تعريف بالمصطلحات:

التراث في اللغة: من ورثَ يرثُ إرثًا. والإرثُ من الشيء البقية من أصله والجمع إراث.

الإرث: في الحسب إرثٌ

والإرث: في المال ميراثٌ

أما التراث فهو: 1 ـ ما يخلفه الرجل لورثته، ومنها المجد والحسب والدين والمال.

2 ـ كل ما أعقبه الأول للآخر فكل ما جاءنا عما قبلنا من ثقافة وعلم.

التراث في الشرع: وهو كل ما يخلفه الأول للآخر من مال وعلم ودين.

ويعني التراث أيضا: الدين ومصادره وما جاء عنها من أقوال المفسرين والشارحين والعلماء وجميع الثقافات السابقة.

ويرى محمد عابد الجابري أن التراث هو:

الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني[1]. وهو كل ما هو حاضر فينا أو معنا (المادي منه واللامادي) من ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد[2]. وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفًا في بطانة وجدانية أيديولوجية. أي أن التراث هو التركة الفكرية والروحية من العقيدة والشريعة واللغة والأدب، والعقل والذهنية والحنين والتطلعات.

الوحي وعلاقته بالتراث:

الوحي هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد ارتبط تراث الأمة الإسلامية المادي منه والمعنوي بالدين الإسلامي وأساسه الوحي، فالوحي هو المصدر الأول والموثوق به، الموجه وهو الأساس للحضارة الإسلامية في مختلف المجالات. ونظرا لهذه العلاقة الوطيدة بين الوحي والتراث الإسلامي، فإن هذا التراث ورغم كونه إنتاج بشري إلا أنه اكتسى شيء من القداسة المستمدة من قداسة الوحي المنزل من عند الله عز وجل، إضافة إلى كون ذلك التراث هو ذكرى باقية عن الاسلاف تجعلهم حاضرين بيننا بأقوالهم وإنجازاتهم وكل ما خلفوه للأمة الإسلامية، وهو ما يعزز مكانة التراث ويزيد من تقديسه.

ولذلك تطرح حول التراث إشكالية التقديس، وإشكالية توظيف كل مذهب أو تيار للتراث توظيفا أيديولوجيا لخدمة مذهبه، ومن ثم يأتي الجدل الدائر بين دعاة المحافظة والتجديد والحداثة أو إعادة قراءة التراث.

الموقف من الوحي والتراث:

تعددت مواقف المسلمين في تعاملهم مع التراث لعلاقته الوطيدة بالوحي[3]:

1. موقف تقديس التراث: وهو موقف المحافظين الذين يرون ضرورة التمسك بالتراث، لكونه الأساس في المحافظة على هوية

[1] . عابد الجابري، التراث والحداثة، ص

[2] . عابد الجابري، التراث والحداثة، ص45.

[3] . ينظر أزمة المنهج في فهم التراث، ص14

الأمة. ويؤكد هذا التيار على قدسية الوحي وأنه المصدر الأول لكل الجوانب النظرية والعملية. وتتفاوت ضمن هذا التيار درجة تقديس التراث على اعتبار أنه انتاج العقل البشري، مع رفض قد يكون مطلق من أحد الفرق الإسلامية المحافظة لتراث الفرق الأخرى.

2 . موقف رفض التراث كليا: وهو موقف التيار الحداثي المتطرف أو التنويري الذي يعتبر التراث وكل ما هو قديم ظلام، وأن سبب تخلف الأمة يرجع لتمسكها بذلك التراث. ومعيارهم في ذلك ما وصل إليه العالم الغربي، بعد أن ثار على تراثه الديني المسيحي وتحرر من سلطة الكنيسة وتقاليدها. ولذلك يسلك أصحاب هذا التيار نفس الطريق والمنهج في التعامل مع الوحي والدين والتراث الإسلامي.

3 . موقف إعادة قراءة التراث: وهو موقف أقل حدة من سابقه يرى أصحابه أن التراث الإسلامي هو السبب في ما وصل اليه العقل المسلم المعاصر من تخلف وجمود وتقليد أعمى وتقديس للأشخاص، ولذلك يرى هؤلاء أن التراث يحتاج إلى إعادة قراءة باستعمال مناهج بحث حديثة.

4 . الموقف التوفيقي: ويؤكد أصحاب هذا الموقف على قدسية الوحي ومصدريته وعلى أهمية التراث كأساس ومنطلق وزاد لا بد من الأخذ به بعد النظر فيه وتقييمه، منطلقهم في ذلك الايمان بالرؤية الإسلامية، معتمدين على مناهج لها أصولها الاسلامية.

تعريف الحداثة

الحداثة لغة:

جاء في لسان العرب أن الحداثة من "حدث". والحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القُدمة، حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه[1].

وجاء في معجم الوسيط الحداثة سن الشباب ويقال أخذ الأمر بحداثته أي بأوله وابتدائه[2].

أما في المعجم الفلسفي: فقد وردت كلمة "الحديث" للدلالة على الجدة والجديد كالآتي:

"الحديث في اللغة نفيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن، والحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة، السريع التأثر المقبل على الأعراض التافهة"[3].

أما في اللغة الفرنسية فلفظ الحداثة Modernité، مشتق من الجذر Mode وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبدئ به

[1] محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط1، ج2، ص131.

[2] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية مصر، ط4، 2004، ص160.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص454.

الشيء[1].

تعتبر كلمة Modern التي تقابل كلمة قديم لغة، أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة Modernité والتي تأخذ أكثر دلالة زمكانية وكلمة حديث Modern تقابلها في اللاتينية Modernus والتي ظهرت في القرن الخامس ميلادي، و جاء في موسوعة لآلآند الفلسفية أن استعمال كلمة Modernus يرجع إلى القرن العاشر ميلادي في المساجلات الفلسفية والدينية، كما ارتبط بتاريخ سقوط القسطنطينية[2] في سنة 1453م وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون اللاحقة له، وهو مرتبط بفلسفة بيكون وديكارت[3].

الحداثة اصطلاحاً:

أ/–الحداثة في العالم الغربي:

يتفق الغربيون المهتمون بدراسة الحداثة على أسسها وأصولها، وإن اختلف بعضهم حول طبيعة هذا المصطلح وتفاصيله، فهم يجمعون على أن الحداثة منهج تغييري ومذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار، تختفي تحت شعار التطور والتقدم ويقع أحياناً تحت ستار الأدب والفن. ويقرر أولئك الغربيون أن هذا المنهج التغيري جاء نتيجة لمناهج تغيرية سبقته، وهي ما يعبرون عنها بالهزات الحضارية التي غيرت وبدلت في المفاهيم والأفكار والمبادئ، حتى أنتجت الحداثة بصفتها منهجاً لابد منه للتقدم والتحضر، الذي يقوم على التطور والتغيير الدائمين، ويرون أن الهزات الحضارية التي تحدث بصورة منتظمة في تاريخ الفن والأدب والفكر هي أقرب ما تكون إلى الهزات الزلزالية التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع رئيسة[4]:

النوع الأول: هو ما يمكن تسميته بالهزات البسيطة التي تتعلق بالمُودة أو التقليعة، والتي غالباً ما تأتي بها الأجيال المتعاقبة، تستمر هذه التقليعة مدة لا تزيد عن عشر سنوات.

النوع الثاني: هو ما يمكن نعته بالإزاحات الكبيرة التي تمتاز بالتحولات العميقة والواسعة التي تخلفها وراءها، وغالباً ما يستمر تأثيرها مدة طويلة تقاس بالقرون.

النوع الثالث: هو ذلك النوع المدمر الكاسح الذي يقوض مساحات واسعة من البناء الحضاري والفكري، ويتركها أكواماً

---

[1] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الأنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، ص223.

[2] القسطنطينية: عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، ثم السلطة العثمانية سابقا، سميت باسم قسطنطين الأول الذي أنشأها أول مرة بموقع بزنطا القديمة وجعلها العاصمة الجديدة للإمبراطورية الرومانية 330م، وسقطت بيد الأتراك وسموها إسطنبول، (ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985م، ص782،783).

[3] لآلآند اندريه، موسوعة لآلآند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، ص822.

[4] محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي (دراسة عقدية)، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، الرياض، 1414هـ، ص124.

من الأنقاض، والتي تعلل النفس بنحتها بالأطلال النبيلة، تثير الهمم لبناء البديل.

يرى رولان بارت[1]: الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه فيقول: "في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولودة في سرعة مذهلة، وكثافة مدهشة أفكاراً جديدة، وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها ولكنه يغرق أيضا"[2].

ب/- الحداثة عند العرب

رغم الانتشار الواسع لمصطلح "الحداثة Modernité" إلا أنه من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة[3]، ويذهب محمد عابد الجابري[4] في تصوره لمعنى الحداثة "بأنها ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت إلى آخر ومن مكان إلى آخر، وبعبارة أخرى، الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور"[5].

أما حسن حنفي[6] فإننا نجده يرى أن "الحداثة قد تعني التجديد، أو إتباع أساليب العصر، فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة، إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقاً لظروف كل عصر"[7].

وعليه فإن الحداثة عند أتباعها في العالم العربي تعني التغيير في مختلف المجالات (المجال الفكري، السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي).

---

[1]. لم يكن رولان بارت فيلسوفاً، (1915م-1980م)، لكنه سائل في نهاية حياته الفلسفة، قرأ ميشليه ماركس وبدأ بنشر مقالات في الصفحة الأدبية من جريدة كونبا التي كان يحررها البيركامو، واهتم بدراسة الأساطير، (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص135).

[2]. عمار التميمي، التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، شبكة الفكر، ص13.

[3]. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م، ص123.

[4]. هو مفكر مغربي درس في كلية الآداب في الرباط، (1935-2010)، وعمل أستاذاً في كلية نفسها، حيث أشرف على تخريج مجموعة هامة من المشتغلين بالفلسفة والدراسات الإسلامية، أهم كتبه، تكوين العقل العربي، العقل السياسي العربي، (ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2010م، ص162).

[5]. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص16.

[6]. هو مفكر مصري، ولد عام 1935م درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسربون في فرنسا، له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحافية، أهم كتبه: التراث والتجديد، من النقل إلى الإبداع، ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص32.

[7]. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990م، ص76.

وتعرف الحداثة: على أنها عملة ذات وجهين، الأول نظري والثاني عملي[1]:

فالوجه الأول النظري:

هو تلك الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم؛ التي أعادت بناء وصياغة الإدراك الإنساني للكون وللطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة.

أما الوجه الثاني العملي:

فهو التحديث الذي يعني تلك العمليات التراكمية التي تُطور قوى الإنتاج، وتُمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة. فالتحديث هو جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضا، إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد، وتطوير القدرات الإنتاجية في العمل، ويعني كذلك إقامة سلطات سياسية مركزية، وتشكيل هويات وطنية، كما أنه يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام، وهو يشير إلى علمنة القيم والمعايير.

نشأة الحداثة:

1. جذور الحداثة الغربية:

تعتبر القرون الوسطى في العالم الغربي فترة ظلام مر فيها الغرب بأيام سيئة، نزل فيها الفكر إلى أسفل الدركات وعم الجهل، نتيجة سيطرة رجال الكنيسة. حيث منعت كل أنواع الفكر والوعي، وعدت كل معرفة وكل رأى مغاير لرأي الكنيسة، نوعاً من التطاول ينبغي القضاء عليها. وكان من حق رجال الدين معاقبة أي كان دون أن يكون له الحق في الدفاع عن نفسه، حتى أنهم حاكموا الموتى وصادروا أملاكهم. فكانت هذه الفترة مخاض سبقت ظهور عصر النهضة. الا أن أغلب من مهد للنهضة هم رجال الدين أو المتدينين ممن رفضوا ذلك الظلام والاستبداد الكنسي وتغييبه للعقول. فبدأت ترفع شعارات تنادي بالإصلاح الديني، ونشر العلم والنور بين الناس، الذي توسط دياجير الظلام في أوروبا، بعدما كانوا يؤمنون بالخرافات والأساطير، وأصبح التفكير الأسطوري يعم أوربا، "والأساطير غالبا تدخل فيها قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر تدخل في نطاق الدين، فتبدوا عندها نظاماً شبه متماسك لتفسير الكون"[2]. وكنتيجة منطقية لتغييب العقل عاش الغربيون حياتهم معتمدين على ما تمليه عليهم أوهامهم وجهلهم، وكان لظهور العلم والأفكار التنويرية أثر كبير في تخلص أوروبا من ظلامها وأول خطوة خطاها هؤلاء الغربيين هو التخلص من السيطرة الإقطاعية والعمل على إثبات مبدأ العدل والمساواة فقد كان المجتمع آنذاك مقسماً إلى طبقات، طبقة قاهرة وأخرى مقهورة. كما أصبح العلم الراية الوحيدة التي استطاع الغرب من خلالها تجاوز التُرهات والخرافات التي فرضتها

[1] . ينظر: نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، تر: ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص108.

[2] بيارغريمال، الميتولوجيا اليونانية، تر: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1982م، ص5.

الكنيسة فحجبت من خلالها حقائق كثيرة أهمها المكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع وقيمته كذات عاقلة تنشد الحرية[1].

فاجتمع كل ذلك لتكون عوامل ساهمت في دخول أوروبا عصر جديد عرف بالحداثة، فكان إعلان عن نهاية عصر الظلام، وبداية عصر الأنوار، الذي رفض الميتافيزيقا وكل تفسير غيبي يعتمد على ما وراء الطبيعة. عرف كذلك بعصر العلم والتجربة وإرادة الإنسان ككائن عاقل، لا تحكمه الأساطير ولا إرادة الآلهة. فالحداثة مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالمسار التاريخي والظروف التي مر بها العالم الغربي أثناء تجاوزه لفترة العصور الظلامية، ولا يمكن فهم معنى الحداثة دون العودة إلى الظروف التاريخية التي كانت سبباً في ظهورها. فالحداثة مثلت رغبت العالم الغربي في البحث عن عالم مثالي يعيد الاعتبار للإنسان بعد أن أرهقته قوانين الكنيسة الظالمة. وظهرت مع الحداثة مستجدات حملها القرن17، تجلت من خلال الثورة الصناعية والعلم التجريبي والثورة الفرنسية كصورة للوعي والفكر التنويري الذي نادى به الفرنسيون، فكان للعلم التجريبي والفلسفة العقلية الدور الكبير في تجسيد معنى الحداثة. [2]

ثانيا: جذور الحداثة العربية

الدارس للحداثة في العالم العربي يتبين له أن مصدرها الأساسي وجذورها الأول هي الحداثة الغربية، وما صدرت عنه من تيارات فكرية وفلسفية وعلمية، والكثير من الحداثيين العرب يعترف بأن الحداثة في العالم العربي غريبة المنشأ والمصدر، في الشكل والمضمون لاسيما ما جاء منها عن طريق الأدب والشعر فهو أسهل ميدان يمكن للحداثيين الخوض فيه، والتعبير من خلاله عن أفكارهم ومبادئهم، كما أنه يشجع أساسا على الابداع وتقديم الجديد. كما يفتح الباب لممارسة النقد الادبي لكل قديم، فوجدت الحداثة في العالم العربي قبولا في المجال الأدبي.

ثم جاءت المشاريع الفكرية الحديثة لقراءة النص فكانت استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية، بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية، التي تحولت إلى مكون رئيسي من مكونات فكرنا العربي الحديث، وإذا أردنا البحث عن بداية تلك المشاريع علينا العودة إلى لحظة الاحتكاك بالحضارة الغربية، تلك المشاريع التي سبقت ظهور فكر الحداثة في العالم العربي والإسلامي، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل وهي [3]:

المرحلة الاولى:

في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ومع احتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية وسقوط الحضارة العربية وتخلفها بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي والإسلامي ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتخلف وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة والانفكاك من قيد الحضارة الغربية. فظهرت أطروحات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني

---

[1] نادية بوذراع، الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد، عبد الوهاب البياتي ومحي الدين صبحى انموذجاً، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها تخصص الشعرية والأدبية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007م-2008م، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] . ينظر: أمحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، ص 72 . 75.

ورفاعة الطهطاوي ومحاولتهم للتوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية الغربية، وظلت أطروحاتهم للنهوض محتفظة بطريقة الاجتهاد المتعارف عليه في السياق المعرفي الإسلامي وغير خارجة عنه.

المرحلة الثانية:

في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجهة للتعامل مع النص الشرعي، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم كما في أطروحات طه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله، مستخدمين في قراءة القصص آليات العقل الإنساني التاريخي.

المرحلة الثالثة:

في أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت الموجة الثالثة والتي اتجه معها الكثير من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث مما شكل ما يشبه الظاهرة، وهو ما دفع جورج طرابيشي إلى تسمية تلك الظاهرة بـ: "العصاب الجماعي". هذه الظاهرة تتكون من عدة تيارات، منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الديني ولم تتعامل مع النص الديني مباشرة كمحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وحسين مروة وجورج طرابيشي، ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها للنصوص الدينية نفسها وهي على قسمين:

1. من كانت قراءتهم ضمن منهج التداول الإسلامي المعروف، مع الاعتماد على التأويل كجمال البنا[1] ومحمد العشماوي[2].

2 . من كانت قراءتهم مستندة إلى آليات منها ما كان خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراء للنص ومنهم:

محمد أركون الجزائري وهو صاحب القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن اللامفكر فيه في ذلك النص، مستعينا بمنهج الحفر الاركيولوجي[3] والقراءة السيميائية [4]والتاريخية للنص الديني.

ومنهم أيضا عبد المجيد الشرقي التونسي الذي يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان والأنسنة واللسانيات والتاريخية الجديدة.

ومنهم حسن حنفي المصري صاحب مشروع (من العقيدة إلى الثورة) وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلامية عن الله والغيب والدين تفسيرا جديدا. ومنهم نصر حامد أبو زيد صاحب المشروع الفكري في إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية

---

[1]. ولد 15 ديسمبر 1920، المحمودية – توفي 30 يناير 2013 القاهرة وهو شقيق حسن البنا

[2]. ولد سنة 1932م وتوفي بتاريخ 7 نوفمبر 2013

[3] . يقصد بها البحث المعمّق في متون الوقائع أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجدداً قراءة مختلفة، بشكل عمودي. سواء باستخدام أدوات البحث المعاصرة والمستحدثة، أو باستحضار المرونة في الذهن، والقدرة الإستيعابية المنفتحة، على أفاق النص ومكنوناته، دون الإنغلاق على صورته التقليدية، ومدركاته الموروثة الشائعة .

[4]. التعامل السيميولوجي مع النص في سياقه اللغوي، بما يضمن الانفتاح على خبرات غائبة في ضوء الخبرات الظاهرة

مستعينا بمنهج الهرمنيوطيقا التأويلية.

ومنهم الطيب تيزيني صاحب مشروع إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول تفسير المفردات دون النظر إلى سياق الكلام وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام، الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد يحيل إلى معان جديدة ثم توليد معاني جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين، واعتمد على المنهج التاريخي في قراءته للسنة.

وعموما فالمسلم ينظر للحداثة نظرة توجس وريب ويرتبط ذلك بحديث النبي ص: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[1]. وفي المقابل ففكرة التجديد مقبولة لارتباطها بالحديث النبوي: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[2].

أسس الحداثة:

تميزت الحداثة بمبادئ وثوابت أساسية قامت عليها، "إذ يلاحظ أن هناك ثلاث ثوابت تشد الانتباه، وذلك في نمط تكوين الحداثة ونمط عملها وزحفها على الحضارات المجاورة"[3]، يجملها أغلب الدارسين في ثلاث مقومات أساسية وهي:

1-محورية الإنسان (الذاتية).

2-العقل الحسي باعتباره مصدر المعرفة (العقلانية).

3-الحرية.

هذه أهم الأسس التي قامت عليها الحداثة، وبيانها في الاتي:

1-الذاتية:

يعتبر مبدأ الذاتية الأساس الأول للحداثة، وقد اعتبر محمد سبيلا في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة أن مصطلح الذاتية متعدد الدلالات فهو يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية ومن ثمة فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها[4]. وهذا المفهوم للذاتية يحيل لدى هيجل[5] على دلالات أخرى يوجزها هابرماس[1]، في أربع

---

[1] . أخرجه البخاري، كتاب الصلح، الباب5 رقم 167/3. ومسلم، كتاب الاقضية، باب نقض الاحكام الباطلة، 1343/3، رقم 1718.

[2]. رواه الامام أحمد في مسنده من طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، رقم 496/2.

[3]فتحي التريكي، رشيدة تريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992م، ص20.

[4]محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007م، ص18.

[5]هو فيلسوف ألماني، من أسرة ذات أصول نمساوية،ولد في 27 أغسطس 1770م، يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان، من أهم مؤلفاته: حياة يسوع، المدخل إلى علم الجمال، (ينظر: عبد الرحمان بدوى، الموسوعة الفلسفية، مؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1984م، ص572).

دلالات ملازمة للذاتية، فهي تعني:

1- القراءة الخاصة جداً، والتي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها.

2-الحق في النقد، أي أن مبدأ العالم الحديث يتطلب على كل فرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقنعاً.

3-استقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

4- وهي الفلسفة التأملية ذاتها، فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيجل أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تجتاز وعيها بذاتها.

"يرى هيجل أن مبدأ الذاتية هذا بدلالاته المختلفة قد فرضته الأحداث التاريخية الكبرى: الإصلاح الديني، وأنوار الثورة الفرنسية، فمع الإصلاح البروتستاني أصبح الإيمان الديني مرتبط بالتفكير الشخصي، وكأن العالم القدسي قد أصبح واقعاً مرتبطاً بقرارنا الشخصي. فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقاً من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائما على ضرورة الأتباع والخضوع للقوة الآمرة للتراث والتقليد، كما أن الثورة الفرنسية ولأن مبادئ حقوق الإنسان قد فرضت مبدأ حرية الاختيار بمقابل الحق التاريخي المفروض كقاعدة أساسية للدولة"[2].

هكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محدد في كل مجالات الفعل، ومحدداً في كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق أصبحا قائمين مدونة ومملاة على الفرد، كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، والطبيعة تصبح جملة قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات على وجه العموم فإن الحياة الدينية والدولة، والمجتمع وكذا علم الأخلاق والفن تبدوا جميعاً كتجسيد لمبدأ الذاتية.

ومن زاوية أخرى فإنه يمكن القول بأن الأنشطة المعرفية في مجال العلم والأخلاق والفن كانت قد تمايزت واستقلت معاييرها الداخلية، كما أن دائرة المعرفة كما يقول هيجل قد تمايزت عن دائرة الإيمان، وكل هذه الدوائر ظلت بمثابة تعبير عن مبدأ الذاتية[3].

ويرى طه عبد الرحمان أنه من خلال مبدأ الذاتية يتم تطبيق خطة الأنسنة، التي تهدف إلى رفع القداسة عن الوحي والتعامل معه على أنه نص أدبي.

فالحداثة في معناها القريب والمباشر هي إيلاء الأولوية للذات وإعادة تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة فهي: "مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء ... أي تنصيب الإنسان ككائن

---

[1] هوفيلسوف وعالم اجتماع ألماني،ولد عام 1929م، من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، درس الفلسفة وعلم اجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، من أهم مؤلفاته، البنية السلوكية للحياة العامة النظرية والممارسة، (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، 687).

[2] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص18.

[3] المرجع نفسه، ص19.

مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيق"[1]. وقد أدت النزعة الذاتية لانحياز العقل إلى الذات. فالذاتية بهذا تصبح ملازمة للإرادة والرغبة في المعرفة، وهذا يعني اقتحام كل الميادين دون تردد، وكل مظاهر الحياة وتعابيرها لمعرفتها على حقيقتها. وقد ترتب عن الإيمان بمبدأ الذاتية أن أصبح الوجود قابلا للمعرفة، من أبسط الظواهر إلى أعقدها، وأعلن الإنسان بموجب هذه المعرفة سيادته على الكون.

2-العقلانية:

مبدأ العقلانية هو الركيزة الثانية من ركائز الحداثة بعد الذاتية. ويعرفها محمد سبيلا بأنها إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل، ومن ثمة الارتباط الحميم لمبدأ السبب أو العلة بمبدأ العقل، هكذا يصبح كل شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً عليه من طرف العقل.

وقد ترتب عن الإيمان بمبدأ العقلانية ما يلي[2]:

أ-عقلنة الفكر العلمي: يعني أن العلم قد انفصل بصفة تكاد أن تكون قطعية عن التصورات الدينية والأيديولوجية والسياسية، وأصبح يعتمد على العقل البرهاني التجريب، وترك كل ما لا يكون مقبولاً ببرهان.

ب-عقلنة الفكر السياسي: أي أن الفكر السياسي لم يتحرر من الأيديولوجيات ليدرس الظاهرة السياسية كشيء، أي كموضوع مستقل بذاته، وبالتالي لم تعقلن مناهجه عقلنة علمية إلا مع ميكافيلي[3]، في القرن الخامس عشر، وعلم السياسة عند ميكافلي يتركز على نقطتي انفصال تمثلها في:

* الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، ويعني ذلك أن السياسة معقولية في معالجة الأمور تختلف اختلافاً يكاد يكون كاملاً عن العقل الفلسفي وتعارضه أحياناً، ولكنها تنفي نفياً باتاً طوباوية الخيال الفلسفي وتعتبر أن الظاهرة السياسية تعالج كشيء، أي كواقع يجب تحليله وفهمه لاستخراج قواعد عامة للممارسات السياسية.

* الانفصال عن الايديولوجيا الدينية من خلال اعتبار السلطة السياسية هي اجتماعية قبل كل شيء.

ج-عقلنة القول التاريخي: بدأت هذه العقلنة بإعادة قراءة التاريخ العالمي قراءة تضع الوعي الغربي كوعي مؤسس ورغم أن هذه النظرة لم تظهر بجلاء إلا في عصر الأنوار ثم بعد ذلك مع هيجل إلا أن النهضة الأوروبية مهدت لها من خلال نقطتين:

* العودة القوية إلى الحضارة اليونانية واعتبارها نقطة انطلاق.

---

[1] . محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص65.

[2] فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص29. 30.

[3] هو مفكر ومؤرخ إيطالي، ولد 1469م، توفي 1527م، كان نظراته السياسية تتمركز حول كيفية الحصول على السلطة والمحافظة عليها فلا محل للاعتبارات الأخلاقية عنده، له عدة مؤلفات أهمها: الأمير والمقالات، تاريخ فيرنتسه، (ينظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ، ص463).

* بداية الوعي بضرورة الوحدة الغربية.

د-عقلنة القول الديني: وتعني قراءة النص الديني وفهمه عقلياً وتفسيره من خلال معطيات العصر، والعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لصلحه والابتعاد به عن طريق المحرفة والشعوذة والغطرسة والتسلط.

ومن خلال مبدأ العقلانية حسب طه عبد الرحمان يتم تطبيق خطة العقلنة، التي تهدف إلى رفض عالم الغيب، ليتم التعامل مع الوحي وبالخصوص القرآن الكريم بالاعتماد على المناهج والنظريات الحديثة.

فالحداثة مشروع أساسه العقل والعقلانية التي لا تؤمن إلا بما يدركه العقل فقط، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة، والحداثة تحيل إلى أن يكون الإنسان هو محور العملية الإبداعية، فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضا مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها، وهو إعلان جديد عن الوعي والذات كمرجعية. وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل، وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم؛ الذي يغدو شفافا وخاليا من الأسرار.[1]

فالحداثة تأسست على إعطاء أهمية خاصة للعقل، إذ أصبح مبدأ لكل نشاط علمي ومرجعا لكل معرفة، ومن شأنه أن يحدد علاقته الشائكة بذاته؛ أو ما يُعرف بالوجود الداخلي، أو ما يحيط به؛ أو ما يُعرف بالوجود الخارجي[2]. وأصبح البحث في الحداثة يستوجب الخوض في العقلانية، وكل بحث في العقلانية يُقرن بصورة واضحة ومباشرة بالحداثة[3].

3-الحرية:

تعتبر الحرية من أهم القيم التي أفرزتها الحداثة وهي لا تقل قيمة عن الأساسين "العقلانية والذاتية"، إذ يمكن القول بأن الحداثة هي الحرية، فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري وغاية وجوده وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق للذات، بل يتعداه إلى أكثر من ذلك إذ يعد شرطاً ضرورياً للحصول على مشروعية العقل الأخلاقي والاجتماعي والسياسي[4].

والحرية هنا ليست مسألة نظرية تُثار في الأذهان من أجل البحث فيها فلسفيا بأبعاد ميتافيزيقية، كما كان سائدا في عصور ما قبل الحداثة. بل الحرية مسألة عملية تطبيقية تتجسد في مختلف مفاصل المجتمع؛ الذي ابتغى من الحداثة سبيلا لحياته[5]

---

[1] . محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص19.

[2] . محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 2008، ص25 .

[3] . وقد انتقد طه عبد الرحمان هذا الابتذال في جعل العقلانية مبدأ للحداثة، ينظر: طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص25.

[4] بوبكري مصطفى، إشكالية الحداثة في فكر عبد المجيد الشرفي، رسالة ماجستير في الفلسفة، تخصص فكر عربي معاصر، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2014م/ 2015م، ص21.

[5] . ناصيف نصار، باب الحرية، إنبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2003 .، ص8

أصول المناهج الحداثية ومرتكزاتها:

تعريف المنهج: هو الطريقة أو الأسلوب المتبع في معالجة الموضوعات، ويشتمل على منهج الاستدلال والعرض والنقد، والاستنتاج. ومن ثَمَ الحكم على الأشياء.

وقد سلكت القراءات الحداثية للوحي والتراث مناهج غربية وضعية. فتجاهلت الأدلة الشرعية المستندة إلى نصوص الوحيين – القرآن والسنة –؛ فتجدها تؤول النص وتحرفه على خلاف ما يحتمله النص من تأويله الحقيقي، كل ذلك على ما يوافق اتجاهات ومذاهبهم ومسايرة أهواءهم.

وقد أدى الاستناد إلى الأدلة الوضعية إلى ظهور شبهات تجدها مُقَدَّمَةً عند الحداثيين على النصوص الشرعية الثابتة والمحكمة، لأنها أعطت النظريات والاجتهادات الغربية منزلة الأدلة القطعية الثابتة تحت شعار العلمية والمنهج العلمي، أو التجرد العلمي والموضوعية، وغير ذلك من المسميات التي غرضها تحقيق شبهات وآراء شخصية ونظريات وضعية، ودعاوى فارغة أما بالنسبة للمعلومات والأفكار فكانت تتلقاها من مصادر أجنبية أكثر مما تلقاها من المصادر الإسلامية نفسها، فالمعلومات العقائدية والتشريعية أو التاريخية كانت تتلقاها عن المستشرقين، والكتَّاب الغربيين، والمؤلفات الغربية وكتب التاريخ والأدب عندهم، مما لا أصل له ولا سند، وتجعل ذلك مصدرا أساسا من مصادر المعلومات عن الإسلام، وتجعله ركيزة تبني عليه أحكامها واستنتاجاتها، في الوقت نفسه تطعن في علمية مصادر الدين من الكتاب والسنة والآثار الثابتة.[1]

مرتكزات المنهج الحداثي:

1)– تقديم العقل والأهواء على نصوص الشرع: الحرص على تحكيم العقل وتقديمه على النص الشرعي في الاعتبار والاستدلال والاحتكام إلى العلم الظني، وتحكيم العواطف والأهواء في أصول العقيدة ونصوصها، ومقررات الدين الثابتة كالحلال والحرام القطعيين، إذ لا مجال بالاعتبار للنص المعصوم أو التسليم للوحي، أو ما صرّح به الشارع الحكيم ورسوله صلى الله عليه وسلم.

إذ تعتبر الاستنتاجات العقلية والحكم العقلي والرأي البشري مقدمة على دلالة النص، النص الذي مصدره الوحي الإلهي، وهذا هو الأصل في كتاباتهم وبحوثهم وهو الأساس والقاعدة الأولى عندهم.

يقول عبد المتعال الصعيدي: ((لا شك أن إخضاع دليل النقل لدليل العقل، فيه من الحرية العلمية كل ما تتسعه هذه الكلمة من معنى، ومما يعطي العلماء سلطة واسعة أمام الجامدين من رجال الدين فلا يكون لأولئك الجامدين سلطانا عليهم أصلا، ولا يكون لهم أن يسلكوا سبيل التعسف معهم، إنما هو قرع الدليل بالدليل، وما أضعف دليل الجمود أمام دليل التجديد.)) ويرى ((أنه لابد أن يكون العقل سلطان على النقل، حتى يهيئه الحكم الذي يسعد الناس)).

ويقول قدري حافظ طوقان في مدح ابن رشد: ((كان مذهبه – أي ابن رشد– أن يأخذ بالعقل عند البحث، وعدم الاعتماد على ما وصل إلينا من أمور الدين من روايات إذ هي خالفت العقل)).

[1] كتاب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 359-360

وكثير من تأويل قصص القرآن الكريم بأنها تمثيليات أو أساطير، وتأويل الملائكة والجن، وإنكار المعجزات للنبي صلى الله عليه وسلم والخوض في الغيب، كلها كانت من التأويلات الخاطئة التي ساقها العقلانيون للنصوص الشرعية الثابتة، وحكموا فيها العقل، وقدموا العلم الظني على كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم القطعيين.

ومن الغرابة في مناهجهم أنهم يردون السنة أو يردون بعضها بل والصحيح منها، وتجدهم في الوقت نفسه ينسبون بعضا من استدلالاتهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بلا تورع ولا خوف، كما فعل محمد فريد حين أورد قوله: (الدين هو العقل) وقوله: (يا أيها الناس اعقلوا من ربكم وتواصلوا بالعقل) ذكر هذا القول على أنهما حديثين نبويين عن الرسول صلى الله عليه وسلم[1].

أما عن تحكيم الأهواء عندهم فتجدهم يظهرون مراحل الضعف والانحطاط عند المسلمين في حياتهم الأولى، ويغفلون الجانب القوي والايجابي منها، وما مروا به من مراحل ذهبية كان فيها المسلمين في كامل القوة والعز، كما كانوا يلتقطون الزلات للصحابة والتابعين، وهذا كله ما هو إلا اتباع للأهواء، فتجردوا بذلك عن النزاهة العلمية التي يزعمونها.

مع العلم أنه قد يكون في المجتمع الإسلامي الأول بعض الانحرافات الخلقية، لكن أن يكون الأمر كما يصورنه فهذا حكم جائر؛ لأن الإسلام والشريعة الإسلامية كانت هي المهيمنة على الحياة، وكان المجتمع الإسلامي آنذاك في عمومه ملتزما ومتمسكا بالإسلام. وما كان من بعضهم من الفسق والمجون فهو أمر غير ظاهر ولا معلن، وأهله مقموعون ومخذولون.

2)- الإنكار والتشكيك والتحريف والتأويل في أصول العقيدة وأدلتها:

قل ما يتعرض الحداثيون لمسائل العقيدة، وما كان ذلك إلا عند بعض المتطرفين الذين لا حظ لهم في معرفة شيء عن الإسلام، ما عدا الموقف من السنة وأهلها، لأن أغلبهم كان غرضهم السنن والأحاديث، وكذا معجزات الأنبياء، فأنكر جمهورهم أن تكون هناك معجزات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن، وكذلك كذّبوا الأحاديث الصحيحة.

والغالب عن هؤلاء هو التشكيك والتأويل والتحريف، فلا يكاد قد سلم من التحريف أصل من أصول العقيدة الإسلامية، سواء اسما من أسماء الله عز وجل وصفاته أو ما يتعلق بالنبوة المحمدية ورسالته والوحي والقرآن والملائكة، إلى الجن والشيطان وسائر الغيبيات التي أخبرنا الله عن أصولها في القرآن الكريم؛ والنبي صلى الله عليه وسلم في السنة النبوية المطهرة.

فهم يحاولون بكل وسيلة متاحة أن يؤولوا كل ما يصطدم مع عقليتهم وأهوائهم، تلك العقلية المتأثرة بالمادية الماركسية الغربية، والتي لا تؤمن إلا بالمحسوس، وما هو خاضع لوسائل المعرفة البشرية، وهي وسائل محدودة لا توصل إلى المعرفة الحقيقية[2].

3)- الخلل والانحراف في منهج الاستدلال والتلقي في العقيدة:

أما الانحراف في الاستدلال على العقيدة، وأصول الإسلام وأحكامه، فنجدهم يجعلون من نصوص التوراة والإنجيل المحرفة والمنسوخة؛ أدلة ثابتة بمنزلة أدلة القرآن والسنة وإجماع المسلمين، كما أنها تعطي قوة للنظريات الوضعية والفلاسفة وآراء

[1] كتاب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 361-362

[2] كتب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 365-367

الفلاسفة والمفكرين، وسائر العقلانيين، والتحكم بالرأي والهوى، تعطيها قوة الأدلة الشرعية الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ بل إنها في بعض الأحيان تقدمها على نصوص الوحي، مدعية بذلك أن القرآن والسنة نصوص دينية لا شأن لها بالحياة، أو أنها من وضع البشر، وفيما باعتقادهم أن الوحي ما هو إلا نتاج فكر بشري ونشاط إنساني.

ومسألة الانحراف عندهم في الاستدلال كما في التلقي تماما، والمقصود بذلك التلقي عن المصادر غير الإسلامية في الحكم على الإسلام، فالحداثيون يتلقون ويدرسون الإسلام نفسه عن الغربيين من المستشرقين والإرساليات التنصيرية، وعن الجامعات والمؤسسات الغربية التي تعنى بالدراسات الإسلامية، وعن المدارس والجامعات الغربية في العالم الإسلامي، والحداثيون أكثرهم من خريجيها ومن أساتذتها. وهو ما جعلهم لا يحترمون المصادر الإسلامية نفسها، أمثال محمد حسين هيكل في رده لروايات البخاري ومسلم نجده يعتمد روايات المستشرقين في السيرة، ويفضل نصوصهم على نصوص كتب السيرة والسنة.

وهم في مؤلفاتهم لا يجدون غضاضة في أن يستند في سرد القصة على رواية أحد المستشرقين، ثم يترجمها من لغة المستشرقين إلى لغة السنة والسيرة، بينما يحرج من أن يرويها عن البخاري ومسلم أو أحد كتب السنة الصحيحة. وقبل ذلك يرى أنه من الضرورة والوجوب أن ينهل المستشرق الذي أخذ عنه من الغرب، لا في العلم التجريبي والتقدم العلمي فقط، بل حتى في الفن والأدب والفكر[1]. ولا يكتفي الحداثيون بأن يدعو للنهل من الغرب، بل يذهبون إلى أن للغرب حقا علينا وفضلا.

4)– التنكر للتراث الإسلامي:

إن من سمات الحداثيين وميزاتهم التنكر والانقطاع المتعمد عن التراث الإسلامي والقيم الإسلامية، بزعمهم أن الكتب الشرعية الخالصة ما هي إلا كتب قديمة وغير صالحة لمسايرة العصر والتنور والتقدم، وهذا التصور ينطوي على خطورة بالغة؛ إذ ما تحتويه تلك المصادر الشرعية الصحيحة كله بمجموعه يمثل الإسلام، والاستنقاص منه أو إلغاؤه أو التنكر له أو لبعضه، إنما هو بمثابة التنكر للإسلام نفسه. والبديل عندهم هو أن ننهل من مناهل الحظيرة الغربية أو الاعتماد على العقل البشري.

5)– التركيز على إبراز الجوانب السلبية والأخطاء والبدع والانحرافات:

يركز الحداثيون على الجوانب السلبية والأخطاء والبدع والانحرافات التي مرت في تاريخ الأمة، والآراء الشاذة والمذاهب المنحرفة عبر التاريخ الإسلامي، وكانوا يمجدون الفرق الضالة وتبني آراءها عليها، وكانوا يحكمون على الإسلام والمسلمين من خلال ذلك كله. وهذا الاتجاه واضح في دراساتهم، العقدية منها والثقافية والفكرية والأدبية وغيرها، فهي تضخم الانحرافات والأخطاء في حياة الأمة، التي وقعت خلال التاريخ الإسلامي، فمثال ذلك ما وقع في عهد الصحابة في مسألة الخلافة. فتجدهم يهولون من هذا الحدث، ويجعلون منه منفذا للطعن في الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم وسبهم، ومن خلال هذا الحدث يطعنون أيضا في الإسلام ويسيئون إليه من عدة وجوه.[2]

فنجد مثلا أحمد أمين في فجر الإسلام، يصف الصحابة بأنهم كانوا يشربون ويسمعون الغناء؛ كما نجد في مناهجهم

[1] كتاب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 365-367

[2] كتاب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 370-374 .

تمجيدا للفرق الضالة الانفصالية المنحرفة القديمة والحديثة، ويسعون لإحيائها وتنشيطها، ويتبنون آراءها تحت شعار حرية الفكر وحرية المعتقد وحرية البحث.

كما أنهم يصفون منهج أهل السنة بالتزمت والتشدد، والقضاء على حرية الكلمة، وحرية الفكر، لأن السلف كانوا يقاومون الاتجاهات المبتدعة مثل الخوارج والروافض والقدرية والجهمية والمرجئة وغيرهم من الفرق الضالة. وهم يعتبر المعتزلة أبطال الحرية، وهم الجديرون بالبقاء، وأن انقراضهم يعتبر خسارة للأمة الإسلامية، بل للإنسانية أجمع، ويرون أنه لا بد من إحياء الفكر المعتزلي وجعله هدفا ساميا يجب أن تسعى إليه الأمة الإسلامية.

إن الإلحاح والتركيز الذي نراه في دراساتهم على نبش الفرق القديمة الضالة من قبورها، إنما هو للتصدي لأهل السنة، وقطع خط الرجعة عليهم في العصر الحديث.

ومن ناحية أخرى نجدهم عموما يهتمون بالشخصيات المنحرفة عقديا ودعاة الضلالة ورؤوس البدعة، والمضطربون في عقيدتهم، كما يلاحظ من جانب آخر أيضا؛ اهتمامهم بالمشبوهين والعقلانيين المعاصرين؛ ليجعلوا منهم أبطالا ومصلحين وعظماء[1].

6)- التهويل من شأن العلم المادي الحديث:

جعل الحداثيون القول الفصل للعلم الحديث في موقفهم من الدين والغيب، وحين يقول أحد الغربيين أو المستشرقين كلمته أو يبدي رأيه في أي حكم أو أصل من أصول الإسلام، وحين يزعم الغربيون الماديون أن هذا الشيء حق وذلك باطل، فإنهم يقفون موقف التسليم وإن خالف ذلك كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بل ولو لم يثبت ذلك علميا أيضا.

7)- الإشادة بالحياة الغربية والحكم على الإسلام من خلالها:

من منهج الحداثيين الإشادة بالحياة الغربية، سواء كان ذلك في الفكر أو السلوك، وكانوا يتغاضون عن عيوب المدنية والحضارة الغربية، وجعلوا من الحضارة الغربية المثل الأعلى في سلوكهم وأهدافهم.

8)- عدم التفريق بين المسلمين وغير المسلمين في الولاء:

كذلك عدم التفريق في التقدير والحب والاقتداء، وكذا في البراءة والبغض والمجانبة، فالحداثيون يميلون إلى تعظم وتقدس الماديين والملحدين والفساق ورؤوس البدع وأئمة الضلالة من الفلاسفة والباطنية والزنادقة والمنحرفين، في المقابل يلمزون الصحابة وأهل السنة[2]. وأكثر ما يتبين لنا ذلك، من هذا التقدير والإكبار الذي يكنونه للمستشرقين، وعلماء الغرب، ورواد الفرق والنظريات والاتجاهات والحركات الحديثة والحداثية في العالم.

9)- تبني الطرح العلماني أو بعضه:

تأثر الحداثيون بالمشارب الغربية والفكر الغربي العقلاني الذي يدعو إلى التفلة من الدين وفصله عن الدولة وشؤون

---

[1] كتاب الاتجاهات العقلانية الحديثة من الصفحة 374-378 .

[2] كتاب الاتجاهات العقلانية من الصفحة 381-385

المجتمع. وبالرغم من اختلاف اتجاهاتهم؛ إلا أنهم يشتركون في نظرتهم القاصرة للإسلام، ونفورهم من بعض الأحكام الشرعية، واستيحاشهم من تطبيقها، كالحدود والحجاب والجهاد ونحو ذلك من الأحكام. وبعضهم يدعون إلى العلمنة صراحة ودون أي استدراك. وقد لا يصرح بعضهم بالعلمنة رغم أنهم سائرون في ركبها، وتجدهم يدعون إلى شرع الله لكن باعتماد النهج العلماني، أو تجد لهم آراء ومناهج ليست علمانية لكنها تصب في مصلحة العلمنة، وهذا هو مسلكهم العام.

10)- الاهتمام بعمارة الدنيا وبهرجها والغفلة عن الآخرة:

إن القارئ والمتأمل لمؤلفات وكتابات الحداثيين وآرائهم وأطروحاتهم يجد أن جهودهم منصبة إلى الاهتمام بالدنيا، فمسألة النهضة والتطور عندهم مسألة مرتبطة بتحقيق العيش في هذه الحياة الدنيا. [1]

أنواع القراءات الحداثية:

1. القراءة الحداثية الاستشراقية:

يتبع فيها الحداثي مناهج المستشرقين وأساليبهم وربما مال أو سقط في نفس أهدافهم التي تصب غالبا في غاية واحدة وهي إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوربي بصورة تضمن له الوحدة والاستمرارية من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفكر الإنساني جميعا، وما عدى ذلك فإن حظي ببعض الاعتراف فهو هوامش وليس مقوما للتاريخ العام للفكر الإنساني، وكل ذلك لا يخرج عن إطار المركزية الغربية. ومن المناهج المستعملة هنا نجد:

1. المنهج التاريخي ويستعمل بطريقة امبريالية متحيزة ومتعصبة، تسعى للهيمنة على التاريخ فيُبرز المؤلف ما يريده، ويسكت عن سواه. يعتمد صاحبه على نظرة شمولية.

2. المنهج الفيلولوجي (وهو يهتم بمواضيع فقه اللغة): استعمل في تحقيق النصوص والكشف عما كان مغمورا منها، والسعي لرد كل فكرة الى أصل سابق لها. يعتمد صاحبه على نظرة تجزيئية.

3 . المنهج الفرداني أو الذاتي: يتم فيه انتقاء الشخصيات التي تخدم أغراض المستشرقين والحداثيين، ويتم التعامل مع المفكر والنموذج المدروس على حدة وبوصفه شخصية مبدعة لا علاقة لها بوسطها الاجتماعي وتاريخها. يعتمد صاحبه على نظرة تخصيصية ذاتية.

2 . القراءة التاريخانية:

تنطلق القراءة التاريخانية من كون معلومات الانسان وكلماته ومكتوباته هي بنت عُصورها وثقافاتها المعاصرة لها. وتقوم هذه القراءة التاريخانية للوحي والتراث على وصله بظروفه البيئية، والتقيد بالزمان والمكان والسياقات المختلفة، وأهمها السياق الثقافي والاجتماعي وسياق التخاطب (سياق خارجي) وعلاقات الأجزاء(سياق داخلي) والسياق اللغوي (تركيب الجمل والعلاقات بين

[1] كتاب الاتجاهات العقلانية من الصفحة 386-387

الجمل) وسياق التأويل[1].

3 . القراءة التفكيكية:

يقوم المنهج التفكيكي على تقطيع الكل المتلاحم الأجزاء إلى قطع متناثرة حسب الزمان والمكان أو غيرها من معايير التقسيم.

ومن بين ما تقوم عليه التفكيكية هو إلغاء نسق ما يسميه جاك دريدا بميتافيزيقا الحضور، التي يعني بها المركز الثابت التي كانت تتحقق به المعرفة عبر تاريخ الإنسانية، ويتجسد هذا المركز في وجود حقائق ثابتة خارج النص أو خارج اللغة، هي التي تكفل وتثبت صحة المعنى. وبما أن التفكيكية إفراز لعصر خيّم فيه الشك على كل شيء، فقد دفعها ذلك إلى تتبنى فلسفة الشك، فشككت في النظام العام وفي المعرفة وفي قدرات العقل، وصولا إلى الشك في وجود مركز مرجعي خارجي يضمن الشرعية ويُمكن اللغة من الدلالة.

ولهذا نجد التفكيكية تشدّد دائما على استحالة حضور المركز الخارجي داخل النص، فهو مرتبط دائما بالغياب أو بالتأجيل، وفي هذا الحال تصبح المراوغة والغموض والتناص ولا تعددية الدلالة ولا نهائيتها التي لا تعتمد أي سلطة خارجية هي أبرز سمات النص. فالقراءة التفكيكية للوحي والتراث تقوم على هذا الأساس، مع استحضار هذه السمات.

4 . القراءة السميائية:

تبحث السيميائية عن المعنى، من خلال بنية الاختلاف ولغة الشكل والبنى الدالة. وهي لذلك لا تهتم بالنص ولا بمن قاله، وإنما تحاول الإجابة عن تساؤل وحيد هو كيف قال النص ما قاله؟ ومن أجل ذلك يُفَكك النص ويعاد تركيبه من جديد لتحدد ثوابته البنيوية.

وهذا العمل يقوم على المبادئ التالية:

أ- التحليل المحايث: الذي يبحث عما يُكون الدلالة من شروط داخلية وإبعاد كل ما يُعد خارجيا. أي البحث عن العلاقات الرابطة بين العناصر التي تنتج المعنى.

ب- التحليل البنيوي: لإدراك المعنى لا بد من وجود نظام من العلاقات تربط بين عناصر النص ، ولذا فإن الاهتمام يجب أن يوجه إلى ما كان داخلا في نظام الاختلاف الذي يسمى شكل المضمون وهو التحليل البنيوي.

ج- تحليل الخطاب : يعد الخطاب في مقدمة اهتمامات التحليل السيميائي الذي يهتم بالقدرة الخطابية وهي القدرة على بناء نظام لإنتاج الأقوال . على عكس اللسانيات البنيوية التي تهتم بالجملة.

في القراءة السيميائية لم يعد للنص بما فيها التراث والوحي عند الحداثيين جسم كتابي مكتمل، كما لم يعد له مؤلف ومقاصد، بل أصبح عبارة عن شبكة ونسيج من الآثار والشذرات والنصوص السابقة تترسب كلها لتكوّن نصا جديدا، وهذا ما

[1] . روح الحداثة، طه عبد الرحمان، ص 184،185.

يسميه أصحاب التيار السيميولوجي بمفهوم التناص . الذي ينفي عن النص المرجعية والتأثيرية والتربوية، فالنص لا يحيل على مؤلفه، ولا يعبر عن معان ومقاصد، وإنما يحيل على كتاب أكبر تربطه به علاقة الجزء بالكل، والكتاب الأكبرهو الحياة الثقافية التي ينتمي إليها النص. ولما كان النص جزءا من هذه الثقافة، فإن عملية إنشاء النصوص لا تعدو أن تكون تلخيصا لما تم كتابته في هذه الثقافة. وفي هذا إشارة إلى أن عملية تأليف النصوص هي عملية يغلب عليها اجترار ما هو متداول في الثقافة. فهذه الرؤية هي الإطار الموجه للقراءة السميائية.

5 . القراءة الهيرمينوطيقية:

الهيرمينوطيقا هي فن أو علم تفسير وتأويل وترجمة النصوص، وقد ارتبطت تاريخيا بالنصوص المقدسة وبالكتابات اللاهوتية المسيحية وبإشكالية قراءتها وتأويلها. وذلك لوجود إشكاليتين، تتمثل الأولى في كتابة الوحي والنصوص الدينية المقدسة بعد أن كانت تنقل مشافهة، وما قد يصاحب ذلك من سوء فهم بعد أن كان للمتكلمين والمتخاطبين فرصة الاستفسار وتعديل الفهم. والاشكالية الثانية تتمثل في بعد المسافة التاريخية والجغرافية والثقافية بين القارئ والوحي والتراث، وهو ما قد يؤدي إلى سوء الفهم. كل ذلك أدى إلى ظهور الهيرمينوطيقا في العالم الغربي.

ومن أهم مبادئ الهرمينوطيقا المعاصرة هو تاريخية التفاسير والنصوص، وهو منهج يعطي الأولوية ويقدم الثقافة والبناء التاريخي الاجتماعي على نصوص الوحي، ويستند في محاكماته إلى منهج تجريبي، مرتبط برؤية كونية ترى بأن للعالم نظاما مغلقا من العلية والمعلولية، ولا يمكن أن يتحقق أي تدخل من عالم الغيب في عالم الشهادة، وما هو خارج عن هذا العالم فهو مسكوت عنه في نظر بعض أصحاب هذه الرؤية، وهو في نظر آخرين منهم أمر مرفوض. ووفق هذه الرؤية الكونية ثمة نوع من التساوي والانسجام والتفاعل والتشابه بين ظواهر العالم قديما وحديثا، فما لا يمكن أن يقع الآن فهو لم يكن يقع في الماضي. وبناء على منهج النقد التاريخي يم إعادة قراءة أحداث التاريخ ومختلف الظواهر الإنسانية والكونية في العالم بموازين العقلانية وإمكانية الوقوع، بدل ردها إلى الغيب وما وراء هذا العالم. [1]

6 . القراءة البنيوية التكوينية:

الاهتمام في القراءة البنيوية منصبا على بنية النص في معزل عن أي إحالة أو مرجعية خارجية، حتى ولو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله. ومن هنا نجد أن مقولة "موت المؤلف" هي من أهم المقولات البنيوية، وهي تُعبر عن تيار فلسفي يقوم أساسا على نفي الفاعل كيفما كان نوعه، ليتم التأكيد فقط على العلاقات التي بين العناصر والأجزاء في التراث والنصوص بما فيها الوحي.

[1] . محمد باقر سعيدي، منطق الخطاب القرآني " دراسات في لغة القرآن"، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص474.

نماذج لبعض القراءات:

1. قراءة نصر حامد ابو زيد:

وهي من أهم القراءات الحديثة للنص الديني في المحيط الثقافي العربي، وهي قراءة تتسم بالخطورة والتدليس في المصطلحات والإيهام في بعض الأمور التاريخية، وقد استطاع أبو زيد تسويق مشروعه الإيديولوجي (العلمانية) من خلال تلك القراءة، ورأى بأن مُصلحي النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أخفقوا في إحداث نقلة نوعية في تحديد فهم الإسلام، ويرد سبب ذلك لعدم قدرتهم على تجاوز الرؤى السائدة وسط أغلب المسلمين، بأن القرآن يجب أن يطبق في كل الأماكن والأزمنة وأن الإسلاميين استعملوا آيات القرآن الكريم بانتقائية، للتوفيق بين نصوص القرآن والمعضلات الفكرية التي طرحتها الحضارة الغربية، فاستخدموا فقط الآيات التي تلائم مقاصدهم.

فالقرآن في نظره يحتوي على العديد من الآيات التي يصعب أن تتفق مع المعايير الدولية للديمقراطية الحديثة وحقوق الإنسان. فالقرآن يجيز الرق ويجيز عقوبات قروسطية مثل قطع يد السارق وفرض الجزية على غير المسلمين كما يمارس التفرقة ضد المرأة في عدة مواضع مثل منحها نصف ما يحصل عليه الرجل في الميراث، وبتجاهل هذه الآيات القرآنية غير الديمقراطية كما يقول حامد أبو زيد فإن الإصلاحيين حرموا أنفسهم من فرصة الرد على الأصوليين السلفيين الذين يُصرون على تطبيقها وهذا وفقا لأبي زيد هو مكمن فشل الإصلاح الإسلامي حاليا.

وهو يرى بأن هذا المنهج قد هيمن على أغلب التيار الإصلاحي الإسلامي إلى الآن، لذلك فهو ينادي بمشروع ينقل الإصلاح الديني إلى داخل النص القرآني نفسه. وذلك بإعادة قراءة النص قراءة تاريخية، فالإمكانية الوحيدة لإصلاح حقيقي في الإسلام في زعمه تكمن في فهم تاريخي للقرآن، فهو ليس بنص جامد يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة وصالحة لكل الأمكنة والأزمنة، بل يجب النظر إليه كخطاب ديناميكي متعلق بالحاجات الإنسانية في مكان وزمان محددين، فهو يحتوي على قيم كونية وتطبيقات تاريخية لهذه القيم وإذا ما أردنا معرفة الحكمة وراء هذه التطبيقات يجب علينا أن ندرس السياق التاريخي، وكمثال على هذا الطرح يذكر أبو زيد الآية التي تمنح المرأة نصف الميراث الذي يحصل عليه الرجل، ويحتج أبو زيد بالقول إنه بالنظر لهذه الآية في سياقها التاريخي فإنها تعد في الواقع خطوة كبرى إلى الأمام، لأنه قبل ذلك الوقت لم يكن للمرأة الحق في أي شيء على الإطلاق، لذا فإذا ما طبقنا المقصد الكامن لهذه الآية في وقتنا الحاضر فسنجد أنها تشير إلى أننا يجب أن نعتبر الرجل والمرأة متساويين كليا أمام القانون. فأبو زيد عمل على نزع قداسة القرآن وجعله نص قابل للنقد، وإلغاء ثبوت الدلالة، وأنها متغيرة حسب الظروف التاريخية. وعموما نخلص إلى ما يلي من وراء منهج قراءة أبو زيد للنص القرآني[1]:

1. طعونه في القرآن الكريم والسنة المطهرة: ومن ذلك ادعاؤه أن القرآن ليس وحيا من عند الله بل منتوج ثقافي بيئي. وانكاره سابقة وجوده في اللوح المحفوظ، فقال: "هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عام وحين نقول: تشكلت،

[1] . ينظر: أمحمد رحماني، قضية النص القرآني، ص76 . 86.

فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ"، وهذا مردود بقوله تعال: (بل هو قرآن مجيد في لوح المحفوظ).

2 . دعوته إلى الخروج على نصوص القرآن والتحرر منها، ورفض الخضوع لها، والتخلص من سلطان الله عز وجل، والتمرد على هذه السلطة. ويدعو ابو زيد الى التحرر من الحلال والحرام وما سماه مجموعة من الثوابت.

3 . ادعاؤه عدم صلاحية النص "كتابا وسنة" لوضع الحلول لكل القضايا والمشكلات التي تعرض للمسلمين حالاً ومستقبلاً، ودعوته إلى طرح الكتاب والسنة وتجاهلهما حين البحث عن حلول لمشاكلنا.

4. إنكاره عالمية الإسلام وعموميته، وشموله لكل الخلق من إنس وجن، وادعاؤه بأن الإسلام دين للعرب وحدهم، يقول أبو زيد: "فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الثقافي والحضاري". فهو يعتبر أن ادعاء عالمية الاسلام وشموليته، مجرد افتراض ذهني لا صلة له بالواقع وهو مفهوم حديث نسبيا لا صلة له بالقرآن أو بالسنة. وهو يجد أن هذا الادعاء انتهازية وسرقة وغصب.

2. قراءة محمد اركون:

وتشمل منهجيته في قراءة النص القرآني على القراءة النقدية التاريخية من خلال منظور نيتشه وفرويد وكارل ماركس. قال أركون: "إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إن هذه القراءة مضطرة لأن نأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداءا من نيتشه وانتهاءا بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس"[1].

لقد اشتغل الجزائري محمد أركون منذ ثمانينيات القرن الماضي على وضع آليات قراءة النص الديني وفق منظور المنهج التاريخي موضع التنفيذ وانخرط في فضاء فكري مختلف عن البيئة الثقافية الأصلية التي ينتمي إليها ويشتغل عليها مما أتاح له وضعا أكثر موائمة وتحررا وانفلاتا من القيود والشروط التي تقتضيها طبيعة التعامل مع المحيط الأصلي الذي يضبط التعامل مع النصوص الدينية. وقد دعا محمد أركون إلى ممارسة النقد التاريخي على النص القرآني فقد أكد بأن عمله يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن.

واتسم طرحه بالإخلاص التام والعميق للتروع العلماني الليبرالي من خلال انخراطه الكلي بالأسس المنهجية الغربية التاريخية والتفكيكية دونما مراعاة للخصوصيات المحيطة، ويعتبر منهج أركون هو الأكثر أداء والأوفى تمثيلا للخطاب العلماني على مستوى الدراسات القرآنية ويتعامل مع النص بوصفه **نصا تاريخيا**، مما يُفضي إلى إخضاع النص القرآني للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي مما يفترض إلى وجود مشكلة تعترض سبيل فهمنا للنص القرآني وتتضح هذه المشكلة في وجود فرق بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف.

[1] . اليسار الإسلامي، ص 42.41.

ويصرح أركون بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان سائدا ايام النبي صلى الله عليه وسلم[1].

ومن هنا يطمح أركون إلى نزع هالة القداسة على الوحي بتعرية آليات الأسطورة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني فينظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق وإنما على أنه حدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا، ومن ثم تجب دراسته بوصفه نصا لغويا دون اعتبار لبعده الإلهي، لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكر على كون النص منتجا ثقافيا ويعكر الفهم العلمي له، وعليه فالفهم الصحيح للنصوص الدينية يتوقف على إزاحة هذا الغطاء الإيديولوجي المصطنع عن وجه النص القرآني وقراءته على أنه نص تاريخي أدبي تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهج التاريخ المقارن للأديان ذلك أن النظر إلى النص القرآني نظرة نقدية تاريخية انتروبولوجية من شأنها أن تزعزع جميع الأبنية التقديسية والتتريهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الأيديولوجي وتحديد مساحته في إطار علماني ممنهج، وفي سبيل تحقيق ذلك كله يدعو أركون إلى استخدام الدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة وإلى قراءاتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها أو ما يسمى في البنيوية بموت المؤلف، فيتم إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة[2].

3.قراءة محمد احمد خلف الله:

تُعتبر قراءة الحداثي المصري محمد أحمد خلف الله قراءة حداثية غير كاملة الجوانب، وذلك راجع إلى عدم تمكنه من العلوم التي حشر نفسه فيها كغيره من أصحاب المناهج الحديثة، وجل أفكاره ونزعاته شبيهة بما دعا إليه نصر حامد أبو زيد وغيره، وتتخلص قراءته في إعادة قراءة النص الديني باعتباره فكرا بشريا، لا نصا إلهيا تحكمه ضوابط وشروط في التعامل معه. وهو يجاهر برفضه للنص القرآني قائلا: "إن النص القرآني إن لم يكن قادرا على تحقيق المصالح تركناه ولجأنا إلى الفكر البشري، فإن مدار النصوص على المصالح، فهي أصل والنصوص فرع". كما أنه يعتبر تفسير الرسول ص للقرآن قول بشري فيقول: "ما عدى القرآن فكر بشري نتعامل معه بعقولنا، وتفسير رسول الله للقرآن قول بشر"[3].

واشتهرت قراءته بوصف القصص القرآني بالخرافة والخيال والأسطورة ومجانبة الواقع، وزعم أن القرآن نفسه لا ينفي أنه يحوي الأساطير وأنه يتقول على اليهود وينطقهم بما لم ينطقوا به. ويتقول أمورا لن تحدث، ويقرر أمرا خرافيا أو أسطوريا وأن مصادر القصص القرآني هي التوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية والأدب اليوناني والفارسي. ويلمح إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو مؤلف القرآن الكريم. وخلاصة قراءته تتمثل في الأمور الاتية[4]:

1 . أن القرآن من تأليف محمد. وأنه عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار.

---

[1] . قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص88 . 98.

[2] . المرجع نفسه، ص89 . 91

[3] . ينظر: اليسار الإسلامي، ص 34، 40.

[4] . قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص92 . 93.

2 . رفض النص القرآني والعمل بالنص البشري

3 . أن القصص القرآني أصله الأدب اليوناني والفارسي ويمتاز بالأسطورة والخيال

4 . أن القرآن افترى على اليهود وتقول عليهم

وقد جمع المدعو خلف الله منهجه في كتاب سماه "الفن القصصي في القرآن الكريم" وتقدم به في كلية الآداب بمصر عام 1947 تحت إشراف أمين الخولي وقد رد عليه الأستاذ أحمد أمين فقال: "إن صاحب الرسالة يرى أن القصة في التاريخ لا تلتزم الصدق التاريخي وإنما تتجه كما يتجه الأدب إلى تصوير الحادثة تصويرا فنيا بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد مثل أن البشرى كانت لإبراهيم أو لامرأته فدعوى هذا التناقض تدل على أن صاحب هذه الرسالة لا يعرف تعريف التناقض وعلى أنه سار في رسالته بهذا العلم الذي لا يزال في طور الطفولة"[1].

4 . قراءة أدونيس علي أحمد سعيد:

ويشمل منهجه إعادة قراءة النص القرآني باعتباره نصا فينيقيا قديما، وهي قراءة تحمل الشيء الكثير من الكره للقرآن والإسلام والرسول وللعرب كراهية عميقة، لذلك فهو يتبنى كل ما يوحي بابتعاده عن العروبة وسخطه عليها، بالإضافة إلى غنائه النائح حول فينيقيا وإلى تسمية نفسه باسم أدونيس كرمز من الرموز التي يدعو القوميون إلى إحيائها، ويشبه نفسه بمهيار على اعتبار أن مهيار لا ينتمي إلى العرب لأنه من أصل فارسي وبذلك يتبرأ أدونيس من عروبته، ولا يعترف بالإسلام كشريعة وديانة سماوية، وسارت له شهرة داوية في المحافل الأدبية والفكرية على صعيد العالم العربي ودوائر الاستشراق الأوروبي وخاصة الفرنسي، وقد تصدى له في الستينيات عبر مجلة الرسالة عدد من الأدباء والشعراء منهم الدكتور عبده بدوي والدكتور أحمد كمال زكي والأستاذ عباس خضر والدكتور عبد الكريم الخطيب، وممن تصدى له كذلك وفضح زوره ودجله الدكتور حلمي القاعود في كتابه "الحداثة العربية المصطلح والمفهوم". وخلاصة قراءته تتمثل في[2]:

1 . رفض الانتماء الاسلامي والعربي جملة وتفصيلا.

2 . اعتبار النص القرآني نصا فينيقيا.

3 . نفي الدين من واقع الامة وتصورها.

4 . الانفصال عن الماضي والدعوة الى التشبث بالمنهج الغربي.

وخلاصة قراءته هدم العقيدة والايمان.

5 . قراءة حسن حنفي:

ويشمل منهجه إعادة قراءة النصوص الدينية من منطلق كونها نصوص تراثية لا غير، واعتبار العقيدة والوحي والنبوة والرسالة

[1] . أعلام وأقزام، ص 422، نقلا عن قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص94.

[2] . قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص95 . 96.

والإيمان والغيب وغيرها من مفاهيم وثوابت الدين ومصطلحاته مجرد أمور تافهة لا تعدو أن تكون اصطلاحات أدبية وتعابير إنشائية لا تعبر عن الواقع. فقد قال: "النقل وحده لا يثبت شيئا، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة"[1].

وهكذا فقراءة حسن حنفي تجرد جميع ثوابت الإسلام وعقائده ومصطلحاته من محتواها الديني وتعتبره. كما أنه يعتبر أن: "العقل هو أساس النقل، وأن كل ما عارض العقل فهو يعارض النقل وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل"[2]. كما أنه لا يرى أن الايمان بالغيب: "يمكن للإنسان أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلما حقا في سلوكة"[3]. وذلك لأنه يعتبر الدين من وضع الفكر البشري فقد قال: "لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة"[4].

خلاصة هذه النماذج من القراءات

يظهر لنا من خلال جميع المشاريع السابقة التي تبتغي إعادة قراءة النصوص الدينة قراءة حديثة، أنها تسعى إلى تفريغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية وكل ما فيها من محكم، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه. وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن الكريم، من خلال إحالته إلى التاريخ والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها. مع العمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيرا تداوليا قاصرا، من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من القضايا. فالغاية من أرخنة الخطاب القرآني (أي ربطه بتاريخ وأسباب نزول آياته) هي العودة بالقرآن الكريم بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي. وهذا الجهد يجد مشروعيته في القول بأن القرآن الكريم خطاب تاريخي، يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان. وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وتشريعات وأحكام تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان. وهذا التبدل لا يقصد منه هنا المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعنى عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان.

إلا أن الذي حصل بالفعل عند تصفح بنيات التطبيق المنهجي التاريخاني التي ساهمت في انجازها القراءة الحديثة السابقة، هي وقوع أصحابها في فخ التقليد والمحاكاة التطبيقية الهزيلة لما أحدثته الدراسات الاستشراقية التاريخانية للتوراة والإنجيل. ومن أمثلة عملية الاسقاط الحرفي والتي تنم عن تجاهل مطبق للخصوصية القرآنية والتراثية وتفضح مستوى الخطاب العلماني في دراستهم[5]:

---

[1] . اليسار الإسلامي، ص33.

[2] . حسن حنفي، التراث والتجديد، ص119. 120.

[3] . حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا، ص 91.

[4] . حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 22.

[5] . قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 102 . 104.

. تشبيه النص القرآني بالتوراة والانجيل من حيث انه خطاب اسطوري.

. نفي كون القرآن الكريم مصدر للتشريع.

. اعتبار القصص القرآني منقولة من التوراة والانجيل

. تبني اصحاب القراءات الحداثية مذهب الرمزية الذي ذهب اليه فرويد وماركس وغيرهم.

. التشكيك في الروايات الاسلامية التي تقر بعملية جمع القرآن الكريم.

. يعتبرون الغيب في القرآن الكريم أسلوب ممنهج لخداع الناس بالحديث عن الجنة والنار والمعاد.

وعليه فالقراءات الحداثية تريد نقل النص القرآني من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، مما ترتب عليه جعل القرآن نصا لغويا مثله مثل أي نص بشري يرتبط بسياق ثقافي ويخضع لقوانينها التي تنتمي إليها لغته، وهو مثل أي نص بشري نص إجمالي وإشكالي ينفتح على احتمالات متعددة، ويقبل تأويلات غير متناهية؛ ولا ميزة لتأويل على آخر في حيازة الحقيقة، وهو أيضا نص مستقل عن مصدره المتعالي (كونه من عند الله) ومرتبط كليا بالقارئ الإنساني، وإذا كان الأمر كذلك فلا يقين في إدراك المقاصد الحقيقية للشارع الحكيم. ولرفع عائق الغيبية تم التعامل مع النص القرآني، من خلال تنزيل مختلف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية عليه، إضافة إلى مناهج علوم الأديان والمناهج الهيرمينوطيقية، التي اتبعت في تحليل التوراة والأناجيل ونقدها، وكانت النتيجة أن أطلقت سلطة العقل دون قيد، وأصبح النص خاضعا لاجتهاد العقل، ولم تستثني من ذلك أي آية قرآنية، بل لا توجد حدود مرسومة يقف عندها العقل، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها.[1]

نتائج القراءات الحداثية:

أما النتائج المتعلقة بالحداثيين وما يعود على أسسهم ومناهجهم يمكن أن نذكر منها الاتي[2]:

1 . إن الانسياق الأعمى وراء المناهج اللسانية والسيميائية الحديثة دفع البعض إلى الجهر بأن اللسانيات من شأنها أن تعلم النشء أن النص الديني هو تناص وأنه قابل للتأويل لأنه مجازي . وهكذا يستطيع التلميذ والطالب أن يفكرا في النص المقدس بنفسيهما، وأن يؤولاه حسب مصالح وحاجات الناس ومتطلبات الحقبة التاريخية.

2 . لقد كانت بداية الخطأ عندما تحولت الحداثة العربية من الاتباع والاقتداء إلى تبعية كاملة للحداثة الغربية، وأصبح التحديث مقترنا بالقطيعة المعرفية مع الجذور والتراث والماضي كله على غرار النموذج الحداثي الغربي كشرط لتحقيق الحداثة.

3 . ضعف استعمال الآليات المنقولة، فكثير من الحداثيين نقلوا مناهج ومفاهيم واستعاروها دون معرفة دقيقة بها، ودون أن يتمكنوا من استعمالها استعمالا جيدا، إضافة إلى أنهم لم يحيطوا بالأسباب النظرية التي بنيت عليها، بل إن بعض هذه النماذج لم تنضج بعد، ولم تكتمل لها الصيغة العلمية؛ وأن بعضها الآخر كان أقرب إلى الموضة والموجة الفكرية منه إلى المنجزات العلمية،

[1] . خطاب الحداثة قراءة نقدية ، ص44 .45.

[2] . خطاب الحداثة قراءة نقدية ، ص49. 52.

فكان المثقف العربي يلهث وراءها يريد أن يحقق السبق المعرفي.

4 . الاعتماد على آليات وأدوات إما متجاوزة في أصلها كالبنيوية والشكلانية، وإما مناهج لا تملك الحجية والمصداقية كالتفكيكية التي تلغي كل المراكز التي يقوم عليها المعنى. لقد اعتمد تيار الحداثة العربية هذه الآليات، وبنى عليها تقريرات أرادها حاسمة وتحليلات أرادها نافذة، دون أن يقيم اعتبارا لتاريخية هذه الأدوات ولا لنسبية نتائجها.

4 . لم يكن تيار الحداثة العربية، باختياره لخطة التبعية الثقافية واستنساخه للنموذج الغربي، وتبنيه لمبدأ القطيعة المعرفية مع التراث، يدري أنه سيفقد الحرية التي طالما رفعها شعارا للتحديث، فوقع أصحاب الحداثة في أسر وقيد جديد متمثل في تقليد الغير وتقديس نموذجه.

5 . يغيب في تجربة تيار الحداثة العربية؛ منطق الاختلاف بين الذوات والكيانات والثقافات، وهو مبدأ أساسي وجوهري. إذ أوقعه الانبهار بالعقل الغربي واحتقار ذاته في أن يقتفي آثاره في كل شيء، سلبا وإيجابا، وأنساه مراعاة مبد أ الاختلاف بين خصوصية الثقافة الإسلامية وخصوصية الثقافة الغربية سيرورة وفكرا.