداثيين في نقدهم لأصول المعرفة والاستدلال في الإسلام وبينت تهافت هذه النظرية التي كان اعتمادها في الأساس على أصول فلسفية مستقاة من الفكر الغربي.

٢. المنهج الاستدلالي عند الإمام الشافعي وموقف الحداثيين منه دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراة من جامعة أم القرى نوقشت عام ١٤٤٦هـ، للدكتور: عبدالله أحمد الأنصاري.

تناولت هذه الدراسة تأصيل الإمام الشافعي لأصول الاستدلال في الإسلام ونقد الحداثيين لهذا التأصيل بحكم أن الإمام الشافعي هو أبرز من أظهر هذه الأصول وضبط التعامل معها، فلم يترك للحداثيين المجال للعبث في أصول الاستدلال في الإسلام.

٣. موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد، د. أحمد قوشتي صدر عن مركز التأصيل للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

بدأ البحث باستعراض موجز عن مكانة الشافعي وأسباب هجوم الحداثيين عليه، ثم أعقبه بالقضايا المنهجية التي أثارت انتقاد الحداثيون كموقفه من عربية القرآن وحجية السنة والإجماع، ومكانة العقل والاجتهاد والقياس، ثم ختمت الدراسة بذكر مقاصد الحداثيين في نقدهم للإمام الشافعي في تقرير أصول الاستدلال.

وهذه الأبحاث تناولت جزءًا يسيراً من أحد الجوانب التي قصد في هذا البحث طرقها ولم تستوف جميع مطالب الاستدلال العقلي لدى الحداثيين.

**منهج البحث**: تقتضي طبيعة هذا البحث القيام بما يلي:

- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص الواردة في البحث من الحداثيين وتوظيفها في الكشف عن موقفهم من الاستدلال العقلي
- المنهج النقدي: في مناقشة موقف الحداثيين من الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد، وذلك بالإشارة إلى مواطن الخلل، مع نقد تلك المواطن وبيان الحق في ذلك وفق المنهج الشرعي والحقائق العلمية.

**إجراءات البحث:**

تتبين إجراءات البحث في النقاط الآتية:

١. بينت موقف الحداثيّين من الاستدلال العقلي، وذلك بالرجوع إلى مصادرهم الأصليّة، والاستعانة

بالمصادر الفرعية إذا تعذر الأمر.

٢. اقتصرت على الكلام حول منهج الحداثيين من الاستدلال العقلي دون سبر تفاصيل المسائل الفرعيّة وإن كان لها أحياناً بعض التعلق بالمنهج.

٣. قمت بالربط بين (العرض والنّقد) من خلال تصوير موقف الحداثيين من الاستدلال العقلي بطريقة نقدية تبين للقارئ صحة هذا الموقف أو بطلانه، مع إفراد مواطن الإشكال أحياناً بالنقد والتحليل.

٤. قمت بالمتعارف عليه في البحوث العلميّة من:

- عزو كل نص إلى مصدره.
- عزو الآيات في البحث بذكر السورة ورقم الآية.
- الترجمة لأعلام الحداثيّين ومن تأثروا به من الفلاسفة.
- التعريف بالفرق والطوائف.
- وضع الفهارس اللازمة.

**خطة البحث**

يتكون هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة، وفيها ذكر لأسباب اختيار الموضوع، ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وإجراءاته، وخطته.

تمهيد، وفيه التعريف بمفهوم الحداثة.

**المبحث الأول**: مفهوم العقل وخصائصه عند الحداثيين، وفيه مطلبان:

**المطلب الأول**: مفهوم العقل عند الحداثيين.

**المطلب الثاني**: خصائص العقل الحداثي.

**المبحث الثاني**: موقف الحداثيين من مبدأ التأصيل والاستدلال.

**المبحث الثالث**: المنهج البديل عن الاستدلال العقلي لدى الحداثيين.

**المطلب الأول**: منهج التأويل الحداثي.

**المطلب الثاني**: نقد منهج التأويل الحداثي.

**الخاتمة**: وفيها أبرز النتائج.

**فهرس المراجع والمصادر**

هذا وأسال الله سبحانه الإعانة فيما توليت، والتوفيق فيما قصدت، وأن ينفع الباحث، فإنه سبحانه أجود مسؤول وأكرم معطي وحده.

**تمهيد: وفيه التعريف بمفهوم الحداثة.**

بعيداً عن الخلاف الكبير، والجدل الحاد، والغموض الذي أحاط بمصطلح الحداثة، وماذا يراد به تحديداً فإنَّ المفهوم الفلسفي لـ(الحداثة) يشير إلى مرحلة تطور في الفكر الغربي في متتاليات متعددة، شكلت ثورة في التصورات والمفاهيم والمناهج والأدوات، وحددت موقفها من الماضي والموروث، واستحدثت مناهج جديدة للتعامل مع التراث والتحرر من سلطة النصوص الدينية(١).

فالحداثة في الفكر الغربي تشكل مرحلة من مراحل التفكير الفلسفي، يقول عبدالمجيد الشرفي(٢) في مفهوم الحداثة: «إنها ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً؛ إنها بإيجاز: نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية»(٣).

ثم إنها كانت تهدف إلى «التحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار وبقسط أكبر من الحرية ومن المسؤولية»(٤).

فالحداثة تعني في منظور الفكر الغربي التطور التاريخي والتبدل الفكري الثائر على ما سبقه من ثقافات ومبادئ، ويؤكد هذا المعنى المفكر الغربي جان بورديار، فيقول: «ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية، فأمام النوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها، وكأنها متجانسة

(١) انظر في الكلام عن تعريفات الحداثة: بيتر بروكر، ترجمة د.عبدالوهاب علوب (ص٩)، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، د. عبدالوهاب المسيري (ص٣٣)، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس ،د. طه عبدالرحمن (ص٢٣).

(٢) عبدالمجيد الشرفي (ت: ١٣٦١هـ): كاتب ومفكر تونسي وأستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، وهو امتداد لمدرسة أركون، ويدور مشروعه الحداثي حول نظرية التمييز بين (إسلام الرسالة) و(إسلام التاريخ)، ومن ثم يعتقد أن كل ما قدم عن الإسلام من عقائد وشرائع وأصول، هو من إسلام التاريخ الذي يتطلب العصر الحاضر مجاوزته، وليس هو من إسلام الرسالة، ومن أشهر كتبه: (الإسلام بين الرسالة والتاريخ). انظر: أعلام الفكر العربي، الدكتور السيد ولد أباه (ص١٠٤).

(٣) الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي (ص٢٣).

(٤) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا (ص٤٢).

مُشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب. ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً غامضاً، يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدَّل في الذهنية»[٥].

والواقع أنَّ الفكر الحداثي العربي هو مجرد صدى للثقافة الغربية، ولا يخرج مفهوم الحداثة عنده عن مفهوم الحداثة الغربية، ولا عجب في ذلك، فالحداثة في العالم العربي مستوردة من المستوردات الغربية، ويؤكد هذا مفكرو الحداثة العرب أنفسهم، فأركون – عميد الحداثة في الفكر العربي–[٦] يشرح السمة البارزة في الحداثة، فيقول: «لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر الإسلامي؛ لأنَّ الحداثة ليست التحديث الذي يطلب ويشترى بأي ثمن، الحداثة يمثلها الفلاسفة[٧] والمؤرخون الإنسانيون: ديكارت[٨]، وسبينوزا[٩]...الحداثة هي الزعزعة

(٥) إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبدالغني باره (ص١٥-١٦).

(٦) محمد أركون (ت: ١٤٣١هـ): مفكر جزائري من أصل بربري، كان أستاذ في عدة جامعات في فرنسا، والمنهج الذي يعتمده أركون يتمثل في الاعتماد على تعددية المناهج الخاصة بعلوم الإنسان ودراسة النصوص الدينية، وجل مؤلفاته باللغة الفرنسية وترجمها للعربية هاشم صالح باتفاق بينهما، وهي كثيرة جداً منها: قضايا في نقد العقل الديني، والفكر الإسلامي قراءة علمية، وغيرها. انظر: أعلام الفكر العربي (ص١٣٩).

(٧) الفلاسفة: نسبة إلى الفلسفة، وهي كلمة يونانية معناها (محبة الحكمة) ومباحث الفلسفة تشمل الإلهيات والطبيعيات، والمنطق، ومن أهم آرائهم: القول بقدم العالم، وإنكار النبوات، وإنكار البعث الجسماني، وإمام هذا العلم هو أرسطو طاليس. انظر: الملل والنحل (٣/٣)، ومنهاج السنة، لابن تيمية (١/٣٤٨-٣٨٩).

(٨) ديكارت (ت: ١٠٦٠هـ): فيلسوف وفيزيائي ورياضي، يعد في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها، حيث سلك في الاستدلال طريقاً غير طريق المدرسيين، وكان يؤكد على فطرية الحقيقة، ولكنه كان يشك في الحواس، واشتهر بكتابه: (مقال في المنهج) الذي أسس فيه للشك، وأنه يشك في كل شيء إلا في شيء وهو أنه يشك، حسب مقولته المشهورة: (أنا أشك إذا أنا أفكر، وأنا أفكر إذا أنا موجود)، وأهم كتبه: تأملات في الفلسفة الأولى. انظر: ديكارت، عثمان أمين؛ موسوعة بدوي (١/٤٨٨-٤٩٩)، تاريخ الفلسفة الحديثة، كرم (٥٨-٨٨).

(٩) سبينوزا (ت: ١٠٨٧هـ): اسمه باروخ، أصله من يهود إسبانيا الذين هاجروا منها إلى هولندا بسبب الاضطهاد المسيحي لليهود، ولد في أمستردام، ودرس العلوم اليهودية فيها، إلا أنه شك في الدين وتحول عن دراسته لدراسة الإنسانيات، وكتب في هذا الحقل كتابات مهمة مثل كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، وقد طرده اليهود ورموه بالإلحاد، فكان قد عانى كثيراً بسبب كتاباته. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، كرم (ص١٠٦)؛ موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١/١٣٦)؛ مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح (ص١٨٢)

الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقاً لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل»[١٠].

وأزمة الحداثة في الفكر العربي أزمة معرفية تتمثل في أنه يحاول ممارسة التهديم والتفكيك[١١] للمسلمات واليقينيات والقطعيات لأصول الدين في دلائله ومسائله، فيحاول إيجاد بناء معرفي متكامل يكون واضح المعالم لديه ويكون بديلاً عما يحاول تهديمه وتفكيكه، ويراهن في ذلك على النظرية التأويلية الحداثية بروافدها المتعددة.

يقرر أدونيس[١٢] هذه الأزمة المعرفية وأنَّ «الحداثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة، لا من حيث علاقاته بالغرب وحسب، بل من حيث تأريخه الخاص أيضاً، ثم يقسم الحداثة إلى ثلاثة أقسام: الحداثة العلمية، وحداثة التغيرات الثورية: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والحداثة الفنية»[١٣].

وتشترك هذه الأنواع الثلاثة في «خصيصة أساسية هي أنَّ الحداثة رؤيا جديدة، وهي جوهرياً تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد»[١٤].

فالخلاصة أنَّ مفهوم الحداثة على تنوع عبارته بين الحداثيين **يتحدد بمحددين أساسين:**

**الأول:** القطعية مع التراث وتتم هذه من خلال فرض القراءة التأويلية الحداثية على التراث والسيطرة عليه.

**والثاني:** سمة التشكل غير النهائي للحداثة وتتم من خلال تجاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر

---

(١٠) من منهاتن إلى بغداد: ماوراء الخير والشر، أركون وجوزيف (ص١٧٧).

(١١) التفكيك مصطلح فلسفي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وهو بمجمله عملية مزدوجة تسعى إلى دراسة النص دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصحيحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، وتهدف هذه القراءة التقويضية من ذلك إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، وبين ما يقوله النص صراحة وبين ما يقوله من غير تصريح أو يسكت عنه. انظر: دليل الناقد الأدبي (ص١٠٧-١٠٨).

(١٢) أدونيس (و: ١٣٤٩هـ) علي أحمد بن سعيد، مفكر سوري، وتسمى بـ (أدونيس)، ويعتبر كتاب (الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب)، أبرز ما كتبه (أدونيس) في التنظير للحداثة الفكرية ونقد النظرية المعرفية في التراث، وقد أثار جدلاً واسعاً وطويلاً في الفكر العربي منذ عام (١٩٥٥م). انظر: موقف الفكر الحداثي العربي (ص ٣٤).

(١٣) فاتحة لنهايات القرن (٢٩٦).

(١٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

في الفكر الإنساني[١٥].

وبناءً عليه فإنَّ منظري الحداثة في الفكر العربي ينطلقون من منهجية معرفية واحدة تتفق في أساسها الفلسفي المتمثل في التاريخية التي تسعى إلى محاولة إثبات تاريخية أصول الاستدلال وتفريغها عن مفاهيمها ودلائلها التراثية القديمة وإعادة بنائها من خلال المفاهيم الحداثية التي تتحكم في الفكر، والاستنباط، والشعور، والسلوك.

(١٥) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، د. محمد حجر (ص٥٥).

## المبحث الأول: مفهوم العقل وخصائصه عند الحداثيين

**وفيه مطلبان:**

### المطلب الأول: مفهوم العقل عند الحداثيين.

يصور الفكر الحداثي مفهومه للعقل انطلاقاً من أساسه الفلسفي المادي للتاريخية، فيقيم منطقه في مفهوم العقل على التاريخ، لأنَّ عقل الإنسان حسب التفسير المادي لا يمكن أنّ يخرج عن المادة، بل لا يعدو أن يكون جزءًا منها أو انعكاساً لها، فأحكام العقل على هذا لا يمكن أن تكون متجاوزة للمادة وحاكمة عليها، بل لابد أن تكون داخلة في إطار المادة ومحكومة بها، وهي في تحول مستمر ودائم لا إلى غاية محدودة، وإنما مجرد ما تنتجه الصيرورة التي لا معنى للثبات فيها، فإنه لا يمكن أن يكون للعقل أحكام ثابتة، وإلا لزم التناقض بين العقل ومصدره(١٦).

وإذا كان الاتجاه التجريبي يقيم منطقه في مفهوم العقل على الانطباع بالإدراك الحسي؛ فإنَّ الفكر الحداثي يقيم منطقه على التاريخ، وهو ما لا يعطيه الحس؛ إذ ليس هو من عالمه، ومن هنا تظهر فلسفة (هيجل)(١٧) التي كانت ردة فعل على فلسفة (كانط)(١٨)، فإنَّ فلسفة كانط نظرت إلى المعرفة من خلال العلاقة بين العقل والطبيعة، فنشأ عن هذه النظرة جمود العقل على الظواهر الحسية.

ويصور الجابري الصراع الذي نشأ بين المدرستين – فلسفة هيجل وكانط–، فيقول: «لقد نظر كانط إلى قضية المعرفة، إلى العلاقة بين العقل والطبيعة، نظرة جامدة فوقف عند مستوى الخبرة، أي مستوى الظواهر كما تبدو ممتدة ساكنة. أما هيجل فقد نظر إلى المسألة نفسها نظرة دينامية تاريخية فـ (الشيء في ذاته) ليس يعطيه الحس

---

(١٦) تاريخية القرآن في الفكر الحداثي، د. عبدالله القرني (ص١٥).

(١٧) هيجل (ت:١٧٧٠هـ) من رواد المذهب المثالي، قال بالفكرة المطلقة، وأسس المنهج الجدلي، من كتبه: ظاهريات الروح، ومحاضرات في تاريخ الفلسفة. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، كرم (ص٢٧٤)، وموسوعة الفلسفة، بدوي (٥٧٠/٢٠).

(١٨) عمانوئيل كانط (ت:١٧٢٤هـ): فيلسوف ألماني، أسس المذهب النقدي في الفلسفة الحديثة، من أعظم فلاسفة العصر الحديث، من كتبه: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (٢٦٩/٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، كرم (ص٢٠٨).

لأنه ليس من عالمه، بل يعطيه العقل والتاريخ. ومن هنا ستصبح المطابقة قائمة ليس فقط بين العقل والطبيعة، بل أيضاً بين العقل والتاريخ. بل إنَّ الطبيعة نفسها ستغدو مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ. لقد بلغ هيجل بالعقلانية الغربية أعلى قممها: لقد أحل العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل، بأنَ أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة. فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية، كما هو الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة واقع يتحقق عبر التاريخ»(١٩). ويؤكد عبدالكريم شروس(٢٠) أنّ من خصوصيات العصر الجديد هو الرؤية التاريخية والنقد التاريخي الذي فتح الطريق أمام النسبية(٢١).

فالعقل في الفكر الحداثي ليس له مبادئ قبلية مطلقة ومتعالية عن التاريخ، بل هو منغرس في النسبية والتحول، فهو كما يقول أركون «ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته أيضاً»، وسمته الأساسية «الطابع المتغير والمتحول للعقل، ومن ثم الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل...هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً»(٢٢).

فالواقع المتغير والصيرورة المستمرة هي التي تحكم نشاط العقل، ولذلك يقول الجابري: «إنّ العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعد غير الواق؛. ومن دون شك فإنّ قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان، بل يعيش في كنفه. وبما أنّ الحياة الاجتماعية ليس واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية – ولنقل أنواع المنطق – بتعدد وتباين أنماط

(١٩) ما بعد الحداثة والتنوير، د. الزواوي بغوره (ص٩٨-٩٩).

(٢٠) عبدالكريم شروس (و: ١٣٦٤هـ): مفكر إيراني ناقد، تمثلت نظريته الأولى في فلسفة الدين بـ(القبض والبسط في الشريعة)، وله مؤلفات وأبحاث متعددة: ماهية الإيمان الديني، ودور الدين في الثقافة البشرية، ماهية العلم وارتباطه بالسلوك الديني. انظر: عبدالكريم شروس (دراسة تاريخية)، للباحث هشام علي شداد ضمن مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الثانية، المجلد السابع، ربيع ٢٠٢٠، بيروت.

(٢١) التراث والعلمانية، عبدالكريم سروش (ص١٧٢-١٧٣).

(٢٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون (ص٢٣٧).

الحياة الاجتماعية. ومن هنا كان لكل مرحلة تاريخية منطقها»[٢٣].

ويؤكد علي حرب[٢٤] أنه مع المفهوم الحداثي للعقل لابد من «الخروج من فلك العقل الماورائي بماهياته الثابتة وحقائقه المطلقة، وعلى المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة وقوالبه المسبقة. فالفكرة الحية والخصبة ليست عالماً مثالياً يقوم بذاته المجردة، أو مفهوماً محضاً يسبق كل ممارسه، وإنما واقعة تختزن إمكانياتها، أي طاقة خلاقة تحتاج إلى الصرف والتحويل بحيث إنّ من يطلقها أو يتداولها يتغير بها ويغير سواه ويسهم في إغنائها وتطويرها أو تغييرها»[٢٥].

وعليه لم يكن للعقل عند الحداثيين وحدة ثابتة، ولا مبادئ أولية فطرية؛ بل أصبح وحدة تأويلية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها، فليس هناك عقلاً مطلقاً، وإنما عقل محدود بظروف تاريخية، وبهذا المفهوم جاء تعريفه في (موسوعة لالاند)، حيث يقول: «هو منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة زمنية تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[٢٦].

والجابري[٢٧] ألغى فكرة وجود (عقل كوني كلي) تبعاً للالاند، فيقول: «فالعقل الكوني ومبادئه كلية وضرورية، نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة وأنماط ثقافية متشابهة، وكما يقول لا لاند نفسه، فإنّ العقل المكوَّن "ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة الروح النقدية"، أولئك الذي

(٢٣) تكوين العقل العربي، الجابري (ص٢٤).

(٢٤) علي حرب (ت: ١٣٦٠هـ): كاتب ومفكر لبناني، كرس جهده في نقد المشاريع الثقافية، ويمثل نقده الفلسفي للفكر المعاصر بالنقد التفكيكي، ومن كتبه: التأويل والحقيقة، ونقد النص، ونقد الحقيقة. انظر: أعلام الفكر العربي (ص١٢٣).

(٢٥) أزمة الحداثة الفائقة، علي حرب (ص١٨٥).

(٢٦) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٨٩/٢).

(٢٧) محمد عابد الجابري (ت: ١٤٣١هـ): كاتب ومفكر مغربي، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام (١٩٦٧م)، وعلى الدكتوراه عام (١٩٧٠م) من كلية الآداب في الرباط، وهو من أشهر المفكرين العرب، كانت له عديد من الكتب وأبرزها رباعية في نقد العقل العربي التي عقدت من أجل مناقشتها الندوات، والذي يتمحور مشروعه عليها: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي. انظر: أعلام الفكر العربي (ص١٦٢).

يحكمهم العقل السائد الذي أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم»[٢٨].

وعلى هذا الأساس بنى الجابري نقده للعقل العربي/ التراثي، حيث يزعم أن الذي يتحكم في النشاط الذهني ما يسميه بـ(اللاشعور المعرفي) بدلاً من العقل المطلق، والذي هو: «جملة من المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ، وإذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي فإننا نقصد أساساً هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها، والتي تشكّل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجّه، بكيفية لا شعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم»[٢٩].

**المطلب الثاني: خصائص العقل الحداثي:**

العقل الحداثي الذي يسعى الحداثيون إلى إيجاده هو إقرار للنسبية المطلقة، وهذا العقل عند الحداثيين له خصائص متعددة، وقد أبان عنها أركون وأهمها ما يلي:

**أولاً**: الانفتاح على المتضادات الثنائية، وذلك بإقامة جسور التواصل بين العقل ونقائضه، كالجنون والخيال والأسطورة، ولا زال العقل يلتقي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمضادّاته.

**ثانياً**: التعدد وهو منبثق عن النظرية الذاتية التي تشكل أساساً رئيسياً من أسس الحداثة، فينتقل العقل فيه من مجال الوحدة إلى مجال التعدد، وفكره هذه الخاصية تقوم على أنّ المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف، والعقل بوصفه أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما جعل أركون «يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي[٣٠] مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي فهو يرفض

(٢٨) تكوين العقل العربي، للجابري (ص١٦)، والتراث والحداثة له (ص٣٣٤-٣٣٥).

(٢٩) تكوين العقل العربي (ص٤٠-٤١).

(٣٠) يقصد أركون بالدوغمائية: اعتماد مجموعة من المبادئ العقائدية بشدة وصرامة، ورفض مجموعة من المبادئ العقائدية بنفس الشدة والصرامة واعتبارها لاغية لا معنى لها. انظر: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق (ص٨٠).

خطاب المنظور الوحيد لكي يبقى المنظورات العديدة مفتوحة» [٣١].

والنتيجة التي يريد الوصول إليها الفكر الحداثي من خلال التأسيس لـ(مفهوم العقل) وخصائصه هي مجاوزة حدود العقل واختراق تفكيره إلى التفكير في كل ما يقول عنه (اللامفكر فيه) أو (المستحيل التفكير فيه) [٣٢] في الدين الإسلامي **من خلال أمرين اثنين هما:**

**أحدهما:** منهجية التأويل التي يتخذها في تأويل أصول الإسلام، إذ يكون اعتماده فيها، كما يقول أركون: «على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها، حتى لو كانت وجيهة ومفيدة...وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ (الأمة الناجية) و (الأمم الهالكة) الذي أنبت عليه كتب الملل والنحل» [٣٣].

يقول حسن حنفي[٣٤]: «وحتى إذا عرض القدماء للصلة بين العقل والنقل فإنّ أقصى ما يمكن قوله، هو أنّ العقل أساس النقل وحتى فهذه الحالة يغيب الواقع وهو أزمتنا المعاصرة. عقل من: عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهِد أم عقل المضطهَد؟» [٣٥]. ويضيف: «صحيح أن العقل يتميز بصفات الإدراك، ولكن العقل أيضاً موجود

(٣١) المصدر السابق نفسه (ص١٤-١٥).

(٣٢) مصطلح (اللامفكر فيه) أو (المستحيل التفكير فيه) الذي اشتهر به مشيل فوكو وورد في سياقه على هذا النحو بقوله: ترى هذه الفكرة أن كل خطاب ظاهر ينطلق سراً وخفية من شيء ما قد سبق قوله، وهذا الما سبق قوله؛ ليس مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء لم يُقل أبداً، إنه خطاب بلا نص، فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله، وهذا الما لا يُقال هو باطن، وفي داخله كل ما يقال. فهذه الفكرة تحكم على التحليل التاريخي للخطاب بأن يصبح اقتفاء وصدى وإعادة لأصل ينقلب من كل تحديد تاريخي، وأما الفكرة الثانية فتحكم عليه بأن يغدو تأويلاً لما قيل من قبل. انظر: حفريات المعرفة، مشيل فوكو (ص٢٥).

(٣٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (ص١٤).

(٣٤) حسن حنفي (ت:١٤٤٢): مفكر مصري، وينطلق في مشروعه الحداثي من هاجس التجديد في العلوم وإعادة تأويلها، ولذلك فهو يسمي مشروعه بـ(التراث والتجديد)، وأهم كتبه: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع. انظر: أعلام الفكر العربي (ص٣٢).

(٣٥) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص١٣٩-١٤٠).

في بيئة معينة وصاحبه ذو مزاج معين مرتبط بالأهواء والانفعالات وتسيره المصالح الخاصة والعامة. إنّ صفة الإطلاق هذه كثيراً ما تخفي تحتها كثيراً من المواقف الإنسانية النسبية. ولكن الغرور الإنساني أو الرغبة في التميز عن الآخرين وإيثار السلطة وحب التسلط يدفع الإنسان إلى خارج موقفه وبيئته ادعاء وغروراً» (٣٦).

وهذا يعني أنّ العقل الحداثي يريد الوصول بهذا العقل في النهاية إلى (فوضى تأويلية) أو لا (نهائية المعنى)، وهذه العقلية أدت إلى ضياع الحقيقة ونسبيتها، وأصبح الحق هلامياً، ولكل عقل الحق في تفسيره حسب عقله، وإنّ شئت فقل بتعبير أدق: حسب هواه؛ فإذا كان النص البشري يقبل التعدد على ضوء النظرية التأويلية الحديثة، فإنّ النصوص الشرعية لا تقبل التعدد بالمفهوم الحداثي للكلمة، فضلاً عن النصوص الشرعية المحكمة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف كحال النصوص المؤسّسة للقطعيات الاعتقادية كالوجود الإلهي وما يتعلق به من أسماء وصفات، أو الوحدانية، والنبوة، واليوم الآخر وغيرها من القطعيات الدينية الثابتة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف.

**والأمر الآخر**: هو تفكيك وتفتيت كل الأصول التي تحد من اشتغال العقل بمفهومه (الحداثي – ما بعد الحداثي)، وتقيم التمييز بين (الثنائيات المتضادة) وتؤصل على أساس هذا التمييز لنظرية المعرفة (٣٧).

حيث يعتبر أركون أنّ «من يبحث عن صحة النصوص ومن يبغي وضعها على محك العقل والتثبت من قدسيتها أو عدمها فهو تافه! نظراً إلى أنه ما زال متشبثاً بنظام فكري قديم، أعني المنطق الأرسطي، الذي عفا عليه الزمن وتم تجاوزه من طرف العلوم الإنسانية الحديثة». وينتقد أركون الفكر الإسلامي بأنه لم يتعرف إلى هذه الحقائق بعد «ولم يدخل بعد في هذا الحقل الجديد من المعقولية والفهم» (٣٨).

**فالمقصود مما سبق**: أنّ الفكر الحداثي سعى من خلال ما سبق لإعادة صياغة مفهوم العقل؛ ليتوافق مع رؤيته التاريخية الفلسفية، وانتهى من هذه الصياغة أنه لا يمكن إثبات حقائق خارجة عن واقعها المادي، فضلاً أن تكون هناك حقائق ثابتة لا تقبل التغيير والتحول، فكل الحقائق سواء كانت غيبية أو حسية لا يمكن مجاوزتها للواقع

(٣٦) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٧٨/١).
(٣٧) انظر: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال (ص١٦٩).
(٣٨) المرجع السابق نفسه.

المادي، وهذا هو التفسير الوحيد الذي يمكن أن تقبله الحداثية وهو ما يسمى في الدراسات المعاصرة بـ**(التاريخية)**، وعلى هذه النظرية يستند الحداثيون في تفسير أصول الاعتقاد والحقائق الشرعية، سواءً كانت هذه الحقيقة خارج نطاق الواقع المحسوس أو كانت داخله.

فلا يعترف العقل الحداثي بالمناهج الموروثة عن (الأفلاطونية والأرسطوطاليسية) التي تذهب إلى القول بالعقل الوجودي (الانطولوجي) الذي يُفسَّر بأنه جوهر مستقل مفارق للطبيعة والعقول الفردية معاً، ويصفه (أرسطو)[٣٩] من خلال نظريته في (العقل الهيولاني)[٤٠] المجرد عن المادة، وهو مكمن المقولات الأرسطية، وعنه يأخذ (العقل المنفعل) المتصل بالمادة، وهو عقل قابل للتطور والنمو بحسب ما يأخذه عنه (العقل الهيولاني). وقد انتقل هذا التصور إلى الفلاسفة الإسلاميين في نظرية (العقل الفعال والعقول العشرة) [٤١].

كذلك لا يعترف العقل الحداثي بمنهج الفكر الإسلامي في اعتبار العقل الفطري السليم المتوافق مع الوحي، وأن دليل النقل والعقل إذا كانا قطعيين فلا يمكن أن يتعارضا؛ إذ الحق لا يعارض نفسه، وأنّ العقل كلما حاد عن الوحي ضلّ [٤٢].

وهذا ما يؤكده محمد أركون –بناءً عليه– ويصف التفكير الديني بأنه تفكير منغلق (دوغمائي)، لأنّه في زعمه أقام النزعة المركزية الحرفية التي تقيم «المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي أورثتنا إياها تاريخ التفكير الدوغمائي

---

(٣٩) أرسطو (ت: ٣٢٢ق.م): أرسطو بن نيقوماخس، يُسمونه المعلم الأول، ولد في مدينة أسطاغيرا اليونية، وكان أفلاطون يُعلم الفلسفة ماشياً، وتابعه على ذلك أرسطو فسمي هو وأصحابه بـ(المشائين) انتهت إليه فلسفة اليونان، وكان هو خاتمهم، وكان مُشركاً يعبد الأصنام، وقد عُنى فلاسفة المسلمين بفلسفة أرسطو، وسموه معلمهم الأول. انظر: الفهرست (ص٣٠٧-٣١٢)، وطبقات الأطباء والحكماء (ص٢٥-٢٧).

(٤٠) العقل الهيولاني أو العقل بالقوة: هو عبارة عن نفس ما أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها، وسمي عقلاً من قبيل المجاز؛ لأنه قبل دخوله النشاط العقلي لا يسمى عقلاً عندهم، لذلك أضيف له صفة القوة، فيسميه (العقل الهيولاني). انظر: آراء المدينة الفاضلة (ص ٣٧٨-٣٧٩).

(٤١) انظر: تحولات تاريخ الوجود والعقل، محمد المصباحي (ص٢٨)، ومفهوم العقل، عبدالله العروي (ص١٥٢-١٥٦)، وموقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال (ص١٤٩).

(٤٢) انظر: الفلسفة الحديثة، كريم متى (ص٢٣٦).

الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء هو الآن في طور التجاوز والانتهاء. أقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي: العقل/ الإيمان، مدينة الله أو المدينة الفاضلة/ المدينة الأرضية الضالة، قانون الوحي/ قانون بشري وضعي، حقيقة/ضلال.... إنّ الفكر الإسلامي المعاصر الواقع تحت ضغط الثورات الاجتماعية يعيد الاعتبار من جديد لهذه المتضادات الثنائية بدلاً من أن يساهم في تجاوزها» (٤٣).

ويرى الجابري أنّ النظرة التي تفسر مفهوم العقل على أنه «حالة ذهنية فطرية طبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفاتهما» لا تقوم على أساس علمي، فيقول: «إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي»(٤٤).

وحسن حنفي يرى من خلال مشروعه "التراث والتجديد" ضرورة تحرير العقل من الوحي كما فعل فلاسفة التنوير، **منطلقاً من هذه التخرصات من منطلقين:**

**الأول:** منطلق فلاسفة التنوير، كـ(كانط)، و(اسبينوزا) وغيرهما، الذين حرروا العقل من كلة ٠ سلطة للوحي، ورفضوا كل ما عداه، وهم الذين نصروا العقل وأعطوه حريته؛ لذلك فإنّ مهمته في مشروعه التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل(٤٥).

**الثاني:** أنّ العقل مكتف بنفسه عن غيره، وليس في حاجة عون من أحد لاسيما وقد بلغ سن النضج والرجولة، فبإمكانه الوصول إلى كل الحقائق، وغاية ما في الوحي أنه يقلل له الجهد ويختصر له الطريق.

فالعقل عند حسن حنفي أساس الوحي، وأساس الإيمان، وأساس الشرع، وأنّ ما حسّنه العقل حسّنه الشرع، حيث يقول في هذا المعنى: «يقوم الوحي إذن على العقل...والعقل أساس الشرع، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع، بل إنّ العقل ما كان في حاجة إلى الشرع؛ لأنّ الإنسان لا يحتاج إلى وحي»(٤٦)، فالعقل عنده قادر على

(٤٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص٢٤-٢٥).
(٤٤) تكوين العقل العربي (ص٢٣).
(٤٥) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٥٢).
(٤٦) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (٩٢/١).

إدراك الحقائق كلها دون تدخل قدرة إلهية تعينه أو وصاية بشرية ترشده، وقد استطاع الوصول إلى التوحيد العقلي الخالص، وبالتالي فهو يذهب إلى ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من أنّ الفلسفة أعلى من النبوة؛ لأنّ الفلسفة تقوم على العقل، والنبوة تقوم على الخيال، والعقل يدرك الحقائق مباشرة في حين أنّ الخيال لا يدركها إلا بالتشبه والصورة، كما أنّ العقل قادر على القضاء على كل الأحكام المسبقة، ويظل الإنسان على ثقة مطلقة بأنه قادر على الوصول إلى الكمال(٤٧).

فالفكر الحداثي يرى أنّ العقل يمكنه الاستغناء عن الوحي، فهو ليس محتاجاً له، ومستغن عنه، إنّ العقل عند الحداثيين «ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند(٤٨) عن العقل، العقل يحسن ويقبح وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء» (٤٩).

وبناء عليه، يحكم الحداثيون باستحالة أن يكون هناك عقل فطري يتساوى العقلاء فيه، من حيث الاتصاف به وكونه الغريزة الإدراكية الفطرية التي أودعها الله تعالى لجميع بني آدم، للتمييز بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والتي لا يمكن أن تختلف باختلاف الزمان والمكان، وإن كان قد يطرأ عليها ما يغير فطرتها من الفساد.

وبهذه النتيجة التي وصل إليها الفكر الحداثي من خلال رفضه للعقل الفطري، يكون قد ناقض الأمور البدهية التي لا يمكن إنكارها إلا مسفسط أو معاند، فإنّ العقل الفطري يشترك فيه جميع العقلاء، لأنّ الله تعالى «قد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار التسوية بينهما» (٥٠).

فالعقل الفطري لا يتبدَّل ولا يتغير بتغير المكان والزمان، لأنه من الأمور الفطرية التي جاء القرآن ببيانها، والأمور الفطرية لا تتبدل ولا تتغير وإن كان قد يطرأ عليها ما يفسدها، والطارئ لا يُغَير أصل ما فُطر عليه العقل؛ إذ أصل ما فُطر عليه العقل الصحة والسلامة، وبقدر سلامة العقل الفطري يتحقق للإنسان من العلوم

(٤٧) انظر: الدين والثورة في مصر (٥١/٢)، وتربية الجنس البشري (ص٦٠، ٨٢، ١٠٩، ١١٢).
(٤٨) أي: يخرج عن أحكام العقل.
(٤٩) من العقيدة إلى الثورة (٣٧/٤).
(٥٠) إعلام الموقعين (١٧٧/١).

النافعة ما يُكَمّل عقله ويسمو به، قال الله تعالى في بيان هذه الحقيقة الفطرية: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الروم: ٣٠].

قال ابن القيم في بيان معنى الآية: «معنى ذلك أنّ الخلق لا يتبدل فيخلقوا على غيرة الفطرة، ولم يرد بذلك أنّ الفطرة لا تتغير بعد الخلق...فالله تعالى أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما تبديل الخلق بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليه إلا الله والله لا يفعله كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ﴾، ولم يقل لا تغيير؛ فإنّ تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون بدل هذا الخلق» (٥١).

(٥١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم (٢/٥٨٢-٥٨٣).

## المبحث الثاني: موقف الحداثيين من مبدأ التأصيل والاستدلال

إذا كانت الحجة الاستدلالية تقوم على مبدأ التأصيل والثبات والعلاقة بين الدلالة والمدلول، وعلاقة الأصل بالفرع ونحو ذلك، فإنّ الفكر المادي في آخر مراحله التي بنى فلسفته على الصيرورة والتحول المستمر، والنسبية المطلقة ترفض هذه المعاني الثابتة، وتقوم على رفض بناء المرجعيات المعرفية الموحدة، وعلى ذاتية المعرفة التي تحمي التعددية وتبقي على التنازع بين التأويلات.

ومن هذا المنطلق يرفض الحداثيون كل ما يدعوا للثبات والأصل، وعلاقة الفرع بالأصل، وعلى هذا الأساس بنى أدونيس فكرة كتابه (الثابت والمتحول)(٥٢)، ويعني بـ(الثابت) التفكير التراثي الجامد على المعرفة النقلية والتقليد، وبـ(المتحول) التفكير الحداثي الذي له صفة الإبداع والتجديد.

ومن المعلوم أنّ أصول الاستدلال في الإسلام يقوم على تحديد المرجعية المعرفية، والانطلاق من الوحي في استدلالاته وفهم معانيه، لأنّ فهم ما تضمنته الأدلة من معاني ودلالات لابد أن يكون منطلقه أيضاً من الوحي، ولا يمكن بحال الفصل بين الوحي ودلائله، بحيث تختلف مرجعية الوحي عن مرجعية فهم دلالات الأدلة سواء كانت الدلالات نقلية أو عقلية.

لكن الفكر الحداثي يرفض هذه الفكرة تماماً؛ لأنهم يزعمون أنّ أصول الاستدلال لا تتغير ثابتة على حالها، وإذا كانت ثابتة فإنّ دلائلها ومعانيها ثابتة مثلها لا تتغير، وهذه تتنافى مع فكرهم المادي، ويعتبر الشرفي أن هذه مشكلة وعقبة أمام قبول المسلمين لإعادة النظر في الأحكام الشرعية، فيقول: «المواقف الإسلامية تعتبر أنّ هناك إسلاماً ثابتاً لا يقبل التغيير، وأنّ هذه الأصول وبالخصوص أصول الفقه هي أصول قارة لا صلة لها بعامل الزمن، هذا الموقف يجعل المسلم العادي وأحياناً حتى المثقف الذي ليس له إلمام كاف بهذا الميدان يستصعب من أول وهلة أن يعيد النظر في حكم من الأحكام حين يقال له: إنّ هذا الحكم أساسه قرآني، وأساسه الإجماع، وأساسه السنة، فهو ليس مستعداً بحكم تكوينه لأنّ يناقش هذه الأصول»(٥٣).

(٥٢) الثابت والمتحول (٢/٢٧).

(٥٣) تحديث الفكر الإسلامي، الشرفي (٤٧-٤٨).

وعلى نحو هذا يؤكد نصر أبو زيد(٥٤) حين يقرر أنَّ افتراض وجود (حقيقة ثابتة) يمكن الرجوع إليها وحسم النزاع من خلالها ما هو إلا نوع من التزييف الذي لا يستند إلى حقيقة، حيث يقول: «إنّ تناول تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعاً حول (الحقيقة) يمكن حسمه، هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي(٥٥) للتاريخ والفكر معاً، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميزاً عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق»(٥٦).

غاية ما في الأمر عند الحداثيين أنه لا توجد حقائق ثابتة، فضلاً أن تكون هناك حقائق شرعية مستندة إلى أدلة نقلية أو عقلية، وإنما هناك أفكاراً تحولت بفعل التأثيرات الاجتماعية إلى عقائد ثابتة ومستقرة(٥٧)، وذلك لأنّ الفكر الحداثي يقوم منهجه في النظر إلى الحقائق على الذاتية، لا على الموضوعية، أي منظور ما تريده الذات لا منظور ما عليه الموضوع في حقيقته، فمن الوهم -عندهم- الظن بوجود موضوع منفصل عن الذات أو خارج الذات!(٥٨).

فالصيرورة التاريخية قضية حتمية في نظر الحداثيين، فأركون مثلاً يرى بأنه لا يمكن مع الصيرورة التاريخية القول باعتماد المفاهيم والمرجعيات الثابتة إلا أنّ يكون ذلك تخيلاً ووهماً لا حقيقة له في نفس الأمر، ولذلك يقترح منهجاً جديداً يتجاوز هذه الإشكالية، يتأسس على تبني منهجية عقلانية تعتمد في أساسها «على فكرة التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل. **ومن شروط هذا العقل ألا يتورط في بناء منظومة معرفية**

(٥٤) نصر حامد أبو زيد (ت:١٤٣١هـ): مفكر مصري يقوم مشروعه الحداثي على المدخل اللغوي في إعادة قراءة النصوص الدينية باستخدام المناهج التأويلية الحداثية التي تشمل: الهرمنيوطيقا، وتحليل الخطاب، والبنيوية، والتاريخانية، ومن أشهر كتابه في تنظير هذا المشروع: الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة، ثم التأويل عند ابن عربي، ثم مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. انظر: أعلام الفكر العربي (ص١٧٧).

(٥٥) الأيديولوجيا: نسق من الأفكار الفلسفية والسياسية والخلقية والدينية والعلمية. انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص١٢١)، ومفهوم الأيديولوجيا عبدالله العروي (ص١٢).

(٥٦) الإمام الشافعي، لنصر أبو زيد (ص١٩).

(٥٧) الإمام الشافعي لنصر أبو زيد (ص ٢١).

(٥٨) انظر: موقف الفكر الحداثي، للدكتور محمد القرني (ص٤٣٢). وهذا الكتاب مفيدا جداً، وقد اعتمدت عليه في بحثي في موقف الحداثيين من الاستدلال العقلي.

**تؤصل للحقيقة**؛ لأنّ إنتاجات هذا العقل ستنقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق»[٥٩].

وهذا المنهج الذي اقترحه أركون -بوصفه بديلاً عن تأصيل الاستدلال العقلي المتوافق مع الوحي- منهج يسعى إلى الهدم لا البناء، و «يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة. لماذا؟ أنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقى المنظورات العديدة مفتوحة»[٦٠].

ولا يجد أركون حرجاً في نقد فكرة التأصيل ولو كانت نابعة من الوحي، حيث جعل منطلقه في رفض التأصيل يقوم على أساس نفي (البعد الغيبي/ السماوي) عن المنظومة المعرفية الاستدلالية والأخلاقية، ويؤكد على أن عملية تأصيل أصول الاستدلال الأربعة في التفكير الإسلامي مبنية أولاً على تأسيس الإيمان بالبعد الغيبي للأصول، والذي هو الأصل الذي يعاد إليه كل شيء ويكوّن مرجعيتها التي لا يجوز أن تتجاوزها. وأن اعتماد الوحي أصلا للمعارف في الإسلام، لا ينفك عن الإيمان بأنّ الله تعالى، وأنه أصل الوجود، وخالق سائر الموجودات، ويرى أنّ الأمرين متلازمان متضامنان متكاملان، ولا يرى إشكالاً في الالتزام برفض الأصل، ولو أدى إلى إنكار وجود الله.

وفي ذلك المعنى يقول: «من المعروف أنّ الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، نقصد به: **البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية، وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية**، للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به، ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسس للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها، كان هاجس الأئمة المجتهدين منصباً على تأسيس حجة القرآن ثم السنة النبوية (وسنة الأئمة عند الشيعة) والإجماع والقياس.

وتعتبر رسالة الشافعي(ت:٢٠٤هـ) المحاولة الأولى لتأسيس ما أزدهر بعده باسم علم أصول الفقه، إلا أنّ تأصيل هذا العلم لا يتم إلا باجتهاد سابق أم مواز لتأصيل الإيمان على ما مارسه العلماء باسم علم الكلام ثم أصول

(٥٩) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (ص١٤).
(٦٠) المصدر السابق نفسه (ص١٤-١٥).

الدين، وهذان المستويان: مرتبطان، ومتكاملان، ومتضامنان، فكرياً واحتجاجاً واستدلالاً واستنباطاً للأحكام»(٦١).

فالبديل الذي يراه أركون مناسباً للتفكير الإسلامي هو ما يسميه بـ(**العقل المنبثق حديثاً**)، الذي يقول عنه إنه: «يحاول زحزحة مفهوم تأصيل الأصول إلى مستوى المعرفة القائلة بتعدد الأصول وتاريخية الأصول»(٦٢)، ويمتاز هذا العقل المنبثق حديثا بأنه «كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أنّ الأصول المؤصِّلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقق. وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتُّخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلَّدة».

فالفكر الحداثي القائم على الصيرورة يشترك –من حيث الأصل– في تطبيق التاريخية في كل الحقائق، ولا يمكنه أن ينفك من هذا الأساس الفلسفي، الذي يقتضي رفض مبدأ التأصيل ومفهوم الأصل من الأساس، وإن اختلفت طرائقهم في تضعيف التأسيس لحجية أصول الاستدلال؛ فأركون لا يخفي إدراكه أن القرآن نفسه هو الذي أسس لحجية تأصيل الأصول، حيث يقول: «والشي الأهم هنا هو ألا ننسى أن فكرة التأصيل نابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه. فهذا الخطاب لا ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة أخرى. هكذا يصف الله نفسه في كلامه. فالتأصيل الذي يبحث عنه الأصوليون إنما هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق وبين الموجودات والسير والأحكام. وهذه الاحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالاً ولا تنسجم مع الحق المطلق إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها»(٦٣).

في حين أننا نرى الجابري يسلك طريقا آخر في تضعيف التأسيس لحجية أصول الاستدلال، من جهة محاولة التأكيد على تاريخية تلك الأصول، ومن ثم تاريخية تأصيلها بوصفها مرجعية للمعرفة، فيدعي الجابري أن مبدأ

(٦١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون (ص٧).
(٦٢) المصدر السابق (ص١١-١٢).
(٦٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (ص٧).

التأصيل لم يكن معهوداً قبل (عصر التدوين) وإنما نشأ باعتباره ضرورة إجرائية لدى التفكير التراثي على يد الإمام الشافعي، حيث يقول: «إن تأصيل هذه الأصول وبالتالي تكريس التفكير انطلاقاً من أصل، إنما هو من عمل الإمام الشافعي...نعني بذلك أنه حدد إطاراً نظرياً للتفكير الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها؛ بل أيضاً لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية الأساسية للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي. لقد انطلق الشافعي من أصل أول أعني من منطلق ليس له ما قبله، وهو أن القرآن (بيان للناس)»[٦٤].

والنتيجة التي يريد الفكر الحداثي الوصول إليها **أنّ هذه الأصول الاستدلالية في التراث الإسلامي، قيَّدت عملية العقل والتفكير، وجعلت عمله محصوراً في إعادة إنتاج بيان لما هو معطى سابقاً**، وفي هذا المعنى يشير الجابري بأنّ «المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية العقل البياني والتي بها يتميز: إن عملية التفكير في هذا العقل محكومة دوماً بـ(أصل). وبعبارة أخرى إنّ العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقاً من أصل معطى: نص، أو مستفاد من أصل معطى: ما ثبت بالإجماع أو القياس. ليس هذا وحسب فسلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق، بل إنها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار أن التفكير البياني يقوم أساساً على قياس فرع على أصل، فهو سلسلة من عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقررة من قبل»[٦٥].

فالمشكلة التي يعاني منها التراث الإسلامي (العقل العربي) إذن في (المرجعية) التي سماها سلطات، ولا سبيل إلى التخلص من هذه المرجعية إلا بالتفكيك «تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما، بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات، وهذا يندرج تحته –كما هو واضح– تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني»[٦٦].

---

(٦٤) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري (ص١٠٩).

(٦٥) المصدر السابق (ص١١٣).

(٦٦) التراث والحداثة، للجابري (٤٨)، وانظر: (٦٠-٦١).

**وتحصل مما سبق**: أنّ هؤلاء الحداثيين يرفضون فكرة الأصل من الأساس، وبالتالي يرفضون منهج الاستدلال في الإسلام؛ لأنّ الحجة الاستدلالية مبنية على هذا الأساس، وعليه فإنّ محاولة الطعن في الأصل والتأصيل يستوجب انهيار المعرفة البشرية الاستدلالية، وانسداد طرق المعرفة؛ «فلا يبقى لهم طريق يعلم به الحق من الباطل»(٦٧)، لأنّ الأصل أنّ هذه المعارف متوقفة على ضرورة الاعتراف بأصل هذه المعارف في الوجود، وهو الله تعالى، وإنكارهم لمبدأ الأصل والتأصيل أوقعهم في أزمة معرفية لا محيد عنها، وهي أن إيمانهم بالله ﷻ، الذي هو أصل الوجود وأصل المعارف، هو في **حقيقته إقرار بفكرة الأصل**، ورفض فكرة الأصل يلزم منه إنكار وجود الله تعالى، فأركون لا يجد غضاضة في مواجهة أصل الأصول وهو الإيمان بالله صراحة، والجابري يتحاشى الوقوع في مواجهة هذا الأصل، ويجعل دائرة نقدة هي العلوم الإسلامية، لكن النتيجة في الأخير واحدة وهي رفض مبدأ التأصيل.

وعلى كل حال، فكل من أركون والجابري وسائر الحداثيين يتفقون أنّ مبدأ التأصيل يتعارض مع أصلهم المادي الماركسي الذي يقول بأسبقية الواقع على الفكر، وما نتج عنه من صيرورة الفكر تبعاً لصيرورة الواقع، وهذا هو حاصل الرؤية الفلسفية التاريخية التي يتبناها الحداثيون.

(٦٧) درء التعارض (٦/١٥).

## المبحث الثالث: المنهج المعرفي البديل عن الاستدلال العقلي لدى الحداثيين

### المطلب الأول: منهج التأويل الحداثي.

ليس الشأن البحث عن تفاصيل مصادر التلقي والاستدلال لدى الحداثيين، وإنما البحث منتظم ومتسق عن موقف الحداثيين من الاستدلال العقلي، والذى دعا إلى هذه المسألة هو ارتباطها الوثيق بالاستدلال العقلي من جهة أن الفكر الحداثي يعتبر نفسه رائد الاستدلال العقلي والتفكير الحر لكنه في حقيقة الأمر ألغى دور الاستدلال العقلي وانتهى بعد تأسيسه الفلسفي لمفهوم العقل إلى **منهج تأويلي يوافق مشروعه الحداثي**، حيث يشكل التأويل بالنسبة للفكر الحداثي أساساً منهجياً في مواجهته للتعامل مع النصوص الشرعية، من أجل إخضاع النصوص الشرعية لمفاهيم الحداثة وأدواتها، ولا يتم ذلك إلا من خلال صياغة حداثية لمفهوم التأويل، وهو الأمر الذي انتهى به إلى القطيعة التامة مع التراث، وتفسيره وفق عقليته الحداثية.

واتخذوا هذا المنهج التأويلي الهدمي في مناقضة التراث، وهذه المنهجية التأويلية الهدمية وُجِدَت عند جميع المناهج التي أرادت أن تقيم علاقة هدم مع التراث الإسلامي، مما جعلهم يشتركون جميعاً في إقصاء النص الشرعي على تعددت تلك الآليات وتضاربها، كثنائية الظاهر والباطن، وثنائية العامة والخاصة، وثنائية العقل والنقل ونحو ذلك، التي قامت عليها تلك التيارات الكلامية والباطنية والتيارات الفلسفية المنتسبة للإسلام.

وقد مورس على النص الديني ثلاثة أنواع من المناهج التي هي خارج مجاله التداولي وأدواته المعرفية، هي: المنطقية الأرسطوطاليسية التي تسمى البرهانية، وهذا النوع هو الذي تأثرت به المناهج الكلامية، والنوع الثاني: المنطقية الأسطورية المثالية المتمثلة في الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة[٦٨]، وهذا النوع قد أخذ تواصله في الغنوص العرفاني الباطني والفلسفة الإشراقية، والنوع الثالث: المنطق الأنثربولوجي[٦٩] التاريخي الحديث، وهو المنطق الذي ينتمي إليه الفكر الحداثي، والذي يعتمد الواقع التاريخي الذي تنتمي إليه جماعة ما ليحدد ما تريده من النص بما يتوافق مع

(٦٨) النظرة المثالية: وهي نظرة يرى أصحابها أن الحقيقة المطلقة كامنة في الوعي أو العقل أو الروح، فهي متجاوزة للعالم المادي المحسوس، ويقابلها (المادية). انظر: المعجم الفلسفي، صليبا (٣٣٧/٢)، والموسوعة الفلسفية، بدوي (٤٣٩/٢).

(٦٩) الأنثربولوجيا بالمعنى الفلسفي هي الفرع الذي يهتم بعلم الإنسان وجعله محور البحث الفلسفي فيما يتعلق به من جوانب فكرية ومعرفية وجوانب علمية أو نفسية. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (٢٣٠/١)، وموسوعة لالاند (٧٤/١).

المشروطيات التاريخية[٧٠].

وقد مارس التأويل الحداثي مع النصوص الشرعية مفاهيم وأدوات مختلفة جذرياً عن المفاهيم التأويلية السابقة، نظراً لاختلاف مفهوم النص والعقل ومفهوم العلاقة بينهما في الفكر الغربي المعاصر، الذي يتخذ مرجعيته المفاهيمية منه، وهذه نتيجة طبيعية، وبناءً على ذلك التزم الفكر الحداثي في مشروعه التأويلي نظريات وآليات وأدوات تأويلية مختلفة ومتعددة فيما بينها، كنظرية (تاريخية النص) بروافدها كـ(الأنسنة)[٧١]، و(النسبية)[٧٢]، و(التناص)[٧٣]، و(موت المؤلف)[٧٤]، وغيرها «فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص عن معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأنّ النص قالب دون مضمون»[٧٥].

وهذه النظرية التأويلية الحداثية هدفها التخلص من التزامات النص ودلالاته الشرعية بالتأويل الفجّ والتفسير المحرّف على أساس أنّ «العودة للسياق الاجتماعي الخارجي المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على

(٧٠) انظر: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمد أركون (ص٢٨٧).

(٧١) نظرية الأنسنة في الحداثة الذي يعني إعادة تصوير العلاقة بين الله والإنسان، بمعنى أن الانطلاق في البحث المعرفي والوجودي يجب أنّ يكون من منطلق ما يريده الإنسان لا من منطلق ما يريده الله!! وقد جاء مفهوم الأنسنة بـ(جعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره). انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي (ص٤٦).

(٧٢) نظرية النسبية تفرعت عن التاريخية، وتعني نسبية الحقائق، وقد تبنى هذه النظرية رواد الفكر الحداثي في مجال فهم النصوص الدينية وتأويلها بناْ على أنه النصوص وإن كانت ثابتة في المنطوق فإنها متحركة في المفهوم، فالنص عند حسن حنفي «ليس له ثوابت بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه...ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفاسير متغيرة طبقاً لها». انظر: قراءة النص، حسن حنفي، بحث ضمن كتاب: الهرمنيوطيقا والتأويل (ص٣٣٩).

(٧٣) التناص: معناه في القراءة التفكيكية عدم اكتمال النص، وحمله آثار نصوص أخرى سابقة عليه. انظر: المرايا المحدبة، عبدالعزيز حمودة (ص٣٦٢).

(٧٤) تعني نظرية (موت المؤلف) أن معنى النص يُستمد من القارئ وليس من المؤلف؛ لأن المؤلف ما هو إلا ناسخ يعتمد في إبراز نصه على مخزون هائل من النصوص توجد بينها علاقة وليس للنص وحدة عضوية مصدرها المؤلف. انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي (ص٢٤١).

(٧٥) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي (٣٧٥/١).

ضوئها،...يُمكن أن يفتح باب الاجتهاد لتطوير الأحكام على أساس تأويلي مُنتِج، وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النص،...فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر من أن تصف تشريعاً»(٧٦).

وتُعد نظرية (تاريخية النص) إحدى العُقد الفكرية التي أزَّمت ظاهرة التأويل المعاصرة، هي الحيرة في (**علاقة الفكر بالواقع**)، من حيث العلاقة الجدلية بين الأثر والمؤثر، والفاعل والمفعول، فمن الذي يصنع الآخر؟ هل المجتمع يصنع المعرفة أو هي تصنع؟ ووراء هذه الحيرة تثوي مشكلة فلسفية أكثر تعقيداً، هي مشكلة الأبدي والزمني، والمطلق والنسبي، فهل يحق لأي مفهوم الاتصاف بالصفة الأبدية المطلقة في البقاء بلا انتهاء، أو لا مناص من تسربل المفهوم بالسربال الزمني النسبي؟ وفي ظل هذه التقعيدات والحيرة الفكرية لدى الحداثيين وُلِدت نظرية (تاريخية النص) و (الأنسنة).

والنسبة إلى (التاريخية) عند الحداثيين ليست بمعنى النسبة إلى التاريخ كزمن، كما هو المتبادر إلى الذهن، وإنما يَقصِد الحداثيون بهذه النسبة، (النسبة للماضي) بمعنى أن الموصوف به ينتمي إلى الماضي ولم يَعُد موجوداً، وبالتالي لا قيمة له في الحاضر ولا في المستقبل، فهو (تاريخي) بمعنى (ماضوي)، كما هو الوصف الـمُستهلك في الخطابات النقدية المعاصرة، والنسبة إلى التاريخ في هذا المفهوم تأتي في سياق القدح.

وعليه، فإنّ منظري الحداثة يَقصُرون (تاريخية النص) على المفهوم السلبي، فيمارسون نقد الوحي من خلال هذه النظرية من جهتين: إما التشكيك في ثبوت الوحي، وإما التشكيك في دلالته ونقد النصوص التفسيرية المنبثقة من فهم الكتاب والسنة، فَيفصلون هذه الدلالات باعتبار أنها نشأت في الماضي ولا علاقة لها بالحاضر والمستقبل، وانتهت هذه النظرية إلى الحكم بضرورة تغيير الوحي وتكيفه بحسب تغير الواقع وصيرورته، وأنه لا اعتبار لمعنى ثابت للنصوص، وإنما تبقى النصوص لأي احتمال ولا نهائية المعنى.

ومن أدق التعريفات للتاريخية ما جاء في معجم لالاند، **وقد ذكر لها معنيين هما:**

«أ-وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ.

(٧٦) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد (ص١٣٩).

ب-بنحو خاص، يقال على المذهب الذي يرى أن الحقوق، شيمة اللغات والعادات، هي نتاج جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقاً تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى، غير طريقة دراسته التاريخية...بهذا المعنى يتعارض مع العقلانية»(٧٧).

وجاء في تعريف التاريخية في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن: «التاريخية هي القول بأنّ الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق هذا اللفظ أيضاً على المذهب القائل: إنّ اللغة والحق والأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي لا شعوري ولا إرادي، وإن هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وإنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد، ولا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها، ويرى أصحاب هذا المذهب أيضاً أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير؛ لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة أو منكرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية»(٧٨). وذكر أركون تعريف التاريخية، فقال بأنها: «العقيدة التي تقول بأنّ كل شيء أو حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية»(٧٩).

**فالتاريخية تقوم على أساسين متلازمين:**

**الأول**: الارتباط بالواقع وعدم تجاوزه، بحيث يكون التحقق من كل ما يخضع للتاريخية مشروطاً بكونه في زمن محدد ومراجعة تطوره عبر تاريخه الواقعي، وعدم الاعتماد في ذلك على كل ما يجاوز الواقع المحسوس.

**الثاني**: ما يلزم من التحول والصيرورة في الواقع المادي من التحول والصيرورة في معرفتنا بذلك الواقع؛ لأنّ معرفتنا بالواقع هي مجرد انعكاس له(٨٠).

وبذلك يكون الفكر عند الماديين مجرد انعكاس للمادة، وكل ما يتحول في المادة فيؤثر على الفكر، وهذا هو

(٧٧) موسوعة لا لاند الفلسفية (٥٦١/٢).
(٧٨) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢٢٩/١).
(٧٩) الفكر الإسلامي، قراءة علمية (ص١٣٩).
(٨٠) تاريخية القرآن في الفكر الحداثي (ص٢١).

تفسير الصيرورة الدائمة في الفكر عندهم، وهو حقيقة التاريخية، وبناءً عليه بنوا موقفهم من الوحي والتزموا بلوازمه.

واستناداً على هذا الأساس الفلسفي بنى الحداثيون مفهومهم وتصورهم للتاريخية، فيقول أركون في معناها: «إنها تعني أساساً أن حدثاً تاريخياً ما قد حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير»، وأركون يعني بالمقابلة بين ما حدث بالفعل وبين ما هو مجرد تصور ذهني، **الحكم على كل ما يكون ثبوته قائماً على استدلال عقلي، أو كان الوحي هو مستند ثبوته دون أن يكون مدركاً بالحواس بأنه ليس موجوداً بالفعل، وإنما هو مجرد تصور ذهني**، وعنده أنه لا فرق بين التصورات التي لا يمكن التحقق من ثبوت متعلقاتها بالإدراك الحسي وبين الأساطير، وهذا هو تحقيق معنى أنّ المادية(٨١) التي لا وجود فيها إلا للواقع المادي المحسوس هي الأساس الفلسفي للتاريخية، ومع دلالة إنكار البعد الغيبي فهي تدل على التحول والصيرورة في جميع التصورات والمفاهيم(٨٢)، وفي بيان دلالة التاريخية على هذا المعنى، يقول أركون: «المقصود بالتاريخية هنا التحول والتغير؛ أي: تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»(٨٣).

ويلخص علي حرب مفهوم التاريخية فيقول: «التاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير؛ أي: قابليتها للتحول والصرف وإعادة التوظيف»(٨٤).

فالحداثيون يؤكدون من خلال تعريفاتهم للتاريخية أنّ الواقع هو الأصل والفكر تابع له، فكل شيء يتغير مع التاريخ، حتى أصول الاعتقاد من فكرة الله تعالى والتعالي، والإيمان بالله، والممارسات الاجتماعية والسياسية، كلها ليست بمنأى عن التحول والتغير. يقول في هذا المعنى هاشم صالح(٨٥) مترجم أعمال أركون: «إنّ كل شيء يتغير

(٨١) المادية: هي نظرة يرى أصحابها أن الأصل في الموجودات المادة لا الروح أو العقل أو الشعور، وهي نظرة تشترك فيها فلسفات متعددة من أشهرها الماركسية. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا (٣٠٩/٢)؛ الموسوعة الفلسفية بدوي (٤٠٧/٢).

(٨٢) انظر: تاريخية القرآن في الفكر الحداثي العربي، د. عبدالله القرني (ص٢٣).

(٨٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون (ص٢٦).

(٨٤) نقد النص، علي حرب (ص٦٥).

(٨٥) هاشم صالح (و:١٣٧٠هـ): مفكر حداثي سوري، ينتمي إلى مدرسة أركون ومعجب بما يكتبه، وكان عمله ترجمة أعمال

مع التاريخ، وإنه حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصيلاً ورسوخاً " العقائد الدينية، فكرة الله والتعالي، الإيمان، المؤسسات الاجتماعية والسياسية ألخ..." ليست بمنأى عن التحول والتغير، حتى ولو اعتقد الإنسان واعياً أو غير واع أنها أشد ثباتاً من الجبال»(٨٦).

ويمهد الفكر الحداثي من خلال مفهوم التاريخية وربطها بأساسها الفلسفي، والذي يقوم في جانب الوجود على إنكار كل ما يجاوز الواقع المادي المحسوس، مع دلالة التاريخية على إنكار البعد الغيبي إلى أن نفهم القرآن من الواقع الحسي صعوداً من قائله المجهول الخفي، خلافاً للفهم الشرعي الذي ينطلق من قائله تعالى المقدس، بل تشكّل بوعائه التاريخي، فهو يتأثر بالثقافة التاريخية المقارنة، لِتكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، فالنص لم يستقبل بتكوين دلالته من خلال قائله، بل تشكَّل بثقافة القوم ووعيهم، ثم يجوز في مرحلة لاحقة بعد التكون أن يكون النص فاعلاً والثقافة منفعلة، بمعنى أنّ الثقافة لا تُشكّل النص، بل تعيد قراءته، ومن ثم تُعيد تشكيل دلالته التاريخية(٨٧). يقول نصر حامد أبو زيد – أحد رواد هذه النظرية بالنسخة العربية– عن القرآن بأنه «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»(٨٨).

فالفكر الحداثي يهدف من خلال اعتماده للتاريخية إلى أنّ «الكلام الإلهي فعل تاريخي، حَدثٌ تحقق في التاريخ، وارتهن بعقل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه، ...فتاريخية الكلام الإلهي أمر لا يحتاج إلى دليل من خارج التاريخ ذاته»(٨٩). وهذا ما صرَّح به أركون –أحد مؤسسي نظرية (التاريخية) بنسختها العربية– فقال بعبارة واضحة: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح علمياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر

أركون إلى العربية، ولا يترجم إلا بإشراف أركون في اختيار التعابير الملائمة للفكرة ولاستقبال الفكر العربي الإسلامي لها، وله كتب غير الترجمة منها: مدخل إلى التنوير الأوربي. انظر: نقد النص، علي حرب (ص٦٢).

(٨٦) الفكر الإسلامي، قراءة علمية هامش (٣) (ص٢١).

(٨٧) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد (ص٢٤).

(٨٨) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد (ص٢٤).

(٨٩) دوائر الخوف، قراءة في فهم خطاب المرأة، نصر أبو زيد (ص٢٨٧).

الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة»[٩٠].

وعليه يرى الحداثيون أنّ (النص القرآني) نص تأويلي بامتياز! وأنّ طبيعته تتوافق مع النظرية التأويلية الحداثية، إذ هم كما يقول أركون: «نص مفتوح على جميع المعاني»، و«على كل البشر»، إنه «كونٌ من الآيات والعلامات والرموز»، ومن ثم لا يمكن لتفسيرٍ أن يستنفذه بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه[٩١]. وهذا المعنى في نظر الحداثيين هو سر إعجاز القرآن، إذ هو يتسع لأكثر من تفسير، وبكونه يـ«ينفتح على معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»[٩٢]. وإذا تعددت القراءات التفسيرية للنص القرآني لزم تعدد المناهج على حسب تعدد تلك القراءات.

وإذا قطع التأويل الحداثي بتاريخية الكلام الإلهي، **فيعني ذلك عنده تشريع (تورخة) دلالة النص القرآني**، ليكون فهمه مشروطاً بالنظام اللغوي الذي صاغته القوى الاجتماعية في القرن الأول الإسلامي، وهذا النظام اللغوي بصياغته قوى اجتماعية في زمن لاحق، كما هو زمننا، وتخريجاً على ذلك التأسيس الدلالي لا يصح لسانياً الاستدلال بفهم متلقّي النص الأول، **لأنّ فهمه يخضع للنظام اللغوي التاريخي السابق والفاقد للصلاحية الآن**، فكل نظام لغوي اجتماعي يُنشئ بنفسه علاقته الخاصة بين دوال النص ومدلولاته التي لا يُشاركه فيها أي نظام تاريخي آخر[٩٣].

وإذا خالفنا هذا النظام فإننا سنقع فيما يسميه أركون بـ (المغالطة التاريخية) التي «تُسقِط على نصّ (ما) معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أن معنى مفردات اللغة تتطور وتتغير من زمن إلى آخر»[٩٤]. حيث يؤكد أرباب (تاريخية النص) أنه «لا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أنّ للمفاهيم بُعدها

(٩٠) الفكر الإسلامي، قراءة علمية (ص٢١١).
(٩١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٩٨، ١٤٥).
(٩٢) المصدر السابق نفسه.
(٩٣) انظر: ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة، د. خالد السيف (ص١٩٢).
(٩٤) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، أركون (ص٢٣١).

الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها،...وليس ثمة عناصر جوهرية في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»[٩٥].

والمهم في موضوع علم دراسة المعنى من تاريخية النص هو أن اللغة في إطار التفسير والتأويل متحركة ليست ساكنة، بل تتطور مع مستجدات الثقافة والواقع، فتتحرك دلالة النصوص وتنتقل من دلالة إلى أخرى، حتى لا يلزم أن تكون اللغة في فهم المتلقي الأول للنص هي نفسها التي يفهمها الناس في الأزمان المتأخرة، حتى وإنّ كانت تستعمل نفس الدوالّ (الألفاظ)، فالمدلولات في تغيّر مستمر[٩٦].

ولا تقف نظريات التأويل الحداثية المعاصرة بكل عناوينها عند الخلاص من لوازم النص الشرعي العباديّة ودلالته وحسب، بل إنها تتجاوز ذلك إلى نزع القداسة من الوحي كنصّ إلهي؛ كي يدخل تحت شريحة النقد، ويجوز عليه ما يجوز على غيره من النقد والتفكيك والتشكيك، فلا «فرق بين النص الديني، والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، والنص الفلسفي»[٩٧]، حتى يتم نقد الوحيين بأخس النظريات التأويلية كـ(موت المؤلف) وانفتاح النص وقابلية تفكيكه، بإسقاط مفاهيم التاريخية والأنسنة والنسبية على الدلالة الشرعية[٩٨]؛وذلك كي «يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب مع الأحداث والوقائع التاريخية، أو مع التجارب والممارسات الإنسانية»[٩٩].

وعليه فإنّ هذا التأويل الحداثي يتعامل مع النص القرآن باعتباره نصاً مثل غيره من النصوص الأخرى حيث تتم أنسنته ورفع قداسته عنه، وصرف النظر عن أنه كلام الله الموحى به إلى البشر، وقد دعا محمد أركون إلى عدم اعتبار «القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما كحدث واقعي تماماً، كواقع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها

(٩٥) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص٨٣).
(٩٦) انظر: ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة (ص١٩٨).
(٩٧) قراءة في مفهوم النص، مجلة فصول، فبراير ١٩٩١م، مجلد ٩، عدد٣.
(٩٨) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف (ص٣٠٩).
(٩٩) تاريخية الفكر العربي، أركون (ص٢٨٠).

العلماء»[١٠٠]. وأشار حسن حنفي إلى أن «النص في النهاية نص، لا فرق بين النص الديني والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، والنص الفلسفي، فالكل إبداع، ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكونها وأثرها، تشكلها وتشكيلها إلا في الدرجة، أما في النوع فلا اختلاف، فالمسافة بين النص الديني والنص الأدبي ليست بعيدة»[١٠١].

وأما نصر أبو زيد، فهو يرى أنّ النص القرآني «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[١٠٢]، وأما الاتجاهات الرجعية فهي التي صاغت تصوراً «يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد عن طبيعته الأصلية بوصفه نصاً لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته»[١٠٣].

لذلك يعتقد أركون أنّ ثمة تعارضاً واضحاً بين التاريخية والإسلام، ذلك أن الإسلام يقدم نفسه بوصفه الدين الحقيقي لكل البشر، وهو خاتمة الأديان، والتاريخية تعني أن التاريخ متولّد من فعل البشر، أي إن الحياة تتغير بسرعة هائلة، فكيف يجتمع الثبات والتغير؟[١٠٤]. لكن الوضع قد تغير –كما يزعم– ومن ثم صار هو وتياره الفكري «في موقف يسمح لنا بالقول بأنّ النصوص الدينية لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»[١٠٥].

وفي الدعوة إلى تفعيل هذه النظريات التأويلية، كنظرية (موت المؤلف) في قراءة النص القرآني التي تسعى إلى الاستفراد بالنص من لدن القارئ يؤكد أركون على أنّ المشروع التأويلي للفكر الحداثي قائم من الأساس على أنّ «المعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة، بل أصبح من إنتاج الإنسان، فهو صناعة بشرية،

(١٠٠) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص٢٨٤).
(١٠١) حوار الأجيال، د. حسن حنفي (ص٤١٢).
(١٠٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد (ص٢٧).
(١٠٣) المصدر السابق (ص١٤).
(١٠٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة نقدية، أركون (ص١٢٠).
(١٠٥) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٢٠٦).

فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه، أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم الذي يشكّل جوهر التأويل. وهذا عكس الفكر الديني؛ لأنّ الفكر الديني يجعل قائل النص أي الله هو محور اهتمامه! في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق. وعليه فإنّ تجاوز أزمة المعنى المكرَّس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل، والذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهراً إلهياً بقدر ما هو فهم بشري تاريخي نسبي»(١٠٦).

ويشترك الحداثيون في تطبيق هذه النظريات التأويلية من حيث الأصل، وإن اختلفوا أحياناً في فروع تلك النظريات، والنقد إلى بعض أجزاء هذه النظرية هو في الحقيقة موجه إلى النظرية ذاتها، ولكن عموماً هذه النظرية وإن تعددت آلياتها وطرقها إلا أنها شرَّعت للفوضوية إلى فهم النص الديني وتفكيكه والتحرر من سلطته، وانتهاك قدسيته وإزاحته، ولم تقدم معايير علمية منضبطة في تأويله.

**المطلب الثاني: نقد منهج التأويل الحداثي.**

على الرغم من تداول نظرية التأويل الحديثة عبر عقود من الطرح والنقاش إلا أنها اشتملت في كل مراحلها على عبث التأويل، وفوضوية المنهج، فهي نظرية هدمية تسعى إلى هدم النص القرآني، ولا تريد بناء مشروعاً معرفياً، بل تتعامل مع النص القرآني بوصفه عائقاً عن التفكير، وليس حقيقياً ما يُنظر له الجابري من دعوته إلى إقرار (نظام العقل) في مقابل (نظام الخطاب)، فأي نظام للعقل لدى الفكر الحداثي وقد تَذَرّر مفهوم العقل لديه ولم يعد في الفكر الحداثي ما يسمى إلا نظام التفكيكية(١٠٧) والفوضى.

ومن ينظر إلى سياق هذه النظرية الفلسفي والحضاري في الفكر الغربي الذي تشكلت فيه يدرك أنها نشأت

---

(١٠٦) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كحيل مصطفى (ص٢٥١).

(١٠٧) التفكيكية/ التقويضية/ التشريحية/ ما بعد البنيوية: منهج نقدي وفكري، ظهر في عصر ما بعد الحداثة في الغرب، نتيجة حالة الشك التي وصل إليها الغرب بعد الاضطرابات التي عاشها في كافة المجالات بسبب حرب العالمية الثانية، وقد اعتمدت التفكيكية على مقولة (موت الإله) التي أعلنها نيتشه، والتي تعني إلغاء أي مركزية للكون، وبالتالي ألغت التفكيكية أي مركزية للنص، وتجاوزت الاكتفاء بالنص الذي كانت عليه (البنيوية) بعد أن قالت بـ(موت مؤلف) ففي مرحلة (موت الإله) مات النص أيضاً. انظر: دليل الناقد الأدبي (١٠٧-١١١)، المرايا المحدبة، عبدالعزيز حمودة.

على نحو هذا الأساس، وكانت نشأتها تحت ظروف وأزمات فلسفية شَكّلت منها نظرية تأويلية فوضوية. إضافة إلى ذلك فإنّ مناهج النقد الغربية بعمومها تتميز بتنوع وتعدد واسعين داخل مدارسها، كما يؤيده بول ريكو بأنه: «لا توجد نظرية عامة أو قانون واحد للتأويل، بل توجد نظريات متعددة ومتصارعة»(١٠٨).

ففي بدايتها ألغت العلاقة بين (الدال والمدلول)، وجعلت العلاقة بينها علاقة اعتباطية وعشوائية لا قيمة لها. والتعبير بـ (الدال والمدلول) عوضاً عن التعبير بـ (اللفظ والمعنى) يُشير إلى بُعد جديد في الألسنية الحديثة(١٠٩)، هو أن العلامة اللغوية (الدال) ليس بالضرورة أن تدل على (مدلول) هو شيء، وإنما هي تحيل إلى مجرد مفهوم ذهني(١١٠).

وهذا يعني أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وأن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إلا من جهة التحكم والاعتباط، وفي النهاية تصبح اللغة لغة مصطلحية تتحد من خلال تاريخية الزمان والمكان والبيئة الثقافية.

وهي بذلك تخالف الضروريات والمسلمات المعرفية، فمن مسلمات المعرفة أنّ اللغة اشتقاقية بمعنى أنّ للكلمات أصولاً من ألفاظ ومعان، ووظيفة اللغة هو إيصال ما في نفس المتكلم إلى مخاطبه ومُكالِمه، ولا يمكن البناء على هذا القصد إلا إذا كان «**اللفظ يُحقق مقتضاه ويفيد معناه**»(١١١)، وإذا جاز التأويل على مقتضى منهج التأويل الحداثي فقد اختل نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام. وتبعثرت المعاني واختلت الدلالات، وزالت اللغة كأداة اتصال بين الناس، وانهدمت وسيلة نقل العلوم بين الأمم والأجيال التي هي اللغة حصراً، وهو لا يقول به عاقل.

كما إنّ الفكرة الضرورية –كما يؤكد المسيري(١١٢) – هي أن (لكل شيء مركزاً/ أصلاً)، وبدون هذا المركز/

(١٠٨) ظاهريات التأويل قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكو، محمد هاشم، مجلة فصول، العدد ٥٩، ٢٠٠٢م (ص٩٧).

(١٠٩) الألسنية/ اللسانيات: هي علم اللغة، يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي، ويتضمن دراسة الأصوات وعلم الدلالة. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/٧٤٠)؛ ظاهرة التأويل الحديثة، السيف (١٧٧-١٢٣).

(١١٠) بواسطة كتاب موقف الفكر الحداثي (ص١٨٠).

(١١١) شرح التنقيح، للقرافي (ص١٣٢).

(١١٢) عبدالوهاب المسيري (ت:١٩٣٨هـ): مفكر وناقد مصري، مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال

الأصل فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاه، أي ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية؛ إذ لابد أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها مركز، فإنّ الكلمات (الدَّوالّ) ستكون في حالة فوضى كاملة(١١٣).

والتواصل اللغوي يعني أنّ ثمة إنسانية مشتركة، وأنّ ثمة ثقة في أنه يمكن توصيل المعنى، وأنّ ثمة علاقة بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، وعلاقة ما يقال وكيف يقال، وعلاقة الدال والمدلول بتأكيد انفصالهما واتصالهما في الوقت نفسه(١١٤).

ولا يمكن أنّ تستقيم هذه النظرية لأصحابها إلا مع إنكار وجود الخالق الذي هو المرجعية النهائية للكون والإنسان والخلق كلهم؛ لأنها مبينة من الأساس على إنكار وجود أصل/ مركز تعود إليه مرجعية الأشياء.

فالحاصل إنّ فصل (الدال عن المدلول) هو تحطيم للغة وتحطيم للثنائية التكاملية وإطلاق للصيرورة وإنكار للأصل الرباني للإنسان والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو (المركز المتجاوز)، بل يسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة.

وانفصال الدال عن المدلول -كما يقول المسيري- قضية لغوية لها أبعاد معرفية كلية ونهائية وهي تضمر: تأكيد أنّ اللغة نسق مكتف بذاته وقوانينها كامنة فيها، وتأكيد أنّ اللغة لا أصل لها أو أنها غير معروفة الأصل. وهذا نمط عام في الفلسفات المادية التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأنّ الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة وإن وُجد إله فهو المحرك الأول وحسب.

ومن ثم فإن انفصال الدال عن المدلول يعني أنّ اللغة الإنسانية تسقط في قبضة الصيرورة شأنها شأن الظواهر

---

الموسوعية في العالم العربي المعاصر، درس فيها دراسة تحليلية نقدية الظاهرة اليهودية بشكل خاص، وتجربة الحداثة الغربية بشكل عام، وله العديد من الدراسات التي تدور حول هذين الموضوعين الرئيسين في فكر عبدالوهاب المسيري، فالأولى من الدراسات حول الصهيونية التي استأثرت باهتمام واسع من لدن المسيري، والثانية من الدارسات حول العلمانية التي شكلت محور رؤيته للحداثة الغربية. انظر: أعلام الفكر العربي (ص ١١٣).

(١١٣) انظر: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال (ص١٨١).

(١١٤) انظر: اللغة والمجاز، د. عبدالوهاب المسيري (ص١٣٠-١٣٥، ١٣١-١٣٦).

الطبيعية وتصير نظاماً مستقلاً له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان(١١٥).

**ومن آثار فوضوية (تاريخية النص) و (الأنسنة)**: أنه لانهائية للتأويل، وذلك يعني استبعاد فهم معنى حقيقي وثابت من النص، وقد شعر كثير من الغربيين المشتغلين في نظريات نقد النص، بهذه النتيجة الكارثية من منهجهم التأويلي، فلم يوافقوا على كثير من المقدمات التي تُوصل إلى اللانهائية التأويلية، ورفضوا فتح النص فتحاً فوضوياً بدون معايير علمية(١١٦)، إذ يتعارض المنهج اللانهائي للتأويل مع أساس العقلانية في الفكر الغربي، كما انتقد بعض الناقدين الغربيين فلسفة التأويل الحديثة بأنّ أصحابها قد تبنوا «موقفاً فلسفياً بلغ من الغلو والشطط إلى حد التشكيك في إمكان الوصول إلى معنى قابل للتحديد الموضوعي»(١١٧).

والحقيقة الماثلة التي تجاهلها الفكر الحداثي، أنّ «مشاكل الفهم التي يواجهها متلقي النصوص الدينية في الفكر الغربي، وخصوصاً المشاكل التي واجهها الكتاب المقدس- سواء تعارضه مع العلم الحديث أو تناقضاته الداخلية- غير متحققه في متلقي النص القرآني، ولذلك فتحويل اللامشكلة إلى مشكلة، ثم استيراد حل منهجي لها يُعد مغالطة علمية، لا من حيث توهم المشكلة، ولا من حيث الاختلاف الجذري بين النصوص القرآنية وغيرها من النصوص»(١١٨).

ومن تناقضات هذه النظرية التأويلية الحداثية مناقضتها للمحكمات العقلية حين عبثت بالمعاني المتفق عليها بين الأمم والشعوب، فجعلت دلالتها عبثاً متغيرة مُتبدلة بفعل التاريخ، وزعمت أن اختلاف المعنى باختلاف الإنسان والتاريخ والزمان، مع أنهم بهذا قد خالفت أسلافها من الفلاسفة والنظار، فقد حكموا باتفاق المعاني والصور الخارجية بلا اختلاف، مع اختلاف التعبير عنها باختلاف اللغات، وهو ما يسمونه بالوجود الذهني، فهو وجود واحد لا يختلف، ولا يلزم من اختلاف الوجود اللساني اختلاف الوجود الذهني، يقول أرسطو: «المعقولات

(١١٥) انظر: اللغة والمجاز (ص١٣٨-١٤٠)، وموقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال (ص١٨٣).
(١١٦) ظاهرة التأويل الحديثة (ص٣٢٤).
(١١٧) فهم النص، عاد مصطفى (ص٣٨٦).
(١١٨) ظاهرة التأويل الحديثة (ص٣٣٦).

واحدة للجميع، وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعدّ هذه المعقولات صوراً لها متماثلة بالنسبة للجميع»[١١٩]، ويقول ابن سينا: «وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية...»[١٢٠]، ويقول أبو حامد الغزالي: «والوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح»[١٢١].

وهذه النظرية سعت إلى تفكيك تلك المعاني والكليات العقلية المتفق عليها بين تلك الأمم والشعوب، مع أنك إذا نظرت إلى هذا العبث الحداثي وفوضوية التأويل الحداثي وما انتهى إليه من عدم الاعتداد بالعقل الشرعي المبني على قواعد صحيحة في التفكير والاستدلال تجده يشيد بالفكر الباطني الغارق في الغنوصية[١٢٢] المناقض للاستدلال العقلي والمنطقي، وقد عَبَّر أركون عن إعجابه بعلم الجفر الشيعي، الذي يقوم على التفسير الرمزي، أو ما يسميه بالرمزية السيميائية(الدلالية)[١٢٣] في فهم وتفسير النص كما تكررت هذه الإشادة بالقراءات الرمزية للصوفيين، وفي رأيه أنّ هناك «مؤلفات صوفية غنية جداً، ومهمة لمن يريد أن يدرس كيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة، والمستبطنة داخلياً بشكل كلي»[١٢٤].

---

(١١٩) علم الدلالة عند العرب، د. محي الدين محسّب (ص٥٤-٥٥).

(١٢٠) رسالة في العبارة، من كتاب الشفا (٥/١).

(١٢١) معيار العلم (ص٥٠-٥١).

(١٢٢) يطلق اسم (الغنوصية) على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وامتد بطريق الأفلاطونية الحديثة إلى الإسلام، وخلاصته: أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة، وإن اختلفت تعليهما، وأن الموجودات فاضت عن الواحد ولها مراتب مختلفة، أعلاها مرتبة العقول المفارقة، وأدناها مرتبة المادة التي هي مقر الشر والعدم. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا (ص٧٢).

(١٢٣) التفسير الإشاري أو الرمزي يختلف عن التأويل الباطني في مناقضة الظاهر، مع اتفاقهما في التجرد عن القرنية، فالتفسير الإشاري لا يناقض الظاهر، بل يؤمن بالمعنى الظاهر، ولا يدعي غالباً أن المعنى الباطن مراد لله، فالتفسير الإشاري «لا يضحي بالطبيعة النصية للرمز، وإنما هو يتساوق معها التساوق الذي لا يعطل المظاهر النصية، وفي الوقت نفسه، لا يتوقف عندها التوقف الذي يجعله عاجزاً عن درك بُعدها الرمزي». المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، عباس أمير (ص٢٩٧).

(١٢٤) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد (ص١٥٩).

ولا يخفى أنّ توظيف هذه المناهج المخالفة للتفكير العقلي المنضبط تتوافق مع ما يسعى إليه الفكر الحداثي من فوضوية التأويل، لأنّ هذه المناهج تتخطى النصوص ولا تتقيد بدلالاتها، ومن ثم يصير المجال فسيحاً لظهور آراء جديدة لا تتقيد بمقتضى الأدلة الجزئية، وهذا هو سر إعجاب أركون بمثل هذه المناهج!!

فالحاصل إنّ استيراد المنهج الحداثي لنظرية التاريخية بروافدها المتعددة من غير علوم المسلمين وتسليطها على النص الشرعي هو أحد أكبر مغالطات ممارسة المنهج النقدي الحداثي، فالمعنى في سيوله، والدلالة (لانهائية)، وكل نص يحيل إلى نص آخر، فالنص مفتوح للقراءة والتأويل، ولا ريب أن أطروحات تلك النظريات تلتقي مع بعض أصناف السفسطائية الأُول القائلين كما حكاه عنهم ابن تيمية: «إنّ العالَم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة»(١٢٥)، كما حذَّر ابن تيمية من هذه المناهج التي تقوم على استيراد مناهجها من لغات الأمم، ثم يحاولون تطبيقها بكل تعسف على المنهج الإسلامي وتأويلها بتأويلات بعيدة، فيقول عن المؤولة: «هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم، وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم في لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفاً طويلاً بنوا بعضه على بعض، وعظموا قولهم وهولوه في نفوس من لم يفهمه...ونقلوا بعض الناس إلى جحد الصانع، وتكذيب رسله، وجحد شرائعه، وفساد العقل والدين، والدخول في غاية الإلحاد المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد...»(١٢٦).

ومن المفارقات العجيبة أنّ أصحاب الفكر الحداثي مع دعواهم الاستقلال الفكري ودعوتهم إلى التحرر من قيود النص الشرعي، والتحرر من أي مرجعية معرفية إلا أنهم في حقيقة الأمر يقعون تحت سطوة التقليد وتحجير العقل والتفكير، فيبنون مقولاتهم ومشاريعهم على مسلمات ليس فيها جهد عقلي ولا استقلال معرفي، بل حالهم أنهم مقلدون ومجرد صدى لما استوردوه من مناهج تحليلية واتجاهات فكرية في الفكر الغربي، فهم في حقيقة الأمر إنما تركوا مرجعية إلى مرجعية، وانتقلوا من القطعية مع التراث إلى الاستمداد من الفكر الغربي، واستجلوا نظريات مصادمة للدين فسروا بها أصول الاعتقاد وشرائع الدين الإسلامي بما يتناقض مع أصوله ومسلماته.

(١٢٥) منهاج السنة، ابن تيمية (٢/٥٢٥).
(١٢٦) درء التعارض (١/٢٠٩) بتصرف يسير.

وكانت نتيجة هذا الاستيراد للتأويل الحداثي هو تحريفات في غاية البعد عن دلالة اللغة، وعن فهم علماء الأمة وما تواتر عنهم جيلاً بعد جيل، وهذا طرف مما وقعوا فيه من التحريفات المنكرة للثوابت والمحكمات، وإشارات تدل على زيف هذه النظرية وتهافتها وتناقضها مع أصول الإسلام المحكمة.

فحسن حنفي يذهب إلى أنّ الله تعالى ليس له وجود حقيقي، وإنما هو مجرد تصور في الذهن(١٢٧)، وإذا كان الله لا يمكن تصوره أو إدراكه بزعمه، فإنه أيضاً لا يمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقيق في العلم، ليس هناك في نظره شيء في العالم يسمى ذات (الله) يمكن الرجوع إليها، أو تكون مقياساً للتحقق وللصدق، وبعبارة منطقية نقول: «إنّ ذات الله مفهوم بلا ما صدق»(١٢٨)، فإذا كان هذه موقفه من (الله) تعالى فكيف سيكون موقفه بعد ذلك من سائر أصول الدين ومحكماته؟

وأما أركون فيزعم من ضمن مزاعم كثيرة أنّ القرآن حين كتب فلابد أن يكون قد فقد منه شيء، بدعوى أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى المدونة المكتوبة لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف، ويحاول تفكيك أصول الدين، والذي يتمثل في دعواه العريضة أن الكيفية التي يصور بها البشر عقيدتهم في الله إنما هي تصورات تاريخية، وأنه متى اكتشف الفكر الإنساني ذلك فإنه سيحرر من سيطرة الأساطير على حيرته، فيقول: «تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله، ولكن البشر لا يستطيعون التمييز بين الله سبحانه وتعالى، وبين التصور الذي يشكلونه»(١٢٩).

---

(١٢٧) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (١/٨٢، ٨٣، ٨٦).

(١٢٨) من العقيدة إلى الثورة (١/٨٠). والمناطقة لديهم اصطلاحان: المفهوم، والماصدق، فالمفهوم هو: المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلامية عليه. و(الماصدق) هو: الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني، وهذا اللفظ صناعي في الأصل، مأخوذ من كلمة (ما) الاستفهامية أو الموصولية، وكلمة (صدق) التي هي فعل ماض من الصدق، والسؤال المطروح بهما: على ماذا صدق هذا اللفظ؟ فاشتقوا من ذلك كلمة (ماصدق) فالأفراد اللذين يصدق عليهم الكلي يُسمون بـ(الماصدق)، والصفات التي تُفهم من التصور تُسمى (المفهوم). وماصدق أي تصور لا يمكن حصره؛ لأنه غير متناه. انظر: علم المنطق الحديث، محمد حسنين عبدالرازق (ص٦٤)، والمنطق الصوري والرياضي، بدوي (ص٦٨).

(١٢٩) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص٢٨٢).

وأما محمد عابد الجابري فيقرر إمكان النقص في القرآن، بدعوى أن ما كان متوفراً عند آحاد الصحابة من القرآن قبل أن يجمع كان متفاوتاً كماً وترتيباً، وأن من الجائز حسب زعمه أن تحدث أخطاء من الصحابة في جمع القرآن؛ لأنهم غير معصومين.

وأما نصر أبو زيد فيجنح إلى التركيز عن تأويل الوحي وفق نظريات التأويلات المعاصرة بما يخرج النصوص عن دلالتها، وينتهي بها إلى أنها لا نهائية المعنى، وكما يستند في تبرير المنهج التأويلي إلى نظريات في الفكر الغربي، فهو يستند أيضاً إلى الانحرافات التأويلية في الفكر الإسلامي ابتداءً بالمعتزلة(١٣٠) وانتهاءً بابن عربي(١٣١)، وأما العلماء الذين قرروا الأصول التي تفهم بها النصوص فعنده كما عند سائر الحداثيين أنهم سجنوا العقل وحجروه في نطاق ضيق، حتى قال أركون في الإمام الشافعي: «وما قرره من كلام حول العقل ونوعيته ودوره ما زال يهيمن منذ عصره، وحتى يومنا هذا على الأدبيات الإسلامية»(١٣٢).

وأما شحرور(١٣٣) فبالغ في تحريف أصول الدين وأحكامه بما لا يتصور عاقل أن يقول ما قال، فعنده أن علم الله هو مجرد علم بكافة الاحتمالات ولكنه ليس حتمياً، وأنّ النبي مجتهد في مقام النبوة معصوم في مقام الرسالة، وحرف بناءً على هذا التقسيم الكثير من العقائد والأحكام بدعوى أن ما تعلق بالنبوة فهو تاريخي يتجدد في كل

(١٣٠) المعتزلة: فرقة من فرق المتكلمين، تنتسب لواصل بن عطاء، وسموا بذلك لاعتزال واصل مجلس الحسن البصري، وهم فرق وبينهم اختلاف كبير، ويقوم مذهبهم على أصول خمسة: ١- التوحيد، ويعتقدون فيه نفي الصفات، ٢- العدل ويعتقدون فيه نفي خلق الله لأفعال العباد. ٣- الوعد والوعيد، ويعتقدون أن وعيد الله لا يتخلف، فلابد أن يعذب مرتكب الكبيرة. ٤- المنزلة بين المنزلتين، ويعنون به نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين الكفر والإيمان ٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتقدون فيه قتال الأئمة، وحمل الناس على مذهبهم بالسيف. انظر: التنبه والرد، للملطي (٤٩-٥٦)، والملل والنحل، للشهرستاني (٧٣-١٠٠).

(١٣١) انظر: الإمام الشافعي، نصر أبو زيد (ص٣٧، ١٨٠، ١٩٠)، وهكذا تكلم ابن عربي، له أيضاً (ص٢٣).

(١٣٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون (ص٧٤).

(١٣٣) شحرور (ت: ١٤٤١هـ): محمد ديب شحرور ولد في دمشق، يقوم مشروعه أن المعرفة أسيرة أدواتها، فهي تتغير بتغير الزمن، ومن كتبه: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الإسلام والإيمان، والقرآن والأخلاف والعقل النقدي. انظر: المنهج اللغوي في القراءة التأويلية للقرآن الكريم عند محمد شحرور، ص (١٩).

عصر بحسب ما يتم التواضع عليه، وحاصل منهجه أن فهم النصوص لا بد أن يكون خاضعاً لتطورات الفكر البشري، وأنه كلما تجددت نظم المعرفة وآلياتها، وما يتعلق بها من النظريات العلمية والتشريعات البشرية فلابد أن يتبعها تجدد في فهم الدين يتوافق معها، ولا تستغرب حينئذ إذا وجدت من الشناعات في مسائل الحدود والأحكام ما يتناقض مع المعلوم من الدين بالضرورة(١٣٤).

لذلك كان القدر المحتوم في النهاية هو تهافت نظرية التأويل الحداثي وسقوطها، وارتد الفكر الحداثي على نفسه دون أثر فاعل في الوعي الإسلامي العام، بإقرار رموزها كأركون وغيره بالصعوبات التي يواجهها كل من يدعو إلى التاريخية في فهم الإسلام وعقائده إلى حد الاستحالة، من حيث إنّ القرآن يحمل ممانعة شديدة لمشروع التورخة، والمسلمون يعتقدون جزماً بكل فرقهم أن القرآن حق من عند الله، وأنّ نص القرآن وقطعيات الإسلام بريئان من مناقضة العقل ومن حيلولتهما دون العلم ومشاريع النهضة؛ لذلك شعر أصحاب التأويل الحداثي الغالي بردات فعل المسلمين العنيفة(١٣٥).

(١٣٤) الكتاب والقرآن، شحرور (ص١٨١).

(١٣٥) انظر: الفكر الإسلامي، أركون (ص١١٩)، والدين والنص والحقيقة (ص١٥١).

## الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

١- يتفق الحداثيون على منهجية معرفية واحدة تتفق في أساسها الفلسفي المتمثل في التاريخية التي تسعى إلى محاولة تاريخية أصول الاستدلال الإسلامي وتفريغها عن مفاهيما التراثية ودلائلها إلى مفاهيم حداثية تتحكم في الاستنباط والفكر.

٢- ليس للعقل ولا استدلاله عند الفكر الحداثي مبادئ قبلية فطرية متعالية عن التاريخ، بل هو منغرس في النسبية والتحول والصيرورة المستمرة، التي تجعل منه وحدة تأويلية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها، فهو عقل محدود بظروف تاريخية.

٣- النتيجة التي يريد الوصول إليها الفكر الحداثي من خلال إعادة (مفهوم العقل) وخصائصه مجاوزة حدود العقل واختراق تفكيره ومبادئه الفطرية إلى التفكير في كل ما يقول عنه أركون (اللامفكر فيه) أو (المستحيل التفكير فيه) في الدين الإسلامي.

٤- انتهى الفكر الحداثي من خلال صياغة مفهوم العقل أيضاً أنه لا يمكن إثبات حقائق خارجة عن واقعها المادي، فضلاً أن تكون هناك حقائق ثابتة لا تقبل التحول والتغيير، فكل الحقائق سواء كانت حسية أو غيبية لا يمكن مجاوزتها للواقع المادي.

٥- يتفق الحداثيون أنّ مبدأ التأصيل -الذي يقوم عليه منهج الاستدلال في الإسلام- يتعارض مع أصلهم الاستدلالي المادي الماركسي الذي يقول بأسبقية الواقع على الفكر، وما نتج عنه من صيرورة الفكر تبعاً لصيرورة الواقع، وهذا هو حاصل الرؤية الفلسفية التاريخية التي يتبناها الحداثيون.

٦- العقل الحداثي يريد الوصول بالعقل واستدلاله في النهاية إلى (فوضوية تأويلية) أو (لانهائية المعنى)، وهذه العقلية أدت إلى ضياع الحقيقة ونسبيتها، ولكل عقل الحق في تفسيره حسب تفكيره واستدلاله.

## فهرس المصادر والمراجع

١. أحكام أهل الذمة، لابن القيم، الناشر: رمادى للنشر، الدمام، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٢. الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ط/٣، ١٩٩٨م.
٣. إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، عبدالغني باره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ن.
٥. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
٦. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كحيل مصطفى، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، ط ١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٧. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، ٢٠٠٤م,
٨. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٤٦م.
٩. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٨م.
١٠. تاريخية القرآن في الفكر الحداثي، د. عبدالله القرني، دار تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م
١١. تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٩م.
١٢. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، د.حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط٥، ١٤٢٢/٢٠٠٢م.
١٣. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦م.

١٤. تكوين العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٩، ٢٠٠٦م.

١٥. الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط ٩، ٢٠٠٦م، طبعة دار العودة بيروت ط٣، ١٩٨٢م.

١٦. الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.

١٧. حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، د. سالم يفوت، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

١٨. حوار الأجيال، د. حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٩. درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٠. دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.

٢١. روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، د. طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٢. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين للقرافي، المحقق طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٢٣. ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة في الفكر العربي المعاصر، د. خالد السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط٣، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٢٤. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.

٢٥. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٦. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.

٢٧. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.

٢٨. ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، د. الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت١، ٢٠٠٩م.

٢٩. المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، د.عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون: سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٩٨م.

٣٠. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣١. معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م.

٣٢. مفهوم الأيديولوجيا عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٣. مفهوم العقل، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٤. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٦، ٢٠٠٥م.

٣٥. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

٣٦. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير/ المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م.

٣٧. من منهاتن إلى بغداد: ماوراء الخير والشر، محمد أركون وجوزيف ميالا، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت ط١، ٢٠٠٨م.

٣٨. منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والسنة، لابن تيمية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٣٩. موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٤٠. موسوعة لالاند الفلسفية، إشراف أندريه لالاند، ترجمة د. خليل أحمد خليل، مكتبة عويدات، بيروت ط٢، ٢٠٠١م.

٤١. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، دراسة تحليلية نقدية د. محمد حجر القرني، مركز الدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٤هـ.

٤٢. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٣. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقفي العربي، الدار البيضاء، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٦م.

٤٤. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٥. نقد النص، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م