



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم العلوم الإسلامية

تخصص: العقيدة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

موسومة بـ: \_\_\_\_\_:

**إشكالية المنهج في الخطاب العقدي المعاصر**

—دراسة تحليلية مقارنة للتجربتين السلفية والحداثية—

**إشراف:**

أ.د. الشيخ خليفي

**من إعداد الطالب:**

زكرياء سعدي

**لجنة المناقشة:**

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر (أ)	د. عثمان بلخير
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. الشيخ خليفي
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر (أ)	د. محمد الحاج عيسى
عضوا	جامعة وهران 01	أستاذة محاضرة (أ)	د.ة. كريمة بولخراس
عضوا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذة محاضرة (أ)	د.ة. مختارية بوسيف
عضوا	جامعة الجزائر 01	أستاذ محاضر (أ)	د. الحاج همال

السنة الجامعية: 2019 - 2020

# إهداء

إلى التي أوصاني الله ببرّها فكانت الجنة تحت قدميها ، رمز الحنان والعطف أمي  
الغالية .

إلى من تكبد شقاء الحياة ليرضيني ويحقق آمالي أبي الغالي .  
إلى رفيقة الدرب وشريكة الحياة ، سندي ، أمّ أولادي ، زوجتي الغالية أم أولادي :  
ليلي

إلى ثمرة الفؤاد وقرّة العين ابنائي : محمد أنس ومريم بيان .

إلى إخوتي : محمد رياض ، إلياس وأحلام .

إلى العائلة الكبيرة : سعيدي ومقدّر

أهدي هذا العمل . .



# شكر وتقدير

أشكر الله تعالى أولاً وقبل كل شيء ، فهو صاحب المنّ والعطاء وهو أهل الشكر والثناء وهو الموفق لكل خير وبرّ .

واعترافاً منّي لذوي الفضل بفضلهم يطيب لي أن أتقدم بوافر الشكر وجزيل التقدير لمن حبانني بالرعاية الدائمة والإشراف المتواصل والتصائح النافعة والتوجيهات السديدة أستاذي وشيخي وقرّة عيني الأستاذ الدكتور : خليفني الشيخ ، الذي أسأل الله أن يرزقه الصحة والعافية وأن يجعله ذخراً لهذه الأمة .

ولا يفوتني أن أشكر أعضاء لجنة المناقشة ، كل باسمه ومقامه ، على قبولهم قراءة وتوجيه الرسالة ، فلهم منّي كامل الشكر والتقدير .

والشكر موصول أيضاً إلى أساتذة قسم العلوم الإسلامية : إدارة وهيئة تدريس .

دون أن أنسى أهلي وعائلي الذين تجشّموا معي عناء الصبر والمعاناة لإنجاز هذا العمل ، وإلى كل من له بصمة في حياتي ولوبكلمة طيبة أو ابتسامة أو تقاؤل أو دعوة في ظهر الغيب في سبيل إنجاز هذا العمل المتواضع ، وإلى كل من مدّ يده العون من قريب أو بعيد .

مقدمة

الحمد لله رب العالمين و أفضل الصلّاة و أزكى التسليم على سيّد الأوّلين و الآخرين ،  
محمّد الأمين وعلى آله و صحبه أجمعين ، وبعد :

منذ مطلع عصر النهضة في القرن الماضي و المفكّرون الكبار أمثال الطهطاوي و الأفغاني  
وعبده وإقبال و ابن نبيّ يطرحون أسئلة عميقة و إشكالات كبيرة تمسّ جوهر المشاكل التي  
يعاني منها العالم الإسلامي ، ولا زالت أسئلتهم قائمة و استشكالاتهم حيّة تظهر بين الفينة  
والأخرى على شكل إجابات تحاول ردم الهوّة و تقليص الفجوة و رأب الصدع الذي خلّفته لنا  
عصور الإنحطاط، ولعلّ أعلى اهتمام عنى به هؤلاء الرّواد هو اهتمامهم بمسألة " المنهج " ، هذه  
المسألة التي قد تبدو للوهلة الأولى قضية ثانوية هامشية ، لكنّها عند التحقيق يجب أن تحتلّ  
الصدارة وتنال الأولوية في أيّ مشروع نهضويّ أو عملية إصلاحية ، لذلك ظلّوا يركّزون على  
مسألة المنهج؛ أي وجدناهم يبحثون قضايا تنتمي - بدرجة أو بأخرى- إلى مقولة المنهج ،  
وكلّما امتدّ الزمن صار موضوع المنهج بالغ الأهمية، وصرنا نجد وضوحا في الإهتمام به ، بل  
ومزيادا من تعقيد العمل فيه ، حتّى وجدنا أعمالا بالغة الأهمية في العقود الأربعة الأخيرة.

ومع تنامي ظاهرة البحث في موضوعة المنهج - خاصّة في العقود المتأخّرة- ظهر أنّ البتّ  
فيه ليس هيّنا و الخروج برأي موحد غير يسير ، خاصّة إذا تمّ طرّقه مطبّقا على ميدان من  
ميادين العلوم الإسلامية ، فقد أسفرت الدّراسات التي قام بها كثير من الرّواد عن نتائج غير  
مألوفة ولا معهودة لما هو متداول في كتب التراث ، وقد أدّت إلى تباين في الرّؤى و اختلاف  
في المواقف يصل أحيانا إلى حدّ التناقض والتنافر، ممّا استدعى بروز جيل من الكتّاب مهمّتهم  
الأساسية تتبّع المشاريع و تقويم الجهود الفكرية لأجل كشف مكانم العطل والخلل في أيّ بناء  
منهجيّ لم يستو عوده ولم يستقم صلبه.

ومن الميادين الفكرية التي كثر حولها الخلاف والسّجال "العقيدة"، هذا الميدان الحساس والخطير الذي يؤدّي الخطأ فيه إلى تكفير وتضليل وإخراج من بوتقة الدّين، لم تسلم مناهجه من التّبع والتّقد والتّقويم؛ تارة تحت دعوى التّجديد والإجتهد ونبد التّقليد وتارة أخرى تحت دعوى التّسامح والتّعاش ونبد التّطرف، ولازال الخلاف قائما والسّجال جاريا، ولم يستطع أحد حسمه مهما أوتي من قوّة بيان و قدرة على البرهان، ممّا يوحي أنّ المسألة تتعدى " المنهج " أحيانا لما " وراء المنهج " ، لكن يتمّ دائما تعليل الخلافات و إلباسها لبوس العلم و تقليدها نياشين المعرفة ، ممّا ولّد لدى المتّبع للمشاريع العقديّة استشكالا و قلقا معرفيا لا يمكن رفعه ، خاصّة و أنّ الفجوة بين المختلفين لا زالت تتّسع و الحوار بينهم يكاد يشبه حوار الطّرشان.

ومن هنا جاء هذا البحث الذي وسمناه ب " إشكالية المنهج في الخطاب العقدي المعاصر – دراسة تحليلية مقارنة بين السّلفيين و الحدائين " ليجلي الخلاف في هذا الموضوع و يحاول تتبّع ورصد نقاط الإلتفاق و الإفتراق بين الفاعلين في مجال صناعة الخطاب العقدي المعاصر.

### أهمية الدراسة:

و في تقديري تحتلّ الدراسة هاته مكانة فائقة، وذلك نظرا:

-للتجاذبات المستمرّة بين التيارين ، حيث يزعم كلّ طرف استحواذه على المنهجية الفضلى الكاملة ويسعى إلى رمي الطرف الآخر في دائرة الجهل و التعمية و السّفه العلمي والإيديولوجي.

- لأنّها مشكلة الوقت ونازلة العصر، حيث إنّ التقلبات المنهجية والقطائع المعرفية أدّت إلى تحولات بنيوية في كلّ ميادين المعرفة، ممّا يحتمّ رصد هذه التحولات والوقوف على النتائج التي خلّفتها.

- لأنّ الخلاف في المنهج و إن كان يتمّ بين النّخب المثقّفة الفاعلة إلّا أنّ انعكاساته قد تطلّ الجماهير و تنزل عند العامّة ، فتحدث شرخا اجتماعيا لا يمكن رأب صدعه.

### أسباب اختيار الموضوع:

إنّ الأسباب التي دعّني إلى اختيار الموضوع عديدة و متنوّعة لكنّي سأقتصر على أهمّها:

- محاولة رصد أسباب الخلاف في العقيدة و الوقوف على الأسس المعرفية التي يتكئ عليها كلّ طرف.

- محاولة معرفة ثمرة الخلاف بين الإتجاهين على المستويين الإبتيمولوجي و الإيدلوجي.

- الوقوف على حدود الإجرائية و التّقنية للأدوات العلمية المستعملة في البناء العقدي المعاصر.

- القضاء على القلق الأنطولوجي و الفصام الإيبستيمولوجي الذي خلفته لنا الإختلافات المنهجية بين الفريقين المتصارعين على الإستحواذ على الخطاب العقدي.

### إشكالية الدراسة:

هذه الدّراسة تنطلق من إشكالية جوهرية مفادها أنّ موضوع المنهج في الخطاب العقدي المعاصر لم يحظ لا في السابق ولا الآن ببحث يُتحرّى فيه طرح السّؤال الواضح و المباشر للفاعلين في مجال العقيدة ، و لم تسع أيّ دراسة أن تُسائل أطراف الصّراع في مجال العقيدة عن مفهوم المنهج و أسباب الإختلاف فيه و حدوده و قيمته و دوره و أثره في صناعة الخطاب الدّيني ، كما أنّ إشكالية الدراسة تحاول الوقوف على الأرضية المعرفية التي يتكئ عليها المختلفون و تتساءل عن الأسس العلمية التي يبني عليها كلّ فريق و لترصد حدود التّقنية و الإجرائية التي ينتسب إليها المختصمون.

ولأجل الإجابة عن الإشكالية الرئيسية نطرح الأسئلة الجزئية التالية:

- ما مفهوم المنهج و الخطاب و العقيدة و السلفية و الحداثة؟
  - ما هي المنطقات العلمية : العقلية و النقلية و اللغوية و التاريخية التي يصدر عنها كل فريق لأجل التأسيس لخطاب عقدي معاصر؟
  - ما موقف كل طرف من مصادر التلقي العقدي ؟
  - هل الخلاف المنهجي في العقيدة : معرفي موضوعي خالص أم تتخلله اعتبارات إيديولوجية و ذاتية؟
  - ما مآلات الخلاف المنهجي بين الطرفين على المستويين المعرفي و الواقعي؟
- و لكن هذه الدراسة ، وبحكم المنهج الذي نستلزم به ، لا تتوخى التقييم و إصدار الأحكام - إلا فيما نذر لأجل ضرورة التحليل والبحث - ولا تسعى إلى المفاضلة بين رأي و آخر أو الانتصار لمذهب على آخر و إنما تجتنب هذه الوجهة لأنها تقتنع بسبيل المواكبة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من ملاحظات في ذلك و لأنها لا تريد أن تتجاوز هدفا محدداً ودقيقاً: و هو الوقوف في خطاب السلفية و الحداثة ، عند الثابت و القار ، و الوقوع على الكلبي و المشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب و دعامته.
- كما أن الدراسة لن تتوسّع في سرد الخلافات الموجودة في التيار الواحد ، إنما تحكيه وتصفه بسطحية دون التغلغل في التفاصيل، لأنّ الذي يعيننا في البحث هو الوقوف على الخلافات المنهجية بين التيارين الكبيرين المتنازعين حول الإستحواذ على الرأسمال الرّمزي : العقيدة ، ثم إنّ غرضنا في حكاية الخلاف عند التيار الواحد هو التّأصيل و ليس التّفصيل.

## منهج الدراسة:

وقد اعتمد الباحث في معالجة هذا الموضوع المناهج التالية:

### المنهج الوصفي التحليلي:

حيث يعتمد الباحث إلى جمع الآراء والأقوال من مظائنها، ويحاول التأليف بينها، ويضعها في نسق واحد محدد ليتمكن من تصوير الموضوع و الملمة أجزائه ، بعدها يسعى إلى تحليل ما يتطلب التحليل من الآراء والأقوال ، وتفكيك ما أجمل من النظريات وشرح ما استعصى من المذاهب والافكار، ثم يعتمد في الأخير إلى التعبير عن تلك الخلافات بلغته الخاصة قصد الإستنتاج والخلوص إلى رؤية تقريبية للموضوع محل البحث.

### المنهج النقدي:

وهو مهم في مثل هذه البحوث، وليس الغرض منه محاكمة الإتجاهات وإدانة الأقوال، فقد التزمنا عدم سلوك هذا المنحى، إنما هو محاكمة الآراء والمذاهب إلى المبادئ التي تنطلق منها والأسس التي ترتكز عليها، والنظر في مدى وفاء كل اتجاه لمنطلقاته النظرية واختبار مدى تماهيه مع أصوله العلمية.

### المنهج المقارن:

وهو أساس البحث ولبه، حيث يتم من خلاله مقارنة الأقوال والآراء التي صرّح بها الإتجاهان، ورصد كيفية اختبار كل طرف للأساس العلمي و المنطلق النظري الذي يتكئ عليه خصمه، والوقوف على مآلات الخلاف .

وهذا وقد توخيت في عرضي للرسالة:

1.الوضوح و السهولة في التعبير والبعد عن التعقيد قدر المستطاع.

2. أحيانا أكرّر الكلام الواحد في أكثر من موضع ، وذلك لاشتماله على أكثر من مسألة من مسائل الخلاف ، فأضطرّ إلى تكراره بما يقتضيه المقام.

3. الإشارة عند النّقل من أيّ مصدر أو مرجع إلى المؤلّف ، اسم الكتاب ، بالإضافة إلى المحقّق إن وجد ، دار وبلد النشر ، تاريخ الطبع ، رقم الجزء و الصفحة ، ثمّ أعيد المعلومات كاملة في فهرس المصادر و مراجع .

4. رمزت للكتب إذا لم تحتو على معلومات النشر ب (د.م.ن) ، و ب ( د . ت ) إذا لم تحتو على تاريخ الطبع ، و ب ( د.تق ) إذا لم تحتو على محقّق.

5. ضبطت اسم الآيات القرآنية التي وردت في الرسالة، وبيّنت مواضعها بذكر اسم السّورة و رقم الآية.

6. عزوت الأحاديث التي وردت في الرسالة إلى مصادرها من كتب السنّة النبوية بذكر الكتاب و الباب و الجزء و الصفحة و رقم الحديث ، مع الإشارة أحيانا إلى درجة الحديث من خلال أقوال محدّثين ، أمّا إذا كان الحديث في الصّحاحين كليهما أو أحدهما اقتصر على ذلك، مع الإعراف هنا بقلة زادي في علم الحديث.

7. ترجمت للأعلام المغمورين فقط ، أو لمن تبلغ شهرته ما بلغ غيره .

8. شرحت المصطلحات الواردة في الرسالة مستعينا بالمعاجم المتخصصة.

9. قمت بوضع فهرس مفصّل في آخر الرسالة ، يشتمل على :

- فهرس الآيات القرآنية مرتّبا حسب سور القرآن الكريم.

- فهرس الاحاديث النبوية مرتّبا حسب حروف الهجاء.

- فهرس الأعلام المترجم لهم حسب الحروف الهجائية.



-فهرس المصادر و المراجع مرتبًا حسب حروف الهجاء.

-فهرس الموضوعات وقد بيّنت فيه أبواب الرّسالة و فصولها ومباحثها ومطالبها وفروعها.

### صعوبات البحث:

إنّ سعة المادّة العلمية و كثرتها وغزارتها جعلت الباحث يعاني صعوبة و عنتا في التّوليف والتّسيق بين أجزاء هذا الشّتات المعرفي، فضلا على العنت الذي وجده أثناء القيام بالتحليل والتّفكيك لعناصر الأطروحتين محلّ الدّراسة، ممّا اضطرّنا إلى عدم الإستقصاء، والإقتصار على المتداول بكثرة عند أربابها ، وقد أيقنّا من خلال البحث أنّ الإستقراء التّام والشّامل لهذه الغزارة العلميّة غير ممكن ، بل غير وارد ، ولا يمكن لأحد أن يدّعيه ، لأنّ الإنتاج العلميّ في هذا الميدان لا زال جاريا و الخوض فيه لا يزال ساريا ، و التّواضع العلميّ يقتضي أن يعترف الباحث بالقصور و العجز إذا ما واجه معرفة لا زالت في طور التشكّل .

### الدّراسات السّابقة:

لم أجد دراسة بهذا العنوان لكن هناك دراسات تتقاطع مع عملي في نقاط أساسية ، أذكر

بعضها منها :

-دراسة حول أركون بعنوان " الأسننة و التّأويل في فكر محمد أركون " للطلاب الباحث :

مصطفى الكيحل و هي أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه ب إشراف د.إسماعيل زروحي جامعة منتوري قسنطينة 2007-2008 ، وهي دراسة جادّة التزم فيها صاحبها الموضوعية والحياذ ، وقد عالج الباحث فيها مجمل المناهج الحديثة التي يتوسّل بها الحداثيون في التّقذ و البناء، وقد استفدت منها في جوانب كثيرة خاصّة في جانب التّعرفّ على المناهج الحديثة و الحصر لمقولات الحداثيين التي حاز أركون السّبق فيها ، ومن خلالها انطلقت لتّعرفّ على مجمل الآراء التي يصرّح ويدعو إليها الحداثيون، لكن عملي امتاز عنها أنّي لم أقتصر على الحداثيين بل

تعدّيت للمقارنة مع السّلفيين ثمّ إنّني لم أقتصر على تتبّع الآراء المتعلّقة بالقرءان بل تجاوزت ذلك ليشمل بحثي الموقف من العقيدة.

- كتاب " التأويل الحدائي للتراث التقنيات و الإستمدادات " ل إبراهيم بن عمر السكران (ط دار الحضارة للنشر و التوزيع الرياض السعودية ط 2014)، وهو كتاب مهمّ يرصد بدقّة آليات الإشتغال الحدائي على التراث و يقف على الخلفية الفلسفية و التاريخية و جذورها الإستشراقية التي يتحرّك بها الحدائيون ، كما أنّ الكاتب يملك قوّة في النقد و التّعقيب و كشف مكامن القصور و العطب في الأطروحة الحدائية ، غير أنّ عملي مختلف عنه في عدّة مواطن ، منها : انحيازه التّام لنمط التّفكير السّلفي و أخذه لمسلّمات السّلفيين كما هي دون إجراء الفحص اللازم عليها أمّا عملي فهو يقف في ذات المسافة بين الطّرفين دون انحياز لطرف ، ومنها تخصيصه الكتاب للكلام على إشكالية التراث عامّة أمّا عملي فهو موجّه خصيصا للكلام على العقيدة ، ومنها عدم إبرازه للجوانب المنهجية التي تميز الطّرفين أمّا عملي فهو بحث في جذور الصّراع أي وقوف على المنهج الذي بسببه يحنّد النقاش و تتباين الرّؤى.

- كتاب " القرءان و القراءة الحدائية : دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون " ل الحنّ العباقي ( ط دار صفحات للنشر والتوزيع دمشق سورية ط 2009) ، و هي دراسة كما هو واضح من العنوان خاصّة برصد و تقويم موقف محمّد أركون من القرءان الكريم ، وقد تعقّب الباحث أركون و بيّن قصور منهجيته وضعف الأدوات المستعملة في قراءته للقرءان الكريم ، وقد استفدت من الدراسة كثيرا ، لأنّني في دراستي خصّصت حيّزا لدراسة موقف الحدائيين من مصادر التلقّي العقدي ومنها القرءان الكريم ، بيد أنّ عمله لم يكن شاملا و لا وافيا ، فهو قد قصره على أركون دون غيره من الحدائيين ، أمّا أنا فلم أحدّد بل حاولت الرجوع إلى غيره من الحدائيين ، فضلا على أنّي لم اقتصر على دراسة القرءان كما فعل هذه الدراسة.

-دراسة " العلمانيون والقراءان الكريم : تاريخية النص" ل أحمد الطعان تقديم : نور الدين عتر ومحمد عمارة. ط مكتبة ودار ابن حزم للنشر و التوزيع الرياض السعودية ط (2007) ، تختلف الدراسة هاته عن سابقتها أنّها تناولت مسائل المنهج؛ ك: الهيرمونوطيقا و الفلسفة المادية والأنسنة والتاريخية وغيرها، وحاوَلت التعقيب عليها ، كما أنّها بيّنت نتائجها و آثارها ، غير أنّها قصرت النتائج على القراءان و لم تتعدّاه إلى المجالات الأخرى ، وقد اعتمدت على هذه الدّراسة واستفدت منها كثيرا و جاوزتها حين تعدّى بحثي النظر في القراءان إلى غيرها من مواضيع و مصادر العقيدة ، كما أنّي لم أنجز مثلها إلى تيار بعينه بل بقيت محافظا على النهج الذي التزمته ألا وهو الوصف والرّصد و التّحليل للإختلافات المنهجية دون إصدار الأحكام أو كيل التّهم.

وهناك دراسات أخرى استفدت منها كثيرا ، منها دراسة " مسألة المنهج وقفات وتأمّلات " ل حيدر حبّ الله (ط مؤسسة الإنتشار العربي بيروت لبنان ط 2007) و دراسة " تجديد المنهج في تقويم التراث" ل طه عبد الرّحمان" (ط المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط 2005). وغيرها.

### خطة البحث:

ولأجل إنجاز هذا البحث سلكت الخطة التالية:

مقدمة ، وفيها تعريف بالموضوع و ذكر للأسباب و الأهمية و طرح الإشكالية و ذكر المناهج المتبعة مع ذكر الصّعوبات و الدّراسات السّابقة و عرض الخطة مجملّة.

الباب الأوّل، وقد عنونته ب "ضبط مصطلحات البحث" وجعلته في أربعة فصول ، كلّ فصل حوى تعريفا بمصطلح من المصطلحات إلّا الفصل الاخير أدجت فيه مصطلحين، والمصطلحات هي كالاتي : العقيدة ، السّلفية، الحداثة ، المنهج و الخطاب.

الباب الثاني ، عنونته ب " مصادر و آليات بناء الخطاب العقدي " وقد جعلته في فصلين ،  
أمّا الفصل الأوّل " الموقف من مصادر التلقّي العقدي " فقد جاء في ثلاثة مباحث ، المبحث  
الأوّل يبيّن موقف التيار السّلفي من مصادر التلقّي العقدي ، المبحث الثاني يبيّن موقف التيار  
الحداثي من مصادر التلقّي العقدي أمّا الثالث فيجلي الخلاف بين التيارين في مصادر التلقّي  
العقدي

أمّا الفصل الثاني " مسالك النّظر العقدي بين التيارين " فقد جاء في ثلاثة مباحث أيضا ، أمّا  
المبحث الأوّل فيعرض طريقة البحث والنّظر العقدي بين التيارين، المبحث الثاني يعرض طريقة  
البحث والنظر العقدي عند الحداثيين، أمّا المبحث الثالث فيبيّن حدود الإستعمال التقني  
والإجرائي لأدوات البحث والنظر بين التيارين.

الباب الثالث، عنونته ب " نتائج الإختلاف المنهجي بين التيارين " وقد جاء في فصلين ،  
أمّا الفصل الأوّل " المنهج المعرفي والتأسيس لإيستيمولوجيا الوجود " فقد جاء في ثلاثة مباحث ،  
أمّا المبحث الأوّل فقد تحدّث عن حدود العلاقة بين الغيب و الشّهادة بين التيارين ، المبحث  
الثاني تحدّث عن جدل الوحي والعلم، أمّا المبحث الثالث فقد تحدّث عن التاريخ بين الحاكمة  
الرّبانية والحتمية الوضعية.

أمّا الفصل الثاني " المنهج المعرفي و التأسيس لإيديولوجيا الواقع " فقد جعلته في مبحثين ، أمّا  
المبحث الأوّل فهو حديث عن الدّولة الإسلامية ، و المبحث الثاني فهو حديث عن الدّولة  
العلمانية.

خاتمة، وفيها رصد لأهمّ النتائج المتوصّل إليها من خلال البحث و اقتراح مجموعة من  
التّوصيات قد تكون بداية لدراسات أخرى أو سدّ للثغرات و النقائص التي خلّفتها الدّراسة.  
فهارس، للآيات والأحاديث والأعلام والمصطلحات والمصادر والمراجع والفهرس  
الموضوعاتي.

والله أسأل أن يوفّقنا لما يحبّ و يرضى.

# الباب الأول :

## ضبط المفاهيم

**الفصل الأول : مفهوم العقيدة**

**الفصل الثاني: مفهوم السلفية**

**الفصل الثالث: مفهوم الحداثة**

**الفصل الرابع: مفهوم المنهج و الخطاب**

# الفصل الأول: مفهوم العقيدة

المبحث الأول : الدلالة اللغوية

المبحث الثاني: دلالة المصطلح في كتب التراث

المبحث الأول : الدلالة اللغوية

المطلب الأول : المعنى اللغوي

لا تسعفنا المصادر القديمة بتعريف ولا بيان لتاريخ ظهور و تشكّل مصطلح العقيدة ، وعلى الرغم من صعوبة تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تبلور مفهوم العقيدة فإنّ المصادر والمؤلّفات التي وصلتنا تجعلنا نُرجع بداية تشكّل هذا المصطلح إلى القرن الرابع هجري ، ففي ذلك القرن بدأت تظهر مؤلّفات توظّف مصطلح العقيدة لإعطاء تصوّر كليّ للوجود مستمدّ من الوحي؛ من أهمّها "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" للباقلاني<sup>1</sup> " العقيدة النظامية" و"الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد" كلاهما للجويني<sup>2</sup> و"الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي<sup>3</sup> وغيرها.

ورغم عدم استعمال القراء أو الحديث أو حتّى الجيل الأوّل ممن تلا فترة النبوة للمصطلح للدلالة على مسائل الإيمان إلّا أنّ المؤلّفات التي وصلتنا وحتى الباحثين المعاصرين لم يستشكّلوا المصطلح و لم يستفسروا عن فحواه بل اعتبروه مفهوما مكافئا للإيمان .

<sup>1</sup>الباقلاني : (338-403هجرية) أبو بكر محمد بن الخطيب البصري كان منتصرا لأبي الحسن الأشعري من مصنفاته " التمهيد ، إعجاز القراءان و غيرها توفي ببغداد سنة 403 ( ابن خلكان . وفيات الأعيان تح : إحسان عباس. ط دار صادر بيروت لبنان د ت . (4/269) و الزركلي. الأعلام . دار العلم للملايين . بيروت لبنان. ط 15. (6/176)

<sup>2</sup> الجويني : (419-478هجرية) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الفقيه الشافعي المتكلم إمام الحرمين ولد سنة 419 بخراسان وبها توفي سنة 478 من مؤلفاته الشامل في أصول الدين و غياث الأمم و البرهان في أصول الفقه و غيرها . ابن خلكان . وفيات الأعيان (3/167-168) و الزركلي. الأعلام (4/160)

<sup>3</sup> . الغزالي : هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي متكلم متصوف ولد سنة 450 وتوفي سنة 505 من مؤلفاته : إحياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة ، فضائح الباطنية ، المستصفى في أصول الفقه و غيرها . ابن خلكان . و فيات الأعيان (4/216) و الزركلي. الأعلام (7/22)

وعمده كل من اعتبر العقيدة مرادفة للإيمان هو تلك الصلة التي نجدها في المعاجم اللغوية بين المعنى اللغوي و الإصطلاحي للعقيدة ؛ إذ أن مدار كلمة العقيدة في اللغة على الإحكام و الوثاق و الشّد<sup>1</sup> ماديا كان الأمر أم معنويا ؛ تقول عَقَدَ الحبل فهو معقود ومنه عَقْدُ النكاح<sup>2</sup>.

ومنه استعير هذا المصطلح للدلالة على مسائل الإيمان التي محلّها القلب ففي معجم مقاييس اللغة تجد " عقد قلبه على كذا فلا يُترع عنه واعتقد الشيء صلب<sup>3</sup> أي ما كان محلّه القلب ممّا لا يقبل الشكّ أو الريب يعتبر عقيدة كالعقد الذي يربط الحبل أو الوثاق ، وتحصيلا لهذا الربط بين المعنى اللغوي و الإصطلاحي نجد الجرجاني مثلا يجعل منها "هو ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل"<sup>4</sup>. أي أن محلها القلب.

#### المطلب الثاني : التمييز بين لفظي العقيدة و الإيمان

- في حين أن القراءان لا يستخدم في معرض الحديث عن تيقن الإنسان بصدق تعاليم السّماء كلمتي "اعتقد" و"عقيدة"، بل كلمتي "آمن" و"إيمان"؛ فيشير إلى تصديق الإنسان للمعارف المترّلة من السماء عبر الرسل المصطفين بلفظ الإيمان<sup>5</sup>، والتعبير بهذا المصطلح له دلالاته التي لا نكاد نجدها متطابقة بالضرورة مع لفظ العقيدة ؛ ففي لسان العرب نجد الإشارة إلى أن الإيمان مشتق من مادة "أمن" والتي تعني التصديق ضد التكذيب والأمن ضد الخوف والأمانة ضد الخيانة<sup>6</sup>؛ هاته المعاني الثلاثة كلها متضمّنة في لفظ الإيمان الوارد في القراءان؛ تأمل قوله

<sup>1</sup> أنظر : ابن منظور. جمال الدين محمد بن مكرم. أبو الفضل. لسان العرب . دت . دار صادر بيروت لبنان. 03 / 296) و ابن فارس. أحمد بن زكريا. أبو الحسين. تق. عبد السلام هارون . دار الفكر . دت. ( 86/40) و الرازي زين الدين بن أبي بكر . مختار الصحاح . تق. أحمد إبراهيم زهوة. دار الكتاب العربي. لبنان. ص 221

<sup>2</sup> ابن منظور. لسان العرب . ( 296/03)

<sup>3</sup> ابن فارس. معجم مقاييس اللغة . (86/04)

<sup>4</sup> الجرجاني. التعريفات . تق :مصطفى أبو يعقوب. ط. مؤسسة الحسن. الدار البيضاء . المغرب. ط 1 2006 . ص 135.

<sup>5</sup> لؤي صافي. العقيدة و السياسة . دار الفكر المعاصر . بيروت . لبنان. ط 2001. ص 54 .

<sup>6</sup> ابن منظور. لسان العرب. ( 21 / 13 )



تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد 28، مما حدا ببعض أهل الإستقراء كابن تيمية أن ينبه إلى هذا المعنى حين اعتبر " أن لفظ الإيمان يفارق التصديق لفظاً و معنى<sup>1</sup> ؛ لأن " لفظ الإيمان لا يستعمل في كل الأخبار بل في الإخبار عن الأمور الغائبة و نحوها مما يدخلها الريب ، و هو مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة فيقال للصدق طمأنينة و للكذب ريبة ؛ فالمؤمن داخل في الأمن كما أن المقرّ داخل في القرار ، و لفظ الإقرار يتضمن الإلتزام"<sup>2</sup> ، إلا أننا لا نجد هاته المعاني متضمنة في لفظ " العقيدة" ، فقد سبق و نقلنا من المعاجم اللغوية أن العقيدة مشتقة من لفظ "عقد" الذي لا يدلّ إلا على شدة الربط و الوثاق والإحكام ولا توجد لها أيّ رابط أو صلة للمعاني التي يشملها لفظ الإيمان ، فالصلة بين الإيمان والعقيدة من حيث الدلالة اللغوية لا تكاد توجد و إن وجدت فهي قطعاً علاقة واهية ضعيفة .

- كما أن لفظ الإيمان الوارد في القرآن استعمل للدلالة على كل ما أخبر به ناقل الوحي ، سواء كان الأمر نظرياً علمياً كالمغيبات ، أو عملياً كالشرائع و الشعائر، في حين أن مصطلح العقيدة استعمل تاريخياً للدلالة على المسائل النظرية دون العمل<sup>3</sup> ، مما يوحي أن النظائر الأوائل كان لهم استشكال للمصطلح سواء من حيث المفهوم أو من حيث التوظيف، و إلا ما الداعي لمثل هذا الفصل و التمييز بين النظر و العمل ؟

و المغزى مما نقوله أن دعوى المطابقة بين العقيدة و الإيمان وتوهم الترادف بينهما لا يستقيم لا من حيث الوضع اللغوي للمفردتين و لا من حيث الدلالة الإصطلاحية ، مما يجبرنا على تلمس معناه في التاريخ.

<sup>1</sup> . أي يستوعبه و يزيد عليه .

<sup>2</sup> . ابن تيمية . الإيمان الأوسط . دت . الشركة الجزائرية اللبنانية . الجزائر . ط 1 2006 . ص 73-74 باختصار .

<sup>3</sup> . الجرجاني . التعريفات . ص 135 .

المبحث الثاني: دلالة مصطلح العقيدة في كتب التراث

المطلب الأول: مشكلة التعريف

على الرغم من تواطؤ كتب التراث على تداول لفظ العقيدة واستعماله إلا أننا نجد مصطلحا إشكاليا بامتياز، وإن لم ينبهوا على ذلك، فالاختلاف في فحواه ومضمونه هو السمة البارزة المتعلقة به تاريخيا، والصراع على امتلاكه والاستحواذ عليه هو الذي طبع كل حركة التأليف. وقد تم تداول عناوين أخرى اعتبرت مرادفة له إلى جانب لفظ الإيمان منها: أصول الدين، السنة، الفقه الأكبر، علم الكلام، وقد اعتبر هذا الأخير العنوان الأكثر شيوعا وتداولاً لدى علماء العقائد، وهو الذي اعتنت مصادر الإسلام بتعريفه وتقديمه على أنه الأكثر تبيانا لمضامين العقيدة ومباحثها. وقد اختلفت عبارات النظائر في تعريفه؛ فنجد الفارابي<sup>1</sup> يعرفه بأنه "صناعة الكلام يقتدر معها الإنسان على نصره الأراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقوال"<sup>2</sup> فجعل الكلام = العقيدة شاملا للأراء والأفعال أي العقائد والشرائع ولم يقصره على المسائل النظرية من الدين، ورغم هذه السعة في التعريف التي قد توحى للوهلة الأولى أن مسمى العقيدة عنده كان شاملا لمسائل العمل والنظر معا إلا أنه سرعان ما ينقضها حين يحتتم كلامه بقوله "وتزييف ما خالفها بالأقوال" مما يدل على أنه يعتبر كغيره ممن كتب في هذا العلم أن مسمى العقيدة مقصور على الجوانب النظرية فقط دون العمل وإلا ما الداعي الذي دفعه إلى حصر نصره الملة بالأقوال، كما أنه اعتبره صناعة وملكة تُكسب صاحبها فنّ الحجاج والدفاع دون أن يشير أو ينبه إلى وجوب تلبس

<sup>1</sup>. الفارابي: محمد بن نصر بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر، تركي الأصل ولد في فاراب سنة 260 وتوفي بدمشق سنة 339 من مؤلفاته: إحصاء العلوم، أراء أهل المدين الفاضلة، الساسة المدنية.. ابن خلكان. وفيات الأعيان (5 / 153) الزركلي. الأعلام (20/7)

<sup>2</sup>. الفارابي. إحصاء العلوم. قدم له و شرحه و علّق عليه: د علي بوملحم. ط دار الهلال. بيروت لبنان. ط1. 1996. ص 90-91

صاحبها بتلك الآراء ، ويتّضح الأمر أكثر حين نلاحظ نقده لأساليب الإقناع التي درج عليها المتكلمون من " التّحجيل والتّحصير والتّخويف ومنها استعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة"<sup>1</sup>. وهي نظرة الفلاسفة التحقيرية لبضاعة المتكلمين ...

أما باقي المتكلمين فقد أطبقت كلمتهم على قصر الكلام = العقيدة على المسائل النظرية من الملة و إخراج العمل من مسمّاها ؛ يقول الإيجي<sup>2</sup> " هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج و دفع الشبه"<sup>3</sup> ، ويوافقه في هذا الحد التفتازاني<sup>4</sup> و الجرجاني<sup>5</sup> وغيرهما ممن يعتبرون أن لفظ العقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل<sup>6</sup> ، لكن مع مجيء ابن خلدون<sup>7</sup> نرى أن تطورا ملحوظا طرأ على ماهية الكلام حين اعتبر أن " الكلام يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنّة"<sup>8</sup> فهو يكشف أن وظيفة الكلام و هدفه الدفاع بالأدلة العقلية و الرّدّ على المبتدعة المنحرفين لمخالفيهم لمذهب السلف و أهل السنّة ، و هو بهذا يجعله علما خاصا بأهل السنّة. إن خاصية هذا التعريف أنه يعكس الاعتقاد السنّي الأشعري ويعكس واقع المعرفة في عصره :

<sup>1</sup> الفارابي. إحصاء العلوم. ص 74

<sup>2</sup> الإيجي : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين أبو الفضل ، عالم بالأصول و الرواية من أهل إيج بفارس ولي القضاء مات مسجوناً من تصانيفه المواقف ، العقائد العضدية ، جواهر الكلام . الأعلام الزركلي.(295/9)

<sup>3</sup> المواقف . ط القسطنطينية . دب ن . سنة 1286 . ص 34

<sup>4</sup> . التفتازاني : (712-793 هجرية) هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين من أئمة العربية و المنطق ولد بتفتازان وأقام بسرخس من مؤلفاته : شرح العقائد النسفية ، تهذيب المنطق ، مقاصد الطالبين .. الزركلي. الأعلام ( 219/7 )

<sup>5</sup> . الجرجاني : (740-816) هو علي بن محمد بن علي ، ولد في طبرستان كان إماما في العلوم العقلية له الإشارات والتنبيهات ، تحقيق الكليات ، رسالة في التوحيد و غيرها. الزركلي. الأعلام (7/5)

<sup>6</sup> . الجرجاني. التعريفات. مصدر سابق. ص 135

<sup>7</sup> . ابن خلدون ( 732-808 ) هو عبد الرحمان بن بن محمد بن محمد ابن خلدون أبو زيد الإشبيلي الفيلسوف المؤرّخ العالم الإجتماعي البحاثة ، أصله من إشبيلية و مولده و نشأته بتونس رحل إلى فاس و تلمسان و غرناطة و تولّى أعمالا من مؤلفاته: العبر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب العجم و البربر، شرح البردة ، رسالة في المنطق و غيرها . الزركلي . الأعلام. (330/3)

<sup>8</sup> ابن خلدون. المقدمة . دت. الدار التونسية للنشر. تونس. 1989. ص 557

الإغلاق ضمن مذهب واحد واستبعاد التعدّد و الإقتصار من المعرفة على ما يؤكّد الإعتقاد المذهبي و يكرّسه<sup>1</sup> ، بخلاف التعريفات السابقة التي لم تقصره على فئة دون أخرى ، وهذا فيه إشارة واضحة للتطور والتغيّر الذي لحق بالمصطلح ، و أنه كان عرضة للتحوير و التبديل تبعاً للظرف التاريخي و الشروط الاجتماعية التي كانت تؤدّيها العقيدة ، فقد يوسّع تارة ليشمل الأفعال في الفترة التي زامنت التدوين والتأسيس للعلوم الإسلامية ويضيق أخرى بعد غلق باب الإجتهد كما عند الإيجي والجرجاني والفتازاني فيُقتصر على المسائل النظرية دون العملية ، ليضيق أكثر مع ابن خلدون فيجعل منه علما خاصا بأهل السنة و طريق السلف في فترة التقليد و الإنحطاط العلمي.

مهما يكن فإن العقيدة عند المتكلمين لا تثبت إلّا بالأدلة العقلية ، بإيراد الحجج و دفع الشبه ، وعلى هذا يكون علم الكلام أشرف علم لأنه يؤدي إلى تحصيل أسمى المعارف و أعلاها الذي هو العلم بالله و صفاته ؛ يقول الإيجي " موضوعه هو ذات الله إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم و الأخرة كالحشر و أحكامه فيها كبعث الرسل و نصب الإمام"<sup>2</sup> والعلم الذي هذا شأنه يجب أن يكون من صلب الدين لا من فروعه أي لا يجوز الإستغناء عنه ومن ثمّ له حكم الغايات بالرغم من أنّه يستغل في البداية كوسيلة للتوصل إلى معرفة صحيح العقائد من فاسدها. لكن رغم هذا الإتفاق حول القيمة و المكانة لهذا العلم إلّا أنّ أهمّ ما نلاحظه هو الإختلاف البين في التصور المفهومي له موضوعا ومسائلَ والمجال الذي يحدّده سعة وضيقا، مما يعكس هشاشة هذا الإتفاق ومحدوديته.

وفي الطرف الآخر نجد قطاعا كبيرا من الفاعلين في مجال العقيدة يرفضون هذه التسمية ويعتبرون الإشتغال بالرّد على الشبهات والإطّلاع على كتب الحكماء بدعة طارئة في الدين لا

<sup>1</sup> محمد بوهلال. إسلام المتكلمين. دار الطليعة . بيروت. ط1. 2006. ص 18.

<sup>2</sup> الإيجي. المواقف. مصدر سابق ص 42.

تجوز شرعا ، هذا الفريق هم " أهل الحديث"<sup>1</sup> ، وقد فطنوا أنهم لو أقرّوا التسمية التي اصططلحها المتكلمون سيُسلّمون ضمنا بمسلكهم في إثبات العقائد الإيمانية ، غير أنّهم لم يلبثوا طويلا حتى حادوا عن هذا النهج و دخلوا في الصّراع الفكري بعد "الحنّة"<sup>2</sup> وكانت لهم مؤلفاتهم و كتبهم في الردّ على المعتزلة ، فاشتغلوا بمضمون علم الكلام - أي المسائل التي أثارها الفرق - و إن لم يسلّموا بالتسمية ، ثم تبنّى متأخروهم كأبي يعلى<sup>3</sup> و ابن تيمية منهجية علم الكلام في الردّ على مخالفيهم واعتبروا ذلك واجبا من أجل إفحام الخصم.

إن مصطلح علم الكلام<sup>4</sup> الذي تبلور مع تشكّل الفرق الأولى لم يكن مجمعا على مضمونه ولا على حدوده ؛ فاستحسان المتكلمين له لا يعني أنّهم اتّفقوا على شكله و مضمونه و غايته ، كما أن رفض متأخري أهل الحديث للتسمية لا يلغي اشتغالهم بمضمون الكلام . وهذا الإختلاف في المصطلح مرده إلى الإختلاف في التّصوّر وفي التّوظيف على السواء ، لذلك كان لا بدّ من بديل اصطلاحي تلتقي عنده كلّ الفرق المتصارعة و يتّخذ كأرضية مشتركة و وجدوا في مصطلح "العقيدة" ضالّتهم وجعلوه مكافئا للإيمان ، وظهر لذلك تباعا في ظرف واحد استعمال مصطلح العقيدة عند كلّ الفرق ؛ نذكر من ذلك كتاب "عقيدة السلف أصحاب

<sup>1</sup> . انظر: الهروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد. ذمّ الكلام و أهله. . تح : أبو جابر عبد الله بن محمّد الأنصاري. مكتبة الغرباء الأثرية. د م ن .

<sup>2</sup> .أفصد محنة أحمد بن حنبل مع الجهمية في مسألة خلق القرآن.

<sup>3</sup> .أبو يعلى ( 380-458) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء أبو يعلى ، عالم عصره في الأصول و الفروع و أنواع الفنون من أهل بغداد ، ولي قضاء بغداد و حلوان و حران ، له تصانيف كثيرة منها : الإيمان ، الأحكام السلطانية ، إبطال التأويل لأخبار الصّفات و الكفاية في أصول الفقه و غيرها ، وله ردود كثيرة على الأشعرية و السالمية و الكرامية و المحسّمة كان شيخ الحنابلة . الزركلي. الأعلام (6/100)

<sup>4</sup> . سنبين أن علم الكلام لا يطلق فقط على المناهج و الآليات التي بها تثبت العقائد بل يطلق على المسائل أيضا ، وهذا فيه تغليب للباحثين الذي درجوا على اعتبار علم العقيدة ( علم الكلام) هو غير العقيدة ؛ إذ كلّ طائفة دجت قواعدها ضمن العقائد و جعلتها جزءا لا يتجزأ من المعتقد.

الحديث " لأبي عثمان الصابوني<sup>1</sup> ، " العقيدة النظامية " للجويني ، العقيدة الطحاوية لأبي جعفر الطحاوي<sup>2</sup> وغيرهم ... وهؤلاء كلهم كانوا تقريبا في فترة زمنية واحدة مع الإشارة أن تشكّل المذاهب العقدية كان قد تبلور و اكتمل و الفرق الإسلامية كانت قد تمايزت و تباينت واستقلت بمناهجها ومؤلفاتها و رجالها.

وهنا لا بدّ من التنبيه إلى نقطة محورية و مهمّة قد تبلبل ذهن القارئ إن لم نقف عندها ألا وهي اعتبار بعض الفرق و المذاهب "العمل" ركنا من أركان الإيمان وجزءا من ماهيته ، وعلى الرغم من هذا الحدّ و الضبط لمفهوم الإيمان إلا أن الفصل و التمييز بقي أصلا عندهم ؛ يظهر ذلك ويتجلّى في خلوّ مؤلفاتهم من أيّ تفصيل لمسائل العمل ، بل اعتبروا الكلام عن العمل من فروع الدّين أما مسائل النّظر فهي من أصوله ، فضلا عن اتّفاقهم كلهم أن النّظر يجب فيه القطع واليقين أمّا العمل فلا يشترط له ذلك بل يكتفى فيه بالظنّ ، وهذا فيه بيان قويّ على أن مصطلح العقيدة عمل عمله في مخيال أرباب المذاهب و رؤساء الفرق و أن اللّاشعور الجمعي قائم أصلا على التمييز بين الإيمان القرآني و العقيدة التي هي صنعة مذهبية.

### المطلب الثاني: حركة الترجمة و دورها في نحت المصطلح

وعلى الرغم من القيمة التي أعطيت لعلم الكلام = العقيدة - إذا ما استثنينا أهل الحديث الأوائل - إلا أن ظهوره و تشكّله المزامن لحركة الترجمة يجعلنا نتساءل مرة أخرى عن التّأثيرات الفلسفية في الفكر الإسلامي عامّة و في إنتاج و خلق المصطلحات خاصّة ؟

<sup>1</sup> . الصابوني : (373-449) هو إسماعيل بن عبد الرحمان بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن عامر النيسابوري الصابوني أبو عثمان ، فقيه مفسّر خطيب واعظ ، من مصنّفاته : ذمّ الكلام ، عقيدة السلف أصحاب الحديث ، الفاروق في الصّفات ، منازل السائرين في التّصوّف و غيرها . ا. رضا حكّلة . معجم المؤلّفين . ط مؤسسة الرسالة . دم ن . (368/1)  
<sup>2</sup> . الطحاوي (239-321) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الأزدي الطحاوي ، الفقيه الحنفي ، إليه انتهت رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر و قد كان قبلها شافعيّ المذهب ، من مؤلّفاته : أحكام القرءان ، مشكل الآثار ، اختلاف العلماء ، معاني الآثار و الشروط انظر ترجمته في . ابن خلكان . وفيات الأعيان (71/1).

- فالوفود المسلمة حديثا كانت ثقافتها عاملة بخلاف العرب الذين كانوا قوما أميين و كان الجهل فيهم باديا خصوصا في الأقطار البدوية ، بل إن الإسلام لما دخل على العرب لم يكن مع النبي صلى الله عليه وسلم من المؤمنين الذين يقرؤون و يكتبون إلا سبعة عشر رجلا<sup>1</sup> ، فاحتاج المسلمون إلى تمثّل دقيق للأدوات الفكرية و إلى ترويض صعب للآراء الدخيلة التي اجتاحت بها الوفود الحديثة هذا العالم البكر. و أوّل علم غير عربي اعتنى به المسلمون هو المنطق اليوناني الذي دعا إليه الخلفاء<sup>2</sup> ، و يذكر بعض مؤرّخي الفرق أن أول من اشتغل بعمل المنطق هم المعتزلة الذين طالعو كتب الفلاسفة و الحكماء<sup>3</sup> و السبب الذي جعلهم يوطنون لهذا العلم هو أنه علم آلة لا حكم فيه بل الواجب الإستفادة منه و التعامل به<sup>4</sup> ، فصيّروا الكلام في العقيدة علما له أصوله وضوابطه ، وبسبب تسلّح المعتزلة بسلاح المنطق "بدأ الكلام في العقائد الإسلامية يتعد عن الخطاب السياسي وأفق الضيق ليرتبط بمجال أوسع ، مجال الكلام المقارن إذا جاز التعبير ، حيث تتحوّل العقائد من عقائد السلف تنتقل بالرواية وتعتمد على الثقة في الراوي إلى عقائد النظر والدراية تقطع الصلّة بين قائلها وراويها للتحوّل إلى مرجع في التفكير : للتفي والإثبات ، للحجاج والنظر"<sup>5</sup> . إنّنا إذن أمام عقلنة للإيمان و إلى التعبير بلغة مفهومية جديدة عن المعطى الموحى . وقد تحوّل هذا الفصل بين الرواية و الدراية ، بين العقل و النقل ، إلى قانون كليّ أخذ به جميع المتكلمين على اختلاف مناهجهم و مذاهبهم<sup>6</sup> .

<sup>1</sup> . أحمد أمين . فجر الإسلام . دار الكتاب العربي . بيروت لبنان . 140

<sup>2</sup> . القفطي . إخبار الحكماء بأخبار الحكماء . طبع لبيزج . سنة 1320 . ص 22

<sup>3</sup> . ابن حزم . الفصل في الملل و الأهواء و النحل . مكتبة خياط . دم ن . ( 04 / 204 )

<sup>4</sup> . نفس المصدر . ( 04 / 204 )

<sup>5</sup> . الجابري . محمد عابد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . قسم الدراسة . مركز دراسات الوحدة العربية .

لبنان . ط2 . 2001 ص 17 .

<sup>6</sup> . يقول عبد القاهر البغدادي: " اعلموا أن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة الخال ، و على حدوث العالم وتناهيه و جواز الفناء عليه فإن روى الراوي ما يحيله العقل و لم يحتمل تأويلا صحيحا فخره مردود ، و إن كان ما رواه الراوي يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلناه و تأولناه على موافقة العقول " أصول الدين . تق أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان . 2002 ص 38 . وانظر أيضا أساس التقديس . الرازي . دم ن . ص 130 .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف<sup>1</sup> وميّز تمييزاً ثانياً حين فرّق بين جليل الكلام و دقيقه بعد أن أّلف في " الجوهر الفرد "<sup>2</sup> الذي صار فيما بعد أساساً للمقدّمات العقلية للمتكلمين<sup>3</sup> وقد استعمل الأشاعرة الذين هم من فرق أهل السنّة نفس الآلة ، بل جعلوا الأنظار و الأدلّة المنطقية والطبيعية تبعاً للقواعد الإيمانية في وجوب اعتقادها ؛ لأن بطلان الدليل مؤذّن ببطلان المدلول وأنّ ما لا دليل عليه يجب -حسبهم- نفيه<sup>4</sup> ، فأدججت بذلك القواعد و الطرائق كمقدّمات ومبادئ وصارت جزءاً لا يتجزأ من الدّين في وجوب اعتقادها ، و" لأن الطّريقة ليست مجرد أداة خارجية وإنما هي جزء لا ينفكّ عن الغاية فلا شكّ أن النتائج ستغيّر معها المعطيات بقدر ما تتغيّر المذاهب والمقاصد"<sup>5</sup>، وتحصيلاً لهذا المبدأ نستبين وهم من ادّعى أنّ " العقيدة لما جاءت جاءت نصوصها قطعية في أكثرها فإنّ البحث الإجتهادي فيها لم يغلب طابع الإجتهااد الفهمي لضيق مجال العمل العقلي بسبب قطعية النصوص ، و إنّما غلب عليه طابع الإجتهااد الصياغي

<sup>1</sup> أبو الهذيل العلاف: (135-235 هـ) محمد بن الهذيل العبدي، كان عالم عصره لا يتقدّمه غيره، ذكره القاضي عبد الجبار ضمن الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، كان يلقّب بالعلاف لأنّ داره في العلافين، و كان إبراهيم بن سيّار النّظام من أصحابه، تكلم في دقيق الكلام و ناظر الجوسو الثنوية وغيرهم. انظر ترجمته: القاضي عبد الجبار. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة. تق: فؤاد السيد. ط. الدار التونسية للنشر. دت. ص 254. و الزركلي. الأعلام. (131/7)

<sup>2</sup> الجوهر الفرد: انتقلت فكرة الجوهر الفرد عند المفكرين المسلمين من الفلاسفة الطبيعيين اليونان أو من المدرسة الذرية، وأوّل من أثار هذه الفكرة من الفلاسفة الإسلاميين هم المعتزلة ثمّ توسّع فيها الأشاعرة، ولما اهتمّ المسلمون بتفسير الظواهر الطبيعية لغرض إثبات وجود الخالق وصفاته لم يكن لهم بدّ من أن يأخذوا ببعض ما وصلهم من أفكار المتقدّمين في الفلسفة الطبيعية، ومن ثمّ دخلت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، واستخدمت لأغراض متعدّدة لإثبات حدوث العالم وإثبات قدرة الله المطلقة وللبرهنة على أنّ علم الله شامل محيط، إذ لا يمكن القول بإحاطة وشموله إن لم نقل بوجود متناه محصور، لأنّ أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لا نهاية له فلا يكون لها أوّل وذلك يؤدّي إلى قدمها، واستخدمه المتكلّمون في مسألة الخلق وتجدّده واستمراره، وفي حفظ تماسك العالم بأجزائه المختلفة والغريب أنّ هذه الفكرة الجوهر الفرد، استخدمها الدهريون، واستخدمها المتكلّمون المسلمون فأصلها واحد.

انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، بيروت، 1966، ص 193.

و: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو زيدة، القاهرة، 1938، ص 18.

<sup>3</sup> الشهرستاني. الملل و النحل. تق عبد العزيز و كيل. مؤسسة الحلبي. 1968. (49/01)

<sup>4</sup> ابن خلدون. المقدمة. تق عبد الواحد وافي. ط دار المعارف. مصر. دت. 516

<sup>5</sup> علي حرب. الأختام الأصولية و الشعائر التقدّمية. ط. دار المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. 1985. ص 70



"1 بل نرى العكس .. إذ الصياغة أثرت في طبيعة الفهم والقوالب التي وضعها المتكلمون أسهمت في تبلور مفاهيم وتصوّرات جديدة كانت لها إسقاطاتها الواقعية ومراميتها الإجتماعية. والتّمييز الذي يقيمه الباحثون بين العقيدة= المنهج والعقيدة = المسائل ليس صحيحا على إطلاقه ؛ إذ أنّ المنهج له دوره في قولبة المسائل وإخراجها في الثّوب الذي يسمح به الإطار النظري ، ويشمل هذا الكلام كلّ الفرق، حتّى تلك التي اتّخذت موقفا من المنطق والكلام ؛ فمنهج أهل الحديث مثلا القائم على الرواية والظاهر المستبعد للعقل والتأويل، أثر بلا شكّ في النتائج والمسائل العقدية لديهم ، حيث إنّ بعض متقدّمهم وقعوا في الحشو والتّجسيم نتيجة السرد والنقل للنصوص دون دراية وإعمال عقل ممّا اضطرّ حدّاقهم من المتأخرين كابن الجوزي<sup>2</sup> مثلا أن يستدركوا مبالغاتهم وأخطاءهم ويصحّحوها<sup>3</sup>، بيد أننا يجب أن ننتبه إلى خاصية طبعت

<sup>1</sup> عبد المجيد النجار. في فقه التدين فهما و تزيلا. طبع بمطابع مؤسسة الخليج للنشر و التوزيع. قطر. ط 1 ص 22

<sup>2</sup> ابن الجوزي: (510-597) عبد الرحمان بن أبي الحسن بن عليّ بن عبيد الله الجوزي أبو الفرج ، القرشيّ التيمي البغدادي الفقيه الحنبلي الواعظ الملقّب بجمال الدّين الحافظ كان علامة وقته و إمام زمامه في الحديث و الوعظ ، من مصنّفاته : زاد المسير في علم التّفسر ، المنتظم في التاريخ ، الموضوعات ، وتلقيح فهوم الأثر. ابن خلكان. وفيات الأعيان ( 141/3

<sup>3</sup> . أذكر من ذلك الدارمي في نقضه على بشر المريسي. فهذا الكتاب رد " الدارمي على بشر المريسي " فيه من الهنّات والمؤاخذات ما يجب التنبيه عليه:

1. وصف الله تعالى بالجلوس و القيام و الزوال والحركة: ذكرها في مواضع كثيرة تتخبر منها قوله " ..و أما دعواك أن تفسير " القيوم" الذي لا يزول من مكانه فلا يتحرك فلا يقبل هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله أو عن بعض أصحابه أو التابعين لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء و يتحرك إذا شاء و يتزل و يرتفع إذا شاء و يقبض و يبسط و يقوم ويجلس لأن أمانة ما بين الحي و الميت التحرك؛ كل حي متحرك و كل ميت غير متحرك لا محالة " ( ص 20 )

2. و صف الله بالحد و الغاية و النهاية: يقول " و الله تعالى له حدّ لا يعلمه أحد غيره و لا يجوز لأحد أن يتوهّم لحدّه غاية في نفسه ولكن نومن بالحدّ ونكل علم ذلك إلى الله والمكان أيضا حدّ وهو على عرشه فوق سماواته فهذان حدّان اثنان" (23) ومن لم يعترف بالحدّ -عنده فقد كفر ؛ يقول"فمن ادّعى أنه ليس لله حدّ فقد ردّ القرآن و ادّعى أنه لا شيء لأن الله وصف حدّ مكانه...فهذا كله شواهد و دلائل على الحد ومن لم يعترف به فقد كفر بتزييل الله و جحد آيات الله" (24). =

=3. وصف الله " بالمسيس" : ذكرها في مواضع كثيرة منها قوله " وولي خلق آدم بيده مسيسا" (ص 25) ويقول " .. إذ كل عباده خلقهم بغير مسيس بيد و خلق آدم بمسيس" (26) ويقول أيضا: " و لم يكن لله يدان بهما خلق آدم ومسه بهما مسيسا" ( ص 29).

الفكر العقدي آنذاك ألا وهي أن المتكلمين لم يعتبروا قواعدهم ولا مناهجهم "مكافئة في محتواها المعرفي للتصور الثاوي في نصوص الوحي- بل اعتبروا- أنها مقاربة للتصور الإسلامي الكلي للوجود قابلة للتطوير والتعديل"<sup>1</sup> فتجد أصحاب الاتجاه الأشعري يميزون بين طريقة المتقدمين والمتأخرين وطريقة المتكلمين المتفلسفة<sup>2</sup> بل إن الأشعري نفسه إمام المذهب وواضع العقيدة نشأ معتزليا و دام على ذلك نحو من أربعين عاما ثم غير المذهب وخلعه كما يخلع الثوب - على حد تعبيره-<sup>3</sup> وتجد المعتزلة يميزون بين البغداديين والبصريين وهكذا، ولأجل ذلك لم ينسب واضعو العقائد عقائدهم لا إلى القراءن ولا إلى النبي بل نسبوها إلى أصحابها أو إلى المجتهد الذي حدّد أسس العقيدة وفصل مسائلها<sup>4</sup> ومن هنا نسبت العقائد التفسيرية والطحاوية والأشعرية والماتريدية والإعتزالية والإمامية وهكذا.

### المطلب الثالث: الأثر السياسي وعلاقته بمصطلح العقيدة:

4. الجفاء وسوء الادب مع الله تعالى : يقول مثلا : " فيقال لهذا المريسي الضال : الحمار و الكلب أحسن حالا من إله على هذه الصفة لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع و يرى الألوان ببصر و إلهك بزعمك أعمى و أصم لا يسمع بسمع و لا يبصر ببصر ولكن يدرك الصوت كما تدرك الحيطان و الجبال و يرى الألوان بالمشاهدة لا يبصر في دعواك فقد جمعت أيها المريسي في دعواك جهلا وكفرا" ( ص 42) ويقول أيضا : " فإن قلت : أيها المريسي لا يجوز هذا القياس في صفة كلب من الكلاب فكيف في صفة رب العالمين؟" ( ص 45)؛ الدارمي عثمان بن سعيد. ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد . تصحيح و تعليق : محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية بيروت. ط1. ط1. 1358 هـ . هذا فيض من غيظ و نزر يسير مما هو موجود في الكتاب..و قد كان يكفيه أن يردّ الخطأ بالصواب و الباطل بالحقّ لكنه أبقى إلا أن يرد الباطل بالباطل.. نسأل الله تعالى أن يغفر له وأن يرزقنا السلامة.

يقول أبو الفرج ابن الجوزي : " إنهم أثبتوا لله سبحانه عينا و صورة و يمينا و شمالا ووجها زائدا على الذات و جبهة و صدرا ورجلين و أصابع و خنصر و فخذ و ساقا و قدما و جنب و حقوا و خلفا و أماما و صعودا و نزولا و هرولة و عجبا ، بقدر كملوا هيئة البدن ، وقالوا يحمل على ظاهره وليست بجوارح ، و مثل هؤلاء لا يحدّثون فإنهم يكابرون العقل و كأنهم يحدّثون الأطفال." نقلا عن ابن تيمية . نقض المنطق. تح : محمد بن عبد الرزاق حمزة و سليمان بن عبد الرحمان الصنيع و محمد حامد الفقي. طمكتبة السنة الحمديّة . مصر . د ت ص 135.

<sup>1</sup>. لؤي صافي . العقيدة و السياسة . ص 59

<sup>2</sup>. ابن خلدون. المقدمة . 516

<sup>3</sup>. الأشعري. أبو الحسن . مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. تق: محيي الدين عبد الحميد . د م ن . (08 /01)

<sup>4</sup>. لؤي صافي. العقيدة و السياسة. ص 59

إنَّ أوَّل خلاف طرأ على المسلمين هو الإختلاف في الإمامة<sup>1</sup> ، وانقسم الناس إزاء هذه القضية إلى سنّة و شيعة و خوارج ، ثم زاد الخوارج قضية أخرى مرتبطة بالإمامة و هي الحكم على مرتكب الكبيرة حتى يبرّروا خروجهم على أساس عقائدي<sup>2</sup> ، و في الجانب الآخر كان المرجئة الموالون للسلطة يرجئون أمر الحكّام إلى الله و يقولون "لا يضرّهم معصية كما لا ينفع الكافر طاعة"<sup>3</sup>، وقد لزم عن ذلك بحث مفهوم الإيمان ، ثم أثاروا سؤالاً آخر متعلّق بالحكام فحواه : هل الحكم الغاشم قضاء و قدر يجب التّسليم له أم للتّاس القدرة على تغيير واقعهم ، وكان بذلك بحث البحث في الجبر والإختيار و ظهرت بذلك الجبرية و القدرية.

هذه الخلافات السياسية كان لها أثرها الحاسم في تشكّل مواضيع العقيدة و ترسيم مبادئها، فعلى رغم أن الأراء و الأقوال ظهرت في البداية كردود أفعال على الواقع ، إلا أن تزامن ظهور مصطلح العقيدة مع الحركة التي عمد فيها أرباب المذاهب إلى تقنين معارفهم و تبويبها و تقييدها تجعلنا نميل إلى اعتبار أنّهم جعلوا المصطلح كقناع لتبرير اختياراتهم و اجتهاداتهم السياسية ، إذ حاولوا من خلال الإصطلاح الذي تداولوه صبغ الواقع بصبغة الدّين حتى يكون له وقع و تأثيره و من ثمّ فرضه على الأتباع و تحريم الخروج عليه، وحتما سيعمد كل فريق من الفرق المصطرعة أن يجد ضالّته في القرآن أو الحديث، ويسعى حثيثا إلى تأوّل آياته ولو بتعسّف، حتى يكتسب الموقف مشروعيته ، إلا أن هذا البحث لا يجدي كثيرا مادام أن العقيدة = السياسة كانت سابقة للقرآن ، و من ثمّ كان القرآن تابعا للعقيدة = المذهب وليس العكس.

إنّ الأصول التي أصّلها أرباب الفرق و إن كانت في الظاهر تبدو أمورا دينية إلا أنّها عند التّحليل الأخير تشفّ و تظهر العوامل الإيديولوجية التي تتسرّ عنها ، فلو أخذنا " أصل العدل"

<sup>1</sup> الأشعري. مقالات.. (34/01)

<sup>2</sup> سعد رستم. الفرق و المذاهب الإسلامية. دار الأوائل. دمشق سوريا. 2009. ص 51

<sup>3</sup> أحمد محمود صبحي. في علم الكلام . مؤسسة الثقافة الجامعية مصر. (95 /01)

عند المعتزلة و قارئاه بغيره ممّا عند الفرق لوجدنا أنّ العامل الأساس المحرّك لهذا الأصل هو السياسة قبل كلّ شيء ، فلمّا كان الإنسان يسرق و يكذب و يظلم ... فلا يمكن أن تنسب هذه الأفعال إلى الله و لا يجوز عقلا أن يكون هو خالقها ومن هنا قالوا: إنّ الإنسان يخلق أفعاله وكان "العدل" بهذا المعنى هو حرّية الإرادة البشرية و القدرة على الفعل و بالتالي مسؤوليته عمّا يفعل، وما كان لهذا الأصل ان يظهر لو لم يكن للمعتزلة موقف من الأحداث السياسية خاصّة عن الدولة الأموية التي اشتهر عن بعض أمرائها الظلم و القهر و الجبر ؛ يقول القاضي عبد الجبار<sup>1</sup>: "وذكر شيخنا أبو علي أن أوّل من قال بالجبر و أظهره معاوية و أنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ويتوهّم أنه مصيب فيه و أن الله جعله إماما وولاه الأمر وفتشى ذلك في ملوك بني أمية و على هذا القول قتل هشامُ بن عبد الملك غيلانَ رحمه الله ثم نشأ بعدهم هشامُ السّمي فوضع لهم التكليف بما لا يطاق و أخذ هذا القول عن ضريرٍ كان بواسط زنديقا منويا"<sup>2</sup>. و من هنا سمى المعتزلة " أهل السنة" مُجبرة لأنهم يرون بالمشيئة المطلقة للإرادة الإلهية ووجوب السمع والطاعة لأولياء الأمور في المنشط و المكروه و اعتبار أن ما يحدث من الظلم والقهر هو بإرادة الله وقضائه. ومثال ذلك أيضا مسألة " الإيمان" التي جعلها الفصيل الأكبر من أهل السنة "الأشاعرة". بمعنى التصديق مع إخراج العمل عن مسمّاه كردّة فعل على الخوارج الذين جعلوا لفظ الإيمان شاملا لأعمال القلوب والجوارح وبالتالي استحلوّوا قتال أصحاب الكبراء كونهم غير مؤمنين بنقضهم أصلا من أصول الإيمان الذي هو ركن العمل.. وهكذا. وقد أثر هذا الخلاف السياسي لا في التّصورات فقط بل حتى في طرائق التّأليف ؛

<sup>1</sup> عبد الجبار الهمداني: (--- 415) : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمداني الأسترابادي أبو الحسن فقيه أصولي متكلم مفسّر ، رأس المعتزلة في الأصول ، ولي القضاء بالرّيّ و بها توفي وورد بغداد ، من مصنّفاته: تفسير القرآن ، دلائل النبوة ، طبقات المعتزلة ، تزيه القرآن عن المطاعن ، المجموع المحيط بالتكليف ، شرح الأصول الخمسة ، المغني في أبواب التوحيد و العدل و غيرها . الزركلي. الأعلام (74/4) و رضا كحالة . معجم المؤلّفين (46/2)

<sup>2</sup> عبد الجبار الهمداني. المغني في ابواب التوحيد و الهدل. مراجعة إبراهيم الأبياري. مطبعة دار الكتب. 1961..(04/08)

فعمدت كل طائفة من الفرق المتصارعة أن تضع مؤلفات عقدية تشمل موقفها من المسائل محلّ النزاع ، حيث أدمج في الإلهيات مثلاً باب " خلق أفعال العباد" و أدمج الخلاف بين الصحابة والموقف من أئمة الجور ، وجاءت المؤلفات تعكس الواقع في تناقضاته و صراعاته أكثر مما تعكس الإيمان القراءاني في بساطته وسلاسته، ولم يسلم من ذلك حتى بعض أهل الحديث الذين كانوا يعرفون أنفسهم بأنهم أهل النقل والرواية، فاشتهر عنهم بتر النصوص من سياقها وتجردها من لحاقها وتبويبها بحسب الهدف المراد إثباته ففقدت بذلك النصوص أهدافها ومقاصدها وتحوّلت إلى نصوص مجردة لا روح فيها ؛ مشحونة بالصراع و الإيديولوجيا التي كانت تسترّ عنها.

#### المطلب الرابع: الخلاف العلمي:

أثارت مصادر الإسلام الأساسية بعض المشكلات العقلية التي دفعت بالعقل الإسلامي حثيثاً إلى النظر و البحث وصياغة القواعد و الأصول للفهم و التفسير ، ولم تكن هذه القواعد متفقاً عليها كلّها و لا الطرائق كلّها مسلماً بها ، بل تعدّدت و تنوّعت و جهات النظر واختلفت الآراء في كيفية إعمال العقل للوصول إلى حقيقة ما تدلّ عليه النصوص ، وكان هذا سبباً كبيراً للتباين والإختلاف المنهجي بين مدارس الإسلام الكلامية ، و التي تحوّلت فيما بعد إلى تروس و خنادق للتراشق تحت ما يسمّى بالعقيدة الصحيحة و الفرقة الناجية و الطائفة المنصورة<sup>1</sup>.

#### أ. تأويل متشابه القراءان:

في القراءان آيات كثيرة محكمة واضحة المعنى و هي التي تتعلق بأصول الدّين خاصّة القراءان المكّي ، وهذا النوع من القراءان يستطيع فهمه جمهور الناس ، وفي القراءان آيات غامضة

<sup>1</sup> . سيأتي تخرّيج حديثي الإفتراق و الفرقة الناجية في الفصل الثاني عند الحديث عن مفهوم السلفية.

هي التي سمّيت بمتشابهة القراء ، صعب فهمها ، لم يصل إلى معرفتها إلا الخاصة<sup>1</sup> وهي التي قال الله فيها ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ آل عمران:7، وبغض النظر هل أهل العلم مندرجون ضمن من يعلم تأويلها أم لا ؟ فإن الواقع الذي حصل هو الانقسام في تفسيرها و تأويلها ، وقد انقسم الناس إزاء المتشابهة إلى قسمين : ففريق تمسك في الفهم و التفسير على منهج الصحابة و هو الإقتصار على المعنى الظاهر المباشر و تورّع أن يقول في القراء شيئا برأيه<sup>2</sup> .

وفريق آخر دفعها شغف العقول و ميلها للإستقصاء إلى إعمال العقل في الفهم و تأويل ما أشكل و تشابه من النصوص، حتى صار القراء تابعاً للعقيدة لا العقيدة تابعة للقراء<sup>3</sup> ، و لم يسلم أي فريق من النقد ؛ فالفريق الأول و هو المستمسك في تفسير القراء بالمأثور عيباً عليه إستبعاد العقل تماماً و الإقتصار على النقل لدرجة إدراج الإسرائيليات في التفسير و الإعتداد عليها كأساس لتأويل المتشابهة من القراء و الفريق الثاني عيباً عليه غلوّه في الرأي و الإبتعاد عن النقل إلى درجة و صفه بالخروج عن روح الدين و مقاصد الشرع<sup>4</sup> .

ب. الحديث النبوي:

<sup>1</sup> .اختلف المفسرون في الواو في قوله " والراسخون" هل هي للعطف أم للإستئناف ؟ فمن رأى أنها للعطف قال بأن الراسخين في العلم يعلمون المتشابهات و من قال أنها ليست للعطف بل للإستئناف قال بأن الراسخين لا يعملون معناها بل يفوضون الأمر إلى الله .راجع الأقوال في ابن كثير . تفسير القراء العظيم . د ت . مؤسسة المختار للنشر و التوزيع . القاهرة مصر ط3. 2002 (339/01-340). و انظر : أبو يعلى ابن الفراء . إبطال التأويل لأخبار الصّفات . تق: أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي. ط دار إيلاف الدولية للنشر و التوزيع . الكويت . د ت . ( 59/1).

<sup>2</sup> . أحمد أمين . فجر الإسلام . ص200

<sup>3</sup> . نفس المرجع . ص 200

<sup>4</sup> . عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفي في الإسلام. ط دار الكتاب اللبناني . بيروت. ط1. 1974 . ص 87

لم يُدوّن الحديث النبوي كما دُوّن القرآن ، بل هناك أحاديث تنهى عن تدوين الحديث منها قوله صلى الله عليه و سلم " لا تكتبوا عني ومن كتب غير القرآن فليمححه " <sup>1</sup> . ونتيجة عدم كتابة الحديث استباح قوم الكذب على النبي صلى الله عليه و سلم ، فانبرى المحدثون لجمع الحديث ووضعوا شروطا دقيقة لقبول الرواية تتعلق بالراوي و المروي، إلا أن الإشكال الذي وقع فيما بعد أن المحدثين جعلوا جودة السند وعدالة رجاله شرطا نهائيا و معيارا لقبول ما في المتن ولو خالف ظواهر القرآن و قواطع العقول ، بل جعلوا السنة مرتبة واحدة في الدلالة على المعاني ولو كان المروي حديث آحاد. لم يقبل الفريق الآخر هذه الطريقة و جعلوا السنة في منزلة ثانية بعد القرآن كما فرقوا بين متواتر السنة و آحادها و أنها ليست في درجة واحدة من حيث الدلالة ؛ حيث أن مذهب الجمهور من الأصوليين أن أخبار الآحاد إنما تفيد الظنّ و لا تفيد اليقين ، هذا في الفروع، أمّا في الأصول فقد أطبق المتكلمون على عدم الأخذ به و عدم اعتباره دليلا تُبنى عليه العقائد <sup>2</sup> .

هذه الخلافات العلمية التي ذكرناها سواء في تفسير متشابه القرآن أو في الموقف من الحديث أدجت في العقائد و صارت مادّة للسجال و الجدل بين الفرق ، و تحوّل كل تيار إلى منافح عن رأيه منتصر لطريقته مبين بأنّ مترعه الذي هو عليه هو الصواب و الحقّ الذي ليس بعده إلا الباطل، وصارت العقيدة تطلق على مسلك الفهم و التفسير كما تطلق على المسائل المستدلّ عليها.

حاصل الكلام:

<sup>1</sup> . أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الزهد والرقائق. باب الثبّت في الحديث وحكم كتابة العلم . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر . 1403. عن أبي سعيد الخدري. برقم 3004 ص 1366

<sup>2</sup> . الشنقيطي. محمد الأمين. مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر. ط الدار السلفية للنشر و التوزيع . الجزائر . دت . 105.

- أن مصطلح العقيدة ظهر في وقت متأخر أثناء ترسيم الأحزاب و تشكل المذاهب و ظهور الفرق مما يوحي أن للمصطلح إحياءاته المذهبية و رواسبه السياسية ، كما أن ظهور علم الكلام القائم أساسا على المنطق اليوناني له أثره ودوره في نحت المصطلح و تشكيله سواء على مستوى المنهج أو المواضيع أو حتى النتائج و الأهداف ، ورغم محاولة كتّاب العقائد و أرباب الفرق التقريب و الدمج بين مصطلحي العقيدة و الإيمان إلا أن محاولتهم يكتنفها كثير من الغموض نظرا لما للتباعد اللغوي بين اللفظين و كذا التوظيف الإيديولوجي الذي حظي به مصطلح العقيدة ، لذلك فإن دعوى التقارب و الترادف بين المصطلحين لا يسمح به لا منطق اللغة و لا منطق التوظيف التاريخي للمصطلحين ، ضف إلى ذلك الخلافات العلمية التي ظهرت في وقت مبكر؛ منذ عهد التدوين كان لها أثرها لاحقا في بلورة المفهوم.

إن مصطلح " الإيمان " الوارد في القرآن و الحديث بقي إلى الآن بعيدا عن كل تلك السّجالات المذهبية و التعصبات الحزبية واحتفظ لحدّ الساعة بطهارته و نقائه ؛ لقداسته أولا كونه واردا في الوحي ولكونه دالاّ على المسائل الدينية الأصلية التي هي محلّ إجماع و اتفاق بين كلّ التيارات و الفرق ، بخلاف مصطلح العقيدة الذي يبدو أنه لفظ غير نزيه ولا بريء والمشحون بعوامل الصراع الفكري و السياسي و الذي تزامن ظهوره لما استقلّ كل اتجاه بأرائه واختياراته وانتقائه الدينية : منهجا ورؤية و أهدافا. و كنتيجة للبحث الموضوعي فإن مصطلح الإيمان يجب إطلاقه على المسائل المشتركة المتفق عليها بين كل الفرق و الطوائف أما مصطلح العقيدة فيستحسن إطلاقه على المذهب و الفرقة و الطائفة كونه مجرد مقارنة اجتهادية قابلة للأخذ و الردّ غير معبر بالضرورة على التصور الثاوي في نصوص الوحي .



# الفصل الثاني: مفهوم السلفية

تمهيد

المبحث الأول: السلفية التاريخية

المبحث الثاني: السلفية المعاصرة

المبحث الثالث: حقيقة السلفية

تمهيد:

السلفية من المصطلحات التي يحيط بها الغموض أو عدم التّحديد في كثير من الدّوائر الفكرية والسياسية في واقعنا المعاصر ؛ لأنّها استخدمت بمعان و مقاصد و إسقاطات مختلفة تبعاً للخلفية الفكرية للجهة التي تستخدم المصطلح<sup>1</sup> ، و إذا كانت كلّ المعاجم قد اتّفقت على أن السلفية نسبة للسلف و السلف هم الجماعة المتقدّمون<sup>2</sup> صالحين كانوا أم غير صالحين ، فإنّهم اختلفوا في معناها الإصطلاحي و جوهرها التطبيقي ، و مردّ الاختلاف يعود إلى الشّكل الذي يتّخذه تطبيق هذا المبدأ و إلى الأشخاص الذين يحملون هذا الشعار و ينتسبون إليه؛ يلخص عمارة- رحمه الله- هذا الاختلاف قائلاً " ..لأن هناك من يرى في السلفية والسلفيين التيار المحافظ و الرجعي بل و الجامد في حياتنا الفكرية و في جانب الفكر الدّيني على وجه الخصوص و هناك من يرون في السلفية والسلفيين التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة و البدع و من ثمّ الأكثر تحرراً في مجال الفكر الدّيني بالذات"<sup>3</sup> ، و يوافق عبد الغني عماد إذ يقول : " فهناك من يستخدم المصطلح للدلالة على المتشدّدين أو الأصوليين و غالباً ما يصدر ذلك عن غير المتخصّصين في الفكر الإسلامي ، و هناك آخرون يستخدمون المصطلح بمعنى الجماعات التي تنبذ المذهبية الفقهيّة"<sup>4</sup>

إنّنا إذن أمام مصطلح إشكاليّ بامتياز إذ عدم التّحديد و الاختلاف في ضبط المفهوم هو السّمة المتعلّقة به ، فلا بدّ و الحال كذلك أن تميّز بين زمنين للسلفية هما : السلفية التاريخية و السلفية المعاصرة ، عندها يمكننا تلمّس معنى قد يكون تقريبياً لهذا المصطلح و إن كنّا ندّعي

<sup>1</sup> عمارة محمد . تيارات الفكر الإسلامي . ط دار الشروق . القاهرة . ط4 . 2011. ص 127

<sup>2</sup> ابن منظور. لسان العرب.(157/09) ، الجوهري. أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح . مراجعة د . محمد محمد ماهر . ط دار الحديث القاهرة . مصر 2009 . 553 ، الرازي . مختار الصحاح. ص 157.

<sup>3</sup> .عمارة . تيارات الفكر الإسلامي. 127

<sup>4</sup> . عبد الغني عماد. الحركات الإسلامية في لبنان. ط دار الطليعة بيروت لبنان . ط1 2006 ص22

منذ البداية أن القبض على معناه النهائي و المطابقة مع شكله التامّ عسير إن لم يكن متعذراً ، نظراً للتجاذبات والسّجالات القائمة ولا تزال حوله.

### المبحث الأول : السلفية التاريخية

وقد حدّد لها الباحثون عدّة ضوابط و معايير:

#### الأول: الظرفية :

المقصود بالسلف ليس على إطلاقه إنّما له ظرف زمنيّ محدّد و حقبة تاريخية لا يتجاوزها وهم المشمولون في قوله صلى الله عليه وسلم : " خير النَّاسِ قرنيّ ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم ثمّ يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه و يمينه شهادته " <sup>1</sup>

يقول عيد عباسي معلقاً على الحديث: "السلف هم أهل القرون الثلاثة الخيرة المتمثلون بالصحابة و التابعين و نستثني من رُميّ ببدعة أو الفرق الضالّة التي وجدت في تلك الفترة" <sup>2</sup> ويقول عمارة: " ومن حيثُ الجيل فالسلف : يشمل الصحابة و التابعين و الأئمة العظام أصحاب المذاهب الكبرى ومن تابعي التابعين " <sup>3</sup>

فظهر أن السلف المعنيين محدّدين بفترة زمنية لا يتجاوزونها ؛ إذ ليس كلّ سلف مشمول بالخيرية بل ينتهي فضل زمانهم بانقراضهم ، ولا يستلزم أنّ الفضل و الخير منقطع بدهابهم مستنفذ بانقطاعهم بل غاية ما يدلّ عليه الحديث أنّهم من حيث الجملة أكمل ممن سواهم أفضل ممن عداهم .

<sup>1</sup> . متفق عليه :أخرجه البخاري في صحيحه كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه و سلّم ،باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه و سلّم برقم 3451 ( 1336/3 ) تح: محمد فؤاد عبد الباقي .دار إحياء التراث العربي . بيروت . وم سلم في صحيحه . كتاب فضائل الصحابة . باب فضل الصحابة ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم برقم 2533 ص 1178 و اللفظ له عن عبد الله بن مسعود.

<sup>2</sup> .عيد عباسي. الدعوة السلفية و موقفها من الحركات الأخرى . ط دار الدعوة . الإسكندرية مصر . ط3 ص 25

<sup>3</sup> . عمارة محمد . الوسيط في المذاهب و المصطلحات . دار الشروق . مصر ط1. 2006 ص 25

الثاني: الخيرية :

نضيف ضابط الخيرية المذكور في الحديث ، و المقصود بالخيرية ليس لأحد الناس بل لمجموع الأمة ؛ يقول البوطي: "وأما عن إثبات الخيرية الوارد في الحديث فالجمهور يرون أن الحكم بالخيرية ثابتة لأفراد هذه القرون جميعا على اختلاف درجاتهم و تفاوتهم في الصلاة والإستقامة أما أعيان الأفراد فقد لا تنطبق الخيرية على بعض منهم بل يأتي فيمن بعدهم من هو أفضل منهم"<sup>1</sup> فقد وجد بعد هذه الحقبة في الأمة من اشتهر بالعبادة و الزهد و النسك ما فاق به كثيرا من التابعين وتابعي التابعين.

الثالث: موافقة السنة :

وعلى هذا خرج من الإنتساب للسلف طوائف كثيرة و فرق متعدّدة تنتمي زمنيا لتلك الفترة وشهد لكثير من أتباعها بالفضل و السبق في العبادة و الزهد ، إلا أنه لم يشفع لهم و لم يجعلهم مختصين بهذه الميزة ، و الحدّ الفاصل الذي جعل الدين معيارا يشمل السلف و من يلحقهم هو قوله صلى الله عليه و سلم: " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ"<sup>2</sup> فظاهر الحديث عام لا يستثني أي فئة أو حقبة بل كلّ من ثبت عنه أنه خالف السنة و عمل بالبدعة و جب إخراجهم من الإنتساب لتلك الفئة و إن انتمى إليها زمنيا ؛ يقول مصطفى حلمي: " كل من رُمي بالبدعة أو الفرق الضالّة التي وجدت في تلك الفترة و جب إخراجهم من دائرة السلف"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> البوطي. محمد سعيد. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. ط دار الفكر. دمشق. ط1. 1988. ص 9.

<sup>2</sup> متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب الصلح ( باب إذا اصطلحوا على صلح يجوز فالصلح مردود) رقم 2697 ، الفتح ( 5 / 310) و مسلم في كتاب الأفضية (باب نقض الأحكام الباطلة و رد محدثات الأمور ) رقم 1718 ص 821 من حديث عائشة .

<sup>3</sup> مصطفى حلمي. قواعد المنهج السلفي. دار الدعوة الإسكندرية. مصر ط3. دت. ص 187

هذه أهمّ الضوابط التي تشكل ميزانا و معيارا لهذه الفترة الزمنية و التي جعلت الخلف يتخذونها أساسا لشرف الإنتساب و الإلتواء.

### المبحث الثاني: السلفية المعاصرة:

الخلاف الحاصل و النقاش الدائر حول السلفية يتجلى و يظهر في هذه الحقبة حيث يرى بعض الباحثين و المفكرين على أنه لا حرج في التسمّي بها و الإنتساب إليها و التميّز بها ، بينما يرى فريق آخر على أن السلفية الراهنة بدعة طارئة و مذهب إسلامي مستحدث لا يجوز الإنتساب إليه . هذا الخلاف نجمله في نقاط:

#### المطلب الأول: التسمية

أشدّ ما يعترض عليه خصوم السلفية المعاصرة هو التسمية ؛ " فمصطلح السلف تاريخيا لم يستخدم ، بل إن المتصفح للمراجع التاريخية لا يجد فرقة دينية عُرفت بهذا الإسم على شاكلة فرق الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة أو أهل السنة ، و إنما وجد لفظ السلف الذي ورد عرضا عند أنصار المالكية أو الحنبلية من المذاهب السنية في سياق المجادلات التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الاعتزال"<sup>1</sup> و يؤكّد البوطي بدعية التسمّي بهذا الإسم أكثر حين يقول: " السلفية كعنوان على جماعة إسلامية جديدة مضافة في قائمة الجماعات الإسلامية المتكاثرة و المتعارضة بدعة طارئة في الدين ، مستحدثة بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة و لا الخلف الملتزم بمنهجه"<sup>2</sup>

بينما أنصار التسمّي بها يرون أنه لا حرج في التسمية مادامت السلفية هي الإسلام والإسلام هو السلفية؛ يقول أحد المتحمّسين لهذا التيار: "إن الدّعوة السلفية ليست مذهباً جديداً حتى تُحارب وليست فكرة وليدة حتى تُدفع إنما هي دعوة نوح وإبراهيم وموسى

<sup>1</sup> . عبد الغني عماد . الدعوة السلفية في لبنان. ص 265.

<sup>2</sup> . البوطي . السلفية مرحلة زمنية... ص 15

وعيسى الذين ختمهم الله بمحمد صلى الله عليه و سلم<sup>1</sup> ، و في نظر الكاتب من حارب السلفية والسلفيين كان محاربا للدين ؛ يقول : " لا يجوز محاربة السلفية و السلفيين لأنّ مضمون السلفية العودة إلى السلف الصالح و السير على نهجهم و أن السلفيين هم حَمَلَة هذه الدعوة"<sup>2</sup>

### المطلب الثاني: التميز والإختصاص

السلفية المعاصرة تحاول أن تُتميَّز نفسها و تستقلّ باتّجاهها و تفصل كيانها عن باقي المسلمين ، وهذا أمر يرفضه خصوم السلفية ؛ يقول البوطي: " السلفية مرحلة زمنية مباركة مرّت وُصفت بالخيرية كما وُصف كل عصر آت بأنه خير من الذي يليه لا جماعة إسلامية ذات منهج خاصّ يتمسك به من شاء ليصبح منتسبا إليها منضويا تحت لوائها"<sup>3</sup> ، بل هي : "تمتاز من بقيّة المسلمين بأفكارها و ميولها حتى بمزاجها الشخصي و مقاييسها الأخلاقية كما هو واقع اليوم"<sup>4</sup>.

لكن المنتسبين للسلفية يبرّرون وجوب تميّزهم عن باقي المسلمين بحديث الإفتراق و كونهم هم الفرقة الناجية<sup>5</sup> . فبالإستناد إلى الحديث يقيمون تميزهم على أهم القابضون على حقيقة الدين وغيرهم واقع في البدعة فينبغي التميز و الانفصال عنهم ..، و بغضّ النظر عن ظنيّة

<sup>1</sup> . الكبي سعد الدين محمد. الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح. المكتب الإسلامي. بيروت . دمشق عمان. ط 1 . 1994. ص 21 .

<sup>2</sup> . الكبي سعد الدين محمد. الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح . ص 21.

<sup>3</sup> . البوطي . السلفية مرحلة زمنية.. مرجع سابق. ص 15

<sup>4</sup> المرجع ذاته. نفس الصفحة.

<sup>5</sup> . إشارة إلى حديث " ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة و إن هذه الملة ستفترق على ثلاث و سبعين : ثنتان و سبعون في النار و واحدة في الجنة وهي الجماعة"

الحديث أخرجه : أبوداود في سننه . كتاب السنة . باب شرح السنة . راجعه و ضبط أحاديثه : محمد محيي الدّين عبد الحميد . دار التراث العربي دت ط (504\_503/2) عن معاوية بن أبي سفيان . وابن ماجه في سننه . كتاب الفتن باب افتراق الأمم . من حديث أنس بن مالك بلفظ " إنّ بني إسرائيل قد افتترقت على.. " برقم 4046 . (307/3) . وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه . ط مكتبة المعارف للنشر و التوزيع . الرياض . ط 1. 1997 . وغيرهما .

الحديث كونه حديث آحاد وكونه معارض بما هو أشدّ قطعية منه<sup>1</sup> واحتمالية دلالته على أمة الدعوة لا أمة الإجابة... قلت بغضّ النظر عن هذه الإيرادات فإنّهم لا يتحرّجون في إخراج باقي الأمة من دائرة النجاة و رميها بالبدعة و المروق من السنّة و اتّهامها بتبديل الدين الصحيح بالدين الفاسد ، و هذا في نظري من أشدّ الاتّهامات و أنكى الأقاويل.

### المطلب الثالث: التمسك بفهم السلف

لا شكّ أن الإقتداء بالسلف في التديّن والإلتزام بمسلكهم في التمسك بالدين صافيا من مصدره الأصليين: القرءان والحديث، والرّجوع عن كلّ ماعسى أن يطرأ من الإبتداعات الطارئة عبر الزمن أمر محمود و مطلوب ، يدعو إليه كلّ مسلم بغضّ النظر كونه منتسبا للسلفية أم لا ؟ لكنّ الإشكال الحاصل هو عن ماهية هذا الفهم ؛ هل هو الفهم الحرفيّ للنصوص الشرعية مع استبعاد العقل وترك التّأويل أم الأمر خلاف ذلك؟

الذي يبدو أن السلفية الحاضرة ترفض أيّ شكل من أشكال العقل ، و ترى أن النّصوص تحمل على ظاهرها ولا يجوز الزيادة على ذلك و أنّ العقل أداة للزيغ و الضلال ، هذا في باب العقائد أمّا المعاملات و المسائل الإجتهدية فهم مقرّون بالخلاف غير مستبعدين للعقل ؛ يقول مصطفى فيلالي: " إن السلفية المعاصرة دعوة تقوم على أولوية النّص و تقديمه على العقل و على ترجيح حجة التّقل على حجة العقل و التّأويل ، فهي بهذا المعنى تعني الرّجوع إلى الكتاب والسنة على المنهج الذي كان السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين"<sup>2</sup>. هذا الكلام الذي يتبناه بعض محتكري السلفية لا يسلم له به خصومهم من كلّ الوجوه ؛ لأنهم يرون أنه يؤدّي إلى الحرفية في الفهم وإلى اتّهام العقل الذي حباننا الله به و الذي أمرنا بوجوب إعماله

<sup>1</sup>. إشارة إلى قوله تعالى : كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ " آل عمران: حيث جعل الحديث الأمة النبي صلى الله عليه وسلم وهي الأمة المرحومة شرّاً من اليهود و النصارى.

<sup>2</sup>. مصطفى فيلالي. الصحوة الدينية: خصائصها ، أطوارها ، مستقبلها . مركز دراسات الوحدة العربية . ط1 ص

والتفكّر به وإلى استبعاد وإقصاء فصيل كبير من العلماء كانوا يستعملون التأويل و يعتبرونه ولم ينكر عليهم السلف ذلك؛ يقول عمارة: "السلفية تعددت فصائلها في تراثنا الفكري، فكلّ السلفيين يعودون في فهم الدين إلى الكتاب والسنة، لكنّ منهم فصيلاً يقف في الفهم عند ظواهر النصوص ومنهم من يعمل العقل في الفهم؛ ومن الذين يعملون العقل في الفهم: مسرف في التأويل أو متوسط أو مقتصد"<sup>1</sup>. هذا ناهيك عند حصر منهج السلف في الفهم الحرفي و الظاهرية "عدم استكناه الأبعاد العميقة لمقاصد الوحي البعيدة في توجيه الحياة، فإنّ الإستمداد منه يكون جزئياً يقف عند مسائل معدودات من العقيدة خاصة؛ يبدأ القول فيها ويعاد على النسق نفسه عقوداً طويلة، دون أن يطال العمق القرآني و الحديثي لتفجّر معانيها في النفوس طاقاتها.."<sup>2</sup>

إذن هذه النظرة التحكّمية التي تعني التمسك الحرفي بفهم النصوص على أنّها المنهج الوحيد لتيّار السلف ليست صحيحة على إطلاقها بل فيها كثير من الغلوّ و التطرّف لأنها تؤدّي إلى الإنغلاق والجمود وغلق باب الإجتهد، ناهيك عن الإقصاء و الإبعاد الذي يتعرّض له جمهور غفير من العلماء.

إن منهج التأويل<sup>3</sup> الذي ينفّر منه أغلب السلفيين المعاصرين منهج أصيل في التراث الإسلامي مستمدّ من الكتاب والسنة ومن عمل السلف، و إنّما حذّر منه بعض العلماء بسبب غلوّ المعتزلة في الأخذ به وليّ أعناق النصوص بسببه، لكن لا يعني هذا أبداً تركه كلّ. إنّ العقيدة كما الشريعة وردا باللسان العربي المبين و يطرأ على العقيدة ما يطرأ على الشريعة من حقيقة ومجاز أو قطع و ظنّ أو إحكام و اشتباه... و الضابط في التأويل قد نظر له الأصوليون في كتب أصول الفقه و بيّنوا أسبابه و شروطه و موانعه و فرّقوا بين التأويل الصحيح والفساد

<sup>1</sup>. عمارة محمد. معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام. ط. دار نهضة مصر. مصر القاهرة. ط2. 2004. ص207

<sup>2</sup>. عبد المجيد النجار. مشاريع الإتهاد الحضاري. (01/67-68)

<sup>3</sup>. سيأتي بسط الكلام حول هذا المصطلح.



..نعم يصح تحذير السلفيين من التأويل إذا كان معناه هو التحريف و التزييف و هذا يشترك في التحذير منه كل المسلمين . أما إذا كان معناه نقل اللفظ من معنى ظاهر إلى معنى تحتمله اللغة وتشهد له العربية و تمّ تداوله و استعماله عند العرب الذين نزل القرآن بلسانهم وعاداتهم ونمط تفكيرهم فهو أمر جائز و صحيح.

حاصل الكلام أن حصر منهج السلف في النقل الحرفي و الظاهرية في الفهم أمر غير صحيح على إطلاقه. أما إذا كان المقصود بفهم السلف " العودة إلى منابع الأولى التي استعملها السلف دون الزيادة عليهما لاستلھامهما في الإجتھاد لواقعھم الجدید ، فهذا معنی صحیح"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> . عمارة. الوسيط في المذاهب و الأفكار. ص 22

## المبحث الثالث: حقيقة السلفية

السلفية شأنها شأن كل المفاهيم الكبرى و الأفكار العريضة ينبغي أن يفرّق فيها بين ما هو مثال و ما هو واقع ؛ بمعنى أن روح السلفية واحدة و إن تعددت تطبيقاتها. وعلى هذا تكون السلفية واسعة ينضوي تحت لوائها فصائل كثيرة و طوائف متعددة رغم اختلاف التفسيرات لهذا الشعار ، فقد يقترب البعض منها إلى حدّ التطابق وقد يبتعد البعض إلى حدّ الجفاء ، وبين هذا وذاك متوسط و مقتصد.

## المطلب الأول: السلفية بين المثال و التطبيق

1 . إن المبدأ الذي يقوم عليه أتباع السلف هو " الرجوع في الأحكام الدينية إلى منابع الإسلام الأولى : أي الكتاب و السنة و إهدار ما سواهما " <sup>1</sup>

أول شرط يمكن أن يشترك فيه كلّ الجماعات الإسلامية هو شرط الأخذ من الكتاب و السنة و عدم الزيادة عليهما ، واعتبارهما المرجع الأوحّد في الإعتقاد و التشريع و السلوك ، فإذا كان الحال كذلك لا شكّ أن الباحث لا يستطيع أن يفرّق بين الجماعات و لا أن يضع فاصلا بينهما.

2. الإستثناس بفهم السلف: مع مراعاة الخلاف الحاصل بينهم و جواز الأخذ من أيّ فريق دون أن يعيب أيّ فريق على الآخر في جواز الأخذ من هذا أو ذاك إذا ترجّح الدليل لديه.. مع التّفريق بين ما فعله السلف عادة أو اجتهادا أو مبدأً.. إذ يجوز مخالفتهم في اجتهاداتهم لأنهم غير معصومين ، واجتهاداتهم غير نهائية ، كما في الأمور السياسية و طرائق العيش و حال الإجتماع.. وكم ثبت من خلاف خالف العلماء المتأخّرون منهج السلف ، يقول محمد بن عبد

<sup>1</sup> عماد الدين عبد الغني. الحركات الإسلامية في لبنان. ص 21

الوهاب عن السلف الصالح: "إلا أننا غير مقلّدين لهم في كلّ مسألة ، فإنّ كل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم"<sup>1</sup>.

3. ترك البدع و الخرافات و الأوهام ووجوب محاربتها ،لقوله صلى الله عليه و سلم : " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"<sup>2</sup>.

4. الدعوة إلى التوحيد : ويقوم مشروع التوحيد في المشروع السلفي على أن يلتزم المسلم بالإيمان بالله و حده خالقا رازقا ضارا و نافعا ، فاعلا في كونه ، و الإيمان به مشرعا للناس حياتهم في التصور و العمل ، و ينشأ من ذلك كجزء من هذا المفهوم على أن يكون المسلم متجها لله وحده بالتسليم و الخضوع و الخوف و الرجاء و الإستغاثة.. و أن لا يشرك معه غيره من الخلق حيّا كان أو ميّتا إنسانا أو غير إنسان ، وبناء على ذلك تدعو السلفية أن يتخلّص المسلم من كل ما عسى أن يكون قد داخله مما انحدر إليه بالتقليد من شرك خفيّ أو جليّ في أي معنى من المعاني المذكورة ، و على هذا النحو تتوالى المؤلفات لدى السلفيين و في مقدمتها رسائل محمد بن عبد الوهاب و رسالة التوحيد لمحمد عبده في مصر ورسائل جمعية العلماء المسلمين في الجزائر وغيرها.

ولا شكّ أن هذا العنصر هو الأهمّ في السلفية المعاصرة ، وذلك بسبب ما ساد في الأمة من انحراف و بعد عن الإيمان الصحيح و تعلق الناس بالأولياء و الصالحين و الأضرحة و تسلل الخرافات إلى عقول الناس ، ممّا جعل الأمة تعيش حالة من التخلف الفكري و الثقافي ، و على هذا الأساس أقامت السلفية المعاصرة إصلاحها الإجتماعي و السياسي و الثقافي ؛ إذ التوحيد الصّحيح هو الأساس للتصوّر الصّحيح ، و بالتصور الصّحيح تكون نهضة الأمة و قومتها.

<sup>1</sup> . محمد بن عبد الوهاب. مجموعة التوحيد. الرياض . دم ن . ص 276.

<sup>2</sup> . سبق تخريجه ص 17.

حاصل الكلام : إن السلفية المعاصرة كمثال و مبدأ تقوم على هذه الأسس التي ذكرنا وقد يندرج تحتها أسس أخرى كالتربية الروحية و نشر العلم و محاربة الجهل و الدعوة إلى الفضيلة والأخلاق.. فبقدر التزام الفرد أو الجماعة أو الأمة بهذه الأسس يكون تحققها بالسلفية و بقدر تركها لهذه الأسس أو لبعضها يكون مفارقتها للسلفية.

### المطلب الثاني: السلفية استيعاب لا إقصاء

تفعيل الأسس التي ذكرنا واجب ، لا يجوز إغفالها أو ترك بعضها و إلا كان مهملاً مدّعياً غير متحقق ، لكن قد يقصر بعضهم في بعض الأسس أو يغلب مبدأ على حساب آخر ، إلا أن هذا لا يخرجهم من دائرة الإنتماء للسلف و لا يمنعهم من التحقق بوصف السلفية.

هذا هو سرّ الاختلاف في تطبيقات السلفية المعاصرة و هو جوهر التعدّد في تنزيل هذا المفهوم على الواقع . إن شرط التّطابق بين السلفية التاريخية و المعاصرة أمر غير ممكن، ودعوى احتكار السلفية عند تيّار بعينه أمر غير صحيح ، بل الصّحيح أن يقال إن مدرسة محمد بن عبد الوهّاب مثلاً شكل من أشكال السّلفية و جزء من أجزائها و ليست هي الشّكل التّامّ و لا النهائيّ لها ، و يمكن أن توجد تجارب أخرى تتفرع عن السلفية و تندرج تحتها؛ يقول عمارة : "... إن أغلب تيارات الفكر الإسلامي و مدارسه باستثناء تيار الحداثة يمكن بدرجات متفاوتة و معان متميزة أن تدخل في إطار السّلفيين لأن لها ماضياً و مرجعية و نموذجاً ترجع إليه و تنتسب له و تحتذيه و تستصحب ثوابته و مناهجه"<sup>1</sup>.

السّلفية شأنها شأن كل المفاهيم الكبرى و الخالدة يمكن أن تتعامل مع كلّ الظروف و أن تجد حلولاً لكلّ المشاكل و ذلك بالإجتهد فيها و البحث عن بدائل تقترحها و أولويات تحدّدها ، وهذا الوصف هو الذي يعطيها صفة المرونة و الإستمرار ، فقد يمكن لجهة أن تركز على التوحيد ونبذ الشّرك كما حدث مع دعوة ابن عبد الوهّاب في نجد ، ويمكن لجماعة

<sup>1</sup> عمارة. الوسيط في المذاهب و الأفكار. مرجع سابق. 22

أخرى أن ترى أن السلفية لا تتحقق إلا بنشر العربية و الحفاظ على مقومات الأمة من التغريب و الإستيلاء والتجنيس كحال جمعية العلماء المسلمين بالجزائر ، ويمكن لأخرى أن تقترح المشاركة في السياسة وإصلاح نظام الحكم حتى يتأتى للمجتمع تطبيق الشريعة الإسلامية كحال جماعة الإخوان في مصر ...

إذن السلفية ليست قالبا جاهزا و لا معطى مغلق وإنما هي اجتهاد مستمرّ و حركة مفتوحة ومعنى واسع نحو الإقتراب من السلف و التحقق بمنهجهم و سيرهم في الإعتقاد و القول والعمل، و على هذا يمكن أن نضع وصفا جامعا لمفهوم السلفية على أنها التي " تدلّ على جميع الحركات والتيارات الإسلامية التي ترفع شعار الإلتزام بالدليل الشرعي و تنادي أتباع منهج السلف الصالح". فالسلفية من حيث المبدأ و الروح والمثال واحدة لكن من حيث التطبيق والواقع متعددة متكاثرة... ويمكن أن تكون السلفية هي وارثة شعار أهل السنّة و الجماعة الذي أطلق تاريخيا على كلّ التيارات السنيّة في مقابل الشيعة و الخوارج و القدرية.

لكنّ الملاحظ في كتابات بعض المُحدّثين وصف المنزِع السلفي بأنّه انطوائي وانكفائي يبرز دائما حال تعرّض الأمة للتهديدات الخارجية و القصد منه هو تحصين الأنا و الهروب من المواجهة والتّقوقع على الذات<sup>1</sup> ، ويوصف السلفي على أنه من : " يثبت بفكره عند زمن معين أو حدث معين... معتبرا أن كلّ ما خالف ذلك ينبغي رفضه أو محاربته بوصفه ضلالا و كفرا و فسقا وخروجا ، تجسيدا منه لأحادية المعنى في قراءة النص أو الحدث"<sup>2</sup>

ومع التّسليم بوجود هذا الشّكل من السلفيين و بواقعية هذا التحليل ؛ لأنّ هناك من السلفيين "نوع يرون الدّين متمثلا في تاريخ المتديّنين ، فهم بحسن نية يتعصّبون لذلك التّاريخ

<sup>1</sup> عبد اللطيف كامل. أسئلة النهضة العربية . مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط1. 2003 ص 203

<sup>2</sup> علي حرب. الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1.

وينسون أن مغزاه وجهته لا صورته، ويقلدون السلف لا في مناهجهم الأصولية بل في شكل طريقتهم المعينة، ويعتبرون بالصّحابة لا في مسالكهم من التدين اجتهادا وجهادا بل يحاكون حرف أقوالهم و أعمالهم، والغالب على هؤلاء الذين يرجعون إلى الصور السالفة لا إلى المغزى أنهم أهل ثقافة صاغها الإنغلاق على القديم و لا يعلمون عن الواقع الحاضر الذي يراد أن يقام الدين فيه..<sup>1</sup> أقول ومع التسليم بوجود هذا الشكل إلا أنه من الخطأ البين تعميمه و الحكم على السلفية من منطلقه بل الأولى الفصل و التمييز بين السلفية كمبدأ و روح تقوم على الإجتهد ونبذ التقليد والعمل بدل الدعة والكسل.. والواقع والتطبيق الذي تتجاذبه كثير من الصراعات و التمزجات التي تحول دون فهم المعنى الصحيح لهذا الشعار.

<sup>1</sup> حسن الترابي. تجديد الفكر الإسلامي. دار البعث قسنطينة. الجزائر. ط1. 1990. ص 148

# الفصل الثالث :

## الحدائث

تمهيد

المبحث الأول : مفهومها

المبحث الثاني: أسباب ظهورها في الغرب

المبحث الثالث: أسبابها في العالم العربي وموقف المفكرين

منها

تمهيد:

هي من المصطلحات التي كثر حولها السجال و الجدل في الفكر الإسلامي المعاصر ؛ بين متبنّ لها ومندمج فيها بإطلاق و بين نافر و مبتعد عنها دون قيد أو شرط ، وما ذلك إلا لما يثيره هذا المصطلح من أسئلة و إشكالات أربكت الإنسان العربي المسلم ، حيث أثارت عنه وحوله كثيرا من القضايا كان يسلمّ بها ويرفض التفكير فيها و يعتبرها من المقدّسات التي لا يجوز المساس بها ؛ من ذلك قضية التراث العربي الإسلامي و قضية العقل العربي... وغيرهما من المسائل التي أعادت الحداثة العربية النظر فيها و استشكالها و جعلتها مجالا للنقد و إعادة التمحيص. وقبل أن نطلق أيّ وصف حول هذا المصطلح يجدر بنا أن نحدّد مفهومها و نكشف الظروف التاريخية التي أحاطت بوجودها و كيف دخلت إلى العالم العربي ثم نعرف الأسس والمبادئ التي تقوم عليها.. بعدها يصحّ لنا الحكم عليها اعتبارا أو نفيًا.. إيجابا أو سلبا.



## المبحث الأول: مفهومها

لغة:

الحداثة في اللغة العربية مأخوذة من مادة "حدث" ؛ قال صاحب القاموس: " حدث حدثا و حداثة : نقيض قَدُم ، و حَدَثان الأمر أوَّلُه و ابتداءؤه كحداثته من الدهر.."<sup>1</sup> و الحدوث والحداثة " كون الشيء بعد أن لم يكن "<sup>2</sup>.

وقد ورد استعمال الكلمة في القراءان في مواضع ومعناها يدور على الجديد الذي لم يكن معهودا من قبل<sup>3</sup>.

وجاء في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: " و إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة"<sup>4</sup> أي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء المبتدعة التي كان السلف على غيرها .. و الأمر الحادث في الاحاديث : المنكر الذي ليس بمعتاد<sup>5</sup>

إذن مدار الحداثة في العربية على الجديد الذي هو نقيض القديم و على البدعة في مقابل السنة.

<sup>1</sup> الفيروز ابادي. القاموس المحيط . تقديم و تعليق. أبو الوفا نصر الهوريني. طدار الكتب العلمية . لبنان . 2007 . ص195 مادة حدث

<sup>2</sup> ابن منظور . لسان العرب (852/01) و الرازي . مختار الصحاح.ص72.

<sup>3</sup> من ذلك قوله تعالى " مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ .. " الأنبياء: 02

<sup>4</sup> أخرجه : أبو داود في سننه . كتاب السنة ( باب لزوم الجماعة ) رقم : 4607 (4/ 200-201) و الترمذي في سننه . كتاب العلم (باب ما جاء في الأخذ بالسنة ) رقم : 2676 ( 42/5-44). تحقيق أحمد شاکر و آخرون . دار إحياء التراث. بيروت .

<sup>5</sup> ابن منظور. لسان العرب.(852 /01)

و كلمة الحداثة هي ترجمة لـ "modernité" الفرنسية ، وهي تعني ماهو جديد و منفتح و متحرّر و محب للتغيير<sup>1</sup>.

## اصطلاحاً:

وقد ظهرت هذه الكلمة في الغرب في القرن العاشر الميلادي ضمن النقاشات الفلسفية والتيولوجية التي كانت قائمة آنذاك<sup>2</sup>، ولا بدّ من التفريق بين الحداثة والتحديث "modernisation" ؛ فالأولى يقصد بها البنى الفكرية الجامعة للخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى السياسي والإقتصادي والإجتماعي، في حين يشير التحديث إلى سياق التحوّل الإقتصادي والتكنولوجي والعمراني، فقد تكون دولة من الدول تحديثية ولكنها غير حداثة بالمعنى الفلسفي لكلمة الحداثة<sup>3</sup>.

ويرتكز المفكّرون عادة في تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد وفكرة مركزية العقل؛ فيرى المفكّر فتحي التريكي أنّ الحداثة ما هي إلا: " تحرّر من ثقل العادات والتقاليد، وإبداع على جميع المستويات ليؤسس - الإنسان- قدرة على التّجاوز المستمرّ نحو المستقبل"<sup>4</sup> أمّا المسيري فيرى أنّ " الحداثة هي غير بعدها الزمني ، إنما هي مفهوم فلسفي مركّب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود ، وبحيث لا يتوقف أبدا عن إجابات لا تنقطع تغطّي مسألة القلق الوجودي و إشكالات الوجود الإنساني"<sup>5</sup> و كآني بالمسيري بهذا التعريف ينتقد تلك التّوظيفات الساذجة و الشائعة للحداثة التي تحتزلها إلى صيرورته الزمنية الراهنة ، حيث يجري الحديث عن الزمن الراهن أو المرحلة الراهنة أو العصر

<sup>1</sup> .ANDRE LA LANDE. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Presse universitaire de France. 10 edition .1986. p 640.

<sup>2</sup> . فيصل دراج. مابعد الحداثة في عالم بلا حداثة. مجلة الكرمل. عدد51. 1997. ص 85

<sup>3</sup> . نفس المرجع. ص 86.

<sup>4</sup> . عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الوعي للنشر والتوزيع. ط2. 2012. ص 215.

<sup>5</sup> . نفس المرجع . ص 109.

الحديث ، ويوافق بذلك ما ذهب إليه عالم الاجتماع "ماكس فيبر" من أن الحداثة بمثابة "الديانة العالمية"<sup>1</sup> ، بينما يرى ناصيف نصار أن الحداثة حتمية تاريخية تمسّ كل المجتمعات؛ يقول: "الحداثة ظاهرة تاريخية عامّة تشمل كل الثقافات وتتجدّد الحداثة في علاقتها التناقضية مع ما يسمّى التقليد أو التراث أو الماضي ، فالحداثة هي حالة الخروج من التقاليد إلى التجديد ومن التبعية إلى الإستقلال ومن النّقل إلى العقل ومن الإلتباع إلى الإبداع"<sup>2</sup> ثم لا تعني الحداثة في نظر محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العلي الانفصال عن الماضي لنبذه وإقصائه و"إنّما لتلويته وإدماجه في مخاضها المتجدّد، ومن ثمّ فهي انفصال واتّصال، استمرار وقطيعة، استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له"<sup>3</sup>.

لنقتصر على هاته التعريفات لنبيّن أنّها قد حوت كلّ المبادئ و الأسس التي يتطلّع إليها دعاة الحداثة:

أولى هذه المبادئ هو : العقلانية : التي تعني أن الواقع ذو طابع عقلائي ، إنه خاضع للمنطق، و بالتالي ضمان عقلنة مستمرة لكل مجالات الحياة.

ثانيا: مبدأ التقدّم: الذي يتعارض مع مجمل الأنساق الميتافيزيقية الخرافية الأسطورية واللاهوتية، والتقدّم أمر حتمي ولولاه لما كانت هناك مقولة التّخلف.

ثالثا: مبدأ الإنسانية أي التّركيز على الإنسان وفائدة الإنسان و قدرة الإنسان و تفوّقه على كل الأنساق اللاهوتية و الأسطورية و الدينية...

رابعا: المركزية التي تعني مركزية الغرب و تفوّقه و تجسيده لأقصى ما وصلت إليه عملية التطور والتقدم والعقلنة .

<sup>1</sup> . المسيري. الحداثة و ما بعد الحداثة، ص 18.

<sup>2</sup> . ناصيف نصار. ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر. عدد 61. تونس. 1998. ص 221.

<sup>3</sup> .محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي. الحداثة. ط دار توبقال. الدار البيضاء المغرب. 3. 2008، ص5.

خامسا: الحرية : من كل القيود العقلية و النفسية و الإجتماعية و الدينية و السياسية<sup>1</sup>.

الحداثة بهذه المعاني نظام حياة كامل و رؤية شاملة للكون وليست مجرد مقولة فلسفية عابرة و لذلك اعتبرها عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" ب "الديانة العالمية"<sup>2</sup> ، بمعنى أنها تزود الإنسان برؤية شاملة للكون، فهي تحاول أن تجيب عن معظم إن لم يكن كلّ الأسئلة المباشرة و الجزئية الخاصة بتفاصيل حياته، و كذلك عن الأسئلة النهائية الكلية الخاصة بأسباب وجوده و مسار حياته و مآلها، كما تزود بآنساق معرفية و أخلاقية و جمالية يدير من خلالها حياته ؛ أي أنها ديانة كاملة<sup>3</sup>.

ولقد أجاب كانط<sup>4</sup> عن شرط الحداثة حين حاول في كتابه " ما الأنوار؟ " أن يقول: "أن عصر الأنوار تميّز فيها الإنسان بتحطيم الأغلال التي وضعها هو نفسه على نفسه ، إنها الحالة التي يسعى فيها الإنسان إلى تحطيم دائرة الوصايا، إنها تحرير للعقل من الوصايا التاريخية و الدينية"<sup>5</sup>، وهكذا يؤكّد كانط أن شرط الحداثة و التنوير هو الحرية، و أعلى أنواع الحريات هي حرية العقل و التفكير، و لم يكن للحداثة أن تجترأ هذه الجرأة لو لم يكن لدراسات و أبحاث

<sup>1</sup>. محمد جسوس . حوار مع مجلة الوحدة. العدد 50 . الرباط . 1985 . عن الحداثة و انتقاداتها . محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العلي . دار توبقال للنشر . الرباط . ط1 . 2006 . ص 59-60.

<sup>2</sup> . المسيري. الحداثة و ما بعد الحداثة . مرجع سابق. ص 18.

<sup>3</sup> . المسيري. الحداثة و ما بعد الحداثة . ص 18.

<sup>4</sup>. كانط عيمانويل (1724-1804) فيلسوف ألماني ، ولد و مات في كونيجسبرغ بروسيا الشرقية من أسرة برجوازية يرجع أصلها إلى اسكتلندا ، درس اللاهوت و الفلسفة و الطبيعيات في جامعة كونيجسبرغ على يد مارتن كوتزن ، و كان تدريس الفلسفة هناك يمتاز بالعقلانية المتأثرة بمذهب ليبنتز و بأفكار نيوتن الفيزيائية ، وهذا ما سيغدو موضوعا أساسيا في فلسفة كانط ثمّ يحاول تجاوزها بعد تأسيسه للفلسفة التقديرية له الكثير من الكتب الفلسفية منها : المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ، المونادولوجيا الطبيعية ، نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد الحكم ، و أسس ميتافيزيقا الأخلاق و غيرها.

جورج طرايشي . معجم الفلاسفة . ط دار الطليعة بيروت . ط 3 . 2006 . ص 515.

<sup>5</sup> . بومدين بوزيد . الفكر العربي المعاصر و إشكالية الحداثة. ضمن دراسات مركز الوحدة العربية . العدد 18 . بيروت لبنان. ص 54.

"رينيه ديكارت"<sup>1</sup> التي أدت إلى اكتشاف المنهج العقلي والذي قُدِّر له أن يبدد مقولات العصور الوسطى و أن يحرر العقل من عبودية الأنساق الفكرية وهمجية الأفكار والمعتقدات القدسية التي حاصرت العقل ودفعت به إلى زنزانة العبودية والقهر ولذلك صحَّ أن يوصف بأنه " أب الحداثة" لا سيما في مجال التفكير الفلسفي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> . ديكارت رينيه (1596 – 1650) : أوّل فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبة ولد في مدينة لاهاي، أرسله والده سنة 1604 إلى مدرسة لافليش التي كان يديرها الأباء اليسوعيون ، سافر إلى ألمانيا و إيطاليا و استقرّ في باريس ، كان رياضيا بارعا و فيلسوفا متضلعا ، من مؤلفاته : مقال في المنهج ، قواعد لتدبير العقل تأملات ميتافيزيقية ، و كتاب العالم وغيرها.

جورج طرايشي . معجم الفلاسفة . ص301.

<sup>2</sup> . عبد الله الدايم . التربية عبر التاريخ من العصور المسيحية حتى أوائل القرن العشرين . دار العلم للملايين . بيروت لبنان . 1978 . ص 354.

## المبحث الثاني: أسباب ظهورها في الغرب:

سوف لن نستطرد و لن نتوسّع في ذكر تاريخ الحداثة في الغرب لأنّ الدراسات في هذا الباب كثيرة إنّما الذي يهّمنا هو ظروفها و أسباب ظهورها ، ولقد درج الباحثون و المؤرّخون - بعد الإستقراء والتتبّع - على حصر أسباب الحداثة في ثلاثة حوادث هي الأصل لما سواها:

## المطلب الأول : الإصلاح الديني

كانت ثورة " لوثر"<sup>1</sup> على الكنيسة ثورة هدفها إصلاح النّظام الدّيني المسيحي وتخليصه من قرارات البابوات و تسلّط الكهّان و القساوسة على كل مناحي الحياة ، ومن بين الإصلاحات التي اعتنى بها المصلحون تخليص التّعليم من الكنيسة و جعله نظاما مدنيا لا يخضع لأيّ سلطة إلّا لسلطة العلم نفسه ، يقول صاحب قصّة الحضارة : " ولم يكن في الإمكان تحديّ نفوذ رجال الدّين التّقليديين بنجاح ما لم تُحطّم هيمنتهم على التّعليم ، وقد أنحى لوثر باللّوم على مدارس ذلك العهد التي تركّز على تعليم اللّغات القديمة و قال إنّها تعلّم الطالب من اللاتينية ما يكفي لإعداده قسيسا و تمكينه من تلاوة القدّاس ومع ذلك يظلّ طول حياته جهولا مسكينا لا يصلح لشيء"<sup>2</sup> ، بل بالإضافة إلى كون التّعليم التّقليدي الذي كانت تحتكره الكنيسة و الذي كان لا يتخرّج به إلا الجهلة - على حد قول لوثر- كان سببا في نشر الفساد و إخراج المفسدين

<sup>1</sup>. لوثر مارتن(1483-1546) مصلح ديني ألماني و مؤسس البروتستانتية ، درس الآداب و القانون ، انتسب إلى رهبانية القديس أوغستونيبوس الكاثوليكية ، لكنّه هاله ما كان يحدث في الأديرة و الكنائس من سوء و فحشاء و نهب لصدقات الناس و هبّاهم ، ثار على فكرة بيع صكوك الغفران وعلى السلطة اللامحدودة التي كان يتمنّع بها البابا ، كما خالف الكنيسة في العشاء الرّباني بعد أن ادّعى أنّه مجرد رمز ولا يؤدّي إلى أيّ استحالة ، وكانت احتجاجاته بداية انفصال المحتجّين البروتستانت على الكنيسة البطرسيّة الكاثوليكية.

جورج طرايشي. معجم الفلاسفة . 587.

<sup>2</sup> وول ديورانت . قصة الحضارة . تر. فؤاد أندراوس . ط دار الفكر بيروت لبنان . 2010. ص (5/6)

المجرمين باسم الدين و العلم<sup>1</sup> ؛ يقول لوثر : " أما الجامعات فهي مغارات للقتلة و هياكل للإله و مجامع للفساد لم يظهر ولن يظهر شرّ منها ، وهي لا تصلح إلّا لهدمها و تسويتها بالتراب"<sup>2</sup> ، وبناء على هذه النظرة التي كان يحملها لوثر ناشد في رسالته إلى العُمد سنة 1524 السُلطات الزمنية أن تنشئ المدارس و تكون إجبارية على المراحل الأولى من التّعليم و أوصى أن لا يكون برنامجها مشتملا على الكتاب المقدّس فقط بل يجب أن يشتمل على القانون و الطبّ و الشّع و الفنّ و كلّ العلوم.<sup>3</sup>

هذه بداية انفكك أوروبا من التّاريخ القديم و مطلع تدشين حقبة تاريخية جديدة، أولى خصائصها التخلّص من علوم و معارف القرون الوسطى و القديمة و تشكيل نمط جديد في التّعليم و التفكير قائم على التّعليم المدني العُلماي الذي لا ينضبط بالسّلطة الكهنوتية و الخلفيات الدينية إنّما ضابطه العقل و التجربة و الحسّ ، و اللّافت في هذا التحوّل هو أنّ من قام بهذه العملية هم رجال الدين أنفسهم و في مقدمتهم لوثر.

### المطلب الثاني: الثورة الفرنسية

تبقى هذه الثورة خالدة باقية في المخيال الأوروبي الجمعي لأنّها حملت معها قيما و مبادئ جديدة أدّت إلى تخليص الإنسان الأوروبي من تراكمات تاريخية و سياسية مزرية و أوّل شيء اكتسحته هذه الثورة في طريقها هو إزالة الطّبقتين المتحالفتين : رجال الإقطاع الأشراف ورجال الدين.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> . للإطلاع أكثر على فساد أخلاق رجال الدين المسيحي و جرائمهم اطلع على وول ديورانت . قصة الحضارة مج 4 و5.

<sup>2</sup> . وول ديورانت . قصة الحضارة . (5/6)

<sup>3</sup> . المصدر نفسه (5/6)

<sup>4</sup> . محمد قطب . مذاهب فكرية معاصرة . ط دار الشروق . مصر . ط7 . 1993 ص 78.

ودون الدّخول في تفاصيل هذه الثورة السياسية و الإجتماعية يمكن القول أنّها حملت معها تقريبا نفس تعاليم الثورة الدّينية الإصلاحية، وفي هذا الصّدد يقول غوستاف لوبون: "لم يقيم سلطان الثورة الفرنسية على ما كانت تنشره من المبادئ ، و لا على ما كانت تضعه من الأنظمة ؛ إذ الأمم لا تبالي بالمبادئ و الأنظمة إلّا قليلا ، و إنّما السّبب في قوّة هذه الثّورة وفي رضى فرنسا بما أتته من المذابح و الهدم و الهول و سائر المظالم و في مدافعتها ظافرة حيال أوروبا المدجّحة بالسلاح هو إقامتها ديانة جديدة لا نظاما جديدا، ولقد أثبت التاريخ ما للمعتقد القويّ من قوّة لا تقاوم"<sup>1</sup>.

ولما كان من خصائص هذه الدّيانة الجديدة التي وصفها لوبون الفصل بين السياسي والدّيني استطاع الأوروبي أن يتدع عالما جديدا و سلطة جديدة و أن يتحرّر من كلّ الأغلال والوصايا التي فرضتها الكنيسة و السّلطة الإقطاعية عليه.

### المطلب الثالث: النظريات العلمية

أدّى ظهور بعض النظريات العلمية في أوروبا إلى زعزعة و إزاحة ما كان سائدا من أفكار ونظريات علمية كانت تتبناها الكنيسة و تترها منزلة القطيعات التي لا نقاش حولها و لا مجال للتشكيك فيها ، وقد كانت الكنيسة من قبل تحارب أيّ فكر يخالف معهودها بل أقامت لأجل ذلك محاكم التفتيش لاصطياد المهترقين ( الملاحدة) ؛ يقول ويلز " وكانت - الكنيسة - تتصيّد الهراطقة في كل مكان ، كما تبحث العجائز الخائفات عن اللصوص تحت الأسيرة و في الدّواليب قبل الهجوع في فراشهن"<sup>2</sup>. و المقصود بالهرطقة في عرف الكنيسة هو : " أي معرفة

<sup>1</sup> غوستاف لوبون. روح الثورات و الثورة الفرنسية. تر عادل زعير. ط كلمات عربية للنشر و التوزيع . مصر 2013. ص 18-19.

<sup>2</sup> ويلز. معالم تاريخ الإنسانية. (908/3-909).



عدا معرفة الكنيسة و أيّ فكر لم تصحّحه الكنيسة و أيّ نشاط عقلي عدا نشاط الكنيسة يعدّ في نظرهم نشاطا وقحا"<sup>1</sup>.

هذا التسلّط على الفكر و الحجر على الرأي لم يدم طويلا فقد قضت عليه الثورتان الدينية والفرنسية، وتنفس العلماء الصعداء و صار لأبحاثهم قيمة و جدوى دون خوف أو وجل من تسلّط رجال الدّين عليهم ؛ فظهرت أبحاث "ديكارت" في الرياضيات و في المنهج العلمي التي أدّت إلى قطيعة مع المناهج القديمة ، تلاها أبحاث " جون لوك"<sup>2</sup> في المنهج التجريبي و التي أعطت قيمة للحسّ و التجربة ، ثم تماطلت الأبحاث و النّظريات مما أدّى إلى الإعلان الرّسمي للقطيعة المعرفية مع علوم و نظريات القرون الوسطى ، لكن أشدّ النظريات ضراوة و التي أدّت إلى هزّ الكنيسة أوّلا والدّوائر العلمية ثانيا هي نظرية "داروين" ؛ هذا الأخير الذي ادعى " أن الطبيعة تخلق كلّ شيء و لا حدّ لقدرتها على الخلق"<sup>3</sup> وقال كذلك " إن الطّبيعة تخبط خبط عشواء"<sup>4</sup> وقرّر أن الحياة قد وجدت على الأرض بالصدّفة في ظروف معيّنة لم تتكرّر مرّة أخرى و أنّ تفسير الحياة بإرجاعها للقدر الإلهية يكون بمثابة إدخال عنصر خارق للعادة في وضع ميكانيكي بحت<sup>5</sup>. سارعت الكنيسة إلى تكفير داروين وقالت عنه إنه زنديق مهرطق<sup>6</sup>.

لكن أيّا يكن القول في نظرية داروين من الوجهة العلمية ، فقد كانت نظرية محصورة في "علم الحياة" تحاول أن تفسر نشأة و تطور الحياة ، فلم تكن نظرية فلسفية و لا سياسية و لا

<sup>1</sup>. نفس المصدر. (905/3).

<sup>2</sup>. جون لوك.(1704-1632) فيلسوف إنكليزي ، درس الآدابو الفلسفة في بادئ الأمر ثمّ الطبّ ، أصبح منذ سنة 1668 عضوا في جمعية لندن الملكية الشّهيرة ، من مؤلّفاته: محاولة في الفهم البشري ، الحكم المدني ، رسائل حول التّسامح وغيرها.

جورج طرايشي. معجم الفلاسفة ص598.

<sup>3</sup>. وول ديورانت. قصة الحضارة.(144/8)

<sup>4</sup>. المصدر ذاته (147/8)

<sup>5</sup>. وول ديورانت. قصة الحضارة.(148/8)

<sup>6</sup>. المصدر نفسه (148/8)

اقتصادية و لا اجتماعية و لا نفسية ، ولكنها انقلبت في فترة وجيزة من الزمن فأصبحت كلّ هؤلاء<sup>1</sup> ، فقد تلقّفتها الماركسية و أنشأت على أساسها نظرية اقتصادية و تفسيراً للحياة البشرية يحصر الإنسان في عالم المادّة و التطوّر المادي و يجعل قوانين المادّة منطبقة على عالم البشر كما يجعل أمور الحياة كلّها من عقائد ومشاعر وأفكار وأنماط وسلوك ... تبعاً للتطور الإقتصادي وللأوضاع المادية لأنّها حتميات<sup>2</sup> ، كما أخذت الفرويدية والدور كايمة جوهر النظرية الداروينية و التي تقضي بالتفسير الحيواني للإنسان، وخلاصة هذان المذهبان الفيلسفيان أنّ الطاقة الجنسية للإنسان هي الطّاقة العظمى فيه وهي المسيطرة على طاقاته جميعاً و الموجهة لها و المسخرة لها كلها<sup>3</sup> ، و بموجب هذه النظريات صار الإنسان يرد تدريجياً إلى الجسد كبحت عن القاسم المشترك بين الإنسان و كلّ الكائنات الطبيعية الأخرى و هو الأعضاء التناسلية<sup>4</sup> ، و أصبحت الفلسفة الحديثة تدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة و اللذة.<sup>5</sup>

اللذة.<sup>5</sup>

ملخص القول في نشأة الحداثة أنّها استمدّت جذورها من فلسفة الأنوار التي أعلنت مركزية الإنسان و فردانيته و أكّدت أنّ عقله الماديّ يحوي في داخله ما يكفي لتفسير ذاته والبيئته والكون المحيط به من دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأنّ هذا التفسير يشكّل كلاً متماسكاً، و ما كان لهذه الفلسفة أن تنتشر لو لم توطئ لها الثورتان الفرنسية و الإصلاحية الدينية . فهاتان الثورتان شكّلتا انقلاباً جذرياً في التاريخ الغربي من كلّ النواحي حيث أبدعتا دينا جديداً وإنساناً جيداً وتاريخاً حديثاً و فكراً حراً....

1 . محمد قطب. مذاهب فكرية معاصرة. 98.

2 . محمد قطب. مذاهب فكرية معاصرة. 101.

3 . نفس المصدر . ص 108.

4 . المسيري. الحداثة وما بعد الحداثة . ص 37.

5 . نفس المرجع نفس الصفحة.

## المبحث الثالث: أسبابها في العالم العربي و موقف المفكرين منها

صحيح أن تاريخنا قد شهد انقساماً في العقل المسلم حول الموقف من "الوafd الفكري" والوafd اليوناني على وجه الخصوص ، لكن الدولة ومؤسّساتها كانت ملتزمة يومئذ مع الأمة ومذاهبها الكبرى الكلامية و الفقهية بالمرجعية الإسلامية في مختلف مناحي العمران ، بينما ظلّت الفلسفة اليونانية خيار نُخبه من الفلاسفة محدودة العدد و التأثير ؛ ذلك أنّ هذا الوafd اليوناني قد استدعته النخبة طواعية واختياراً ، بل وظّفته في الأغلب الأعمّ في معركة الدّفاع عن عقائد الإسلام، فلم يكن هذا الوafd سلاحاً في يد قوة غازية ومهيمنة تبتغي به إزاحة فكرية الأمة من الميدان .. كذلك لم تكن الأمة في معركة الضّعف والإستضعاف وإنما كانت في كامل عنفوان حيويتها الحضارية ، الأمر الذي جعل انفتاحها انفتاح صاحب المعدة القوية القادر على تمثّل المفيد من أيّ وafd، مع لفظ الضارّ والغريب، فكان تأثير المرفوض محدوداً<sup>1</sup>.

## المطلب الأول : أسبابها في العالم الإسلامي

أمّا الفترة الحديثة فقد اختلف الوضع ؛ إذ الأمة المسلمة تعاني تحلّفاً و تأخراً و ضعفاً في جميع الميادين و في جميع مناحي الحياة ممّا يجعل دخول الوafd الغربي إلى العالم الإسلامي محلّ تساؤل واستشكال ، خاصّة إذا علمنا أن الأمة في بداية نهضتها عانت من عدّة مشاكل ، داخلية وخارجية ، منها :

## أولاً: حالة التخلف العامّ الذي ورثته الأمة من الدولة العثمانية المنهارة :

فقد عملت الدولة العثمانية في أواخر عمرها على إشاعة الجبرية الذي فرضه الصوفية والذي كان يعطي للحكّام حقّ إذلال الرعية والسيطرة عليهم باسم الإسلام، ممّا جعل حركات الإستقلال والتحرّر تدعو إلى التحرر والإنفكاك من قبضة الدولة العثمانية الظالمة ؛ مثال ذلك

<sup>1</sup> عمارة محمد . الإسلام بين التنوير و التزوير . ط دار الشروق مصر ط2 . 2002. ص 5-6.

علي بك الكبير في مصر ، الأمير فخر الدين في لبنان ، ظاهر العمر في سوريا داود باشا في العراق وقبلها محمد بن عبد الوهاب بنجد . وهذه الحركات في جوهرها ردّ فعل واضح للتحديّ الخطير الذي واجهه العالم الإسلامي نتيجة لضعف الدولة العثمانية وغلبة عوامل التفكك والإنحطاط<sup>1</sup>.

### ثانيا : التخلف الديني و العقدي:

أ . لقد كان من مفاخر الحركة العلمية الإسلامية أنّها تفتحت للعلم كله و أبدعت في العلم كله و كان العالم يكون عالما بالعلوم الشرعية و عالما في ذات الوقت في الطب او الفلك أو الفيزياء او الكيمياء بغير تعارض و لا تناقض بين هذا وذاك ، و كانت المعاهد العلمية في الأندلس و غيرها تعلّم طلابها كل فروع العلم و اوانه بغير تفريق ، و كانت العلوم الدنيوية من العالم البارزة في تلك المعاهد إلى جانب العلوم الشرعية ومن هناك تعلّمت أوروبا منهجها التجريبي في البحث العلمي و ترجمت ما كتبه المسلمون في الطب و الفيزياء و الفلك والرياضيات والبصريات لتتلمذ عليه في بدء نهضتها الحديثة<sup>2</sup> ، ولكن المسلمين طردوا تلك العلوم تدريجيا من معاهدهم ليققتصروا على العلوم الشرعية ، مع ما في دراستهم للعلوم الشرعية من تخلف عن الصورة التي ينبغي أن تكون الدراسة عليها<sup>3</sup>. و بسبب هذا الفصل و الزهد في العلوم الكونية و المادية تفشّى الجهل و الأميّة و الدروشة و صارت هي الحالة الغالبة على الامة.

ب . تأثير الصّوفية التي فرقت بين الدّنيا و الآخرة و اتّجهت إلى إهمال الدنيا بحجّة تزكية النفس و أهملت بالتالي عمارة الأرض على أساس أن الإشتغال بها يثقل الرّوح و يذهب عنها

<sup>1</sup> . أنور الجندي. الإسلام و حركة التاريخ . دار الكتاب اللبناني .لبنان. دار الكتاب المصري . مصرط.1. 1980 ص340-341.

<sup>2</sup> . حول تأثير العلوم العربية في نهضة أوروبا راجع : جيمس بيرك . عندما تغير العالم . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . ص384-388.

<sup>3</sup> . محمد قطب . واقعنا المعاصر . مكتبة رحاب . الجزائر. دت. ص 174-175.

شفافيتها و طلاقتها ، ومن ثمَّ أهملت العلوم كل العلوم المتصلة بعمارة الأرض و اعتبرتها نافلة تستطيع الأمة أن تستغني عن أدائها<sup>1</sup>.

ج. تأثير الخدر الذي أنشأه الفكر الإرجائي و الذي مقتضاه أن الإنسان مؤمن كامل الإيمان بالتصديق و الإقرار و لو لم يعمل بمقتضيات الإسلام.<sup>2</sup> وتم بموجب هذه العقيدة الفاسدة الفصل بين القول و العمل ، بين النظر و التطبيق ، و صار الإيمان مجرد أورد و تراتيل و طقوس حاوية باهتة لا روح فيها و لا حياة.

### ثالثا : الإستعمار و الغزو الخارجي:

من الواضح أن الإستعمار يُعدّ عنصرا جوهريا في فوضى العالم الإسلامي ، فهو لا يتدخل فقط بمقتضى العلاقة المباشرة بين الحاكم و المحكوم ، و بين المستعمر و المستعمَر ، و إنما يتدخل أيضا بصورة خفية في علاقات المسلمين بعضهم ببعض... و حسبنا أن نقول : إن الإستعمار هو أفظع تحريب أصاب التاريخ<sup>3</sup>.

فقد أسهم الإستعمار في نكبة المجتمعات الإسلامية و القضاء على البقية الباقية من مظاهر الحضارة لديها و أورثها حالة من الإنحطاط السياسي و الإقتصادي و الثقافي بل و حتى الديني.

### رابعا . تأثر بعض المثقفين بمظاهر الحضارة الغربية:

لقد كانت حالة التخلف العامّة سببا في هجرة بعض المثقفين الذين لديهم نَهْمٌ للعلم و المعرفة إلى بلاد أوروبا للدراسة و التحصيل ، وما إن نالوا الشهادات و الإجازات حتى عادوا إلى أوطانهم الإسلامية في غير الصورة و الروح التي ذهبوا بها ؛ إذ مظاهر التأثر و الإنبهار صارت

<sup>1</sup> . محمد قطب. واقعا المعاصر. ص 176.

<sup>2</sup> . المرجع نفسه ص 175.

<sup>3</sup> . مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. تر. عبد الصابور شاهين. ط دار الفكر دمشق . ط 6 2006. ص 109 -

بادية عليهم دون قيد أو حد ، مما حدا ببعض هؤلاء أن يعلنها صريحة بأن يجب أن نتبع أوروبا في كل شيء ؛ لأن "العقل الشرقي هو كالعقل الغربي ، فكما أن الإنجيل لم يغيّر من الطابع اليوناني للعقل الغربي فكذلك القراء لم يغيّر من الطابع اليوناني للعقل الشرقي"<sup>1</sup> لذلك يجب " أن نذهب مذهبها - أي أوروبا- في الحكم و نسير سيرتها في الإدارة.." <sup>2</sup> لأننا " التزمنا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم و الإدارة و التشريع " <sup>3</sup>.

حاصل الكلام : أن حالة التخلف الحضاري التي عرفتها الأمة بسبب العوامل آنفة الذكر جعلت من الحتميّ البحث عن مخارج و حلول و اقتراح خطط و بدائل للخروج من حالة انسداد الآفاق و الضيق الحضاري الذي ترزح فيه ، ووجد بعض المثقفين و المفكرين في " الحداثة" نموذجاً جاهزاً يجب استيراده و تحصيله ، فهو- بحسبهم- قد أثبت تفوقه و نجاحه في بيئته ، فما المانع أن ينجح في غير بيئته ؟ و فعلاً تمّ استيراده و سعت كثير من الأطراف إلى التّسويق له ، غير أن الإنسان العربيّ لا زال إلى الآن و بعد قرن تقريباً من الزّمان يستشكل هذا النّقل و يسعى إلى تمثله و فهمه.

### المطلب الثاني: موقف المفكرين العرب من الحداثة

سَلّمنا بأن الحداثة هي غير بُعدها الزّمنيّ العابر و ليس الحقبة التاريخية الرّاهنة فقط ، و إنما مقصودها يتعدّى ذلك ليكون مفهوماً فلسفياً شاملاً للكون و الحياة و الإنسان ، و لذلك لما تمّ استيرادها للعالم الإسلامي كانت المواقف متباينة متضاربة بين متبنّي لها و مندمج فيها و بين رافض لها منقطع عنها و بين متوسّط و موفق بين الطرفين.

<sup>1</sup> طه حسين . مستقبل الثقافة في مصر . ط. دار النهضة القاهرة مصر . 1938 ص 120

<sup>2</sup> نفس المرجع . نفس الصفحة.

<sup>3</sup> نفسه و نفس الصفحة.

## الفرع الأول: تيار الإندماج

يتنوع دعاة الإندماج في تيار الحداثة بالشكل الحالي لها إلى تيارين عريضين، هما :

أ - أصحاب الإندماج القهري : و هؤلاء يرون أن الحداثة حتمية تاريخية لا غنى لأي مجتمع عنها و شمولية عقلية لا مناص من التلبس بها و مركزية غربية لا منأى من التقولب بها ، فمدخلنا لحضارة العصر هو حضارة العصر نفسها ، و خير نموذج لهذا التيار هو " طه حسين" الذي يتبنّى المنهجية الغربية في كل شيء حتى في تفسير نصوص القرآن.<sup>1</sup> و هذا الطرح يمكن أن نصلح عليه أصحاب " القهر و القسر".

ب - أصحاب الإندماج الإمكانى : الذي لا يعتبرها قسرا أو حتمية ، إنما ينظر إليها على أنها إمكان من الإمكانيات المتاحة و نموذج من النماذج المتوفرة ، لكن ثبت بالواقع تفوقها واستعلاءها على النماذج الحضارية الأخرى ؛ لذلك يجب الإندماج فيها و التبنّي لمقولاتها ، يقول علي حرب : " إذا كان ثمة مأزق نشعر به ، فالخروج منه يعني تجاوز موقفين : الموقف الأصولي الذي يبحث عن حلول لمشكلات الحاضر في الماضي الإسلامي عبر نفي الحداثة وإنجازاتها أو رجم العولمة و فتوحاتها ، ثم الموقف التقدمي أو الجبري الذي يبحث عن حلّ لمشكلات الواقع في حداثة غربية أفلة عبر نفي الموروث من المآثر و المنجزات"<sup>2</sup>.

## الفرع الثاني : الرفض :

يمثل هذا التيار " السلفيون" أو " أنصار العودة إلى التراث" ، فقد أكدوا على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا الإسلامية ، لأنّ فيها كل عناصر الأصالة والقوّة وبها الحضّ على العلم و العقل و هما الأساس الذي بنت عليه الحضارة الغربية نفسها ، ومن ثمّ فنحن لسنا بحاجة إلى الإرتقاء في أحضان الحضارة الغربية بقدر ما نحن بحاجة إلى حضارتنا

<sup>1</sup> . طه حسين . مستقبل الثقافة في مصر . ص 120.

<sup>2</sup> . علي حرب . الأوهام الأصولية و الشعائر التقدمية . ص 130.

الإسلامية و قيمنا الأصيلة لنجلو جواهرها و نعيدها حيّة في النفوس و العقول . ، لذلك لا حاجة إلى استيراد الديمقراطية مثلا من الدول الغربية من أجل حلّ مشكلاتنا السياسية ؛ إذ إن الحلّ موجود عندنا في الأصل و لكننا غافلون عنه وما علينا سوى الرجوع إلى عصر الخلفاء الراشدين الذين فعّلوا لنا صيغة "الشورى" و نحاول أن نسلك مسلكهم<sup>1</sup> .. وعلى هذا فقس. لكن يعيبُ عليهم الفريق الآخر الآخذ بالحداثة رفضهم للحداثة الغربية بحجة أن الشريعة أغنتنا عن ذلك ثم هم لا يجدون ملاذا سواه في التعبير عن آرائهم و التنفيس عن حريتهم و يتناسون السلف و الأصول و التراث عندما يتعلّق الأمر بشراء التقنيات و السلع و الأدوات و كل ما يمدّ الإنسان المعاصر بأسباب الحياة.<sup>2</sup>

### الفرع الثالث : التوفيقيون

ليسوا على رأي واحد في كيفية التوفيق ، فمنهم من يرى أن التوفيق بين الحداثة و التراث يكمن في قبول الحداثة مع الإجتزاء من التراث و الإنتقاء في الإستفادة منه ، لأن الحداثة – بهذا الاعتبار – فتوحات علمية جديدة و كشوفات عقلية مجال الخطأ فيها ضئيل و لأنها قائمة على العقل المحض و البرهان الصّرف ، أما التراث فقد ثبت – حسب هذا التيار – بالدليل التاريخي عقمه و محدوديته ، لذلك يجب اجتزاء ما بقي صالحا منه حتى يتمّ استثماره و حسن التوفيق بينه و بين الحداثة . هذا التيار يمثّله فصيل كبير من المفكرين و الفلاسفة العرب أبرزهم : زكي نجيب محمود ، محمد أركون ، محمد عابد الجابري و غيرهم.<sup>3</sup>

أما الفريق الآخر فيرى العكس و التّوفيق عنده يكون بالإجتزاء من الحداثة و عدم قبول كلّ معطياتها و نتائجها؛ لأن الحداثة – في نظر هذا الفريق – لا تخلو أبحاثها و نظرياتها من السيّاقات

<sup>1</sup> . الصادق النهوم. الإسلام في الأسر. المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. ط3. ص 112

<sup>2</sup> . علي حرب. الأوهام الأصولية... ص 113.

<sup>3</sup> . هذا الأخير ( الجابري ) له مشروع كامل في نقد المعرفة العربية و شروطها ، و خلاصة مشروعه أن العقل العربي عقل عقيم غير منتج قائم على البيان و إن صلح منه فهو عقل المغاربة المتمثل في ابن رشد ، ابن حزم ، الشاطبي ، ابن تومرت ..



التاريخية والثقافية والدينية للصراع الغربي مع نفسه ، لذلك ما ورد إلينا من الغرب ينبغي غربلته وإعادة إنتاجه حتى يتحقق الإنسجام معه و يصبح تداوله وفق الهوية و الخصوصية التي يتميز بها تاريخنا وثقافتنا. أما التراث فهو صحيح كلّه و مقبول كلّه و لا يجوز الإنتقاء و لا الإجتزاء منه، لأنّ المشكلة ليست في التراث إنما هي في عقولنا المعاصرة التي لا تستوعب الآليات المنتجة للتراث و لا التكامل الموجود بين أجزائه، وإذا جاز أن يقال ؛ فالقاعدة هي [ كل منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته ، و كلّ مآصول مقبول حتى يثبت بالدليل بطلانه ]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> . طه عبد الرحمان . روح الحداثة . المركز الثقافي العربي . بيروت لبنان . ط1 . 2005 . ص 6

# الفصل الرابع : المنهج والخطاب

المبحث الأول: مفهوم المنهج

المبحث الثاني: مفهوم الخطاب

سوف لن نفيض كثيرا في الحديث عن المنهج و الخطاب لأن مدار العمل الذي نحاول القيام به ينصب خصيصا عليهما ، ومع ذلك يجب التعريف بالمصطلحين تعريفا خفيفا حتى يتضح المراد منهما.

### المبحث الأول : مفهوم المنهج

مدار كلمة المنهج في اللغة على الوضوح و الإستقامة و البيان :

يقول صاحب الصحاح : " نهج الطريق أبانه و أوضحه و نهجه سلكه و المنهاج الطريق الواضح " <sup>1</sup>

ويقول صاحب القاموس : " استنهج الطريق : صار نهجا و فلان نهج سبيل فلان أي سلك مسلكه " <sup>2</sup>.

وقد استعمل القرآن الكريم هذه الكلمة في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا

منكم شرعة ومنهاجا ﴾ المائدة: 48

قال ابن كثير: " ..أما المنهاج تطلق و يراد بها الطريق المادّي و السنن و الطريق " <sup>3</sup>.

أما في الإصطلاح فله تقييدات كثيرة و تعريفات متعدّدة ، جوهرها واحد و إن تعدّدت العبارة؛ ذلك أن كلّ قوم يعرفونه حسب اصطلاحهم و كل متخصص ينظر إليه من زاوية بحثه، لذلك سوف لن نطوّل العبارة في تعريفه ، وقد تحيّرنا بعض التعاريف تحدّد معناه ، فالمنهج بحسب بدوي؛ " هو الطّريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من

<sup>1</sup> . الجوهري . الصحاح . مصدر سابق ( 1 / 346 )

<sup>2</sup> . الفيروز ابادي . القاموس .. ( 6 / 266 )

<sup>3</sup> . ابن كثير . تفسير القرآن العظيم . ( 2 / 29 )

القواعد العامّة تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة<sup>1</sup>. ويرى محمد عياد بأنّ " المنهج هو مجموعة القواعد المتّبعة لبلوغ نتيجة معرفية مطلوبة " <sup>2</sup> ، ولا يختلف جميل صليبا عنهما إذ يرى أنّ " المنهج هو الطّريق الواضح المستقيم الذي يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى غاية معيّنة"<sup>3</sup>.

فالمنهج في نظر بدوي ومحمد عياد و صليبا هو فنّ الإنطلاق من المعلوم إلى المجهول وذلك متوقّف على حسن ترتيب القواعد و ضرورة احترام الطريق الموصل إلى العلم ، و الملاحظ أنّهما لا يقصران المنهج على الافكار المجرّدة كما كان سائدا بل يجعلانه شاملا لكل معلوم ، سواء كان تجريبيا أو تاريخيا أو نظريا، كما يلاحظ أنّهم يستعملونه على أنّه اتّجاه محدّد مسبقا.

بيد أنّ لالاند يميّز بين نظرتين للمنهج ، فهناك من يراه اتّجاها قريبا محدّدا ومتابع بانتظام في عمليات العقل ،ويمكن تحديده بمعزل عن تطبيقه وصوغه مسبقا و استعماله برنامجا لعمليات إجرائية إلّا بعد صياغة قواعد المنهج ، وهناك من يراه أمرا بعديا لا يمكن اكتشافه إلّا بعد اختباراه و القيام بعمليات فعلية ، و يرى لالاند أنّ السجال هذا له آثاره عند منظري المعرفة وينتج عنه أنّ الذين ينظرون للمنهج على أنّه أمر قبليّ يعتبرونه تجريدا ومن ثمّ هم يعرفونه على أنّه " برنامج ينظّم مسبقا سلسلة عمليات ينبغي إكمالها و تدلّ على بعض الأخطاء الواجب تجنّبها بغية بلوغ نتيجة معيّنة"<sup>4</sup> ، بينما الفريق الثاني لا يرونه إلّا عمليا ، يتحدّد من خلال علاقة الفكر بموضوعه ومن ثمّ يعرفونه على أنّه: " طريق نصل من خلالها و بها إلى نتيجة معيّنة حتّى وإنّ لم تتحدّد هذه الطّريق من قبل تحديدا إراديا و مترويا" .

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمان. مناهج البحث العلمي. وكالة المطبوعات . الكويت. ط3 . دت . ص4.

<sup>2</sup> محمد عياد . في المناهج التأويلية. كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفافس المغرب . ط 2002. ص 36.

<sup>3</sup> جميل صليبا . المعجم الفلسفي . ط دار الكتاب العربي . بيروت لبنان. 1987. (453/2).

<sup>4</sup> أندريه لالاند . موسوعة لالاند الفلسفية . تر : خليل أحمد خليل . منشورات عويدات بيروت باريس. ط2. 2001.

وبما أن العلوم تتمايز بموضوعاتها فهي تختلف بمناهجها ، لذلك لا يمكن الحديث عن منهج عام للعلوم للكشف عن الحقيقة في كل ميدان بل فقط عن مناهج علمية . إن لكل علم منهجه الخاص، تفرضه طبيعة موضوعه<sup>1</sup> ، فالمنهج ليس واحدا بل يتعدّد و يتنوع ، وسبب التنوع إما أن يكون بسبب موضوع البحث و الغاية التي وضع لأجلها و إما بسبب ذات الباحث و علاقته بالموضوع :

-فالإختلاف الذي يكون بسبب الموضوع ، أمر عادي تفرضه الضرورة العلمية ؛ إذ ليس من المعقول أن نبحت العلوم الإنسانية كالتاريخ و النفس مثلا بمناهج العلوم الطبيعية التي تقوم على التجريب و الإختبار و الإفتراض.. بل إن العلوم التي تدخل تحت الغرض الواحد تتباين فيما بينها؛ فعلم التاريخ يختلف منهجه عن علم النفس ، فالأول يقوم على تتبع الأحداث التاريخية واستنطاقها و الربط بين الأحداث المختلفة لتنسجم مع السياق التاريخي العام للمجتمع أو للفترة التاريخية محلّ الدراسة، بخلاف الثاني الذي يقوم على دراسة الحالة البشرية و استبطان النفس والوقوف على السلوكات والإنفعالات المتباينة للخروج بنتيجة تقريبية للحالة محلّ الدراسة.. وهذا الإختلاف نلاحظه كذلك في العلوم الإسلامية ؛ فالعلوم الشرعية تختلف طرائقها و تنوع بحسب كل فنّ و الغرض الذي وضع من أجله ، فنجد مناهج الفقهاء ومناهج المحدثين و الأصوليين و علماء الكلام و المتصوّفة..

و عليه يمكن القول أنه لا يمكن معرفة منهج أيّ طائفة إلا بذكر الأدلّة و القواعد و طرائق النظر و الإستدلال بها على المسائل عند أيّ فريق أو أي علم<sup>2</sup> .

-أمّا الإختلاف الذي يكون سببه ذاتي ، فينظر إليه من وجهين : أحدهما إيجابي و الآخر سلب ، فأمّا الإختلاف الإيجابي : فمرجه إلى إختلاف الفلاسفة و العلماء في مصادر المعرفة

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري. فلسفة العلوم . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان. ك5. 2002. ص 23.

<sup>2</sup> جابر إدريس علي . منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل للنقل . ط دار ابن حزم . ط1. 1998. (29/1)

وفيما يجب أن يؤخذ أو يقدم على الآخر ، فتجد الحسّي و العقليّ و النقليّ و الواقعيّ و المثاليّ والتجريبيّ... و هذه الاختلافات مقبولة إذا كانت قائمة على أسس و براهين<sup>1</sup>.

الإختلاف السلبي: يكون بإقحام الأهواء و الرغبات و التعصبات و التزعات العرقية واللغوية والدينية والحزبية... وهذا أمر غير مقبول في البحوث العلمية ترفضه الموضوعية العلمية<sup>2</sup>.

وقد صار علم المنهج La Méthodologie في العصر الحاضر فرعاً علمياً قائماً بذاته ، إذ يتم إدراجه ضمن "نظرية المعرفة " أو " الإيستيمولوجيا " ، ووجه الصلة بين الإيستيمولوجيا و علم المناهج أنّها تقوم على دراسة المناهج من جهة الزاوية الوصفية التحليلية التركيبية<sup>3</sup> ، و الميتودولوجيا هي عملية لاحقة للعمل العلمي وليست سابقة عليه ، بمعنى أنّ المختصّ في علم المناهج لا يرسم للباحث الطّريق التي يجب أن يسلكها ، بل إنّّه بالعكس من ذلك ، يتتقبّه و يلاحق خطواته الفكرية و العملية : يصنّفها و يحلّلها و يصفها ، وقد يناقش و ينتقد ، كلّ ذلك من أجل صياغتها صياغة منطقية نظرية قد تفيد العالم في بحثه و تجعله أكثر وعياً لطبيعة عمله<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> . عمار طالي. مدخل إلى عالم الفلسفة. ط دار القصة. الجزائر . 2000. ص 156.

<sup>2</sup> . نفس المرجع. ص 157.

<sup>3</sup> . علي حسين كركي . الإيستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث. المكتب العالمي للطباعة و النشر ط1. د ت . ص 27.

<sup>4</sup> . محمد عابد الجابري. فلسفة العلوم . ص 23.

## المبحث الثاني: الخطاب

مدار كلمة الخطاب في اللغة العربية على المحاوره و المشاوره .

وهو مصدر يدل على المفاعلة ، و يفترض على الأقلّ شخصين مخاطباً و مخاطباً . قال ابن منظور في لسان العرب : " الخطاب و المخاطبة : مراجعة الكلام ، و قد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان<sup>1</sup>

قال الراغب الأصفهاني : " الخطب و المخاطبة و التخاطب : المراجعة في الكلام "<sup>2</sup>

وقد ورد استعمال الكلمة في مواضع عدّة من القرآن الكريم ؛ منها قوله تعالى ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ ص : 20 و معنى فصل الخطاب في الآية هو "هو الحكم بالبيّنة أو اليمين و قيل معناه التّمييز بين الحكم و ضده و التّمييز بين الحقّ و الباطل"<sup>3</sup>.

وقد استعملت العرب أصل الكلمة في كلّ ما من شأنه أن يكون محلّ توجيه الكلام للغير سواء لأجل الإقناع و الإفهام كما يقال في الخطبة بالضم خطابة ، أو للإلتماس و الطلب كما في الخطبة أي خطبة الرجل للمرأة من أهلها<sup>4</sup>.

وقد تمّ تداول المصطلح في التراث الأصولي و الفقهيّ بمعنيين اثنين :

الخطاب التكليفيّ : هو خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال المكلفين بالإقتضاء و التّخيير.

الخطاب الوضعيّ : هو خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال المكلفين لا بالإقتضاء و التّخيير بل بما يتطلّبه الإقتضاء و التّخيير من أمور يتوقّف عليها تحقّق الحكم أو إكماله ، و بمعنى آخر وضعت لما

<sup>1</sup> . ابن منظور . لسان العرب . (1 / 361)

<sup>2</sup> . الأصفهاني . المفردات في غريب القرآن . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة مصر . 1970 . ص 216

<sup>3</sup> . ابن منظور . لسان العرب . (1 / 361)

<sup>4</sup> . المصدر نفسه (1 / 360)

يقتضيه الحكم الشرعي، وذلك يجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو باطلا أو رخصة أو عزيمة<sup>1</sup>

ويقابل كلمة الخطاب في اللسان الفرنسي "discours" الذي هو " مجموعة من الكلمات المتتابعة التي تشكّل الكلام"<sup>2</sup>.

و تسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسين يتمثل أحدهما في المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف ب " تحليل الخطاب" ، و الثاني ببعض الإستعمالات في النقد " ما بعد البنيوي"<sup>3</sup>. ويدلّ معناه الإصطلاحي على أن للكلام دلالات غير ملفوظة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة ، ومنه اتّجه البحث المعاصر فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الإستدلالات أو التوقّعات الدلالية ، و هو ما يصل هذا الحقل بحقل آخر يعرف ب " نظرية القول الفعل " "Speech Act Theory" وكذلك بالسّمياء أو علم العلامات من حيث هو أيضا بحث في القواعد أو الأعراف التي تحكم إنتاج الدلالة.<sup>4</sup>

غير أن مع " ميشال فوكو"<sup>5</sup> عرف المصطلح مفهوما آخر ربما فاق المفهوم الألسني ؛ إذ يحدّده بأنه " شبكة معقّدة من العلاقات السياسية و الإجتماعية و الثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة و المخاطر في الوقت نفسه"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> هيثم علّال . معجم مصطلح الأصول. مراجعة وتوثيق : محمد ألتونجي. ط دار الجيل .بيروت . ط 1 . 2003 ص 139.

<sup>2</sup> Larousse. « discours :suite des mots qui forme le langage » p 353.

<sup>3</sup> سعد البازعي وميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. ط2. 2000. ص155.

<sup>4</sup> المرجع نفسه نفس الصفحة.

<sup>5</sup> فوكو ميشال ( 1926-1984) مفكر فرنسي حصل على شهادة التبريز في الفلسفة و درّس في كلية الآداب في كليرمون فران قبل أن يشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس ، توقّف كثيرا كفيلسوف عند الحدود غير المعروفة بعد بين الإبيستمولوجيا وتاريخ العلوم و الأفكار ليتحرّى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن =



ولعلّ من المهمّ الإشارة إلى أنّ الوصول إلى مفهوم الخطاب عند فوكو أو غيره وتبلور البحث في آليات نشوئه وهيمنته ينبغي أن يفهم في سياقه الثقافي والسياسي، فالبلدان الغربية تتسم بدرجة عالية من التعقيد في تكوينها الاجتماعي والثقافي والسياسي وهو ما يستدعي جهازا مفاهيميا ومنهجيا موازيا في التعقيد و الدقة لكشف الهيمنة المتوارية تحت السطح ومحاربتها ، هذا بالإضافة إلى أحداث تاريخية محدّدة قد تكون أسهمت إسهاما مباشرا في تبلور الوعي السياسي الفكري وراء مفهوم الخطاب<sup>2</sup>.

وقد ظهر تحليل الخطاب في نهاية السبعينيات وهو في نظر رواده " ضرب من التّقد يتناول الخطاب بالدرس ويقوم على تفاعل النصّ و سياقه ، في مفهوم للخطاب واسع ومفهوم للسياق يتجاوز معنى الإطار المكانيّ و الزّمانيّ إلى تصوّر أعمق تفاعلا بين النصّ و خطابه". لكن تحليل الخطاب غاية في عدم الإستقرار لوجوده في ملتقى العلوم الإنسانية ، وهذا قول أهله قبل غيرهم، وهو فضاء لطرح الإشكاليات أكثر منه فنّا حقيقيا. ولذلك لم يجازفوا بتسميته منهجا ، وهذا فيه دلالة على أنّه مشغل لم ينضج ، بل سيبقى مرتبك الخطى ، إذ لا يستبعد أن تسجّل مع تحليل الخطاب عودة من باب آخر لما اعتبر مجازفة منهجا تكامليا ، و أن يتسلّل من ورائه ضعف التمشّي المنهجيّ الدقيق<sup>3</sup>.

و مثل هذه التعريفات للخطاب هي الأقرب للإستعمال في الخطاب الحداثي العربي من المعاني السابقة الواردة في اللغة العربية ، وقد آثر الطرح الحداثي استعمال لفظ " الخطاب " بدل "النصّ" معلّلا ذلك بأن لفظ الخطاب ينمّ عن التوجيه و القصد وينبض بالحياة على حين

=السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة ، من مؤلفاته تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، ولادة العيادة ، أركيولوجيا المعرفة . طرايشي . معجم الفلاسفة ص 470.

<sup>1</sup> . سعد البازعي و ميحان الرويلي . دليل الناقد الأدبي . ص 155.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 157.

<sup>3</sup> . محمد عياد . في المناهج التأويلية . ص 6

أن كلمة النص قد توحى بمعنى تراثي جامد<sup>1</sup>. و بحسب أركون فإن التمييز بين القراءان خطاب و القراءان نصّ مهمّ جدّاً؛ لأنه " لا ريب في أن التمييز بين الخطاب و النصّ يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة"<sup>2</sup>.

ومن أشهر الذين استفادوا من مفهوم الخطاب الناقد الأمريكي العربي الأصل إدوارد سعيد في دراسته الشهيرة للإستشراق ، فالإستشراق كما يوظفه إدوارد سعيد خطاب سلطويّ غربيّ تنامي حول الشّرق واكتسب مؤسّساته وقواعده و متخصصيه ومن الصّعب على أيّ شخص خارج هذا الخطاب أن يدّعي المقدرة على التحدّث عن الشّرق على نحو علميّ مقبول لدى المتخصّصين ومقبول لدى المؤسّسة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> . صليحة عاشور. الخطاب القراءاني و المناهج الحديثة في تأويله. مجلة الأثر . عدد الثالث. ص 2.

<sup>2</sup> . أركون. الفكر الإسلامي . نقد و اجتهاد. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر . ص 73

<sup>3</sup> . سعد البازعي و ميجان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. ص 156.

# الباب الثاني :

## مصادر وآليات بناء الخطاب

### العقدي

الفصل الأول: الموقف من مصادر التلقّي

العقدي

الفصل الثاني: آليات بناء الخطاب العقدي

# **الفصل الأول:**

## **الموقف من مصادر التلقي**

### **العقدي**

المبحث الأول: مصادر التلقي العقدي عند السلفيين

المبحث الثاني: مصادر التلقي العقدي عند الحدائين

المبحث الثالث: تجليات الخلاف بين التيارين

تمهيد:

الحديث عن العقائد هو فرع عن الحديث عن المصادر ، فلا يستقيم أن نعرف موقف كل طرف من العقائد الدينية دون أن نستبين موقفهم من المصادر التأسيسية للدين عامة و العقائد خاصة ، ثم إن المصادر إلى جانب كونها مادة للتأصيل و التأسيس تتخذ فيما بعد دورا موضوعاتيا فتصبح مادة للمعتقد شأنها شأن باقي موضوعات العقيدة ، لذلك يجب أن نقدم الحديث عنها ونبين دورها و مكانتها و قيمتها التأصيلية حتى يستقيم لنا فيما بعد الحديث عن العقائد الإيمانية.

وفي هذه الحالة يكون الحديث عن المنهج هو الحديث عن " الخلفية " المؤطرة و الموجهة ؛ أي أنه حديث عن المنطلق و المصّب الذي يفرق كل طرف عن الآخر ، ويكون دوره " عليا / غائيا " في آن ، مما يؤدي إلى تداخل الإيماني بالعلمي فلا يمكن الفصل بينهما ، و لا شك أن التداخل بين العلمي / الإيماني في هذا المستوى من البحث عند التيارين ينبى عن " حسّ تاريخي " متباين، مما يجب علينا أن نبرزه ونفكّك مسلماته حتى نقف على الموقف و الرؤية التي يتميّر بها كل طرف.

المبحث الأول : مصادر التلقي العقدي عند السلفيين

اعتمد التيار السلفي في عرض مسائل العقيدة و تقريرها على مصادر رئيسة ثابتة و هي :

1. النقل بشقيه القرءان الكريم و السنة الثابتة الصحيحة.

2. إجماع الأمة من السلف و الخلف.

3. ما تقرره الفطرة و يدلّ عليه العقل.

ولا شكّ أنّ هذا المنهج المتبع عند أصحاب النزعة السلفية مطابق للتيار العامّ الموروث في كتب التراث؛ إذ لا جديد فيه إلا مزيد تأكيد وبيان و استدلال.

المطلب الأول : الوحي

الوحي بشقيه الكتاب و السنة هما مدار التلقي العقدي و عليهما المعوّل في الاستنباط العلمي عند السلفيين ، ولا يمكن انصراف الوحي عند إطلاقه إلا عليهما دون سواهما ، وهما محلّ تسليم في وجوب الاستناد و بناء قضايا الدين أصولا وفروعا عليهما.

وقبل عرض أدلّة المدرسة السلفية في وجوب الإعتقاد على الكتاب و السنة كمصدر للعقائد يجب أولا ضبط مفهوم الوحي.

الفرع الأول : مفهوم الوحي

تدلّ كلمة الوحي في اللّغة العربية على عدة معان هي: الإشارة و الكتابة و الرسالة والإلهام والكلام الخفيّ و كل ما ألقيته إلى غيرك<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>. ابن منظور. لسان العرب. ( 8 / 798 ) و الرازي. مختار الصحاح. 343.

وأصلها في اللغة أنّها الإعلام الخفي السريع بمن يوجّه إليه الخطاب بحيث يخفى على غيره.<sup>1</sup>

أما في الإصطلاح فقد تعدّدت العبارة في تعريفه ما بين مطوّل و مقتصد وما بين معرّف له بإطلاق وما بين مخصّص له بتعريف الفنّ الذي ينتمي إليه ، لكن كلّ التعاريف واحدة متّفقة لا خلاف بينها إلّا في العبارة أما الحقيقة فواحدة ، ولعلّ التعريف الذي نراه جامعا لما تفرّق في الكتب و المطوّلات هو تعريف " محمد عبده " ؛ يقول: " أما نحن فنعرّفه بشرطنا بأنّه عرفان يجده الشّخص في نفسه مع اليقين بأنّه من الله بواسطة أو بغير واسطة ، و الأوّل بصوت يتمثّل لسمعه أو بغير صوت ، ويُفرّق بينه و بين الإلهام بأن الإلهام: وجدان تستيقنه النفس فتتساق إلى ما يطلب على غير شعور من أين أتى وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور."<sup>2</sup>

هذا التعريف الذي أوردناه قد جمع كلّ العناصر و الشروط الواجب توافرها في تعريف الوحي لدى السّلفيين :

1. فأولى هذه الخصائص أنّ مصدره مفارق لذات المتلقّي أو الموحى إليه أي أنّه من خارج نفس النبي نازلا عليه من السّماء ، وليس مصدره من داخل ذات النبي فائضا منها ؛ أي ليس من قبيل الوحي التّفسي الذي يكون سببه الإستعداد والصفاء ، بل أصله قائم على التلقّي من جهة خارجية مفارقة لا دخل للذات و الإستعداد فيها، وفي هذا الصّدّد يقول القراءن مؤكدا مفارقة الوحي لذات النبي : ﴿وإنه لتنزيل ربّ العالمين نزل به الرّوح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾ الشعراء: 192-195.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الزرقاني عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القراءن. تق أحمد بن علي. ط دار الحديث . القاهرة . مصر . ط 2001 (56 /1).

<sup>2</sup> محمد عبده. رسالة التوحيد . تق . محمد عمارة. ط دار الشروق . مصر . ط 1 . 1994 . ص 102.

<sup>3</sup> محمد رشيد رضا. الوحي المحمدي. ط دار الكتب . الجزائر . دت. ص 44.

وربما أُوهم مصطلح العرفان الذي أورده "عبده" التباساً مع حديث النفس أو الكشف إلا أن الإشكال يزول حينما تقرأ الفرق بينه وبين الإلهام في آخر التعريف.

2. أن هذا التعريف أورد أنواع الوحي الثلاثة الواردة في القرآن في قوله عز وجل: ﴿وما

كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي

بإذنه ما يشاء﴾ الشورى: 31. .

3. التعريف نسي قيماً مهماً ذكره القرآن الكريم ألا وهو الإصطفاء ، وهو قيد مهم لأنه يُحتّم على مدّعي النبوة أن لا يتنبأ قبل تلقي الوحي، وأن لا يعرف بقبوح قول ولا بفاحش فعل وأن يشتهر عنه الإستقامة ظاهراً وباطناً، وقبل ذلك أن يختاره الله تعالى و يصطفيه من بين

سائر الناس ؛ قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ عَلَى الْعَالَمِينَ

ذرية بعضها من بعض﴾ آل عمران: 33.

هذه القيود التي ذكرت في التعريف هي محلّ إجماع واتّفاق بين جميع اتجاهات السلفية وهي متّفقة في ذلك مع جميع الطوائف الإسلامية القديمة ، ولم يُؤثر عن أيّ مذهب الخلاف فيها، اللهم إلا توسعاً أو اختصاراً كما ذكرنا في مقدمة المطلب.

لكن أثير في الفكر الكلامي القديم سؤال حول طبيعة الوحي وكيفية صدوره من الذات الموحية ، ولا يزال هذا السؤال يتكرّر في الفكر العقدي المعاصر، وقد انحصر الخلاف في هذه المسألة على قولين :



- القول الأول : قول المعتزلة الذين رأوا أن طبيعة الوحي مخلوقة مُحدثة في الزمن ، لأنّه لو لم يكن مخلوقا لكان مشاركا لله في القدم و يستحيل أن يكون قديما ، لأنه لا قديم إلا الله.<sup>1</sup>  
ومن ثمّ جعلوا كلام الله و الذي منه الوحي صفة فعل حادثة في الزمن و لا يمكن بحال من الأحوال اعتباره صفة ذات قديمة.<sup>2</sup>

-القول الثاني: هو رأي أهل السنة جمهور المسلمين الذين اعتبروا كلام الله قديم قائم في ذات الله سبحانه و لم يزل الله متكلمًا في الأزل و إلّا وصف بصدّ ذلك من الخرس و الصّم ، والله متّزه عن النقص.<sup>3</sup>

و إنّما أوردنا هذا الخلاف الحاصل بين المتكلمين حول طبيعة الوحي و الذي ما تزال تداعياته حاضرة في الفكر العقدي المعاصر للدلالة على أن الخلاف و التعدد و التعارض في الفكر الإسلامي كان يتمّ تحت قاعدة واحدة و سقف محدّد ، ألا و هو الإيمان بوحدة الحقيقة والذي يعتمد على الوحي المتعالي المتسامي المطلق بوصفه المرجع النهائي ، وهذا أمر مسلمّ به ولا يشكّ فيه أحد من الطوائف القديمة التي يتلقّى عنها السلفيون المعاصرون ، وبذلك لا يضرّ كون الوحي صفة ذات أو صفة فعل مادام أنّ الجميع يسلمون أنه صادر من الله تعالى ؛ يقول البوطي: " غير أنّ المعتزلة متفقون مع الجمهور في ثبوت هذا المعنى لله تعالى، و أنه صفة قائمة بذاته ، وإن لم يسمّوه مثلنا كلاما ، و معظم ما تسمعه من الأصداء الرهيبة للخلاف التاريخي في هذه المسألة إنّما منشؤه الخلاف بين أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه و الفرق الأخرى كالجهمية والمعتزلة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>. عبد الجبار الهمداني. المعني في ابواب التوحيد و الهدل. مراجعة إبراهيم الأبياري. مطبعة دار الكتب. 1961 (86/7).

<sup>2</sup>. عبد الحكيم أحجر. التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي. ص 49.

<sup>3</sup>. الأشعري. مقالات الإسلاميين. 584.

<sup>4</sup>. البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية. ط دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. و ط دار الفكر دمشق سوريا. 1997. ص127.

و عليه فإن الخلاف في هذه المسألة لا يؤدي إلى انقسام في الرؤى و لا تعدد في الرأي كما حدث تاريخياً بين المعتزلة و أهل الحديث ، إنما هو اختلاف في فهم حقيقة الكلام و ماهيته.

### الفرع الثاني: أدلة المدرسة السلفية في وجوب التلقي من الوحي

يعتمد التيار السلفي في إثبات صحة الاحتجاج بالوحي على أدلة عقلية و أخرى نقلية.

#### 1. الدليل الشرعي:

ولا يلزم من الاستدلال به الدّور ، لأننا لسنا في مقام إثبات مصدره أو ثبوته إنما نحن بصدد تبيان صحة الاحتجاج به.

فمن القراءان : يستدلون بآيات عامّة و أخرى مفصلة

مثال الآيات العامة :

قوله تعالى : ﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة

لقوم يومنون ﴾ النحل : النحل : 64.

وقوله : ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾

الأنعام : 38

ولا شك أن أعلى أنواع البيان الذي بيّنه الكتاب و لم يُفَرِّط فيه هو الإيمان الذي هو أساس

التّجاة .

ومن ذلك قوله سبحانه ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم

الإسلام ديناً ﴾ المائدة : 03

وقوله عز وجل : ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا

وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ آل عمران: 67

وقوله : ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ

الْخَاسِرِينَ ﴾ آل عمران: 85

وقوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا

فَاعْبُدُونِ ﴾ الأنبياء: 25

إلى غير ذلك من النصوص القرآنية التي توضح أنّ الغرض الأوّل من إنزال الكتاب هو توضيح العقيدة و إرساء دعائم الإيمان.

أما الآيات المفصّلة:

كتلك التي فصلّت أركان الإيمان أو التي ذكرت أحوال البعث و الحشر و الجنّة و النار أو التي ذكرت صفات الله تعالى و أسماءه على التفصيل و غيرها.

ومن السنة يستدلون في وجوب الإيمان بما أخبر به الرسول صلى الله عليه و سلم بالقرءان و الحديث؛ فمن القرءان :

قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ ﴾ الحشر: 7.

و أشدّ ما أمر به الرسول أو نهى عنه هو مسائل العقيدة و الإيمان.

وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ آل عمران: 31-

32

ويفهم من الآية أن شرط المحبة هو الطاعة ، ولا تستكمل طاعة الله إلا بطاعة نبيه ، وعلى هذا يكون أخذ العقيدة من النبي صلى الله عليه وسلم كأخذها من القرآن تماما. وهناك نصوص يستدل بها السلفيون على أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بوحى زائد على الكتاب ألا وهو السنة ؛ من ذلك:

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ آل عمران: 164

قال الشافعي: سمعت ممن أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>1</sup>.

أما من الحديث فالتصوُّص أكثر من أن تحصر و يكفي أن تنتخير بعضها منها :

قوله صلى الله عليه وسلم: "..فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي..."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> . الشافعي. الرسالة . ط القاهرة . 1939 . 78-79.

<sup>2</sup> . سبق تخريجه. ص 47.

وقوله: " يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي ، فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عزوجل ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمانه ، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله"<sup>1</sup>.

وقوله: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ، و من أطاع أمري أمري فقد أطاعني"<sup>2</sup>.

حاصل الكلام أن السلفيين عمدتهم في التلقي العقدي هو القرآن و الحديث ولا شيء سوى ذلك، وحتى في استدلالهم على صحّة الإحتجاج بهما تجدهم يعتمدون عليهما و لا يلتفتون إلى غيرهما اللهم إلا ما وافقهما و لم يعارضهما.

## 2. الدليل العقلي:

ينتهج التيار السلفي في بناء دليله العقلي على كون الوحي مصدرا وحيدا تُتلقى منه العقائد على ما يصطلح عليه ب " التحسين و التقييح".

ومعنى " الحسن و القبح"<sup>3</sup> في اصطلاح المتكلمين يختلف باختلاف المدارس الكلامية :

<sup>1</sup> . أخرجه : ابن ماجه. السنن. المقدمة . باب تعظيم حديث رسول الله . برقم 12 . عن المقدم بن معديكرب . وصححه الالباني في صحيح ابن ماجه ( 21/1).

<sup>2</sup> . أخرجه : البخاري في صحيحه . كتاب الأحكام . باب قول الله تعالى " وأطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الأمر منكم" (111/9) عن أبي هريرة.

<sup>3</sup> . الحسن لغة : ضد القبح و نقيضه و يكون في الصورة و الفعل

القبح : ضد الحسن و يكون في الصورة و الفعل.

لمزيد من التفصيل : انظر. ابن منظور . لسان العرب. (114/13)

- فعرفه المعتزلة: " على أن الحسن ما ليس له مدخل في استحقاق الذمّ أو ما لم يكن على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ " و القبيح هو: " ما يُذمّ على فعله " <sup>1</sup>.

و يُعترض على التعريف ب :

أنه لا مانع لدخول فعل المضطرّ و فاقد العقل حينما يفعالان القبيح .

وبأنه لا يمنع دخول المباح فيه و إن كان لا مدح فيه و لا ذمّ لاستواء طرفي الفعل و التّرك والإتيان وعدم الإتيان. <sup>2</sup>

وعرّف الأشاعرة الحسن و القبح ب:

أنّ الحسن ما حسّنه الشّارع بالثناء على فاعله و القبيح ما قبحه الشّارع بدمّ فاعله. <sup>3</sup>

وسبب الإختلاف في التعريف بين المعتزلة و أهل السنّة الأشاعرة اختلافهم في التّكليف قبل ورود السّمع.

يستدلّ أهل السنّة في إبطال قول المعتزلة كون العقل قاضيا و حاكما قبل ورود السمع بأدلة عقلية و أخرى سمعية .

فمن العقل :

<sup>1</sup> أبو الحسين البصري. المعتمد في أصول الفقه . تق: محمد حميد الله و حسن حنفي . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ط1. 1964. (1/ 365).

<sup>2</sup> عبد الرحمان محمد كمال. علم أصول الدين و أثره في الفقه الإسلامي. دار الكتب العلمية . بيروت لبنان. ط1 . 2006 . ص 233-234.

<sup>3</sup> الغزالي. المستصفى من علم الأصول. تق: محمد عبد السلام عبد الشافي . ط دار الكتب العلمية . بيروت لبنان. ط1. 1413.(51/1).

- أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه و إن كان يوافق غرض غيره و لكنّه لا يلتفت إلى الغير ، فكلّ طبع مشغوف بنفسه و مستحقر لما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح ، و سببه أنه قبيح في حقّه. بمعنى أنه مخالف لغرضه.

- أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة قد يحكم الإنسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة و رسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره.

- ما رُئي مقرونا بالشيء يُظنّ أنّه لا محالة يكون مقرونا به مطلقاً و لا يدري أن الأخصّ أبداً يكون مقرونا بالأعمّ و أما الأعمّ فلا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص.<sup>1</sup>

وما قيل هنا عن القبيح يستصعبه أهل السنّة عن الحسن ، لأنّ الوهم قد يطرأ على الإنسان ويجعله يُصيّر الأشياء حسنة أو قبيحة لمجردّ الوهم أو غلبة الطبع لجريان العادة دون الإلتباه لهذه المحاذير.

ويتضح ممّا سقناه أنّ أهل السنّة الذين يقلّدهم السلفيون يرون بأنّ العقل لا يقضي بحسن أو قبح حتّى يرد الشرع ومن باب أولى لا تكليف إلّا بشرع ؛ يقول الغزالي : " ندّعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله و شكر نعمته خلافاً للمعتزلة ؛ حيث قالوا : إنّ العقل بمجرّده موجب ... و الحقّ الذي يكشف الغطاء في هذا في غير أتباع وهم و تقليد أمر هو أنّ الوجوب كما بان عبارة عن رجحان في الفعل و الموجب هو الله تعالى لأنّه هو المرجّح و الرّسول مُخبر عن التّرجيح و المعجزة دليل على صدقه في الخبر...<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> . الغزالي أبو حامد. الإقتصاد في الاعتقاد. تق : عبد الله الخليلي. دار الكتب العلمية . بيروت لبنان. ط1 2004. ص 92-94 باختصار.

<sup>2</sup> . مصدر نفسه. 103-101 باختصار.

ومن الشّرع هناك نصوص كثيرة يستدل بها أهل السنة في انتفاء التكليف قبل ورود الشرع من ذلك :

قوله تعالى: ﴿وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾. الإسراء:15.

وقوله : ﴿وان من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ فاطر:24.

وقوله: ﴿لتنذر قوما ما أنذراء أبائهم فهم غافلون﴾ يس: 6

وقوله : ﴿رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرّسل وكان الله عزيزا حكيما﴾ النساء:165.

فالواجبات كلّها سمعية و العقل لا يوجب شيئا و لا يقضي تحسينا و لا تقييحا ؛ فمعرفة الله بالعقل تحصل و بالسمع تجب<sup>1</sup> ، بنصّ الآيات المتقدّمة التي تثبت أنّه لو لم يرد شرع أو يبعث نبي لما وجب شيء و لما كان الله ليعذب أحدا.

نعم من السلفيين من قال بالحسن و القبح الذاتيين ، لكن لم يرتّبوا على ذلك ثوبا و لا عقابا قبل ورود الشرع ، فلا يُعاقب إنسان بناء على مقتضى ما أدرك قبل ورود الشرع من قبح ، فلولا ورود الشرع بالعقاب لم يُعاقب فاعل القبيح و إن كان مستحقّا للعقاب<sup>2</sup>.

يقول ابن القيم: "والتحقيق في هذا أنّ سبب العقاب قائم قبل البعثة ، ولكن لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله ، لأنّ هذا السبب قد نصب الله له شرطا و هو بعثة الرسل،

<sup>1</sup> لشهرستاني . الملل و النحل . مصدر سابق. (88/1).

<sup>2</sup> . عبد الرزاق دهمون. الشيخ الثعالبي و آراؤه الإعتقادية من خلال تفسيره . عالم المعرفة . الجزائر . ط 2011. ص



وانتفاء التعذيب قبل البعثة هو لانتقاء شرطه لا لعدم سببه ومقتضيه، وهذا فصل الخطاب، وبه يزول الإشكال في المسألة<sup>1</sup>.

وبهذا اتضح أن السلفيين بمختلف تياراتهم سواء كانوا من أتباع أهل الحديث أو أتباع المتكلمين يرون أنه لا تكليف قبل ورود الشرع، و بالتالي الشرع هو الوحيد الذي تُستقى منه العقائد و المصدر الأوحد الذي يعتمد عليه في بناء قضايا الدين.

### المطلب الثاني: إجماع السلف

الإجماع من المصادر الأساسية التي يعتمد عليها السلفيون و هو عندهم دليل مقطوع به ومصدر يُستدلّ به على مسائل العقيدة و الشريعة على السواء، لا سيما إجماع الصحابة الأوائل رضوان الله عليهم.

والمراد بالإجماع<sup>2</sup> هو : اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه و سلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور الدينية<sup>3</sup>

والإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، كما يجب العمل بالكتاب والسنة، ولا عبرة بخلاف الخوارج والشيعة لأنهم نشأوا بعد الإتفاق.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابن القيم. مفتاح دار السعادة . دار الكتب العلمية . بيروت لبنان. (44/2).

<sup>2</sup> الإجماع لغة : الإتفاق و العزم ، يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومن قوله تعالى : فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ" يونس:71 ، ويقال : أجمعوا أي اتفقوا. ابن منظور. لسان العرب. (58/8).و الفيومي. المصباح المنير.1/109.

<sup>3</sup> الشوكاني . إرشاد الفحول. منشورات علي بيضون . دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. د ت . ص111.

<sup>4</sup> نفسه. ص 112.

وأقوى أنواع الإجماعات - في نظر السلفيين - هو إجماع الصحابة ، حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة<sup>1</sup> ، بمعنى يمكن الوقوف عليه و عدم الاختلاف في إمكان وقوعه ، بخلاف غيره من الإجماعات التي يمكن أن يختلف في وقوعها.

والمقصود بإيراد الإجماع كمصدر يعتدّ به السلفيون : أنه إذا انعقد على قضية من قضايا الدين أصبح الحكم فيها ثابتا معلوما من الدين بالضرورة ، كوحداية الله تعالى ، و ربوبيته وأحقيته بالعبادة و الطاعة ، و نبوة محمد صلى الله عليه و سلم ، و كونه خاتم المرسلين و قيام الساعة والبعث و النشور...

يبرر السلفيون وجوب اتباع إجماع السلف بجملة أدلة :

1. أنه قد جاءت النصوص الدالة على فضلهم والثناء عليهم؛ من ذلك قوله تعالى:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُوقَدُونَ فِي النَّارِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا عَنَاءً﴾  
وأعدّ لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم ﴿التوبة: 100.

و قوله : ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في

قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا ﴿الفتح: 18 .

ومنه قوله صلى الله عليه و سلم : خير الناس قرني ثم الذي يلونهم ثم الذين يلونهم ...<sup>2</sup> ولا شك أن الفئة الواردة في الآيات و الأحاديث لم يُثنَ عليها إلّا لصلاحها و اعتصامها بالوحي، و من ثمّ فالنصوص فيها حثٌ ضمنيّ على اتّباعهم و لزوم طريقتهم.

<sup>1</sup> . الشوكاني . إرشاد الفحول . 112.

<sup>2</sup> . سبق تخريجه . ص 34.

2. أن التصوص نمت عن انتهاج نهج غير نهجهم ؛ من ذلك :

قوله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى وتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ﴾ النساء: 115. و أولى من يصدق عليهم و صف " المؤمنين " هم الصحابة والأجيال التي تليهم بإحسان.

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي...<sup>1</sup> والحديث كما هو واضح من ظاهره حضّ على اتباع سيرة وسنة الخلفاء ونهي عن السير بغير سيرهم.

3. أن الخلاف في زمن الصحابة و السلف الأوائل كان قليلا إن لم نقل نادرا ؛ يقول ابن تيمية : " و لهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدّا ، و هو و إن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة ، فهو قليل بالنسبة لما بعدهم ، و كلّما كان العصر أشرف كان الاجتماع والإئتلاف والعلم و البيان فيه أكثر.<sup>2</sup>

4. أن الصحابة عايشوا رسول الله و أدركوا زمان الوحي و شرف الصحبة و أزال عنهم نور الصحبة ظلمة الشكوك و الأوهام .

5. حمّتهم سليقتهم اللغوية من الوقوع في الخلط بين مستويات اللغة ، فكانت لهم القدرة على التصرف في فهمها و التعامل مع النص القرآني<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> سبق تخريجه. ص 47.

<sup>2</sup> ابن تيمية. مقدمة في أصول التفسير . اعتنى بها : فواز أحمد زمرلي . ط دار البن حزم . ط2. 1997. ص 21.

<sup>3</sup> إبراهيم التهامي. جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة. ط مؤسسة ناشرون . بيروت لبنان. . ط1.

2005. ص71.

بهذا يبرّر السلفيون و جوب اتباع إجماع السلف و اعتباره مصدرا من مصادر التلقي لا يجوز العدول عنه ، لأنه - كما مرّ - لا يجمع - حسب السلفيين - الصحابة و التابعون إلا على حقّ. و إجماع الصحابة و السلف أمر يمكن الوقوف عليه و كتب الآثار أكثر من أن تُحصر في هذا الباب ، وقد ألف ابن حزم الظاهري ووافق ابن تيمية على ذلك ، و إن كان قد خالفه في بعض تلك المسائل التي ادعى فيها الإجماع.<sup>1</sup>

### المطلب الثالث : ما تقرّره الفطرة و يدل عليه العقل

#### الفرع الأوّل : الفطرة : مفهومها و مصدريتها

تعتبر الفطرة من المصادر التي تدلّ على صحّة العقائد و تستقى منها مبادئ التوحيد ، لأنّ حاجة الإنسان إلى الاعتقاد كحاجته إلى الطعام و الشراب و الهواء ، فكما أنّه لا يستغني عن هذه الحاجات البيولوجية لا يستطيع أن يستغني عن غذاء الروح و القلب ، الذي هو الإيمان و التوحيد، و عليه فالإنسان في تساؤل مستمرّ عن أصله و مغزى حياته و مصيره بعد موته ، و لا يشبع لديه هذا النهم و العطش الروحي إلا التّسليم و الإيمان بوجود قوّة عظميّ تسيره و تدبّر هذا الكون الذي يحيط به، و هذا الإيمان هو الذي يولّد للإنسان الراحة و السكينة و الطمأنينة في النفس ، و قد سمّاه القرءان بـ "الفطرة" و سمّاه علماء النّفس بـ "الدليل النفسي".

يقول و حيد الدين خان : " و في رأيي أن هذا المطلب الإنساني - في حدّ ذاته - دليل نفسي قويّ على وجود عالم آخر ، كالظّمإ فهو يدل على الماء ، و على علاقة باطنة بين الماء و الإنسان ، و هكذا فإن تطلّع الإنسان - نفسيا - إلى عالم آخر دليل على في حدّ ذاته على أن شيئا مثل ذلك موجود في الحقيقة ، أو أنّه على الأقل خليق أن يوجد ، و هذا المطلب النفسي يؤكّد علاقة مصيرنا بهذه الحقيقة ، و يدلّنا التاريخ على هذه الغريزة الإنسانية منذ أقدم العصور

<sup>1</sup> . مراتب الإجماع في العبادات و المعاملات و الإعتقادات . لابن حزم . و معه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية . علّق عليه الشيخ زاهد الكوثري. دار الكتاب العربي. ط2. د م ن

على مستوى إنساني ، وهو أمر لا أستطيع فهمه : كيف يمكن أن يؤثر أمر باطل على البشر بهذا الشكل الأبدي؟ ... و إنكار هذه الحاجة النفسية يعتبر جهلا و تعصبا.<sup>1</sup>

ومما يؤكد هذا القول نصوص من القرآن و الحديث يستدلّ بها السلفيون على أن العقيدة موجودة في الإنسان و بين جوانحه ، من ذلك :

قوله تعالى : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ الروم : 30

و قوله : ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَحْنُّ لَهُ عَابِدُونَ ﴾

آل عمران : 138.

وقوله صلى الله عليه و سلم : "كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"<sup>2</sup> .

وقد اختلف المفسرون و علماء الكلام في معنى "الفطرة" الواردة في النصوص إلى أقوال يرجع مجموعها إلى ثلاثة رئيسية هي<sup>3</sup> :

1. أن الفطرة هي الإسلام و التوحيد : من القائلين بهذا الرأي عامّة السلف نقل ذلك ابن كثير<sup>4</sup> و ابن القيم<sup>5</sup> وغيرهما ، بل نقل ابن القيم الإجماع على كون الفطرة هي الإسلام ؛

<sup>1</sup> . وحيد الدين خان. الإسلام يتحدى . تعريب : ظفر الإسلام خان. مراجعة و تحقيق : عبد الصابور شاهين. ط مؤسسة الرسالة . ط22. 2001 ص 79.

<sup>2</sup> . أخرجه : البخاري في صحيحه . كتاب الجنائز باب : ما قيل في أولاد المشركين رقم : 1385 ( 245/3 - 246 ) ومسلم في صحيحه : كتاب القدر باب : معنى كل مولود يولد على الفطرة رقم : 2658 ص 1226 .

<sup>3</sup> . ممن بسطها ( الاقوال ) الإمام ابن القيم في كتابه القيم " شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل " تق : خالد عبد اللطيف السبع . ط دار الكتاب العربي بيروت لبنان . ط 1. 2004. ص 458 إلى آخر الكتاب.

<sup>4</sup> . ابن كثير. تفسير القرآن العظيم . ( 3 / 438).

<sup>5</sup> . ابن القيم. شفاء العليل... ص 462.

يقول: "وأهل التأويل قد أجمعوا في تأويل قوله عز وجل: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي ... قالوا: فطرة الله دين الله الإسلام" <sup>1</sup>.

ويقول ابن كثير: "... فإنه تعالى فطر الناس على معرفته و توحيده و أنه لا إله غيره كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ الَّتِي بَرَكْتُمْ﴾ <sup>2</sup>.

2. العهد الذي أخذه الله تعالى على آدم عليه السلام حين أخرج ذريته من صلبه <sup>3</sup> ، و الحق أنّ هذا القول يرجع تقريبا للرأي الأوّل ، فما دام أن الله تعالى بحسب الرأي الذي تقدّم جبّل عباده على التوحيد و الإسلام فهو بلا شكّ قد أخذ الميثاق على ذلك يوم أخذهم من صلب آدم.

3. القابلية للتوحيد و الإسلام : و هذا رأي عامة المتكلمين <sup>4</sup>.

ويتربّب على الخلاف في معنى الفطرة الخلاف في معرفة الله : هل يجب الاستدلال على وجوده و صفاته أم لا ؟

فمن قال بأنّ الفطرة هي الإسلام أو التوحيد لم يُوجب ذلك و إليه مال أهل الحديث <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ابن القيم. شفاء العليل... .

<sup>2</sup> ابن كثير . تفسير القرآن (438/3)

<sup>3</sup> البيضاوي. عمر بن محمد .أنوار التنزيل و اسرار التأويل. إعداد و تقديم: محمد عبد الرحمان المرعشلي. ط دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي. بيروت لبنان. ط1. د ت . (206/4).

<sup>4</sup> ابن القيم . شفاء العليل.. 466. و البيضاوي . أنوار التنزيل.. (438/ 4).

<sup>5</sup> ابن تيمية . درء تعارض العقل و النقل. تق: محمد رشاد سالم. طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز . ط 5 . د ت . (97/2 - 98).

أمّا المتكلمون فقالوا أن المعرفة بالعقل تحصل و لا ننفي كون المخلوق له قابلية للإسلام ؛ لأنّ الله تعالى خلق البشر قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ، ولا جاحدين له ، لكونه مجاوبا للعقل ، مساوقا للنظر الصحيح ، حتى لو تركوا أحرارا لما اختاروا دينا آخر<sup>1</sup> .

واختلف أيضا المتكلمون في أصل وجوب المعرفة : هل هي بالشرع أم بالعقل ؟

فذهبت المعتزلة إلى وجوبه بالعقل و مالت الاشعرية إلى وجوبه بالشرع<sup>2</sup> .

وسواء كانت الفطرة بمعنى التوحيد أم القابلية له فإنّ عامة السلفيين المعاصرين يعتبرونها مصدرا قائما بذاته و أساسا يبني عليه قواعد العقائد ، وقد شهد لمصدريتها النصوص كما سبق.

### الفرع الثاني: دلالة العقل

و للمتكلمين أن يضيفوا إلى " الفطرة" عنصرا آخر ألا وهو " العقل الضروري" الذي يقضي " استحالة الإتيان به مع تقدير الخلوّ من جميع العلوم"<sup>3</sup> ، ومرادهم أنّ العقل المكافئ للفطرة في المصدرية هو نفس العلوم الضرورية التي لا انفكاك للعاقل عنها ولا يتمّ الوصول إليها عن طريق النظر و كلاهما مجبولان في الإنسان لا دخل له في اكتسابهما.

وبناء على ذلك تجد المتكلمين يقولون بأنّ العقل يقضي بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات؛ كالعلم باستحالة المتضادات و العلم بأنّ المعلوم لا يخلو عن

<sup>1</sup> . الزمخشري. جار الله عبد الرحيم . الكشف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التنزيل. ومعه حاشية الجرجاني (3/ 222).

<sup>2</sup> . الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . علق عليه و خرج آياته . زكريا عميرات . دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط1. 1995. ص 7.

<sup>3</sup> الجويني . الإرشاد. مصدر سابق. ص12.

الإثبات أو النفي و العلم بأنّ الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم<sup>1</sup>. يقول عبد القاهر البغدادي: " اعلّموا أن العقول تدلّ على صحّة الصّحيح و استحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه و جواز الفناء عليه جملة و تفصيلاً."<sup>2</sup> و على هذا فالعقل الضّروري و الفطرة ( بمعنى القابلية للإسلام ) متقاربان حتى لو لم يكونا متطابقين ، و كلاهما يدلّان على ذات الغاية و يخدمان نفس الغرض عند المدرسة السلفية ؛ مادام أن الفطرة هي الجبلة المتهيئة لقبول الدين<sup>3</sup>، و العقل في أحد معانيه : نور يعرف به الحقّ و الباطل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> . المصدر السابق. 12

<sup>2</sup> .البغدادي. أصول الدين . تق : أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية . بيروت لبنان . 2002. ص 38.

<sup>3</sup> . الجرجاني. التعريفات . ص 149.

<sup>4</sup> . نفسه ص 136.



المبحث الثاني : مصادر التلقي العقدي عند الحدائين

تختلف طريقة النظر الحدائي للمصادر الإسلامية عن الطريقة السلفية ، فبينما يترع التيار السلفي مترع التسليم و التوكيد لما أثبتته السلف ، نجد التيار الحدائي يعيد النظر و يطرح الاسئلة و يعطي قراءة مخالفة تماما لما هو معهود و متداول عند أغلبية المسلمين؛ و السبب - في نظرهم - " أن الغالبية من المسلمين حتى المثقفين و حفاظ القراءان يمكن أن نعتبر فهمهم للقراءان هو كما كان يقال قديما من جنس إيمان العجائز أي الإيمان بدون بحث و النتيجة أن أي شيء خارج عن الموروث يتمّ اعتباره خارجا عن الإسلام ، و في النهاية إيمان الجهل بالقراءان وبما فيه و بظروفه وهو إيمان مقبول من الناحية الدينية لكن من الناحية الفكرية هو غير كاف"<sup>1</sup>.

هذا السبب الذي ذكره الجابري - و الذي يوافقه عليه كلّ الحدائين - كاف في نظره إلى إعادة النظر في مصادر الإسلام تلقيا و إعمالا و قراءة و فهما.

المطلب الأول : القراءان الكريم

إذا كان القراءان الكريم عند السلفيين هو " كلام الله المعجز المتزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر"<sup>2</sup> ،

وهو الوجه الذي أجمع عليه الأصوليون و الفقهاء و علماء العربية و أهل الكلام<sup>3</sup> ، و هو الذي يطلق على المجموع و على كلّ جزء منه فتسمّى الآية قرءانا و المصحف كاملا قرءانا<sup>4</sup>.

فإنّ التعريف هذا لا يرتضيه الحدائون بل يرونه قاصرا غير محيط بمعنى القراءان غير مستوف لكلّ عناصره . وقد حاولوا إعادة التعريف بإضافة عناصر جديدة و حذف أخرى ، حتى يصير

<sup>1</sup> الجابري . مدخل إلى القراءان الكريم . ص 13.

<sup>2</sup> الزرقاني . مناهل العرفان . (1/ 17).

<sup>3</sup> صبحي الصالح . مباحث في علوم القراءان . دار العلم للملايين . بيروت لبنان . ط14 . 1982 . ص 18-19.

<sup>4</sup> السيوطي . الإتقان في علوم القراءان . (1/ 159).

النظر - بحسب تعريفهم الجديد - معاصرا لنا مواكبا للعقل الحديث ، وسوف نقتصر على بعض التعريفات ، منها :

### الفرع الأول : تعريف الجابري

أ). القرآن ظاهرة : الجابري في صياغته لتعريف جديد للقرآن يوظف بدل " الوحي " أو "دلائل النبوة" مصطلح " الظاهرة" ، وهو مصطلح قد سبقه إلى وضعه المفكر الجزائري " مالك بن نبي" ، و يبرّر الجابري وجوب هذا الإستعمال بقوله : " مصطلح الظاهرة القرآنية معاصر لنا ، لأن مصطلح الظاهرة في اصطلاحنا اليوم يغطّي عدة مجالات ، يعني أنه يوظّف كمفهوم إجرائي : علاقة القرآن بالظاهرة الطبيعية و الإجتماعية و الثقافية ... أكثر مما يفني دلائل النبوة"<sup>1</sup> . فالإستعمال هذا - في نظره - يصيّر النظر في القرآن أقرب و أوفى بالطرح الأكاديمي منه بالإستعمال القديم الذي يؤثّر التعبير بمصطلحات غير أكاديمية أو قل غير علمية ، و هو استعمال يجعل من القرآن مقبولا لدى الغير الذي يميل إلى النظر إلى الأديان و الكتب الدينية نظرة ظاهراتية موضوعية ، و هو استعمال - في الأخير - يضع القرآن في سياقه التاريخي بعيدا عن القراءات القديمة التي جعلته فوق التاريخ .

ب) القرآن كتاب تاريخي : و لتوكيد هذه التزعة أكثر يعتبر الجابري القرآن نصا تاريخيا ؛ يقول عن القرآن بأصرح عبارة : " القرآن كتاب تاريخي ، و للتعامل معه لا بد من فكر تاريخي متّبع لتطوّر الثقافة العربية و خصوصا الجانب الكلامي و الفقهي"<sup>2</sup>.

الجابري يتحاشى بوضوح في تعريفه للقرآن الحديث عن أيّ مصدر مفارق أو جهة تجعل منه كتابا فوق التاريخ ، بل يتماهى مع الطّرح السابق في كون القرآن ظاهرة ، لكن هل معنى

<sup>1</sup> . الجابري . مدخل على القرآن الكريم . ص 24-25.

<sup>2</sup> . الجابري . مواقف . عدد 59 . ص 11 عن عبد السلام البكاري و الصديق بوعلام . الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن . منشورات الإختلاف . الجزائر . ط 1 . 2009 . ص 33.

هذا الكلام أن القراء بما أنه تاريخي يصيرُه جزءا من التراث ؟ ، الجواب أنه لا يعتبره جزءا من التراث ، يقول : " لقد أكدنا مرارا و تكرارا أننا لا نعتبر القراء جزءا من التراث ، وهذا شيء نوّكده هنا من جديد " <sup>1</sup>.

إذن ما المبرر الذي يدفع الجابري إلى هذا الإطلاق ؟

المبرر الوحيد هو : " محاولة التعرف على المسار التكويني للنص القرائي باعتماد مطابقتها مع مسار الدعوة المحمدية ، فإن دور المنطق أو الإجهاد لا بد أن يكون مُركّزا أساسا على المطابقة بين المسارين : مسار السيرة النبوية و المسار التكويني للقراء. " <sup>2</sup>.

هذا الذي يعبر عنه الجابري ب " المسار التكويني " و الذي كان سببا عنده لجعل القراء نصا تاريخيا هو ما كان يُعبر عنه في المنظومة السلفية ب " التنجيم " .

والدليل على أن مقصوده بالمسار التكويني هو التّنجيم قوله في موضع آخر : " رصد عملية نموّه الداخلي و تتبّع الكيفية أو الكيفيات التي تمّ التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنصّ نهائيّ مصون عن الزيادة و النقصان " <sup>3</sup>.

كان على الجابري إذن أن يترك هذه المصطلحات المُشكّلة المُحتملة و يستعمل بدلها المصطلحات المعروفة المتداولة بين السلفيين ، يجوز ذلك لو أنه كان يقصد ذات المعاني التي قصدوها ، لكن مقصوده غير ذلك ؛ فالمسار التكويني الذي يرصد عملية نمو النص داخليا نابعة عن منهج بنيوي <sup>4</sup> و الذي يصير النصوص و الأحداث معاصرة لنا كأنها تحدث بيننا ؛ يقول الجابري : " القراء معاصر لنفسه هنا : كل آية فيه إلا ولها علاقة بالواقع : يفسّر القراء بما

<sup>1</sup> . الجابري. مدخل إلى القراء .. ص 26.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه . ص 245.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه . ص 20.

<sup>4</sup> . سيأتي التفصيل في مفهوم البنيوية في تقنيات النظر عند الحدائين.

جرى زمن نزوله وحسب ما كان يفهمه الناس في ذلك الوقت ، لكن أسلوب العرض و طريقة التبليغ و الأسئلة التي نظرحها نحن يجعل القراءن معاصرا لنا ، يجعلنا ندرس أو نقرأ شيئا ليس غريبا عنّا ولا نجد أنفسنا غرباء عنه"<sup>1</sup>.

فعلى هذا الأساس حتّى نجعل القراءن - بحسب الجابري - معاصرا لنا بل ومعاصرا لنفسه وحتى نستعيد وعينا به لا بدّ من استعمال ما أسماه ب " المسار التكويني " الذي يتوسّل بالمنهج النبوي، وقبل ذلك لا بد من اعتبار القراءن نص تاريخي

### ج) النبوة تجربة روحية:

ينظر الجابري إلى النبوة - و التي هي جزء أساسي في تعريف القراءن - على أنّها تجربة روحية و معاناة داخلية تهايا مع المنهج الذي ارتضاه و الذي بمقتضاه يحلّل الاشياء تحليلا ظاهراتيا ، فالنبيّ - في نظره - هو من اقتصرت معاناته في داخله غير مهتمّ بما هو عليه الحال خارج ذاته ، ويكون نبياّ و رسولا عندما يجد نفسه مطلوبا منه أن يبلّغها بلسانه إلى الناس ، كرسالة تدعوهم إلى تشخيص تلك التجربة الروحية في مضامين عقدية وسلوكية.<sup>2</sup>

والنبوة في رأيه معروفة عند العرب حتى قبل ابتداء الظاهرة القراءنية ، و السبب في رأيه أمران:

1. أنّ الإدّعاءات التي أطلقوها على حامل الرّسالة من الكهانة و السحر و الشّعرو الجنون تدلّ على أنّ التصنيف هذا كان معمولا به قبل ابتداء الظاهرة القراءنية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> . الجابري. مدخل إلى القراءن . ص 19.

<sup>2</sup> . نفس المصدر . ص 26-27.

<sup>3</sup> . نفس المصدر والصفحة.

2. أن النبوة لو لم تكن ضمن معهود العرب لما أمكنهم أن يفهموها و أن يقفوا على حقيقتها.<sup>1</sup>

وعلى هذا فالنبوة قبل الظاهرة القرائية كانت مألوفة عند العرب و هي عندهم عبارة عن تجربة روحية ليس إلّا ، و القراءان الذي نزل بلسان العرب ينبغي أن يكون موافقا لمنطقهم غير خارج عن معهودهم.

هل بعد الذي سقناه من أن القراءان - عند الجابري - ظاهرة تاريخية مرتبط بتجربة روحية ينفي عنه صفة التّعالّي و يجعله نصّا بشريا ؟

الجواب : أنه لا ينفي عنه صفة التّعالّي و لا يجعله نصّا بشريا بل هو يصرّح بوضوح من أنّ: " القراءان و حي من الله حملة جبريل إلى محمد بلغة العرب و هو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأولين".<sup>2</sup>

ومع هذا الوضوح في التّعريف فإننا نرى أنّ تعريفه هذا أسقط عدّة عناصر درج السلفيون على اعتبارها جزءا لا يتجزأ من ماهية القراءان ، منها :

أولا : كون القراءان " معجز " ، " متعبد بتلاوته " ، " متواترا " و مجموعا في المصحف " ...  
ثانيا : عدم وضوح معنى " وحي من الله " خاصّة لما أعقب التّعريف بقوله : " ... كما يعني أنه تجربة روحية تتلخص في تلقي الوحي "<sup>3</sup>.

ثالثا : استعماله لتلك المصطلحات المشكّلة التي هي حمالة أوجه ، و التي برّر - كما سبق - وجوب استعمالها كونها : مفاهيم إجرائية ، علمية ، تجعله معاصرا لنا.

<sup>1</sup> . الجابري. مدخل إلى القراءان. ص28.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص24.

<sup>3</sup> . نفس المصدر. ص24.

## الفرع الثاني : تعريف أركون

أمّا أركون فطريقته في تعريف القراء ترتكز على :

(أ). التمييز بين القراء " خطاب " و القراء " نصّ " :

والتفريق هذا - في نظره - يشكّل علامة فارقة؛ إذ أنّه " لا ريب في أن التمييز بين الخطاب/ النصّ يتخذ أهمية أكبر في ضوء الألسنيات الحديثة"<sup>1</sup> ، كما أن كلمة الخطاب تطابق حسبه التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء ، ومعلوم أن مرحلة الكتابة - يضيف - قد جاءت فيما بعد في ظلّ الخليفة الثالث عثمان بن عفان بين عامي ( 645 - 656)<sup>2</sup>.

ويعتبر أركون هذه الخطوة ( تحليل الخطاب ) سابقة منهجيا وإيستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين، لأجل إبراز الصفة اللغوية والسيمائية " للخطاب النبوي "<sup>3</sup> ، كما أنّ تحليل الخطاب: " يتبنّى تساؤلات الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والإجتماعية للوصول إلى التعرّف على المفهومات والتصورات وطرق التّأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها الأديان في تاريخ المجتمعات الإنسانية"<sup>4</sup>.

(ب). أنّ المرور من الحالة الشفهية إلى حالة النصّ المكتوب جعلت الرّسالة تتعرّض لتثبيت ضمن ظروف تاريخية، ولذلك يجب - حسبه - أن تتعرّض تلك الظروف للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتّحقيق التاريخي، والسبب أن ما هو موجود في المصحف إنّما يدلّ على

<sup>1</sup> محمد أركون . الفكر الإسلامي نقد واجتهاد . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . د . ت . ص 73.

<sup>2</sup> نفس المصدر و الصفحة.

<sup>3</sup> الخطاب النبوي بحسب اركون يُطلق: " على مجموعة النصوص المدوّنة في كتب العهد القديم و الأناجيل و القراء كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية و السيميائية للتّصو لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية." أركون محمد . القراء من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. تر. هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط2. 2005. ص5.

<sup>4</sup> أركون. القراء من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص 5.

الشيء المادّي ولا يقابل القرآن بالمعنى الشفهي بل يقابل التوراة و الإنجيل<sup>1</sup> ؛ أي أن النصوص المدوّنة لا تعبّر بالضرورة عن الخطاب و القصد الإلهي ، و في هذا الرأى بالذات نجد تطابقا بينه و بين نصر حامد أبو زيد حين ادّعى هذا الأخير بأن " القول بإلهية النصوص الدينية و الإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم"<sup>2</sup>.

(ج). أن كلمة " الوحي " و من ضمنها القرآن اتخذت عدّة تسميات منها : " التزويل " ، " الروح " ، " أمّ الكتاب " " الفرقان " .... هذه التعددية في التسميات - حسبه - جعلت من مسألة الوحي دقيقة و حرجة ، لأنّها بحسبه تدلّ :

-تارة على مفهوم يشكّل مجازا مركزيا و أساسيا يدل على النظرة العمودية للإنسان المدعوّ بدوره إلى الإرتفاع إلى الله أي إلى التعالي.

-وتارة تدل على فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للانبيا<sup>3</sup>.

ولذلك لا يمكن - حسبه - معرفة المقاصد المعرفية ل " ظاهرة الوحي " إذا كان القارئ للنصوص غافلا عما جرى من مناقشات فلسفية و جدالات علمية حول هذه الظاهرة في الأديان المرتبطة بالكتب المترلة ؛ فمفهوم الوحي : " في السياق القرآني قبل انتشار المصحف المغلق كان أكثر اتّساعا من حيث الرؤية و الأفاق مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري و من نقل عنه حتى يومنا هذا ، فقد أصبح مفهوم الوحي منحصرًا في ما ورد في القرآن وحده ، لأنّ المفسرين و الفقهاء و المتكلمين انفصلوا عن القراءة

<sup>1</sup>. أركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص 77.

<sup>2</sup>. أركون. نقد الخطاب الديني . ط دار سينا للنشر . القاهرة . مصر . ط2. 1994. ص 206.

<sup>3</sup>. أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص 74.

التاريخية للوحي و اكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السنّي والشيعي والخارجي<sup>1</sup>. فلا بدّ والحال كذلك من القيام بعمليات تفكيكية وتحليله لا لإبطال التفسير والتأويلات الموروثة لظاهرة الوحي، إنّما لإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآلات العرض والإستقلال والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة ب " الخطاب النبوي "<sup>2</sup>.

خلاصة القول : إن أركان يعتبر القراء ظاهرة لغوية ينتمي إلى ما يسميه ب " الخطاب النبوي" و الذي يعني مجموع النصوص المدوّنة التي تدل على قصد الله ومراده مع ضرورة مراعاة التفريق بين القراء كنصّ ناجز دُوّن في ظروف تاريخية و القراء كخطاب مفتوح أوسع مما هو مُدوّن في المصحف.

### الفرع الثالث : تعريف حسن حنفي

عرّفه بأنّه : " تجارب الأمم و الشعوب على مدار التاريخ ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقّق مع مراجعة العقل و الفطرة و كما تبدو فيه و كما تبدو في الحكم و الأمثال والمأثورات و الآداب الشعبيّة "<sup>3</sup>.

ويقول أيضا : " فالكتاب في الحقيقة مجموعة من المواقف التي طرأت على الواقع الإسلامي والتي استدعت حلولاً ، وكلّ موقف يمثّل نمطا مثاليا يمكن أن يتكرّر في كل زمان و مكان "<sup>4</sup>.

هذان التعريفان اللذان سقناهما يوضّحان بجلاء مفهوم القراء عند حنفي :

1. ماهو إلّا تجارب و مواقف أي بالنهاية ظواهر إنسانية استدعت حلولاً .

<sup>1</sup> . أركان . القراءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص 9.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص.5.

<sup>3</sup> . حسن حنفي . دراسات فلسفية مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . مصر . ص 103.

<sup>4</sup> . حسن حنفي . المصدر السابق. ص 408.



2. أن هذه التجارب أسبق من الحلول و المراجعات التي يمكن أن تطرأ عليها ؛ أي أن الظاهرة تسبق الوعي و تصنعه.

3. لا نلاحظ أي استعمال لكلمة الوحي أو التّزيل أو ماشابه ذلك ممّا درج الفكر السّلفي على استعماله في وصف النصّ القرآني ، و الذي يدلّ على تعاليه و إطلاقيته و مجاوزته للمكان والزمان.

لنكتف بهذا القدر من التعاريف فليس غرضنا الإستيعاب و لا الإستقصاء ولنبيّن الخصائص المشتركة التي اجتمعت عليها كلمة الحدائين في تعريف الوحي :

1. الحدائون كلّهم يميلون إلى اعتبار القرآن ظاهرة ، و في هذا الصّد يقول علي حرب : " وهي - تسمية القرآن بالوحي أو التّزيل - تمارس نوعاً من الحجب على الشّيء الذي تسمّيه أو تصفه ، في حين أن مصطلح الحدث القرآني هو ذو مدلول أنطولوجي ، و يشكّل إضاءة لما هو كائن ، لأنّ من صفات الكون الحدوث "1

إذن و صف القرآن بالظاهرة و الحدوث هو الأنسب لفهمه في ضوء المستجدّات العلمية و المنهجية من جهة و في إطار علاقته بالواقع من جهة أخرى، و هي مهمّة في نظر الحدائين للإنتعاق من السّياج الدّوغمائي الذي يحيط الدراسات القرآنية بمالات التّمجيد و التّقديس و يحول دون محاولات القراءات العلمية الموضوعية في ضوء الكشوفات العلمية الحديثة والمعاصرة.

2. و هي أي الظاهرة القرآنية مجردّ نصوص لغوية يطرأ عليها ما يطرأ على باقي النصوص الأخرى ؛ يقول نصر حامد أبو زيد : " إنّ النصوص الدينية ليست في التّحليل الأخير سوى نصوص لغوية. بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية معينة تمّ إنتاجها طبقاً لتلك القوانين التي تُعدّ اللّغة

1. علي حرب. نقد النص. ط المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان . ط 4 . 2005 . ص 62.

نظامها الدلالي.<sup>1</sup> ولذلك يجب مقارنته بمناهج اللسانيات الحديثة و الإعتماد عليها كأداة ضرورية في عملية الفهم و التفسير لنصوصه مع الأخذ بعين الإعتبار الظروف التاريخية و الثقافية التي أنتج فيها النص فذلك أدعى لفهم بنية تكوينه و تشكّله.

3. تاريخية النصوص الدينية مسألة محسومة عند الحدائين ، و ليس معنى تاريخيتها تثبيت دلالة النص عند معنى معيّن ، بل المقصود هو تطوّر الدلالة تبعاً للسياق التاريخي و الإجتماعي الذي تنتمي إليه اللغة.<sup>2</sup>

4. ولا يدلّ عند الحدائين اعتبار الوحي و القرءان ظاهرة تاريخية لغوية بشرية<sup>3</sup> ، نفي تعاليه أو مصدريته الإلهية ، إنّما هي خطوة أولية تسبق القراءة الغيبية الإيمانية ، التي تتعامل مع النص القرءاني بتبجيل و تقديس دون البحث بموضوعية و تجرد.

5. و لا بدّ في التعامل معه من استعمال المناهج الألسنية و الإنسانية الحديثة فهي أقدر على استيعابه و فهمه أكثر من المناهج القديمة ؛ إذ لا تزال أعمال الدراسة الحديثة متجاهلة و مهملة من قبل الرأى الإسلامي - حسب أركون - و لا يجرأ البحّاث المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث ، على الرّغم من أنّها لن تؤدّي إلا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف و لاهوت الوحي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 206.

<sup>2</sup> نفس المصدر. ص 206-207.

<sup>3</sup> نصر حامد أبو زيد يفضل استعمال عبارة " بشرية النصوص الدينية " عند حديثه عن النص المقدس. راجع : نقد الخطاب الديني . ص 206 - 207.

<sup>4</sup> أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.. مصدر سابق. 82.

المطلب الثاني : السنة النبوية

السنة<sup>1</sup> تطلق في التراث ويراد بها :

- في اصطلاح المحدثين : ما أُثِر عن النبي صلى الله عليه و سلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خُلُقِيَّة أو سيرة سواء كانت قبل البعثة أو بعدها.

- وفي اصطلاح الأصوليين : المصدر الثاني للتشريع و دليل من الأدلة التي تستنبط منها الأحكام ، وقد عرّفوها ب " ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير "

- وفي اصطلاح الفقهاء تطلق ويراد بها : ما ليس بواجب وعلى ما يقابل البدعة<sup>2</sup>.

ومرادنا من " السنة " هو بحسب تعريف الأصوليين ؛ لأنها هي التي عُدَّت المصدر الثاني للتشريع ، لا السنة حسب تعريف المحدثين ، فإن من السنة - حسب المحدثين - ما يفيد حكما ومنها ما لا يفيد ، فبين السُنَّين عموم و خصوص ؛ أي كلّ سنة عند الأصوليين سنة عند المحدثين و ليس العكس. و السنة كمصدر للتشريع العلمي ( العقدي ) و العملي ( الأحكام ) محلّ إجماع عند السلفيين كما بيّنا في المبحث السابق ، غير أن الحداثيين لهم رأي آخر في المسألة ، فهم متفقون على تاريخيتها و بشريتها على تفاوت بينهم ، وسوف نعرض لآراء بعضهم :

الفرع الأول : السنة عند أركون و حنفي :

نكاد نجد تطابقا بين تعريف أركون و حنفي للسنة :

فالسنة عند أركون هي :

<sup>1</sup> السنة لغة : هي الطريقة و السيرة حسنة كانت أو سيئة . الرازي . مختار الصحاح . ص 161.  
<sup>2</sup> . السباعي مصطفى. السنة و مكانتها في التشريع. ط دار ابن حزم . بيروت. ط 2010. ص 87.

" الكلام الذي تَلَفَّظَ به النبيّ بصفته قائدا لجماعة المؤمنين وليس بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله ، و بالطبع فيما أنّ النبيّ مفعم دائما بالوحي الإلهي فإنّ ما يقوله كإنسان يتمتّع دائما بالضمانة الأنطولوجية و بالتالي فقد أصغى المسلمون الأوائل لكلامه وتلقوه بخشوع وورع ثم نُقِلَ من قبل الصحابة و التابعين و هؤلاء يشكّلون سلسلة متواصلة من الشّهود أو الإسناد الذين يضمنون صحة الكلام المنقول في المتن.<sup>1</sup>"

أما عند حنفي فهي :

" هي التّجربة الفريدة لنموذج التّحقّق الأوّل من حياة مبلّغ الوحي للإسترشاد بها كما هو الحال في المسيحية و اليهودية ، و المراحل الأولى في كلّ المذاهب الفكرية قبل أن تنالها عوامل التاريخ و صراعات القوى بالإنحراف و التغيير و الضياع<sup>2</sup>."

ويقول أيضا :

" هي مواقف إنسانية مثالية و تجارب بشرية نموذجية ، يمكن الإحتذاء بها إذا أردنا مزيدا من التّعيين و التحديد للواقع<sup>3</sup>."

نلاحظ من التعريفين أنّ السنة ماهي إلّا :

1. تراث بشري تَلَفَّظَ به النبيّ حال ممارسته السياسة و ليس بصفته نبيا .
2. أنّ السّبب الذي جعل السنّة تحتلّ هذه المكان عند الجيل الأوّل هو الضمانة التي كان يتمتّع بها النبيّ في نفوس الناس.

3. اعتبارها ظاهرة بشرية متكرّرة في كلّ التراثات سواء كانت دينية أو غير دينية.

<sup>1</sup> أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . مصدر سابق . ص 97.

<sup>2</sup> .حسن حنفي. دراسات فلسفية . مصدر سابق ص 102 – 103.

<sup>3</sup> . نفسه ص 408.

4. مجرد مصدر تاريخي ل مزيد من التعيين و التحديد للواقع.

الفرع الثاني: السنة عن أبي القاسم حاج أحمد و محمد شحرور

(أ). السنة عند "حاج أحمد" هي:

-الممثل لعصر النبوة الذي يشكّل المرحلة الثانية من تطوّر العقلية البشرية ، و هي مرحلة الثنائية ( الذكر و الأنثى ) ( الليل و النهار ) ( الشمس و القمر ) ، و الذي يتّسم بعدم القدرة على وضع نظام منهجي لكل حركة الظاهر ؛ " لأنّه ليس من خصائصهم التكوينية في تلك المرحلة أن ينفذوا إلى أعماق المنهج القراءني " <sup>1</sup>.

- تدلّ على خصوصية المجتمع النبوي و خصوصية التحرك النبوي في إطار وظيفة محدّدة في هذا المجتمع ، وهذا ما أوضحه بقوله : " ضمن خصائص الوعي آنذاك لم يكن ممكنا للإنسان التعامل المباشر و النفاذ الواضح للمنهج القراءني عبر التحليل ، من هنا اتّخذت " النبوة " شكل الصلة الحسيّة و التّوسط الحي الفعال ما بين حقائق الوعي القراءني في مطلقها و تطورات الوعي البشري في نسبيتها ، فعرفّ الله الرسول بأنه " الأسوة الحسنة " ؛ أي القدرة العملية التي يتّخذ بها العرب عمليا في حالة " الغياب النظري " لوعي المنهج ، و المطلّع على كتب الأحاديث يتأكّد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرّسول في سبيل التحوّل بالعربيّ البدويّ إلى مقتضيات هذه المنهجية ... و كان الرّسول وسيط التحوّل من " المنهج " إلى " التفاصيل " الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القراءني بمعناه المنهجي " <sup>2</sup>

- هي تأكيد على خصوصية العالمية الثانية و هو ما لخصّه في قوله : " قد نظر العرب إلى القراءان في إطار بنائه اللفظي و في حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية ، فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضا نسبيا شاملا ملائما لأوضاعهم عن

<sup>1</sup> . أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية . دار ابن حزم . بيروت . ط2. 1996. (1 / 68).

<sup>2</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

فهم هذه المنهجية في كليتها . أما الآن و بعد انهيار تلك العالمية الأولى فإنّ القراء يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية ، ليس ببناء اللفظ و لكن بمحتوى المعنى ، و هذه هي مكوناته للبشرية عبر مراحل تطورها "1" ولذلك " و تحسبا لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع مع بقاء القراء فقد جعل الله المنهج مرادفا للقدوة النبوية .. وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقراء " 2.

تلخيصا لما أوردناه من كلام أبي القاسم حاج أحمد تتحدّد السنة على أنّها :

-مرحلة انتقالية لمجتمع بدوي لا يمكنه النفاذ إلى منهج القراء.

- السنة تدل على محلية البيئة و خصوصية الذهنية كما أنّها نسبية مادام ان العرب الذين ظهر فيهم القراء كانوا يعانون من " الغياب النظري للمنهج " - أن الإنسان المعاصر الذي ينتمي إلى العالمية الثالثة لم يعد بحاجة للسنة مادام أنه يملك ناصية المنهج " الإطار النظري " الذي يخوله النفاذ إلى أعماق المنهج القراءني .

(ب). السنة عند شحرور:

لا حظ شحرور أن الإستدلال بقوله عز وجل ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ

وحي يوحى ﴾ النجم: 3-4. في كون كل ما كان يقوله و يفعله صلى الله عليه و سلم

وحي لا يمرر له ؛ لأن :

- الضمير " هو " لا يعود إلى النبي إنما يعود حصرا إلى الكتاب المنزل.

<sup>1</sup>. أبو القاسم حاج حمد. المصدر السابق ( 2 / 468).

<sup>2</sup>. المصدر نفسه ( 2 / 334).

- أن الآية وردت في مكة في مرحلة كانت العرب يشككون في الوحي نفسه ، ولم تكن أقوال النبي و أفعاله الذاتية موضع تساؤل.

- إذا أردنا أن نصنّف الحديث إلى مكّيّ ومدنيّ لوجدنا أن جُلّه - إن لم يكن كلّه - ينتمي إلى المدنيّ منه.<sup>1</sup>

ويتساءل شحروور لماذا لم يأمر الرسول أصحابه بجمع الحديث كما أمرهم بجمع القرآن ؟  
يجيب :

1. بأن الرّأي الذي ذهب إليه العلماء و القائل بأنّه صلى الله عليه و سلم منعهم من ذلك حتى لا يختلط القرآن بالحديث ، بأنّه حجة واهية ، فالنبيّ أوّل من يعلم بأنّ الوحي محفوظ بحفظ الله تعالى له. . ثم إن ذلك كان سيستبعد بخطوة إجرائية بسيطة وهي تخصيص بعض الكتابة للوحي و بعضٍ آخر للحديث.

2. الصّحابة لم يجمعوا بعد وفاة النبيّ الحديث ، لا في عهد أبي بكر و لا في عهد عثمان ، و سبب امتناعهم هو علمهم أنّ جمعهم ليس ضروريا ، و أنّ الحديث هو مرحلة تاريخية و أنّ السنة ليست عين كلام النبي<sup>2</sup>. إن عدم أمر النبيّ بجمع كلامه و تدوينه هو و الصّحابة يقود - بحسب شحروور- إلى فهم عميق لفرق أساسي بين التّبوة و العبقرية : فالعبقري هو إنسان أنتجه عصره في ظروف مادية و معنوية يسجّل الناس عنه كلامه أو يسجّله هو بنفسه أثناء حياته ولكن سيكون كلامه و تصرفه نتاجا تاريخيا يحمل طابع المرحلية و بالتالي فإنّ الواقع سيتجاوزه

<sup>1</sup> . شحروور محمد . الكتاب و القرآن قراءة معاصرة . . الأهلالي للنشر و التوزيع . دمشق سوريا. د ت . ص 545.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 547.

مع تطور الحياة في سياق الزمن . وما أن محمدا هو نبيّ و ليس عبقريا و حسب ، فقد علم أنّ جانب الوحي فيه يتصل بعالم المطلق لينفذ به إلى عالم الحقيقة الموضوعي النسبي<sup>1</sup>.

و بهذا الكلام يخلص شحرور لوضع تعريف خاص يحدّد به مفهوم السنة بدل ذلك التعريف - في رأيه - الذي حنّط مفهومها ؛ فهي :

" منهج في تطبيق حدود أمّ الكتاب بسهولة و يسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور ، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام... لذا فإن ما فعله النبي في القرن السابع في جزيرة العرب هو الإحتمال الأوّل لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية و ليس الإحتمال الأخير"<sup>2</sup>.

ويقول في موطن آخر: "وهكذا نفهم أن السنة هي اجتهاد النبي صلى الله عليه و سلم في تطبيق أحكام الكتاب من حدود و عبادات و أخلاق آخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه ، متحرّكا بين الحدود و متوقّفا فيها أحيانا ، ووضع حدود مرحلية للأمور التي لم ترد في الكتاب"<sup>3</sup>

و هكذا يعتبر شحرور توافقا مع أبي القاسم حاج أحمد أن السنّة مجرد إمكان من الإمكانيات المتاحة و ليست هي كلّ الإمكانيات ، بمعنى يجوز أن تتفرّع عن تجربة النبي تجارب أخرى ، بل هو الواجب ؛ لأنّ النبيّ - بحسبه - عاش في فترة تاريخية كان لها شروطها التي استدعت اجتهادات تتوافق و خصوصية المرحلة ، و لا يجوز تكرار تلك التجربة ، لأنّ شرط

<sup>1</sup> . محمد شحرور. الكتاب و القرءان.. ص547.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص.549.

<sup>3</sup> . نفسه. ص 553.



التوافق و التّطابق يؤدّي حتما - بنظره - إلى إسقاط إطلاقية القرءان مع واقع هو مختلف من كلّ وجه مع الظرف التاريخي والثقافي و السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه النبي.

لنقتصر على هذه التعاريف و نغض الطرف عن تعريفات أخرى تقترب منها أو تتطابق معها، فإنّ غرضنا ليس الإستيعاب أو الحصر إنّما التّدليل على الفروق المنهجية في التّعامل مع السنّة النبوية ، وقد رأينا أنّ الحدائثيّين مجمعون على أنّ السنّة هي :

-من وضع بشري.

- حقيقة تاريخية نسبية.

- أن العقل المعاصر مستغن عنها .

- أنّها مردودة إذا خالفت العقل أو الواقع أو الكتاب ؛ يقول شحرور : " علينا اعتبار كلّ الأحاديث المتعلّقة بالحلال و الحرام و الحدود التي لم يرد عليها نصّ في الكتاب على أنّها أحاديث مرحلية ، مثل الغناء و التصوير و الموسيقى ، واعتبارها أحاديث قيلت في حينها حسب الظروف السائدة . علينا أيضا اعتبار كلّ أحاديث الغيبيات التي لا تنطبق مع القرءان مثل عذاب القبر والروح ، على أنّها أحاديث موضوعة أو مكذوبة وعدم الأخذ بها."<sup>1</sup>

- أنّ السنّة جاءت استجابة لضغوط سياسية و ظروف اجتماعية كانت الحاجة ماسة إلى اختراعها و جعلها جزءا من الدّين مكافئا في المصدرية للقرءان ؛ يقول عبد المجيد الشرفي : " إنّ الإستنجاد بالحديث كان ضرورة لا يستقيم عمل الفقهاء من دونها ، و عندما بذل الشافعي قصارى جهده في تأصيل السنّة ، فإنما كان يدافع عن نظرة معينة إلى النظام الاجتماعي يحتاج

<sup>1</sup> . محمد شحرور. الكتاب و القرءان . ص 572.

فيها إلى مبرر ديني لا يوفره القرءان إلا في حدود ضيقة جدًا ، بينما يمكن للحديث أن يوفره حسب هذه الرغبة الجماعية اللاواعية .<sup>1</sup>

### المطلب الثالث : الإجماع

إذا كان الإجماع عند السلفين هو " اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه و سلم بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية "<sup>2</sup>

وهو حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ، كما يجب العمل بالكتاب و السنة ، ولا عبرة بمن شذ عن ذلك قديما كالخوارج و المعتزلة لأنهم نشأوا بعد الإتفاق.<sup>3</sup>

قلت : إذا كان الإجماع بهذا المفهوم و هذه الحجية عند السلفين فإنه غير مُسلم به عند الحدائين:

### الفرع الأول : الإجماع عند الجابري

يرى الجابري أن الإجماع سلطة ابتكرها السلف من أجل تبرير كل ما صدر عنهم ، من قول أو فعل، والمقصود ب "سلطة السلف " عنده هو سلطة جميع العصور السابقة ، سلطة الماضي، سلطة العادة ...."<sup>4</sup> والسبب الذي حذا بالسلف - حسبه - لابتكار هذه الآلية هو :

<sup>1</sup>. الشرفي عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ط دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت لبنان. ط2. 2008.ص 160.

<sup>2</sup>. الشوكاني. إرشاد الفحول. ص 111.

<sup>3</sup>. نفسه ص 112.

<sup>4</sup>. الجابري. بنية العقل العربي. ص 133.

1. لحسم قضية الخلاف السياسي الذي طرأ على المسلمين بعد وفاة النبي ، و الذي أدى بالصحابة للإختلاف حول الإمامة ؛ يقول : " فإن أمره يرجع تاريخياً إلى حادثة سياسية و هي اجتماع الصحابة لاختيار خليفة للنبي بعد وفاته "1.

2. نتيجة عوامل الضغط التاريخية و الإجتماعية ؛ يقول : " بمعنى أن الإجماع كأصل من أصول التشريع يجد مصدره في التاريخ و المجتمع لا في شيء آخر. "2

3. محاولة من السلف لتبرير الوضع العامّ و الأمر الواقع ؛ يقول : " إن تحوّل الحكم في الإسلام بعد العصر الأول إلى الحكم المطلق الوراثي قد أدّى إلى تقييد النظر و القضاء على التشاور و بالتالي القضاء على المضمون الحقيقي لفكرة الإجماع "3. أي لأجل حمايته و من ثمّ حماية " سلطتهم " الصّاعدة قنّوه و جعلوه مصدراً من مصادر التشريع و الفهم. و النتيجة - حسبه - " استبداد السلف بعقول الفقهاء.. فكان الإستبداد الذي عانى منه العقل الفقهي استبدادين : استبداد الحكّام بالسياسة و استبداد السلف بالمعرفة ، و من دون شكّ فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول ، بسبب عدم القدرة على مواجهته و التصدي له. "4

أما عن مجالات و حدود استعمال هذه الآلية حسب الجابري عند السلف فلم تقتصر على ما لا نصّ فيه من الأمور الإجتهدية بل امتدّت لتشمل حتى مصادر الدين و أصول التلقي والتي منها " الخبر " ؛ يقول : " هكذا يتضح أن السّلطة التي تؤسّس خبر الآحاد هي ذاتها التي تؤسّس خبر التواتر ، إنّها سلطة إجماع الصحابة ... الإجماع إذن هو الذي يؤسّس الخبر ، متواتراً كان

1. الجابري. بنية العقل العربي. ص 134.

2. نفس المصدر و الصّفحة.

3. نفس المصدر و الصّفحة.

4. نفس المصدر. ص 135.

أم غير متواتر ، الإجماع يمنح خبر إيجاب العلم و العمل كما يمنح خبر الآحاد سلطة إيجاب العمل به...<sup>1</sup>.

وهكذا فالإجماع كما يرى الجابري آلية اخترعها السلف لتبرير آرائهم واختياراتهم واجتهاداتهم، سواء كانت دينية أم سياسية، وبذلك خلقوا لأنفسهم هيبة وهالة في نفوس كل من أتى بعدهم من الفقهاء والمجتهدين، واكتسبوا بذلك صفة المرجعية والمصدرية الدينية وصاروا فوق التاريخ.

### الفرع الثاني : الإجماع عند أركون

أركون يعتبر فكرة الإجماع تكريسا من السلطة الدينية لأحادية المعنى و حرفية الفهم ، أو ما يسميه ب " السياج الدوغمائي المغلق " و بسببه صارت : " المعرفة مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي ، و ليست عبارة عن استكشاف حرّ للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي و المفهومي في كل المجالات ."<sup>2</sup>

ويعتبر أن السبب الرئيسي الذي و لد هذا المعطى الديني هو النظرية الإسلامي للوحي ، والتي لم يشذ عنها حتى الفلاسفة ؛ يقول : " و إذا ما عدنا صُعدا إلى الوراء حتى القرءان نفسه وجدنا هذا المعطى الثابت و المستمر المقبول من قِبَل كلّ أنواع المثقفين المسلمين بمن فيهم الفلاسفة، هذا المعطى هو : أن السّاحة الثقافية التي تتاح للعقل البشري حرية البحث و النظر هي دوغماتيا مُغلقة من قِبَل النظرية الإسلامية للوحي."<sup>3</sup>

وعمجيء علماء الأصول و تأسيسهم لعلم أصول الفقه رسّخوا هذه النظرية التي ولدت التماسك التيولوجي و كلّ البناء الأخلاقي و عليه " فإنّ مصطلح الأصوليّ يشير إلى تلك

<sup>1</sup> . الجابري. بنية العقل العربي. ص 125.

<sup>2</sup> . أركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 6.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه ص 7.

السّماكة الفكرية المثبّته و المقتنّة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السّياج الدّوغماتي المغلق و تقوي من انغلاقه على ذاته.<sup>1</sup>

ولا يستبعد أركون أنّ هذا الإنغلاق الذي رسّخه الأصوليون و من قبلهم النظرية الإسلامية للوحي، قد وُظّف لأغراض سياسية ؛ ف " قد مارس العلماء من رجال الدين هذا الدّور بالتأكيد بدءاً من الحسن البصري و عبد بن إباض .... و انتهاء بالعلماء الإصلاحيين من أمثال محمد عبده و رشيد رضا "<sup>2</sup>. بل إنّ الحركات الإسلامية في نظره قد وُظّفت هذا المعطى " من أجل تأسيس نظام أخلاقي / سياسي و الوقوف بالمرصاد للنظام العَلَماني الذي يتضمّن الخروج من السّياج الدوغماتي المغلق."<sup>3</sup>.. أما عن سرّ قوة السّياج الدوغماتي المغلق الذي رسّخه الإجماع وازدياد توسّعه و انتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة فلا يُمكن تفسيره حسبه إلّا من خلال بقاء و صمود ثلاث قوى مشكّلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات : الله ، السلطة السياسية ، الجنس.<sup>4</sup>

ولأجل ذلك يجب حسبه على المثقّف : القيام بالتّعرية العلمية للشّروط أو الظروف التي أتاحت ولادة السّياج الدّوغماتي المغلق و تشغيله طيلة القرون المتتابعة و إعادة إنتاجه بشكل مكرور ، كما أنه ينبغي - يضيف - أن يشتغل من أجل الخروج من هذا السّياج الدوغماتي المغلق لكي يتمّ لاحقاً من بلوة نظام جديد للعمل التاريخي.<sup>5</sup>

و كخلاصة فإن أركون يعتبر الإجماع / السّياج الدوغماتي المغلق تمّ تكريسه بسبب :

<sup>1</sup> . أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص 7

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص 8.

<sup>3</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

<sup>4</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

<sup>5</sup> . نفسه . ص 10

- النظرية الإسلامية للوحي : التي تقول " إن الله لواحد الحي ، المتعالي قد تدخّل عدّة مرات في التاريخ و اتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه و تعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء ، و قد اختار محمدا لهذا الغرض لآخر مرة ، وهذا هو موضوع الوحي .... فالقرءان كلام الله بالذات لأنّ الله تلفّظ به و ركبه باللّغة العربية و يقتصر دور محمد في هذه العملية على مجرد النطق و التوصيل إلى البشر ، وهذا الوحي النهائي و الأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان و التاريخ و العالم الآخر و المعنى الكليّ و النهائيّ للأشياء ، و كل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا مؤكدا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق و صحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي.."<sup>1</sup>.

فهذا السبب الأول - في نظر أركون - الذي جعل الإجماع يتشكّل و يظهر وذلك للحفاظ على ثبات العقائد ووحدة المبادئ التي كان العقل الأصولي يتصور أنّها المعنى الأساسي و الحقيقي للنص.

ويرى أركون أن الإجماع ظهر كحلّ بعديّ مستعجل أثناء عمليّة التّرسيم للعقائد والتدوين للعلوم و بخاصّة للنصّ المقدّس " المصحف " ، للحفاظ على شرعية السلطة القائمة والقضاء على التفسيرات غير الصحيحة التي تخالف الإسلام الصحيح " الأرثوذكسي "<sup>2</sup>.

-محاولة الفكر الأصولي إيجاد صيغة للإنسجام و التماسك الأخلاقي و الفكري و التشريعي داخل المجتمع المتشكل آنذاك ، وقد كانت وظيفتهم ومهمّتهم الأساسية اختزال المعرفة " إلى مجرد التعرف على الشيء لا المعرفة الحقيقية به "<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>. أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 7.

<sup>2</sup>. هذا المصطلح يتكرّر كثيرا عند أركون و سيأتي شرحه.

<sup>3</sup>. المصدر نفسه ص 7.

- للحفاظ على الإستقرار وضمان تماسك المجتمع اخترعوا هذه الآلية ، ونتيجة لذلك صاروا يغلبون دولة الأمر الواقع على دولة الحق و القانون<sup>1</sup>

### الفرع الثالث : الإجماع عند عبد المجيد الشرفي

لا يختلف موقف الشرفي عن موقف سابقه ، فهو يرى مثلها تماما أن الإجماع يجد مستنده في الواقع لا في شيء آخر ؛ ذلك أن السلف و الصحابة على وجه الخصوص لما لم يجدوا في النصوص ما يسعفهم و يمكنهم من الحكم على التوازل و المستجدات راحوا إلى الواقع يحاولون البحث فيه عن آلية تمكنهم من الشرعنة لاجتهاداتهم و مواقفهم وذلك برفعها إلى مصفّ المقطوع به<sup>2</sup>.

كما لاحظ أن العقل الفقهي المتشكّل على يد السلف لوى أعناق النصوص وتعسّف في تأويلها لإيجاد مستند نصّي لحجّية الإجماع ، وفي الحقيقة - بحسبه - إنّ تلك النصوص لا تدلّ إلّا على لزوم الجماعة لا على الإجماع بمعناه الاصولي<sup>3</sup>. وهو ما أوقعهم في الدّور ، ولذلك لما أيسوا من إيجاد مستند عقلائي للإجماع راحوا يؤسسون له بما أسموه ب "العادة" التي تقتضي "إنكار إثبات أصل قاطع يُحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة " أي أن سلطة الأخبار المروية عن السلف هي السّلطة المرجعية الأساسية في هذا المجال كما في غيره من المجالات<sup>4</sup>. ولا غرابة -عنده- فإنّ الإجماع مسألة مشتركة بين الأديان السماوية ؛ اليهودية والنصرانية، حتى يتمكن رجال الدين من فرض آرائهم على الجماعة المؤمنة و إلباسها لبوس الدين و تحريم الخروج عليها<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>. أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص 9.

<sup>2</sup>. الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . مصدر سابق. ص 163.

<sup>3</sup>. الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ. ص 136.

<sup>4</sup>. الشرفي عبد المجيد . الإسلام و الحداثة . ط الدار التونسية للطباعة و النشر . تونس. ط2. 1991. ص 163.

<sup>5</sup>. المصدر نفسه. ص 137.

وبسبب الإجماع مارس رجال الدين الإسلامي القهر و الوصاية و الإقصاء للمجتمع من خلال احتكار الكلمة باسم الدين<sup>1</sup>.

خلاصة القول :

-الإجماع عند الحدائين هو سلطة ابتكرها السلف لأجل التبرير لوجودهم و الشرعنة لآرائهم وأقوالهم و أفعالهم.

- لا يستبعد الحدائون الأثر السياسي في صياغة الإجماع ، و ذلك لأجل ضرب المعارضة وإبعادها عن المشهد و إقصائها من أي دور كونها خارجة عن المجتمع و الدين.

- الإجماع أسهم و إلى حد كبير - بحسب الحدائين - في ردّة العقل الإسلامي المولود حديثا و الذي كان في بداياته عقل استكشافي استطلاعي ينحو منحى النظر الحر و الإجتهد غير المقيد حتى ابتكر السلف و من بعدهم الفقهاء آلية الإجماع فقتلوا هذه الرّوح الإيجابية وقضوا على أيّ عمليّة اجتهادية ، و من ثمّ صار النظر فيما بعد مجرد عمل سيماني معنوي سيكولاستيكي لا يملك أيّ إضافة علمية أو جديد فكري.

- الإجماع هو نوع من الإستبداد مارسه السلف و الفقهاء من بعدهم على سائر فئات المجتمع ، و بموجبه تمّ منع أيّ فئة لا تنتمي إلى طبقتهم من القول في الدين يخالف معهودهم و بسبب ذلك تحوّل الإسلام إلى كهنوت تماما كاليهودية و النصرانية.

- ساهمت نظرية الوحي و التي تقوم على أساس عصمة القراءان من أيّ تحريف أو زيادة أو نقصان ، و على حجّية السنة و مكانتها في التشريع على تكريس أكثر لفكرة الإجماع ، و ذلك لما لم يستطع المتكلمون و الفقهاء إيجاد الصياغة العقلانية المتينة لتبرير الوحي اخترعوا هذه الآلية لأجل منع أيّ عملية إعادة التفكير في الوحي ، وهو ما أسهم في ظهور " السيّاج الدوغماتي المغلق " .

<sup>1</sup> . الشرفي عبد المجيد . المصدر السابق. ص137.



المبحث الثالث : تجليات الخلاف بين التيارين في مصادر التلقي العقدي

لا حظنا في المبحثين السابقين كيف أن التيار السلفي يترع مترع التسليم و القبول لمصادر التلقي دون أي استشكال و يسمى موقفه هذا بـ " الموقف الإيماني " ، بينما يترع التيار الحدائبي إلى استشكال هذه المصادر و إعادة النظر فيها و صياغة الاسئلة المتتالية حولها و يصف مترعه هذا بـ " الموقف العلمي /التقدي"<sup>1</sup>.. و سنجلي في هذا المبحث ونبين إلى أي مدى يعتبر الخلاف منهجيا ، له ثمراته و آثاره ، وكيف أنه ينم عن اختلاف في الرؤية و الهدف.

المطلب الأول : أشكلة الوحي

لم يكن مفهوما الوحي و القراءان مُشكّلين حتى خاض الحدائبيون في المسألة و صارا محلّ سجال و تجاذب بين الطرفين ، أدّت بالسلفيين إلى تكفير الحدائبيين و رميهم بالزندقة بسبب محاولات إعادة النظر في المصحف و القراءان ، وفي هذا الصدد يقول أركون - عن اتهام السلفيين لتيار الحدائبي بالزندقة و الكفر- " أن هناك من يسارع إلى تكفير هذه " القراءات " والسبب أنه يُكفّر " بناء لا على ما فهمه و اجتهد من إدراك مقاصد المؤلف و لكن على أساس ما غاب عن فكره و معلوماته إذا كان لم يكتشف بعدُ اللسانيات و السيميائيات و السوسولوجيا و الأنثروبولوجيا الدينية و الثقافية و علم النفس التاريخي"<sup>2</sup>. فلا يعدو - بحسب أركون و من وافقه - التكفير الشائع عند السلفيين لهذه المحاولات إلا محاولة الهروب للأمام بسبب حالة " الجهل " بالعلوم اللسانية و الإنسانية الحديثة ، و لذلك فإنّ الحدائبيين يقترحون عدّة خطط يجب على المسلم المعاصر إعادة النظر بها إلى المصحف بما يصير النظر أقرب إلى النظر العلمي منه إلى النظر الإيماني / الدوغمائي.

<sup>1</sup> . حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة . ط دارالتنوير للطباعة و النشر بيروت لبنان . ط 1 . 1988 . (1 / 7) .

<sup>2</sup> . أركون . القراءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني . مصدر سابق . ص 7 .

الفرع الأول: أنسنة القرآن

تهدف هذه القراءة إلى رفع هالة التقديس التي أحاط بها الفكر السلفي النص القرآني والتي جعلت منه نصا ذا طبيعة خاصة يجب عند الإقتراب منه التحلي بمنهجية ذات طبيعة إلهية ، يقول نصر حامد أبو زيد : " إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم... و إذا كنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ، فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد ، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ و إلى حقائق النصوص ذاتها"<sup>1</sup> ويوافقه أركون إذ يقول : " لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة و الفكر الإسلامي خاصة، وكنت أعتقد و لا أزال بأنه لا سبيل إلى الإعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، محررا بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها"<sup>2</sup>.

ولا شك أن الموقف هذا يستند إلى خلفية علمانية تقيم فاصلا بين النص و القارئ ، يتجرد من خلالها الباحث من أيّ خلفية عقائدية و دينية و يتبنى لباس الموضوعية التي تجعله بمثابة رجل المخبر الذي يزن الأمور بميزان العقل و المنطق و التاريخ. هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن النص الديني- حسب الحداثيين- مثله مثل أي نص لغوي يطرأ عليه الاختلاف و التباين في عملية الفهم والتفسير ولذلك يجب اللجوء إلى مناهج اللسانيات و السيميائيات والأنتروبولوجيا من أجل إقامة مسافة بين النص و المتلقي ليتم بعد ذلك النفوذ إلى مقاصد الوحي ومراميه التي عجز العقل السلفي من الوصول إليها إلى الآن . والحداثيون إذ يتوجهون في النظر إلى الوحي

<sup>1</sup>. نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. ص 206.

<sup>2</sup>. محمد أركون . معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية . تر : هاشم صالح . ط دار الساقى . بيروت لبنان . ط1. 2001. ص 84.

بهذه الصفة فإنهم يرومون القضاء على حالة التشنج والإحتقان جرّاء التكفير والتّضليل الذي يطبع الفكر السلفي ويحاولون التأسيس لحالة التسامح والتعايش بين "مجتمعات الوحي"؛ يقول أركون: "لطالما اهتمّ الباحثون والمفكّرون المسلمون بالملل والأديان العديدة ووصفوها في كتب الملل والأهواء والنحل، إلا أنّهم ما كان بإمكانهم التحرّر من النظريّة اللاهوتية القائلة بالدين الحق من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى. ولم تزل تلك النظرة الدوغمائية تتحكّم بالذهنية المعروفة بالطائفية، فكلّ طائفة تدّعي أن دينها هو الدين الحق، وبالتالي أنّها الفرقة الناجية وأن الأخرى كلّها هالكة، شاعت هذه النظريّة في اليهودية و المسيحية والإسلام، وقد أيّدت ولا تزال تؤيّد وتعطي المشروعية لحروب متتابة متجددة في كل مكان وزمان"<sup>1</sup>.

إن التوجه هذا ينفية السلفيون و يعترضون عليه و يبيّنون أن نزعة " الأنسنة" ما هي إلا لافتة وشعار يرفعه الحداثيون لأجل تفرّيع النص القرآني من محتواه والقضاء على طبيعته الإلهية وخصوصيته الربانية، خاصة أنّهم يتوسلون في تأصيلهم لهذه التزعة بوسائل مشبوهة منها:

- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها المؤمنون تجاه كتاب الله تعالى مثل: القرآن الكريم، الذكر الحكيم، صدق الله العظيم...

- استبدال مصطلحات مقرّرة بأخرى من وضع الإنسان، كاستبدال الخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي، العبارة مكان الآية....

<sup>1</sup> أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص 6.

- التفريق بين مستويات من القرآن ؛ كالتفريق بين الوحي و المصحف ، و القرآن الشفوي والمكتوب .... أو المقارنة بين القرآن و النبي عيسى عليه السلام ، فكما ان القرآن كلام الله فكذلك عيسى كلمته ، إذ كلاهما بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكوّنة لهما<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: تاريخية القرآن

هي من المسلّمات التي لا تقبل نقاشا لدى الحدّاثيين ، و المقصود بالتاريخية حسب هاشم صالح هي " الأصل التاريخي للتصرفات و المعطيات و الحوادث التي تُقدّم على أنّها تتجاوز كلّ زمان و مكان و تستعصي على التاريخ"<sup>2</sup> و يعرفها أركون على أنّها " التحوّل و التغيّر أيّ تحوّل القيم و تغيّرها بتغير العصور و الأزمان"<sup>3</sup> ، أمّا العروبي فيعرفها على أنّها " ثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية للتطور البشري ووحدة الإتجاه من الماضي إلى المستقبل وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس و إيجابية دور المثقف و السياسي"<sup>4</sup>

والتاريخية بهذا المعنى الذي حدّده الحدّاثيون معناه أنّ للأحداث و الممارسات و الخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية و المكانية ، و شروطها المادية و الدنيوية ، كما تعني خضوع البنى و المؤسسات و المفاهيم للتطور أي قابليتها للتحويل و الصرف وإعادة التوظيف<sup>5</sup> ولذلك يجب الوعي بهذا المنهج و المسارعة إلى تبنيّه على الرغم من أنّ " الوعي التاريخي عندنا ضامر وإيقاظه صعب ؛ الوعي الأسطوري اللاتاريخي يحتلّ الساحة كليًا و على كافّة المستويات"<sup>6</sup>، و من أجل توكيد تاريخية الفكر الديني يرتكز الحدّاثيون على جملة من المعطيات تعتبر في نظرهم العنصر المشترك لكلّ المذاهب الإسلامية المصطرعة والمتنافسة على احتكار تفسير النص الديني

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . روح الحدّاثية . مصدر سابق ص 179.

<sup>2</sup> أركون. الفكر الإسلامي : قراءة علمية . هوامش صالح. المركز الثقافي العربي ط2 س 1996 ص 20

<sup>3</sup> أركون. من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي. دار الساقي بيروت لبنان ط1 1991 ص 26

<sup>4</sup> العروبي عبد الله. العرب و الفكر التاريخي ط المركز الثقافي العربي دت ص 68

<sup>5</sup> علي حرب. نقد النص. المركز الثقافي العربي. ط3 2000 ص 65

<sup>6</sup> أركون. الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد مصدر سابق ص 231

والتي كان قد بلورها من قبل الإمام الشافعي في رسالته ؛ لخصها أركون في ثلاث نقاط جوهرية:

1. خضوع هذه العقول كلها للوحي المعطى
2. احترام السيادة و الهيبة و تقديم الطاعة لها للأئمة المجتهدين
3. العقل يمارس دوره و أليته من خلال تصوّر محدد عن العالم و هذا التصوّر خاصّ بالعصور الوسطى<sup>1</sup>.

وما يعزّز هذه النزعة أكثر هو تمحور العقل الأصولي التقليدي ب "أسباب التزول" و"الناسخ والمنسوخ" فهي -بحسب نصر حامد ابو زيد- أهمّ مظاهر التاريخية في الفكر الإجتهادي القديم " وهي حقائق لا تقلّ من حيث الأهمية و الدلالة على واقعية الوحي من حيث " أسباب التزول"<sup>2</sup> لكن يجب حسبه تجاوزها إلى " نقد العلوم اللغوية في مجال دراسة النصوص"<sup>3</sup> أي تبيان محدودية وتاريخية ما يسمّيه الأصوليون ب "دلالات الالفاظ" وارتباطها بالثقافة المحدودة التي كانت تملي عليهم المعاني التي تتلاءم و الطبيعة الذهنية آنذاك ، أمّا السبب الذي يدعو الحداثيين إلى تجاوز المنهجية القديمة و بخاصّة أحكام الناسخ و المنسوخ و أسباب التزول و المعارف اللغوية المحدودة فهي من أجل تمكين العقل الحديث " أن يتوصّل إلى الحقيقة التالية : أن المصدر الأساسي للفقهاء و بالتالي القضاء ليس هو القراء بقدر ما هو التفسير ؛ نقصد بأن الفقهاء قرأوا القراء و اتخذوا بعد ذلك قراراتهم وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية و الإخبارية السائدة في زمانهم و كلّ هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة نقدية في ضوء التاريخ النقدي الحديث".

<sup>1</sup> . أركون. الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد مصدر سابق. ص..232- 232

<sup>2</sup> . نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني مصدر سابق ص 200.

<sup>3</sup> . أركون الفكر الإسلامي. مصدر سابق..68

إن التحليل التاريخي الذي درج عليه الحداثيون إنما الهدف منه - بحسب السلفيين - تقويض الفكرة الدينية والقضاء على تعاليها و ربانيتها ومن ثمّ التنصل من الأحكام العقديّة والعملية التي جاءت النصوص للتأسيس لها و بالتالي رفع " الحُكْمِيَّة " عنه، كما أنّ القول بتاريخية النصّ القرآني يجعل من احتمالية كون الدين مجرد ظاهرة اجتماعية مشتركة تمّ اختراعه في فترات بشرية كان العقل لا يزال في طور البدائية و الطفولة أكثر حضورا و إلحاحا ، وهذا مما يعيبه السلفيون على الحداثيين؛ إذ يرون أنّ مقاربتهم التاريخية جعلت الدين الإسلامي من جنس الأديان الوضعية البشرية لا يختلف عنها إلا في جملة الطقوس و الشعائر التي اختص بها ، ولا أدلّ عند السلفيين على هذه المحاذير التي وقع فيها الفكر الحداثي من أنّه حال توكيده لتاريخية النصّ انتهج :

-توظيف المسائل التاريخية المسلمّ بها في تفسير القرآن الكريم : كمسألة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، المحكم والمتشابه، معهود العرب، التنجيم،.... لتوكيد البنية التاريخية للقرآن<sup>1</sup>.

- إضفاء النسبية على آيات الأحكام و سببها اختلاف الفقهاء ، مما يضيء على الآيات طابع البشرية و النسبية ، و بالتالي تفقد أي صفة إطلاقية<sup>2</sup>.

- تعميم الصفة التاريخية على آيات العقيدة أيضا ، فالتاريخية لا تدخل على آيات الحدود والنكاح والميراث فقط بل حتى على مسائل العقيدة<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث : عقلنة الوحي

الهدف من عقلنة الوحي القضاء - و لو نسبيا- على " الغيبية " المفرطة التي يمتاز بها الفكر الديني و إخراجها من التوقعات الدوغمائية التي حصر نفسه فيها ، ولا يتم ذلك إلا بمقاربة الوحي

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . روح الحداثة .ص185.

<sup>2</sup> نفس المصدر و الصفحة.

<sup>3</sup> نفس المصدر و الصفحة.

بوسائل إجرائية علمية نقدية لا بوسائل إيمانية سيكولاستيكية سيمانتية ؛ يقول أركون : " لكننا نعتقد أن أي نقد للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدّمها لنا علوم الإنسان و المجتمع ، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبيستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل و التأويل التي يفتحها العقل الإستطلاعي الجديد المنبثق حديثا " <sup>1</sup> . و أول خطوة يجب الإعتماد عليها في خطة العقلنة هي مساواة النصوص الدينية بما سواها من النصوص إذ كلاها تعتمد على اللغة <sup>2</sup> ، كما يجب مقارنة نصوص الوحي بما فيها كلمة الوحي ذاتها في ضوء العلوم الحديثة ؛ إذ " إنها - كلمة الوحي - محتاجة لأن تخضع لدراسة جديدة و دقيقة ، فنحن حتى الآن لا نعرف ما هو الوحي ، ولا يوجد أيّ كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي ، وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها " <sup>3</sup> ، ويجب ثالثا ممارسة دورنا في النقد و التحليل دون أيّ رقابة أو خوف لأنه لا يوجد في النصوص ما يمنع من ذلك ، بل النصوص متظافرة على الحضّ إلى استعمال العقل وترك العنان لقدراته مما يمكن العقل الحديث من استبدال معنى الوحي الذي درج عليه الفكر السلفي التقليدي إلى معنى حديث ينقيه من الخرافة و الأسطورة. <sup>4</sup>

هذه الخطة مما يعترض عليه الفكر السلفي و يبيّن أنها تمهيد لإلغاء الوحي و القضاء عليه ، خاصة أن:

- أن القرآن وضح بما لا يدع مجالا للريب و الشك في آيات عديدة معنى الوحي و كلفيته

<sup>1</sup> أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص 58.

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. ص 206.

<sup>3</sup> محمد أركون. الإسلام و الحداثة . مجلة التبیین ع 3 . الجمعية الثقافية الجاحظية . الجزائر 1990 . ص 202.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمان . روح الحداثة . ص 182.

- أن القراء امتدح و أثني في آيات عديدة الإيمان بالغيب فكيف بعد ذلك ينتقد الحداثيون ما مدحه القراء .

- أن معنى الغيبة عند الحداثيين غير واضح ، هل هو الإيمان دون استدلال أم باستدلال ونظر؟ فإذا كان نقدهم للمعنى الثاني فمعناه أنهم يدعون لترك الإيمان من كل وجه و إلا ما الداعي لعدم التمييز و التفريق.

### المطلب الثاني: السنة بين الحجية و التاريخ

سبق أن بيّنا أن السلفيين مجمعون على أن السنة وحي زائد أوحاه الله إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهي مبيّنة للقراء ومفسّرة و مضيّفة لكثير من الأحكام العقدية و التشريعية سكت عنها القراء . لكنّ الحداثيين يعترضون على هذا الطرح و يرون أن السنة وضع بشري تاريخي ظهرت بسبب السياسة ، و لتجلية الخلاف أكثر نحاول حصر محل النزاع فيما يلي :

### الفرع الأول: حجية السنة:

أول من كتب بطريقة تأصيلية في حجية السنة وردّ على منكريها هو الإمام الشافعي في كتابه المشهور "الرسالة" ، و بيّن أنّها تقوم مقام القراءان في التأسيس و البيان و التفسير للعقائد والشرائع، وعليه يستند السلفيون في الإحتجاج لحجية السنة . وقد تأول الشافعي و من تلاه من السلفيين بضعة آيات من القراءان رأوا أنّها تدلّ على وجوب اتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما يقول و يفعل كما يستندون على أحاديث وروايات تدلّ هي الاخرى على وجوب اتباع أمر النبيّ و نواهيه ، بيد أنّ الحداثيين يرون أنّ الإستدلالات تلك غير صحيحة والإعتماد عليها هو ليّ للنصوص و إخراجها عن سياقها و محالّها الذي وردت فيه ، ولذلك اجتمعت كلمة الحداثيين على أن السنة ليست بوحى بحجج و اعتراضات هي:



1. لِمَ لم يأمر النبي صلى الله عليه و سلم أصحابه بكتابة السنة إذا كانت فعلا وحي أوحاه الله كما كان يأمرهم بكتابة القرآن ؟ و إذا قيل حتى لا يقع الخلط بينها وبين القرآن ، يُجَاب كان بالإمكان الفصل بين الوحيين و يزول الإشكال<sup>1</sup>.

2. لِمَ لم يجمع الصحابة ؛ أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ، السنة من بعده ، وهم الحريصون على الدين والحفاظ على كماله وتمامه ؟ هذا معناه أنّهم كانوا يعتقدون أنه لا لزوم لذلك الجمع لأنها ليست بوحى<sup>2</sup>.

3. أنّها لو كانت وحيا زائدا لما سكت القرآن عن ذلك ولصرّح بذلك تصرّحا لا يبقى معه احتمال أو شكّ ؛ إذ كيف يجوز له السكوت عن قضية محورية و مصيرية<sup>3</sup>.

وغير ذلك من الحجج التي يسوقها الحداثيون في الإعتراض على حجّة السنة ، وقد توالى تأليفات السلفيين في الردّ على اعتراضات الحداثيين حول هذه المسألة و أجمعُ كتاب في هذا الباب - حسب تقديري- كتاب مصطفى السباعي الموسوم ب " السنة و مكانتها في التشريع"<sup>4</sup> ، وعلى هذا فالسنة عن الحداثيين ما هي إلا مصدر " تاريخي " أما عند السلفيين فهي مصدر " ديني " .

### الفرع الثاني: جمع السنة

جمّع السنة و تدوينها يعتبره السلفيون دليلا على العبقريّة الإسلامية و برهانا على الإبداع والتفرّد في العمل التوثيقي و التحقّق من الأخبار ، كما يرون أنّ بالإمكان التحقّق من سلامة الرواية وصحّة الخبر ولو طال الأمد و بعدت المسافة الزمنية إذا راعت شروطا خمسة ابتكرها

<sup>1</sup> . محمد شحرور . الكتاب و القرآن . مصدر سابق.ص 545.

<sup>2</sup> . محمد شحرور. الكتاب و القرآن. ص 547.

<sup>3</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

<sup>4</sup> . ط دار ابن حزم . بيروت لبنان. ط2010.

المحدثون وعلماء السنة وهي مجموعة في: الإتصال، والعدالة، والضبط، والسلامة من الشذوذ والخلو من العلة القادحة<sup>1</sup> ، وقد بدأت عملية جمع السنة بحسب السلفيين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الحفظ و الضبط و الإتقان لما كان يقوله ، واشتهر بذلك جمع من الصحابة ك: أبي هريرة و عبد الله بن عمرو بن العاص و عبد الله بن عمر و جابر بن عبد الله وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم ، وبالكتابة أيضا فقد ثبت أن بعض الصحابة كانوا يكتبون الحديث ك عبد الله بن عمرو رضي الله عنه الذي أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص له بل قال له : "اكتب عني فو الذي نفسي بيده ما خرج من فمي إلا الحق". وقد اختلف في التوفيق بين أحاديث النهي عن الكتابة و بين الآثار التي تدلّ على الإذن بها ، فالأكثر على أن النهي منسوخ بالإذن ، ومن قائل بأن النهي خاص بمن لا يؤمن عليه الغلط و الخلط بين القراء والسنة، أما الإذن فهو خاص بمن أمن عليه ذلك<sup>2</sup>

فالنهي عن الكتابة ليس على إطلاقه إنما جاء كخطة احترازية محدودة بمرحلة زمنية كان القراء لم يكتمل نزوله بعد ولم يستقر أمر الدين كاملا في النفوس فلما أمن من هذا المخدور ارتأت الأمة جمع السنة و تدوينها كما دُوّن القراء.

ولأجل ذلك لازال الفكر السلفي يعتبر بأن ما وصل من التراث الحديثي هو أصل من أصول التلقي و مصدر من مصادر الدين بل هناك مصادر يقطع السلفيون بصحة كل ما ورد بين دفتيها كالبخاري و مسلم و مستند هذا اليقين هو الإجماع على صحتهما و موافقتهما للقواعد التي اشترطها علماء الحديث لقبول الرواية.

<sup>1</sup> . راجع " نزهة النظر شرح نخبة الفكر " لابن حجر العسقلاني

<sup>2</sup> . السباعي. السنة و مكانتها في التشريع ص 105.

يُبد أن الحدائين يستشكلون أمر الجمع و التدوين للحديث ويرون بأن الأمر معارض بحديث النهي<sup>1</sup> و بعدم قيام كبار الصحابة كأبي بكر و عمر و عثمان و علي ( رضي الله عنهم ) بجمع السنة<sup>2</sup> كما أنّ المعايير التي وضعها المحدثون كانت محلّ استشكلال بين الطوائف الإسلامية و إلا لِمَ كان هناك تراث حديثي سني و آخر شيعي و آخر خارجي<sup>3</sup> . ضف إلى ذلك أن أعلام اللغة في القرن الثاني الهجري كانوا لا يعتبرون الحديث حجّة رغم إقرارهم بفصاحة النبي ، و السبب أنهم كانوا لا يثقون أن ما رُوي عنه كان باللفظ إنّما كانوا يرون أنّه كان بالمعنى فقط و لا يؤمن من الرّاوي التصرّف و التّدليس و الوهم و الإكراه ممّا قد يطرأ على الإنسان خاصّة أن المدة الفاصلة بين الرواية و عهد التدوين كانت طويلة و أن الرواة لم يكونوا جميعهم من العرب الخُص بل كان الموالي يمثّلون الأغلبية المطلقة منهم<sup>4</sup> .

ولا يشكّ الحدائون أن أمر جمع الحديث سببه السياسة بالدرجة الأولى ؛ " فالإختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاثة تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي و السيطرة عليه . و من المعروف أن هذا الحديث كان يشترط مشروعية السلطة و يتحكّم بها؛ نقصد بالسلطة هنا سلطة الخليفة السني الذي اعترض عليه كل من الخوارج و الشيعة، و كان الهدف الأكبر لهذه المنافسة يتمثل في قادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة، و تتجلى هذه المنافسة في كلّ شيء حتى في عناوين مجموعات الحديث التي تمثل الهبة و السيادة العليا بالنسبة لكل طائفة من الطوائف الثلاث ، فكلّ واحدة تعتبر مجموعات

<sup>1</sup> الشرفي عبد المجيد. الإسلام بين الرواية و التاريخ. ص 176-177. لاحظ كيف أنّ الحدائين يقعون في الدّور ؛ إذ ينفون الحديث بالحديث نفسه .

<sup>2</sup> شحرور . الكتاب و القرءان. ص 547.

<sup>3</sup> . أركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص 97-98.

<sup>4</sup> . الشرفي. الإسلام بين الرواية و التاريخ . ص 177.

الحديث لدى الطائفتين الآخرين مزورة أو مختلفة<sup>1</sup>. فالمدونة الحديثية لا تعبر إلا عن واقع استدعى إيجاد هذه الآلية لأجل التبرير للواقع القائم و السيطرة السياسية عليه.

كما يعتقد الحداثيون أن انشغال الحدّثين بالأسانيد أنساهم الإشتغال بالمتون التي عليها مدار الدين، ولذلك وقعوا في آفات علمية لا خلاص لهم منها ، منها التناقض بين الحديث و القرآن والتعارض الجلي بين الروايات والعقل والتاريخ، ممّا استدعى في فترة متأخرة ابتكار علم اصطلاحوا عليه اسم " مختلف الحديث"<sup>2</sup> لأجل رفع التعارض بينها و بين القرآن و التوفيق مع التاريخ والواقع و العقل ، إلا أن الإشكال لم يرتفع ولا زال في المدونة الحديثية ما يناقض العقل و المنطق.

كلّ هذه العوامل التي ذكرنا جعلت الحدّثيين يعتقدون أن عملية الجمع للحديث ما هي إلا عملية مسيئة أراد بها الخلفاء الشرعنة لسלטتهم و القضاء على معارضيتهم كما أراد الفقهاء بها ترسيم معارفهم و سد الفجوات المعرفية و العلمية التي لم يجب عليها القرآن.

في حين أن السلفيين يرون أن الجمع واجب ديني دعت إليه المصلحة لأجل الحفاظ على سنّة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما أنّ شرط التمييز بين الصحيح و الموضوع أمر ممكن من خلال الشّروط و المعايير التي اشترطها الحدّثون.

### المطلب الثالث : الإجماع بين الإمكان و الوقوع

كون الإجماع مصدر ديني تبنى عليه العقائد و الشرائع أمر إشكالي بامتياز ، فالإنقسام والإختلاف وعدم الإتفاق في العقيدة هو السّمة البارزة للفكر الإسلامي فكيف يُدعى أن الإجماع مصدر يقينيّ معتدّ به ولذلك استشكل الحدّثيون عدّة مسائل متعلقة بالإجماع في أصول الدين

<sup>1</sup> . أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص98.

<sup>2</sup> . الشرفي . الإسلام بين الرواية و التاريخ . ص 180.

الفرع الأول : دليل الإجماع و مستنده

لا شك أن السلفيين يبررون وجوب اتباع الإجماع بالنص ، و يعتبرون أن الدليل الشرعي هو الذي دلّ عليه وأمر به، ويرتبون على ذلك تكفير منكره لأنّ التكذيب به و إنكاره هو هدم للدين و نقض لما علم منه بالضرورة ؛ يقول الغزالي أبو حامد : " من ترك التكذيب ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ... فهذا أيضا ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب و لكنه محترز عن التصريح به ، و إلا فالتواترات تشترك في دركها العوامّ و الخواصّ " <sup>1</sup>.

ورغم إقرار السلفيين أن الإشكالات كثيرة في وجه كون الإجماع حجة إلا أنهم يقولون به ؛ لأن إنكاره هو الذي يفتح الباب أمام أمور شنيعة ، فلو أن قائلا قال يجوز أن يبعث نبي بعد محمد صلى الله عليه و سلم لوجب تكفيره على رغم أن العقل لا يحيل ذلك و أن النصوص لا تمتنع على التأويل <sup>2</sup> إلا أن مستند استحالة ذلك عند البحث هو الإجماع لا محالة <sup>3</sup>.

بيد أن الحدائين يرون أن الآيات والأحاديث التي يستشهد بها السلفيون في وجوب اتباع الإجماع لا تدلّ إلا على الحضّ و الأمر بلزوم الجماعة لا على الإجماع بمعناه الأصولي <sup>4</sup> ، كما

<sup>1</sup> . الغزالي ابو حامد. الإقتصاد في الاعتقاد. تق: عبد الله محمد الخليلي . منشورات محمد علي بيضون . دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ط1 . 2004. ص 136.

<sup>2</sup> . إشارة إلى قوله عزوجل : " وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ " لا يمتنع تأويلها - كما أشار أبو حامد - بادعاء أن خاتم النبيين من أولي العزم . الإقتصاد ... ص 137.

<sup>3</sup> . نفسه ص 137.

<sup>4</sup> . الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 136.

أنّ بناء الإجماع و تأسيسه على النص يوقع في الدور<sup>1</sup> ، ولذلك لما أعيأ الأصوليين القدامى إيجاد مستند عقلي و قطعي للإجماع قالوا بأنه مستنده هو الإجماع نفسه<sup>2</sup>.

ويتساءل الحداثيون حول ماهية الإجماع : إجماع من ؟ و ما هو عددهم ؟<sup>3</sup> بل التّقد التاريخي بحسب أركون انتبه إلى الخاصية الحاسمة للإجماع ألا وهي : أنه نتاج صيرورة اجتماعية و ثقافية ، وعن جملة المناقشات و الصراعات و التحضيرات التي أدّت انتقاء بعض العناصر و حذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الإيديولوجية و الضغوط السياسية و الأنظمة المعرفية التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق<sup>4</sup>. بمعنى ان الإجماع لا يجد مستنده إلا في الواقع تحت ضغط السياسة وإكراهات الإيديولوجيا. وقد كانت الإجماعات في البداية مجرد أقوال للفقهاء و علماء الدين تعبر عن فوضى و عشوائية و هوى ثمّ تحوّلت فيما بعد بعد أن دُوّنت في نصوص مقدّسة إلى قوانين ملزمة و صارمة لا يجوز المساس بها على أنّها الممثل للعلم الحق المطابق للقصد الإلهي<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> . لأن حججة النصوص و سلامتها من التحريف عرفت بالإجماع ، و الإجماع عرفت حججته بالنص . فهذا في رأي عبد المجيد الشرفي وقوع في الدور ( الإسلام بين الرواية و التاريخ ص 165).

<sup>2</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

<sup>3</sup> أركون. من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي. تر : هاشم صالح . ط دار الساقى بيروت لبنان. ط 1. 1991. ص77.

<sup>4</sup> . أركون . من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي . ص 77.

<sup>5</sup> . أركون. من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي. ص 87.

الفرع الثاني: وقوع الإجماع ووظيفته

الإجماع لا تجوز مخالفته و إلا اعتبر مخالفه فاسقا كما أن منكره يعدّ كافرا ولأجل ذلك كفر النظام<sup>1</sup> لإنكاره الإجماع<sup>2</sup> ، ويعتبر السلفيون أن ما وصل إلينا من جليل العقائد دون دقيقه وأصول العبادات دون الفروع هو من المعلوم من الدين بالضرورة الذي يستوي في العلم به العوام والعلماء ومستند هذا العلم الضروري اليقيني في هذه المسائل هو الإجماع ، لأن النصوص لا يمكن أن يدعى أن التأويل فيها محال غير وارد ، وإنما حكم فيها بهذا التأويل دون غيره بدلالة الإجماع وتواتره بين الناس حتى صار من المعلوم الذي لا يعذر منكره ولا يصدّق جاهله<sup>3</sup>.

وقد استدلل السلفيون على إمكان وقوع الإجماع بالإجماع نفسه فحيث أجمع التابعون على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به<sup>4</sup> علم أن إمكانه و حصوله في غير زمن الصحابة والتابعين ممكن و جائز. ولذلك لما خالفت الفرق السلف في إجماعهم و كلمتهم اعتبر ذلك الأمر مروقا عن المنهج السويّ و النهج المستقيم و وصفوا بالبدعة و الهوى<sup>5</sup>.

و يعتبر الإجماع أصل الأصول بحيث إذا استقرّ على أمر ديني صار مقدّما على النص "ويتأكد على النصّ بمرتبة ، و هو أن النصّ ، و إن كان قول المعصوم في خبره و حكمه ، لكنه

<sup>1</sup> النظام : هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري ، أبو إسحاق النظام ، من أئمة المعتزلة ، فيلسوف متكلم ، انفرد بآراء

كثيرة ، وله عدّة مصنفات ، توفي سنة 231 هـ . ( انظر : الأعلام 43/1 ، تاريخ بغداد 6 / 97 ، أمالي المرتضى 132/1 )

<sup>2</sup> ممن اعتذر للنظام و منع تكفيره الغزالي حيث قال : " و لسنا نكفره بمخالفة أصل الإجماع ، فإن لنا نظرة في تكفير

النظام لأن الشبه كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة " الغزالي . الإقتصاد .. ص 137 .

<sup>3</sup> الغزالي . الإقتصاد .. ص 136 .

<sup>4</sup> نفس المصدر . 137 .

<sup>5</sup> . تمّ إنشاء علم مستقل يدرس انقسام الأمة و افتراقها سمي بعلم " الفرق و الملل و الأهواء و النحل " .

يصحّ أن يأتي مثله بحيث يعارضه و يقضي عليه بالنسخ ... فأما الإجماع فإنه معصوم من الخطأ محفوظ عن المعارضة و النسخ ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه"<sup>1</sup>.

بيد أن الطرف الآخر يستشكل هذه الحجج التي ساقها اتباع التيار السلفي و يذكر لذلك جملة من الاعتراضات:

-أولى هذه المسائل أن السلفيين لا يميزون بين المسائل النظرية و العملية ، إذ الحكم بينهما مختلف متباين ، فمستند العمليات الحسّ وبالتالي يمكن التحقق منه و التأكد من صحته و من ثمّ الإجماع على مضمونه، أمّا النظريات فمجالها المعقول ولا شكّ أن أمر العقليات مختلف أشد الإختلاف عن مسائل العمل و رغم إقرار بعض منظري السلفية القدامى أنه " لا تواتر - لا إجماع - إلا في المحسوسات "<sup>2</sup> إلا أنّ الوعي السلفي المعاصر لازال يتمثّل تلك التّقول المجردة الواردة في كتب الآثار دون تفحصّ أو نقد على ان المسألة الفلانية أو غيرها ممّا أجمع عليه السلف أو الصحابة أو الرعيل الاول<sup>3</sup>.

- أن الإجماع يحوي على مفارقة غريبة فمن جهة يحتجّون على صحته كون الأمة تلقت مسائله و قضاياها بالقبول و قطعت بالعلم به حتى صار مقطوعا به معلوما بالضرورة يستوي فيه العالم و الأمي لاشتهاره و تواتره و ظهوره ، ومن جهة ثانية هم لا يعتدون إلا بإجماع العلماء دون العوام.. وهذه المفارقة هي فجوة ثانية بعد المفارقة الأولى التي نصّ فيها المنظرون على أن الإجماع هو المؤسس للإجماع<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ابن عقيل . الواضح في أصول الفقه . بيروت . 1996 . (20/1).

<sup>2</sup> الغزالي . الإقتصاد.. ص 136.

<sup>3</sup> أركون . من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي. ص 79.

<sup>4</sup> الشرفي . الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 165.

وهذا الكلام لا شكّ خطأ فاحش من الشرفي ، فهو لا يكاد يميّز بين المعلوم من الدين بالضرورة و الإجماع.



- أن الإجماع في حالات كثيرة يُقصد به إجماع المذهب أو الطائفة و ليس مجموع الأمة ؛ إذ لكل طائفة إجماعها الخاصة فتجد إجماع أهل السنة و الجماعة و إجماع أهل البيت و العترة و إجماع أهل الإستقامة<sup>1</sup>. و يمكن أن يتحوّل الإجماع في حالات أخرى إلى إجماع أهل القبلة أي كلّ المسلمين. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على حالة الغموض و الضبابية و عدم التحديد بل و الهوى و الصدفة التي تكتنف هذا المصدر<sup>2</sup>.

- أن الإجماع في المسائل النظرية العلمية ( العقديّة ) يمثّل السقف الفكري و المستوى المعرفي الذي كان سائدا في فترات التنظير و الإجتهد العقائدي وقد تمّ رفعه بانتقائية مفرطة إلى مستوى الديني الذي لا يجوز المساس او حتى التفكير فيه باختيار حاسم دعت الضرورة لذلك الإنتقاء ، ولذلك لا يزال العقل السلفي يفسّر العالم و الحياة و الطّبيعة بتفسيرات تنتمي إلى فلسفة القرون الوسطى مخالفا بذلك الضروريات و القطعيّات و المسلّمات من العلم التجريبي الحديث و يأبى أن يخالف أو يشكّك في يقينته و ووثوقيته تلك تحت دعوى الإجماع و الإلتفاق و يرفض بشراسة و عنف منقطع النظير أيّ فكرة تخالف معهود السلف وابتكر لأجل ذلك "التكفير و التبديع و التفسيق " كخطط دفاعية تطورت عبر الزمن و تعمّقت أكثر لحماية و صيانة معتقد أسلافه؛ وهذا هو المعنى الحرفي و الدقيق لمعنى " الدوغمائية " و من شأن الإقرار بهذه القضية التخفيف من حدة التشنج و الإحتقان في الفكر الديني الذي يسمّه تكفير كلّ فكرة مخالفة لما تمّ الإجماع عليه<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أهل التوحيد و الإستقامة تطلق على الإباضية.

<sup>2</sup> أركون. من الإجتهد إلى نقد العقل... ص 78.

<sup>3</sup> أركون . القراء من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. مصدر سابق ص 58.

# الفصل الثاني:

## مسالك النظر العقدي بين التيارين

المبحث الأول: طريقة البحث والنظر العقدي عند السلفيين

المبحث الثاني: طريقة البحث والنظر العقدي عند الحدائين

المبحث الثالث: حدود الاستعمال التقني لمسالك البحث والنظر

بين التياراتين

تمهيد:

لا أدلّ و أظهر على التأزم المنهجي و التباين المعرفي في العقيدة من هذا الفصل ؛ ذلك أنّه يقف على الوسائل الإجرائية و الأدوات التقنية التي يعرض بها كلّ طرف آراءه في مسائل أصول الدين ، فبينما يقتصر المترع السلفي بمختلف تياراته على المناهج القديمة التي أصّل لها القدامى و اضعوا العلوم الإسلامية و قد يضيفون بعض كشوفات و منجزات العلم الحديث للتأكيد و التّدليل، نجد المترع الحدائثي يدعو إلى قطيعة مع تلك المناهج و يعتبرها مناهج تاريخية عقيمة أدّت دورها و عملها في وقتها و لم تعد صالحة للتأصيل العقدي المعاصر ، و عليه يجب الإستعانة بالثورة المنهجية الحديثة و الإعتماد عليها في بناء منظومة عقديّة معاصرة تستجيب لتطلّعات الإنسان و تجيب عن أسئلته هو لا كما أجاب بها القدامى عن أسئلتهم الراهنة.

وهنا يأخذ معنى "المنهج" دور الأداة أو الطريقة أو القالب أو الأسلوب، و يعبر عن "الحسّ التأملي"، و الغرض منه عند كلّ طرف تحقيق الموضوعية و الوقوف على الحياد و القبض على الحقيقة كما تقدّم هي نفسها.

المبحث الأول: طريقة النظر و البحث العقدي عند السلفيين

لقد نحت المدرسة السلفية في استدلالها على قضايا العقيدة عدّة منح ترجع كلها إلى ثلاثة مسالك هي "

- المسلك الشرعي.

- المسلك العقلي.

- المسلك اللغوي

المطلب الأول: المسلك الشرعي

يعتبر الشّرع القلب التّابض و المحور الأساس في الفكر السّلفي ، حيث جعلوا من النّص مركز تفكيرهم و رفضوا المنهج الإعتزالي القائم على التّحسين و التّقييح العقلي ، واعتبروا ذلك ضربا من التّشريع العقلي البعيد عن روح القرآن و هدي السنة ، وحتّى النّظر و البحث هو الذي أمر عقلي محض أوجبوه بالشّرع و قالوا بأنّ الشّرع هو من أمر به و ليس العقل الذي اهتدى إليه<sup>1</sup>

لكن هل كلّ أتباع السلفية سواء في مدى الإستدلال بالشّرع ؟

و إذا كان تمّ اختلاف فما هي ضوابطه ؟ وما هي حدوده ؟

وسوف نقف على أهمّ الخلافات دون الخوض في الجزئيات فإن غرضنا التّأصيل دون

التفصيل.

<sup>1</sup> . يقول الجويني : " النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه الشّرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلّة السّمعية و القضايا الشرعية ، وذهبت المعتزلة إلى أنّ العقل يتوصّل به إلى درك الواجبات ومن جعلتها النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلا " الجويني.الإرشاد .مصدر سابق ص 9

وانظر الدسوقي. حاشية على أم البراهين . المكتبة العصرية بيروت لبنان . ط 2005. ص 78.

الفرع الأول: العقل و الشرع

المستقرئ لمصادر و مراجع السلفية يجد نفسه أمام تيارين عريضين متعارضين متنازعين في كيفية صياغة علاقة العقل بالنقل ، فبينما يتوسّع فريق منهم في إعمال العقل يضيّق الفريق الآخر من عمله و يتوقف في فهمه للنصوص على ما تدلّ عليه الظواهر ولو كان ذلك الظاهر معارضا بما هو أقوى منه ، ومردّد هذا النزاع هو اختلافهم في التّأويل ، وهل يسوغ التّأويل للنصوص و صرفها عن ظواهرها إذا كانت مخالفة للعقل؟

وقبل أن نخوض في طبيعة الخلاف و أسبابه و شروطه ، يجدر أن نبيّن مدلول التّأويل.

1. مفهوم التّأويل:

يرد التّأويل<sup>1</sup> ويراد به ثلاثة معان :

(أ). التفسير والبيان والتعبير عن الشيء كقوله تعالى : ﴿بِمَا تَأْوِيلُهُ﴾ يوسف : 36 أي بتفسيره<sup>2</sup>.

(ب). مآل الأمر وعاقبته ومنه قوله تعالى : ﴿وقال ياأبت هذا تأويل رؤياي قد جعلها

ربي حقاً﴾ يوسف : 100<sup>3</sup>

(ج) . تصيير اللفظ إلى معنى بالتفسير مع الصرف عن ظاهره وافق الحقّ أو لم يوافق<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> التّأويل لغة هو تبيان ما يؤول إليه الشيء أو هو التفسير و البيان ، يقول الرازي: " التّأويل هو تفسير ما يؤول إليه الشيء و قد أوّله تأويلا و تأوّله بمعنى" الرازي. مختار الصحاح ص 27.

<sup>2</sup> ابن كثير . تفيير القرءان العظيم . (340/1)

<sup>3</sup> نفس المرجع ( 340/1).

<sup>4</sup> الشوكاني. إرشاد الفحول . مرجع سابق. ص 192 - 193.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ومقصودنا بهذه التعاريف هو التعريف الثالث ، وهناك من يجعل التأويل نوعين فقط ؛ فجعل التأويل بمعنى التمسك بظواهر النصوص تفسيراً كما في قوله تعالى : ﴿يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾ الأنعام :96 . ومعنى ذلك هو إخراج الطير من البيضة ، ويجعل التأويل بمعنى الانتقال إلى المعنى المجازي فيتأول ذلك بإخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل<sup>1</sup> .

وقد اشترطوا للتأويل شرطان لازمان هما:

الأول: احتمال اللفظ لما حمّله عليه .

الثاني: الدليل الصارف له إلى المحتمل المرجوح.<sup>2</sup>

إذن إذا كان التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهر ما تدل عليه النصوص إلى معنى من المعاني التي تحملها العربية فما السبب الذي دفع السلفيين إلى الاختلاف؟.

### 2. أسباب الاختلاف حول التأويل:

الفريق الأول:

يرى هذا الفريق وجوب التأويل إذا تعارض العقل و النقل ، ويعطي الأولوية في فهم النصوص للعقل ، و يمكن أن نصلح على هذا الفريق اسم السلفيين " أتباع المتكلمين " .  
يبررون وجوب التأويل بأدلة نحصرها في :

أولاً: الترتيب: وهو السبب الأول و الغاية من التأويل، لأن بعض النصوص يلزم من إجرائها على ظاهرها و فهمها بحرفيتها نسبة التجسيم لله و تشبيهه بخلقه، وهذا محذور كاف لوحده

<sup>1</sup> . الجرجاني. التعريفات . ص 49.

<sup>2</sup> . الشنقيطي محمد الأمين . مذكرة في أصول الفقه.. ص 178.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

للتأويل، فكيف لو انضاف معه دواع أخرى ، وبالتالي يجب اللجوء للتأويل بما يوافق الآيات المحكمات التي تتره الله و تصفه بالكمال ، فيصبح عندها قطعي العقول و صريح الآيات هو الأصل و إليه يُردّ ما كان متشابهاً.

ثانيا : **طبيعة النصوص** : فالنصوص ليست سواء في الدلالة على المعاني ، فهناك المحكم والمتشابه وهناك قطعي الدلالة و ظنيها<sup>1</sup>.

ثالثا : **طبيعة اللغة** : لأنها متوقفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو و التصريف لاحتماها للإشترك والمجاز والتخصيص والإضمار وغير ذلك فبالتالي دلالة اللغة دلالة ظنية ما لم تتعضد بشواهد نقلية و أدلة عقلية<sup>2</sup>.

هذه المبررات التي يتمسك بها أتباع هذا الإتجاه من السلفية يرون أنها السبيل الأقوم لرفع التعارض الموهم بين الشرع و العقل، وفي كلا الحالين لا يحدث إهدار العقل لحساب الشرع ولا إهدار النقل لحساب العقل ، لأنهما معاهداتان إلهيتان و سبيلان من سبيل المعرفة الإنسانية : "فإذا تعارض برهان العقل وظاهر النقل أخذ بما دلّ عليه العقل"<sup>3</sup> و لا يكون ذلك إلغاء للنقل وإنما تحيّر المعنى من المعاني التي يدلّ عليها الشرع و لا يخالف فيها العقل. و مع أخذ هذا الفريق بالتأويل لا يعني أنه لا يستبعد بالكلية الوقوف عند حدود النص إذا تعارضت مع العقل ، بل يجوز إمكانية التفويض و الإقرار بالعجز و ردّ المعاني إلى الله ؛ يقول محمد عبده : " و بقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحّة المنقول مع الإعتراف بالعجز عن فهمه و تفويض الأمر إلى الله في علمه وطريق تأويل النقل"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> . عبد المجيد النجار. عوامل الشهود الحضاري. (103/2).

<sup>2</sup> . الرازي. فخر الدين. أساس التقديس. د م ن . ص 136-137.

<sup>3</sup> . محمد عبده . الأعمال الكاملة . دراسة و تحقيق محمد عمارة . ط دار الشروق . القاهرة مصر . 1993 . (310/3).

<sup>4</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الفريق الثاني: وهو الذي يتمسك بظواهر النصوص و يستبعد العقل و التأويل إلا أن يكون تعضيدا وتأكيدا لما دلّ عليه ظاهر الشرع ، و هؤلاء يمكن أن نصطلح عليهم اسم " السلفية الظاهرية " ، ويررّ هذا الفريق وجوب الوقوف عند ظواهر النصوص بأدلة منها :

أولا : أن الإدعاء بأن الإعتقاد بظواهر النصوص إنما يستلزم الضلال و أنه ليس فيه بيان ما يصلح من الإعتقاد ولا فيه بيان التوحيد و التثريه ادعاء باطل ؛ لأن فيه اعتقاد بأن الباري خاطبنا بما ظاهره كفر<sup>1</sup>.

ثانيا : أن فيه فتحا لباب من الشرّ و الإبتداع لا يُقدر على سدّه ، فإنه إذا ساغ صرف القرءان و الحديث عن دلالاته المفهومة لا بدليل شرعي فما الضابط فيما يسوغ تأويله و ما لايسوغ ؟ و بأيّ عقل نزن القاطع العقلي .. و باب التأويلات التي يدّعي أصحابها وجوبها بالمعقولات أعظم من أن تحصر في هذا الباب<sup>2</sup>.

ثالثا : أن فيه فتحا لباب الشكّ في الكتاب و السنّة و عزلهما عن الإرشاد و الدلالة<sup>3</sup>.

رابعا: أن اطراد ذكر آيات الصفات التي يتوهم أهل التأويل أنّها من المتشابهة هي طريقة الشرع في الإخبار ، فلو كانت من المتشابهة أو أن ظواهرها غير مقصودة لنّبّه الشارع على ذلك و لما اطرد جريان الإخبار بها<sup>4</sup> ، و على هذا يكون مقصود الشارع في الإخبار هو الظواهر ، أمّا التأويل فقد أضرّ بالشرية و أفسد العقيدة<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ابن أبي العزّ الحنفي . شرح العقيدة الطحاوية . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . ط دار الكتاب العربي . بغداد العراق . ط1 . 2005 . ص 215 .

<sup>2</sup> المرجع نفسه ص 216 .

<sup>3</sup> ابن أبي العزّ الحنفي . شرح العقيدة الطحاوية . ص 216 .

<sup>4</sup> ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . مصدر سابق . ص 149 .

<sup>5</sup> نفس المصدر ص 150 .



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

لكن هل يطرد هذا المبدأ - عدم التأويل - أم يجوز خرقه في حالات إذا دعت الحاجة لذلك؟

الثابت أن أتباع السلفية النصوية متذبذبون في الأخذ بالتأويل ، فقد يلجأون إليه في حالات و يسمونه تأويلا صحيحا أما ما خالفوا فيه فيسمونها تأويلات فاسدة<sup>1</sup>.

ولنعط بعض الأمثلة حول ما تأولوا فيه النصوص و أخرجوها عن ظاهرها إلى معان أخرى:

- آية المعية التي يقول فيها الله تعالى : ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم و

لاخسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ﴾ المجادلة :7

فسرت بالازم أي أنه معنا بعلمه و قدرته و لم تفسر بحقيقتها كونه تعالى بذاته ؛ يقول ابن عثيمين : " أكثر عبارات السلف - رحمهم الله - يقولون : إنها كناية عن العلم و عن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله : وهو معكم أي وهو عالم بكم سميع لأقوالكم بصير بأعمالكم قادر عليكم حاكم بينكم... وهكذا يفسرونها بلازمها و هذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>2</sup>.

- تأويل الإحاطة بالعظمة وسعة العلم كقوله عز وجل : ﴿ وكان الله بكل شيء

عبيطاً ﴾ النساء:125 قال ابن أبي العزّ: " وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك وأن

المخلوقات داخل ذاته المقدّسة ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و إنما المراد إحاطة عظمته وسعة علمه و أنها بالنسبة إلى عظمته كخردلة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ابن أبي العزّ . شرح العقيدة الطحاوية . ص 215.

<sup>2</sup> ابن عثيمين. شرح العقيدة الواسطية . دار البصيرة . القاهرة مصر . ط2. 1998. ص 254-255.

<sup>3</sup> ابن أبي العزّ. شرح العقيدة الطحاوية . ص 281.

قال الألباني معقبا عليه : " هذا من التأويل الذي ينقمه الشارح مع أنه لا بدّ منه أحيانا " <sup>1</sup>.

فأنت ترى أن في المثالين كان الدّاعي للتأويل هو محض العقل و ليس شيئا آخر .

-تأويل الخداع في قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ** ﴾

النساء 141 بالإستدراج يقول ابن كثير : " و لا شكّ أن الله لا يخادع و قوله وهو خادعهم أي هو الذي يستدرجهم في طغيانهم و ضلالهم و يخذلهم عن الحقّ و الوصول إليه في الدنيا وكذلك يوم القيامة" <sup>2</sup>.

ولو رحنا نستقصي كل تأويلات السلفية النصوصية لخرج الأمر عن الحصر و لعددنا الكثير من ذلك ، لكنّ الشاهد من ذكر هذا هو تبيان أن مبدأ عدم التأويل لم يطرد و الوقوف عند ظواهر النصوص كان بحاجة لأن يضاف إليه إعمال العقل في فترات محدّدة حتى يستقيم المعنى ويتضح الفهم.

وعلى هذا فالخلاف بين الفريقين هو في الإكثار في التأويل أو قلّته و ليس عدمه ؛ الفريق الأول صرّح به أما الثاني فلم يصرّح ؛ يقول الغزالي أبو حامد : " فإنّ أهل السنة قد تحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول و الحقّ المعقول، وعرفوا أن من ظنّ وجوب الجمود على التقليد و اتباع الظواهر ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلّة الضمائر، وأن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا إلا من خبت الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط و ميل هؤلاء إلى الإفراط" <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> . ابن أبي العزّ . شرح العقيدة الطحاوية . ص 281.

<sup>2</sup> . ابن كثير . تفسير القرآن العظيم . (1/ 556).

<sup>3</sup> . الغزالي . الإقتصاد في الإعتقاد . مصدر سابق . ص 2.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

حاصل الكلام أن علاقة الشرع بالعقل عند السلفية هي علاقة تفسير وبيان أو علاقة تأويل وصرف للمعنى الظاهر، وبالأول تمسك أهل الظاهر مع عدم توسّع في التأويل، وبالثاني تمسك أتباع المتكلمين مع عدم استغناء عن النصوص وظواهرها.

### الفرع الثاني: التواتر والآحاد

الغرض من إيراد التواتر والآحاد هو بيان الدرجة و القيمة التي يجوزها كل قسم ، و هل العقيدة سواء في ثبوتها بالتواتر والآحاد ؟ وماذا يفيد كل منهما : العلم أو الظن؟

#### 1. التواتر:

التواتر في الإصطلاح هو إخبار جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة عن أمر محسوس<sup>1</sup>.

وهو يفيد العلم ، لكن اختلف هل يفيد التواتر العلم النظري أو الضروري ، فقال بالأول جماعة و بالثاني آخرون ، والصحيح أنه يفيد العلم الضروري<sup>2</sup>.

و إنما نال الخبر المتواتر هذه المكانة والقيمة لأن مستنده ومصدره أمر قطعيّ و محسوس غير مشكوك فيه و لا لبس في أمره، لذلك كان من شروطه أمور ثلاثة :

الأول: أن يكون إخبارهم عن أمر محسوس أي مدرك بإحدى الحواس كقولهم : رأينا و سمعنا لأن تواطؤ الجمع الغفير على الخطأ في المعقولات لا يستحيل ، فترى الألوف من العقلاء

<sup>1</sup> الشنقيطي. مذكرة.. ص 98.

<sup>2</sup> الشوكاني. إرشاد الفحول. ص 72.

يقول ابن حجر: "... الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري وهو الذي يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكنه دفعه ، وقيل : لا يفيد العلم إلا نظريا ، و ليس بشيء ، لأن العلم بالتواتر حاصل لمن ليس له أهلية النظر كالعاميّ ، إذ النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة يتوصّل بها إلى علوم أو ظنون ، و ليس في العامي أهلية ذلك ، فلو كان نظريا لما حصل لهم." نزهة النظر ص7.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

يتواطؤون على قدم العالم و على كذب الأنبياء مع أن تواطؤهم باطل لأنه إخبار عن أمر غير محسوس.

ثانيا : أن يكون العدد بالغا حدًا يستحيل معه التواطؤ على الكذب عادة.

الثالث: أن يكون العدد المذكور في كلّ طبقة من طبقات السند من أوله إلى آخره ، واختلف أهل الأصول في تحديد العدد الذي يحصل معه اليقين<sup>1</sup> ، و المذهب الصحيح المعتمد أنه ليس هناك حدّ معيّن بل ما حصل من العلم اليقين فهو العدد الكافي ؛ كالحيز نقطع بأنه يشبع والماء نقطع بأنه يروي مع عدم تحديد الحدّ الذي يقع به الشبع و الري<sup>2</sup> .

و المتواتر كالقرءان في الحجّية ، ولا يجوز - عند السلفيين - ردّه لأن رادّه كرادّ القرءان بلا فرق ، ولكن يجري عليه ما يجري على القرءان من عوارض الألفاظ.

### 2. الآحاد:

هو ما لم يدخل في حدّ المتواتر ، ويعتبر المستفيض الذي لم يبلغ حدّ التواتر من الآحاد ، وأقلّ المستفيض ثلاثة و قيل اثنان<sup>3</sup> .

واختلف هل يفيد الآحاد العلم أم الظن؟ على قولين مشهورين :

<sup>1</sup> . منهم من عيّنه في الأربعة وقيل في الخمسة وقيل في السبعة و قيل في العشرة و قيل فب الإثني عشر و قيل في الأربعين و قيل في السبعين و قيل غير ذلك . انظر : ابن حجر . نزهة النظر . ص5.

<sup>2</sup> . الشنقيطي . مذكرة . ص 100.

<sup>3</sup> . نفس المصدر . ص 102.

الفريق الأول:

يرى هذا الفريق أن أخبار الآحاد إنما تفيد الظنّ و لا تفيد اليقين<sup>1</sup> ويجب بها العمل في الفروع ، أما في العقائد فقد أطبقوا على أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم و لا يصحّ اعتبارها دليلا تبنى عليه العقائد. وحججهم في ذلك عقلية ؛ من ذلك :

أولا : أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسك بها في معرفة الله و صفاته ، و إنما قيل إنها مظنونة لأننا أجمعنا أن الرواة غير معصومين أو كيف و الروافض لما أجمعوا على عصمة عليّ (رضي الله عنه) وحده فهؤلاء المحدثون كفّروهم ، فإذا كان القول بعصمة عليّ يوجب التكفير فكيف يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة ؟ و إذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزا فحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنونا فثبت أن خير الواحد مظنون<sup>2</sup>.

ثانيا : أن أجّل طبقات الرواة و أعلاهم قدرا و منصبا الصحابة رضوان الله عليهم ، ثم إنّنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع و اليقين ، و الدليل عليه أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كلّ واحد منهم طعن في الآخر و نسبه إلى ما لا ينبغي ، أليس عمر بن الخطاب نهي أبا هريرة عن كثرة الرواية ، أليس ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد و طعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين أليست عائشة طعنت في خبر عبد الله بن عمر في الميّت الذي يعذب ببكاء أهله ، أليس... هذا في الفروع أمّا الكلام في ذات الله و صفاته فلا يمكن بناؤه على الرواية الواحدة<sup>3</sup>.

ثالثا : أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه و سلم ما كتبوها عن لفظ الرسول بل سمعوا شيئا في مجلس ، ثمّ إنهم رووا تلك الأخبار في عشرين سنة أو أكثر ، ومن سمع شيئا في مجلس مرّة واحدة ثمّ رواه بعد عشرين سنة فإننا نقطع بأن ليس شيئا من هذه

<sup>1</sup> . الشوكاني. إرشاد الفحول. ص74.

<sup>2</sup> . الرازي. أساس التقديس. ص127.

<sup>3</sup> . نفس المصدر. ص 128.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الألفاظ من لفظ الرسول، إذ الظاهر أنه نسي منه شيئاً كثيراً أو يشوّش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هذا الإحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى<sup>1</sup>.

لكن هذا الكلام الذي سقناه يجب أن يحمل على أن الآحاد غير مقبول عند التعارض مع أصل عقلي أو نقل قطعيّ و إلاّ فهم متفقون مع أهل الحديث على أن الآحاد إذا لم يتعارض مع ما ذكرنا أفاد العلم لا لوحده و إنما لتعضيده لما يفيد العلم ، و على هذا فهم يقسمون أخبار الآحاد من حيث الدلالة إلى ثلاثة أقسام : أ). قسم دلّ العقل على صدق ظاهره فهذا قد لزم في النفوس التصديق به بالدليل العقلي ؛ أي أن العقول لا تستطيع أن تكذب بما دلّ الدليل العقلي ولو لم يرد به شرع ، فكيف و الشرع قد صرح به. ب). يجب الإيمان ببطلان ظاهره أعني بأن مراد الشرع خلاف ظاهره فيجب عندها التأويل. ج). أن يبقى ظاهره محتملاً لا يُعلم دليل على إمكانه ولا على استحالته ، فإنه يجب أن يعتقد صحّة ظاهره كالنوع الأول ، و يكون لفظ الشارع يقوم مقام الدليل العقلي على صحّة ظاهره<sup>2</sup>.

وبهذا يُعلم أن الآحاد ليست كلّها مردودة إلا إذا تعارضت مع الأصلين المذكورين ، ويكون شرط السلفيين أتباع المتكلمين في إفادة الآحاد للعلم إضافة إلى ما اشترطه المحدثون - من اتصال و عدالة و ضبط الرواة و السلامة من الشذوذ و العلة القادحة - أن :

- يشهد له نقل صحيح قطعي قرأنا أو حديثاً متواتراً.

- أن يوافقه عقل صريح.

فإذا كان كذلك قبل و افاد العلم و إلا يجب أن يُؤوّل.

<sup>1</sup> . الرازي. أساس التقديس. ص 129.

<sup>2</sup> . محمد شلتوت . الإسلام عقيدة و شريعة . دار الشروق بيروت . ط14 . 1987 . ص 9-10.

الفريق الثاني:

يرون بأن حديث الآحاد حجة يفيد العلم و حججهم في ذلك نقلية :

أن الآيات و الأحاديث دلت صراحة أو ضمنا على أخذ ما بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم سواء كان ذلك عن طريق التواتر أو الآحاد ، ولم يكن السلف يميزون بين الأحاديث، إنما كانوا يقبلون ما بلغهم عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا اتصل سنده وكان رجاله عدول ضابطين<sup>1</sup> .

ومن الآيات التي تدلّ على ذلك قوله تعالى :

﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في

الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ التوبة : 121

فقد حضّ القراءان المؤمنين على أن ينفروا إلى النبي صلى الله عليه و سلم ليتعلموا منه دينهم و يتفقهوا فيه ، ولا شكّ أنّ ذلك ليس خاصا بما يسمى بالفروع و الأحكام بل هو أعمّ ، بل المقطوع به أن يبدأ المعلم بما هو الأهمّ فالأهمّ تعلما و تعليما و العقائد أعلى ذلك ، وبهذا يبطل زعم من ادّعى أن العقائد لا تثبت بالآحاد . والطائفة تطلق في اللغة على الواحد فما فوق<sup>2</sup> .

وقوله : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إنَّ السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عند

ربك مسؤولا ﴾ الإسراء:36. أي لا تتبعه ولا تعمل به ، ومن المعلوم أن المسلمين لم يزالوا من

<sup>1</sup> . الألباني محمد ناصر الدين. حجية خبر الآحاد في العقيدة . دم ن. ص 4-5.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص 6.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

عهد الصحابة يقفون أخبار الآحاد و يعملون بها و يثبتون بها الأمور الغيبية ، فلو كانت لا تفيد علما و لا تثبت بها عقيدة لكان الصحابة و التابعون و أئمة الإسلام قد قفوا ما ليس لهم به علم<sup>1</sup>.

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيءٍ فَتَبَيَّنُوا أَن

تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ الحجرات : 6 فإنها تدلّ على أن

العدل إذا جاء بخبر ما فالحجة قائمة و أنه لا يجب التثبت بل يؤخذ به حالاً<sup>2</sup>.

أما من السنة فيوجد الكثير من الأحاديث التي يستدل بها السلفية النصوصية على وجوب العلم بالخبر الواحد منها :

قال الألباني : فلو لم تقم الحجّة بخبر الواحد لم يبعث إلى أهل اليمن ابا عبيدة وحده ولكان بعث معهم وفدا ممن يحصل بهم التواتر حتى يعلمونهم أمر دينهم<sup>3</sup>.

ومن ذلك ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الآذان و الصلاة و الصوم و الفرائض والأحكام<sup>4</sup>.

وبناء على ذلك فإن خبر الواحد إذا نقله الثقة التثبت العدل أفاد العلم مطلقا احتفت به القرائن أم لم تحتف و لا وجه للتفريق بين أصول الدين و فروعه ، لأن هذا التفريق لا يدلّ عليه دليل و لم يجز به العمل عند السلف ، وممن اختار هذا المذهب أحمد و حكاه الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية وهو مذهب الظاهرية<sup>5</sup>، و الألباني من المعاصرين<sup>6</sup> لكن هناك من ميّز

<sup>1</sup> . الألباني محمد ناصر الدين. حجية خبر الآحاد في العقيدة . دم ن. ص 6.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 6.

<sup>3</sup> . نفس المصدر. ص 7.

<sup>4</sup> . نفس المصدر والصفحة.

<sup>5</sup> . الشنقيطي. مذكرة. ص 103

<sup>6</sup> . انظر حجية خبر الواحد في العقيدة.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

بين خبر الواحد الذي احتفت به القرائن و الذي خلا منها ، فإذا احتفت به القرائن أفاد العلم النظري و إلا أفاد الظن ، و ممن اختار هذا المذهب إمام الحرمين و الآمدي و ابن تيمية و من المعاصرين الشنقيطي<sup>1</sup> .

### المطلب الثاني: المسلك العقلي

يعتبر العقل مسلكا هاما من المسالك التي يعتمدها التيار السلفي في الإستدلال و البرهنة على قضايا العقيدة ، و لا يقصد بالعقل هنا العقل الضروري كما سبق و أن استعملناه في أصول التلقي و إنما هو العقل النظري<sup>2</sup> ، الذي يحتاج فيه صاحبه إلى التأمل و النظر ، و يمكن حصر أدلة العقول عندهم في دليلين اثنين :

- الإستدلال .

- القياس .

### الفرع الأول: الإستدلال:

الإستدلال في اللغة هو طلب الدليل أو طلب دلالة الدليل لأنه استفعال كالإستنطاق الذي هو طلب النطق<sup>3</sup> . يقال : استدلل بالشيء على الشيء اتخذه دليلا عليه ، و المراد من الدليل في اللغة المرشد و ما به الإرشاد ، فالإستدلال هو التوصل إلى أمر بوساطة الدليل<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> . الشنقيطي . مذكرة . ص 103 .

<sup>2</sup> . العقل النظري : يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها .

انظر : الآمدي . أبكار الأبيكار في أصول الدين . تق: أحمد محمد المهدي . ط دار الكتب و الوثائق القومية . القاهرة . 2004 .

<sup>3</sup> . الرازي . مختار الصحاح . ص 126 .

<sup>4</sup> . الفيومي . المصباح المنير . ص و الرازي . مختار الصحاح ص 126 .

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

و أما في الإصطلاح فإنّ الإستدلال عند المناطقة هو : " تقرير الدليل لإثبات المدلول ، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالاً إنيّياً أو بالعكس فيسمى استدلالاً لميياً أو من أحد الأثرين إلى الآخر"<sup>1</sup> . وهو يطلق بوجه عامّ على الإستنتاج و الذي هو " استنتاج قضية من قضية أو عدّة قضايا أخرى أو هو الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها ولكنه في الوقت نفسه لازم لها متوقف عنها"<sup>2</sup> .

وهو عملية عقلية حسيّة معا تتخذ فيها قضايا يقينية قطعية دليلاً للأخذ بصدق قضية أو قضايا أخرى لا زمة عنها<sup>3</sup> .

أما طرقه و أضربه فقد حصرت في ثلاثة طرق رئيسة :

الوجه الأول : أن تستدلّ على الشّيء بوجود سببه ، كما إذا رأينا نارا عليها إناء فيه ماء فإنّا نستدلّ بوجود تلك النار على سخانة الماء.

الوجه الثاني: عكس هذا ، و هو أن تستدلّ على المعنى بوجود مسببه ، كما إذا رأينا إناء فيه ماء و ذلك الماء يصعد منه بخار و يتزايد بخاره فإنّا نستدلّ بذلك على وجود النار تحت ذلك الإناء و إن لم نر تلك النار.

الوجه الثالث: أن تستدلّ بأحد المسببين على المسبّب الآخر ، كما إذا رأينا في ظلام الليل ضياء ، فإنّا نستدلّ بذلك على أنّ في الموضع سخانة حتّى إنّنا نقصد ذلك المكان لتسخن إن كان بنا برد ، ولا شكّ أن الضياء والسخانة مسببين عن النار، فهذا استدلال بأحد المسببين وهو الضياء على المسبّب الآخر وهو السخانة<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> . الجرجاني. التعريفات ص 22.

<sup>2</sup> . العفيفي أبو العلاء . المنطق التوجيهي. دار القلم . دمشق . ط 2006-2007 ص 80.

<sup>3</sup> . الباحثين يعقوب. طرق الإستدلال و مقدماتها عند المناطقة . مكتبة الراشد . الرياض السعودية د ت ص 201.

<sup>4</sup> . محمد باقر الصدر . فلسفتنا . دار التعارف للمطبوعات . بيروت لبنان. ط2 . 1998 . ص 261-268 باختصار.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ومن خلال ما قرّرناه من أضرب الإستدلال علمت أنه عملية استنتاجية منطلقها الواقع والحسّ، لأن مداره على الأثر والتأثير، وليس هو القياس كما يُتوهم الذي أساسه الإتساق والإنسجام بين القضايا ومداره على الصّحة الذهنية دون محاولة التطابق مع الخارج سواء صحّ ذلك خارجا أم لم يصحّ. ولعلّ كون الإستدلال منطلقه الإنتقال من الجزئي إلى الكلي يفرق بما لا يدع مجالاً للشكّ عن القياس الذي ينطلق من الكلي إلى الجزئي<sup>1</sup>.

ومن أهمّ أدوات الإستدلال " الإستقراء " الذي ينقسم إلى تامّ و ناقص ، فأما التامّ فيفيد اليقين و أما الناقص فلا يفيد إلا الظن<sup>2</sup>.

لكن هل كلّ أنواع الإستدلال آفة الذكر جائزة؟ الصحيح منها في العقيدة عند السلفيين الوجه الثاني فقط ؛ لأن الوجه الأوّل يلزم منه أن يكون الباري مسبباً عن شيء من الاسباب ، والمسبّب محتاج إلى سببه و الباري ليس محتاجا إلى شيء ، و الوجه الثالث لا يصحّ ايضاً الإستدلال به ؛ لأنه يلزم منه ما يلزم من الوجه الأول ، و يبقى الوجه الثاني الصحيح عندهم في جواز الإستدلال به والذي يقوم على الإستدلال بوجود المسبّب على وجود المسبّب الذي هو الله الفاعل المختار<sup>3</sup>.

ويجدر التنبيه أن عملية التجديد العقدي عند المدرسة السلفية تعتمد كثيراً على هذا النوع من طرق الإستدلال لأنه أقرب المناهج إلى العقل الحديث الذي يتوسّل في تحصيل معارفه على الحسّ والتجريب و الملاحظة.

<sup>1</sup> . النشار سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ط دار السلام . القاهرة مصر . ط1. 2008 . ص 51.

<sup>2</sup> . نفس المرجع و الصفحة. وانظر لزاما : البوطي : كبرى اليقينيات الكونية . دار الفكر المعاصر . بيروت . لبنان. و دار الفكر دمشق سوريا . 1997. (40- 43).

<sup>3</sup> . العقباني. سعيد بن محمد. الوسيلة لذات الله و صفاته . تق: نزار حمادي. ط1. 2008 ص 35.

الفرع الثاني: القياس

القياس في اللغة التقدير، يقال : قست الثوب بالذراع أي قدرته به و يطلق على المساواة مجازاً من إطلاق اسم الملزوم على اللّازم<sup>1</sup>.

أمّا في الإصطلاح : فقد عرفّوه بأنّه قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاها قول آخر<sup>2</sup>.

والقياس عندهم على أربع صور :

أولاً : القياس الصّوري: الذي يتألّف من ثلاث قضايا ، ثنتان منها تمثّلان المقدّمات و الثالثة هي النتيجة اللّازمة بالضرورة عنهما بعد التّسليم بصحّتهما.

فإذا قلنا :

كلّ أنواع الحديد من المعادن

و كلّ المعادن تتمدّد بالنار

فإنّ النتيجة كلّ أنواع الحديد تتمدّد بالنار.

إنّ هذه النتيجة تسمّى في اصطلاحهم : القياس

وقد حصلنا فيه على نتيجة هي : كلّ أنواع الحديد تتمدّد بالحرارة ، و هي لازمة بالضرورة من المعادن تتمدّد بالحرارة ، و إنّما لزمّت هذه النتيجة لوجود حدّ مشترك بين المقدّمتين و هو المعادن ؛ فالمعادن هي حلقة الوصل بين أنواع الحديد و التمدّد بالحرارة. وقد اصطالحوا على تسمية موضوع النتيجة " الحدّ الاصغر " و على محمولها " الحدّ الأكبر " و على

<sup>1</sup> . الرازي. مختار الصحاح. ص 273.

<sup>2</sup> . الباحثين. طرق الإستدلال و مقدّماتها . ص 230.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الامر المتكرر في المقدمتين و الذي يسقط في النتيجة " الحد الأوسط " وعلى المقدمة التي يظهر فيها " الحد الأصغر " ب " المقدمة الصغرى " و على التي يظهر فيها " الحد الأكبر " ب " المقدمة الكبرى " <sup>1</sup>.

ولا شك أن نظام المعرفة في الفكر الإسلامي كله مستنده وأساسه هو "القياس" ، وقد استعمل القياس في كل مجالات المعرفة الإسلامية دون استثناء.

ثانيا : القياس التمثيلي و سُمّوه أيضا ب " قياس الغائب على الشاهد " حيث قاسوا ما يتعلّق بمجال المغيبات على مجال المحسوسات أو المشاهدات <sup>2</sup>.

ويشترط في هذا القياس أن لا يؤدّي إلى معنى سلبي و أن تكون ثمّ علة عقلية مشتركة بين المقيس و المقاس عليه <sup>3</sup>.

لكن هناك من السلفيين من يمنع هذا النوع من القياس لأنه - في نظره - يؤدّي إلى التمثيل بين الخالق و المخلوق ؛ يقول ابن عثيمين : " القياس بين الله و بين الخلق - ممنوع - <sup>4</sup> للتباين بينهما ، فإذا كنّا في الأحكام لا نقيس الواجب على الجائز أو الجائز على الواجب ، ففي باب الصفات بين الخالق و المخلوق من باب أولى ؛ فلو قال لك قائل :الله موجود و الإنسان موجود ، ووجود الله كوجود الإنسان بالقياس ، فنقول لا يصحّ لأن وجود الله واجب ووجود الإنسان ممكن... إذ لا يمكن قياس الله بخلقه لظهور التباين العظيم بين الخالق و المخلوق " <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> الإيجي. المواقف. نشر عالم الكتب . بيروت . دت . ص 35. و الغزالي. معيار العلم . شرح أحمد شمس الدين . دار الكتب العلمية . بيروت . 1990. ص 111.

<sup>2</sup> عمار طالي. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية . وزارة الثقافة . الجزائر . 2007 (1/154).

<sup>3</sup> البوطي . كبرى اليقينيّات الكونية . ص 44.

<sup>4</sup> ما بين الخطين زيادة مني حتى يستقيم المعنى.

<sup>5</sup> ابن عثيمين. شرح العقيدة الواسطية .. ص 84.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ثالثا: قياس الأولى : و هو أشهرها و أقواها عند السلفيين و يستدلون على جواز

الإستدلال به بقول الله تعالى ﴿ **ولله المثل الأعلى** ﴾ النحل : 60 .

ومعنى هذا القياس أن كلّ صفة كمال فله تعالى أعلاها ، و السمع و البصر و العلم والقدرة والحياة والحكمة وما أسبابها موجودة في المخلوقات ، لكن الله تعالى أعلاها و أكملها<sup>1</sup>.

رابعا : قياس السبر والتقسيم: وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه لا محالة أن يكون الثاني صحيحا ، وهذا اللازم هو المطلوب، وهو علم مستفاد من علمين آخرين مثاله :

قولنا : العالم إما قديم أو حادث ، فإن الحكم بهذا الإنحصار علم

و الثاني : قولنا و محال أن يكون قديما ، فإن هذا علم آخر

و الثالث : هو اللازم منهما و هو المطلوب بأنه حادث و كل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلا<sup>2</sup> .

هذه هي أهمّ المسالك العقلية التي درج عليها الفكر السلفي في عملية الإستدلال العقلي على مسائل العقيدة

### المطلب الثالث: المسلك اللغوي:

تشكّل اللّغة في العصر الرّاهن أمرا إشكاليا و أزمة حقيقية بامتياز ؛ و سبب كونها كذلك أنّها المدخل للفهم و التفسير و التحليل للنصوص من جهة ، و من جهة ثانية أنّ كثيرا من

<sup>1</sup> ابن عثيمين. شرح العقيدة الواسطية. ص 84.

<sup>2</sup> الغزالي. الإقتصاد... ص 18

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الفلاسفة في عصرنا يرون اللغة قلب الفلسفة ، كما كانت الإبيستيمولوجيا قبل نحو قرن هي المحور الغالب ، فيرون تبعا لذلك أنّ الفلسفة كلّها هي فلسفة اللغة ، أي دراسة المعاني أو المفاهيم كما تتمثل في اللغة، وسلكوا في بحثها عدّة مقاربات أو مناهج ، منها ما يسمّى بالتحليل، ومنها ما يسمّى فلسفة اللسانيات أو فلسفة اللغة العادية<sup>1</sup>، و لعلّ المدخل الأوّل لفهم أزمة المنهج بين التيارين هي الوقوف على هذه الأرضية المشتركة التي يستثمرها كلّ طرف في مقاربتة العقدية لكن كلّ بطريقته الخاصّة.

كما تعتبر اللغة أداة مهمة و مسلكا أساسيا في عملية فهم و تعقّل النصوص الدينية ، ذلك أنّ الكتب الدينية ما هي في المحصّلة إلا نصوص لغوية تحوي على أحكام علمية و عملية ، وكلّما كان الباحث متضلّعا متمكنا ريان من اللغة كان بمقدوره التّفاد إلى معاني و مقاصد النصّ الديني أكثر ، و قد نصّ القراءان في أكثر من موضع على عربة القراءان ؛ منها قوله تعالى:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ الزخرف : 3 لذلك كان لزاما على من يريد أن يتكلم في العقيدة أو الشريعة أن يكون محيطا باللسان العربي متمكّنا من أساليبه عارفا بطريقته في التبليغ و التقرير.

لكن هل العربية سواء في الدلالة على المعاني الواردة في النصوص الدّينية أم أنّها في حدّ ذاتها مورد من موارد الاختلاف ؟ و هل القواعد التي تمّ بها ضبط اللّسان العربي مفتوحة أمام التأويلات و التّفسيّرات المتباينة أم أنّها توحدّ الفهم و تؤدّي إلى غلق باب التنازع و الاختلاف؟

هذه الأسئلة و أضرابها مما فكّر فيه العقل السلفي و أعطى فيه أجوبة متقاربة لأجل توحيد الفهم و القضاء على الاختلاف، وعلى الرّغم من التقارب الكبير الموجود بين تيارات السلفية في هذا الموضوع إلا أنّ بعض الجزئيات اللّغوية و المباحث اللسانية بقيت محلّ سجال و تباين

<sup>1</sup> . عمار طالي . مدخل إلى عالم الفلسفة . مرجع سابق . ص 43

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

بين الأطراف ، وقد يحتدّ النقاش و الجدال بسببها لأن لها لوازم و آثار عقدية ، و سنحاول الوقوف على بعضها بإجمال و إيجاز دون التوسع أو الدخول في التفاصيل فإن غرضنا كما قدّمنا هو التأصيل دون التفصيل.

### الفرع الأوّل : مسلّمات السلفيين اللغوية:

يرى السلفيون أنّ اللّغة أمر توقيفيّ بتعليم و إلهام من الله و يحتجّون على ذلك بجملة حجج منها: - قوله تعالى ﴿ **قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم** ﴾ البقرة: 31 ويستنبط السلفيون من الآية أنّ آدم عليه السّلام قد علّمه الله أمر كلّ شيء اسماً و مسمّى<sup>1</sup>.

إمّا بخلق علم ضروري فيه أو إلقاء في روعه ، ولا يفتقر إلى سابقة تسلسل ، و الإسم باعتبار الإشتقاق ما يكون علامة على الشيء و دليلاً يرفعه إلى الذّهن مع الألفاظ و الصّفات والأفعال ، فلو كانت اللّغة اصطلاحية لاقتضى ذلك وقتاً لم يكن موجوداً قبله لأنّه من عمل المصطلحين ، و كلّ عمل لا بدّ أن يكون له أوّل فكيف كانت حالة المصطلحين على وضع اللّغة قبل اصطلاحهم عليها ، فهذا ممتنع بالضرّورة<sup>2</sup>

- أنّ الإصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلّا بكلام متقدّم بين المصطلحين على وضعها ، أو بإشارات اتفقوا على فهمها ، وذلك الإتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلّا بكلام ضرورة ، ومعرفة حدود الأشياء و طبائعها التي عبّر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهم لا بدّ من ذلك .فبان بذلك أنّ اللغة بتعليم و ليست باصطلاح بين الناس<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> . ابن حزم . الإحكام في أصول الاحكام . تقديم د. إحسان عبّاس . منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت لبنان. د ت . ص 29/1

<sup>2</sup> . ابن حزم . الإحكام . (30/1).

<sup>3</sup> . نفس المصدر و الصفحة.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

أما القائلون بأن أصل اللغة يرجع إلى المواضعة و الإصطلاح فقد كانوا يتصوّرون أنّ جماعة من الحكماء اتفقوا على إطلاق ألفاظ معيّنة على أشياء معيّنة ثمّ أذاعوا ذلك بين الناس<sup>1</sup>.

وإذن فلقد كانوا متفقين جميعاً ، القائلون بالمواضعة و القائلون بالتوقيف ، على أنّ هناك في الأصل واضح للغة ، و الخلاف بينهم كان حول شخصية هذا الواضع : هل هو نبيّ يوحى إليه أم حكيم ( فيلسوف ) اعتمد عقله في وضع الأسماء للأشياء؟ نعم كان هناك من قال بأن الألفاظ تدلّ على المعاني بذواتها ؛ بمعنى أنّ أصل اللغة يرجع إلى محاكاة أصوات الطبيعة كما في لفظ خريز الذي يحكي صوت الماء ، غير أنّ هذه النظرية الطبيعية قد رُفضت رفضاً تامّاً من اللغويين والفقهاء والمتكلمين ، ناهيك أنّ صاحبها " عبّاد بن سليمان " لم يكن يصدر عن اعتبارات معرفية إنّما عن دوافع كلامية محضّة ، فلقد احتجّ لرأيه أنّه " لولا الدلالة الذاتية لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من المعاني ترجيحاً بلا مرجّح و هو محال"<sup>2</sup>.

ويرى التيار السلفي أنّ هناك صلة بين الإسم و المسمّى على خلاف بينهم في تصوّر هذه الصلّة<sup>3</sup>، والخلاف هذا له جذور كلامية وأصله هو اختلافهم في أسماء الباري هل هي هو أو

<sup>1</sup>. الجابري. بنية العقل العربي. ص 42.

<sup>2</sup>. الجابري. بنية العقل العربي. ص 42-43.

<sup>3</sup>. ذكر الأشعري في مقالاته أربعة مذاهب في المسألة :

1. أسماءه هي هو و عزاه إلى أصحاب الحديث.

2. أسماء الباري لا هي هو و لا هي غيره و عزاه إلى أصحاب ابن كلاب

3. وهو قول آخر لأصحاب ابن كلاب امتنعوا أن يقولوا هي هو أو هي غيره

4. أسماء الباري هي غيره و هذا قول المعتزلة و الخوارج و كثير من المرجئة و كثير من الزيدية

انظر : الأشعري مقالات الإسلاميين. ص172.

ويعتبر الإمام ابن جرير الطبري الخوض في هذه المسألة من البدع الحادثة التي لا يوجد لها سند من كتاب أو سنة ؛ يقول "القول في الإسم هل هو المسمّى أم غير المسمّى من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع ولا قول من إمام فيستمع والخوض فيه شين و الصمت عنه زين ، ... " انظر : شرح اعتقاد أهل السنة . لأبي القاسم اللالكائي . تق : أحمد بن مسعود حمدان . إشراف : د عثمان عبد المنعم يوسف. دت و د ب ن.(186/1).

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

هي غيره ، غير أن الرأي المستقرّ الذي يجمع بين الأقوال أنّ الإسم هو للمسمّى<sup>1</sup> ، و على هذا تكون العلاقة بين اللفظ و المعنى علاقة تكاد تكون تطابقية ، أي أنّ هناك علاقة ذاتية جوهرية بينهما لا يمكن الفصل بينهما إلّا بدليل أو قرينة صارفة لذلك. ولذلك فهم يقسمون الحقائق إلى ثلاثة أنواع:

حقيقة لغوية هي المتبادر للذهن مباشرة عند الإطلاق إمّا بالوضع كالأسد للسبع . حقيقة عرفية : كالغائط للخارج المستقذر<sup>2</sup>. حقيقة شرعية : كالحجّ الذي هو في اللغة مطلق القصد والتوجه ثم نقله الشارح من استعماله الأوّل إلى توجهه و قصد مخصوص و كالصلاة التي هي في اللغة مطلق الدعاء ثم تحوّلت إلى دعاء مخصوص.

وعلى هذا تكون الحقيقة الخارجية مطابقة لصورة اللفظ الذهنية ، و العلاقة بينهما حتى وإن لم تكن ضرورية ذاتية جوهرية ، فهي إمّا متضمّنة أو لازمة ، وقد عالج الفقهاء والأصوليون مشكلة علاقة اللفظ بالمعنى في مباحث الدلالة في أصول الفقه. وسبب إيراد هذه الدّعى أنّ السلفيين يرون أنّ مقولة اعتبارية اللغة و تلفيقيتها و أنّ الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها و الدّوال لا علاقة لها بمدلولاتها باطلة بالأساس لأنّها فيها اتهام للأنبياء بالجهل ، وتكذيب للقرءان ، و ادّعاء أنّ الله خاطب أنبياءه بكلام غير معقول ولا مفهوم. ولا يتوقّف الخلاف في هذه المسألة عند هذا الحدّ بل له امتداداته الكلامية و أبعاده الميتافيزيقية ، حيث يرى التيار السلفي أنّ القرءان بما هو كلام ، قديم قدم الله تعالى و صفة من صفات ذاته ، ولا يجوز القول عنه إنّهُ محدث أو أنّه مخلوق ، بل اللفظ المنطوق المدوّن بين دفتي المصحف معبر عن المعنى

---

=بيد أنّ أهل الحديث يتشدّدون في المسألة ويرون القول الذي يرى أنّ الإسم و المسمّى شيان مختلفان هو قول زندقة و كفر وضلالة، فقد نقل اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة عن الأصمعي و أبي عبيدة معمر بن المثنى قولهما : إذا رأيت الرّجل يقول : الإسم غير المسمّى فأشهد عليه بالزندقة " (207/1).

فالمسألة كما ترى لم تستغلّ معرفيا بقدر ما استغلّت لأسباب كلامية محضة.

<sup>1</sup> اللالكائي. شرح اعتقاد أصول أهل السنة . حاشية المحقّق. (204/1).

<sup>2</sup> الشوكاني . إرشاد الفحول. ص 266.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

التفسي القديم و القصد الإلهي بالمطابقة<sup>1</sup> ، ولهذا نجد أن السلفيين يتمسكون و يصرون على أن أصل اللغة إلهام و تعليم و توقيف ، لأن القول بالمواضعة و الإصطلاح يفضي إلى القول بخلق القراء<sup>2</sup> ، كما يفضي القول بتلفيقية اللغة إلى أن الله كان و لا اسم له و لا صفة ، ولهذا يقول أهل السنة إن أسماء الله تعالى و صفاته توقيفية لا مجال للعقل و الإجتهد فيها<sup>3</sup> . صحيح أن السلفيين يسلّمون بقدرة الإنسان على إبداع و ابتكار لغة من اللغات ، لكن إبداع هذه اللغة مشروط بوجود المواضعة الإلهية<sup>4</sup> و يعتبر السلفيون أن لغة القراء - بما هي عبارة عن الكلام القديم و القصد النهائي لله - متعالية لا تاريخية و غير أسطورية و هي معبرة عن حقائق خارجية وليست مجرد تمثيلات أو رموز أو مجازات عالية ، سواء كان ذلك في أمور تاريخية كالقصص و أخبار الأولين أو أمور غائبة كالعرش و الكرسي و اللوح المحفوظ و الجنة و النار و الملائكة و الجن وغيرها ، كما يرون أنها ثابتة غير متحوّلة في دلالتها و لا منتقلة في معانيها ، لأن المعاني المعبر عنها حقائق ثابتة موجودة أعيانها في الخارج ، فلو جاز تغيير المعنى و الدلالة لجاز بالضرورة تغيير الذوات المعبر عنها و هو أمر محال<sup>5</sup> ، ولذلك يدرج السلفيون ضمن دلالات الألفاظ ما اصطلحوا عليه ب " فهم السلف " ؛ أي إذا استقرّ أمر السلف في مسألة

<sup>1</sup> . اتفق الأشعرية مع المعتزلة في أن اللفظ مخلوق و على أنه غير قائم بذاته سبحانه ، باستثناء أحمد بن حنبل و بعض أتباعه ، فقالوا إن الحروف و الأصوات أيضا قديمة قائمة بذاتها ، و أنها المعنى بصفة الكلام .

نقلا عن البوطي . كبرى اليقينية الكونية . ص 126 .

<sup>2</sup> . الجابري . بنية العقل العربي . ص 65 .

<sup>3</sup> . ابن عثيمين . القواعد المثلى في أسماء الله و صفاته الحسنی . ص 18 . وانظر لزما : عبد القاهر البغدادي . أصول الدين . ص 115-116 فقد نسب القول بأن أسماء الله تعرف بالقياس و الإصطلاح للمعتزلة و خصّ منهم البصريين .

<sup>4</sup> . نصر حامد ابو زيد . النص ، السلطة ، الحقيقة . ط المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب . ط 1 . 1995 .

ص 190

<sup>5</sup> . المعتزلة الذين ينسب إليهم القول باصطلاحية اللغة و اجتهاديتها أقروا أن هناك صلة بين اللفظ و المعنى ، فقد اعتبر الجاحظ العلاقة بينهما هي علاقة الروح للجسد ، ويقول اللفظ للمعنى بدن و المعنى للبدن روح ، و لا يكون اللفظ اسما إلا وله معنى . انظر الجاحظ . رسائل الجاحظ . تق عبد السلام هارون . القاهرة مكتبة الخانجي . 1965 . (1/262) .

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

أصلية على عقيدة معيّنة وجب أتباعهم في ذلك و عدم مجاوزته بفهم آخر ولو كان ما أجمعوا عليه مما تحار فيه العقول وتندesh له الألباب ، و حجة ذلك عندهم:

- أنهم أعلم الناس بلغة العرب منطوقا و معهودا، والقرءان كلام الله تعالى كما وافق حرفهم ومنطوقهم وافق أيضا منطوقهم و تفكيرهم فلا يمكن ادعاء أنه خاطبهم بما ليس في مكنتهم إدراكه ولا استيعابه ، و إلا انتفى عنه وصف البيان و الإبلاغ.

- أن مسائل الأخبار تحمل على ظاهرها وتفهم بحسب دلالتها الأولى إلا لقرينة قاهرة تمنع من حملها على حقيقتها ، ومتى لم يعتمد السلف إلى تأويلها و إخراجها عن دلالتها علم أنها أمور ثابتة في نفس الأمر و بحسب ما يطرأ للذهن عند قراءة اللفظ للوهلة الأولى .

- أن الإيمان بالأخبار على النحو الذي أجمع عليه السلف ينفي عنها صفة الصيرورة والتحول الذي يمكن أن يطرأ على غيرها ، لأنها أمور قطعية ، من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة.

- أن التأويل الذي اضطر إليه المتكلمون لا يجوز إلا في حالات معيّنة :

الأول: احتمال اللفظ لما حمله عليه .الثاني: الدليل الصارف له إلى المحتمل المرجوح<sup>1</sup> ، ولا يعني التأويل كما درج عليه المتكلمون هو إلغاء الأمر أو نفيه و إنما حمل الشيء على مرتبة من مراتب الوجود الخمسة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الشنقيطي. المذكرة ص 178.

<sup>2</sup> ميز الغزالي أبو حامد بين خمس مراتب في الوجود : 1).الوجود الذاتي : و هو يقع خارج الحسّ و العقل ولكن يأخذ عنه العقل و الحسّ صورة فيسمّى أخذه هذا إدراكا و هذا كوجود السماوات و الارض و النباتات ..2).الوجود الحسيّ : و هو يتمثل في القوّة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحسّ و لا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ..3). الوجود الخيالي : و هو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسّك فإنك تقدر ان تخترع في خيالك صورة فيل أو فرس و إن كنت مغمض العينين 4).الوجود العقلي : و هو أن يكون للشيء روح و حقيقة و معنى فيتلقي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حسّ أو خارج ك " اليد " عندما يقصد بها القدرة أو =

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

و جرّاء ذلك كلّه فإنّ السّلفيّين يعتبرون اللغة التي توّسل بها القراءان في التبليغ لها ميزتان أساسيتان: الأولى: أنّها لغة " دينية " لها خصوصيتها و استقلالها عن باقي اللّغات ؛ فهي و إن كانت لغة مثل باقي اللّغات إلّا أنّها تميّز كونها لغة مختارة لحمل القصد الإلهي و تبليغ الأمر الرّباني ، كما أنّها جاءت بمعان مخصوصة و مقاصد غير مألوفة و لا معهودة ، فينبغي و الحال كذلك ان يُتوسّل في فهمها بقواعد و أدوات ليست من جنس باقي القواعد التي يتوسّل بها في باقي اللّغات ، لذلك انضافت السنّة كأداة زائدة للتبيين و الشّرح و التّفسير و الإيضاح ، كما انضاف شرط الإجماع الذي يعني أنّ ذات المعاني التي اتّفق عليها المتقدّمون هو ما يجب اعتقاده في كلّ حال و زمان و مكان .

والثانية: أنّها لغة " معجزة " بوجوه من التّأليف و طرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما<sup>1</sup> .

ويلزم عن هذه المسلّمة نتيجتان اثنتان :

1. منع إنشاء أيّ نوع من الكلام ما لم يكن موافقا لأساليب العرب في

التعبير ، و جاريا على عاداتهم في التبليغ.

2. أنّ اللّغة العربية و التي واطأ نزول القراءان حرفها و منطقتها بلغت من

الإيجاز و الإختصار النهاية بحيث تؤدّي غايتها و تبلّغ مقاصدها بأقصر العبارات و أوجز

الكلمات<sup>2</sup>

---

=البطش..5). الوجود الشبهي : وهو أن يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته في الخارج و لا في الحسّ و لا في الخيال و لا في العقل ولكن يكون شيئا آخر يشبهه في خاصّة من خواصّ ذاته ..."

الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . دار الكتب العلمية . بيروت. 1986. (121/3 وما بعدها)

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث . ط. المركز الثقافي العربي. ط2. 2005. ص 255

<sup>2</sup> المصدر نفسه. ص 255

ولا شك أنّ هذه المسلمة التي يتمسك بها السلفيون تبين عن خصوصية هذه اللغة و تفردها وعدم جواز قياسها بغيرها فضلا عن مقاربتها بأدوات و مناهج غريبة عن مجالها التداولي<sup>1</sup> ، ولذلك كانت الممارسة السلفية اللغوية مجرد عملية استنباطية استكشافية لأنواع الدلالة التي عبر بها الإنسان العربي، منطوقا أو مفهوما ، سماعا أو قياسا ، وكلّ جريان في التعبير أو الفهم خلاف منطوق أو معهود العرب يعتبر عجمة و عيا يجب إصلاحه.

ولا يلغي النظر " المقدس " للغة القراءان عند السلفيين البحث في أسرارها و التفقه في خطابها واستكناه مراميها و أبعادها القرية و البعيدة ، فقد أنشأ المسلمون عدّة علوم مرتبطة باللسان العربي وإن لم يسموها " لسانيات " ، و يكفي أن ندلل بكتاب " الخصائص " لابن جني وكيف أنّ صاحبه درس مسائل اللغة فيه دراسة لسانية بالمفهوم الحديث ، و كتاب " الصّاحبي في فقه اللغة " الذي كان على نفس المنوال ، كما نجد كتاب " المزهري في علوم اللغة " لجلال الدين السيوطي الذي كان في نفس المجال<sup>2</sup> ، لكن يستغلّ السلفيون تلك العلوم اللسانية لا للزيادة والإبتكار وخلق مصطلحات ومضامين ومناهج جديدة إنّما للتوكيد و التثبيت لما أقرّه المتقدمون، فاللغة مشروع ناجز و هي أمر مفروغ منه قد انتهى العربي من صياغتها والكلام والنطق بها، وما على المتأخّر سوى العودة إلى ماضي الإنسان العربي للبحث لكلامه عن سند يؤكده و يؤيده ، ويبقى الإتجاه إلى الأعراب " الأقباح " كما أتجه جامعو اللغة القدامى ، هو المعيار و المحك<sup>3</sup>

<sup>1</sup> مفهوم " المجال التداولي " هو من وضع و ابتكار الفيلسوف " طه عبد الرحمان " و مقصوده بهذا الإصطلاح هو " أن التداول وصف لكلّ ما كان مظهرا من مظاهر التواصل و التفاعل بين صانعي التراث من عامّة الناس و خاصتهم ، و المجال هو وصف لكلّ ما كان نطاقا مكانيا و زمانيا لحصول التواصل و التفاعل " وقد وضع له أسسا ثلاثة لا يصحّ أيّ تواصل أو تفاعل إلّا بها : 1- الأسباب اللغوية . 2- الأسباب العقدية . 3- الأسباب المعرفية

لمزيد من التوسّع انظر : طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث . ص 244-272.

<sup>2</sup> مرزوق العمري. إشكالية تاريخية النصّ الدّيني . ص 457.

<sup>3</sup> الجابري. تكوين العقل العربي. ص 84.

الفرع الثاني: الحقيقة و المجاز

يقسم الأصوليون وعلماء العربية الكلام باعتبارات كثيرة ؛ منها تقسيمه إلى الظاهر والنصّ.

فأما النصّ : وهو الذي إفادته ظاهرة بنفسه<sup>1</sup>.

وأما الظاهر : فهو المتردد بين أمرين و هو في أحدهما أظهر<sup>2</sup>.

والظاهر كما هو مبيّن في التعريف متردد بين إفادته لمعنى حقيقي : و هو المتبادر للذهن مباشرة عند الإطلاق إمّا بالوضع كالأسد للسبع و إمّا بالعرف كالغائط للخارج المستقدر<sup>3</sup> ، وبين إفادته لمعنى مرجوح فيندرج تحته ما دلّ على المجاز الراجح<sup>4</sup>.

لكن الإشكال الحاصل : هل يطرد مبدأ تقسيم الكلام إلى حقيقي و مجازي حتّى يشمل الوحي أم أنّه خاصّ بما سوى القرآن و السّنة ؟

انقسم التيار السلفي إزاء هذه المسألة إلى فريقين :

الفريق الأول :

منع القول بالمجاز في القرآن و من القائلين بهذا الرأي الشنقيطي<sup>5</sup> و عضدّ قوله ببعض الأئمة الذين منعه كابن خويز منداد من المالكية و أبا الحسن الحرزي البغدادي الحنبلي و داود بن عليّ و منذر بن سعيد البلوطي وغيرهم ، و من أدلّتهم :

<sup>1</sup> . الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 263.

<sup>2</sup> . نفس المرجع و الصفحة.

<sup>3</sup> . نفسه . ص 263.

<sup>4</sup> . نفسه . و الصفحة.

<sup>5</sup> . له رسالة لطيفة في الموضوع عنوانها " منع جواز المجاز في المتزلّ للتعبد و الإعجاز " .

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

- أن جميع القائلين بالمجاز متفقون على أن من الفوارق بينه وبين الحقيقة أن المجاز يجوز نفيه باعتبار الحقيقة دون الحقيقة فلا يجوز نفيها، فتقول لمن قال رأيت أسدا على فرسه، هو ليس بأسد وإنما هو رجل شجاع، والقول في القراءان بالمجاز يلزم منه أن في القراءان ما يجوز نفيه، وهو باطل قطعاً<sup>1</sup>.

- أن المجاز فيه الصدق والكذب والقول بالمجاز في القراءان يلزم منه أن في القراءان حقاً وكذباً، وهذا باطل<sup>2</sup>.

- أن القول بالمجاز أدى بالمعطلين إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في كتابه وسنة نبيه بدعوى أنها مجاز كقولهم في استوى استولى<sup>3</sup>.

- أن ما يعتقده القائلون بالمجاز على أنه مجاز هو حقيقة وليس مجازاً، وهو محمول إما إلى إضافة الصفة إلى الموصوف في قوله تعالى: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة" و مثله "مطر السوء" و"عذاب الهون" وإضافة صفة الإنسان إلى بعض أجزائه أسلوب من أساليب اللغة العربية، وإما حذف المضاف كقوله "واسأل القرية" وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أسلوب من أساليب اللغة العربية معروف، وإما حمل المحل على الحال فيه و عكسه كقوله "أو جاء أحد منكم من الغائط" وهو أسلوب معروف في العربية... وهكذا<sup>4</sup> كلها تعبيرات حقيقية وليس فيها مجاز.

<sup>1</sup> . الشنقيطي. مذكرة.. ص 58.

<sup>2</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

<sup>3</sup> . الشنقيطي. مذكرة. ص 58

<sup>4</sup> . نفس المصدر. ص (58-62).



الفريق الثاني:

و هم الأكثرية المتبعين لراي الفقهاء و المحدثين و الأصوليين و اللغويين و المتكلمين الذين طردوا مبدأ تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز ليشمل القراءان و الحديث<sup>1</sup> ، واعتبروا من أنكر المجاز أو ادعى أن ليس في القراءان مجاز : " مكابرة ومن سلم و قال لا أسميه مجازا فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه "<sup>2</sup>. ويرى هذا الفريق أن لا خلاف في القول بالمجاز في الفروع أما الأصول فانقسموا إلى ثلاثة مذاهب:

أولا: أن لا مدخل للمجاز فيها بل يجري على ظاهرها ولا يؤوّل شيء منها و هذا قول المشبهة.

ثانيا : أن لها تأويلا و لكننا نمسك عنه مع تزيه اعتقادنا عن التشبيه و التعطيل و هذا قول السلف .

ثالثا : أنها مؤولة و هو منقول عن عليّ و ابن مسعود و ابن عباس و أمّ سلمة<sup>3</sup>.

و هذا المذهب الأخير هو الذي درج عليه المتكلمون قديما و السلفيين أتباع المتكلمين حديثا.

الفرع الثالث: دلالات الألفاظ على المعاني

من تقسيمات الأصوليين للالفاظ بحسب دلالتها على المعنى تقسيمها إلى :

1. منطوق : و هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق .

<sup>1</sup> . السديس عبد الرحمان . المجاز عند الأصوليين بين المحيزين و المانعين . مجلّة أمّ القرى لعلوم الشريعة . ع20. صفر 1421 . ( 12 / 583 ) .

<sup>2</sup> . ابن قدامة : روضة الناظر عن الشنقيطي . مذكرة.. ص 57.

<sup>3</sup> . الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 264.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وهو ينقسم إلى صريح : إن دلّ عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمّن و غير صريح إن دلّ عليه بالالتزام.

2. مفهوم : ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة و مخالفة<sup>1</sup>.

هذا البحث اللغوي و إن كان ألصق بأصول الفقه و يندر أن تجده في كتب العقائد إلّا أنّه هامّ جدّا ، حيث به يتمّ الوقوف على كيفية استفادة المدرسة السلفية من الألفاظ التي هي قوالب للمعنى و به يتمّ حصر المعاني المضمّنة في الألفاظ.

و إذا أردنا أن ندقق أكثر فإننا سنجد البحث العقدي و الاختلافات الكلامية التي كان سببها اللغة تتعلّق بالقسم الأوّل الذي هو المنطوق بأقسامه الثلاثة : المطابقة و التضمّن و الالتزام. و تطبيق هذا البحث على العقيدة في باب الصفات مثلا :

اسم الله "الخالق" فهو يدلّ على ذات الله و على صفة الخلق بالمطابقة ، و يدلّ على الذات وحدها و على صفة الخلق و حدها بالتضمّن ، و يدلّ على صفتي العلم و القدرة بالالتزام<sup>2</sup>. و يتمّ الاستدلال على صحّة هذا الإستنباط بآيات كثيرة منها مثلا لما ذكر الله تعالى خلق السماوات و الأرض أعقب ذلك بذكر لوازم الخلق من العلم و القدرة فقال :

﴿ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾

الطلاق 12.

<sup>1</sup>. الشوكاني. إرشاد الفحول. ص 266.

<sup>2</sup>. ابن عثيمين محمد صالح. القواعد المثلى في أسماء الله و صفاته الحسنى. تق : هاني الحاج . دار الإمام مالك . البليدة الجزائر. 2002. ص 17.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

لكن هل يطرد هذا المبدأ عند أتباع المدرسة السلفية في كل الاسماء والصفات الواردة، الصحيح أنه لا يطرد بل الحاصل بينهم في هذه المسألة رأيان متعارضان :

### الرأي الأول :

هو رأي أتباع المتكلمين الذي يميّزون بين الصفات التي دلّ عليها العقل والصفات التي دلّ عليها السمع فقط و لم يدلّ عليها العقل .

-فأمّا ما دلّ عليه العقل وجب عندهم إثباته بمراتبه الثلاث ؛ أي بدلالة المطابقة و التضمّن والإلتزام .

مثال ذلك : صفتا العلم و القدرة ؛ فهما صفتا ذات ثابتتان للباري<sup>1</sup> ، و هذا بالمطابقة. وكونه تعالى عالما قادرا هذا بالتضمّن، لأن الصفتين غير موجودتان في نفسيهما بل هما معللتان بعلةٍ إنما تجب للذات و تسمّى هذه الصفات بالصفات المعنوية<sup>2</sup>. و كونه تعالى حيّا هذا بدلالة الإلتزام ، لأنه لا يعقل أن يثبت علم و لا قدرة لمن ليس حيّا<sup>3</sup>.

-أمّا الصفات التي لم يدلّ عليها العقل من الصفات السبعة الواجبة ؛ صفات ذات كانت أم أفعال ، فالواجب فيها - على رأيهم - الإقتصار على المرتبتين الثانية و الثالثة.

مثال ذلك : اليد و التزول ؛ فاليد التي هي صفة ذات لا يجوز حملها على دلالة المطابقة كأن يقال له يد ، و إنما يجب أن يُصرف معناها إلى دلالاتي التضمن و الإلتزام بأن يقال هي بمعنى الذات كدلالة التضمن و إرادة الإنعام أو القدرة بدلالة اللزوم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>. الدسوقي. محمد بن أحمد بن عرفة . حاشية الدسوقي على أمّ البراهين . المكتبة العصرية . صيدا . بيروت لبنان . 2005. ص 150- 151.

<sup>2</sup>. الدسوقي. محمد بن أحمد بن عرفة . المصدر السابق. ص 151.

<sup>3</sup>. نفس المصدر و الصفحة.

<sup>4</sup>. الرازي. اساس التقديس . ص 98.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

أمّا التزول التي هي من صفات الافعال فلا يجوز حملها أيضا على دلالة المطابقة و إنما يجب أن تحمل على الرحمة كدلالة التضمن و على العلم كدلالة التزام<sup>1</sup>. وهكذا ينسحب الأمر على كلّ الصفات الخيرية مما لم يدلّ عليه العقل.

الرأي الثاني : هو رأي السلفية النصوصية أتباع أهل الحديث و الظاهر الذي لا يفرّقون بين الصفات بل حكمها عندهم واحد ، فكل ما ثبت بالسّمع و جب اعتقاده بمراتبه الثلاث وان احتار العقل في بعضها.

-فاليد هي صفة ذات بالمطابقة .

- و كناية عن الرحمة أو النعمة أو القدرة بالتضمن و اللزوم<sup>2</sup>.

وهكذا في كل الصفات الخيرية، مع بعض التحفظ عندهم في اللزوم ؛ فاللّازم إذا دل عليه القراءان أو الحديث و جب قبوله، وإذا كان من قول أحد سوى الله و رسوله فهو ثلاث حالات:

الحالة الأولى : أن يُذكر للقائل ويلتزم به .

الحالة الثانية : أن يُذكر للقائل ولا يلتزم به .

و حكم اللّازم في هاتين الحالتين ظاهر.

الحالة الثالثة: أن يكون اللّازم مسكوتا عنه فلا يُذكر بالتزام و لا منع ، فحكمه في هذه الحال أن لا ينسب إلى القائل لأنّه يحتمل أن يلتزم به أو يمنع التلازم ، و يحتمل لو ذكر له فتبيّن له لزومه و بطلانه أن يرجع عن قوله لأن فساد اللّازم يدلّ على فساد الملزوم<sup>3</sup>. وهكذا الأمر متوقّف في كلام من سوى الله على التزام صاحبه به و إلّا فلا ، أمّا في الوحي فيجب الأخذ به لكن مع عدم الإقتصار عليه و إلغاء الدالّتين السابقتين.

<sup>1</sup> . المصدر السابق. ص 88.

<sup>2</sup> . ابن عثيمين. القواعد المثلى .. ص 17.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه. ص 17-18.

المبحث الثاني: طريقة النظر و البحث العقدي عند الحدائين

يحتلّ المنهج أو الطّريقة أو الأداة مكانة أساسية في فكر الحدائين ؛ ذلك أنهم يقدمون أنفسهم على أنهم خبراء مناهج و علماء طرائق في التّعامل مع الظواهر التيولوجية و النصوص الدينية ، و أشدّ ما يؤكّدون عليه هو ضرورة التخلّص من الآليات القديمة لأنّها لم تعد تنتج لنا إلّا " الفهم التراثي للتراث " <sup>1</sup> و لأنّها " مناهج سيكولاستيكية اتباعية اجترارية " <sup>2</sup> ، لذلك لا بدّ من الإرتقاء في التّعامل مع التراث و " لا بدّ من تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائي إلى رؤية عصرية له ، فالحدائنة لا تعني رفض التراث و لا القطيعة مع الماضي بقدر ماتعني الإرتفاع بطريقة التّعامل مع التراث إلى مستوى ما نسمّيه بالمعاصرة أعني مواكبة التّقدم الحاصل على الصعيد العالمي " <sup>3</sup>.

هذه المبرّرات كافية في نظر الحدائين للقطيعة مع المناهج و الآليات القديمة و الإستعاضة عنها بمناهج حديثة ، لأنّها تؤدّي إلى الإرتقاء بالفهم و التّعامل مع التراث بطريقة عصرية و تؤدّي - بحسبهم دائما - إلى الخروج من تلك القوقعة المغلقة الإجتراطية التي ظلّ يدور في فلكها التراثيون أو السلضفيون. فما نوع هذه الآليات و الأدوات المستخدمة ؟ و ما شكلها ؟ و هل هي واحدة أم متعدّدة ؟

يجيب عن هذه الأسئلة أركون مثلا حين يقول بأنّ القرءان هو الذي " يجبرنا على استخدام المنهجيات و التحليلات السيميائية و الألسنية و التاريخية و الإجتماعية و الأنثروبولوجية و الفلسفية في آن و بشكل متظافر " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> . الجابري . التراث و الحدائنة . ط مركز دراسات الوحدة العربي . بيروت لبنان . ط1 . 1991 . ص 15 .

<sup>2</sup> . أركون . الفكر الإسلامي . قراءة علمية . ص 90 .

<sup>3</sup> . الجابري . التراث و الحدائنة . ص 15 - 16 .

<sup>4</sup> . أركون . الفكر الإسلامي قراءة علمية . ص 100 .

أما متى يضطر الناقد إلى توظيف منهج بدل الآخر فيجبنا الجابري بأن: " طبيعة الموضوع هي التي تحدّد نوعية المنهج، وإذن فإن اختيارنا لنوع القراءة التي نقرحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزّب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تملّيه علينا طبيعة الموضوع : التراث"<sup>1</sup>.

أما عن الفائدة الجنية من وراء هذه الآليات و الطرائق الحديثة - إضافة إلى التحرّر من التقليد والخروج بفهم عصري - فهي العودة إلى النصوص لحظة تشكّلها وفهمها دون فصلها عن سياقها وظروفها التي أنتجت فيها ؛ يقول نصر حامد أبو زيد : " منهج تحليل الخطاب يتعامل مع تاريخ الفكر ، فلا يفصله عن جذوره الإجتماعية و لا يعطي لأحد الإتجاهات منطق السيادة لمجرّد الشيوع و الشهرة من جهة أخرى "<sup>2</sup>.

لذلك كانت المنهجية التي يقترحونها لإعادة قراءة التراث العقدي هي منهجية متعدّدة الرؤوس - بتعبير اركون - وهم بالأخذ بها متفاوتون، لكننا بعد الحصر وجدناها تعود ل :  
القراءة اللسانية والسيميائية، التاريخية، الأثروبولوجية، الظاهرية، الفلسفية والإجتماعية والنفسية.

### المطلب الأول: القراءة اللسانية والسيميائية :

على امتداد القرن العشرين ظهرت اتجاهات نقدية جديدة ، و قد ظهر الإهتمام بفلسفة اللغة في الحضارة الغربية باعتبارها واحدة من أهمّ المباحث الفلسفية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وهذا يرجع إلى فكرة الكليات، فالتواصل بين البشر يفترض وجود مثل هذه الكليات وبغياها تنشأ مشكلة علاقة اللغة بالواقع والذات المدركة بالواقع المدرك، وقد تمّت

<sup>1</sup> الجابري. التراث و الحداثة . ص 46.

<sup>2</sup> . نصر حامد أبو زيد . الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الاسلام. مكتبة مدبولي. ط3. 2003. ص29.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو و كأنها إشكالية لغوية محضة وهي إشكالية علاقة الدالّ بالمدلول. وإشكالية علاقة الدالّ بالمدلول هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع والإنسان بالطبيعة والذات بالموضوع و في نهاية الأمر علاقة الخالق بال مخلوق.<sup>1</sup>

هذه النزعات الفلسفية والفكرية كان لها أبلغ الأثر لما ولجت العربي ، مما أدى إلى بروز أحكام ورؤى وتصوّرات غريبة ومخالفة للتصوّر الإسلامي المعهود ، و لأن الطريقة ليست مجرد أداة خارجية وإنما جزء لا ينفك عن الغاية فلا شك أنّ النتائج ستتغيّر معها المعطيات بقدر ما تتغيّر المذاهب والمقاصد.<sup>2</sup>

### الفرع الأوّل : مفهوم اللسانيات

يرى اللغوي " فردينان دوسوسير"<sup>3</sup> أن علم اللغة مرّ بثلاثة مراحل قبل أن يحدّد في الأخير هدفه الأساسي الخاصّ به:

أولاً : اهتمام اللغويين بفرع من فروع اللغة هو "علم القواعد"، وهو علم بدأه الإغريق ومبناه على المنطق ، و هو فرع يفتقر إلى النظرة العلمية ولا يرتبط باللّغة نفسها ، وليس له هدف سوى وضع القواعد لتمييز صحيح الصّيب من خطئها ، وهو بالتالي دراسة معيارية يتعد كثيرا عن الملاحظة الصّحيحة للحقائق ومجاله محدود وضيق.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> .المسيري. الحداثة و ما بعد الحداثة . ص 30-31.

<sup>2</sup> . علي حرب . الاختتام الأصولية و الشعائر التقدّمية. ص 17.

<sup>3</sup> .فردينان دوسوسير :عالم لغوي سويسري توفي سنة 1913 في جنيف ، ألقى سلسلة من المحاضرات في اللغة صدرت

بعد وفاته في كاب مشهور جدا " دروس في الألسنة العامة " ترجمت إلى العربية أكثر من مرّة .رامان سلدن "النظرية

الأدبية المعاصرة. تر : جابر عصفور. دار قباء للطباعة و النشر . القاهرة 1998.ص 88.

<sup>4</sup> فردينان دوسوسير . علم اللغة العام . تر : د يوثيل يوسف عزيز . ومراجعة النص العربي. د مالك يوسف المطليبي. ط.

دار آفاق عربية . بغداد العراق . 1985. ص 19.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ثانيا : ظهور فرع فقه اللغة أو " الفيلولوجيا " <sup>1</sup> و الهدف من هذا الفرع من الدراسات اللغوية الذي بدأ في مدرسة الإسكندرية هو تصحيح النصوص و شرحها و التعليق عليها ، كما أنها شجعت أصحابها على الإهتمام بالتاريخ الأدبي و بالعادات و التقاليد و النظم الإجتماعية ، وقد استخدم هؤلاء العلماء أساليب النقد و كان هدفهم من دراسة اللغة هو مقارنة النصوص التي كتبت في فترات زمنية مختلفة لمعرفة اللغة التي يختص بها كل مؤلف من مؤلفي هذه النصوص ، وقد مهّدت هذه البحوث لقيام " علم اللغة التاريخي " ، لكنّ النقد الفيلولوجي له عيب مهمّ : ألا وهو الإعتقاد كلياً على اللغة المكتوبة ، ثمّ إنّ جلّ اهتمامه انحصر في اللغة الإغريقية اللاتينية القديمة <sup>2</sup> .

ثالثا : نشأت الفترة الثالثة من الدراسات اللغوية لما اكتشف العلماء أنه بالمقدور مقارنة اللغات بعضها ببعض ، وكان هذا الإكتشاف بداية علم " فقه اللغة المقارن " ، بيد أن مدرسة " فقه اللغة المقارن " التي يعود إليها الفضل في اكتشاف علم مثمر من فروع المعرفة لم تفلح في إنشاء علم اللغة الحقيقي، لكونها أهملت البحث في طبيعة الموضوع الذي تدرسه ، لأن أسلوب الدراسة عندهم اقتصر على المقارنة دون الإعتقاد على البحث التاريخي ، كما أنه حصر بحثه في لغتين هما الهندية - الأوروبية فكانت هذه النظرة تشبه نظرة علماء الطبيعة إلى نبتتين فقط .

<sup>1</sup> . " فقه اللغة " مصطلح تراثيّ بامتياز تمّ استعماله بكثرة في مؤلّفات و تصانيف العرب المسلمين من ذلك : ابن فارس " الصاحبي في فقه اللغة " و الثعالبي في " فقه اللغة " و غيرهما ، وقد تمّت مقارنة مصطلح فقه اللغة مع الفيلولوجيا عند المترجمين المُحدّثين ، غير أن فريقاً من علماء اللغة العربية المعاصرين يرفضون هذه الترجمة من ذلك " عبده الراجحي " ؛ يقول : " ما قدّمه العرب تحت " فقه اللغة " لا يمتّ بصلة إلى ما يعرف الآن بهذا الإسم ، و الربط بين المصطلحات الغربية و العبارات العربية قد تعني شيئاً آخر ، يؤدّي إلى ما أدى إليه من خلط " عبده الراجحي . فقه اللغة . دار النهضة . 1972 . د ب ن . ص 4 .

<sup>2</sup> . فرديناند دوسوسير . علم اللغة العام . ص 19



## الباب الثاني الفصل الثاني : مسالك النظر العقدي بين التيارين

وعلى الرغم من هذه الأخطاء إلا أن هذه البحوث لا تخلو من فائدة ؛ إذ صار علم اللغة يقترب شيئا فشيئا إلى هدفه المنشود ، و أهمّ ما أسهم به هؤلاء العلماء هو وضع نتائج الدراسات المقارنة في إطارها التاريخي المناسب لها ، وهكذا ربطوا بين الحقائق ربطا طبيعياً<sup>1</sup>

إن ثمرة هذه البحوث أدّت إلى نشوء وتبلور ما اصطلح عليه "اللسانيات" "l'inguistique" و هو أبرز علم من العلوم اللغوية في التاريخ الحديث و المعاصر ، وقد تمّ تعريفه على أنه " علم يهتمّ بنشأة و تطوّر اللغات و العلاقات الموجودة بينها"<sup>2</sup>.

وقد تجاذب علم اللّغة الحديث اتجاهات فلسفية و مذاهب فكرية كانت رائجة في أوروبا معقل الحداثة اللغوية ؛ من ذلك :

### الفرع الثاني : البنيوية : Structuralism

قبل ظهور البنيوية كان يهيمن على الوسط الغربي الوجودية السارترية و الماركسية اللتان كانتا تهيمنان على الساحة الفكرية و الغربية ، ومع ازدياد اغتراب الإنسان عن محيطه و تناقص قدرته للسيطرة على مصيره و إحساسه بأنّ هذا التطور لم يجب عن الاسئلة الكبرى التي طرحها الدّين والفلسفة راح يبحث عن طريقة تخلّصه من أزمنته الوجودية و تجد له حلولا عن أسئلته الكبرى ، فجاءت البنيوية تعبيراً عن هذه الأزمنة محاولة إيجاد حلول مناسبة لها<sup>3</sup>.

وقد ظهرت البنيوية كمنهجية لها إيجاباتها الإيديولوجية بما أنّها تسعى لأن تكون منهجية شاملة توحد العلوم في نظام إيماني جديد مستندة بذلك إلى علاقات الذات الإنسانية بلغتها

<sup>1</sup> فردينان دوسوسير . علم اللغة العام. ص 21-23 باختصار.

<sup>2</sup> Larousse. p 676.

ولمزيد من التوسّع في معرفة نشأة علم اللسانيات الحديث و كذا أقسام البحث اللغوي راجع : عبد الجليل مرتاض. في مناهج البحث اللغوي. دار القصة للنشر. 2003.

ومن فروع اللسانيات الحديثة " السيمولوجيا أو السيميائية أو السيموطيقا " ....

<sup>3</sup> عبد الله الغدامي. الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشريحية. النادي الثقافي الأدبي. جدّة. 1985. ص70.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وبالكون من حولها ؛ إذ كلّ بنية هي لا محالة مجموعة علاقات تتبع نظاما معيّنًا مخصوصا ، وهكذا تحوّل المنهج - بسبب البنيوية - من محاولة معرفة ماهية الشيء إلى كيفية ترابط أجزائه وعملها مجتمعة<sup>1</sup>، و بما أن اللّغة هي الأداة في الفهم و التواصل و هي العنصر المشترك بين مختلف العلوم، فلا مناص من أن نعتبرها الأساس في المعرفة ، فما نعرفه عن العالم ينبغي أن لا يخرج عن الشيء المدرك و أن أداة الإدراك لا تتمّ إلا باللّغة و بواسطتها ، بل يجب إعادة تشكيل العالم والواقع من خلال إعادة فهمه و صياغته بشكل يختلف عمّا هو عليه الآن<sup>2</sup>.

إذن من خلال ما سبق يمكن أن نفهم أن البنيوية منهج فكري نقدي structuralist criticism يذهب إلى أنّ كلّ ظاهرة إنسانية أو لغويّة تشكّل بنية ، لا يمكن دراستها إلاّ بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلّفة منها ، ويتمّ ذلك دون تدخّل فكر المحلّل أو عقيدته الخاصّة ، والبنية تكفي بذاتها و لا يتطلّب إدراكها اللّجوء إلى أيّ عنصر من العناصر الغريبة عنها<sup>3</sup>.

وقد أتاحت دراسات العالم السويسري الشهير " فردينان دوسوسير " للنظريات البنيوية أن تبرز كمنهج يمكن تطبيقه بنجاح في كلّ العلوم الإنسانية ، من خلال اعتماده بالعلاقة الوثيقة بين عملية التفكير و الصياغة اللفظية و دور اللّغة كأداة في التعبير عن الفكر، و باعتبار اللّغة هي التي تساعد على ترجمة الصور الذهنية الغامضة إلى كلمات و عبارات واضحة ، فإن الكلمات هي الأداة التي لا غنى عنها في صياغة الأفكار ونقلها وتوصيلها ، لذلك قامت نظرية دوسوسير على التفريق بين ثلاثة مفاهيم للغة هي: اللّغة language بشكل عامّ أي ما هو طبيعي في الإنسان أو قدرته على خلق الرموز والإشارات والأصوات والعلامات واعتبرها نسق أو نظام يتكوّن من مجموعة من القواعد والمعايير وهي مثال محدّد في الذهن، وليس لها لا وجود حقيقي

<sup>1</sup> .ميحان الزويلي و سعد البازعي . دليل النّاقذ الأدبي. ص68.

<sup>2</sup> .وردة عبد العظيم قنديل . البنيوية و ما بعدها بين التّأصيل الغربي و التّحصيل العربي. ص 27.

<sup>3</sup> .صليح بن عاشور. الخطاب القرآني و المناهج الحديثة في تحليله. ص3.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

و إنما تستمد وجودها المشخص من من المظاهر الجزئية التي يوفرها الكلام<sup>1</sup> ، ثم اللغة langue كنظام قائم مثل اللغة العربية و الفرنسية ، ثم الحدث اللغوي الفردي parole الذي يمارسه متحدّث ما.

والواقع أن البنيوية أحرزت تقدّمًا بعد جهود عديد من العلماء الآخرين خاصّة "رولان بارت"<sup>2</sup>، و"لوي التوسير"<sup>3</sup> و غيرهم الذين بذلوا جهودا كبيرة لدراسة الابعاد اللغوية للثقافة و استخدام اللغة في تحليل بناء الثقافة الإنسانية برمتها<sup>4</sup>.

وقد استفاد المفكّرون العرب من هذه المناهج في تحليل الخطاب ، ومن هؤلاء الجابري الذي يعتبر من أبرز المنظرين و الناقدين للفكر العربي استعمالا لهذا المنهج ، فهو قد صرّح أكثر من مرّة أن منهجيته في التحليل و القراءة تعتمد على البنيوية كخطوة أولى لتحقيق الموضوعية ؛ يقول : "وبالتالي لا بدّ من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث من أجل تحقيق الحدّ الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث : الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية"<sup>5</sup>.

هي خطوة أولى و ضرورية بحسبه من أجل التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة للخروج بفهم موضوعي كما تقدّمه النصوص و كما هي معطاة لنا ، والإستراتيجية الكفيلة بتحقيق ذلك هي أن يتمّ " وضع جميع أنواع الفهم السابقة بين

<sup>1</sup>.ميحان الزويلي و سعد البازعي . دليل الناقد الأدبي . ص 69.

<sup>2</sup> رولان بارت: (1980-1915): واحد من أعلام النقد البنيوي عمل في مركز البحث العلمي الفرنسي ومن إنجازاته جملة من الدراسات في علم الاجتماع و اللغة و علم المعاجم . انظر ترجمته في : رولان بارت . نقد و حقيقة . تر : منذر عياشي . مركز الإنماء الحضاري . 1994 . صفحة الغلاف الأمامية.

<sup>3</sup> . لوي ألتوسير : فيلسوف ماركسي فرنسي من أصل جزائري ولد سنة 1921 نشر في مطلع 1966 كتابا بعنوان " ماركس" و أتبعه بسلسلة من الدراسات مع تلاميذه نشرها في مجلدين بعنوان " قراءة رأسمال " وكان غرضه في كلّ أعماله الفلسفية إعادة تجديد تأويل الماركسية ، أصيب في آخر حياته بنوبة جنون و قتل زوجته ، توفي سنة : 1990. انظر الطرايشي . معجم الفلاسفة ص 88.

<sup>4</sup> . وردة عبد العظيم . البنيوية و ما بعدها... ص 29-30.

<sup>5</sup> . الجابري . التراث و الحداثة ص 31-32.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

قوسين والإقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة ، ككل ، تتحكّم فيه ثوابت و يغتني بالمتغيّرات التي تجري عليه حول محور واحد ، و هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النصّ (مؤلف ، فرقة ، تيار ... ) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحوّلات التي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النصّ ، بحيث تجد كلّ فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي ( أي المررّ القابل للتبرير) داخل الكلّ . إنّ الخطوة الذهنية في هذه الخطوة هي تحنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ ( الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات و ليست كمفردات مستقلة بمعناها ) ؛ يجب وضع كلّ ذلك بين قوسين و الإنصراف إلى مهمّة واحدة هي استخلاص معنى النصّ من ذات النصّ نفسه ، اي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه <sup>1</sup> .

وعليه فالمشكلة عند الجابري تتمحور حول " المعنى " و كيف يجب تحصيله ، وهو يرى أنّ معنى النصّ لا يمكن تحصيله من خلال قواعد الدلالة semantic ولا من خلال التركيب syntatic ولا بالمواضعة convention ومن باب أولى ليس من خلال الفهم التراثي للنصّ إنّما يرى أنّ المعنى يجب استخلاصه من خلال بنية النصّ نفسه structur de texte ، من خلال قراءة الالفاظ لا كمفردات مستقلة إنّما كعناصر تغتني بالمتغيّرات و تتحكّم فيها الثوابت ، ولعلّ السبب الذي دفع الجابري إلى تبني هذه الإستراتيجية هو: "محاولة فصل التراث عنّا من أجل إعادته إلينا في صورة جديدة و بعلاقات جديدة من أجل جعله معاصر لنا على صعيد الفهم والمعقولية"<sup>2</sup> .

هذه النظرة التي يتبناها الجابري تنطلق بلا شكّ من نظرة ماديّة للغة ، و التي هي عنده مجرد مجموعة من العلاقات و الأنساق لا تعكس إلا الواقع ، و ما هي إلا وسيلة للتعبير عمّا هو سائد و ليس لها أيّ استقلال ، بل وظيفتها هي مجرد تضمين المعاني السائدة و إلباس الألفاظ لباس الواقع ، لذلك كان الواجب بحسبه التخلّص من المعاني التي نفهمها و التحرّر من المسبقات

<sup>1</sup> . الجابري. التراث و الحداثة . ص 32.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 33.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

المترسّبة عندنا و الإشتغال بدل ذلك بالالفاظ التي هي مرآة الواقع و الوضع الخارجي ، و أيّ اشتغال بغير ذلك هو بعد عن الموضوعية.

### الفرع الثاني : ما بعد البنيوية

على الرّغم من إرهابات السيولة والنسبية الكامنة في فكر "سوسير" يظلّ هناك مركز وتظلّ هناك علاقة بين الدالّ والمدلول (رغم اعتبارية العلاقة بينهما ورغم انفصاليهما) وتظلّ هناك إمكانية توليد المعنى و التواصل بين البشر ؛ أي أن سوسير لم يسقط تماما في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيته ، لذا نجد أنه و دعاة البنيوية يرون أن للعالم معنى بل ومركزا ، تماما مثلما قال دعاة المادية القديمة ؛ إنه يمكن توليد النظام من فوضى الطبيعة و المعنى من عبثتها والأخلاق من حيادها وعدم اكتراثها... كلّ هذا يقف على طرف النقيض ممّا فعله العدميون – دعاة ما بعد البنيوية – من الماديين الجدد ، حينما قالوا بانفصال الدالّ عن المدلول ، و العبارة عندهم أنّ الأسماء لا علاقة لها بمسمّياتها و أنّ الإشارات ليس لها علاقة بما تشير إليه و إن وجدت مثل هذه العلاقة فهي علاقة واهية خلافية ؛ كلّ هذا يعني أنّ العقل لا علاقة له بالواقع و أنّه غير قادر على الإحاطة به كما يعني أنّ النسق اللّغوي يسقط في قبضة الصّيرورة و العدم ويدخل الإنسان في مرحلة المادّيّة السّائلة<sup>1</sup>

وتشير الدراسات النقدية إلى أنّ ظهور مصطلح " ما بعد البنيوية" "post structuralism" قد تأتّى من الأحداث المهمّة التي جرت بعد ثورة مايو ( 1968) في باريس ، في حين أنّ البنيوية أُعلن عن موتها رسميا بعد محاضرة "جاك دريدا"<sup>2</sup> سنة 1966 التي حملت عنوان "

<sup>1</sup> .المسيري. الحداثة و ما بعد الحداثة ص 35.

<sup>2</sup> .جاك دريدا : فيلسوف فرنسي من أصل جزائري ولد بمنطقة الأبيار بالجزائر العاصمة سنة 1930 تخرّج من قسم الفلسفة بدار المعلمين ، و درّس فيها و تأثّره في الأجيال يضاهاي تأثير ألتوسير ولكن في اتجاه مغاير ، و المهمّة التي يعيّنّها لنفسه هي تفكيك بناء الفلسفة و المذاهب الفلسفية انطلاقا من مهمّة الكتابة ، من تأليفه : الكتابة و الاختلاف ، الصوت و الظاهرة ، هوامش الفلسفة و غيرها توفي عام 2004. انظر الطرابيشي . معجم الفلاسفة ص 283.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

البنية، العلامة، اللَّعب في خطاب العلوم الإنسانية " وأصبح المصطلح البديل الذي حلَّ محلَّ البنيوية هو "التفكيك"<sup>1</sup>.

وبما أنَّ البنيوية قد نهضت على أشلاء ما بعد البنيوية فإنَّ الاختلافات بينهما كانت كبيرة على الصَّعدين المنهجي والمعرفي ؛ فالبنيوية فصلت الدالَّ من المدلول في حين ما بعد البنيوية فصلت الدالَّ عن المدلول، والبنيوية اتَّخذت من الثنائيات المتضادَّة حدًّا لتوضيح المعقول واللامعقول والتَّمييز بين الحقيقة والزَّيف أمَّا ما بعد البنيوية فقد اتَّخذت من مبدأ النَّقض والسَّلب والتقويض حدًّا لبيان آليتها<sup>2</sup>.

ولو أردنا أن نقف على السَّمات و الخصائص الرَّئيسية التي امتازت بها التَّفكيكية أو ما بعد البنيوية لوجدنا أنَّها تقوم على :

- (أ). زعزعة بنية اللُّغة و خلخلة الحصن المنيع لها لأنَّها قوَّضت العلاقة بين الدالَّ و المدلول.
- (ب). أكَّدت أنَّ التجاوب بين النصِّ و القارئ هو إنتاجية بعد أن كان التجاوب عند البنيوية بين النصِّ و نفسه.
- (ج). طال التحليل النقدي للتفكيكية الميتافيزيقا و مفاهيم العلة و الهوية والذات.
- (د). استكشاف إمكانات الشهوة و طاقتها عبر الإستفادة من معطيات التحليل النفسي لأنَّ تحليل ما بعد البنيوية تهيمن عليه الدلالات الجنسية.

<sup>1</sup> . وردة عبد العظيم . البنيوية و ما بعدها. ص 122.

<sup>2</sup> . نفسه. ص 123.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ه). تبنت ما بعد البنيوية جميع طروحات "نيتشه"<sup>1</sup> في مسيرتها النقدية التي تتمثل بالعداء لفكرة النظام وانتقاد مسيرة التشابه والتطابق والدعوة إلى الاختلاف، والإهتمام بالقدرة الخارقة للفرد وإمكانياته غير المحدودة<sup>2</sup>.

لذلك كان خيار مقارنة مصطلح ما بعد البنيوية لمصطلح التفكيكية *déconstruction* هو خيار نقدي منهجي ، لأن المتبع لمسيرة تطوّر ما بعد البنيوية يجد تلازمها الكبير مع الطرح التفكيكي منذ بدايته فضلا عن أنّ الممارسات النقدية لكليهما تصبّ من النبع ذاته ، خاصّة مع دريدا ، فوكو ، دولوز<sup>3</sup> ،... و إذا شئنا أن ندقق فإنّ ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة هي الرؤية الفلسفية العامّة أمّا التفكيكية فهي بالمعنى الخاصّ أحد ملامح و أهداف هذه الفلسفة ؛ لأنها تقوم بتفكيك الإنسان ، كما أنّها منهج لقراءة النصوص<sup>4</sup>.

ولا شكّ أنّ ما بعد البنيوية استفادت كثيرا من " الهيرمونوطيقا " "*hermeunitique*"<sup>5</sup> التي تعني فنّ تأويل و تفسير و ترجمة النصوص . الهيرمونوطيقا هي إذن : فنّ التأويل<sup>1</sup> والتي أمدها بالعدّة المنهجية و الأدوات اللازمة من أجل تقويض النصّ و تفكيكه .

<sup>1</sup> فريديش فلهلم نيتشه : ولد في بروسيا سنة 1844 و توفي 1900 فيلسوف متشائم انتصر لمبدأ القوّة و نسبية القيم من مؤلّفاته : هكذا تكلم زرادشت و الحضارة الهيلينية و التشاؤم و غيرها . انظر طرايشي . معجم الفلاسفة . ص 677.

<sup>2</sup> المرجع نفسه . ص 123.

<sup>3</sup> جيل دولوز فيلسوف فرنسي ( 1925-1995) تخرج من دار المعلمين العليا و درّس الفلسفة بجامعة ليون، اعتبر مهمّة الفلسفة هي صناعة المفاهيم ، من مؤلّفاته / ما الفلسفة ، الاختلاف و التكرار و غيرها . انظر طرايشي . معجم الفلاسفة ص 290.

<sup>4</sup> المسيري. الحداثة و ما بعدها . ص 81.

<sup>5</sup> . في اشتقاقها الأصلي جاءت من لفظ "*hermania*" من هرمس "*hermes*" اسم يوناني لإله مصري "*thot*" المفسّر والشارح للنصوص الدينية القديمة . *arousse classique*. P 563

وتتضمن كلمة "*hermeunitique*" الإغريقية في أصل اشتقاقها اللغوي كلمة "*thene*" التي تحيل إلى الفنّ بمعنى الإستعمال التقني لأليات ووسائل لغوية و منطقية و تصويرية و استعارية ، وبما أنّ الفنّ له طابع تكنولوجي (غائي) فإنّ الهدف هو الكشف عن حقيقة ما ، و ينطبق ذلك أكثر على النصوص و إبراز القيم التي تحتزنها . سرير بن أحمد . مقالات في الهيرمونوطيقا . دار كنوز للإنتاج و التوزيع . د ت . ص 13.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

و يعتبر بعض الكتاب و الباحثين أن التفكيكية هي وارثة الهيرمونوطيقا<sup>2</sup> ، باعتبار أن ما سبق التفكيكية من طرائق في التأويل لا يخرج عن التفكيك و باعتبار أن التفكيك هو آخر ما رست عليه المنهجية التأويلية في الفترة الحالية خاصة مع الفيلسوف الفرنسي " جاك دريدا " (1930- 2004) ، غير أن هناك فريقا يرى أن بين المصطلحين تداخل لكن لا يصل الأمر لحدّ الترادف ؛ إذ كلّ عملية تفكيكية هي تأويل وليس كلّ تأويل هو بالضرورة تفكيك ضف إلى ذلك أن مصطلح هيرمونوطيقا سابق تاريخيا على مصطلح التفكيك<sup>3</sup> ، لكن مهما يكن فإنّ الغرض من التفكيك هو تأويل النص و إعادة تدويره و إنتاجه لذلك فإنّ المقاربة التي تدّعي أن التفكيكية هي صلب الهيرمونوطيقا تُعتبر إلى حدّ ما أقرب خاصة إذا علمنا أن التفكيك لا يمثل نسقا أو فلسفة بقدر ما يمثّل استراتيجية لحلحلة التمرکز<sup>4</sup> .

وقد بدأت الهيرمونوطيقا طريقها داخل الدراسات اللاهوتية العامّة كجهاز من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النصّ الديني مع و جود نوعين من الهيرمونوطيقا : هيرمونوطيقا الإيمان و هيرمونوطيقا الشكّ ؛ الأولى تقرأ النصّ ( الإنجيل ) بعيون الإيمان و هي الفترة التي هيمنت لفترة لا تقلّ عن 1500 سنة من تاريخ المسيحية ، أمّا الثانية فهي تنطلق في قراءته بحذر وحتّى بشكّ أي الإهتداء بنور العقل أو الدليل التاريخي<sup>5</sup> ، وقد تأسّست مدرستان هيرمونوطيقتان داخل الكنيسة : مدرسة الإسكندرية و كانت مهمّتها القراءة الرّمزية و المجازية للنصّ المقدس و مدرسة أنطاكية التي اهتمت بالقراءة الحرفية للنصّ الديني ، و أوّل من استخدم لفظ "الهيرمونوطيقا " هو " دان هاور 1654 " في محاضراته عن الهيرمونوطيقا العامّة ، تناول

<sup>1</sup> . سرير بن أحمد . مقالات في الهيرمونوطيقا . ص 13.

<sup>2</sup> . راجع المسيري . الحداثة و ما بعدها . مصدر سابق . ص 139.

<sup>3</sup> . طه عبد الرحمان . فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة . ط . المركز الثقافي العربي . ط1 . 1995 . ص 42 . وعلي

حرب . التأويل والحقيقة . دار التنوير . بيروت لبنان . 2007 . ص 9.

<sup>4</sup> . jacque derrida. L'écriture et la différence. Edition du seuil . 1967.p108.

<sup>5</sup> . سرير بن أحمد . مقالات في الهيرمونوطيقا . ص 14.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

فيها تفسير لكتاب المقدس حيث وجد في حركة الإصلاح الديني التي أسسها "مارتن لوثر" الركيزة الأساسية في دعوته لإرساء القواعد اللازمة للكتاب المقدس<sup>1</sup>، ثم انتقلت من دائرة اللاهوت المسيحي إلى الفلسفة بوجه عام مع شلايماخر<sup>2</sup> (1768-1834) محاولاً تأسيس صناعة تأويلية عامة ثم جاء على أثره دلتاي (1833-1911) الذي اجتهد في النهوض بالمنهجية التأويلية مقيماً لها على علم التاريخ وجاعلاً منها المنهجية المميزة للعلوم الإنسانية، ثم تولّى هيدغر (1889 - 1976)<sup>3</sup> و غادامير (1900-2002) من بعده وضع الأصول الأنطولوجية لهذه المنهجية، مستبدلين بالهمّ المعرفي لسليفهما هما وجودياً صرفاً<sup>4</sup> مروراً ب ميشال فوكو صاحب منهجية الحفر "أركولوجيا" إلى جاك دريدا التفكيكي.

وتحاول الهيرمونوطيقا في نسختها التفكيكية تقويض النصّ بأن تبحث داخله عمّا لم يقله بشكل صريح واضح وهي تعارض منطق النصّ المعلنّ وادّعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النصّ ذاته، كما أنّها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النصّ القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنصّ و هتك و كشف لكلّ أسرارهِ وتقطيع لأوصاله و صولاً إلى أساسه الذي يستند إليه

ويرى التفكيكيون أن بداخل كلّ نصّ يدّعي لنفسه الثبات تناقضاً لا يمكن حسمه؛ بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة و باطنه الواقع في قبضة الصيرورة، ولكن علاقة النصّ

<sup>1</sup>. سرير بن أحمد . مقالات في الهيرمونوطيقا.. ص 14.

<sup>2</sup>. شلايماخر فريديريش : فيلسوف ولاهوتي ألماني ولد 1768 ومات في برلين سنة 1834، ترجم أعمال افلاطون في خمسة مجلدات و قدّم لها بمقدّمة كان لها دويّ فلسفي كبير، تأثّر بالوجودية و وضع تأويلاً معاصراً للدين . انظر . طرابيشي . معجم الفلاسفة . ص 396.

<sup>3</sup>. هايدغر مارتن : ولد في ألمانيا سنة 1889 ومات ب فرايبورغ سنة 1976، من أهمّ فلاسفة ألمانيا بل ربما أعظم فيلسوف بالقرن العشرين، هايدغر هو مفكّر الوجود جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية له أعمال كثيرة، منها : ما الميتافيزيقا؟ ما المقصود بالتفكير؟ مقالات و محاضرات وغيرها لكن أعظمها هو كتابه " الوجود و الزمان " الذي ألفه نة 1927..انظر : طرابيشي . معجم الفلاسفة . ص 694.

<sup>4</sup>. طه عبد الرحمان . الفلسفة و الترجمة ص 42.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

بالواقع لا تختلف عن علاقة الدالّ بالمدلول أي إنّها علاقة واهية للغاية ، وقد جعل التفكيكيون همّهم تفكيك كثير من الأفكار الأصولية ( الدينية و الماديّة ) و توضيح استحالتها و التناقض الأساسي الكامن داخلها ، بحيث يظهر أنّ اللّوغوس ( المدلول المتجاوز - المركز ) الذي يستند إليه النصّ و الذي يوقف لعب الدوالّ يحتوي على تناقضاته الأساسية التي لا يمكن حسمها ، ومن ثمّ تسقط عنه قداسته و مركزيته فيسقط في قبضة النسبية والصّيرورة<sup>1</sup>.

وتتمّ عملية التفكيك على مرحلتين: يقوم المؤوّل بالتعمّق في النصّ حتى يصل إلى الإفتراضات الكامنة فيه و إلى المنظومات القيمية و المعرفية التي يستند إليها ، أمّا المرحلة الثانية فهي حين يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر مماليء في النصّ ( تفصيلات هامشية ، مصطلحات غير هامة متكرّرة ، إشارات عابرة ،... ) فيأخذها الناقد التفكيكي و يظلّ يعمّق فيها و يخلّلها بالمعاني حتّى يبيّن احتواء الكلّ الثابت المتجاوز في تفاصيل تقوّض من كليّته و ثباته و تجاوزه ، وحتّى يبيّن مدى اشتراك الثنائيات المتضادّة في السّمات بالرّغم من اختلافها ، فهما ليسا متعارضين بما فيه الكفاية، وذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما<sup>2</sup>.

وقد تأثّر الحداثيون العرب بالتفكيكية و جعلوا منها أساسا وطريقا لقراءة و إعادة تأويل النصوص الدينية .

فالميرمونوطيقا بنسختها التفكيكية عند علي حرب هي : " استراتيجية لصنع القدرة من خلال تفكيك آليات العجز أو تعرية مصادر الضعف والهشاشة"<sup>3</sup> ، والهدف منها هو بيان: "استحالة القبض المعنى أو التطابق مع الأصل ، لأنّ كلّ قراءة لحدث أو نصّ و لو كانت مجرد شرح له إنّما هي إعادة إنتاجه بوجه من الوجوه ، أي هي صرف و تحويل في ميدان أو مجال أو

<sup>1</sup> . المسيري . الحدائث و ما بعدها. ص 113-114.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه، ص 114-115

<sup>3</sup> . الأوهام الأصولية .. ص 17.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

حول واقعة أو في ضوء تجربة ، ما يفتح العلاقة مع المعنى على الاختلاف، بقدر ما يجعل العلاقة مع الأصل الثابت متحركة و متحوّلة ، مفتوحة على الآخر و المستقبل<sup>1</sup>.

أمّا نصر حامد أبي زيد فينطلق في تحليله الهيرمونوطيقي من التفرقة بين نوعين من التأويل: التفسير بالمأثور : و هو الذي يهدف إلى الوصول إلى معنى النصّ عن طريق تجميع الشواهد التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النصّ " فهما موضوعيا " ، و الثاني هو التفسير بالرأي "التأويل": الذي نُظر إليه على أنّه تفسير غير موضوعي ، لأنّ المفسّر لا يبدأ من الحقائق التاريخية و لا الشواهد اللغوية ، بل يبدأ من موقفه الراهن محاولاً أن يجد في النصّ سنداً لهذا الموقف . وقد نظر إلى الإتجاه الأوّل نظرة إجلال و تقدير و أُطلق عليهم أهل السنة و السلف الصالح ، بينما نُظر إلى الإتجاه الثاني - المعتزلة و الفلاسفة و الصوفية - نظرة حذر و توجس وصلت إلى درجة التكفير و إحراق الكتب<sup>2</sup> . ويرى أن المعضلة هذه لها بعدها الميتافيزيقي وهي : كيف يمكن الوصول إلى المعنى ( الموضوعي ) للنصّ القراءاني ؟ و هل بمقدور البشر بمحدوديتهم و نقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله و إطلاقه؟<sup>3</sup>.

هذه المعضلة أو المشكلة هي مما تحاول الهيرمونوطيقا حلّه من خلال التساؤل : ما هي العلاقة بين المؤلّف و النصّ ؟ وهل يُعدّ النصّ الأدبي -ومنه الديني - مساوياً حقيقياً لقصد المؤلّف العقلي ؟ و إذا كان ذلك صحيحاً ، فهل من الممكن أن يتمكّن الناقد أو المفسّر إلى العالم العقلي من خلال تحليل النصّ المبدع ؟ ... وبالتالي ما نوع العلاقة بين النصّ و الناقد أو المفسّر؟<sup>4</sup>

<sup>1</sup> . الأوهام الأصولية. ص 18.

<sup>2</sup> . نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة و آليات التأويل . مصدر سابق. ص 14.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه. ص 15

<sup>4</sup> . نفسه. ص 16.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

أمام هذه المعضلة يخلص نصر حامد أبو زيد إلى أن " الوجود الإنساني هو الأساس والأصل، والله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحي ، أي اللغة ، وبالتالي يجب فهمه وتفسيره من خلال الوعي الإنساني . و إذا كان الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي فإنّ كلّ وجود في الوعي هو وجود بالمجاز لأنّ الإنسان هو مبدع اللّغة التي تجلي من خلال مواضعها الوحي"<sup>1</sup> وهكذا يصير العلم الإلهي علما إنسانيا بامتياز يجوز تأويله و فهمه بحسب ما تتيحه اللّغة التي هي في النهاية صنعة إنسانية.

والخلاصة أنّ من نتائج تطبيق اللسانيات الحديثة على النصوص الدينية استخلص الحداثيون عدّة نتائج:

1. أنسنة النصوص الدينية: " لأثما في التحليل الأخير ليست سوى نصوص لغوية تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها المركزي الدلالي"<sup>2</sup> فهذه الخطوة حسب رأيهم مهمة و أولية من اجل تخليص النصوص من تلك الصفة التبجيلية التقديسية التي طالت حتى التفاسير الثانوية و لم تسلم منها حتى الأدوات و الطرق الإستدلالية التي ظل العقل الكلامي / الفقهي مسجوناً فيها.

2.التناص: أي النص الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة و محيطية و يتداخل معها ، هذا الحقل المعرفي - في نظر اركون - لم ينتبه إليه أحد تقريبا حتى الان وهو الذي يخص القراءن - ومثله سائر الأدلة و القواعد المتفرعة عنه - مأخوذا داخل شبكة العلاقات المعقدة و المتشابكة لما يدعى بالتناص INTER TEXTUALITE؛ إذ كل أية يمكنها ان تكون نقطة انطلاق لمدونة ثقافية بأسرها... ولذلك يجب ان يستعاد تاريخ التفسير الإسلامي ضمن

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 187.

<sup>2</sup> نفس المصدر. ص 202.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

هذا المنظور والخصب للتناص والنصانية المتداخلة<sup>1</sup> وإذا طبقنا هذه النظرية اللغوية فحتما - بحسبهم - سنتخلص من كثير من المعاني السابقة والخلفيات المضمررة التي لازالت تكرر نفس الاستنتاجات وتكرر ذات النتائج ونستطيع بموجبها - كما يرون - جعل التجديد مادة حيوية وليس تكرار سيكولاستيكي دائري .

3. العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ: هذه ايضا من نتائج تطبيق المناهج الألسنية والإنسانية الحديثة، فمادام ان النصوص تاريخية واللغة المتداولة فيه نسبية تعبر عن حقائق تاريخية فالعبرة تكون بخصوص السبب لا بعموم اللفظ لأن " للنص تاريخه وليس العبرة بعموم اللفظ ولكن بالسبب عكس ما قاله الأصوليون الأقدمون وهنا يكون الإهتمام بالواقع التاريخي والإستشهاد بعملية النسخ التي مست القراءان والحديث النبوي"<sup>2</sup> وعلى تكون الأحكام الشرعية نسبية لا عموم و لا إطلاق فيها .

4. المجاز: اعتمد الفكر الاصولي التقليدي على فكرة المجاز كجزء من الخطاب اللغوي المتداول الذي يقسم الكلام إلى حقيقة و مجاز غير ان الحدائين لم يرق لهم ذاك الإستعمال لأنه في نظرهم أن المجاز بصيغته التقليدية يتمثل دوره فقط " في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يحيل مباشرة إلى الأشياء و الجواهر و الكيانات العقلية المسماة بأسماء علمها الله ذاته ... وقد أدت هذه الفلسفة اللغوية بأنواع الوحي إلى جعلها اسمية جوهرانية ثبوتية جامدة داخل الصياغات اللفظية الخاصة بنظام العلامات الذي يشترط الألية اللفظية و المعنوية لكل لغة"<sup>3</sup> لكن على الرغم من قصور نظرية المجاز في التفكير الأصولي التقليدي إلا أنه يجوز - عندهم - استلهاهم التجربة من أجل تعميقه و بلورته بشكل يتوافق مع العقلية العلمية و حتى يعطي

<sup>1</sup>. أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 88.

<sup>2</sup>. بومدين بوزيد. الحركات الإسلامية من الفهم المغلق إلى أفق التجديد . ط دار قرطبة باب الزوار الجزائر ط 1 2012 ص 137.

<sup>3</sup>. أركون. الفكر الإسلامي. ص 76.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

للنصوص الدينية عامة والفقهية خاصة مزيدا من الخصوبة و المرونة يقول نصر حامد أبوزيد " و على النقيض من الموقف التثبيتي - يقصد الحرفيين- يكون التأويل المجازي نфия للصورة الأسطورية و تأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيا لواقع أفضل"<sup>1</sup>. بمعنى انه يجب توسيعه و استثماره اكثر حتى لا نحمد على المعاني القديمة المستهلكة إذ اللغة متطورة متجاوزة فلا يحسن أن نقبع على معنى مبتذل مستهلك " و النص ذاته يطرح علينا بطرق غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من عباراته "<sup>2</sup> وهكذا تصبح الدلالات اللغوية عبارة عن شواهد تاريخية يسقطها واقع التطور التاريخي و الإجتماعي<sup>3</sup>.

5. التمييز بين المعنى والمغزى: لا ينكر الحداثيون أن للألفاظ التي هي - عندهم - مجرد علامات قد تملك معنى ذاتيا لا يمكن إنكاره أو التعالي عليه لكن لا بد من التمييز بين اللفظ حال طبيعته الأولى وبين ما يعتريه عبر التاريخ من جديد لا ينفك عنه يقول نصر حامد أبو زيد : " إن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها ، لكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الداللي الأصلي من جديد ..وهناك منطقة تماس بين الجهتين هي التي تمكن اللغة من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص أي تجعل النصوص دالة و مفهومة للمعاصرين لإنتاجها و هي المنطقة المشيرة إلى الواقع و التاريخ و خارج منطقة التماس تكون الدلالات مفتوحة و قابلة للتحدد مع تغيير أفاق القراءة المرتقن بتطور الواقع اللغوي و الثقافي<sup>4</sup> ؛ أي أن النصوص بما في ذلك ألفاظها قد تحمل معان لكنها عرضة للتحويل و التطور تبعا للواقع و الظرف التاريخي الذي تنتمي إليه.

<sup>1</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني مصدر سابق ص 207

<sup>2</sup> . نفس المصدر ص 207-208.

<sup>3</sup> . نفس المصدر ص 210.

<sup>4</sup> . نفسه. 202-203

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وهذا التغيير في الدلالة ليس مقصورا فقط على آيات التشريع إنما يمتدّ ليشمل آيات الأخلاق والعقيدة والعلاقات العامّة وكلّ ما من شأنه أن يكون له انتماء إلى عقلية القرون الوسطى والذهنية القديمة.

المطلب الثاني: القراءة الأنثروبولوجية :

الفرع الأول: مفهومها

كلمة الأنثروبولوجيا في أبسط معانيها هي علم الإنسان، وهي كلمة يونانية مركّبة من لفظتين اثنتين:

أنثروبوس : الإنسان Anthropos لو كوس : العلم Logos<sup>1</sup>.

غير أن الترجمة الحرفية - كما يشير الباحثون - تكاد تكون عامّة وبعيدة عن تحديد ماهية وخصوصية العلم تحديدا صارما من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والموضوعاتي، كما أنّ موضوع الإنسان في حدّ ذاته ظاهرة معقّدة و متشعّبة و غامضة ، وبالتالي يصعب حصر دراسة العلم الذي يُعنى به دفعة واحدة وفق منظور معرفي و منهجي وموضوعاتي واحد وموحّد، ضف إلى ذلك أن تسمية هذا العلم بعلم الإنسان يطرح عدّة إشكاليات منهجية ومعرفية ومفهوماتية والتي يمكن صياغتها عبر التساؤلات التالية :

ما معنى الإنسان ؟ ما الفرق بين علم الإنسان ( الأنثروبولوجيا ) و باقي العلوم الإنسانية ؟ كيف تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان و قضاياها ؟ لماذا تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان ؟<sup>2</sup>

ورغم هذه الإشكالات المنهجية و المفهوماتية إلّا أن الباحثين اجتهدوا في وضع مفهوم لهذا العلم الحديث منها: "أنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث كونه كائنا متميّزا عن الكائنات

<sup>1</sup> . محمد سعيدي. الأنثروبولوجيا . ط دار الخلدونية . الجزائر. 2013. ص 9.

<sup>2</sup> . نفس المرجع. . ص 9.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الحياة بخصائص جسمية وعقلية متطورة واجتماعية جعلته يعيش عيشة ثقافية حضارية ذات طبيعة إنسانية<sup>1</sup>.

ولأجل الإجابة عن الإشكالات التي تعترض هذا العلم الذي يدعي امتلاك موضوع الإنسان ارتأى الباحثون الأنثروبولوجيون تقسيم هذا التخصص إلى فروع هي :

(أ). الأنثروبولوجيا الفيزيائية ( Anthropologie physique ) التي تعنى بدراسة الإنسان من حيث تكوينه الجسدي ومراحل تطوّر بنينه البيولوجية والمورفولوجية، من حيث الوصف والقياس والبنية واللون والوزن والقامة وذلك قصد تحديد أوصاف وأصول السلالات البشرية و مقارنتها مع ما يشابهها في أماكن و أزمنة مختلفة بصفة عامّة.

(ب). الأنثروبولوجيا الثقافية: التي تعنى بدراسة ثقافة الشعوب وبمظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية، فهي تهتمّ بدراسة العادات والتقاليد والمعتقدات والأعراف والفنون والطقوس وسائر الأنظمة الثقافية المرتبطة بطرق معاش الشعوب وأنماط حياتهم و تفكيرهم.

(ج) . الأنثروبولوجيا الاجتماعية : التي تعنى بدراسة الإنسان من حيث أبعاده الاجتماعية كذات اجتماعية و متفاعلة مع المجتمع بكلّ محطاته و مظاهره المادية و المعنوية<sup>2</sup>.

وقد تجاذب البحث الأنثروبولوجي عدّة اتجاهات أشهرها اتجاهان هما: الإتجاه التطوري<sup>3</sup>، الإتجاه النبوي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> . حسين عبد الحميد رشوان . الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي. المكتب الجامعي الحديث . مصر . 1989. ص 3.

<sup>2</sup> . محمد سعدي. مرجع سابق . 51-57.

<sup>3</sup> . هو اتجاه يرى أنّ جميع المجتمعات البشرية تتغيّر و هي في تغييرها تمرّ من بمراحل تطويرية معيّنة ، كلّ مرحلة تمثّل انتقال المجتمع من حالة أقلّ رقياً إلى حالة أكثر رقياً . ولا يمكن الحديث عن الإتجاه التطوري دون الإشارة إلى فلسفة أوجست كونت و تصوره للمسار التطوري للإنسان الذي مرّ - بحسبه - بثلاث مراحل هي :

- المرحلة اللاهوتية

- المرحلة الميتافيزيقية



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

بعد هذه المقدمة المقتضبة التعريفية بالأنثروبولوجيا نشير إلى أنّ ما يهمنّا منها في البحث الذي نحن بصدده هو ذلك الفرع الذي يُعنى بدراسة الثقافة و التي من مشتملاتها المعتقدات والطقوس والشعائر وغيرها من مظاهر الدّين.

### الفرع الثاني : توظيف القراءة الأنثروبولوجية عند الحدائين.

من أعلام الحدائنة الذين أسهموا بكثرة في تطبيق آليات المنهج الأنثروبوجي على التراث الإسلامي " محمد أركون " ، فقد دعا هذا الناقد بكثرة في مؤلفاته إلى وجوب تبني هذا المنحى في النظر و النقد، و هو بخلاف الجابري الذي عنى بالثقافة العاملة فقط ؛ و الذي قال عن نفسه إنّنا : " قد اخترنا بوعي " التعامل مع الثقافة "العاملة" ووحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال و قصص و خرافات و أساطير و غيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي و لأن موضوعنا هو العقل ، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية .نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية"<sup>2</sup>.

هذا ما يرفضه بشدّة أركون تماما في مشروع " الإسلاميات التطبيقية " " Islalmologie Appliqué"<sup>3</sup> ويلجّ على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي و تدريسه لأنه هو الذي يخرج العقل من التفكير داخل " السياج الدوغمائي المغلق " إلى التفكير على مستوى أوسع : أي على مستوى مصالح الإنسان ، أيّ إنسان كان ، وفي كلّ مكان ، كما أنّ العلم الأنثروبولوجي يعلم كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهّمة ، وهو يفضّل المعنى على القوّة

- المرحلة الوضعية ( د. وسام عثمان . مدخل إلى الأنثروبولوجيا . ص 38).

<sup>1</sup>. ارتبط هذا الإتجاه بأعمال الأنثروبولوجي الشهير " كلود ليفي ستروس " الذي طمّم البحث الأنثروبولوجي بالمنهج البنيوي الألسني حيث عمل على تطبيق بعض آليات الدراسات اللسانية و خاصّة الصوتية في دراسته للظواهر الثقافية والإجتماعية ( محمد سعدي. الأنثروبولوجيا . ص 76 – 77).

<sup>2</sup>. الجابري. تكوين العقل العربي . ص7.

<sup>3</sup>. أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص 51.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

والسلطة، والسلم على العنف، والمعرفة المستنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي<sup>1</sup>. فلا بدّ و الحال كذلك من تبني المنهجية الأنثروبولوجية لأنّ الإسلام الحالي سواء عند أهله أو من خلال "الإسلاميات الكلاسيكية"<sup>2</sup> لازال يجهل كثيرا حقولا دينية - أهملها عمدا وأسقطها نتيجة ظروف سياسية واجتماعية - كان بالإمكان لو برزت ولم تُخف أن يفهم المؤرّخ للفكر أو الباحث كثيرا من التعقيدات التيولوجية و المذهبية الضيقة من ذلك : " الثقافة الشفهية أو غير المكتوبة" ؛ تلك الثقافة التي تصف العلاقة الحقيقية المعاشة التي يتبادلها المسلمون المعاصرون للنصوص ، و لم تحظ لا في السابق و لا الآن بتحريرات بحثية سوسيولوجية أو تاريخية معمقة ، ولذلك ما يميز الإسلام المدروس هو حصره في الكتابات التي تعطي الإمتياز للنخبة المثقفة المتضامنة مع الدولة مع استبعاد أي كتابة تصف الواقع كما هو دون أن تصطف لجهة أو نخبة أو دولة.و لأجل ذلك ضاع من التراث الذي بين أيدينا حقول معرفية كبيرة كان يمكن لو وصل شيء منها أن يقوم العقل المسلم بعمليات تفكيكية و حفرية جينياولوجية لكثير من التعقيدات التيولوجية و المذهبية الضيقة ؛ فاستبعاده للممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة كالبربر و الأفارقة وإهمال المعاش غير المقال أو المحظور التفكير فيه و إسقاط أو استبعاد الكتابات ل أو عن الإسلام غير النموذجي ( البدعي بتعبير مؤرخي الفرق) و احتقار الأنظمة السيميائية غير اللغوية كالميثولوجيا و الشعائر و الطقوس و الموسيقى و تنظيم الزمكان و تنظيم المدن و الديكور و الأثاث و الملابس و بنى القرابة و البنى الاجتماعية و إقصاء اللهجات المحلية التي تبنت الإسلام كدين و بقيت محتفظة بمنظومتها الحضارية..<sup>3</sup> ولذلك ما يميز الإسلام المدروس هو حصره في تلك الكتابات المدوّنة في النصوص الكبرى ، التي لم تستطع نقل الحقيقة كما هي ، بل كان فيها من التعسّف و الإنتقاء فضلا عن

<sup>1</sup> أركون . القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب.. مصدر سابق. ص 6.

<sup>2</sup> المقصود بهم المستشرقون الذين طبّقوا المنهج الفيلولوجي و أهملوا المتخيّل الديني .راجع تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص51-52.

<sup>3</sup> أركون . القرءان من التفسير الموروث... ص 52-53.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الإختزال و التبسيط ما جعل صورة الإسلام ناقصة إن لم تكن في بعض الحالات مشوّهة<sup>1</sup>. فإذا ما تمّ الإجماع على هذا التوجّه المعرفي - بحسب أركون - فلا بدّ بعدها من إعادة النظر في جميع العقائد و السنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدّمه الخطاب الديني عامة و الخطاب النبوي خاصّة بأهل الكتاب من القصص<sup>2</sup>.

وقد لاحظ الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي أنّ الإسلام يلتقي مع غيره من الأديان - سواء كانت نبوية أو صوفية خاصّة المسيحية و اليهودية - في خضوعه للنواميس و السنن العامّة التي تطبع الظاهرة الدينية - مع احتفاظه ببعض الخصوصيات - لذلك يجب الإعراض عمّا نخبرنا به المتكلّمون ( يقصد أصحاب التنظير الديني ) و العودة إلى ما تخبرنا به تاريخ الأديان خاصّة في مسائل النبوة و الوحي ، ولا شكّ - كما يضيف - أنّ تجلّيات المقدّس و أشكال التدبّين قد عرفت تنويعات لا حصر لها ، وهو ما تدلّ عليه الحفريات العديدة و الإكتشافات الأثرية المتنوعة ، ممّا يدلّ على أنّ الحقيقة الدّينية متطوّرة ، من إنجاز الإنسان ، اخترعها وفق ظروف معيّنة ، ونسي ذلك نتيجة الزّمن<sup>3</sup> ، وقد لا حظ هذا الباحث من خلال توظيف البحث الأنثروبولوجي أنّ الدّين كظاهرة بشرية تطوّر عبر الزّمن من الشّرك عند الإنسان البدائي إلى التوحيد عند الإنسان المتحضّر<sup>4</sup>.

إنّ القراءة الأنثروبولوجية ممّا يراهن عليه الفكر الحدائبيّ ؛ ذلك أنّها السبيل للقضاء على أحادية المعنى و حرفية التّصوص ، كما أنّها لا تمسّ العقائد في محتواها و ممارستها ، إنّما تحيلها

<sup>1</sup> . أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ص 53.

<sup>2</sup> . أركون . القرءان من التفسير الموروث إلى تحليل... ص 6.

<sup>3</sup> . الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 13 - 22 . باختصار.

<sup>4</sup> . نفس المصدر ص 24.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

إلى مستوى أوسع و منظومة فكرية أشدّ تفتّحا و أشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات و شروح و تأويلات و اكتشافات و وسائل إحقاق الحقّ و الحقيقة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: تجلّيات القراءة الأنثروبولوجية

تتجلّى المنهجية الأنثروبولوجية في قراءة الظواهر التولوجية في عدّة مظاهر منها:

1). الأسطورة (Mythe): يحدد محمد أركون الأسطورة بقوله: "إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية و تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي .

وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاما رمزيا جديدا. إن الحكايات التراثية و الخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة و المدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية أسطورية<sup>2</sup>.

ولا يقصد أركون ب " الأسطورة" ما هو مرادف " للخرافة " إنّما يقصد " الحكاية التأسيسية التي تشكّل للأمة نظامها الرمزي"<sup>3</sup>. ومّا يدلّ أكثر على أنّ الحداثيين لا يقصدون بالضرورة ما هو مرادف للخرافة أنّهم يميّزون بين الأسطورة الخرافة وهذا هو الشأن الغالب عند الإطلاق والأسطورة التي لها سند في الواقع التاريخي لكن العنصر الخبيري في القصة أو الحكاية

<sup>1</sup>. أركون . القرءان م التفسير الموروث.. ص 7.

<sup>2</sup>. أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص210.

<sup>3</sup>. نفسه، ص211.

يغلب على تاريخيتها و يضحى بالتالي بدوره فاعلا للتاريخ مشكلا لسويته<sup>1</sup> ، ويؤكد هذا المعنى أكثر فراس السواح حين يقول : "إنّ الأسطورة هي حكاية مقدّسة ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون و الوجود و حياة الإنسان"<sup>2</sup>، ويقول في موضع آخر : " حكاية مقدّسة مؤيّدّة بسُلطان ذاتي"<sup>3</sup> إنّ الأسطورة كما يوضّح فراس السواح تنشأ عن المعتقد الديني وتكون امتدادا طبيعيا له فهي تعمل على توضيحه و إغنائه و تثبته في صيغة تساعد على حفظه و صيانتها عبر الأجيال ، كما أنّها تزوّد بذلك المخيال الذي يربطه إلى العواطف و الإنفعالات<sup>4</sup>، ولذلك ما يميّز الفكر الأسطوري بالنسبة للمؤمنين به هو شدّة التركيز على الخبر و البدأ والأصل الذي يتمّ من خلاله تأويل كلّ شيء في التاريخ و الوجود ، و ما الحياة بكلّ أشكالها وأنماطها إلا تجلّ للأسطورة.

## (2). المعتقد و المقدّس (le Dogme et le Sacré):

أن ظاهرة التقديس ( le sacré ) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية إنّها ظاهرة انثربولوجية " تختلف درجة حدتها و أشكال تجليتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطورها الاجتماعي والثقافي"<sup>5</sup> ، ومن المقرّر و المسلّم به عند الحدائين أنّ المعتقدات أمر جمعي ينشأ ضمن الجماعة، وأنّ ظاهرة مؤسسي الأديان من الأفراد حديثة نسبية والمعلومات لا تؤهّل لمتابعتها لما قبل القرن السادس قبل الميلاد<sup>6</sup>، والمعتقد يأتي لإضفاء نوع من المعقولية والتماسك

<sup>1</sup> فتحي التريكي. رشيدة التريكي. فلسفة الحدائنة . مركز الإنماء القومي. بيروت. 1992. ص 17.

<sup>2</sup> فراس السواح . الأسطورة و المعنى. دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية . دار علاء الدين للترجمة والنشر والتوزيع. دمشق ط2. 2001. ص14.

<sup>3</sup> فراس السواح . دين الإنسان. منشورات دار علاء الدين . دمشق سوريا . ط 4 . 2000. ص 58.

<sup>4</sup> المرجع نفسه. ص 58

<sup>5</sup> أركون . الفكر الإسلامي قراءة علمية . ص 11.

<sup>6</sup> أركون . المصدر نفسه. ص 47. و عبد المجيد الشرفي . الإسلام بين الرسالة و التاريخ. ص 17 – 18.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الديني وهو نابع عن حاجة نفسية ملحة لأجل التقنين والتشريع<sup>1</sup>. وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يضيفي على العالم الذي يحيط به نوعاً من المعنى والتماسك فإنه يخترع الإنسجام بإرجاع الظواهر الطبيعية إلى علل غائبة ، ثم بمرور الوقت والزمن ينسى أنها من اختراعه وابتكاره فيضيفي عليها القداسة بعد أن تكتسب تلك الافكار صفة الإستقلالية وتخرج عن سيطرته ، فيتبناها الإنسان على أنها مسلمة من المسلمات<sup>2</sup>.

وبعد أن يستقرّ المقدّس داخل المجتمع يعمد الإنسان إلى عقلنة المقدّس وصياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة و المعاناة الداخلية على العالم الخارجي وموضعة القدسي فيها ، وهنا يتمّ فرز موضوعات معيّنة أو خلق شخصيات أسطورية تستقطب الإحساس بالمقدّس وتجتذبه إلى خارج الإحساس<sup>3</sup> ، كما ينشأ تبعاً لذلك ظواهر دينية أخرى كالتحريم والعبادة وغيرها<sup>4</sup>. ومن هنا فإنّ تعاليم الدين الإسلامي - كغيرها من الأديان - تخلع على العادات والتقاليد السابقة على الإسلام فتصبح إسلامية دينية مقدّسة فوراً، وينسى الناس منشأها وتجيء الأجيال التالية فلا تعرف التمييز بين ما هو ديني و ما هو دنيوي ، ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي ، و يصبح التقديس عامّاً شاملاً يغطّي كلّ شيء كالقبة السماوية<sup>5</sup>

ولذلك يحرص الحداثيون على كتابة تاريخ أرضي للمقدّس للإسلام ف " محمد (صلى الله عليه وسلم) وأتباعه كانوا يولون للتقديس مكانة أنطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأمّاط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان يتجلّى بها في بيئات المعارضين أقصد

<sup>1</sup> . الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 18.

<sup>2</sup> . المرجع نفسه.ص18.

<sup>3</sup> . فراس السواح . دين الإنسان .ص47.

<sup>4</sup> . الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ.. ص 19.

<sup>5</sup> . محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. هوامش هاشم صالح. ص 28

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا وحطّوا من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر<sup>1</sup>.

4. الطقس :

يعتبر الطقس إحدى تجلّيات المعتقد ، وله من الأهمية - خاصة الجماعية منها - بحيث أنّه يكون سببا في المحافظة على توازن الحياة بكلّ مكوناتها و في إدماج الأفراد ضمن المجموعة ، و في هذا السياق تدرج الظاهرة الشائعة في الأديان " الكونولوجية " ظاهرة تقديم القرابين للقوى الغيبية<sup>2</sup> ، و الطقس هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم ؛ فالطقس رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات مرتبة و منسقة و التي تمّ القيام بها مرارا و تكرارا إلا أنّه يبدو جديدا كلّما أكّدت الجماعة على الأداء المشترك له<sup>3</sup>.

لهذه الأسباب يظهر الطقس أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزا ، ويقدم نفسه كأول معيار نفرّق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر ، لأنّ الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاما من الأفكار ، بل نظاما من الأفعال و السلوكات ، و المؤمن ليس إنسانا قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة بل هو إنسان يسلك و يعمل بتوجيه من هذه الأفكار<sup>4</sup>.

إنّ التيار الحدائي لم يكن له أن يقارب الظاهرة الدينية بهذا الشكل لو لم يكن يرى أنّ الدّين و التدنّين مجرد ظواهر بشرية جاءت لتلبية حاجات نفسية و اجتماعية في ظروف كان الإنسان لا يزال في طور البدائية و الطفولة الفكرية ، و هو يجزم أنّ جميع ظواهر التدنّين تشترك - ولو في الحدّ الأدنى - في خصائص و مميّزات ترجع إلى أصل ثابت هو الطّبيعة البشرية و حاجتها إلى الاعتقاد، و من ثمّ فلا حاجة لإعطاء تفسيرات غيبية ماورائية لمنشأ الدّين ، بل

<sup>1</sup> . أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ص 266.

<sup>2</sup> . الشرفي . الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 20-21

<sup>3</sup> . فراس السواح . دين الإنسان . ص 55

<sup>4</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الواجب هو الرجوع إلى تاريخ الأديان المقارن و البحث من خلاله عن تفسيرات أرضية وواقعية لمنشأ ظاهرة الدين. والإسلام شأنه شأن باقي الأديان يجب أن يُنظر إليه بهذا الشكل ، لأنه حتما بعد التحرّي و التقصّي لن تخرج ظواهره و تعبيراته عن ما هو موجود في باقي الأديان .

كما أنّ البحث الأنثروبولوجي لظاهرة الدين عامّة و الإسلام خاصّة يجعل الباحث يقف على أرضية خصبة للبحث ظلّ الإستشراق الكلاسيكي ( صاحب المنهج الفيلولوجي ) غافلا عنها هي ما يُعرف بـ " المتخيّل " " Imaginaire" ، وقد عرّف الجابري " المتخيّل " بقوله : " إنّ كلمة Imaginaire من الكلمات التي لا نجد لها مقابل مألوف في اللغة العربية ، والكلمة مشتقة من Image ، بمعنى صورة ، صورة الشيء في النفس و المرأة ، أي في الخيال ، ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترسم فيها صور الأشياء الحسيّة و المتخيّلة بلفظ المصوِّرة تارة و المتخيّلة تارة أخرى "1. وهي تعني عند أركون: " مجموعة التصورات المنقولة بواسطة الثقافة ، وكانت هذه الثقافة معمّمة شعبيا في الماضي بواسطة الملاحم و الشعر و الخطاب الديني و هي اليوم معمّمة بواسطة وسائل الإعلام أوّلا ثمّ بواسطة المدرسة ثانيا ، وبهذا المعنى يمكن القول أنّ لكلّ فرد ولكلّ مجتمع متخيّله المرتبط باللّغة المشتركة ، وبالتالي يوجد متخيّل فرنسي و إنكليزي و ألماني .. عن الإسلام ، كما و يوجد متخيّل جزائري و مصري و إيراني و هندي ... عن الغرب "2.

ويحظى المتخيّل أو المخيال بهذه المكانة نظرا لما يجني منه الباحث من ثمرات معرفية عن الإسلام ؛ من ذلك :

1. الجابري. العقل السياسي العربي. ص 14.

2. أركون . الفكر الإسلامي نقد واجتهاد . ص 36



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

إبراز العامل الرمزي ككلّ و الوقوف على تظاهراته و تجلّياته ، ومن ثمّ تجاوز تبخيسه والخطّ منه ، فالخيال من الواقع و لا يمكن وضع حدود قارّة بين ماهو واقعي و ماهو غير واقعي، أي أنّ الخيال بعد أساسي من أبعاد الوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصّور الذهنية و على إنتاج رؤية للوجود و الإنسان<sup>1</sup>.

ومن ذلك القضاء على ذلك " الإطار الثنوي للمعرفة حيث كان العقل يضاد دائما الخيال والتاريخ يضاد الأسطورة و الصح يضاد الخطأ و العقل يضاد الإيمان.. وعندئذ ندخل في مرحلة العقلانية التعددية و نتحمل مسؤوليتها كاملة"<sup>2</sup>.

### المطلب الثالث : المنهج التاريخي

المقصود بالمنهج التاريخي هو تطبيق قواعد و آليات القراءة الحديثة على النصوص التاريخية بممارسة النقد على النصوص والأحداث وإعادة تأويل وفهم الشواهد التاريخية. ويعتبر هذا المنهج من أبرز المناهج التي يتوسّل بها التيار الحداثي في قراءة المعطى الديني ، و لا يكاد يخلو مؤلّف أو بحث للحدائين من الممارسة التاريخية ، ولذلك يحظى هذا المنهج باهتمام بالغ و مكانة كبيرة.

<sup>1</sup> . مصطفى كحل. الأنسنة و التأويل في فكر أركون . رسالة دكتوراه . إشراف : د . إسماعيل زروخي . جامعة منتوري قسنطينة . السنة الجامعية : 2007-2008 . ص 140

<sup>2</sup> . أركون. الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد 84.

الفرع الأوّل : مفهوم النّقد التاريخي

يعتبر النّقد التاريخي<sup>1</sup> للكتب المقدّسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة ، كما يعتبر أحد أهمّ مكتسبات الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة و الإنجيل ، نتجت عن تأليه العقل في القرن السابع عشر و إخضاع الطبيعة له ، فكما أنّ هناك نظاما للطبيعة هناك أيضا قوانين لضبط صحّة الرواية ، ولا فرق بين نظام الطبيعة و النصّ الديني ، كلاهما يخضع للعقل وقواعده .

وقد حمل النّقد في هذا القرن ثلاثة : سبينوزا ، ريتشارد سيمون ، جان أوستريك . وما إن تحوّلت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلى فلسفة للعلم في القرن التاسع عشر، حتّى تحوّل النّقد أيضا من النّقد الفلسفي باسم الإنسان إلى النّقد العلمي القائم على تحقيق النّصوص، والمقارنة بينها، والإعتماد على فقه اللغة ، و علم الأساطير المقارنة وتمّ وضع قواعد المنهج التاريخي بعد كشف " الشعور التاريخي " عند دلتاي و قد كانت فلسفة هيجل أهمّ المصادر للنّقد التاريخي الحديث من خلال ما أسماه ب " تطوّر الرّوح " ومنه برز تطوّر العقائد

<sup>1</sup> . النّقد التاريخي يشتمل على ثلاث مراحل :

أ. نقد النصوص *la critique textuelle* لتقرير أخطاء النساخ و الزيادات المقصودة للنصّ للرواة و محاولة العثور على النصّ الأصلي بلا زيادة أو نقصان.

ب. النّقد الأدبي *Littéraire* لتحويل النصّ إلى نوعه الأدبي : الشعر ، القصّة ، الملحمة ، الرواية ، الأسطورة ، الرّمز، المثل

ج. النّقد التاريخي *La critique Historique* لحسم مشكلة الصحّة التاريخية التي تشمل أولا نسبة النصّ لمؤلّفه *Authenticité* و هو ما أسماه النقاد المحدثون نقد المصادر *provenance Critique de* وما أسماه علماء الحديث قديما ب " نقد السند " وثانيا إثبات تكامل النصّ من حيث المضمون *Historicité* وما أسماه علماء النّقد المحدثون ب " نقد تكوين النصّ " *Critique de restitution* وما أسماه علماء الحديث قديما ب " نقد المتن " . حسن حنفي . مقدّمة على رسالة في اللاهوت و السياسة . باروخ سبينوزا . مراجعة د . فؤاد زكرياء. ط دار التنوير للطباعة و النشر . بيروت لبنان . ط 1 . 2005. ص 19.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الموازي لتطور النصّ واعتبروا كليهما من فعل الروح ومن وضعها<sup>1</sup>. ويعتبر النقد التاريخي أحد أهم أسباب التجديد الديني في الفكر المعاصر ، فقد قدّم عدّة طرائق في النقد و التفسير منها: (أ). الوقوف على البعد الشعوري في النصّ الديني : حيث أصبح النصّ يعبر عن التجارب الحيّة للجماعة الدينيّة الأولى التي نشأ النصّ منها ، ومن ثمّ كان لا بدّ من وضع النصّ في الحياة ودراسة المكونات النفسية للشعور الجماعي الأوّل .

(ب). النقد العقلي بتطبيق قواعد المنهج الديكارتّي<sup>2</sup> المعتمد على الرياضيات .

(ج). النقد العلمي الذي يدرس النصوص كما تدرس الظاهرة الطبيعية و الذي يخضعها لقوانين ثابتة و الوصول لقوانين لتطور الرواية التاريخية كما يخضع العالم الظواهر الطبيعية للفحص والملاحظة و التجريب و الإفتراض ، اي يكون الناقد التاريخي كالعالم الطبيعي سواء بسواء<sup>3</sup>.

ويشترط في الناقد التاريخي للنصوص الدينية أن يتخلّى عن إيمانه ، لأنّ النقد التاريخي سابق على الإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب المقدّس ، و هو الضامن الوحيد لصحّته من حيث كونه وثيقة تحتوي على الوحي الإلهي ، ومن ثمّ يظهر تهافت - بحسب حنفي - الرواية التي تدّعي أنّ

<sup>1</sup> . حسن حنفي . مقدّمة على رسالة في اللاهوت و السياسة . باروخ سبينوزا. ص 20

<sup>2</sup> . يقوم المنهج الديكارتّي على أربعة اسس :

1. قاعدة الشكّ : و هو عدم قبول أيّ شيء على أنّه حقّ ما لم يُتأكد من ذلك بمعنى يجب تجنّب الأحكام المسبقة والتهوّر و أن لا يتمثّل على أنّه حقّ إلّا ما يظهر عقلا أنّه كذلك.

2. قاعدة التحليل : و هو تقسيم كلّ أجزاء المشكلة إلى أجزاء صغيرة و اختبارها جزءا جزءا.

3. قاعدة التركيب : ترتيب تلك الأجزاء التي تمّ تحليلها من الأبسط إلى البسيط إلى المعقّد

4. قاعدة الحكم : بعد القيام بالإحصاء الشّامل و التأكيد من أنّ العقل لم يغفل أيّ جزء

رينه ديكارت . مقال في المنهج . تر . محمد محمود الخضيرى. مراجعة : محمد مصطفى حلمي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر ط 3. 1985. ص 190-191.

و من أوائل من طبّق قواعد المنهج الديكارتّي على التراث الإسلامي " طه حسين " في كتابه " في الشعر الجاهلي " .

<sup>3</sup> . حسن حنفي . مقدّمة على رسالة في اللاهوت و السياسة. ص 21-22.

الكتاب المقدس محفوظ بحفظ الله تحت حجة قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

**لحافظون** ﴿الحجر: 9﴾، هذه النظرية اللاهوتية كما يضيف حنفي تهرب من النقد و تلجأ للسلطة الإلهية ، و هي إن صدقت - أي النظرية - فقد تكون حفظ المعنى لا حفظ النص الحرفي المدون ، فذلك ما يعتره التغيير و التبديل و التحريف ، وهو عين ما يتهم به القراءان أهل الكتاب، ويؤيده في ذلك النقد التاريخي للكتاب المقدس<sup>1</sup>. ويوافقه في هذا الطرح هشام جعيط ؛ يقول : " و التاريخ إنّما هو علم و ضعي و أرضي يتناول فعاليات الافراد و المجتمعات في الماضي ، و يخرج عن دائرة الإيمان و المعتقد ، فهو يطرح موضوعا ويتخذ مناهج خاصة وقع ضبطها في الماضي و يرنو إلى المفهومية ، و بالتالي إلى العالمية ،..... و أن يترع عن نفسه كلّ فكرة مسبقة أو خلفية ،..... و يجب أن يقتنع القارئ بأن هدفنا ليس المسّ بالمقدّسات الإسلامية ولا بالذات النبوية وليس إقامة أحكام تقريضية ولا سلبية . فالعلم يحاول أن يفسّر الأمور لا أن يحكم عليها"<sup>2</sup>

فالتّقد التاريخي شرطه الخروج عن الإيمان ، لألّا يقع المؤرّخ في القراءة التبجيلية التقديسية ، أو الأحكام المسبقة و التحيّز المفضوح ، و هو تخلّ آني دفعت إليه شروط القراءة و ضروريات النّقد و إكراهات إعادة الفهم و الفحص. والتّقد بهذا الشّكل - أي بتحييد الإيمان وعزله - مخالف من كلّ وجه لما هو متداول في كتب التراث أو حتّى الكتابات السلفية المعاصرة عن الدّين إذ "تبدأ عادة بحمد الله و الصلاة على رسوله ( صلى الله عليه وسلّم ) ، و هي مقدّمات إيمانية خالصة ، تعبّر عن إيمان ذاتي خالص، وهو المطلوب إثباته والبرهنة عليه، ولكنّ العالم الأصولي القديم يعلن عنه ويسلّم به، وكأنّ مقدّماته هي نتائجه، وأنّ ما بينهما إن هو إلّا لعب

<sup>1</sup>. حسن حنفي . مقدّمة على رسالة في اللاهوت و السياسة. ص 22

<sup>2</sup>. هشام جعيط في السيرة النبوية 2 . تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة . دار الطليعة للطباعة و النشر . بيروت لبنان .

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وسدّ للفراغ<sup>1</sup> ، ولذلك سمّيت القراءة السّلفية - عند الحدّاثين - بالقراءة " الجاهلة " لأنّها قائمة على التسليم و الإذعان دون استدلال و نظر أو بحث و تحرّي ، فكان إيمانهم من جنس إيمان العجائز<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني : القراءة التاريخية

القراءة الحدّاثية للنصوص والأحداث التاريخية ليست عملية سردية للوقائع بقدر ما هي استدعاء لها بشكل مغاير ومختلف، والأساس الذي تقوم عليه هو التّأويل و إعادة التحويل والتحوير، لكن قبل أن يمرّ المؤرّخ إلى التّأويل لا بدّ له من المرور بخطوة منهجية تعتبر أولى و ضرورية قبل الخوض في التحليل التاريخي، هي دراسة الحدث أو النصّ تزامنيا Synchronique و تطوّريا أي ما يعرف ب المنهج الدياكروني Diacronique و بذلك يتمّ تجاوز التعارض الشهير بين التاريخ و البنية وهو منهج يقوم أساسا على التركيز على العوامل الخارجية و دورها في صياغة الحدث أو النصّ؛ كالعوامل الثقافية و الإجتماعية و الإقتصادية و حتّى الجغرافية، لأجل اختبار التجسّد و الإمكان التاريخي ، فهذه عوامل خارجية بالنسبة للواقعة التاريخية لكنّها حتما تؤثّر فيها و على مستويات مختلفة<sup>3</sup>، و يصوغ الجابري هذا المنحى بقوله : " التحليل التاريخي: يقوم بربط فكر صاحب النص الذي أُعيد تنظيمه حال المعالجة البنيوية بمجاله التاريخي بكلّ أبعاده الثقافية و السياسية و الإجتماعية . إنّ هذا الربط ضروري من جهتين: ضروري لفهم تاريخيته و جينيالوجيته، و ضروري لاختبار صحّة النموذج البنيوي الذي قدّمته المعالجة السابقة ، و المقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي ، فذلك ما يجب الحرص عليه في

<sup>1</sup> حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة . مصدر سابق . (7/1)

<sup>2</sup> الجابري. مدخل إلى القراءان. مصدر سابق. ص. 13. و حنفي من العقيدة إلى الثورة (7/1).

<sup>3</sup> أول من دشّن طريقة البحث عن العوامل الإقتصادية و الإجتماعية للشعوب و دورها في توجيه حركة التاريخ ، و من ثمّ على نوعية الأفكار و العقائد ، دون الإقتصار على العرض الوصفي الحيادي للأحداث السياسية و أخبار الملوك و السلالات المتعاقبة التي يهتمّ بها المؤرّخ التقليدي عادة هي " مدرسة الحوليات الفرنسية " التي يعود تأسيسها إلى عام

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

المعالجة البنيوية ، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذين يجعلنا نتعرّف على ما يمكن أن يقوله النصّ وما لا يمكن أن يقوله ، وما كان يمكن أن يقوله لكن سكت عنه<sup>1</sup>.

و بعد أن يستفرغ الناقد وسعه في استنطاق الأحداث و النصوص و الشواهد يعمد إلى استدعائها و استجلاها إلى الواقع بقراءة مختلفة و متباينة عن القراءات السابقة ، فليس مهمّة المؤرّخ معايشة الوقائع من جديد إنّما مهمّته تركيبها بطريقة استعادية<sup>2</sup>، ملغيا كلّ التفسيرات القديمة للحدث أو النصّ التاريخي ، لأنّها تفسيرات غير علمية أي أنّها كانت واقعة تحت طائلة الذاتيّة وأنّها كانت متأثرة بالإيديولوجيا<sup>3</sup>.

إنّ القراءة التاريخية للنصوص و الوقائع في الطرح الحدائثي تقوم أساسا على تجاوز مفهوم الموضوعية التقليدي و تستعيز عنه بموضوعية بديلة تتخلّلها أربع صيغ من الذاتيّة ، لمبرّرات أربع هي :

أولاهما : ما يتعلّق بالإختيار التاريخي المقيد بحكم الأهميّة ، فالتاريخ لا يحتفظ من الوقائع إلّا بأهمّها.

ثانيا : ترتيب عوامل السببية بين آخر و أوّل و بين قارّ و عرضي و بين حتمي و محتمل.

ثالثا : المباعدة التاريخية ، فالتاريخ يصف اليوم ما انقضى أمس ، أي هو يعبر عن الوقائع بغير ما حصلت عليه ، ذلك أنّ المؤرّخ يجيد من حيث أراد أن يقترب ، و العقل التاريخي الذي يروم التمثّل المتزامن لا يظفر بغير الزيف.

<sup>1</sup> الجابري . التراث و الحداثة . مصدر سابق . ص32.

<sup>2</sup> محمّد بن عباد . في المناهج التأويلية . ط . التسفير الفنيّ . صفاقس المغرب . ط1 . 2012 . ص 13.

<sup>3</sup> الجابري . التراث و الحداثة . ص 32.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

رابعا : أن التاريخ الذي يهدف في الأصل إلى فهم الماضي الإنساني يصبح فهمه تقريبا بالضرورة ، لأنه يقوم على نقل ما مضى من خلال فكر راهن بطريقة مختزلة تبسيطية<sup>1</sup>.

وهنا يصبح التاريخ كتابة لتاريخ الوعي لا لتاريخ الوقائع، الذي لا تنبثق فيه الشخصيات البشرية والأحداث العظام إلّا لغاية التدبر الإنساني<sup>2</sup>.

هذا التوجّه الذي يتبناه الحداثيون نتج عنه أمران اثنان هما :

1. التاريخية<sup>3</sup> Historisme: أي أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغيير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف<sup>4</sup>.

أي أن الحقائق التاريخية لها أصول وحيثيات هي مرتبطة بها أساسا و لا يمكن تعميمها أو الإعتقاد أنّها مجاوزة للإطار التاريخي الذي تنتمي إليه أو أنّها وقائع لا تاريخية بأن تكون فوق الزمان و المكان والحال، وهذا ما وقع فيه التيار التقليدي الذي يوصف بأنه " لا تاريخي " ، كما أنّ الآثار أو الشواهد لا تشدّ عن القانون العامّ القائم على التطور والتغير بفعل الزمكان والحال والأوضاع .

<sup>1</sup> . محمد بن عياد . في المناهج التأويلية . ص 13-14.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه ص 15.

<sup>3</sup> . يجب التمييز بين مصطلحي التاريخية Historisme و التي تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، في حين يشير مصطلح التاريخية Historicité إلى ماهو تاريخي ، أي أنّ التاريخية عقيدة تقضي بوجود معنى معروف سلفا في التاريخ . انظر :

Le petit Robert . Dictionnaire de la langue française . nouvelle édition 1992. P 932.

و عبد الله العروي . ثقافتنا في ضوء التاريخ . المركز الثقافي العربي . ط4 . 1997 . ص 16.

<sup>4</sup> . علي حرب . نقد النصّ . مصدر سابق . ص 65.

2. التّأويل Hermeunitique : إذا كان التّأويل بحث عن اليقين المفهومي واستقصاء لممكنات الوجود الرّمزية ، فهو عمل رمزي بالأساس و هو يختلف عن التفسير القائم على ربط السبب بالنتيجة ، ففي سياق التّأويل الهيرمنوطيقي تتهاوى الأحكام الجاهزة لفائدة منظومة أخرى تنهض على أساس الإمساك الرّمزي بمعطيات الوجود البشري ، ومن وجوه هذا التّأويل أنّها يعاد بناء الحوادث التاريخية على نحو ما وقعت ، إنّما يعاد هذا البناء باستنطاق الماضي ، فينتفي حينها أن يكون التاريخ ضبطا دقيقا لمحمل ما مرّ بالبشرية من وقائع ، بل إنّه يغدو مجرد وسيط لتثبيت إتماء البشر إلى المدار الإنساني وفضاء لتقاطع ضروب الوعي وتعاملها فيما بينها<sup>1</sup> . و القراءة التاريخية بهذا المعنى تجعل كلّ ما وقع في التاريخ من أحداث و أخبار مجرد أحداث أو ظواهر يمكن تعقلها وتفسيرها بحسب ما يتجلّى للوعي منها، وهي بذلك تستبعد أيّ فرضية للتعالي والمطلق والماورائي والتاريخي، بل يكون الإنسان هو المحكّ والمعيار أو بالأحرى وعيه الذي ينعكس ويتجلّى فيه صور الأشياء ومظاهرها كما هي عليه لا كما ينبغي أن تكون، و"بهذا فسح المجال لتجديد الفهم الدّيني ، وطرح رؤى معاصرة على المستوى المنهجي والتّطبيقي، ولم يعد للماضي - من ثمّ - أولوية على الحاضر ، ولا للمتقدّم أحقية في التّأويل على المتأخّر، بل صارت التّصوص مدار الحديث ، والجهود مصطفة على بساط التّقند و التّقييم ، متساوية الحظوظ في إمكان الخطأ و الصّواب ، لا يتعالى طرف على الآخر ، ولا تثبت أفضلية إلّا داخل الإطار الرّماني و المكاني؛ أي بالنّظر إلى المقدمات التي بحوزة المجتهد مقابل النتائج المتحصّل عليها في الوقت الذي عاش فيه . هكذا لم يعد الوعي التّاريخي من منظور القارئ المعاصر في حالة تردّي و تراجع ، أي في حركة سلبية تنائيا عن عصر التّريل ، بل أضحى الوعي التّاريخي في حركة إيجابية تقدّا إلى الأمام ، نظرا لالتّسع الأفق المعرفيّ نظرا وارتفاع الكمّ المعلوماتي ، و عمق الكشوفات العلمية و الفلسفية الرّاهنة"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> . محمّد بن عياد . في المناهج التّأويلية . ص 10-14.

<sup>2</sup> . ريمة عسكرياتي. القراءة الفينومينولوجية للنص القرآني. مجلة المعيار. عدد43. الجزائر ص119.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

فالحقيقة توجد داخل التاريخ لا خارجه و هي تخضع لمنطقه و تتقلب وفقا لجدليته ،والإنسان بما هو كائن مؤوّل يسائل الحقيقة و يؤشكّلها بل يحوّرهما و يقولها وفق معطياته الراهنة و إشكالاته المعاصرة ، فتسقط بذلك الوصاية التاريخية و الإستحواذ النهائي على " رأس المال الرّمزي "Le Capital Symbolique"<sup>1</sup> ، كما يتخلّص الإنسان وفق هذا المنظور من حرفية المعاني و نهائية الحقيقة و تدخل الحقيقة في مرحلة التعددية و الخصوبة و يصبح لها أكثر من تجلّي و منظور.

### المطلب الرابع : القراءة الظواهرية/ الفينومينولوجية

#### الفرع الأوّل: مفهوم القراءة الظواهرية:

هي من الأدوات والطرائق الحديثة التي يتوسّل بها الخطاب الحدائثي في قراءة و تحليل الظواهر والنصوص الدينية، وتطلق الفينومينولوجيا في صورتها العامّة ويقصد بها العلم المختصّ ب" دراسة الظواهر المتجلّية لأوّل و هلة أمام الوعي ، و المقدّمة كما هي قصد تحليلها و تتبّع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجّه نحو الأشياء نفسها بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء"<sup>2</sup>.

وقد تأسس هذا الإتجاه على يد الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل<sup>3</sup> (1859-1938) الذي طرح في أوائل هذا القرن نظريته القائلة أنّ المعرفة الحقيقية للعالم لا تتأتّى بمحاولة التعرّف

<sup>1</sup> المقصود برأسمال الرّمزي هو الوحي الذي تتنافس الأديان على الإستحواذ عليه. راجع هومش : هاشم صالح على . محمد أركون . الفكر الإسلامي. نقد و اجتهاد . ص 198. هامش 28.

<sup>2</sup> . 3Jean François lyotard : La Phenomenologie Que sais-je ?, presse universitaire de France. 1976 p : 5.

<sup>3</sup> . هوسرل إدموند: فيلسوف ألماني ولد سنة 1859 من ابوين يهوديين و توفّي سنة 1938 تنصّر و أصبح لوثرانيا ، اعتنى بالفلسفة الظاهراتية التي تقوم على تحليل الأشياء من خلال التوجّه المباشر إليها ، من أهمّ أعماله : مباحث منطقية في مجلدين ، الفلسفة كعلم صارم ، المدخل العامّ إلى الفينومينولوجيا الخالصة. انظر : طرابيشي . معجم الفلاسفة ص 712.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

على الأشياء كما هي خارج الذات ، و إنما بتحليل الذات نفسها و هي تقوم بالتعرف على العالم ، أي بتحليل الوعي و قد استبطن الأشياء فتحوّلت إلى ظواهر "فينومينا Phénoména"؛ ذلك أنّ الوعي لا يكون مستقلا و إنما هو دائما "وعي بشيء ما" ، غير أنّ من الضروري، كما يقول هوسرل ، تجريد الوعي من أيّ تصوّرات ما قبلية سواء كانت حسيّة أم فلسفية<sup>1</sup> ، و جاءت الفلسفة الظاهرية كردّة فعل للخروج من أزمة العلوم الأوروبية المتمثلة في عجز المادّية المطلقة والسيكولوجية المتطرّفة عن خلق علوم معيارية تهتمّ بثناء المعنى المتضمّن في الواقع ، وانتهى بها الأمر كمنهج من أهمّ المناهج المعاصرة في دراسة الدّين في الغرب على يد شنتوبي دولا سوساي Chantepie de la Saussaye 1848-1920م<sup>2</sup>.

وقد قامت الظواهرية على أساس أنّ الدّين ظاهرة متميّزة لا سبيل لردّها إلى الإيديولوجيا أو إلى غيرها من الظواهر ، واستفاد أيّما استفادة من المباحث السوسيولوجية و الإناسية واللسانية والتاريخية الجديدة ، مثلما استفاد من المنهج الظواهري ومن علم الدلالة و التحليل النفسي ودراسة الميث و المتخيّل و غيرها من المقاربات التي نأت بالباحثين عن التزعة العلمية وإيلاء العقلانية المجرّدة مكانة فريدة في الأفق الإنساني الرّحب<sup>3</sup>.

إنّ ما يميّز الفينومينولوجيا الدينية بشكل خاصّ ، هو ميلها إلى العمومية ، وتقصّيها لكلّ ماهو مشترك وعامّ بين الظواهر الدّينية ، وهي إذ تصف و تنظّم وتنمذج موضوعاتها تعمل على استقصاء البنية الجوهرية و المعنى في الظاهرة الدينية ، و رغم أنّ الظاهراتي يتحاشى فرض أحكامه و قيمه على موضوع بحثه ، إلّا أنّه ينطلق في الوقت ذاته من موقف متعاطف مع هذا

<sup>1</sup> . ميحان الرويلي و سعد اليازعي . دليل الناقد الأدبي . ص 321.

<sup>2</sup> . ريمة عسكراتي. القراءة الفينومينولوجية ... ص 120.

<sup>3</sup> . عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 12-13.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الموضوع ، و بشكل خاصّ مع الجانب الإنساني فيه ، فهو في وصفه للكيفية التي يعي بها المؤمن إيمانه ويفهمه ، فإنّه يحترم القيمة المطلقة التي يعوزها هذا المؤمن لعقيدته.<sup>1</sup>

وتقوم القراءة الفينومينولوجية للحدث أو النصّ على خطوات هي :

**1. تسمية الظواهر :** حتى لا تختلط التّصورات بجوهر الأشياء وماهيتها، ويغدو للاسم سحرا أخذًا يفوق محمولاته، سعى الفينومينولوجي جاهدا إلى متابعة الأسماء ومدلولاتها الحقيقية، فسمى ظاهرة ما قربانا، وأخرى تطهّرا، وثالثة صلاة .. وهكذا يقوم بإدخال الظاهرة ضمن صنف معيّن من الظواهر الدينيّة التي تتمتع بخصائص مشتركة.

**2. إدماج الظواهر في حياتنا الخاصّة :** في مرحلة ثانية يجب إخضاع هذه الظواهر للتجربة المعيشة بحثا عما يظهر نفسه باستخراج البنى وتأسيس العلاقات بين مختلف النماذج . وعندما تدخل الظاهرة في حياة الشّخص، ويتداخل الموضوع مع الذات، وبعد الاندماج في حياة الآخرين، وإذابة التجربة الذاتيّة في التجارب المعيشة للسّابقين يغدو الفينومينولوجي محوّلا للوصول إلى تفسير ما يظهر له.<sup>2</sup>

**3. تعليق الحكم :** لأنّه يستحيل معانقة الحقيقة المطلقة بشكل نهائي ومحسوم، يفضّل البحث الفينومينولوجي التريث في إصدار الأحكام، إذ تبقى النتائج المتحصّل عليها محلّ تقييم متواصل حسب المعطيات الجديدة . وهذا ما يعرف ب'الإبوشيّة' époque ، وهي بالعبارة الإغريقيّة الحاملة لما فيها من السّلب والوقف والإحجام تدلّ على وضع كلّ معرفة موضع سؤال بما في ذلك المعرفة الأولى التي يعطيها نقد المعرفة بادئ الأمر، والامتناع عن استصلاح أي معطى سابق في الوجود وفي الإدراك.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> فراس السواح . دين الإنسان . ص 14 .

<sup>2</sup> نفسه . ص 15 .

<sup>3</sup> . ريمة عسكراتي . القراءة الفينومينولوجية . ص 122 .

4. الإيضاح: الإيضاح في جوهره هو طريق للتمييز، يقوم أساسا على منع الوقوع في الخطأ؛ وهو ثلاثة أنواع التوضيح Clarification الكشف Elucidation ، ثم الشرح Explication، فالإيضاح يتم في اللغة عن طريق التمييز بين الألفاظ المحكمة والألفاظ المتشابهة، في حين التوضيح يكون بين الأشياء، أما الكشف فيتم في الشعور، ومهمتها استكشاف مناطقه ليصل في النهاية إلى الشرح والبيان، أي إخراج مضمون الشعور إلى حيز الرؤية الواضحة<sup>1</sup>

5. الفهم: بعد القيام بوصف الظاهرة المدروسة وتصنيفها وربطها بالمفاهيم الدينية القريبة منها مع تعليق الحكم على صدقها أو زيفها وكذبها، يتشكّل فعل الفهم بحيث تصبح الوقائع المشوّشة والثابتة حاملة لروابط منطقيّة ومعرفيّة تعبّر عن تواصلنا معها ومعرفتنا لها .

#### 6. العملية التأويلية :

يهدف التأويل هنا إلى تجاوز وصف الظواهر كما هي معطاة لنا حسيّا إلى تلمّس جوهرها الخفيّ، وغير الخاضع لظرفي الزّمان والمكان، إنّه بحث عن البنية الظّاهرة الدّاخلية ونموذجها المثالي<sup>2</sup>.

#### الفرع الثاني: مبررات الأخذ بالمنهج الظواهرى:

يرى التيار الحدائى أنّ الظاهرة الدينية عامّة و الإسلامية خاصّة لم تحظ لا في السابق ولا الآن ببحث عقلاى تفهّمي يقوم على المعرفة والإستنباط<sup>3</sup>، بل وقعت في آفات علمية : الأولى النّزعة العلموية الوضعية التي لم تر في الدّين سوى مرحلة من مراحل تقدّم البشرية المطّرد نحو العقلانية ، واعتبرته إسقاطا للرغبات الإنسانية وتعويضاً عن الحاجات التي لم يتيسّر تحقيقها في

<sup>1</sup> . ريمة عسكرياتي . القراءة الفينومينولوجية . ص 122 .

<sup>2</sup> . نفس المرجع و الصفحة .

<sup>3</sup> . هشام جعيط . الوحي و القراءن و النبوة . ص 12 .

الواقع ، بل ظاهرة مرّضية يمكن تجاوزها ، و في أحسن الحالات اعتبرت المسيحية تحت تأثير المركزية الأوروبية الدّين الأرقى و الجدير دون سواه بالبقاء<sup>1</sup>. الثانية: النظرة الإستشراقية التي التقت مع التزعة العلموية الوضعية في الرؤية أي التحرك وفق المركزية الأوروبية المسيحية في قراءة التراث العربي الإسلامي و إن اختلفت معهم في الأسلوب والمنهج والطريقة<sup>2</sup>. الثالثة: الصورة التقليدية التي لا زالت تعتمد على "الفهم التراثي للتراث" والتي تأخذ فهم الاقدمين وأقوالهم كما هي ، و الطابع العامّ الذي يوجّه هذا المنهج هو الإنخراط والإستنساخ لإشكاليات المقروء و الإستسلام لها ، ممّا نتج عنه غياب الروح النقدية و فقدان النظرة التاريخية<sup>3</sup>

أمام هذه القراءات التبسيطية المختزلة للظاهرة الدينية في الإسلام لا بدّ من بديل منهجي يأخذ الظاهرة الإسلامية في تكاملها ، ويعيد قراءتها من جديد آخذا بالإعتبار جميع ما يتعلّق بالإسلام ، بدءا بالوحي الذي وقع في تعريف تبسيطي و الذي يقدّم: " من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يتدئ كلامه قائلا: "قال الله تعالى ... " و ينهيه قائلا: "صدق الله العظيم"<sup>4</sup> والذي جعل منه نصّا غير قابل للفهم و الفحص بأن لم يدع " أيّ مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله"<sup>5</sup> ، ولذلك يرى فراس السوّاح في دراسته للظاهرة - بعد التخلّي عن المسبقات و الأحكام الذاتية - أنّه يجب محاكمتها من جهتين:

الأولى: محاكمة وجود Existential Judgement والتي يقوم فيها الدارس بتقصّي طبيعة

موضوعه ؛ أي تركيبه و أصله وتاريخه

<sup>1</sup> . الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 12.

<sup>2</sup> . الجابري. التراث و الحداثة ص 28.

<sup>3</sup> . نفس المصدر. ص 26.

<sup>4</sup> أركون . لقرءان من التفسير الموروث إلى ... ص 17.

<sup>5</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

الثاني : محاكمة قيمة Proposition of Values يبحث في أهميته و جدواه.

وينشأ عن كليهما مواقف فكرية متغايرة ، فمحاكمة الوجود موضوعية لا تعتمد معايير موضوعية مسبقا ، أما محاكمة القيمة ذاتية تعتمد معايير يقوم الدارس بتبنيها .  
ولذلك جعل الهدف الأول في دراسته هو " التعرف على الظاهرة الدينية كما هي ، وذلك عن طريق وصفها وصفا دقيقا، وعزلها عن بقية الظواهر الإنسانية الأخرى المتعددة ... فوجدت نفسي مع أصحاب المنهج الفينومينولوجي"<sup>1</sup> لأن الناقد أو الدارس الذي يتبنى الفينومينولوجيا إضافة إلى تجرّده بالموضوعية و التخلّي عن الأحكام المسبقة فإنّه لا يتخلّى عن إنسانيته و يبقى الصّلة بينه وبين المؤمن محلّ الدراسة موصولة وهنا يتدخل دور الوعي في النقد أو البحث الظاهراتي.

#### المطلب الخامس : القراءات الإيستمية والسوسولوجية والنفسية

ينطلق الفكر الحداثي في مقارنة العقائد فلسفيا و اجتماعيا و نفسيا من مسلّمة أنّ تطبيق هذه العلوم على الإسلام يصطدم بصعوبات و مقاومات دوغمائية لكلّ فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا و نظاما من العقائد و اللّاعقائد ، و الصّعوبة لم تعد فكرية أو عقلية فقط إنّما عاطفية أيضا. ذلك أنّ المسلمين يرفعون عندئذ راية الحقوق التي لا تُمسّ للإيمان و المعرفة بواسطة الإيمان<sup>2</sup>.

وهنا يتساءل الفكر الحداثي : كيف يمكن لنا تجاوز عقبات كهذه ؟ كيف يمكن لنا مواجهة الرّفّض العنيف الخاصّ ب " المناضلين من أجل الإيمان " الذين يشكّلون اليوم في كلّ مكان مجموعات عديدة تهدّد بالخطر كلّ الأنظمة ؟ كيف يمكن لنا مواجهة المقاومة الشّديدة التي يبديها رجال الدّين المحافظون على معارفهم القروسطوية ؟ كيف يمكن أن نعوّد الجمهور

<sup>1</sup> فراس السواح . دين الإنسان . ص 12-13

<sup>2</sup> أركون . الفكر الإسلامي قراءة علمية . ص 89.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

العربي والإسلامي على التطبيق الجادّ و المخلص و المنفتح لعلوم الإنسان و المجتمع على موضوعات محرّمة ( تابو) بقيت دراستها حتّى اليوم حكرًا على علماء الدّين التقليديين<sup>1</sup>؟

لا يكون ذلك ولا يمكن تجاوز هذه العقبات إلّا يجعل النّاس يعتنقون المنهجية العلمية الجديدة خصوصا في المجال الإسلامي المغلق من كلّ النواحي بشهادات الإيمان ، فتدريب الناس على علوم الإنسان و المجتمع بواسطة الأمثلة العملية و دون الإلحاح كثيرا على المقدّمات النظرية يؤدّي إلى نتائج أكثر تشجيعا ، لكن بشرط أن يمارسوا هم بأنفسهم التمرينات و يضاعفوا من الأمثلة<sup>2</sup>. كما يجب أن تدرّس هذه العلوم بصيغة تحليلية نقدية تفكيكية و ليس بالطريقة البدائية الوصفية التي لا تستحقّ تسمية علم الإنسان و المجتمع . إنّ الفرق بين العلوم الفلسفية والإنسانية والإجتماعية بصيغتها التقليدية وبين صيغتها الحديثة لا يخصّ فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإّما هو يمثّل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le Signe) نفسها في الصّميم وأصابت نظرة الإنسان إليها ، لهذا السبب يجب أن تكون القطيعة جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السّيميائية الدلالية و بين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة ، و لم يعد اليوم ممكنا إقامة أيّ حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين<sup>3</sup>.

### الفرع الأوّل : النقد الفلسفي :

تنطلق هذه المقاربة من دعوى وجوب فتح باب المساءلة و النّقد للوسائل و الإجراءات والخطوات التي لازال الفكر السلفي إلى الآن ينتج بها المعرفة العقديّة ، أي أنّها دعوى إيستيمية / نقدية لكلّ نظم المعرفة العربية الإسلامية ، و تشمل هذه المساءلة النقدية لكلّ ما هو مؤطر وموجّه للمعرفة العقديّة سواء على مستوى التوظيف أو الرؤية أو حتى الأداة و الوسيلة.

<sup>1</sup> . أركون . الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص 90.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص 90.

<sup>3</sup> . نفسه. ص 88.

(أ). العقيدة من حيث التوظيف :

أول نقطة يجب البدء منها في عملية النقد هي التسليم بأن الثقافة العربية الإسلامية هي نتيجة سياسية و محصّلة إيديولوجية ، فلم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية و الإجتماعية ، بل كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات ، ومن هنا كانت العلاقة بين الصراع الإيديولوجي والصدام المعرفي ، و لا شك أنّ الاخذ بعين الإعتبار العلاقة العضوية بين الإيديولوجي و الإيستيمولوجي في الثقافة العربية تجعل الباحث يتحرّر من أسر التاريخ الرسمي الذي يُعنى فقط بالثقافة التي تشرف عليها الدولة أو تدور في فلكها ويهمل أو يغفل الثقافة " المضادة " ، و في أحسن الأحوال يعرضها منفصلة معزولة على هامش التاريخ ، فلا بدّ إذن من النظر إليهما معا من زاوية الفعل و ردّ الفعل ، و إلّا جاء التاريخ الثقافي عرضا لأشلاء متناثرة لا روح فيها و لا حياة<sup>1</sup>.

إنّ الأصول التي أصلها أرباب الفرق و إن كانت في الظاهر تبدو أمورا دينية عقديّة لا تلبث عند التحليل الأخير أن تشف و تظهر العوامل الإيديولوجية التي تتستر عنها ، فلو أخذنا " أصل العدل " عند المعتزلة و قارناه بغيره مما عند الفرق لوجدنا أن العامل الأساس المحرك لهذا الأصل هو السياسة قبل كل شيء ، فلما كان الإنسان يسرق و يكذب و يظلم ... فلا يمكن أن تنسب هذه الأفعال إلى الله و لا يجوز عقلا أن يكون هو خالقها ومن هنا قالوا : إن الإنسان يخلق أفعاله وكان " العدل " بهذا المعنى هو حرية الإرادة البشرية و القدرة على الفعل و بالتالي مسؤوليته عما يفعل، وما كان لهذا الأصل ان يظهر لو لم يكن للمعتزلة موقف من الأحداث السياسية خاصة عن الدولة الأموية التي اشتهر عنها الظلم و القهر و الجبر ؛ يقول القاضي عبد الجبار: " و ذكر شيخنا أبو علي أن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية و أنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ويتوهم أنه مصيب فيه و ان الله جعله إماما و وولاه

<sup>1</sup> . الجابري . تكوين العقل العربي ص5-6 باختصار.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الأمر وفشى ذلك في ملوك بني أمية و على هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله ثم نشأ بعدهم هشام السميتي فوضع لهم التكليف بما لا يطاق و أخذ هذا القول عن ضرير كان بواسطة زنديقا منويا<sup>1</sup>. ومن هنا سمى المعتزلة " أهل السنة" مجبرة لأنهم يرون بالمشيئة المطلقة للإرادة الإلهية ووجوب السمع و الطاعة لأولياء الأمور في المنشط و المكروه و اعتبار أن ما يحدث من الظلم و القهر هو بإرادة الله و قضائه. ومثال ذلك أيضا مسألة " الإيمان" التي جعلها الفصيل الأكبر من أهل السنة "الأشاعرة"<sup>2</sup>. بمعنى التصديق مع إخراج العمل عن مسماه كردة فعل على الخوارج الذين جعلوا لفظ الإيمان شاملا لأعمال القلوب و الجوارح وبالتالي استحلوها قتال أصحاب الكبائر كونهم غير مؤمنين بنقضهم أصلا من أصول الإيمان الذي هو ركن العمل.. وهكذا. وقد أثر هذا الخلاف السياسي لا في التصورات فقط بل حتى في طرائق التأليف ؛ فعمدت كل طائفة من الفرق المتصارعة لوضع مؤلفات عقدية تشمل موقفها من المسائل محل النزاع ، حيث أُدمج في الإلهيات مثلا باب " خلق أفعال العباد" و أدمج الخلاف بين الصحابة و الموقف من أئمة الجور ، وجاءت المؤلفات تعكس الواقع في تناقضاته و صراعاته أكثر مما تعكس الإيمان القراءاني في بساطته و سلاسته ، ولم يسلم من ذلك حتى أهل الحديث الذين كانوا يعرفون أنفسهم بأهل النقل و الرواية ، فاشتهر عنهم بتر النصوص من سياقاتها و تجريدها من لحاقاتها وتبويبها بحسب الهدف المراد إثباته ففقدت بذلك النصوص أهدافها ومقاصدها وتحولت إلى نصوص مجردة لا روح فيها ؛ مشحونة بالصراع والإيديولوجيا التي كانت تتستر عنها.

<sup>1</sup>. القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد و العدل.(04/08)

(ب). من حيث الرؤية :

إنّ التنظير الكلامي الذي تلا مرحلة الإيديولوجيا و الذي حاول فيه المنظرون للعقيدة الفصل بين السياسي/ العلمي و العقلي/ النقل لم يسلم هو الآخر من مؤاخذات منهجية وعلمية جعلت خصومهم من الفلاسفة تصف عقلمهم بأنّه ارتقاء في اللّاعقل وبرهانهم إلى اللّابرهان ومنهجهم إلى اللّامنهج... والسبب أن منهج الفرق ( معتزلة و أشاعرة و ماتريديّة و شيعة و خوارج و أهل حديث) لم يتخلّص من الرواسب السياسية و الإيديولوجية بل ظلّ أسير تلك المنطلقات يتحرّك في فلکها و يحوم حول حماها... والسبب " أن ما كان يهّم علماء الإسلام ليس بناء تصوّرات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصوّر الديني مقبولاً من طرف العقل، و جعل التصوّر العقلي مشروعاً في نظر الدين، الأمر الذي جعل الفلسفة الإسلامية خطاباً مسترسلاً"<sup>1</sup> ولذلك فإن اختيارهم الدينية المسبقة جعلت العقل الكلامي المتشكّل حديثاً مع واصل و عمرو بن عبّيد و فيما بعد مع أبي الهذيل و النظام يبحث ما استطاع عن سند فكري و تبرير شرعي لتلك الإختيارات وربما اضطرهم هذا التحرك غير المدروس في كثير من المرات إلى انتحال أقوال لا سند فكري ولا شرعي لها كالقول بشيعة المعدوم<sup>2</sup> و أن الله لا يقدر على فعل الشر ( قال بذلك النظام خلافاً لبقية المعتزلة الذين يرون أن الله يقدر على الشرّ والقيح و لكن لا يخلقه و لا يريدّه)<sup>3</sup> و القول بفناء حركات اصحاب النار عند ابي الهذيل العلاف و القول بأن العموم يبقى على عمومّه أبداً ولا يدخله التخصيص ( حتى يتأولوا آيات الشفاعة و يبرروا القول بخلود صاحب الكبيرة في النار ) وهذا ما ألبأ متأخري المعتزلة كالقاضي الهمداني وغيره إلى الإعتذار لهم و محاولة سدّ الفجوات و الفراغات التي خلفوها و الإجابة عن كثير من الأسئلة التي بقيت عالقة... قلت قد وصفهم خصومهم من الفلاسفة بأنهم اصحاب منهج

<sup>1</sup>. الجابري . التراث و الحداثة. ص 37.

<sup>2</sup>. يقول أبو الحسين الخياط " الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً .."  
البيگدادي . الفرق بين الفرق . بيروت دار الجيل 1987. ص 164.

<sup>3</sup>. عبد الجبار . المعني (64/11).

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

متذبذب فلا هم مع أهل العقل في معقوليتهم ولا هم أصحاب شرع ... بل هم مجرد نسخة مشوهة من الطرفين أو في اقل الأحوال صار شكل العقل معهم مبتدلاً لا همّ له إلا محاولة التوفيق بين الشرع و العقل ؛ تارة لحساب شرع بعيد عن قصد الشارع وتارة اخرى لحساب عقل مبتذل ضعيف مستهلك... نذكر من ذلك قولهم ب :

- الجوهر الفرد (الذي أرساه أبو الهذيل العلاف وجعله مقدمة كلامية ومنطلقاً لبيان حدوث العالم والبرهنة على وجود الله ثم أخذت به فيما بعد أغلب الفرق الكلامية خاصة الأشعرية والماتريدية) وقد اعتمد المتكلمون في إثباته على أدلة ضعيفة واهية خطائية أضحكت عليهم خصماءهم من الفلاسفة حتى اضطروهم :أي الفلاسفة اضطروا المتكلمين.. إلى ضرب بعض الأمثلة الفجة لتصحيحه من ذلك قولهم " إن الفيل أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها لأنه لو كانت أجزاءهما غير متناهية لما صح القول إن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل و لما كانت أصغر منه " ومنشأ الغلط في هذا الدليل " إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم من المتصلة يلزم من المنفصلة"<sup>1</sup>.

- قياس الغائب على الشاهد: و هذا أشهر أدلتهم فقد قاسوا الغائب الذي هو عالم الغيب على الشاهد الذي هو في متناول الحس و طردوا ( عموماً) الحكم بينهما... لكن الفلاسفة عابوا عليهم هذا الطريق و اعتبروه طريقاً خطايا بعيد عن البرهان ذلك أن التساوي في العلل لا يوجب بالضرورة التساوي في الأحكام ( العقلية ) والقياس هذا هو قياس مع الفارق فحيث العالم الغائب هو بتسليم المتكلمين أسمى و أفضل من العالم الشاهد فكيف يتسنى القياس عليه وبناء الأحكام على ذلك .. هذا ناهيك عن تناسي المنظرين الكلاميين أن بعض الأجسام

<sup>1</sup> . ابن رشد ا: الكشف عن مناهج الأدلة...77 ( .مقدمة تحليلية للجابري)

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

مشكوك في إلحاقها بالشاهد كالأجسام السماوية التي هي ليست في متناول حس ومشاهدة المتكلمين فكيف طردوا الحكم بحدوثها والإستدلال بها<sup>1</sup>.

-العلية أو السببية: مضطربة متناقضة لا يسندها لا عقل صريح ولا نقل صحيح اللهم إلا تحكيمات وانتقادات مبنية على استحسان غير مبرر ، ووجهها أنهم تصوروا أن العالم صدر نتيجة "ترجيح بلا مرجح" أي بعلم وإرادة و قدرة قديمة<sup>2</sup> .. ولم يكن للعلة أي دور سوى أنها لازمت العالم منذ صدوره وظلت هي المتحكم في حركته دون أن يكون لها تأثير أولي في تشكله و تكوينه ... وهذا ما جعل الفلاسفة خاصة الطبائعيين منهم يردون عليهم بأن المنهج السببي ينقصه الإطار فمتى سلمتم أن العلة هي المؤثرة بذاتها لزمكم أن يطرد الأمر و تسلموا أنها كانت المؤثر الأساس في تشكل العالم و ظهوره و إلا كان التفريق مجرد تحكم يرده العقل... كما ينقصه الوضوح فأنتم لما قلتم ب "التولد" لم يختلف موقفكم عن أصحاب "الكسب" إلا في التوقيت الزمني ل "خلق الأفعال" فهم قالوا - أي أصحاب الكسب- بالخلق الملازم و المتصل للأفعال أما أنتم فقلتم بالخلق المنفصل غير المتصل مادام أنكم ادعيتم أن القدرة والإرادة ( المعبر عنها بالإستطاعة) مركبة ابتداء و مخلوقة في الإنسان<sup>3</sup> ... فلم يختلف موقفكم عنهم كثيرا و يوشك ان تقولوا مثلهم بخلق أفعال العباد... هذا ناهيك عن الموقف الأخلاقي (المعبر عنه باستحقاق الثواب أو العقاب ) الذي رتبتموه عن " التولد" .. يكتفه كثير من الغموض وذلك حين ادعيتم أن الفعل المتولد هو من خلق صاحبه و من ثم يتحمل مسؤوليته فلو أن ذلك الفعل المتولد أدى إلى تولد فعل ثان وثالث و ربما رابع و خامس و وو هل يتحمل المكلف مسؤوليته أم يتحمله الوسائط الثانية والثالثة والرابعة التي أثرت في ذلك الفعل؟؟؟؟.. فضلا عن أن العلية وظفت لأغراض مذهبية ضيقة ومساجلات كلامية لم تؤد أي

<sup>1</sup> الجابري. مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد.. ص 76-78..

<sup>2</sup> عبد الحكيم أجهر . التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي. ص 91.

<sup>3</sup> الجابري. مقدم الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص 82-84.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وظيفة للعلوم الكونية ولم تقدم أي إضافة عقلية لأنها منذ البداية كان منطلقها الجدل المذهبي و ليس الإرساء لقواعد منهج وأن الدافع العقلي عندكم هو "جعل الدين مقبولا من طرف العقل و جعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين و ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة"<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: القراءتين السوسولوجية والسيكولوجية

تعتبر هاتين القراءتين مهمتين لفهم العقلية السلفية وتفكيك مقولاتها وزحزحة مسلماتها و يقينياتها:

(أ). المقاربة الاجتماعية :

يعتبر أوجست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية من أكبر روّاد علم الاجتماع في العصر الحديث الذي نظر إلى الظاهرة الدينية من زاوية وضعية بحتة، وفيه قرّر أنّ البشرية مرّت عبر أطوارها التاريخية بمراحل ثلاث هي: المرحلة اللاهوتية: وفيه تقدّم الآلهة للإنسان مبدأ التفسير والفعل، المرحلة الميتافيزيقية: وفيه تنوب مناب القوى الإلهية قوى مجردة ولا شخصية وأخيراً الحالة الوضعية : الذي سنتج فيه الإنسانية ديانة جديدة تقتدر على توحيد الإرادات الفردية وتقييم ملكوت مفهوم الإنسانية مقام " وصاية الله"<sup>2</sup>.

معنى هذا الطرح أنّ الإنسانية كلّما استغرقت في البدائية احتاجت إلى الدين و إلى تدخّل القوى الغيبية و الماورائية ، وكلّما تقدّمت في الحضارة قلّ احتياجها لذلك ، وتسمّى هذه المرحلة التي دشّنها " كونت " بالمرحلة الوضعية التي عرفت سيطرة العلوم الوضعية و استبعاد و طرد أيّ تفسير لا يكون له شاهد من الواقع أو الحسّ ، و قد أعلن كونت ومن بعده دوركايم

<sup>1</sup>. الجابري. التراث و الحداثة ص 37.

<sup>2</sup>. جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة . دار الطليعة . بيروت لبنان . ط3 . 2006 . ص543.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

أنّ الظواهر الإجتماعية بما فيها الدين هي واقعات طبيعية تخضع لقوانين طبيعية ، و هو قد اعترف هنا بطابع الظاهرة الدينية الشيعي ؛ إذ لا وجود في الطبيعة إلّا للأشياء<sup>1</sup> .  
وقد أثرت هذه الرؤية التي أسّس لها كونت لا في علم الاجتماع فقط بل في سائر العلوم تقريبا، حيث صارت الميتافيزيقا في العصر الحالي بمثابة الخرافة<sup>2</sup> ، وحلّ العلم الطبيعي محلّها ، وقد حمل لواء الوضعية المنطقية في العالم العربي " زكي نجيب محمود" ، حيث يرى أنّ أيّ تفسير لمظاهر الطبيعة بما هو فوق الحسّ و العقل غير مقبول ، بل لا بدّ من ردّ الظواهر إنسانية كانت أم طبيعية إلى العقل ، لأن منطلق العقل و أساسه هو "أن تُردّ الظواهر إلى أسبابها الطبيعية فلا يفسّر المرض مثلا إلّا بالجراثيم التي أحدثته ولا يعلل سقوط المطر إلّا بظروف المناخ، وهكذا، يترتب على هذا الربط السبي الصحيح أن نلتمس للأشياء الطبيعية أسبابها كذلك"<sup>3</sup> ، والتعريف العقلاني للحضارة والتقدم الإنساني عنده لا يكون إلّا بالإيمان بالعلم و"الأمّة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقلّ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجها"<sup>4</sup> ، بل إن " المجتمع لا يشفى من علله بالمواعظ و إنما يشفى بالعلم نظرية و تطبيقا"<sup>5</sup> .

<sup>1</sup> . جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة . المصدر السابق. ص 542.

<sup>2</sup> . زكي نجيب محمود له كتاب بهذا العنوان " خرافة الميتافيزيقا " صدر في طبعته الأولى عن مكتبة النهضة المصرية سنة 1953 ، وفيه ميّز بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا الماوتية : التي تستخدم في عباراتها ألفاظا لا تشير إلى واقع محسوس، ثمّ تزعم - على حدّ تعبيره - على أنّها كلام علمي . هذا النوع يرفضه زكي نجيب محمود رفضا قاطعا ، لأنّها بحكم تعريفها لا يمكن أن يوصل فيها إلى رأي قاطع. أمّا النوع الثاني من الميتافيزيقا فهي التي تبحث في الجذور الأولى التي تنشأ منها القضايا العلمية فهي مقبولة لأنّها اكتفت بأن تكشف عمّا وراء الجمل في العلوم الرياضية و العلوم الطبيعية من فاعلية عقلية ، تضمن لتلك الجمل أن تصدق صدقا ضروريا وعمّا. أحمد عاطف غيث . نقد العقل الوضعي . دراسة في الأزمنة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الأولى 1980 ، ص.22

<sup>3</sup> . زكي نجيب محمود. ثقافتنا في مواجهة العصر . دار الشروق . مصر ط3 . 1982 . ص 198

<sup>4</sup> . أحسن بشاني. خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر و إشكالية الخصوصية و العالمية . اطروحة دكتوراه .

إشراف : د عبد الرحمان بوقاف . جامعة الجزائر. 2005-2006 . ص307-308.

<sup>5</sup> . نفس المرجع و الصفحة.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

إنّ الدّين بما هو ظاهرة اجتماعية يجب أن ينظر إليه على أنّه إفراز اجتماعي وبالتالي يجب مقارنته مقارنة علمية وضعية، باستبعاد التفسيرات الغيبية التي لا تزيد الظاهرة إلّا غموضاً وضبابية، وطرح تلك الافكار الماورائية التي لا يمكن التحقّق من صدقها وحقّيتها . كما ينبغي النظر إليه من زاوية الديالكتيك<sup>1</sup> ، أي جدل المتناقضات ؛ فالفكر أيّ فكر ليس في الحقيقة إلّا انعكاس لحركة الواقع في تناقضاته وصراعه منقول ومحوّل لفكر الإنسان<sup>2</sup> ، والإنسان كفكر وذات جزء من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها من تغير و صيرورة نتيجة التناقضات التي تحكمه و تسيّره ، ولذلك فإنّ تاريخه هو تاريخ الصّراع ، الصّراع المادّي / الإقتصادي بالدرجة الأولى ، ولذلك فإنّ "أفكار الإنسان تعبّر عن مصالح لا عن حقائق"<sup>3</sup> ، وكلمة المصلحة هنا التي تعبّر بها أصحاب المادية الجدلية لا يقصد بها مصالح الفرد بل يقصد بها مصالح الطبقة التي تعمل في ذهن الفرد بدون وعي منه ، كما أنّ المادية التاريخية ترى أنّ مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخارج في النفس الفردية<sup>4</sup> . هنا ينبغي البحث للدّين عن معنى و تفسير. ولذلك تقرّر المادية أنّه إذا أراد الفرد معرفة أين تصنع القيم والمثل والمبادئ فما عليه إلّا "أن يطلّ على كهف

---

<sup>1</sup> . الديالكتيك أو الجدل في المنطق الكلاسيكي طريقة خاصّة في البحث و أسلوباً من أساليب المناظرة ، التي تطرح فيها المتناقضات الفكرية ووجهات النظر المتعارضة ، بقصد أن تظهر كل وجهة نظر خطأ الأخرى ونقاط ضعفها ، وهكذا يقوم الصراع بين النفي و الإثبات في ميدان البحث و الجدل. أمّا في المنطق الجديد فلم يعد منهجاً للبحث او المناظرة بل أصبح طريقة لتفسير الواقع ، و قانوناً كونياً عامّاً . فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب ، بل هو ثابت في كلّ واقع وحقيقة، فما من قضية إلّا وتنطوي في ذاتها على القضية و نفيها. وكان هيجل أوّل من أشاد منطقاً كاملاً على هذا الأساس، فكان التناقض الديالكتيكي هو النقطة المركزية في ذلك المنطق ، ولم يكن هيجل أوّل من ابتدع أصول الديالكتيك بل يرجع الأمر إلى ما قبل ذلك بكثير، ثمّ جاء كارل ماركس و أسس على أنقاض الفلسفة المثالية لهيجل فلسفته المادية ، فالجدل عند الديالكتيكيين هو قانون للفكر و الواقع ، فهو طريقة للتفكير ومبدأ يرتكز عليه الواقع في وجوده.

باقر الصدر . فلسفتنا . دار المعارف للمطبوعات. بيروت لبنان. ط2. 1998. ص191.

<sup>2</sup> . باقر الصدر . فلسفتنا. المرجع السابق. ص 192.

<sup>3</sup> . العروي. مفهوم الإيديولوجيا . المركز الثقافي العربي. ط8. 2012. ص42.

<sup>4</sup> . نفس المصدر و الصفحة.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الكهوف ، حيث يصنع الإنسان المثل العليا" وسيجد أنّه هو منشؤها، حال كونه مستضعفا ، يستعملها كقناع للإنتقام من سيّده المتسلّط<sup>1</sup>.

فالتديّن منشؤه المجتمع وهو يعبر عن مصالح ومآرب مادية ويستعمل كقناع للتعبير عن الأشواق والآمال، بل والطموحات السياسية الضيقة أيضا ، وهذا بالضبط ما استعملته الدول الإسلامية الناشئة و الحركات الإسلامية الراجبة في الحكم ، فقد " شهدت نجاحا عابرا و مؤقتا بفضل تجاوب الشعوب التي كانت لا تزال حسّاسة للوعود التبشيرية و الآمال الخلاصية الأخروية، والزعماء الذين استفادوا من إقبال الشعوب وقابليتها لم ينتهبوا جيدا للنتائج السلبية والآثار المدمّرة لخطاباتهم الإيديولوجية التي أحلت البرامح السياسية غير القابلة للتحقيق محلّ الآمال الألفية والأخروية واللّاتاريخية التي تغذّيها الخطابات الأسطورية للأديان التقليدية"<sup>2</sup>.

فالديّن يستغلّ كغطاء وتعمية تستعمله السّطات أو حتّى المعارضة للتعبئة واستجلاب الأصوات المؤيّدّة، ولأجل ذلك تستعمل الشعارات وترفع اللّافئات من أجل استقطاب الفئات المحرومة والمهمّشة التي لا تزال تملك حاسّة دينية بسيطة تجعلها تتبع و تؤيّد دون مساءلة أو استنكار.

### (ب). المقاربة السيكلوجية :

تعتمد هذه المقاربة على "علم النفس التاريخي" الذي يستعمل التحليل النفسي كأداة ووسيلة، وترى هذه المنهجية أنّ القسم الواعي لكلّ واحد منّا لا يمثّل شيئا بالنسبة للاحقاب الماضية ، إنّ الأحقاب المنسية أهمّ بكثير من القسم الذي نعقله ، فيجب الإعتداد بالبعيد من ماضي الإنسان قبل القريب ، بالمنسي قبل المسجّل ، بالمكبوت قبل المقبول، يجب الإصغاء إلى همس تلك الأحقاب الذي غطاه ضجيج الوعي لاكتشاف الحقيقة التي تحجبها تركيبات

<sup>1</sup> . العروي. مفهوم الإيديولوجيا . المصدر السابق. ص 43.

<sup>2</sup> . اركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 45.



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

العقل الوهمية . عندها تبدو الفروق الثقافية و الإجتماعية سطحية عند الوقوف على وحدة البشر النوعية<sup>1</sup>. وبما أنّ الفرد لا ينفرد إلاّ بقسم ضئيل من نفسانيته و القسم الأكبر هو نفسانية جموعية مشتركة فإنّه يشارك الآخرين في مجموعات متعدّدة :الجنس ، الطبقة ، الدّين ،الشغل...<sup>2</sup> ، لأجل التماهي وتحقيق الإنسجام مع الآخرين . فالعقيدة إنّما منشؤها هو ذاكرة الجماعة ، تلك الذاكرة التي تستر بعوي و بغير وعي على الرّغبة ، تخفيها و لا تبديها ، بل تخترع لها من النظم والحلال والحرام ما يجعلها مقبولة مشروعة ، وهي في الحقيقة لا تعدو أنّها بتشريعاتها تلك تعاكس الطبيعة وتقاوم الرّغبة و تكبت النّفس ؛ فالجنس على سبيل المثال يضع له الإنسان " الضوابط و القواعد ، و هي ضوابط موجودة في كل الثقافات على اختلاف بينها، وبها يحدّد ماهو جائز مشروع و ماهو ممنوع أو محرّم ، ثمّ تعدو هذه الضوابط من مكونات شخصيته، إذ هو في الحقيقة إنّما يعرف نفسه من خلال نظرة الآخرين إليه. وإذا ما كانت التنشئة الإجتماعية ناجحة نجاحا تامّا ، فإنّ ما رُسم من قواعد سيتسم بالبداهة و لا يخرقها الفرد ، أو حتّى يتصور بينه وبين نفسه أنّه يخرقها من دون أن يشعر بالذنب ويوبّخه ضميره ، فإذا ما حصل أنّه لم يحترمها وعوقب على ذلك، اعتبر في قرارة نفسه أنّه مذنب يستحق العقاب، وقس على ذلك سائر علاقاته الاجتماعية. فالالتزام بالنواميس السائدة في المجموعة التي ينتمي إليها التزام تامّ يؤدّي به إلى قبول الأمر الواقع من غير أن يخامرهم فكرة معارضته أو الخروج عليه"<sup>3</sup>.

ولذلك كانت " المرأة" عبر الأجيال هي الضحية ف " من المعروف أن المرأة بسبب شرطها البيولوجي هي التي تؤبّد الحياة ، و بالتالي تنتج أهمّ الارزاق و أغلى ثروة في المجتمع : الاطفال.

<sup>1</sup> العروي. مفهوم الإيديولوجيا . ص 48-49. باختصار.

<sup>2</sup> نفس المصدر و الصفحة.

<sup>3</sup> . الشرفي . الإسلام بين الرسالة و التاريخ . ص 19.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ولهذا السبب فهي تصبح في كل مجتمع و في كل مكان موضوعا تتحكم به استراتيجيات الرجال الذين يحتكرون بين أيديهم سلطة الإشراف على انتقال الثروات و علاقات القوة الكائنة بين العائلات والعشائر والقبائل، وكان ينبغي أن تنتظر المرأة اختراع وسائل التحرير البيولوجي الحديثة ، كالحبوب المانعة للحمل من أجل أن يصل تحرير الشرط النسائي إلى المستوى العميق لهذه الإستراتيجيات القديمة قدم المجتمعات البشرية و يزعزعا. وعندئذ راحت تنفجر في وجوهنا تلك القارّة الضخمة للجنس و لكل المحرمات أو التابوات التي قمعتها و طمستها بواسطة فرض قانون لا يرحم ، ولكنه موصوف ب " الأخلاقي " أو " الديني " . ونحن نعلم حجم المناقشات النفسية والتحليلية النفسية التي دارت حول التحرير الجنسي وضرورة السيطرة عليه أو ضبطه<sup>1</sup>.

إذن لا بدّ من العودة إلى ماضي الإنسان العميق إلى كهف الكهوف – بتعبير نيتشه<sup>2</sup> – لتقصّي الحقيقة الموضوعية التي نخبرنا بها التاريخ المنسيّ و المهمل و المسكوت عنه ، ولا بدّ من تحليل التابوهات والمحرمات بالخروج عليها من أجل معرفة ما يتحكم بها من الدّاخل و يؤطر سيرها وحرّكته.

<sup>1</sup> . أركون . الفكر الإسلامي . نقد و اجتهاد. ص 123.

<sup>2</sup> . العروي. مفهوم الإيديولوجيا . ص ص43.

المبحث الثالث: حدود الاستعمال التقني لمسالك البحث والنظر بين التيارين

بعد العرض الذي قدّمناه لطرائق و تقنيات النظر و البحث عند التيارين نخلص إلى أنّ الاختلاف بينهما " جذري " ، يمثّل قطيعة معرفية ، لا يكاد يربط بينهما أدنى رابط ولا يوجد أيّ نقاط تماسّ و إن وُجدت فهي حتماً أمر عَرَضِي ، كما يعبرّ هذا التباين عن طرائق و نظم في إنتاج المعرفة مختلف، وكأننا أمام جزيرتين متباعدين، إذ كلّ واحد منهما يصدر عن مرجعية في التفكير والنظر مخالفة من كلّ وجه و على أكثر من صعيد للآخر.

المطلب الأوّل : النقد الحدائلي لطرائق البحث السلفية

الفرع الأوّل: النقد الحدائلي للغويات السلفية

إنّ التيار السلفي - بحسب الحدائين- ما زال ينظر إلى اللّغة بذلك المنظار الكلاسيكي القديم و الذي يرى بأنّ اللّغة أداة طيّعة ونزيهة تشفّ عن المعنى و تنقله إلى القارئ بكلّ وفاء وأمانة و مصداقية ، و هي - أي اللّغة - أمر موضوعي مستقلّ عن ذات المتأمّل لا أثر لها في توجيه فكره و صياغة وجهات نظره و ما على الناظر إلّا أن يُعمل ذهنه لاستنطاق حروفها واستخراج المعاني منها، أي أنّ القراءة هي مجرد صدّي للنصوص و مرآة عاكسة للمعاني بكلّ نزاهة و موضوعية، ورغم إقرار السلفيين بأنّ النصوص المؤسّسة ولدت أكثر من نسق عقدي وأكثر من مقالة كلامية ونشأ حولها أكثر من تفسير و تأويل ، فهناك المشبّهة و الجسمة و هناك المعطّلة و المتزّهة و بينهما تقف الصّفاتية و هناك الجبرية و القدرية و وو، إلّا أنّ سرعان ما يبادر التيار السلفي إلى النّظر لتلك القراءات على أنّها إمّا قصور معرفي و منهجي أو أنّها انحراف خلقي أو انحياز مذهبي<sup>1</sup>، وهكذا يعالج الاختلاف الذي هو من صفات النصّ و القراءة برده إلى داعي النّفس والهوى والشيطان. إنّ الإصرار على فكرة ثبات دلالة اللّغة و المعارضة الشديدة

<sup>1</sup> . علي حرب. نقد الحقيقة . ط المركز الثقافي العربي. ط 1993. ص 6.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

لفكرة التطور اللغوي جعلت الفكر السلفي يقع في فقر معرفي لا يمكنه رفعه<sup>1</sup> ، لأن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير و حسب بل هي قالب التفكير ، و لأن اللغة هي خزان الأمة تحتزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب و الخطأ فتقلها اللغة عبر الأجيال الناشئة و اللاحقة ، فتصبح أخطاء الماضي أو جزء منها على الأقل ، جزءا من التراث الذي تنقله اللغة عبر الاجيال و الذي يحدّد نظرة أصحابه إلى الكون ، إلى الخير و الحقّ و الجمال<sup>2</sup> ، فاللغة ليست أداة و حسب و لا محتوى و حسب، بل هي بمعنى من المعاني "القالب" الذي تُفصّل المعرفة على أساسه.

لقد جمدت اللغة العربية بعدما حنّطت ، لكنّ الواقع الإجتماعي متحرّك لا يجمد ، وتحصيلا لذلك فرضت العامية نفسها كبديل " غني" عن " الفصحى " نتيجة الجمود الذي أصاب الفصحى منذ عصر التدوين، فالفصحى قاصرة - بسبب التحنيط - من أن تستوعب كلّ جديد في الحياة ، و المشكلة أنّ العقل السلفي لا يزال يعتبر أنّ أيّ كلمة لم ينطق بها العربي من الدّخيل الذي يجب رفضه ، وهنا تكمن المفارقة الخطيرة بل التمزّق الرهيب الذي عانى و يعاني منه الإنسان العربي ، لأنّ هذه اللغة لا تسعفه بالكلمات الضّرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر<sup>3</sup>.

إنّ التّجديد اللّغوي في مجال تحليل الخطاب ضروري و أكيد و ذلك لعدّة اعتبارات و لعلّ أهمّهما التخلّص من وهم المطابقة مع القصد الإلهي التّهائي والأخير الذي ظلّ العقل السلفي حبيسا فيه ، و من جملة المبرّرات التي يذكرها الحداثيون لهذا التّجديد نذكر:

أ - من أجل تخليص الوحي - و من ضمنه مصطلحاته - الذي يتجاوز التاريخ و يعلو عليه من كل ما علق به من أوشاب و أوصاب على مدار التاريخ ؛ فالوحي عند تجسيد مبادئه على أرض الواقع و في زحمة الصراعات العقائدية و السياسية و تضارب المصالح و التنافس على

<sup>1</sup> . الجابري. تكوين العقل العربي. ص 78

<sup>2</sup> .المصدر نفسه. ص77.

<sup>3</sup> . نفسه. ص79.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

المال و الأرزاق يؤدي إلى تلويثه و يترل به من علياء تزيهه إلى حمأة الواقع<sup>1</sup> أي أن الفقهاء و المتكلمين و المفسرين كانوا مشحونين بصراعات زمانهم مهووسين بالدفاع عن قضايا وقتهم و لذلك راحوا يسقطون همومهم على النص الديني فهما واستنباطا و تزيلا ، و لم يسلم من ذلك أي مصطلح ديني؛ حيث ضمّنه من المعاني المتكاثرة التي يحتملها و يدلّ عليها ما يتوافق مع ظرفهم و همومهم، و بهذه الطريقة أي بنقد المصطلح - يضيف أركون - "يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود و تستبين نقاط التمثيل بين الوحي و التاريخ و عندئذ يفهم أن التركيبات التولوجية الإسلامية بكل أنواعها من تفسير و فقه و حديث و كلام ليست إلا من وضع البشر و بالتالي من حقنا أن نخضعها للبحث التاريخي"<sup>2</sup>.

ب - كشف الوهم الذي ظلّ الفكر الإسلامي حبيسا فيه من أن المجتهدين واضعي المذاهب الإعتقادية و الأطر التشريعية قادرون على التماس و المطابقة مع القصد النهائي لكلام الله و أنهم الوحيدون القادرون على الكلام باسمه و من ثمّ تبليغ قصده<sup>3</sup>

ج - " أن العقل الإسلامي و بسبب عدم اطلاعه على اللسانيات الحديثة مازال يجهل الطرائق المعاصرة لتحليل النص الديني ؛ ففي الموروث نجد الطبري مثلا - بكل سداجة - يسبق كل تفسير من تفاسيره بهذه العبارة و " تأويل الآية " لكأنه يدرك بالضبط مقصد الله من كلامه و يشرحه حرفيا، و هذا الإعتقاد الساذج يفترض ضمنيا وجود تطابق بين التفسير و مقصد المعنى و الدلالة"<sup>4</sup>.

د - أن العقل الديني و منه العقدي كان فيه من التحكم في انتقاء المعنى المراد تحت مسمى الإجماع ما لا يخفى و لذلك يجب تعرية - حسب الحدائين - هذه الآلية للكشف عما يحيط بها

<sup>1</sup> . محمد أركون : من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي . مقدّمة هاشم صالح . ص 8

<sup>2</sup> . المصدر نفسه . ص 12.

<sup>3</sup> . نفسه . ص 16.

<sup>4</sup> . أركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهد ص 90

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

من تلاعبات أدت إلى اختزال النص الديني ومنه المصطلحات الواردة فيه في معان جامدة يقول الجابري عن الإجماع إنه : " استبداد السلف بعقول الفقهاء... فكان الإستبداد الذي عانى منه العقل الكلامي استبدادين : استبداد الحكام بالسياسة و استبداد السلف بالمعرفة ، و من دون شك فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدي له وبمعنى آخر - يضيف - فالإجماع كمصدر من مصادر التشريع يجد مصدره في التاريخ و المجتمع لا في شيء آخر"<sup>1</sup> ، وعلى يكون الإجماع سلطة مارسها السلف ومن بعدهم المتكلمون لأجل نسبة آرائهم واختياراتهم للشرع و جعلها ديناً لا يجوز العدول عنه.

و- إن علم الدلالة الذي مارسه المتكلمون لأجل استنباط المعاني من الألفاظ ماهو في الحقيقة - بحسب أركون - إلا " مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل سيماني و ليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي و المفهومي في كل المجالات"<sup>2</sup>

ل - من أجل إعادة الإعتبار ل " السياق " لأنّ التأويل الحقيقي ، المنتج لدلالة النصوص ، يتطلّب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق ، لكن الخطاب الديني - بحسب نصر حامد أبو زيد - غالباً ما يتجاهل بعض هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محدّدة مسبقاً . ويرتدّ هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكّل النصوص اللغوية ، كما يرتدّ في جانب آخر ، إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقة تامّة أو شبه تامّة ،... ولا أدلّ على هذا الإهدار - بحسب أبو زيد دائماً - من تجاهل السياق التاريخي - سياق أسباب التزول - في موضوع الحاكمية مثلاً<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> الجابري. بنية العقل العربي. 134-135.

<sup>2</sup> أركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 7

<sup>3</sup> نصر حامد أبو زيد . النص السلطة الحقيقة. ص 91-92 باختصار.

الفرع الثاني : النقد الحدائي للإنسانيات السلفية

ويتم ذلك من خلال عدّة آليات :

الآلية الأولى : نقد الحسّ اللاتاريخي

يوصف المترع السلفي بأنه "لا تاريخي" ، و ذلك لأنه يضيف على الأحداث و التّصوص صفات الدّيمومة و الإستمرار و التجاوز للتاريخ ، على أنّها أحداث و أقوال غير مشروطة و لا مربوطة بالظرف و لا السياق التاريخي الذي تنتمي إليه ، وهنا " لا ينبغي خلط التاريخيّة بكلّ ما كان التفسير التقليدي يدرسه و لا يزال تحت اسم " أسباب التّزول" ، فصحيح أنّ علم أسباب التزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدّت إلى نزول الوحي أو رافقته ، أقصد وحي كلّ آية ، ولكنّه يتحدّث عن وقائع مبعثرة و متقطّعة و آنية لم تستكشف العلاقة بينها و بين المكانة الإلهية للآيات. إنّ السّبب ليس إلّا حجّة أو ذريعة من أجل إطلاق الحكم أو أمر أو تثبيت معيار معيّن أو تحريم شيء محدد ، وهذه الحجّة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسّسون للمدارس ويستفيدون منها من أجل إنجاز القانون الدّيني أو الشّريعة"<sup>1</sup>

ولذلك كان الحسّ التاريخي عند السّلفيين مضمّر أو غائب تماما ، لأنّه لم يقف على الشروط التاريخية والثقافية والإجتماعية التي أنتجت النصوص و الوقائع وراح يكرّر نفسه تحت قاعدة " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب" ، فلا بدّ و الحال كذلك من نقد الفكر اللّاتاريخي الذي يكبّل العقل السّلفي ، ولا بدّ من قلب القاعدة إلى أنّ " العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ" لأنّ للنصّ تاريخه و ليس العبرة بعموم اللفظ و لكن بالسّبب عكس ما قاله

<sup>1</sup> . أركون . الفكر الإسلامي قراءة علمية . ص 91 .

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

الأصوليون الأقدمون وهنا يكون الإهتمام بالواقع التاريخي والإستشهاد بعملية النسخ التي مسّت القراء والحديث النبوي<sup>1</sup> .

كما أن منهج النقد التاريخي يجب أن لا يغفل أيضا ما تعلق بوسائل البحث والتحري التاريخي السلفي ؛ أعني منهج " توثيق الأخبار " ، إذ هذه المناهج لا تسلم من اعتراض وتعقيب ، فلا يشكّ الحداثيون أن أمر جمع الحديث سببه السياسة بالدرجة الأولى ؛ " فالإختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاثة تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه. ومن المعروف أن هذا الحديث كان يشترط مشروعية السلطة ويتحكم بها؛ نقصد بالسلطة هنا سلطة الخليفة السني الذي اعترض عليه كل من الخوارج والشيعة، وكان الهدف الأكبر لهذه المنافسة يتمثل في قادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة ، وتتجلى هذه المنافسة في كل شيء حتى في عناوين مجموعات الحديث التي تمثل الهوية و السيادة العليا بالنسبة لكل طائفة من الطوائف الثلاث ، فكل واحدة تعتبر مجموعات الحديث لدى الطائفتين الأخريين مزورة أو مختلفة<sup>2</sup> . فالمدونة الحديثية لا تعبّر إلا عن واقع استدعى إيجاد هذه الآلية لأجل التبرير للواقع القائم و السيطرة السياسية عليه.

كما يعتقد الحداثيون أن انشغال المحدثين بالأسانيد أنساهم الإشتغال بالمتون التي عليها مدار الدين، ولذلك وقعوا في آفات علمية لا خلاص لهم منها ، منها التناقض بين الحديث والقراء والتعارض الجلي بين الروايات والعقل والتاريخ ، مما استدعى في فترة متأخرة ابتكار علم اصطلاحوا عليه اسم "مختلف الحديث"<sup>3</sup> لأجل رفع التعارض بينها و بين القراء و التوفيق مع التاريخ والواقع والعقل، إلا أن الإشكال لم يرتفع ولا زال في المدونة الحديثية ما يناقض العقل و المنطق.

<sup>1</sup> . بومدين بوزيد . الحركات الإسلامية من الفهم المغلق إلى أفق التجديد. ص 137.

<sup>2</sup> . أركون. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص98.

<sup>3</sup> . الشرفي . الإسلام بين الرواية و التاريخ . ص 180.



كل هذه العوامل التي ذكرنا جعلت الحدائين يعتقدون أن عملية الجمع للحديث ما هي إلا عملية ميسسة أراد بها الخلفاء الشرعنة لسلطتهم والقضاء على معارضيتهم كما أراد الفقهاء بما ترسيم معارفهم وسد الفجوات المعرفية والعلمية التي لم يجب عليها القراءان.

إن إهدار البعد التاريخي - بحسب أبي زيد - جعلت الفكر السلفي يقع في وهم التطابق بين المعنى الإنساني - الإجهاد الفكري- الآبي، وبين النصوص الأصلية و التي تنتمي لغتها إلى الماضي، وهو وهم يؤدّي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقدي ، يؤدّي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد بين الإنساني والإلهي، وإضفاء القداسة على الإنساني والزمني، ولعلّ هذا ما يفسّر تردّد كثير من الكتاب في تحطّئة كثير من آراء علماء الدين ، بل و التستر على هذه الآراء وتبريرها <sup>1</sup>.

### الآلية الثانية : نقد الصفة الأسطورية

ويوصف نمط التفكير السلفي بأنّه "أسطوري"، أي أنّه يضيف على الأحداث والوقائع والخطابات والتّصوص هالة وبريقا و قداسة تجعلها فوق التاريخ والنقد، ولذلك يوصف الخطاب السلفي بأنّه خطاب أسطوري ، لأنّه لم يدرك إلى الآن بأنّ " القراءان كما الأناجيل ليس إلّا مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشري . إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا ، و أمّا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغّال و مبادئ محدّدة تطبّق على كلّ الحالات و الظروف ... إنّ هذا المناخ الميثي ( الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح هذا الوهم الكبير ، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدّسة إلى القوانين الفقهية"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 94-95.

<sup>2</sup> . اركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ص 299.

ونتيجة للهالة الأسطورية التي يتّصف بها الفكر السّلفي فإنّه يعمد دائما إلى ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد أو علة أولى ، انسجاما مع موقفه الذي يقضي بالتدخل الدائم و المباشر لله في كلّ شيء و في كلّ حالة ، ولا يكتفي الخطاب السّلفي بهذا القدر بل يوظّف هذه الآلية للهجوم على كثير من اجتهادات العقل البشري في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الإجتماعية وفهمها ، فيعمد إلى تشويه كثير من النظريات العلمية التي أثبتت نجاعتها و أحقيتها ، كمثل اختزاله الماركسية في الإلحاد والمادية، والداروينية في حيوانية الإنسان، و الفرويدية في وحل الجنس<sup>1</sup> وهكذا... اعتقادا منه بأنّ هذه النظريات مخالفة لما هو مسطور في الوحي و لما تمّ الإجماع عليه من قبل السّلف.

ولو وعى الفكر السّلفي - بحسب أبي زيد - لعرف أنّ اللّغة تتطوّر لتعود إلى تحريك النّصوص و نقلها من الحقيقة إلى المجاز ، و تتضح هذه الحقيقة أكثر في مسائل العقيدة التي توصف بأنّها تنتمي إلى " عالم الملكوت و الجبروت " ، التي تساهم لو فهمت فهما حرفيا في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادّي المحسوس ، و لعلّ المعاصرين لتلك النصوص كانوا يفهمون هذه النصوص فهما حرفيا بحكم التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة ، لكن من غير الطّبيعي أن يصرّ الفكر الدّيني المعاصر على تثبيت المعنى الدّيني عند العصر الأوّل ، رغم تجاوز الواقع و الثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري<sup>2</sup>.

و لا شيء أقدر على التخلّي عن الحسّ الاسطوري و الإنقاص من دوره لدى المؤمنين من تبني المنهجية العلمية بكلّ فروعها ومجالاتها و محاولة تفسير الظواهر بردها إلى أسبابها الطبيعية والإجتماعية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نصر حامد ابو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 82-83.

<sup>2</sup> نفس المصدر. ص 207.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود . ثقافتنا في مواجهة العصر . ص 198.

الآلية الثالثة : نقد النزعة اللاعلمية

يوصف المترع السلفي تارة بأنه خطابي<sup>1</sup> وبأنه بياني<sup>2</sup> وبأنه غيبي<sup>3</sup> ، و في كلّ الأحوال يُنظر إليه بأنه غير علمي و غير برهاني ، أي أن منطقته قائم على التسليم و الإذعان دونما استشكال أو بحث ، و تتجلى صفة اللاعلمية في مظهرين اثنين :

أ). الحسم الفكري و اليقين الذهني : فهذا الخطاب لا يتحمّل أيّ خلاف جذري و إن اتّسع صدره لبعض الخلافات الجزئية ، و كيف يتّسع صدره - يتساءل نصر أبو زيد - و هو يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة و الشاملة؟<sup>4</sup>

إنّ هذه الخاصية هي التي يسمّيها أركون ب " العقلية الدوغمائية " و التي تعني عنده: العقلية التي ترتبط بشدة و صرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية و ترفض بنفس الشدة عقائد أخرى و تعتبرها لاغية لا معنى لها و لذلك فهي تدخل في دائرة ممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه و تتراكم على مرور الزمن و الأجيال على هيئة لا مفكر فيه ، و تتحدد الدوغمائية بواسطة ثلاث نقاط :

أ.إنها عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلا أو كثيرا و مشكلة من العقائد و اللاعقائد أو

القناعات و اللاقناعات الخاصة بالواقع

<sup>1</sup> . يعرفها حسن حنفي بأنها النزعة التي " تعطي الأولوية للوحي على التاريخ " و يصفها بأنها " اتّجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة و الإنفعال و يصدر الفكر عن انفعال مندفع في حمية و دون وضوح نظري " التراث والتجديد . ص 96.

<sup>2</sup> . هذه الصّفة أضفها الجابري على العقل العربي الإسلامي و جعلها في مقابل العقل البرهاني الذي تميّز به اهل المغرب و العقل العرفاني الذي تميّز به العقل الشّيوعي و الصّوفي . انظر : تكوين العقل العربي . ص 303.

<sup>3</sup> . هذه الصّفة أطلقها أركون على العقل العربي الإسلامي و هي صفة مكرّرة في كلّ كتاباته.

<sup>4</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني . ص 89.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ب. إنها متحورة حول لعبة مركزية من القناعات ذات الخصوصية الخاصة و الأهمية المطلقة.

ج. إنها تولد أشكالا من التسامح و اللاتسامح تجاه الآخر.

كما يمكن قياس الدوغمائية بمعايير خمسة هي:

1. إن تشكيلة معرفية معينة تكون دوغمائية بقدر ما تضع حاجزا بين نظامي الإيمان واللاإيمان وتشديدها على ذلك و تأكيدها باستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما ، كما تمتاز بإنكار واحتقار الوقائع التي تظهر وتخالف هذه العقائد والإيمانات، وعدم قدرتها على التعايش مع المخالف.

2. تكون تشكيلة معرفية دوغمائية بقدر ما تغذي مسائل الخلاف و تسعى إلى الرفض المستمر و الدائم لكل عملية توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

3. تكون التشكيلة دوغمائية كلما كانت لا تميز بين العقائد و الإيمانات التي ترفضها ، إنها ترميها جميعا في دائرة الخطأ و لو كانت تحوي على بعض الصحة و المعقولة

4. تكون تشكيلية معرفية أكثر دوغمائية كلما زادت درجة اعتماد اليقينيات الهامشية على حساب اليقينيات المركزية الأساسية.

5. تكون تركيبة معرفية دوغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجهها بشدة نحو نقطة بؤرية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي ( مفهوم العصر الذهبي = الزمن الجميل ) أو المستقبل ( اليوطوبيا = لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية و الذي كلما اقترب منه ابتعد )<sup>1</sup>. ولذلك كي يحمي الفكر السلفي نفسه يعمد مباشرة إلى تجهيل خصومه أو إلى تكفيرهم و اتّهام أعلامهم بالمأجورة و الحاقدة<sup>2</sup> ، كما يقدم

<sup>1</sup>. لمزيد من التوسع راجع مقدمة هاشم صالح لكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية ل محمد اركون مصدر سابق ص5-

7.

<sup>2</sup>. نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني . ص 89.

<sup>3</sup>. نفس المصدر و الصفحة.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

نفسه على أنه جهة التخصص الوحيدة المؤهلة باسم الدين و علومه فلا قيمة لأي بيان أو حكم ما لم يكن مستندا إلى المفاهيم الإسلامية الصحيحة<sup>1</sup>.

(ب). التوحيد بين الفكر والدين أو الإعتماد على سلطة السلف:

يصف الجابري السلف ب " السلطة المستبدّة " التي استبدت بالمعرفة و بعقول العلماء التالين لهم لأجل الشرعنة للسياسة و تبرير الأمر الواقع<sup>2</sup>، و يعتقد الحداثيون أن الذهنية السلفية حوّلت أقوال السلف و اجتهاداتهم إلى " نصوص " لا تقبل التّفاش أو إعادة النّظر والإجتهد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التّوحيد بين تلك الإجتهدات و بين الدين في ذاته، وبتعبير آخر يقوم الفكر السلفي باستثمار آلية " التّوحيد بين الفكر والدين " باستعمال هذه الآلية<sup>3</sup>، ولذلك تتحوّل المعرفة - كما يرى الحداثيون - إلى عملية تكرارية ترديدية لما أقره وأثبتته السلف، وأي رأي أو قول يخالف معهودهم يتّهم صاحبه بمخالفة الدين أو المروق والبدعة والضلالة.

ومن الواضح أن الخطاب الديني يتعمّد تجاهل جانب آخر من التراث ، يناهض توظيف هذه الآلية ويردّها على أصحابها ، و هو في الحقيقة - بحسب أبي زيد - موقف نفعي إيديولوجي من التراث ، موقف يستبعد منه العقلي و المستنير ليكرّس الرجعي والمتخلّف<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني : النّقد السلفي لطرائق البحث الحداثية

لم تسلم الممارسة الحداثية من تعقيب و اعتراض ، تشكيكا في إجراءاتها و تقليلا من علميتها ، بل وصل الحدّ إلى اعتبارها قراءات مقلّدة لم تُحصّل بعدُ الدّربة و المُكنة على فهم وتصوّر الآليات المنقولة فضلا عن تطبيقها و تنزيلها بل و نقدها و تبّعها<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> الجابري . بنية العقل العربي. ص. 135.

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 84

<sup>3</sup> المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> المصدر نفسه ص 85.

<sup>5</sup> طه عبد الرحمان. تجديد المنهج في تقويم التراث .. ص 25.

الفرع الأول : التقد السلفي للغويات الحدائية

إنّ الممارسة اللغوية للحدائيين وقعت بحسب السلفيين في آفات علمية و منهجية لا خلاص لهم منها:

(أ). آفة لا نهائية القراءة و ضياع المعنى و شخصنة النصوص:

تطلق القراءة الحدائية للنصوص الدينية من قاعدة أنّ الأصل في القراءة هو الاختلاف والتباين و أنّ مهمّة النصّ هو التعدّد و التكوثر و ما الإتّفاق حول المحتوى أو الدلالة الواحدة على المعنى أو القبض على حقيقة النصّ إلّا وهم يجب التخلص منه ؛ " فالقراءة نشاط فكري / لغوي مولّد للتباين ، منتج للاختلاف ، إنّها تتباين بطبيعتها عمّا تريد بيانه و تختلف بذاتها عمّا تريد قراءته ، و شرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك ... ذلك أنّ القراءة الحرفية مطلب يتعدّر تحقيقه ومطلوب يستحيل بلوغه ، إذ الوقوف عند المعنى الحرفي للنصّ معناه تكراره و النصّ لا يتكرّر و إلّا بطل كونه مقروءاً"<sup>1</sup>.

و الحقيقة أنّ الكلام عن " لا نهائية القراءة " يجد سنده و مبرّره ضمن اللسانيات الحديثة التي أعلنت عن " موت المؤلّف " ، فقد نزعَت هذه النظرية أيّ قدسية للمؤلّف و لم تعد قيمة النصّ تحمل مكانة و مهابة قائله أو المتلفّظ به ، بل حلّت هذه النظرية القارئ أو الناقد محلّ صاحب النصّ ، و الذي ستصبح له الحرية المطلقة ليستبيح النصّ و يفعل به ما يشاء ، مادام صاحب النصّ هو خارج المعادلة ، و إذا كان النصّ يظلّ في ذهن المؤلّف باعتباره أوّل قارئ له و ناقد ، فإنّه يتحوّل إلى ذهن القارئ و بأشكال مختلفة ، ذلك أنّ الإهتمام بالمؤلّف لم يعد هو الأساس<sup>2</sup>. هنا و بحكم هذه النظرية تكون القراءة أحادية الجانب ، إهدار قصد صاحب النصّ

<sup>1</sup> . علي حرب. نقد الحقيقة . ص5

<sup>2</sup> . رولان بارت. نقد و حقيقة. ترجمة إبراهيم الخطيب. ص 22 وما بعدها عن وردة عبد العظيم عطا الله قنديل . البنيوية و ما بعدها... مرجع سابق ص 90.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

وتشتيت مغزى كلامه لحساب تأويلات لا متناهية و غير محصورة ، فتعدّد القراءة معناه تعدّد التأويل ، و التعدّد التأويلي - بحسب الحدائين - يرتبط بالتجدّد ففي التعدّد تجدد ، فانقطاع الوحي بموت الرسول لا يغيّر من طبيعة العلاقة التي تشدّ النصّ إلى الواقع ، بل تتواصل ضمن جدلية يتّسع فيها افق فهمنا لمعنى النصّ بتغيّر و تحوّل معطيات الواقع ، و هو ما يصطلح بالتعدّد التأويلي<sup>1</sup> .

وهنا يتساءل السلفيون : أليس إنّ مقاصد الوحي لا بدّ أن تكون واضحة بالدلالة اللغوية ، لأنّ الدلالة اللغوية دلالة عامّة مشتركة يفهمها الناس ، و الوحي استهدف هداية البشر جميعا ؟ فما بالك تحوّل النصّ إلى رموز لا يدرك مغزاها و دلالتها إلّا أقلّ القليل ؟ أليس فتح الباب للتأويل على مصراعيه هو دعوة للعبث و الفوضى ، مؤداه فرقة للمصطلحات و إهدار للمعنى وتشتيت للبال و بلبلة للعقل ؟

يجيب طه عبد الرحمان عن هذه التساؤلات بأنّ مقصد الحدائين من القراءة المفتوحة للنصوص ليس تحصيل الإعتقاد و إنّما المراد هو ممارسة الإنتقاد عليها فقط<sup>2</sup> ، ولذلك تجدهم يقترحون خطّة القراءة المفتوحة ، فالقراءة - كما يرون - لا يمكنها تحصيل الحقيقة ولا الظفر بها لأنّها " لا توجد حقيقة مع أل التعريف وبالخطّ العريض أو الحرف الكبير ، و إنّما توجد أحداث ووقائع تقابلها خطابات و نصوص ، و أمّا الحقيقة فهي في مترلة بين المترلتين ، إنّها فجوة يتعدّر ردمها و مسافة يصعب اجتيازها أيّا كانت المجازات أو الإستعارات"<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد . مفهوم النصّ . دراسة في علوم القرآن . الهيئة المصرية للكتاب . مصر . ط 1990 . ص 272 .

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان . روح الحدائنة . ص 176 .

<sup>3</sup> علي حرب . نقد الحقيقة . ص 3

(ب). اللسانيات الحداثية ألياتها مستهلكة ونظرها ميسية :

### قلنا ألياتها مستهلكة:

لأنها تتوسل في النظر إلى التراث و من باب أولى إلى الوحي من خلفية أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طراً على الإستفادة العلمية من التراث ، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج إلى تشريح التراث شرائح متباينة ومتعددة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الإستجابة لمعايير العقلانية، بيد أن العقلانية المجردة التي يتوسل بها النظر الحداثي للتراث لم تسلم من مؤاخذات ومتابعات علمية ومنهجية، منها:

أولاً: لم تبرهن على تحصيل الدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة ، فضلاً عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها.

ثانياً: أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف و شامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية و قوتها الإستنتاجية .

ثالثاً: أنها لم تبحر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لا سيما و أن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الإختيار، وأن حدوده بدأت تفقد دقتها ووضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله و رتبوا مسأله.

رابعاً : أنهم لو فحصوا الآليات المنقولة التي يتوسل بها في النظر إلى التراث لوجدوا أن فيها من فحش التجريد و نقص التوجيه ، ما يجعلها غير كافية ، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير و التطوير و التنقيح ، حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية .

خامساً : أن اللسانيات الحداثية القائمة على العقلانية الإستهلاكية لم تقف على حقيقة أن المعرفة التراثية الإسلامية ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة و إنما لها



## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

تعلّق راسخ ب " الحقيقة العملية " ، و كلّ إنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميّز به التراث ، لن يؤدّي إلّا إلى أمرين هما : استبعاد أجزاء من التراث بحجّة ضالة درجتها من العقلانية أو انعدامها ، و إمّا إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى<sup>1</sup>.

### وقلنا مسيئة :

لأنّها لا ترى من نصوص التراث ما هو أقدر على الوفاء بمتطلبات العصر و شروط التّهضة إلّا ما كان موافقا للقيم الفكرية المعاصرة ، ولذلك راحت تنتقي و تجتزئ من نصوص التراث ؛ الكلامي و الفقهي و اللّغوي و السياسي و الصوفي و وو ، ما يكون موجّها أساسا بعموم نضالية صريحة و مشاغل سياسية ظاهرة ، مثل التحرّر و التقدّم و التوحّد و التطوّر، بل و"الثور" وغيرها<sup>2</sup>. إنّ اللّسانيات الحدائية غير نزيهة و لا بريئة ولو ادّعت لنفسها العلمية والحياد والموضوعية ، فبمنهجها الإسقاطي التحكّمي نصبت لنفسها عدّة شركاء وفخاخ ووقعت في آفة القراءة المؤدّجة التي تفرض على نصوص التراث - ومن باب أولى الوحي - الحقيقة من الخارج ، وهكذا يصبح التراث " بلا حقيقة تاريخية"<sup>3</sup> ؛ أي يتحوّل التراث من خلال هذا المنظور إلى مسؤول و موجّه في نفس الوقت ؛ مسؤول عن الإخفاقات والهزائم وموجّه للحاضر والمستقبل بما يحمله هذا الحاضر من تلفيق وانتقاء للنظريات والإيديولوجيات المنقولة، وهذا الطّرح هو عين التلفيق و مقتل الفكر و مذبحه التراث<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث . ص 25-26.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث . ص 26.

<sup>3</sup> جورج طرابيشي . مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة . دار الساقى . بيروت لبنان . ط 2 . 2012 . ص 9.

<sup>4</sup> يقول حسن حنفي : " التحديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر ، ليس معنى أنّ القراءات القديمة له كلّها خاطئة أو أنّ القراءات المستقبلية له غير واردة ، و لكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري ، هنا يكمن الخطأ ، خطأ عدم المعاصرة" التراث و التجديد . ص 132.

## الباب الثاني الفصل الثاني : مسالك النظر العقدي بين التيارين

و أمام هذا الصراع المؤدلج المتوسّل باللّسانيات الحديثة تضيع الحقيقة التاريخية للتراث ، هذه الحقيقة التي تظلّ ضائعة مادامت لم تحترم في موضوعيتها ، بعيدا عن شاغل الثمين أو شاغل التبخيس المرتبطين بهموم العصر و صراعاته الإيديولوجية و التي لا سبيل إلى احترامها في موضوعيتها إلّا باتخاذها موضوعا للتحليل لا شاشة للإسقاطات الإيديولوجية التي لا تعدو هي نفسها في أغلب الأحيان أن تكون شاشة للإسقاطات النفسية التي يقوم لها الجرح النرجسي مقام المحرّك<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني : التّقد السّلفي للإنسانيات الحداثيّة

يعتبر الفكر السّلفي أنّ ما جاء من نقد من قبل الحداثيين لمناهج التّفكير السّلفي لم يسلم من الوقوع في شرك الوعظ والخطابة و لم يستطع الوفاء بشرط العلمية والعقلانية الصّارمة التي يتبنّاها، بل لم تسلم طرائقه من التّسليم أو قل الإيمان ببعض الأدوات و الآليات دون تحرّي أو بحث وإتّما لمجرّد الشّهرة و الإستفاضة بين النّاس ، و هذا عين الإعتقاد و التّقليد الذي عابه على الفكر السّلفي . إنّ الإعتراضات و المؤخذات العلمية والمنهجية التي وجهها الفكر السّلفي لخصمه الحداثي يمكن حصرها في :

### أوّلا : نقد الحسّ التاريخي الحداثي

المنهج التاريخي الذي يتبنّاه الحداثيون و الذي أخضعوا بموجبه العقائد و النّصوص للنّقد والقول بالتطوّر يقع في عدّة آفات :

(أ). آفة التجزئ و الإنتقاء: التي جرّأت التراث و قبل ذلك نصوص الوحي إلى وحدات متباينة وكأنّه عبارة عن جزر متباعدة لا يكاد يربط بين أجزائه أدنى رابط، وغفلت عن الصّفتين التّداخلية و التّكاملية التي أهمّ سمات الوحي أوّلا و العمل التراثي ثانيا. و سبب ذلك

<sup>1</sup> . جورج طرابيشي . مذبح التراث . ص 12.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

هو الإشتغال بالمضامين بدل الإشتغال بالآليات المنتجة للممارسة التراثية ، و تحصيلاً لذلك جاءت النظرة الحداثية للتراث الإسلامي مجتزأة مبتورة ينقصها التكامل و الإحاطة و الشمولية نتيجة المفاضلة و التجزيء الذي وقعت فيه<sup>1</sup>.

إن إهدار و إسقاط التيار الحداثي للبعد الديني و المصدر الرباني للعقائد و النصوص الإسلامية و الإقتصار على الجوانب المادية و السياسية منه تحت حجة العلمية و التنصّل من الصفة الأسطورية جعلته ينسى صفتي الخصوصية و التعالي الذي يتمتع بها هذا الخطاب ، ولذلك يمكن القول أنّ القراءة الحداثية "تجزئية" و "تفاضلية" في أكثر من وجه و على أكثر من صعيد.

ب). الذاتية المفرطة : و سبب ذلك محاولة الفكر الحداثي الإعتماد على " قراءة ما لم يقله النص"<sup>2</sup> ، أي باعتماد منهج "التوسّم والإسترداد"، وهو منهج يعتمد على قوّة و عمق الملاحظة عند الباحث ودقّة الوجدان وسعة الخيال ، والأداة التي يستخدمها الباحث إضافة إلى الوثائق والمعلومات الجّمعة لديه هو الوجدان والخيال، وهو كما ترى منهج لا يملك في الأخير ، مهما جمّع من العدة و الوثائق إلّا سبيلاً واحداً وهو سبيل الإستنتاج الفكري بل الغيبي الجرد ، وهو بهذا الإعتبار رديف الشكّ بل و الوهم<sup>3</sup>.

إنّ القراءة التاريخية الحداثية للوقائع و الأحداث و الأقوال و النصوص الدينية لا تخرج غالباً عن هذا المنهج ، وذلك أنّ الحداثيين يعمدون إلى تحميل المضامين التراثية مالا تتحمّله بإخضاعها تارة لمناهج غريبة عن التراث ؛ كالبنوية أو التفكيكية ، اللتان لم يختبر الحداثيون

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث. ص30-35 باختصار.

<sup>2</sup> . يقول الجابري : " و التقد و التفكيك بيدان في هذه الحالة بتحويل المبني للمجهول إلى المبني للمعلوم ورصد صيغة الغائب إلى صيغة المخاطب ، لا بدّ إذن من الكشف عن المسميات التي يُراد أن تنوب عنها أسماؤها ولا بدّ من إعادة تسمية الأشياء التي تقدّم نفسها كمسميات مجردة باسمائها التي تكشف عن جانب الإنحياز فيها ، إنّه بذلك يمكن جعل المقروء معاصراً لنفسه و معاصراً لنا" التراث و الحداثية . ص 61.

<sup>3</sup> . البوطي . كبرى اليقينيّات الكونية. ص 48-49.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

مقدرتهما الإجرائية ، ولم يتفطنوا للتجاوز الحاصل لهما في موطنهما ، أو بإنزال مفاهيم و معاني بإسقاطات شاذة و ذاتية و مؤدجلة غريبة عن الممارسة التراثية و بعيدة كل البعد عن الوحي والمقاصد التي كان يتوخّاها تارة أخرى.

(ج). نقص الدقة في التمييز بين القراءتين التزامنية و التطورية للأحداث والتصوص: هذا المنهج الذي قوامه التتبع و الحصر للظواهر الدينية لم يسلم من الوقوع في مؤخذات منهجية وعلمية ، لأنه من المعلوم أنّ الظاهرة التاريخية تحدث مرّة واحدة ولا تتكرّر، وإذا كانت كذلك تصبح دراستها غاية في الصعوبة ، خاصة إذا عُلِم أنّ الظواهر الإنسانية ومنها الدينية ليست كالظواهر الطبيعية التي يسهل حصر الجانب الثابت والآخر المتطور، لأنّ الظاهرة الطبيعية متكرّرة ومستمرّة وهي قابلة للملاحظة والوصف، بخلاف الظواهر الإنسانية التي هي من التعقيد والتداخل والتشابك ما يصعب معها التمييز بين ما هو آبي و ظرفي و ماهو ذاتي وموضوعي وما هو معرفي وما هو إيديولوجي<sup>1</sup>، هذا إذا سلّم بجواز إخضاع الظواهر الإنسانية و الدينية للدراسة الطبيعية أو قل الآلية ، أما و أنّ الحدائين لم يتفطنوا للصفة التأسيسية<sup>2</sup> ، فإنهم غاب عنهم أنّ النصّ الديني متى زال عنه أسباب إنتاجه الظرفية، الزمانية والمكانية، فإنّه لا يمكن درك مقاصده إلّا بالاشتغال بمضمونه و العمل على تنزيل توجيهاته ، عندها يكتسب النصّ الديني صفة متميّزة ومترلة معنوية وروحانية خاصة تهبه وجودا مستقلا يصير بها شاهدا على معان إنسانية تمتدّ آفاقها إلى الإنسان حينما كان<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> . مرزوق العمري . إشكالية تاريخية النصّ الديني . ص 460

<sup>2</sup> . المقصود ب الصفة " التأسيسية " هو إيلاء الجانب الروحي و الأخلاقي و الروحي و وظيفة رئيسية للتهوض بالفكر ، فتكون قيمة النصّ المقروء من جهة التأسيس كامنة في في الفوائد العملية و الآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر ممّا تكمن في الجوانب المسبّسة و المادّية " طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث . ص 27.

<sup>3</sup> . طه عبد الرحمان . تجديد المنهج في تقويم التراث. ص 27.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

ثانيا : نقد التّعرة العلمية لما كان مطلب الحدائين هو العقلانية في كل شيء ؛ في البحث والنظر وفي الرؤية والغاية<sup>1</sup>، فإنّ اعتراضات السلفيين طالت هذا المبدأ و جعلته محلّ تمحيص وتثبت، ولعلّ أهمّ قرح وجهه السلفيون للعقل الحدائي اتّهامه ب " التحييز " و المقصود بالتحيز هنا هو تبنيهم لشكل من العقل جعلهم يضيّقون من دائرة اختصاصه و يحدّون من درجات إمكاناته ؛ وذلك أنّهم نظروا إلى العقل نظرة آلية أداتية محضة و جرّده من أيّ وصف يمكن أن يضفي عليه الغنى و السعة التي يمتاز بها العقل ، و السبب الذي حداهم إلى تبني هذا الشكل من العقلانية هو رغبتهم في تحصيل " العلم " بالوقائع و الخطابات دون تأثر بالنزعات المذهبية أو التّحزّبات الكلامية الضيقة، وعلى هذا يكون مدلول العلم عندهم هو " الإدراك الثابت الجازم المطابق للواقع الحسي "، في حين أنّ الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع قد ينشأ عن المعقول أو المحسوس أو التّقل و الرواية، وتبني الحدائين لهذا المفهوم نشأ عن تحييزهم للمناهج الوضعية التي تمخّضت عن صراعات فكرية للغرب مع نفسه كوّنّت بعناصرها المختلفة وجهات النظر الكّلية التي أفرزت التّحييز الذي بني عليه هذا المفهوم للعلم<sup>2</sup>.

و قد انتبه السلفيون إلى محدودية " العقل المجرد " - الذي لا يرى من المعرفة إلّا ما كان حسياً أو قابلاً على الأقلّ لأن يُختبر بالحسّ - وبيّنوا أنه يقع في آفات علمية و معرفية كثيرة منها :

الوجه الأوّل : اعتبار العقل : " آلة " أو " شيء " أو " جوهر " أو " ذات " ، هذا الحدّ للعقل معترض عليه لأنه بحسبهم :

<sup>1</sup> يقول الجابري : " إنّ التخلّف الذي نعاني منه فكراً هو التخلّف المرتبط باللاعقلانية ، بالتّظرة السّحرية للعالم و الأشياء ، بالتّظرة اللّاسببية ، لذلك فإنّ تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلّب فلسفة ، أي يتطلّب طرحاً عقلياً لكلّ قضايا الفكر... ضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الرّاهن تتجلّى و تتمثّل خاصّة في الرّوح التّقديّة " التراث والحداثة. ص 243 .

<sup>2</sup> علي جمعة . كلمة في التّحييز . مقال ضمن كتاب جماعي " إشكالية التّحييز رؤية معرفية و دعوة للإجتهد . تحرير عبد الوهاب المسيري . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . ط 1998 . ص 21.

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

يقع في أفة تشيئية تؤدي إلى تجميد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات من "تحيز" و"التشخص" و"الإستقلال" و"التحدد بالهوية" واكتساب الصفات والأفعال".

وأخرى تجزيئية تؤدي إلى تقسيم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى اقسام مستقلة متباينة منفصلة .. كما أن تخصيص العقل ب " الذات" يجعله منفصلا عن اوصاف أخرى لا تقل اهمية بتحديد ماهية الإنسان " كالتجربة" و " العمل"<sup>1</sup>.. ( فلو جاز التسليم بجوهرية العقل فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل و التجربة أولى ؛ فيكون العمل هو الاخر ذاتا قائمة بالإنسان و تكون التجربة جوهرًا مفارقًا مثله مثل جوهر العقل )<sup>2</sup>.

ونتيجة هذا التجريد في العقل والتجزيء والتّحيز نجد بأنّ المعرفة الحدائية قاصرة على أكثر من صعيد وضيقة في أكثر من وجه، فتصوّرهم للعقل منبثق من تصور - سحيق قديم تجاوزه الزمن - يجعل من العقل " جوهرًا" يعود إلى الثقافة اليونانية القديمة<sup>3</sup>.

كما أن نظرهم إلى العقل نظرة آلية مادية محضة يستلزم أن مقدار العقل عندهم هو بقدر ما يدركه من قوانين و أسباب مادية و ما يكشفه من ظواهر و خصائص خارجية ، والسلفيون وإن كانوا يتفوقون معهم في هذه القضية إلا أنّهم يستدركون عليهم جعلهم العقل آلة للكشف والمطابقة فقط بل هم يوسعون ليشمل العقل السبي أو المحرد الذي يتوقف في نظره إلى الأشياء عند الظواهر والخصائص والعقل العملي الذي مجال اختصاصه الاخلاق والسياسة والجمال والفن والعقل الغيبي الذي يجلب المعرفة ممّا هو وراء الحسّ عن طريق النقل.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . العمل الديني و تجديد العقل . المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب . ط2 . 1997 . ص18.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان . العمل الديني و تجديد العقل . ص18.

<sup>3</sup> نفسه . ص 20

## الباب الثاني الفصل الثاني: مسالك النظر العقدي بين التيارين

- الوجه الثاني: أنهم جعلوا العقل ثابتا لا زيادة فيه و لا نقصان أما السلفيون فيرون العقل مراتب و كمالات فقد يحسن أو يقبح وقد يصلح أو يفسد و قد يزيد أو ينقص..<sup>1</sup>

الوجه الثالث: إنه يجعلهم العقل مجرد كاشف و موضح لما هو في الخارج أنقص منه أهم خاصية التي هي الفعالية و النشاط...ولا شيء أقدر على إكسابه هذه الخاصية من الشروع في العمل الإيماني إذ بذلك تقوى ملكاته و تصفو رؤاه وهو العقل الأقدر على تحويل النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر إلى آيات تدل على الخالق.. وهذا من أهم الفوارق بين التيارين فما يراه السلفيون على انه آيات تدل على الملكوت يرونه هم على أنه مجرد ملك ينتمي إلى عالم الظواهر...فتوسل السلفيين بالعقل في النظر الى الأشياء توسل ملكوتي يجعلها آيات تصل الخلق بالخالق وتوسلهم هم توسل ملكي يجعلها مجرد ظواهر تحجب الرؤية و تصد عن الخالق.

- الوجه الرابع : و هو الأهم أنهم جعلوا معيار العقل هو مقدار ما يطابق الحقيقة الخارجية مستبعدين بذلك حقائق كثيرة لا وجود لها في الخارج كالحقيقة الغيبية أو الدينية...وهذا مهيع صعب لا جواب لهم إلا بإنكار الحقائق الدينية أو بتحويلها و إعادة تأويلها حتى تتوافق مع مذهبهم في العقل..وهذا هو الحاصل فقد أنكر الحدائثيون ومن تبعهم كثيرا من الحقائق الدينية التي لم تستوعبها عقولهم الضيقة الألية الشيئية التجزيئية.. ولذلك لا غرابة أن يصف الحدائثيون العقل السلفي بأنه عقل " غيبي " أو " أسطوري " ، فمادام الحد للعقل تصوّرا و تصديقا متباين، فأکید ستتباين الرؤى و النتائج.

<sup>1</sup> . طه عبد الرحمان. العمل الديني و تجديد العقل. ص 21.

# الباب الثالث:

## آثار التباين المنهجي بين التيارين

الفصل الأول: المنهج المعرفي والتأسيس  
لإبستمولوجيا الوجود

الفصل الثاني: المنهج المعرفي والتأسيس  
لإيديولوجيا الواقع



## تمهيد:

بلغ التحليل والبسط لآراء وأدوات الفريقين المتنازعين حول التمثيل للتراث العقدي والكلامي مستوى يجب فيه بيان مآلات الخلاف و آثار التباين و نتائج الصراع المعرفي والمنهجي، ولا شك أن " المنهج " هنا سيأخذ دور " الرؤية " التي يؤول إليها خطاب كل فريق ، و سيعبر لا محالة عن "حس شعوري" يفرق الفريقين ، إننا هنا أمام التوظيف الإيديولوجي للنص العقدي الثابت والتلوين الواقعي للمبادئ العقدية بصبغ التوجهات و الآراء و المواقف بلون "الدّين الحق" عند السلفية<sup>1</sup> ، وبلون " العلم و التخلّص من الفكر الاسطوري اللاتاريخي " عند الحدائين.

إنّ السّجال القائم بين الفريقين و الذي اتّخذ من العقيدة ساحة له يروم إعادة تأصيل الفكر والعمل والقيام بالتّغيير الجذري للواقع و بناء الإنسان بناء جديدا و القضاء على حالة الإنفصام الذّهني والسلوكي لدى المسلم ، لكن وفقا للرؤية و الأهداف المتوخّاة و المرسومة من قبل عند كلّ تيار... .

إنّ الحديث عن هذا التباين بين التيارين يلزّنا ويجرّنا قسرا إلى حصر كلّ أنواع التباين ودمجها في نوعين اثنين هما الأصل لما سواهما :

1. كيف نفسّر الوجود.

2. كيف ندبّر الواقع.

---

<sup>1</sup> يلاحظ أنني طيلة البحث لا أفرق بين تيارات السلفية ، ولم آخذ في الإعتبار تلك التفرقة المستقرّة عند الكثيرين بين المعتدل و المتطرّف أو المتسامح و غير المتسامح ، والحقيقة أنّ الفارق بين أنماط السلفية هو فارق في الدّرجة لا في النّوع ، بدليل أنّ الباحث لا يجد تغيّرا كبيرا من حيث المنطلقات أو الآليات، ولا يتجلّى هذا التفريق ( الإعتدال و التطرّف ) إلا في مسألة واحدة نرجى الحديث عنها للأخير هي مسألة الموقف من الوضع العامّ و من الآخر. و الكلام ذاته ينسحب على الحدائين بلا فرق.

ولا شك أننا نحصر كل عوامل الخلاف في هاتين التقطتين سنقف على نقاط التمفصل والتماس في المسائل المشتركة التي تؤجج الصراع و تولد التباين وتؤدلج المواقف والرؤى ، وسنستبين أيضا أن الخلاف ليس سببه معرفي محض إنما له مورد آخر يصدر عنه ومنه يرد ألا وهو "السبب الإيديولوجي" ، فقد يختلط الموردان في أحيان كثيرة ويحتد الإشتراك بينهما ويكثر الإندماج لدرجة يصعب الفصل بينهما خاصة إذا علمنا أن الإيديولوجي يتستر هو الآخر بقناع المعرفة و البحث والنظر.

وقد اخترنا في دراستنا التطبيقية أن نبحث ثمرات الخلاف على النوازل الحديثة ، ليس تقليلا من شأن المسائل التقليدية ، إنما لمعرفة المسبقة أنها مطروقة بكثرة ، ولا يمكن إضافة المزيد عليها ، فكان انحيازنا للمسائل الحديثة منهجيا ولا علاقة له بأي خلفية مسبقة.

# **الفصل الأول:**

## **المنهج المعرفي و التأسيس لإبيستيمولوجيا الوجود**

المبحث الأول: حدود العلاقة بين الغيب والشهادة

المبحث الثاني: جدل الوحي والعلم.

المبحث الثالث: التاريخ بين الحاكمية الربانية والحتمية الوضعية

سبق أن بيّنا في الفصلين السابقين موقف التيارين من مصادر التلقّي العقدي و اصطلاحنا على الموقفين مصطلح " الحسّ التاريخي" ، وكذا بيّنا آليات النّظر العقدي و وصفناه بـ "الحسّ التأملّي" ، و ما سنقوم به الآن هو توصيف ل " الحسّ الشعوري" لكلّ فريق.

### المبحث الأوّل : حدود العلاقة بين الغيب و الشهادة

الوجود نوعان : شاهد و غائب أو فيزيقي و ميتافيزيقي ، و لكلّ نوع من الوجود طريقة خاصّة في فهمه و تفسيره.

إنّ القراءان المرجعية الأولى عند الفريقين و المصدر المتفق عليه بينهما يتجاوز أساليب المعرفة الدّارجة و يعطي تصوّرات و يتحدّث عن كائنات غير مشخصة و غير مرئية لكنّها دائمة الحضور و لها تأثير على الحياة في شقيها : الطّبيعي و الإنساني ، و قد جعل القراءان الإيمان بها و التسليم بوجودها جزءا من الإيمان ، وتبعاً لذلك نجد التيار السّلفي يسلم - مع اختلاف في بعض التّفاصيل - دون استشكال بما ورد في النصوص و يعتبر الطّريق الوحيد لمعرفةها هو "الخبر" ، ويأبى حملها على المجاز أو اعتبارها مجرد رموز .

بينما نجد التيار الحدائثي يترع مترع التّقد لكثير من التّصورات و المفاهيم التي درج الفكر السّلفي على اعتبارها معانٍ نهائية لا يجوز الخروج في الفهم عنها ، و يعتبر الحدائثيون أنّ طريقة القراءان مبنية على المجاز و التّحليل و التّمثيل مراعاة للذهنية السّائدة أثناء نزول القراءان و التي لم يكن العقل بعد قد اكتسب الخاصية العلمية التي توّهله لفهم الرموز و المجازات التي عبّر بها الوحي، و يستند التيار الحدائثي لتوكيد نزعتة هاته ببعض التيارات السّائدة في الفكر الإسلامي القديم؛ كالباطنية والفلاسفة و بعض الصّوفية الذين فسّروا بعض الغيبات تفسيراً مجازياً رمزياً.

المطلب الأوّل : التأسيس للحاكمية الإلهية

الفرع الأوّل : تاريخيا

الله وصفاته وأفعاله وما يتفرّع عن هذا الأصل هو محور العقيدة و أساس الإيمان ولبّ الإسلام، لكنّ السّمة المتعلّقة بهذا الأصل تاريخيا هي عدم الإتّفاق وكثرة الخلاف و الجدل ، وذلك بسبب النّصوص ذاتها كونها حمّالة أوجه ، و بسبب المصادر المعتمدة عند كلّ فريق .

أوّلا : فمن حيث إثبات وجود الله نجد :

التيار العقلائي الخالص : و يمثّل هذا التيار المعتزلة و الفلاسفة الذين يرون أنّ معرفة الله بالعقل تحصل و به تجب<sup>1</sup>

التيار التّوفيقى : يمثّله الأشاعرة و الماتريدية الذين يرون أنّ معرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالّشرع تجب<sup>2</sup>.

التيار التّوقيفى : و ممثّلوهم الظاهرية أتباع أهل الحديث الذين يرون أنّ معرفة أمر فطري ضروري ووجوب تحصيلها مستمدّ من الشّرع فقط<sup>3</sup>

و الخلاف هذا ليس لفظيا إنّما له ثمراته ، و مؤدّاه الخلاف في إيمان المقلّد و كذا التّكليف قبل ورود السّمع ، وقد فصلّنا القول في هذه المسألة في الفصل الأوّل من الباب الثاني فلتنظر .

<sup>1</sup> عبد الجبار . القاضي الهمداني . شرح الأصول الخمسة . تح : عبد الكريم عثمان . ط دار مكتبة و هبة . د ب ن . د س ن . ( 68 / 1 ) و الجويني . الإرشاد . ص 9

<sup>2</sup> الجويني . الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد . ص 9 و التفتازاني . سعد الدّين . شرح العقيدة النسفية . تح : مصطفى مرزوقى . ط . دار الهدى عين مليلة الجزائر . د ت . ص 12 . و الدّسوقي . حاشية الدسوقي على أمّ البراهين . ص 78 . و غيرها

<sup>3</sup> ابن تيمية . درء تعارض العقل و النقل . تق : محمد رشاد سالم . ط على نفقة خادم الحرمين الشريفين . المملكة العربية السعودية . ط 2 . 1991 . ( 97 / 2 - 98 ) .

ثانيا : ومن حيث صفاته نجد :

تيار التّزيه : ومثّلوه الرّئيسيون الفلاسفة و المعتزلة ومن وافقهم الذين يرون أنّ الصّفات غير زائدة عن الذات<sup>1</sup> ، ويسمّون مسلكهم هذا بأنّه " التوحيد " ؛ أي نفي زيادة الصّفات عن الذات لأنّ القول بزيادتها يؤدّي إلى القول بتعدّد القدماء ، وسمّوا خصومهم مثبتة الصّفات ب "المشبهة"<sup>2</sup>. أما خصومهم فيصفونهم بأنهم معطلّة نفاة للصفات لكنّهم لا يكفّرونهم<sup>3</sup>

تيار الإثبات : و مثّلوه أهل السنّة الذين يثبتون الصّفات أي إثبات زيادتها على الذات ، على خلاف بينهم ، فالأشاعرة و الماتريدية<sup>4</sup> ، لا يثبتون إلا سبع صفات زائدة و يسمّونها ب الصّفات العقلية<sup>5</sup> كما يثبتون صفات سلبية و معناها " هي ما يرجع معناها إلى سلب نقص مستحيل على الله ، و هي صفات لا وجود لمعانيها في الخارج "<sup>6</sup> و هي خمس صفات : القدم

<sup>1</sup>. يقول ابن المرتضى : " و أمّا ما أجمعوا عليه فقد أجمعت المعتزلة على أنّ للعالم محدثا قديما قادرا علما حيّا لا لمعان" طبقات المعتزلة . تح : سوسنة ديفلد فلزر . ط. دار المنتظر . بيروت لبنان . ط. 2. 1988. ص 7.

<sup>2</sup>. يقول القاضي عبد الجبار : " فإن قيل فما قولكم فيمن يقول إنه تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعلم ولا يقدر إلا بقدرة أيكون مشبّها ؟ قيل له إن عرف الله تعالى كما يجب ، لا يكون مشبّها إذا قال في قدرته وعلمه أنّهما لا يخلّانه لكنه يخرج عن أن يكون موحدًا من حيث لم يزل ليس هو الله ، و الخارج عن التوحيد كالداخل في التشبيه" طبقات المعتزلة وفضل الإعتزال ومباينتهم لسائر المخالفين. تح فؤاد السيّد . د ت .الدار التونسية للطباعة و النشر . ص 198.

<sup>3</sup>. يقول الغزالي: " و أمّا ما وراء ذلك من نفيهم للصفات و قولهم إنّهم بالذات لا بعلم زائد على الذات وما يجري مجراه فمذهبيهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك " المنقذ من الضلال . تح : عبد الحليم محمود. ط مكتبة الأنجلو المصرية .س 1964. ص 44.

<sup>4</sup>. يضيف الماتريدية صفة ثامنة هي صفة " التكوين " و مرادهم بها " أنّها صفة الله تعالى أزلية و هو تكوينه تعالى للعالم ولكلّ جزء من أجزائه ، لا في الأزل بل لوقت وجوده حسب علمه و إرادته"

ولا دليل عند الأشاعرة على كون التكوين صفة أخرى غير القدرة و الإرادة  
انظر: التفتازاني سعد الدّين . شرح العقيدة النسفية .مصدر سابق . ص 55-56.

<sup>5</sup>. يقول عبد القاهر البغدادي : " أجمع أصحابنا على أنّ قدرة الله عزوجلّ و علمه و حياته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه صفات له أزلية" أصول الدين. ص 90. و انظر : البيضاوي ناصر الدين . طوابع الأنوار. تح سليمان دنيا . ط دار الجليل بيروت و المكتبة الأزهرية للتراث . مصر ط 1. 1991. ص 177-188. وغيرهما.

<sup>6</sup>. السنوسي . محمد بن يوسف . شرح المقدمات . تح : ج د لودياني . الجزائر 1908 ص 18.

، البقاء ، القيام بالنفس و المخالفة للحوادث و الوحدانية<sup>1</sup> ، ويؤولون الصّفات الخبرية أو يفوضون معناها إلى الله ؛ سواء كانت ذاتية أم فعلية<sup>2</sup> . أمّا الظاهرية أهل الحديث فلا فرق عندهم بين صفات عقلية و أخرى سمعية بل كلّ ما ثبت بالشرع و جب الإيمان به و إثباته على ظاهره و تفويض كلفيته إلى قائله تحت قاعدة " دون تمثيل و لا تشبيه و لا تحريف و لا تعطيل" ، و يمنع تأويله إلّا إذا اقتضى سياق النصّ ذلك<sup>3</sup> .

ثالثاً: ومن حيث أفعاله نجد :

النظار اتفقوا على قسمة الصّفات الإلهية إلى قديمة و محدثة و إلى ذات و أفعال ، كواحدة من الإجراءات الفلسفية من أجل تأكيد الحدود الفاصلة بين الله و العالم ، بين الأزلية و الحدوث<sup>4</sup> ، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في حدود هذه الصّفات ؟

أمّا المتكلمون : ونشرك معهم تيار أهل الحديث لمشاركتهم للأشاعرة في الكثير من الآراء، هؤلاء اتفقوا على شمول الصّفات الإلهية للموجودات الممكنة و قالوا بقدمها ، اللهم صفة الإرادة التي قال المعتزلة بحدوثها<sup>5</sup> و قصرها على الاصلح و الأحسن و لم يعمّموها لتشمل

<sup>1</sup> علي بن محمد التميمي. تقريب البعيد إلى شرح جوهره التوحيد . تح . الحبيب بن طاهر . مجلة الزيتونة تونس. دت ص

<sup>2</sup> يقول الرازي : " ... ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثمّ إنّنا إن جوزنا التأويل و اشتغلنا على سبل التبرع بذكر تلك التأويلا على التفصيل و إن لم يجز التأويل فوضنا العلم بما إلى الله تعالى فهذا هو القانون الكلبي المرجوع إليه في جميع المشاهات و بالله التوفيق." أساس التّقدّيس . مصدر سابق . ص 130 .

<sup>3</sup> انظر في طريقة أهل الحديث : ابن أبي العزّ الحنفي . شرح العقيدة الطحاوية . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . ط دار الكتاب العربي . بغداد العراق . ط 1 . 2005 . ص 215 .

<sup>4</sup> عبد الحكيم أحهر . التشكّلات المبكّرة للفكر الإسلامي . ص 40 .

<sup>5</sup> يقول القاضي عبد الجبار : " .. و لأنّ الإرادة تقوم بتخصيص الفعل على وجه دون وجه فهي تقع على طريق التبع للمراد فهي تفعل تبعاً لغيرها " المحيط بالتكليف . ص 283 .

الأفعال القبيحة و الشرور في العالم لأنها ليست من أفعاله بل من فعل الإنسان<sup>1</sup> ، وكذا صفة الكلام التي قال المعتزلة بحدوثها و اعتبروها صفة فعل لا صفة ذات<sup>2</sup>. وسبب هذا الإتفاق النسبي بين المدارس الكلامية حول شمولية الصفات للموجودات هو محاولة الدفاع والتبرير لمسألة الخلق من عدم و الوقوف ضدّ الإتجاهات الفلسفية التي كانت ترى قدم العالم .

أمّا الفلاسفة الذين كفرهم المتكلمون<sup>3</sup> فلا يرون بهذه الشمولية ، خاصّة صفتا القدرة<sup>4</sup> والعلم<sup>5</sup> .

<sup>1</sup>. المصدر ذاته ص 283.

<sup>2</sup>. القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة. ص 528-531.

<sup>3</sup>. يقول الغزالي : " ومجموع ما صحّ عندنا من فلسفة أرسطالس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في 3 أقسام : قسم يجب التّكفير به و قسم يجب التبديع به و قسم لا يجب إنكاره اصلا فلفصله... أمّا المسائل الثلاثة فقد خالفوا فيها كافة المتكلمين ، وذلك في قولهم أنّ الأجساد لا تحشر و إنّما المتاب و المعاقب هي الأرواح المحرّرة و المثوبات و العقوبات روحانية... ومن ذلك قولهم إنّ الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات و هذا كفر صرح و من ذلك قولهم بقدم العالم و أزليته" المنقذ من الضلال. ص 39-42.

<sup>4</sup>. معلوم أنّ الفلاسفة - مشائين كانوا أم أفلاطونيين - يرون أنّ العالم قديم ، ويدافع ابن رشد عن هذا التأويل بقوله : "وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه و المقصود ليس أشياء العالم فالجميع متفقون على أنّها محدثة متغيّرة متحوّلة بل المقصود العالم بأسره منذ أوّل وجوده فهي موضوع للإختلاف ليس بين الفلاسفة الإسلاميين فحسب بل بين الفلاسفة القدماء أنفسهم ، ذلك لأنّ العالم بهذا المعنى لا يمكن الجزم فيه بأمر معيّن فلا برهان على أنّه قديم ولا على أنّه محدث ،... وعلى كلّ حال فالمذاهب في العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها بعضا " فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال . تح. محمد عابد الجابري . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان . ط1. 1997. ص 65.

<sup>5</sup>. الفلاسفة ينسب إليهم القول بعدم شمول العلم الإلهي للموجودات الجزئية ، لأنها متغيّرة ، و علم الله ينبغي أن يتّزه عن التغيّر ، أي الحدوث ، و يوجّه ابن رشد هذه التّسبة إليهم بأنّ الحكماء لا يقولون إنّ الله لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون أنّ الله تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بما ؛ ذلك أنّ علمنا لهذه الأشياء معلول لهذه الأشياء فنحن لا نعلم إلّا ما هو موجود، فوجود الأشياء سابق لعلمنا أمّا علم الله فهو سابق علّة لوجود الأشياء و بالتالي فهو سابق عليها و إذن فلا معنى لمقارنة تعالى بعلمنا نحن و لا معنى لوصف علمه بأنّه جزئي أو كليّ كما نصف علمنا نحن و إذن لا معنى للإختلاف في المسألة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم " انظر الضميمة في آخر فصل المقال . تح. الجابري ص 127 وما



هذه الخلافات التي ذكرناها على وجه الإجمال أتينا بها لندكر أنّ الخلاف تاريخياً بين الفرق كان يتمّ تحت سقف واحد و راية واحدة تظلّ الجميع ، هي المرجعية الأولى و النهائية للوحي باعتباره صادرا من الله تعالى ، نقول هذا الكلام على الرغم من إقرارنا بتعدد جوانب الجدل والتعارض بين المدارس الكلامية ، إلّا أنّه من السطحية أن ننظر إلى الفلسفة الإسلامية أنه لا توجد لها قاعدة عامّة مشتركة تضمّ جميع المدارس و الإتجاهات الإسلامية ، فمثل هذه النظرة تفتقر إلى الأصالة و الموضوعية .

إنّ الخلاف بين هذه الإتجاهات و المدارس الكلامية قائم أساسا على قاعدة معرفية تُعدّ أساس الوحدة هي الوجود القائم على فكرة الألوهية ، كمعلم ثابت في الوجود، و هي تتفق كلّها في مبدأ التّسامي و في تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقا من هذا المبدأ الأصوليّ ، وبذلك يكون التعارض بين هذه الفرق يكمن فقط في المنهج الخاصّ بها ولكنّها جميعا تشترك في وحدة بنائية واحدة<sup>1</sup> .

لقد كان المعتزلة أوّل مدرسة تتصل اتصالا فعّالا بالفلسفة اليونانية ، ولذلك تعدّ هذه المدرسة مثالا للتناول الوجودي الإسلامي الذي يتجاوز حدود التراث السابق للإسلام ، ويظهر أثر الفلسفة اليونانية في لأوضح صورة على المعتزلة في افتراضهم " استقلال العقل البشري " ، ولأوّل وهلة قد يقال : إنّ افتراض " استقلال العقل البشري " يمكن تحويله إلى تعادل بين المستويات المعرفية لله في مقابل المستويات المعرفية البشرية ، و لكن أتباع مدرسة الاعتزال الذين نادوا باستقلال العقل البشري لم يوجّهوا الفكرة إطلاقا نحو التعارض النهائي بين العقل والتّزيرل مثما فعلت المصار المعرفية التي أدّت إلى علمنة المعرفة في التراث الفلسفي العربي ، و لكن تفسير المعتزلة للتوحيد قادهم إلى حالة من التّسامي الوجودي شديد التّركيز ، يعتمد أساسا على الإيمان بالله ليس فقط بوصفه خالق العالم و لكن بوصفه علّة دائمة للوجود ، ولذلك فإنّ القول

<sup>1</sup> . أحمد داود أغلو . الفلسفة السياسية تر. ابراهيم البيومي . تق محمد عمارة . ط دار الشروق مصر . ط1 . 2006.

بأن الطريقة العلمانية للتفكير في التاريخ الفكري الإسلامي يمكن أن تقوم اعتمادا على تراث الإعتزال هو ادعاء باطل جملة و تفصيلا<sup>1</sup>.

و يتضح لنا مما سبق ذكره أن التراث العقدي و الكلامي على الرغم من استفادته من بعض المصادر السابقة على الإسلام مثل الفلسفة اليونانية ، فإنه ظلّ محتفظا بخصوصيته تجاه " الألوهية" بوصفها مركزا و نقطة بُؤرية ، لا نزاع فيها ولا نقاش على الرغم من الخلافات التفصيلية في كيفية تمثيلها و التعبير عنها ، " لقد ظلّت النظرة للعالم تركز على أن التسامي الوجودي و " وحدة الله" يمثلان العلة الأولى و الوحيدة لكل ما يحدث ، و تهدف كلّ تحليلات فقهاء الكلام و الفلاسفة تقريبا إلى البرهنة على الوحدة و التسامي الوجودي ، و من هذا تناول الوجودي للوحدة الإلهية نشأت نتيجة معرفية أساسية و هي أن الإيمان " بوحدة الحقيقة" والذي يعتمد على الوحي بوصفه مرجعا نهائيا أمر لا جدال فيه بناء على المعرفة التي يحملها النبيّ إلى البشر"<sup>2</sup>. بهذه النظرة يمكن تقليص مساحة الخلاف و النزاع الذي ظلّ العقل الكلامي حبيسا فيه لقرون طويلة ، و سيصبح الخلاف بهذا الشكل مجرد أمر عرضي أو تفصيل من التفاصيل إذا ما قارناه بالنظرة العلمانية التي تنظر إلى الله لا بوصفه محورا أو مركزا بل بوصفه أمرا ثانويا يجب زحزحته من مكانه. إن مسيرة العقل الكلامي بهذه النظرة ستصبح مسيرة التفاعل و الجدل بين العقل و النقل ، الذي كان يحاول دائما تجديد تأويله للوحي بشكل يمكنه من الإقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلائي عن الوجود ، وليس معنى عقلنة الوحي القضاء على إلهيته ، إنّما محاولة التغلب على الصيغ الإنشائية التفريرية و نحو تجاوز التوترات و التعارضات الداخلية للخطاب الذي يستفاد من الوحي، أي أن الخلاف سببه الأوّل و المباشر هو كيفية " عقلنة " الوحي وليس التجاوز للوحي ، هذا الوحي الذي كان ينظر إليه دائما بوصفه المرجعية الأولى والنهائية المعبر عن حقيقة مركزية هي "الألوهية". و المعتزلة الذين أعطوا مساحة لعمل العقل و

<sup>1</sup>. أحمد داود أغلو . المصدر السابق. ص 20-21.

<sup>2</sup>. المرجع نفسه. ص 21.

نشاطه لم يعتمدوا هذه الآلية إلا لغرض واحد ووحيد ألا وهو التبرير و التوكيد لما جاء به الوحي ، أي أن دور العقل محصور في الصياغة النسقية للوحي لأجل القضاء على التوترات والإنقطاعات و تبرير فكرة الخلق من عدم ، ولم يستغل أبدا من أجل القضاء على الوحي أو تجاوزه ، بل العكس هو الصحيح ، و عليه فإن الاختلاف بينهم وبين الفرق الأخرى هو اختلاف في الدرجة؛ في درجة استخدام العقل والإستفادة من الوحي، وليس في النوع<sup>1</sup>.

ويستتبع الإيمان بوحدة "الألوهية" و"شمولية صفاتها" الإيمان بما ورد من أخبار متعلقة بالغيب ؛ كالملائكة والجنّ والعرش وعذاب القبر والميزان وغيرها .. هذه المسائل هي محلّ إجماع بين الفرق وتحمل على ظاهرها ، وهي تدرج ضمن ما اصطالحوا عليه اسم "السمعيات" ، وحتى المعتزلة أهل العقل يسلمون بوجودها<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني : في الفترة المعاصرة

من هذا التأصيل التاريخي للخلاف نستلهم و نفهم استفادة المدرسة السلفية المعاصرة من الوحي باعتباره الوسيلة الأولى للتعرف على " الألوهية" ، هذه الإستفادة التي لا يزال يسودها نفس التوتر و الخلاف الذي كان يسود الفرق تاريخيا ، مع بعض الإضافات و التعديلات الهامشية التي لا ترق أن تشكل نسقية منفردة في مقابل الأنساق القديمة التي درج عليها الفكر

<sup>1</sup> . يقول النشار : " و الجويني كغيره من الأشاعرة لم يخالف المعتزلة في الأصول ولكنّه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها، أفصد محتواها" . مقدّمة الشامل في أصول الدّين . الجويني. تح و تق سامي النشار و آخرون . ط دار المعارف . مصر . 1969.ص 77. و إنّما أردنا التوكيد بهذا النص لما أثبتناه أعلاه.

<sup>2</sup> . يقول القاضي عبد الجبار : ( فإن قال : افتحوزون ما ورد في الأخبار من عذاب القبر و منكر و نكيرو المسألة والحاسبة و الميزان و الصراط و غير ذلك قلنا : نعم نؤمن بجميع ذلك على الوجه الذي نؤجوز له لا على ما يظنه الحشو انه يعذبهم وهم موتى في قبورهم بل نقول إنه يعيدهم أحياء الوقت الذي يعذبهم فيه ثم يعودون موتى و قد قال الله عزوجل ما يدل على ذلك و هو قوله " ربنا امتنا اثنتين و أحييتنا اثنتين " و قد تظاهرت الأخبار بذلك و لا يمتنع أن يقوم بذلك من يسمى منكر و نكير ليكون أبلغ في التعذيب. " المختصر في أصول الدّين. د م ن . ص 385.

الكلامي القديم<sup>1</sup>، وأقصد بالتّعديلات الطّفيفة ما صار يعرف حالياً بـ "الإعجاز العلمي" أو "الدليل العلمي" وما شابه ذلك من أوصاف.

إنّ التّأصيل السّلفي المعاصر للعقيدة لا يخرج عن المسائل و الأطر و المناهج التي درج عليها علماء العقيدة القدامى، توكيدا لسلفيته و تعميقا لانتمائه للخَطّ العامّ الذي سار عليه المنظّرون القدامى ، فالعقيدة بالنّسبة لهذا التيار هي مشروع ناجز و أمر مفروغ منه ؛ قد فرغ القدامى من صياغة مسائله و بلورة مناهجه، وما عليه إلّا كثرة البحث والتحرّي لأجل القيام بعمليات ترجيحية لآراء ثانوية لا ترق أن تشكّل منعرجا منهجيا او تجديدا مفاهيميا ، و سنجد آراءه أقوالا مكرورة لمسائل قديمة لا تختلف إلّا من حيث طريقة البسط و الصّيغة أو شدّة الإيجاز أو الإطناب ، مع بعض المقدمات التحليلية لمسائل معاصرة فرضت نفسها على العقل السّلفي يحاول دفعها والإعتراض عليها بوسائل دفاعية حجاجية لأجل تبرير معتقده الذي يجرّم الخروج عليه.

لكن رغم الإتياف هناك بعض الفوراق و الاختلافات ، وهي في نظرنا مهمّة و أساسية ، ولعلّ أهمّها أنّ عملية التّأصيل الحديثة ليست كعملية التّأصيل القديمة ، فهي و إن كانت تتفق معها في المضامين إلّا أنّها تختلف عنها في القيمة ؛ ذلك أنّ النّظار القدامى واضعو المذاهب و الأطر العقديّة كانت معالجتهم لمسائل العقديّة جذرية كونهم اتّجهوا مباشرة للوحي و حاولوا استنطاقه و الإستنباط منه و التفاعل معه بلا واسطة ، أمّا السّلفية المعاصرة فلا تنحو هذا المنحى بل تتّجه لتوكيد أو تعميق الفهم السّلفي للعقيدة و اتّخاذها واسطة في القراءة للوحي ، وترفض أيّ قراءة جذرية للوحي تحت حجج كثيرة ، ذكرنا طرفا منها تحت أصل " إجماع السلف " .

<sup>1</sup> . يقول طه عبد الرحمان : " و اعلم أنّ هذه اليقظة العقديّة على انتشارها في الآفاق و تأثيرها في النفوس تفتقر إلى سند فكريّ محرّر على شروط المناهج العقلية و المعايير العلمية المستحدّة ، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجيّ محكم و لا بتنظير علميّ منتج ، ولا بتبصير فلسفيّ مبدع ، ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما : الغلوّ في الإختلاف المذهبيّ و الخلوّ من السّند الفكريّ إلّا أن يتدبّر النتائج الوحيّة التي يمكن أن تترتب عليهما.. العمل الدينيّ و تجديده العقل . ص 9 .

وعلى هذا فإن قولنا إن السلفية المعاصرة تعتبر الوحي الملاذ الأوّل و الأخير للعقيدة يحتاج إلى إضافة قيد "السلف" ، على تفاوت في الدّرجة في كيفية الإستفادة من السلف<sup>1</sup> ، فالمرور عبر السلف شرط لصحّة الفهم و المعتقد.

و على هذا يمكن القول إنّ العقل السلفي الحديث كالعقل السلفي القديم يقرّ بمبدأ السّيادة العليا لله و المركزية الإلهية للوجود، ويعتبر علاقته به علاقة عبودية و خضوع<sup>2</sup> و علاقة خوف و رجاء ، فالله دائم الحضور دائم التأثير، ولا استقلال للعبد عن ربّه ، بل كلّ محاولة لرحمة المكانة الإلهية و إحلال أشياء أخرى مكانها ؛ كالطبيعة أو الإنسان مثلا ، تقابل بالرّفص ، و بشدّة ، لأنّ فيها تعديا على القدرة المطلقة للإرادة الإلهية<sup>3</sup> ، أو تأليها و شركا مع الله ، وما كان للعقل السلفي الحديث أن يركّز اهتمامه على هذه المسألة إلّا لما رأى محاولات مشبوهة تحاول الإنقاص من المكانة الإلهية و القيام بفصل بين عالمي الغيب و الشّهادة فصلا يؤدّي إلى القطيعة. هنا تكمن الجدلّة في الفكر السلفي و هنا ينبغي البحث للفكر عن معنى ، فلو نظرنا إلى الآراء والأقوال و عزلناها عن الواقع لوجدناها أقوالا مكرورة ، ميّنة لا خصوبة فيها و لا حياة ، لكن لو ربطناها بالواقع المتحرّك المتموّج لرأيناها أقوالا غنيّة زاخرة بالحياة ، مليئة بالإشكاليات متخمة بالإجابات، فعنصر الجدلّة ينبغي أن يُلتَمَس لا في الآراء و التّصوص بل في الغاية و الوظيفة أو قل السّلطة التي يحاول التيار السلفي فرضها و تأصيلها. ولا غرابة أن تتوالى كتابات علماء النهضة والإصلاح لإغناء هذا المفهوم و إرسائه و محاولة تطير العقل والسّلوك به ، فلقد استيقظ العالم الإسلامي ووجد نفسه يعاني من تحدّيين اثنين هما: التّزعة

<sup>1</sup> سبق أن بيّنا في الفصل الثاني من الباب الأول أن السلفيين منهم أتباع متكلمين و منهم ظاهرية نصوبية.

<sup>2</sup> تأمل الآية القرآنية : " وَكَهْ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ " آل عمران : 83

<sup>3</sup> ذكرنا أنّ المعتزلة الذين يذهبون إلى عدم شمول الإرادة لافعال الإنسان الإختيارية ، كان لغرض ديني محض ، أي لأجل تزيه الله عن فعل الشرّ وعن العبث ، وليس له علاقة ألبتّة بما يروّج حاليا من أنّ المعتزلة نادوا بمبدأ الحرية وفق المذهب اللّبيرالي.

الوضعانية<sup>1</sup> و النزعة الإنسانية<sup>2</sup> ، هاتان النزعتان اللتان حاولتا إقصاء الله و الغيب من الحضور والتأثير وذلك بإقصائهما تحت حجتي العلمية والمركزية الإنسانية، ولذلك انبرى سلفيو هذه الفترة بإعادة بعث مفاهيم "التوحيد"<sup>3</sup> و "الألوهية"<sup>4</sup> والردّ على الطّبائعيّين والدّهريّين<sup>5</sup>، بتأكيد أنّ الحضور الإلهي والتأثير الرباني لا ينفي الأخذ بالأسباب الطبيعيّة والتّوكيد على الحرية الإنسانية ، لكن دون تأليه للمادّة أو إحلال للطبيعة محلّ الإله، وهذا ما يفسّر التّأكيد على استعمال العقل و طلب العلوم و التوسّع في الفنون و الإبداع في الصّنائع وغيرها.. عند علماء عصر النهضة ، ومنها يتبيّن ارتباط هذه العقائد بالغاية التّفعية المباشرة التي كانت تخامر روّاد التّهضة و بالأوضاع السّياسية و الإجتماعية السّائدة في العالم الإسلامي ، حيث كانت دعوة مقنّعة لكن شفّافة ، إلى الاخذ بأسباب المدنية دون مجازاة المذاهب الفلسفية و المادية<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>الوضعانية **positivism**: يطلق هذا الاسم على المذاهب المتعلقة بعقيدة أوجست كونت أو المشابهة لها و التي تجمعها أطروحات مشتركة تقول إنّ معرفة الوقائع هي المثمرة وحدها ، و إنّ العلوم الإختبارية هي التي تمدّنا بنموذج اليقين ، و إنّ العقل البشري لا يجانب ، في الفلسفة أو العلم ، اللّفظية أو الضلال إلا بشرط الإتصال الدائم بالإختبار و الإقلاع عن كلّ ما هو قبليّ " أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية ص 1002.

و معنى هذا الكلام أنّ المعرفة التي لا سند واقعي أو حسيّ لا تعتبر علمية لأنّه ليس بالمقدور التّأكد منها ولا اختبارها.  
<sup>2</sup> النزعة الإنسانية **humanisme** : حركة فكرية يمثّلها " إنسانويو " عصر التّهضة و تتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري و جعله ذا قيمة ... ويربطها هؤلاء بحكمة بروتاغوراس القائل " الإنسان مقياس كلّ شيء " نفس المصدر . ص 567.

<sup>3</sup> . حاول أن تلاحظ المكانة العظيمة التي أحيط بها كتاب " رسالة التوحيد " لمحمد عبده رغم أنّها لا تحوي أيّ جديد ، لكن محاولته بحث و تأصيل موضوع " السببية " و إبداعه ل مفهوم " الأسباب الجعلية " هي التي جعلت من الكتاب - في تقديري - موضوعا للإهتمام. انظر رسالة التوحيد . محمد عبده . تح محمد عمارة. ص 61.

والبوطي. كبرى اليقينيّات . مصدر سابق. ص. 290  
<sup>4</sup> . ستلاحظ أنّ كتابات محمد ابن عبد الوهاب التي اعتمدت بتوحيد العبادة لها أثر بليغ في تشكيل التوجّه العامّ لدى الجماعات الإسلامية.

<sup>5</sup> . الفضل يعود للشيخ محمد عبده الذي قام بتعريب رسالة الردّ على الدّهريّين ل جمال الدّين الأفغاني بمعونة ابن أخت جمال الدّين الأفغاني عندما كان منفيّا إلى سوريا سنة 1883.

<sup>6</sup> . الشرفي عبد المجيد. الإسلام و الحداثة . مصدر سابق . ص 44.

إنّ الحاكمية الإلهية في الخطاب السلفي مهيمنة على الوجود ، بشقية الإنساني والطبيعي، فلا يعزب عن علم الله شيء و لا يخرج عن ملكه ولا سيطرته شيء ، فهو الخالق المدبّر المالك ، وكلّ الموجودات منفعة متأثرة بأفعاله ، و أيّ استقلال للطبيعة أو الإنسان فهو نسيي ، يقول محمد عبده : " فجاءت الشريعة الإسلامية برّد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما أسباب السعادة و قوام الأعمال البشرية ؛ الأول : أنّ العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيلة لسعادته و الثاني أن قدرة الله هي المرجع لجميع الكائنات و أنّ من آثارها ما يحول بين العبد و بين إنفاذ ما يريد و أنّ لا شيء سوى الله يمكن أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه"<sup>1</sup> . وعلى هذا يردّ الفكر السلفي كلّ العلل إلى علّة واحدة ثابتة هي الله و هذا معنى الحاكمية الإلهية عنده<sup>2</sup>.

إن ترسيخ مبدأ الحاكمية الإلهية هو النّازلة العقديّة التي اشتغل بها الفكر العقدي السلفي من بداية النهضة إلى الآن ، توكيدا لقيومية الله و ديمومة حضوره و تأثيره و شمولية علمه وإرادته ، فلا انفصال في هذا الفكر بين التوجّه إليه بالطلب و العبادة أو التوجه إليه بالعلم والمعرفة ، لأنّ كليهما يدلّان على ألوهيته و ربوبيته و قيومته، و كما أنّ صرف العبادة لغير الله شرك فكذلك نسبة التّفح و الضرّ أو الإيجاد و الإعدام أو الغنى و الفقر أو النصر و الهزيمة ولغير الله شرك. فالله علّة العلل و هو المؤثر دون سواه<sup>3</sup> . و تعتقد السلفية أن الله تعالى باعتباره "حاكما" على الخلق قد يفعل بأسباب ظاهرة معلومة معقولة و هو ما يعرف ب " قانون

<sup>1</sup> محمد عبده . رسالة التوحيد . ص 83-84.

<sup>2</sup> يقول نصر حامد أبو زيد : " إنّ ردّ الظواهر كلها " طبيعية و اجتماعية " إلى علّة أولى أو مبدأ أوّل من شأنه أن يقود بالضرورة إلى الحاكمية الإلهية بوصفها مقابلا و نقيضا لحاكمية البشر ، و هكذا ترتبط هذه بمفهوم الحاكمية و هو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني " نقد الخطاب الديني. مصدر سابق . ص 82.

<sup>3</sup> . يقول البوطي : " إنّ على المسلم أن يعتقد عقيدة جازمة أن لا تأثير في الكون لأيّ شيء إلاّ الله عزوجلّ و أنّ كلّ ما يترأى لنا لنا من مظاهر العلل و الأسباب إنما هي أسباب و علل جعلية جعلها الله كذلك ، و أنّما قد يجده الباحث فيما يسميه العلم بالعوامل و المؤثرات إنما هو كذلك في الظاهر فقط و العلم لا شأن له بالأشياء إلاّ أن يصفها على ما هي عليه في أدق تفاصيلها... " كبرى اليقينيّات الكونية. 293.

السببية" و بأسباب غير معقولة ، كالملائكة مثلا<sup>1</sup> أو كتأثير السّحر إذا أنفذه الله تعالى ، فلا حدود لقدرة الله تعالى ولا قيد لسلطانه ، يخرق العادة إذا شاء ، بالمعجزة وبالكرامة تارة وبالإذن للساحر تارة أخرى ، وغيرها ممّا هو غير معلوم.

إنّ الإقرار بالسيادة العليا و الحاكمة الإلهية من شأنه أن يستتبع الإقرار بالعبودية لأنّها هي السبب في وجود الإنسان و المغزى من خلقه<sup>2</sup> ، هذه العبودية التي هي : "قضية الإنسان التي لا تتغير لأنّها قضية وجوده في الكون و قضية مصيره ، قضية علاقته بهذا الكون و بمؤلاء الأحياء و قضية علاقته بخالق هذا الكون و خالق هذه الأحياء ، و هي قضية لا تتغير ، لأنّها قضية الوجود و الإنسان"<sup>3</sup> و قد كانت هذه القضية راسخة عند المسلمين الأوّلين الذين نزل فيهم و عليهم القرآن لأنّهم كانوا : " يعرفون من لغتهم معنى إله و معنى لا إله إلا الله .. كانوا يعرفون أنّ الألوهية تعني الحاكمة العليا و كانوا يعرفون أنّ توحيد الألوهية و إفراد الله بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان و مشيخة القبائل و الأمراء و الحكّام و ردّه كلّه إلى الله"<sup>4</sup> ، لكن هذه العقيدة اليوم تصدّعت و صار الإنسان ينسب الأشياء إليه ، و لم تزل هذه النسبة تتزايد عنده و يتسع نطاقها ، مورّثة إياه الشّعور بأنّه أضحي يملك و يسود ما تنسبه نفسه إليه ، حتّى تنبعث فيه الرّغبة في السيادة على غيره من الخلق ، ثمّ تأخذ هذه الرّغبة في التّصاعد و الإشتداد

<sup>1</sup>. يقول البوطي : " ثمّ إنّ الله عزوجلّ لما اقتضت و رحمته بعباده ذلك ، و عاش الإنسان حياة ألف فيها الوسائط و الأسباب و أصبح خياله لا يتصوّر الأمور إلا منوطة بمقدّماتها و أسبابها اقتضت حكمته أن يقيم الأمور الغيبية أيضا على نظام الأسباب ، ليتصوّر الإنسان على حسب مألوفه فأخبره عن مراقبة ملائكة لكلّ أعماله و تصرّفاته في الدّنيا و أوضح له أنّ ذلك يتمّ بواسطة ملكين يراقبان ذلك منه و يحصيان كلّ حركاته و سكناته .... و أنّ ملائكة تحمل العرش و ملائكة تحافظ على الإنسان و ملكا يقبض الأرواح . و معلوم بالبداهة أنّ الله عزوجلّ غير محتاج إلى وساطتهم ولكن شاء الله عزوجلّ أن يظهر سلطانه و قوّته لعباده بالشّكل الذي ألفوه في حياتهم و تعودّته أحييتهم " نفس المصدر ص 292.

<sup>2</sup>. عملا بقوله تعالى : " وما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليعبدون " الحجرات :

<sup>3</sup>. سيد قطب. معالم في الطريق. ط دار الشروق مصر . ط 6. 1979. ص 20.

<sup>4</sup>. نفس المصدر ص 22.



حتى تستبدّ به ، فيضيق عن قضائها في محيطه المرئي و حينها يولّي شطر العالم الغيبيّ ، ملتمسا فيه أوصاف السيّد الأعلى ، فيأخذ في نقلها إلى ذاته ، متعاطيا كلّ الوسائل التي توصله في العالم المرئي<sup>1</sup>. و إذا كان الإنسان يشمله ما يشمل باقي المخلوقات من " العبودية القهرية" فإنّه أيضا له القدرة على اختيار " العبودية " الطّوعية"<sup>2</sup> ، ومن شأن هذه العبودية الطّوعية أن تخلّص المتّصف بها من التّبعية لغير الله فيحصل بها التّحرر، ويتخلّص بها من " التّبعية التّسلّطية" ؛ من الأشياء و من الأشخاص ، فيستبدل تبعية بتبعية و يكتسب تبعية نافعة في مقابل تبعية ضارّة ، و يتهيأ المتخلّص للتّبعية للمؤثّر المكوّن ، ذلك أنّ التّبعية للأوصاف الكونية ينشأ عنها الإعتقاد بأنّ لها قوّة في نفسها ، وبأنّها ، بموجب هذه القوّة تستقلّ في وجودها ، و لا يخرج المتخلّص من التّبعية التّسلّطية إلّا بأن يعرف أنّها بنفسها تبع ، و أنّ تبعيتها لا تختلف عن تبعيته و أنّها لا تأثير لها فيه إلّا من حيث توسّلها بالتّبعية الأصليّة ، و إلّا استحقّ هو نفسه تبعية هذا الوصف أو ذاك له ، و استحقّ هو نفسه أن يكون مؤثّرا مثلها<sup>3</sup> ، فإذا عرف العبد ذلك اتّجه لله عبادة و تقرّبا عن اختيار و طواعية ، كما اتّجهت أوصافه و كلّ الموجودات قسرا واضطرابا.. فكلّ شيء في الوجود هو عبد لله تعالى و لا يخرج عن ملك الله شيء و لا عن تديره و قدرته .

وعليه نقول أن علاقة الله بالعالم هي علاقة " حاكمية و سيادة عليا " و علاقة الكون به هي علاقة " عبودية و تبعية " .

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان. روح الدّين. المركز الثقافي العربي. ط الدار البيضاء . المغرب. ط2. 2012. ص 91-92.

<sup>2</sup> . تأمل الآية القرآنية : " وَكُلُّهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" آل عمران : 83

<sup>3</sup> طه عبد الرحمان . العمل الديني و تجديد العقل . ص 133.

المطلب الثالث : تجاوز الحاكمية الإلهية و التأسيس للحاكمة الإنسانية

الفرع الأول: نقد مبدأ الجبرية الإلهية

إنّ النظرة هذه للغيب و الشهادة التي ينظر ويروج لها السلفيون يرفضها الفكر الحداثي ويقاومها بشدّة ، لأنّها تؤدي إلى استيلاّب الإنسان و تعطيل قوى الطّبيعة ، ففي هذا الخطاب وفضل هذه الآلية – أي الحاكمية الإلهية – " تبدو أجزاء العالم مشتتة و تبدو الطبيعة مبعثرة ، إلّا من الخيط الذي يشدّ كلّ جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع ، و لا يمكن لهذا التّصوّر أن ينتج أية معرفة علمية بالعالم أو الطبيعة ناهيك بالجمتمع أو الإنسان " <sup>1</sup> .

إنّ النصوص التي يتكئ عليها الفكر السلفي لترويج دوام التّدخل الإلهي ما هي إلّا مجازات واستعارات – كما يقرّر الحداثيون- تخضع للتأويل و إعادة الفهم ، ولا بدّ أثناء قراءتها من اعتبار ظرفها و سياقها التاريخي و مراعاة نمط الثقافة الذي نزلت فيه ، و أيّ إهدار للبعد التاريخي سيؤدّي حتما إلى وهم التّطابق بين المعنى الإنساني الآني و بين التّصوص الأصلية و التي تنتمي لغتها على الأقلّ إلى الماضي ، وهو وهم يؤدّي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي لا ينتبه إليها الفكر الدّيني و الذي يؤدّي إلى التّوحيد بين الفكر و الدّين و و التّوحيد بين الإلهي و الإنساني و إضفاء القداسة على الإنساني و الرّماني <sup>2</sup> .

إنّ النصوص التي تؤدّي إلى حاكمية الله و دوام التّدخل لا بدّ لها – حسب الحداثيين – من

أمريّن اثنين :

<sup>1</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني . ص 81

<sup>2</sup> . المصدر نفسه . ص 94-95 .

أ. التاريخية<sup>1</sup> Historisme: أي أن للأحداث و الممارسات و الخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية و المكانية ، و شروطها المادية و الدنيوية ، كما تعني خضوع البنى و المؤسسات و المفاهيم للتطور و التغيير أي قابليتها للتحويل و الصرف و إعادة التوظيف<sup>2</sup>.

أي أن الحقائق التاريخية لها أصول و حيثيات هي مرتبطة بها أساسا و لا يمكن تعميمها أو الإعتقاد أنها مجاوزة للإطار التاريخي الذي تنتمي إليه أو أنها وقائع لا تاريخية بأن تكون فوق الزمان و المكان و الحال ، وهذا ما وقع فيه التيار التقليدي الذي يوصف بأنه لا تاريخي ، كما أن الآثار أو الشواهد لا تشذ عن القانون العام القائم على التطور و التغيير بفعل الزمان و الحال والأوضاع .

2. التآويل Hermeunitique : إذا كان التآويل بحث عن اليقين المفهومي واستقصاء لممكنات الوجود الرمزية ، فهو عمل رمزي بالأساس و هو يختلف عن التفسير القائم على ربط السبب بالنتيجة ، ففي سياق التآويل الهيرمنوطيقي تتهاوى الأحكام الجاهزة لفائدة منظومة أخرى تنهض على أساس الإمساك الرمزي بمعطيات الوجود البشري ، ومن وجوه هذا التآويل ألا يعاد بناء الحوادث التاريخية على نحو ما وقعت ، إنما يعاد هذا البناء باستنطاق الماضي ، فينتفي حينها أن يكون التاريخ ضبطا دقيقا لمجمل ما مرّ بالبشرية من وقائع ، بل إنه يغدو مجرد وسيط لتثبيت إنتماء البشر إلى المدار الإنساني وفضاء لتقاطع ضروب الوعي و تعاملها

<sup>1</sup>. يجب التمييز بين مصطلحي التاريخية Historisme و التي تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، في حين يشير مصطلح التاريخية Historicité إلى ماهو تاريخي ، أي أن التاريخية عقيدة تقضي بوجود معنى معروف سلفا في التاريخ. انظر :

Le petit Robert . Dictionnaire de la langue française . nouvelle édition 1992. P 932.

و عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ . المركز الثقافي العربي. ط4. 1997. ص 16.

<sup>2</sup>. علي حرب. نقد النصّ . مصدر سابق. ص 65.

فيما بينها<sup>1</sup>. والقراءة التاريخية بهذا المعنى تجعل كل ما وقع في التاريخ من أحداث و أخبار مجرد أحداث أو ظواهر يمكن تعقلها و تفسيرها بحسب ما يتجلى للوعي منها ، و هي بذلك تستبعد أيّ فرضية للتعالي والمطلق والماورائي واللاتاريخي، بل يكون الإنسان هو المحكّ و المعيار أو بالأحرى وعيه الذي ينعكس ويتجلى فيه صور الأشياء و مظاهرها كما هي عليه لا كما ينبغي أن تكون ، و"بهذا فسح المجال لتجديد الفهم الدّيني ، و طرح رؤى معاصرة على المستوى المنهجي و التّطبيقي، و لم يعد للماضي - من ثمّ - أولوية على الحاضر ، ولا للمتقدّم أحقية في التّأويل على المتأخّر، بل صارت النّصوص مدار الحديث ، والجهود مصطفة على بساط التّقد والتّقييم ، متساوية الحظوظ في إمكان الخطأ و الصّواب ، لا يتعالى طرف على الآخر ، ولا تثبت أفضلية إلّا داخل الإطار الزّماني و المكاني؛ أي بالنّظر إلى المقدمات التي بحوزة المجتهد مقابل النتائج المتحصّل عليها في الوقت الذي عاش فيه . هكذا لم يعد الوعي التّاريخي من منظور القارئ المعاصر في حالة تردّي و تراجع ، أي في حركة سلبية تنأثيا عن عصر التّريل ، بل أضحي الوعي التّاريخي في حركة إيجابية تقدّا إلى الأمام ، نظرا لاتّساع الأفق المعرفي نظرا وارتفاع الكمّ المعلوماتي ، و عمق الكشوفات العلمية و الفلسفية الرّاهنة"<sup>2</sup>.

بهذين الأداتين " التّأويل" و " عدم إهدار البعد التاريخي" يمكن تعقل النّصوص و الوقائع ، وقراءتهما قراءة تزامنية و تجاوزية في آن معا ، ولذلك لما يقدّم الخطاب القراءني نفسه على أنّه خطاب سلطوي يكون محكوما بهدفين أساسين هما :

1. تدمير الخطابات السّابقة عن طريق المجادلة المتّصلة بالممارسة ( الحدث اليومي أو

السياسي)

<sup>1</sup> . محمّد بن عياد . في المناهج التّأويلية . ص 10-14.

<sup>2</sup> . ريمة عسكرياتي. القراءة الفينومينولوجية للنص القراءني. مجلة المعيار. عدد43. الجزائر ص119.

2. ترسيخ الخطاب الجديد و تقويته ، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالى ولكن الحاضر دائما بواسطة كلامه و تدخّله في تاريخ البشر<sup>1</sup>.

هذا الخطاب -يضيف أركون- الذي تكوّن في فترة تاريخية كان يسود فيها مجموعة من السلّطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على التّعصّبات القبلية السائدة في الجزيرة العربية ، جاء القرءان ليستبدل مكانها سلطة وحيدة مركزة على على السيادة العليا للإله الواحد<sup>2</sup> ، فيكون من المنطقيّ جدّا أن يُلغى السُلط الأخرى و يصفها بأنّها جاهلية و يؤسّس لمفهوم بديل هو "الحاكمية" ، ولا شكّ أنّ تغيّر نمط الثقافة ستتغيّر معه المعطيات ؛ " لأنّ النصّ بوصفه علامة كاملة يتكوّن من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النصّ ، ولكن بعض تلك العلامات قادر على التّفاد من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية ، و في النّصوص التالية تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كلّ قراءة جديدة"<sup>3</sup>، و من الطّبيعيّ جدّا أن يخضع تفسير النّصوص الدّينية تبعا لنمط الثقافة المحكومة بالسّقف المعرفي الذي لا يمكنها أن تتجاوزه ، و إذا كان الفكر الدّيني القديم يفسّر الظواهر ؛ طبيعية أم إنسانية ، لا بردها إلى عللها المباشرة و أسبابها الحقيقية بل بنسبتها إلى علل غائبة تنتهي إلى سلطة عليا ، فإنّ يكون معذورا نظرا للمحدودية المعرفية التي كان يتمتّع بها، لكن لا يمكن أن يقبل العذر ذاته بالنسبة للفكر الدّيني المعاصر الذي يظلّ الوعي التاريخي عنده مضمّر و غائب، ف " معضلة الفكر الدّيني أنّه يبدأ من تصوّرات عقائدية مذهبية عن الطّبيعة الإلهية و الطّبيعة الإنسانية و علاقة كلّ منهما بالأخرى ، ثمّ يتناول النّصوص الدّينية جاعلا إيّها تنطق ببتلك التّصورات و العقائد ، و بعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النّصوص من خارجها وهو بالضرّورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الدّيني دائما أن يلبسه

<sup>1</sup> . أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص. 166.

<sup>2</sup> . نفسه ص 165.

<sup>3</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني.ص.145.

لباس الميتافيزيقا ليضفي عليه طابع السرمديّة و الأبدية"<sup>1</sup> ، ولذلك لما يقوم الخطاب الدّيني برّد الظواهر جميعا إلى مبدأ أوّل من أجل الدّفاع عن حاكمية الله فإنّه يقوم بإحلال الله في الواقع المتعيّن المباشر ، و في هذا الإحلال يتمّ تلقائيا نفي الإنسان كما يتمّ إلغاء القوانين الطّبيعية والإجتماعية و مصادرة أيّ معرفة لا سند لها من الخطاب الدّيني<sup>2</sup> .

### الفرع الثّاني: التأسيس للمركزية الإنسانيّة وحيادية الطّبيعة

إنّ مفهوم " الحاكمية الإلهية" ينبغي - حسب الحدّاثين- أن يحلّ محلّه مفهوم " الحاكمية البشرية" و أطراد قوانين الطّبيعة" ، لأنّ من شأن الحاكمية الإلهية أن يهيمن الله مباشرة على الإنسان و الطّبيعة ، و قد حدث ذلك تاريخيا مع بني إسرائيل حين مارس الله هيمنته على الطّبيعة عبر عصا موسى فضلا عن خوارق العادات و يستتبع ذلك شرّعة مغلّظة ، يؤدّي مخالفتها أو التمردّ عليها إلى أن يضعهم في أقسى الحالات<sup>3</sup> ، و هذا ما جاءت خاتمية الرّسالة لتلغيه بأن تمنح الإنسان حاكميته ، هذه الحاكمية التي تؤدّي إلى بناء الحضارة الكونية بأبعادها الكونية و الإنسانيّة و الطّبيعية ، حيث لا يتحوّل الغيب إلى لاهوت يستلب الإنسان و الطّبيعة ، ولا يتحوّل الإنسان إلى وجودية عبثية فردية، ولا تتحوّل الطّبيعة إلى جبرية مادّية<sup>4</sup> ولأجل توكيد حاكميته فلا بدّ أن لا تبق " العلاقة بالتّشريع - مجرد- علاقة نصوص بل علاقة اكتشاف لما وراء النّصوص ولا تكون العلاقة بقصص التّبيين علاقة مجرد سير بل علاقة بما تتضمّنه النّصوص وترمز إليه و لا تكون العلاقة مجرد ترتيب لفظي و لكن علاقة استيعاب لهذا الكتاب بوصفه منهجا للوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني و حركته، فيه و من خلاله يلج

<sup>1</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني. ص 200.

<sup>2</sup> . نفسه ص 81.

<sup>3</sup> . أبو القاسم حاج حمد. الحاكمية . تح محمد العاني. دار الساقي بيروت . 53-55.

<sup>4</sup> . نفسه ص 85-86.

الإنسان آفاق المعرفة الكونية التي هيّته لممارسة حاكميته في الأرض"<sup>1</sup> و بهذا المعنى لا يظلّ الإنسان و لا الطّبيعة في وضعية استيلاّب ولا جبر بل في وضعية استقلال بعد أن بلغ رشده العقلي و نضجه الفكريّ .

فلا مناص من تبنيّ " حاكمية الإنسان " و "صرامة قوانين الطّبيعة" في مقابل الهيمنة الإلهية، ولا بدّ من النّظر إلى النّصوص التي تتكلّم عن الحاكمية الإلهية على أنّها مجازات واستعارات، لأنّ النّصوص الدّينية عند التّحليل الأخير ما هي إلاّ نصوص لغوية ، لا تنفك دلالتها عن النّظام اللّغوي الثّقافي الذي تعدّ جزءا منه ، وليس القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى عند مرحلة تشكّل النّصوص ، ذلك أنّ اللّغة ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرّك و تتطوّر مع الواقع والثّقافة، وإذا كانت النّصوص تساهم في تطوير اللّغة و الفكر فإنّ تطوّر اللّغة يعود ليحرّك دلالة النّصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز<sup>2</sup>.

فلما تحدّث – يضيف الفكر الحدائّي – كثير من الآيات القرآنية عن الله بوصفه ملكا له عرش و كرسيّ و جنود وتحدّث عن اللّوح و القلم ، فلا يمكن أن تفهم على ظواهرها ، لأنه إذا فهمت فهما حرفيا ستؤدّي إلى تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادّي المشاهد المحسوس، ولعلّ المعاصرين لمرحلة تكوّن النّصوص كانوا يفهمون النّصوص فهما حرفيا نظرا للطّبيعة الثّقافية للجماعة في تلك المرحلة ، ومن الطّبيعي أن يكون الأمر كذلك ، لكن من غير الطّبيعي أن يصرّ الخطاب الدّيني على تثبيت المعنى الدّيني الأوّل رغم تجاوز الواقع و الثّقافة لتلك التّصورات ذات الطّابع الأسطوري<sup>3</sup> ، إنّ صورة الملك و المملكة بكلّ ما يساندها يعكس دلاليا واقعا مثاليا تاريخيا محدّدا ، كما تعكس تصوّرات ثقافية تاريخية ، و التمسك بالدّلالة الحرفية للصّورة التي تجاوزتها الثّقافة وانتفت من الواقع يعدّ بمثابة نفي للتّطوّر و تثبيت صورة

<sup>1</sup> أبو القاسم حاج محمد. المرجع السابق، ص 85.

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني. ص 206-207.

<sup>3</sup> نفس المصدر. ص 207.

الواقع الذي تجاوزه التاريخ ، وعلى النقيض من الموقف التثبتي يكون التأويل المجازي نفيًا للصِّرة الأسطورية و تأسيسًا لمفاهيم عقلية تحقيقًا لواقع أفضل<sup>1</sup> .

و الكلام نفسه يقال عن " العبودية " لله التي هي من مستلزمات " الملك " ، فقد تشكّل النصّ في ظروف كانت تسود فيها تجارة العبيد و الرقيق في مجتمع قبلي عبوديّ تجاريّ ، فمن المنطقيّ أن يستعير النصّ المصطلح و يوظفه لغة و دلالة ن لكن من غير المعقول أن يبق تداول المصطلح اليوم ، اللهمّ إلّا على سبيل الإستشهاد التاريخي لا غير<sup>2</sup> . ويستصحب الكلام ذاته حين تذكر بعض القوى الخارقة للطبيعة كالسحر و الحسد و الجنّ و الشياطين ، و التي هي مفردات من بنية ذهنية محدّدة من تطوّر الوعي الإنساني<sup>3</sup> .

إذن لا بدّ من تأويل النصوص و تجاوز التثبتي التاريخي للمعاني عند دلالة معيّنة ، فكلّ حديث عن " الحاكمية الإلهية " على الطبيعة أو الإنسان إنّما هو مجاز ، عبّر به النصّ كذلك لاعتبارات تاريخية ثقافية ، و عليه ينبغي الفصل بين المملكتين الإلهية و الكونية بشقيها : الطبيعيّة و الإنسانية ، فلا توجد علاقة تبعية أو سيّد إلهي على البشر إنّما العلاقة مبناهما على الإستقلال ، " و تصبح علاقة الإنسان و الكون علاقة مباشرة نقدية و تحليلية تتباعد - بحكم التطوّر و انقلابية العصر - عن تأثير الوسطاء و الأطر الكابحة ، و تبلغ الحرّية الإنسانية ذروتها في إطار القدرة على ممارسة النقد و التحليل و في إطار الحيوية الملازمة للوعي المفهومي التاريخي الجديد"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. ص 207

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 210-211.

<sup>3</sup> . نفسه ص 212

<sup>4</sup> . أبو القاسم حاج محمد. الحاكمية . ص 122-123.



## المبحث الثاني: جدل الوحي و العلم

إنّ الخلاف حول " الحاكمية " ، إلهية أم إنسانية ، يستتبع الحديث عن سبل تحصيل العلم و طرق بناء المعرفة ، و يجرّ إلى التساؤل إلى : هل المعرفة معطاة سلفاً في النصوص و ما وظيفة العقل الإنساني إلّا اكتشافها و استنباطها و استخراجها ؟ و إذا كانت كذلك فما هي الطرق و الوسائل لاستنباطها ؟

أم أنّ المعرفة هي عمل إنساني محض و لا علاقة للدين بها ؟ و هي تخضع للبحث المستمرّ و الإستكشاف الحرّ دون الخضوع للرقابة و الوصاية فضلاً عن موافقتها للنصوص ؟

## المطلب الأوّل: النزعة الغيبية\_ الغائية

إنّ الفكر السلفي بحكم تمسّكه بالحاكمية الإلهية و السيادة الربانية يرى بأنّ للمسلمين أصالتهم الفكرية و مناهجهم الخاصة نابعة من إيمانهم الشديدي بوجود البحث و النظر الذي دعا إليه الوحي ، ويعتبر الحقيقة العلمية قمة المقدّسات الفكرية و ينبوعها فهي التي ينبغي أن يحجّ إليها الفكر في خضوع و تطواف دائم ، و هل من دليل على هذا الإعتبار أقوى من أن تجد الدين نفسه لا يرضى أن يقيم وجوده و قدسيته إلّا على دعائم العلم و براهينه و نتائجه، ولا يرضى أن يتخذ لنفسه حكماً من دونه؟<sup>1</sup> لكن و أمام هذا التقديس للعلم و حقائقه يأبى الفكر السلفي القبول ببعض نتائج العلم و يردّها بشدّة لمخالفتها الصريحة للنصوص ، و يرفض بقوة تحميل الظواهر فوق ما تحتل لأجل تحقيق التوافق و رفع التعارض بين العلم و الدين ، ويرى بأنّ تلك الظواهر نهائية المعنى كاملة الدلالة مستوفية للمطلوب و لا مجال لإعادة قراءتها

<sup>1</sup>. البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية ص 23.

وتفسيرها بعرضها على نتائج الأبحاث وما أسفرت عنه النظريات العلمية الحديثة ، بل لا يتوان على وسم تلك النظريات بالكفر والإلحاد والإباحية والغرائزية وهلمّ جرّاً<sup>1</sup>.

أمام هذا الموقف الضبابي غير الشفاف يتّجه الفكر السلفي لتأسيس طريقته العلمية وبناء عدته المنهجية من خلال دعوى ضيق مفهوم العلم و قصوره بوقوعه في الوقاحة الإنكارية لمصادر أخرى للعلم و ادّعاء لا أخلاقية العقل العلمي الغربي الحديث.

يرى الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان أنّ النظام العلمي - التقني الحديث ينبنى على تصوّر خاصّ للعقل وضع أصوله " غاليليو " و " بيكون " و رتّب مسائله " ديكارت " و " نيوتن " ثمّ أخذ بهذا التّصوّر القريب من " الأنواريين " و " الموسوعيين " و خلفهم البعيد من " الوضعانيين " و "العلمويين" ، فتوسّعوا في مبادئه و أحكامه و تولّوا ترسيخه حتّى طار في التّاس أنّه لا عقلانية إلّا بتحصيل الوصفين التاليين : التّجريب و التّرويض ( إضفاء الصّبغة الرياضية على الشّيء )

أمّا التّجريب : فمعلوم أنّه عبارة عن طريقة عملية أهمّ مراتبها هي :

أ. تحصيل المعطيات الحسيّة بواسطة ملاحظات تكفي لافتراض دعوى تفسّر هذه المعطيات.

ب. اختبار هذه الدّعوى بواسطة تجارب مناسبة ، إن تصديقا أو تكديبا.

ج. رفع الدّعوى التي زكّاها الإختبار إلى مرتبة القانون العلمي الذي ينضاف إلى رصيد

الإنسان من المعرفة العلمية.

و أمّا التّرويض ، فمعلوم أنّه طريقة نظرية أهمّ مراتبها هي :

أ. انتزاع الصّور البنيوية و العلاقات المقدارية التي تتحكّم في موادّ الأشياء و مضامين

الموضوعات .

<sup>1</sup> . السيد و لد أباه. مكفرة الفكر . جريدة الشّرق الأوسط . نقلا عن : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي. الحداثة و انتقاداتها. مرجع سابق. ص 15.

ب. ترتيب هذه الصّور البنيوية و العلاقات المقدارية ترتيباً يجعل غيرها لازماً منها بالضرورة ونازلاً منزلة المسائل اليقينية .

ج. توسيع دائرة استثمار هذه المسائل اليقينية – البنيوية منها و المقدارية بفتح باب اعتمادها في عموم مجالات الطبيعة منها و الحية.

و لما أصبحت المعرفة العلمية قائمة على التّحريب و التّرويض لم يعد يعينها من الموضوعات التي تنظر فيها أمر كثافتها الوجودية ، و إنّما مجرد لطافتها الإجرائية ، بحيث يكون نصيب كلّ موضوع من " العلمية" على قدر ما يقبل من أساليب الإجراء<sup>1</sup>.

إنّ هذه الصّورة التي يقترحها الفكر الحديث و يجعلها الصّورة التامة و النهائية تقع في وقاحة إنكارية تسلّطية بأن جعلت للمعرفة سبيلاً واحداً و طريقاً منفرداً و رفضت أيّ شكل من أشكال المعرفة لا يخضع لنفس الخطوات و الإجراءات ، كما أنّها وقعت في ضيق شديد لما أخّلت بشروط المعرفة التكاملية المتعدّدة المصادر ، و ذلك لما سلكت الطرق الصّورية والإختبارية التي مبناهها أساساً على ربط الآثار بأسبابها الفاعلة و ليس على ربط هذه بأسبابها الغائية ، و تكون بهذا قد تركت المصدر الأساسي الذي ظلّ يمدّ الإنسان عبر أطواره المعرفية بقواعد مترسّخة في التّدليل ، مع العلم بأنّ الدليل قد يكون فعلاً ملحوظاً كما يكون قولاً مرتّباً ، كما ظلّ يمدّه بوسائل موسّعة في الحجّاج ، مع العلم بأنّ الحجّة قد تكون نموذجاً يحتذى به ، كما تكون نصّاً منقولاً ، ، وبهذا ، أغلقت العقلانية باب تحصيل الأدلّة الإعتبارية التي لها من القوّة ما تستطيع به مضاهاة قوّة الإمكانيات المادّية التي انفتحت لها ، فتحفظ هذه الإمكانيات من الآفات التي التي قد تصيبها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> . طه عبد الرحمان. سؤال الأخلاق. ط المركز الثقافي العربي . بيروت . لبنان. الدار البيضاء المغرب. ط 1 . 2000. ص 113-114.

<sup>2</sup> . طه عبد الرحمان. سؤال الأخلاق ص 119-120.

و على هذا تقوم طريقة الفكر السلفي في البناء العلمي على أساسين اثنين هي:

1. توسيع مفهوم الدليل و ربط الآثار بعللها الغائية

2. ربط المعرفة العلمية بالاخلاق.

### الفرع الأول : توسيع مفهوم الدليل و ربط الآثار بعللها الغائية

إن الفكر السلفي يقوم بتوسيعين اثنين للعلم حتى يتخلّص من الآفتين التي ينعيهما على

الفكر الحديث ، هما :

أ . توسيع مفهوم الدليل ليشمل الدليل الثقلي و العقلي و الحسيّ.

ب. توسيع مفهوم العلة ليشمل العلة السببية و العلة الغائية .

أولاً: فأما توسيع الدليل فيقوم ب إشتراك الوحي و النقل عن النبي في التأسيس للمعرفة، وتكون العبرة في النقل عن المعصوم هو " الصّحة" و " اليقين" ، فلا عبرة بالنقل غير الصّحيح ولا عبرة أيضا بغير اليقين<sup>1</sup> ، وقد يحدث أن يأتي النقل بشيء قد يعلو على الفهم ، ولا سبيل في التعامل مع ذلك إلا أحد طريقين :

-إمّا أن يقال أنه يعلو على الفهم لكن لا يمكن أن يأتي بما يستحيل على العقل<sup>2</sup>.

- و إمّا أن يكون الفهم البشري قد حمّل النص ما لا يحتمل بأن نسب إليه معنى لا يتضمّنه النص ، فلا سبيل إلّا بتأويل النص حتى يتوافق مع العلم ، ، و في كلا الحالين لا يحدث إهدار

<sup>1</sup> البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية . ص 25-26.

<sup>2</sup> محمد عبده. رسالة التوحيد . ص 19-20.

العقل لحساب الشرع و لا إهدار النقل لحساب العقل ،لأنهما معاهداتان إلهيتان و سبيلان من سبل المعرفة الإنسانية : " فإذا تعارض برهان العقل وظاهر النقل أخذ بما دلّ عليه العقل <sup>1</sup> .

إنّ توسيع مفهوم الدليل حتّى يشمل التّوسّل بالنقل أمر لا بدّ منه ، إذ ليس من المعقول أن يظلّ حصر مفهوم العلم في معناه التجريبي فتقصر المعركة بين العقل و النقل ؟ فمن المعلوم أنّ الصراع و المعارضة من شروط التّحدّي الدّافع إلى الإبداع ، حتّى إنّ نيتشه نسب اكتشاف المنطق إلى الجدل الدّيني ومن المعلوم كذلك أنّ جلّ النّظريات التي خلّصت العقل البشري من العالم المنغلق في الفيزياء القديمة مصدرها الفكر الدّيني ؛ كاعتراضات الغزالي على جالينوس في نظرية الفرق بين أجرام ما فوق القمر و أجرام ما دونه ، و أنّ الموقف التقدي من المعرفة المطابقة هو في الأصل موقف الفكر الدّيني إذ يكفي أن نعلم أنّ الحدّ من المعرفة العقلية ووضع معايير لاستعمالها الميتافيزيقي مطلب ديني في الأصل ، و أنّ المنهج التّأويلي المكملّ للمنهج التحليلي لا ينكر إلّا جاهل بتاريخ الفكر الإنساني أنّ مصدره الأوّل و الأخير هو الفكر الدّيني <sup>2</sup> ، فما يعدّ أساس العلوم الإنسانية و الطّبيعية هو في الأساس من وضع الفكر الدّيني المعتمد على النّصوص الإلهية. ولا يعقل أن لا تعتمد المعرفة العلمية على النّقل بحجّة أن النّقل لا يجوي أيّ أساس للتّجريب والإفراض و أنّه مبنٍ على الإقتناع و الإعتقاد ، حتّى لكأنّ علوم النّقل خالية من الشّروط العقلية للمعرفة العلمية المناسبة لموضوعاتها ، و لكأنّ العلوم العقلية خالية من الشّروط النّقلية التي لا غناء للعقل عنها لألّا تكون أحكامه مجرد تخمين فتصبح قوانين علمية <sup>3</sup> .

<sup>1</sup> محمد عبده. الأعمال الكاملة . ( 310/1 )

<sup>2</sup> أبو يعرب المرزوقي.. آفاق فلسفية معاصرة. بالإشتراك مع طيّب تيزيني . ط . دار الفكر المعاصر . بيروت لبنان. ط1. 2001. 235

<sup>3</sup> أبو يعرب المرزوقي. آفاق فلسفية معاصرة ص 234-235.

وفي هذا الصّدّد يقول طه عبد الرّحمان: " يبدو أنّ السّبب الذي دعا إلى مقابلة المعقول بالمنقول هو الإعتقاد بأنّ الخبر يضادّ النّظر ، بحيث يعتبر النّظر مرادفا للعقل و الخبر مرادفا للنّقل ، لكنّ التضادّ بين النّظر و الخبر هو نفسه لا يسلم ، لأنّ الخبر قد يكون نظرا منقولا ، كما أنّ النّظر قد ينبني على خبر ، و حتّى لو سلّمنا بالتضادّ بين الخبر و النظر من جهة أنّ الأوّل =

و السبب الذي حذا إلى التفريق بين المعرفة العقلية و المعرفة الشرعية تلك التفرقة القديمة التي أقامها أفلاطون بين " اللوغوس " - أي القول العقلي الذي يضعه الفيلسوف و العالم و الذي يكون موجّهاً للخاصة - وبين ال " الميتوس " أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجّهاً للعامة- ، كما أنّ يحدّون بالتفرقة التي أقامها أرسطو بين " القول البرهاني " و "القول الخطابي" ، و توسّلوا بذلك في التفرقة بينهما ، و ذهبوا إلى أنّ ما تضمّنته نصوص الشرع إنّما هو مثالات و خيالات و تشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مقاصد الدّين ، فيصير الشرع عندهم نازلاً منزلة " الميتوس " و إلّا فلا أقلّ من نزوله " منزلة القول الخطابي"<sup>1</sup>.

ولا يخفى ما في هذا القول من فساد ؛ إذ يبنى على مسلّمات باطلة ، منها أنّه ليس للعقل إلّا طريق واحد ، و هذا باطل ، لأنّ الافعال العقلية متعدّدة أشكالها متقلّبة أطوارها ، ومنها أيضا أنّ من لا يسلط طريق اليونان هو من جنس الخيال ، وهذا لا يصحّ بالضرورة ، هذا فضلا على أنّ المقابلة بين العقل و الشرع لا تصحّ إن من حيث " المصدر الأصلي " - حيث إنّ المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان ، بينما المصدر الأصلي للشرع من الله ، وهذا الأمر لا يصحّ بإطلاق، نظرا لأنّ العقل الإنساني في أصله صادر عن الله صدور القول الشرعي عنه- و إن من حيث "المضمون الدلالي" فإنّها أيضا لا تصحّ ،- حيث تفيد أنّ المضمون الدلالي العقلي مضمون إنساني صرف بينما المضمون الدلالي الشرعي مضمون إلهي صرف ، و هذا أيضا لا يصحّ بإطلاق ، ذلك أنّ الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي-<sup>2</sup>.

وعليه فإنّ العقائد الكبرى ك " الألوهية" و " الوحي" و " النبوة" و المعاد" و " الملائكة" و"الجنّ " ممّا لا يمكن دركه بالحسّ فإنّها متوقّفة في ثبوتها على دليل غير الدليل الحسيّ و إن

=يوجب التوسط و الثاني لا توسط فيه ، فلا نسلم بالترادف بين النظر و العقل ولا بين الخبر و التقل ، فالعقل أعمّ من النظر ، لآئه فعل القلب الجامع ، و النقل أعمّ من التقل ، لأنّ فعل التحريك من موضع لموضع ، أيّ كان الشيء المتحرّك" سؤال العمل ص 97.

<sup>1</sup> . طه عبد الرحمان . سؤال العمل. ط المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب. ط1. 2012. ص89 .

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 91-92.

احتار العقل في كفيّتها و حقيقتها ، بل لا سبيل لها إلاّ الخبر عن الصّادق و التّسليم بما جاء في الوحي ، و يبقى عمل العقل معضّداً مؤكّداً لما جاء في الخبر .

ثانياً . توسيع مفهوم العلة :

يتميّز الفكر الدّيني في نظره للأشياء بين نوعين من النّظر :

1. النّظر للأشياء على أنّها " ظواهر " تنتمي لعالم " الملك " : و هو كلّ نظر يقف مع ما يظهر للعيان من الأشياء محدّداً في الزّمان و المكان ، و حاملاً لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية كما هو " نزول المطر " ، فهو متسبّب عن تبخير الماء ثمّ تركّمها بسبب البرودة في سحب ، ثمّ تحوّلها إلى قطرات ذات حجم لا يقبل أن تبقى معلّقة ، فواضح أنّها كلّها علاقات مضبوطة ملحوظة ، و ما يقال هنا على المجال الطّبيعي يقال نفسه عن المجال الإنساني<sup>1</sup> .

2. النّظر للأشياء على أنّها " آيات " تنتمي لعالم الملكوت : و هو كلّ نظر يقف مع ما يظهر للعيان من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية ، دالاً على الحكمة من وجودها ، و هذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها كما هو معنى " الحياة " الذي تشير إليه ظاهرة نزول المطر ، و قد يقارن الظاهرة أكثر من معنى ، بحيث تصير الآية الواحدة عبارة عن آيات متعدّدة كما هو الحال في نزول المطر ، فقد يشير إلى معنى البعث و الرحمة و النعمة و غيرها<sup>2</sup> .

ولذلك يكون نظر المسلم مبني على نظرتين اثنتين إلى الأشياء لا ينفكّ يزاوج بينهما : نظر أصلي يتدبّر به الأشياء هو " النظر الملكوتي " الذي يوصّله إلى الإيمان ، و نظر فرعيّ يدبّر به الأشياء و هو " النّظر الملكي " الذي يوصّله إلى العلم ، و واضح أنّ النظر الملكوتي نظر عقلي

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان . الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري . ط المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب . ط 1 . 2005

ص 18 .

<sup>2</sup> المصدر نفسه . ص 19 .

كالنظر الملكي لا يختلف عنه إلّا في وجهة النظر ؛ فهذا يعقل من الأشياء القيم و الآخر يعقل منها الأسباب ، وبما أنّ لا شيء يخلو من القيمة و السبب معا ، فلا بدّ أن ينظر فيه من الجانبين، أي أنّه يوجب النظر الملوكوتي و الملكي معا<sup>1</sup>

### الفرع الثاني: ربط المعرفة العلمية بالأخلاق

إنّ المعرفة العلمية لا عبرة بها إذا لم تراع شرط " الأخلاقية " ، هذه الاخلاقية التي هي المحدّد الأساسي لماهية الإنسان و حقيقته ، و هي المعرف له و الخصيصة الأساسية المميزة له عن غيره من الموجودات ؛ يقول طه عبد الرّحمان : " و الصواب أن الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا"<sup>2</sup> ، بل الدّين كلّّه جاء لهذا المعنى حتّى ليكاد يتطابق مفهوم الدّين بمفهوم الاخلاق : "فالدّين عندنا لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها ، بل إنه لا فائدة من الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك و فق المعنى الخفي الذي يكمن فيها ، كما أن الأخلاق عندنا لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها ، بل هي أفعال ضرورية تحتل حياة الإنسان بفقدها وهي لا تنحصر في أفعال معدودة لا توسّع فيها ، بل هي أفعال لا نهاية لها و فيها يدرك اللامتناهي قبل أن يدرك في سواها"<sup>3</sup> ، فمالم تخدم المعرفة العلمية أخلاق الإنسان ؛ تزكية و ترقية، فلن تكون معرفة صحيحة بل لا يعتدّ بها و لا يلتفت إليها ، وهذا ما وقعت فيه كثير من التّظريات العلمية الحديثة التي رفعت عن العالم قداسته وعن الإنسان كرامته وعن التّاريخ مغزاه وغايته، وأحلّت المادّة العمياء الصمّاء محلّ الإله العليم الحكيم ، وجعلت الطّبيعة تخبط خبط عشواء لها مطلق التّصرّف و التّدبير.

<sup>1</sup> . طه عبد الرحمان . الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. ص 19

<sup>2</sup> . طه عبد الرحمان . سؤال الأخلاق المركز الثقافي العربي بيروت و الدار البيضاء ط 1 2000 ص 16

<sup>3</sup> . المصدر نفسه. ص 57.



من تلك النظريات نذكر النظرية الداروينية<sup>1</sup>، وأيا يكن القول في نظرية داروين من الوجهة العلمية، فقد كانت نظرية محصورة في علم الحياة تحاول أن تفسّر نشأة الحياة و تطورها، فلم تكن نظرية فلسفية و لا سياسية و لا اقتصادية ولا اجتماعية و لا نفسية..ولكن انقلبت في فترة وجيزة فأصبحت كلّ هؤلاء، فالنظرية هذه التي تقرّر حيوانية الإنسان و ماديته و التي تنفي القصد و الغاية من خلقه و تنفي التّكريم الرّباني له بإفراده بين الكائنات.. إنّ نظرية كهاته يمكن أن تعطي إجابات خطيرة في كلّ اتّجاه، فحين يكون الإنسان حيوانا أو امتدادا لسلسلة التّطور الحيواني فأين مكان العقيدة في تركيبه وأين مكان الأخلاق و أين مكان التقاليد الفكرية والرّوحية والأخلاقية والاجتماعية..الخ، وحين يكون حيوانا أو امتدادا لسلسلة التطور الحيواني فما مقياس الخطأ والصّواب في أعماله و كيف يقال عن عمل من أعماله إنّهُ حسن أو قبيح جائز أو غير جائز..بعبارة أخرى كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله<sup>2</sup>. و الكلام نفسه يقال عن النظرية الفرويدية في علم النفس والنظرية الدّور كاميّة في علم الاجتماع والنظرية الماركسية في التّاريخ والإقتصاد<sup>3</sup> وغيرها.

إنّ العلم الحديث في منظور الفكر السّلفي هو علم "مادّي" و لذلك يجب أخلقته بل أسلمته حتّى لا يجرّد الإنسان من قداسته و لا يفرغ الوجود من المعنى و الغاية، ولذلك لما التّظرية الداروينية طرحت فكرة التّقدّم اللّاهائي باعتبارها الغاية التّهاية للإنسان، لم تقدّم حدّا لهذا التّقدّم، والتّقدّم هو دائما نحو غاية، فلم تعرّف هذه الغاية في المعاجم، ولكن في التّطبيق

<sup>1</sup>. اشتغل الكثير من السّلفيّين بالردّ على نظرية التّطور الداروينية، نذكر على سبيل المثال: البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية. 253-272 فليراجع.

<sup>2</sup>. محمد قطب. مذاهب فكرية معاصرة. مصدر سابق. ص 98.

<sup>3</sup>. نفسه. ص 93-119.

نعرف كلنا أن غاية التّقدّم هي تسخير العالم كلّهُ نحو مصلحة الإنسان ، و أصبحت أهمّ مؤشّرات التّقدّم الإستهلاك و المزيد من الإستهلاك<sup>1</sup> .

ولذلك يقوم التّصوّر السّلفي على أن الإنسان صاحب المعرفة كائن ربّاني ؛ أي أنّه حين يرى نفسه يعيش في الطّبيعة لا يردّ في كليلته إليها و لا يمكن تفسيره في كليلته من خلال مقولات مادّية محضّة ، فهو إنسان لا يدعن لحدود المادّة رغم وجوده داخلها ، يتحرّك في إطار المرجعية المتجاوزة لسقف المادّة و حدودها ، ولذا توجد مسافة بينه و بين الطّبيعة ، فهو يعيش عبر عالم الثّنائيات التي لا يمكن تصفيتها ، ولكنّها ثنائيات فضفاضة ، فهو يتعامل مع الخالق والطّبيعة ، وكون الإنسان ربّاني لأنّه يحوي داخله القبس الإلهي ، فهو مستخلف من الإله الذي صوّره على صورته ،، وهو ما يجعله قادرا على تجاوز الطبيعة ، و على تجاوز الجانب الطّبيعي/ المادّي في ذاته ، وبسبب مقدرته مقدرته على التّجاوز و مقدرته على التّفاعل ، يصبح الإنسان الرّباني إنسانا متعدّد الأبعاد حرّا قادرا على اتخاذ قرارات أخلاقية ويكتسب هويّة محدّدة من خلال الحدود المفروضة عليه ، ففي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضّيقة و إنّما بالإشارة إلى النّقطة المرجعية المتجاوزة.<sup>2</sup>

إنّ موضوع الأخلاق مركزيّ في التّفكير السّلفي و إليه المرجع في الحكم على النّظريات اعتبارا أو نفيًا ، قبولًا أو ردّا ، لأنّ النّظريات هاته إذا لم تخدم مغزى حياته و الهدف من وجوده فلا سبيل إلّا لردّها و عدم قبولها.

<sup>1</sup> . المسيري. دراسات معرفية في الحدائة الغربية . مكتبة الشّروق الدّولية القاهرة مصر. ط 2006. ص 35.

<sup>2</sup> . المصدر نفسه. ص 22

المطلب الثاني : النزعة الوضعية \_ المادية:

يقوم نمط المعرفة الحدائثي على مفهوم " القطيعة " <sup>1</sup> مع أفكار و تصوّرات القرون الوسطى التي لا يزال الفكر الديني ينتجها ويردّها و يضيف عليها القداسة ، و لا بدّ من تأسيس منظومة معرفية صحيحة عقلانية منتجة قابلة للقياس و التعميم.

### الفرع الأوّل : العقلانية

يعتبر أوجست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية من أكبر روّاد علم الاجتماع في العصر الحديث الذي نظر إلى الظاهرة الدينية من زاوية وضعية بحتة ، و فيه قرّر أنّ البشرية مرّت عبر أطوارها التاريخية بمراحل ثلاث هي :

المرحلة اللاهوتية : و فيه تقدّم الآلهة للإنسان مبدأ التفسير و الفعل ، المرحلة الميتافيزيقية : وفيه تنوب مناب القوى الإلهية قوى مجردة ولا شخصية وأخيرا الحالة الوضعية : الذي ستنتج فيه الإنسانية ديانة جديدة تقتدر على توحيد الإرادات الفردية و تقيم ملكوت مفهوم الإنسانية مقام "وصاية الله" <sup>2</sup>.

معنى هذا الطرح أنّ الإنسانية كلّما استغرقت في البدائية احتاجت إلى الدين و إلى تدخّل القوى الغيبية و الماورائية ، وكلّما تقدّمت في الحضارة قلّ احتياجها لذلك ، وتسمّى هذه المرحلة التي دشّنها " كونت " بالمرحلة الوضعية التي عرفت سيطرة العلوم الوضعية و استبعاد و طرد أيّ تفسير لا يكون له شاهد من الواقع أو الحسّ ، و قد أعلن كونت ومن بعده دوركايم

<sup>1</sup> . ممن دعا صراحة إلى القطيعة الإيستيمولوجية محمد عابد الجابري. انظر : التراث و الحداثة ص 262.

<sup>2</sup> . جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة . دار الطليعة . بيروت لبنان . ط3 . 2006 . ص543.

أنّ الظواهر الاجتماعية بما فيها الدين هي واقعات طبيعية تخضع لقوانين طبيعية ، و هو قد اعترف هنا بطابع الظاهرة الدينية الشيعي ؛ إذ لا وجود في الطبيعة إلّا للأشياء<sup>1</sup>.

وقد أثرت هذه الرؤية التي أسّس لها كونت لا في علم الاجتماع فقط بل في سائر العلوم تقريبا، حيث صارت الميتافيزيقا في العصر الحالي بمثابة الخرافة<sup>2</sup>، وحلّ العلم الطبيعي محلّها ، وقد حمل لواء الوضعية المنطقية في العالم العربي "زكي نجيب محمود"، حيث يرى أن أيّ تفسير لمظاهر الطبيعة بما هو فوق الحسّ و العقل غير مقبول ، بل لا بدّ من ردّ الظواهر إنسانية كانت أم طبيعية إلى العقل ، لأن منطلق العقل و أساسه هو "أن تُردّ الظواهر إلى أسبابها الطبيعية فلا يفسّر المرض مثلا إلّا بالجراثيم التي أحدثته ولا يعلل سقوط المطر إلّا بظروف المناخ ، وهكذا ، يترتب على هذا الربط السبي الصحيح أن نلتمس للأشياء الطبيعية أسبابها كذلك"<sup>3</sup> ، والتعريف العقلاني للحضارة و التقدم الإنساني عنده لا يكون إلّا بالإيمان بالعلم و " الأمة تأخذ بنصيب من المدنية أكثر او يقلّ ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه"<sup>4</sup>، بل إن " المجتمع لا يشفى من علله بالمواعظ و إنما يشفى بالعلم نظرية و تطبيقا"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>. جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة. ص 542.

<sup>2</sup>. زكي نجيب محمود له كتاب بهذا العنوان " خرافة الميتافيزيقا " صدر في طبعته الأولى عن مكتبة النهضة المصرية سنة 1953 ، وفيه ميّز بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا الماوائية : التي تستخدم في عباراتها ألفاظا لا تشير على واقع محسوس، ثم تزعم - على حدّ تعبيره - على أنّها كلام علمي . هذا النوع يرفضه زكي نجيب محمود رفضا قاطعا ، لأنّها بحكم تعريفها لا يمكن أن يوصل فيها إلى رأي قاطع. أما النوع الثاني من الميتافيزيقا فهي التي تبحث في الجذور الأولى التي تنشأ منها القضايا العلمية فهي مقبولة لأنّها اكتفت بأن تكشف عمّا وراء الجمل في العلوم الرياضية و العلوم الطبيعية من فاعلية عقلية ، تضمن لتلك الجمل أن تصدق صدقا ضروريا وعمّا.

أحمد عاطف غيث. نقد العقل الوضعي. دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1980 ، ص.22

<sup>3</sup>. زكي نجيب محمود. ثقافتنا في مواجهة العصر. دار الشروق . مصر ط3 . 1982 . ص 198.

<sup>4</sup>. أحسن بشاني. خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر و إشكالية الخصوصية و العالمية . اطروحة دكتوراه .

إشراف : د عبد الرحمان بوقاف . جامعة الجزائر. 2005-2006. ص307-308.

<sup>5</sup>. نفس المرجع و الصفحة.

ويصف التيار الحدائى التفسير الغيبى أو ربط الآثار بعلى ما ورائية بـ "التفكير الأسطوري" أو "الخرافى"، وعلى الرغم من أن الخرافة والأسطورة غير متطابقين من حيث المعنى، - لأن التفكير الأسطوري هو تفكير العصور التى لم يكن العلم قد ظهر فيها ، أو لم يكن قد انتشر إلى الحد الذى يجعل منه قوة مؤثرة فى الحياة و فى طريقة معرفة الإنسان للعالم ، فكانت الأسطورة تقوم مقام العلم و تقوم بوظيفته ، أما التفكير الخرافى فهو الذى يقوم على إنكار العلم أو يلجأ فى عصر العلم إلى أساليب سابقة على هذا العصر، كما أن الأسطورة يمكن أن تعطى تفسيراً متكاملًا للعالم أما الخرافة فلا تعطى إلا تفسير جزئياً، - فإنهما حالياً يؤدیان إلى نفس إلى النتيجة<sup>1</sup>.

لا يمكن التخلص من رواسب التفكير الأسطوري الغيبى إلا بتبني "العقلانية" و العقلانية فى العلم معناه الأخذ بـ "السببية" ؛ يقول الجابري: "إن التخلف الذى نعاني منه فكربا هو التخلف المرتبط بالعقلانية ، بالنظرة السحرية للعالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية، لذلك فإن تحقيق تنمية فى الفكر العربى المعاصر يتطلب فلسفة ، أى يتطلب طرحاً عقلانياً لكل قضايا الفكر... فضرورة العقلانية فى تقديرى بالنسبة للوضع العربى الراهن تتجلى و تتمثل خاصة فى الروح النقدية"<sup>2</sup>. و إذا كانت الأسطورة أو الخرافة تؤدى إلى تفسير غير الحى عن طريق الحى فإن العلم المرتبط بالعقلانية لا يفسر غير الحى إلا عن طريق غير الحى ، أى أن العلم يحاول أن يجد لظواهر الحياة تفسيراً من خلال عمليات فيزيائية و كيميائية ، وقد يتفاوت نجاحه من مجال لآخر ، لكن ما يهم هو أنه الطريقة الوحيدة و الحصرية لتفسير الظواهر الإنسانية و الطبيعية<sup>3</sup>.

إن النظرة السحرية الماورائية السائدة اليوم سببها الأول و المباشر ترك العقلانية و إحلال اللامعقول بدلها ، و النزعة هاته لها آثارها الوخيمة خاصة إذا صدرت من المثقفين ، لأن الروح

<sup>1</sup> فؤاد زكريا. التفكير العلمى. المجلس الوطنى للثقافة و الفنون . الكويت 1978. ص 48.

<sup>2</sup> الجابري. التراث و الحدائة . ص 243.

<sup>3</sup> فؤاد زكريا. التفكير العلمى. ص 49.

للأعقلانية إذا هيمنت على الثقافة يصير التثقف بها أو امتلاكها يعني إعادة إنتاج هذه الأعقلانية و بالتالي صبغ الثقافة بها بأكثر مما يصبغه المناخ العام<sup>1</sup> ، ولذا لا عجب أن يصدر من المثقفين - كما يقرّر نصر حامد أبو زيد- بعض التفسيرات و بعض الآراء الغريبة ؛ كالسحر والحسد والجنّ والشياطين ، و على الرّغم من محاولة البعض القيام بتفسيرات عصرية وحديثة وإن اتّخذت صيغا مثل " أسلمة العلوم" في تأويل الجنّ و الشّاطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدي بأنّها بعض القوى التّفسية ، إلّا أنّ هذه التفسيرات تبقى مجرد تليقات لم تقم على أسس معرفية صحيحة عن طبيعة النّصوص ، وتهدف إلى غايات نفعية لنفي التّعارض بين العلم و الدّين<sup>2</sup> .

إنّ تبنيّ " العقلانية" معناه ربط الآثار بأسبابها المباشرة المتعيّنة القابلة للملاحظة و الوصف والتّجريب، وترك التفسيرات الغيبية التي تردّ كلّ العلل إلى علّة واحدة ثابتة ، لأنّ النزعة الغيبية من شأنها أن تجعل أشياء العالم و أجزاءه مشتتة و تبدو الطبيعة مبعثرة ، إلّا من الخيط الذي يشدّ كلّ جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع ، و لا يمكن لهذا التّصور أن ينتج أية معرفة علمية بالعالم أو الطبيعة ناهيك بالجمتمع أو الإنسان<sup>3</sup> ، فلا يمكن أمام هذه النزعة أن نبي معرفة علمية و لا يمكن للعلم أن يتقدّم و لا ان يخطو خطوات جديدة تؤدّي إلى الإكتشاف والإبداع والإتيان بالجديد ، وهذا هو السرّ الذي أدّى بأوروبا إلى التّهضة والحداثة والتّقدّم، حيث أنّها لما طردت النّظرة السّحرية وغيرت نظرتها للعالم و الإنسان و العقل استطاعت أن تدشّن حقبة جديدة ومرحلة حديثة ، تقوم على الإيمان بالعالم بأنّه العالم الحقيقي تحكّمه روابط لا يمكن أن تتخلّف، والإيمان بالإنسان على أنّه اهمّ كائن في العالم الطّبيعي و أنّ معيار كلّ شيء ، والإيمان بالعقل بأنّه ميزة الإنسان و مصدر تفوّقه و تفرّده ، و الأداة التي يتوصّل إلى

<sup>1</sup> . الجابري . التراث و الحداثة ص 253

<sup>2</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الدّيني. ص 212.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه. ص 81

الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لبّ حضارته ، و نتيجة هذه المعتقدات الثلاثة استطاع أن يحقق الإنسان الثورات العلمية و الطّفرات المعرفية ويقطع بصفة جذرية مع معارف و قرون الوسطى التي أدّت إلى تحلّفه<sup>1</sup>. ومّا يرتبط بالنّظرة العقلانية العلمية للظواهر طرد التّفسير " الغائي Teleological<sup>2</sup> من دوائر البحث العلمي ؛ إذ لا يعقل أن يدعى أنّ الطّبيعة تفعل لغاية ومعنى ، أو أنّ الطّبيعة تفعل لغايات تحقّقها للبشر ، إنّ هذا التّفسير للظواهر هو امتداد للتّفكير الأسطوري ، وهو خطأ نقل ما يحدث في عالم الإنسان ممّا هو قابل للتعليل الغائي إلى حوادث الطّبيعة ، و الواقع أنّ الطّبيعة لا تعرف " الغايات " بالمعنى الذي نفهمه من هذا اللفظ ، بل إنّ حوادثها تحكمها الضّرورة فحسب ، ولا يحدث فيها شيء كسقوط المطر أو وقوع الفيضان إلّا إذا توافرت الأسباب الطّبيعية المؤدّية لذلك ، و عندما تتوافر هذه الأسباب يكون حدوث الظاهرة أمرا حتميا، أمّا الغايات فنحن الذين نخلقها ، و نستغلّ من أجلها حوادث الطّبيعة ، فنحن قد وجدنا المطر بالفعل ثمّ اكتشفنا بالتّجربة فائدته في الزّرع ، فخلقنا هذه الغاية له ، أمّا المطر في حدّ ذاته فكان يسقط سواء روينا به زرعنا أم نروه ، وقس على ذلك باقي الحالات<sup>3</sup>. فلا يمكن أن نقبل بالتعليل الغائي للظواهر الطّبيعية ، لأنّنا سوف لن نجني منه إلّا الوهم و الاختلاف بل الاضطراب و التناقض.

و الدليل الواضح - حسب الحدائين- على إخفاق التعليل الغائي للظواهر الطّبيعية ، هو أنّ هذا التعليل كثيرا ما يخفق ويتخبّط و يتناقض ؛ ففي الوقت الذي يرى البعض أنّ المطر يتزل من أجل ريّ زراعته يرى البعض الآخر أنّه يسقط ليروي ظمأه و ظمأ ماشيته ويرى غيرهم أنّه يسقط ليصنع بركة يغتسل بها ، بينما يرى صاحب الكوخ الهشّ أنّ نزول المطر نقمة عليه ،

<sup>1</sup> قسطنطين رزيق. مجلّة المستقبل العربي. نقلا عن : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي. الدائنة . ص 11-12.

<sup>2</sup> مبحث الغائية Teleologie أحد أقسام الميتافيزيقا و يقوم على أنّ العالم مرتبط بعبء بعض ارتباط علّة بغاية ، ويذهب ارسطو إلى أنّ الغائية هي الأساس في الطّبيعة و أنّ العلل الثلاث الأخرى خاضعة للعلّة الغائية. انظر : مجمع اللّغة العربية . المعجم الفلسفي. ط الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة مصر 1983. ص 166.

<sup>3</sup> فؤاد زكريا . التّفكير العلمي. ص 51-52.

وحتى الفيضان أو الزلزال الذي يبدو أنه لا يمكن أن يفسر إلا بأنه نقمة يمكن أن يعطي نفعاً لمعهدي نقل الموتى مثلاً وهكذا<sup>1</sup>.

و يتضح أن تفسير الظواهر الطبيعية على أساس غايات مستمدة من الواقع البشري هو - عند الحدائين- تفسير باطل لا يخلو من التخبط والإضطراب ، ولذا لم يكن من الغريب أن يتخلل الفكر العلمي عن فكرة " الغائية" و يعتبرها امتداداً للفكر الأسطوري في فهم العالم ، وإن يكن التفسير الغائي للظواهر أشدّ خفاءً و أصعب تنفيذاً من التفسير الأسطوري المباشر<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: حدود الاخلاق في البحث العلمي

العلم ينبغي أن نقبل نتائجه و نتحمل مسؤولياتها كيفما كانت ، ولا معنى أن نتوقف عند حدّ معين تحت دعوى الأخلاق أو الدين أو ما شاكل ذلك ممّا يتحجج به الفكر الديني ويجعله عائقاً نحو التقدّم و الإبداع ، إلا أن الحدائين لا يدعون مطلقاً إلى التخلّي عن الأخلاق ، إنّما مرادهم التخلّي عن نوع معين من الأخلاق ؛ وهي تلك القائمة على ثقافة التحريم و التكفير التي هي أهمّ سمات الفكر الديني ، و الذي يقوم على اختزال الأفكار الإنسانية و النظريات العلمية في الإلحاد و الحيوانية و الغريزية ، فيختزل الماركسية في في الإلحاد و المادية و الداروينية في مقولة " حيوانية الإنسان" و الفرويدية في في " وحل الجنس" و هكذا ، و بفعل هذه الآلية التي تدعي الأخلقة يتمّ استهداف الوعي بالتشويش الإيديولوجي بدل التأسيس للمعرفة<sup>3</sup>.

و الدليل على أن الفكر الحدائي لا يعارض الأخلاق هو ما نراه حالياً من الإهتمام المتزايد بموضوع الأخلاق ، فمنذ عقود و الأصوات ترتفع لتطرح الناحية الخلقية و القيمة فيما يستجدّ على الساحة ، فلمّا طرحت مؤخرًا على الصّعيد العالمي قضية " الإجهاض و تحديد النسل" فإنّ

<sup>1</sup> . فؤاد زكريا . التفكير العلمي. ص 52.

<sup>2</sup> . نفسه. ص 52.

<sup>3</sup> . نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني. 83-84.



التعارض بقي محصورا بين القيم الخلقية الدينية المحكومة ب تحريم الإجهاض و قتل النفس و بين القيم الدنيوية القائمة على التنمية ، و لذلك فإنّ التعارض يصبح موضوع أجتهداد و تأويل : متى يكون الإجهاض بمثابة قتل النفس ؟ و لأيّ أيّ مرحلة من مراحل تكوّن الجنين ؟ ثمّ متى يكون الإجهاض ضروريا لتحديد النسل خصوصا إذا توفّرت وسائل أخرى ؟ و أكثر من ذلك : هل تحديد النسل شرط لتحقيق التنمية أم هو نتيجة من نتائجها<sup>1</sup> .

إنّ الفكر الديني -حسب الحدائين- لا يمكن أن يقبل بنتيجة هذا النقاش ولو كان قائما على أبحاث وإحصائيات و أرقام بحجة أنّ كثرة النسل لا يمكن أن يشكّل عبئا اقتصاديا و لا سببا من أسباب الفقر خاصّة و أنّ الله تكفّل برزقه ، وهذا ما يجعل الفكر الحدائين ينعي عليه سطحيته و عدم فهمه لفحوى الخطاب و مآلاته و تاريخية الفهم لتلك النصوص ، ممّا جعل الكثير من الحدائين يصف هذا النمط من التفكير بأنّه " اتّجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والإنفعال و يصدر الفكر عن انفعال مندفع في حمية ودون وضوح نظري"<sup>2</sup> .

والحقّ أنّ مسألة أساس الأخلاق كانت من القضايا التي شغلت الفلاسفة منذ القديم ، فهناك وجهة نظر ترى أنّ أساس الأخلاق هو الدين و ما يحكم به من خير أو شرّ ، و هناك وجهة نظر أخرى ترى أنّ أساس الأخلاق هو العقل البشري ، ولا يمكن أن تبقى الاخلاق تابعة للدين ، فقد استطاع " كانط" في عصر الأنوار إعطاء الأخلاق استقلالاً ذاتياً عن الدين وأسّسها على العقل ، بل جعل الدين تابعا للأخلاق ، فما دام الدين هو جملة أوامر و نواه فإنّ هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون ملزمة للإنسان دونما طمع في الثواب أو خوف من العقاب ، في الدنيا أو الآخرة ، إلّا إذا صدرت عن قوّة داخلية يقرّها عقله ، قوّة " الأمر المطلق" ، و بهذا

<sup>1</sup> . الجابري . قضايا في الفكر المعاصر . ط مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان . ط1 . 1997 . ص 35-36.

<sup>2</sup> . حسن حنفي . التراث و التجديد . ص 96.

التأسيس للأخلاق على العقل طرح السؤال التالي : كيف نجعل من القيم الأخلاقية قيما كلية مثل القوانين العلمية؟<sup>1</sup>.

وعلى هذا فالقيم الأخلاقية - في المنظور الحدائي - لا تخالف نتائج العلم إذا كانت مؤسّسة على العقل ، هذا العقل الذي ينظر إليها على أنها أخلاق كلية لا تختلف في عموميتها عن عمومية القوانين العلمية، أمّا إذا نُظر إلى العلم من زاوية الأخلاق الدينية فأكيد ستختلف النتائج إذا اختلفت المعطيات.

---

<sup>1</sup> . الجابري قضايا في الفكر المعاصر. ص 38-39.

## المبحث الثالث: التاريخ بين الحاكمية الربانية والحتمية الوضعية

التاريخ هو مجال ووعاء الوجود والعمل والإنساني ، و هو حركة دؤوبة نحو التّغيير والتّحوّل ، ولا ثبات له و لا لا استقرار ، وهو يبدو في صورة الكائن الحيّ له جناحان: فكر وحضارة ، متجدّد الخلايا يمرّ بمراحل القوّة و الضّعف ، حركته الدّائبة و خطوه المتّصل الدّافع نحو الأمام ، كلّما تقلّص طرف منه استردّ قوّته من طرف آخر ، هكذا هو التّاريخ ، لكن التّاريخ في حركته و صيرورته و تحوّله يحتاج إلى منهج يفسّر أحداثه الماضية و يوجّه أحداثه التالية ، إذ حركة التاريخ ليست اعتباطية و أحداث البشرية المتراكمة لا بدّ أن تنتهي إلى وصف جامع يربطها و يضمّها و يضعها في معيار مشترك ، كما أنّ التاريخ ليس جزر متباعدة لا يربط بين أجزائها أيّ رابط بل هو سلسلة متّصلة أجزاءها بعضها مع بعض كالعقد تماما لا بدّ لها من قالب يحويها .

و البحث التاريخي الذي نعنيه ليس مجرد التّفكّه و التّسلية بسرد الأحداث و الإستكثار من القصص و رواية الحكايات ، إنّما نقصد ذاك البحث الذي يستنطق التاريخ و يسائله للخروج بالقوانين العامّة التي تسيّره و المبادئ الثّابتة التي تنظمه ؛ أي هو بحث لاستخراج " فلسفته العامّة" التي يؤطّر بها الإنسان عقله و وجدانه ، ويفهم بها ماضيه و يستلهم مستقبله ، و مثل هذا البحث هو الذي ينمّ عن الوعي العلمي بالتّاريخ.

## المطلب الأوّل : التفسير المعياري / الإعتباري

نقصد بالمعياري / الإعتباري أنّ التاريخ هدفه و مغزاه معروف سلفا، و معايير ثابتة محدّدة لا تتغيّر و لا تتبدّل ، و هدفه الأسمى هو خدمة العقيدة ، و تنطلق هذه الرّؤية أيضا من أنّ التاريخ الإنساني تحقّقت فيه "فترة العصر الذهبي" الذي تتوازن فيه بكيفية تامّة المكوّنات الطّبيعية و البشرية و الإلهية الضّرورية، و تحقّق فيه عصر عدالة و عظمة و حرّية ، و العصر الذهبي هذا لم يأت مصادفة كالمعجزة مثلا، بل أتى في وقته و توجّح تطورا سابقا ممّهدا لها كالثمرة كالثمرة

عندما تنضج أو الفتى عندما يبلغ ، و إذا كان العصر الذهبي يظهر في وقته فإنه ينهار أيضا في وقته انهيارا منتظرا مقبولا<sup>1</sup>. هذه النظرة للتاريخ هي النظرة الدينية السلفية ، و هي التي تقوم على أن التاريخ تسيّره إرادة إلهية من خلال سنن ثابتة ، تقلبه كيف شاءت، و تتحكّم فيه وفق مشيئتها ، ولا سلطان للإنسان على التاريخ إلا أنه خاضع و منفعل بالإرادة الإلهية التي لا محيد و لا مفرّ منها وفق سنّي التداول والتّمكين، ويكون التاريخ بهذا المعنى هو "سجّل المحاولة البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله في الأرض ، ومن ثمّ فكلّ عمل و كلّ شعور فرديا كان أم جماعيا ذو أهمية بالغة ، لأنّ الحاضر نتيجة الماضي ، و المستقبل متوقف على الماضي"<sup>2</sup>.

إنّ التاريخ بهذا التّفسير معناه أنّ المغزى و الهدف من الحركة هو تحقيق التّدافع بين البشر على أساس القيم التي حدّدها الدّين و خطّتها الملمّة ، و أنّ تاريخ الإنكاسات الإنسانية هو في الحقيقة تاريخ الحياد عن المنهج الرّباني و الخروج عن طاعته ؛ يتحدّث القراءان الكريم عن الكفّار عمّن جحدوا نعمة الله ، عن الصّمّ البكم الذين تولّوا عن الدّعوة ، كثيرا ما يروي أخبار مدن دمّرت بالنّار أو دُفنت تحت الأرض لكي يتحقّق السّامع أنّ كلّ إثم ارتكبه الإنسان سيلقى جزاءه في الدّنيا قبل الآخرة، لكن كثيرا ما يتكلّم القراءان عن عهود مليئة بالأبجاء و المفاخر ، لبيّن أنّ لا أحد يملك الأرض حقّا إنّما هو مستخلف عليها إلى حين و الله خير الوارثين ، فلا حاجة إذن للبحث عن أسباب التّخلف و الإنحطاط من الطّبيعة ، إنّها سنّة الله في خلقه لا مغير لسنّته ولا رادّ لحكمه.<sup>3</sup>

يرى محمد قطب - وهو من كبار السّلفية المعاصرين- أنّ مايردده علماء التاريخ وفلاسفته من أنّ تشبيه حركة التاريخ بالكائن الذي يولد ضعيفا ثمّ يشبّ ثمّ يهرم و يشيخ إلى

<sup>1</sup> . العروي. الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ط المركز الثقافي العربي. ط ط 1.2005. ص 99.

<sup>2</sup> . أنور الجندي. الإسلام و حركة التاريخ . دار الكتاب اللبناني. بيروت لبنان و دار الكتاب المصري. القاهرة مصر. ط 1980. ص 482.

<sup>3</sup> . العروي. الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ص 99-100.

أن يفنى ، سنّة صحيحة و كلام منطقيّ لكن لا ينطبق إلّا على " الجاهليات " التي تقوم على شعوب بعينها، فمن الممكن أن تدول الدول التي تنشئها تلك الشعوب بداء الشّيوخوخة بعد فترة معيّنة من عمرها، مهما يكن لها في فترة شبابها و فتوّتها من عوامل القوّة التي تبدو لعين الناظر غير قابلة للفناء ، أمّا أمة العقيدة التي لا تقوم على شعب بعينه إنّما تقوم على العقيدة فهي التي يكتب لها الدّوام والإستمرار، وهذا هو الفارق الرّئيسي بينها وبينها و بين الأمم الأخرى التي تنشأ في الجاهليات، وهو فارق يجعل هذه الأمة خاضعة لسنّة أخرى غير السنن التي تجري على الأمم السّابقة ، ويجعل مصيرها غير مصير هؤلاء.<sup>1</sup> و على هذا فأبيّ تفسير للتاريخ خارج المعايير العقديّة و الأخلاقية سيكلل بالفشل و سيفشل فشلا ذريعا خاصّة إذا رُدّت عوامله إلى الأسباب المادّية فإنّه سيقع مشدوها أمام وحدة العرب - مثلا - غلبتْهم في ظرف وجيز وقيام حضارتهم و اتّسع رقعتهم وثبات أقدامهم، فلم يبق أمام المؤرّخين إلّا النّظر إلى العلة الصّحيحة لهذه الظّاهرة الفريدة وهو " الإسلام"<sup>2</sup>.

وفي السّياق ذاته يعبر " مالك بن نبي " عن نوعين من النّظر للتاريخ : نظرة تسيطر عليها نظرة تقنية للتاريخ ، و نظرة تجذبها جذور أخلاقية و غيبية ، و الحضارة لا تخرج عن هذين النوعين؛ فإنّما أنّها تتركز أفكار الحضارة حول الأشياء و إمّا أن تتركز أشياء الحضارة حول الأفكار، ولا شك أنّ الحضارة الإسلامية مشدودة أشياءها حول الافكار ، هذه الأفكار المبنية على قيم حبّ الخير و كره الشرّ و هذا هو السرّ - في منظوره- لبقاء و استمرار هذه الأمة لأنّها تظلّ مشدودة دائما إلى قيمها النّابعة من دينها ، و لأنّها تعطي للرّابط الاجتماعي النّابع

<sup>1</sup> محمد قطب. واقعا المعاصر. مكتبة رحاب. الجزائر. د ت. ص 114.

<sup>2</sup> أنور الجندي. الإسلام و حركة التاريخ. ص 482.

من الدين طابعا خاصا يجعل ما يسمّى ( التناقضات وسط الجماهير ) ظاهرة غير قابلة للتفسير في المجتمع الإسلامي<sup>1</sup>.

إنّ هذا التفسير القيمي للتاريخ يجعل الحداثيين يميلون إلى اعتبار النظرية السلفية للتاريخ يحكمها شيئان اثنان :

1. نظرية ماهوية : تجعل من التاريخ مجرد صدّى و انعكاس للصراع بين القيم الخيرة والشّريرة، بين ماهو مقدّس و مدّس ، بين ما هو رمزي و تقني ، و نتائجه معلومة سلفا عند المتديّنين، وليس لهم إلّا تحقيق غاياته و اهدافه وفق الخطة الإلهية المرسومة و العمل على إنفاذ مشيئته التي لا محيد عنها، والله يتدخّل في هذا التاريخ باستمرار ليحسم الصّراع للجهة التي تنصره و تؤيّد شريعته، عملا بقوله تعالى : ﴿ وَلَيُنصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ﴾ الحج : 40 .

2. الإنشداد نحو نقطة بُورية واحدة : و هي التي تؤكّد انشداد الإنسان نحو عصر يعتبره الجيل الذهبي و يسعى لتمثله و إحيائه و تكرار حدوثه ، و يعتبر ذلك السبيل الأوحّد لتحقيق السعادة الإنسانية و الخير و الفضيلة ، تحت فرضية أنّ التّطابق الوجودي مع الجيل الذهبي أمر ممكن ، و تكون التركيبة المعرفية بالتاريخ أكثر سلفية كلّما كان منظورها الزمّني موجّها بشدّة نحو نقطة بُورية: أي أن الحاضر مُحترق باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي ( مفهوم العصر الذهبي = الزمن الجميل ) أو المستقبل ( اليوطوبيا = لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقّق فيه الأحلام الوردية والذي كلّما اقتربنا منه ابتعد<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> . مالك بن نبي. مشكلة الافكار في العالم الإسلامي. تر : عمر مسقاوي . ط. دار الفكر المعاصر . بيروت لبنان. ط 6. 2006. ص 17-25.

<sup>2</sup> . أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص 7.

ولذلك: " فإنّ الوقوف على حافة الهاوية التي تقف عليها البشرية اليوم - كالماضي والمستقبل - ليس سببها هو الإفلاس المادّي أو الضّعف العسكري أو الإقتصادي ، إنّما سببها هو إفلاسها في عالم القيم ، و الإسلام هو وحده من يملك تلك القيم و هذا المنهج"<sup>1</sup>.

فالحقيقة التاريخية - يقول العروي بتهكّم - معروفة و اتّجاه التّاريخ و حركته انكشفت لنا عبر الرّسالة المحمدية ثمّ غارت عنّا وهجرتنا فصار تاريخنا تاريخ غيبة لا تنته ، سرّ عظمة الإسلام ؟ طريق عامرة و سرّ انحطاطه ؟ طريق مهجورة ، و لا حلّ إلّا الرّجوع إلى الدّين لتتدخلّ العناية الإلهية و تقلب الكفّة لصالح الجماعة المؤمنة .

ومن شأن هذه النظرة الإختزالية للتاريخ أنّها تقوم على التبرير كأساس لسدّ الثّغرات وملء الفجوات التي تعترض التّظرية ، فالمصائب التي تحلّ بالمؤمنين - على مرّ العصور - ولو كانوا مستمسكين بدينهم سببها إمّا الإبتلاء و إمّا الخيانة و الغدر الذي يلحقها من الحاسدين والتّاقمين ، وهكذا يتمّ ردّ كلّ عوامل التّهوض أو السّقوط إلى داعي التّفنّس و الهوى والشّيطان الذي يحول بين الإنسان و تحقّقه التّاريخي المشهود ، و سوف يقع أصحاب هذا الإتّجاه لا محالة في أدلجة تاريخية ، " إنّ هذه التّزعة لا تقرأ التاريخ لتفكّ رموزه و ألغازه بقدر ما تريد صياغته ، أي أنّها لا تترك التاريخ يُفصح عن نفسه بل تلزمه على أن يجيب على أسئلة راهنة"<sup>2</sup>.

ومن شأن هذه التّظرية أيضا أنّها تقوم بعزل التاريخ الدّيني عن التاريخ العامّ ، خاصّة عند الشّعوب التي لم تعرف بنبوة أو رسالة كشعوب بلاد الرّافدين<sup>3</sup> ، و تبعا لذلك توحد بين الدّين والتّاريخ، وتعتبر هذا من الفوارق بين المتديّن و غير المتديّن ؛ يقول عن هذه النظرة مؤرّخ الأديان الكبير مرسيا إلياد: " وهكذا يعيش المتديّن في نوعين من الزّمن، حيث أنّ أكثرهما أهمية

<sup>1</sup> سيد قطب. معالم في الطريق. ص 4.

<sup>2</sup> العروي. الإيديولوجيا العربية المعاصرة . ص 99.

<sup>3</sup> أو ما تعرف بالشعوب الميزوبوتامية التي كانت تقطن العراق كالحضارة السومرية و البابلية و الأشورية و الأكادية . انظر : خزعل الماجدي . إنجيل بابل. منشورات الاهلية . بيروت لبنان. ص 1998.

هو الزّمن المقدّس ، يمثل المظهر المتناقض للزّمن الدنيوي ، قابل للإنعكاس وقابل للإعادة ، ... وهذا السلوك تجاه الزّمن يكفي لتمييز الإنسان المتديّن عن الإنسان غير المتديّن<sup>1</sup>.

كما أنّ من شأن هذه النّظرية أنّها قائمة على " الإحياء " ؛ إحياء الصّورة المثالية عن الزّمن الجميل ، الذي كلّما اقتربنا منه ابتعد عنّا ، ومحاولة توفير الشّروط اللّازمة و إعداد العدة النّفسية والعقلية و السلوكية من أجل التحقق و التّعين لذلك الواقع الجميل و العصر الذهبي الذي يمثل "يوطوبيا" المؤمنين. لذا و بسبب هذه النزعة فإنّ الفكر السّلفي يفسّر بعض القصص الوارد في النّصوص تفسيراً حرفياً، ولو كان ممّا يستعصي على الأذهان قبوله و فهمه ، كالحوادث التي تحكي حوار العادات والمعجزات وحصول الكرامات ، فإنّ ذلك كلّه ممكن و يجب التّصديق به و إجراؤه على ظاهره و اليقين بوقوعه.

### المطلب الثاني : التفسير الوضعي

تسعى القراءة الحدائثية للتاريخ أن تتحلّى بصفتين اثنتين هما : الأولى التخلّص من الصّفة الأسطورية و الثانية التحلّي بالروح العلمية ، وتعتبر أنّ الحقيقة التاريخية يمكن الظفر بها إذا روعيت في المؤرّخ مجموعة من الشّروط و الصّفات أهمّها الاعتقاد أنّ الحقيقة التاريخية أرضية غير مجاوزة ولا مباينة. ويمكن أن نتميز بين نوعين من الوضعيين : معتدلين و خلّص.

### الفرع الأوّل : الوضعيين المعتدلين

يرى محمد شحرور أنّ التاريخ محكوم ب مبادئ ثلاثة هي : الكينونة ( Being ) التي تعني الوجود المادّي الذي يشغل حيّزا من الفراغ و هي الوجود المادّي خارج الوعي ، السيروورة ( process ) و هي الزّمن ( الحركة ) المرتبطة بالمادّة ارتباطا لا انفصال عنه ، الصيروورة ( Becoming ) هو التطوّر و التحوّل من حالة أولى إلى صار في حالة ثانية. فمن خلال هذه

<sup>1</sup>. مرسيا إلباد . المقدّس و المدّس. تر: عبد الهادي خياط . ط دار دمشق للطباعة و النشر. دمشق سوريا . ط1.



المحاور الثلاثة ( الإحداثيات ) يمكن مناقشة وفهم الوجود الطبيعي الكوني و يمكن مناقشة و فهم حركات المجتمعات الإنسانية في الوجود ، هذا الوجود القائم على مبدأ الصيرورة الذي هو أساس الوجود و هو الغائية من الكينونة جميعا ، و تقوم هذه الصيرورة على قانون الديالكتيك (قانون النفي و نفي النفي أي صراع المتناقضات في الشيء الواحد) ، و الكينونة بلا صيرورة هي وجود بلا غاية و لا هدف و لا حكمة<sup>1</sup> .

إنّ الجدل القائم على النفي و نفي النفي و الذي يؤدي إلى الصيرورة و التغير هو الأساس في التفسير ، و هو قانون طبيعي مستمدّ من حركة الطبيعة و بموجبه يجب إخضاع الظواهر الإنسانية إليه ، لأنّ الإنسان هو جزء من الطبيعة لا يمكنه التنصّل من حتميتها ، و إذا قيل فرضا كيف يكون الشيء هو ذاته و غير ذاته في ذات الوقت ، قيل إنّ قوانين المنطق القائم على مبدأ عدم التناقض هو قانون العقل ، أمّا الجدل فهو قانون الوجود الموضوعي ، و بالتالي فلا تناقض حين نجمع بين الأمرين مادام الأمران يكملان و يخدمان بعضهما البعض<sup>2</sup> . وعلى هذا فالتاريخ منذ نشأته حتّى قبل الوجود الإنساني قائم على هذا الأساس لا يجيد عنه ، ولما جاء الإنسان إلى الوجود الطبيعي خضع له و كان تابعا له ، بل إنّ تاريخ الكفر هو تاريخ عدم الإقرار بهذا القانون، لأنّ منكره يقع في مطبّ السكون و عدم الإقرار بالحركة و هذا هو الشكّ و الكفر<sup>3</sup> . و الجدل هو مفهوم مركزيّ أيضا عند أبو القاسم حاج حمد ، فهو يقول عن هذا القانون : " ... يعني التقابل و التركيب واستقطاب العناصر الفاعلة كافة في الحركة ، إذ يرتبط مفهومنا للجدل من تطوّر الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة إلى الوحدة النّاطمة ، والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة النّاطمة ؛ إذ يتمّ تحليل هذا التفاعل ثمّ يعاد تركيبها ، فالأصل

<sup>1</sup> . محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. ط دار الأهالي. دمشق سوريا. ط1. 2000 . ص28.

<sup>2</sup> . نفس المصدر ص 35

<sup>3</sup> . نفسه ص 32.

في مفهومنا... هو التحليل و التفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة التي لا تنطلق من التركيبات القبلية بوصفها مسلّمات عقلية سلفية<sup>1</sup> .

بيد أنه يجب التنبيه إلى أنّ شحور و مثله أبو القاسم حاج حمد لما يوظفان مفهوم الجدل لا يلغيان الإنتهاء إلى حتمية إلهية بل ذلك ما سيحصل و ما سيؤول إليه الأمر ، فهم لا يستعملونه بالمفهوم الماركسي الذي ينتهي فيه الجدل إلى حتمية طبيعية خالصة<sup>2</sup> ، ورغم هذا التمييز بين أنواع الجدل باعتبار ما سيؤول إليه الواقع الطبيعي و الإنساني ، فإنه يظلّ هناك مركزية للطبيعة باعتبارها حتمية صارمة لا يمكن أن يتخلّف عن قوانينها شيء .

إنّ هذا المفهوم يستدعي القول أنّ ثمة في فكر الرجلين مكانة للحاكمية الإلهية على التاريخ ، لكنّها بعدية و ليست قبلية ، خلافا للتركيبات السلفية التي جعلت من التاريخ مفهوما متجاوزا متعاليا غير خاضع لمبدأ الصيرورة ؛ أي أنّ هذه الرؤية لا تنطلق من مسلّمة أنّ الحقيقة معطى سابق متعال يجب التعالي على التاريخ من أجل التماسّ و التطابق معها ، بل ترى أنّها كامنة في الطبيعة خاضعة لصيرورتها متقلّبة في أحوالها و الإنسان من يصنعها و يسعى إليها ، وستكون هذه الرؤية وضعية من جهة أنّ التاريخ يخضع لمنطق الجدل و الصّراع و إلهية من جهة أنّ مآلها هو الحتمية الإلهية.

إنّ ما كان يهمّ أصحاب هذا الإتجاه هو التخلّص من مفهوم الحاكمية الإلهية السائد في الأوساط السلفية و الذي حوّل التاريخ بموجبه إلى جبرية إلهية خالصة ، و التأسيس لحاكمية إنسانية مستقلّة عن التدخل الإلهي و لا تخضع لجهة إلّا للطبيعة و قوانينها و حتمياتها، إلّا أنّ مآل

<sup>1</sup> أبو القاسم حاج حمد . العالمية الثانية . ص 143-144.

<sup>2</sup> يقول حاج حمد : "... كذلك يمكن القول إنّ الذين انتقدوا جدل الطبيعة بمفهومه الماركسي و أوضحوا مخاطرهم الإجتماعية و الإنسانية لم يتطوّروا إلى مفهوم للأ محدود في الجدل الكوني ؛ إذ لم يفارقوا الأساس الوضعي المحدود بمنظوماته كافة في الرؤية الكونية" العالمية الثانية . ص 212-214.

ويقول شحور : " وقد طرح الفكر الماركسي مفهوم المجتمع الشيوعي كبديل لمفهوم اليوم الآخر وقيام السّاعة و نفخ الصّور ، لكنّه غفل أن هذا لا يمكن أن يحصل إلّا بعملية نفي للوجود المادّي بذاته" نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين. ص 23-33.

هذا الجدل بين الإنسان و الواقع هو الإنتهاء لغاية وحدّ و يكون ذلك بعد أن تستنفذ الصيرورة كلّ تحولاتها الممكنة الكامنة في الطبيعة.

### الفرع الثاني : الوضعيين الخلص

إنّ هذا الطّرح لا يمكن اعتباره عند الوضعيين الخلص إلّا تليفقا و تكديسا لآراء متناثرة، بعضها قديم يُحاول إعادة ترميمه وطلائه وبعضها معاصر يُراد فرضه بتأويل فجّ وتفسير بعيد، بالشرّعة والأسلمة للمناهج والمفاهيم المعاصرة حتّى يتمّ توافيقها مع الموروث، ولم تنطلق هذه الدّراسة للتّاريخ من خلفية استكشافية حرّة مفتوحة على الإحتمالات قابلة للتّناجج مستوعبة لكلّ الفرضيات<sup>1</sup>.

إنّ التاريخ الإنساني هو تاريخ الصّراع لا بين الحقّ و الباطل أو الإيمان و الكفر بل بين المصالح و الرّغبات وحبّ السّيّطرة والتّمكك، وقد يغلف الإنسان نزواته و رغباته تلك بالدّين حتّى يضفي عليها هالة و يخلع عليها قداسة يحرم الخروج عليها و القدرة على تغييرها ، وعلى هذا فالتدّين بما هو ظاهرة اجتماعية يجب أن ينظر إليه على أنّه إفراز اجتماعي وبالتالي يجب مقارنته مقارنة علمية وضعية، باستبعاد التفسيرات الغيبية التي لا تزيد الظاهرة إلّا غموضا وضبابية ، وطرح تلك الافكار الماورائية التي لا يمكن التحقق من صدقها وحقّيتها. كما ينبغي النظر إليه من زاوية الديالكتيك، أي جدل المتناقضات؛ فالفكر أيّ فكر ليس في الحقيقة إلّا انعكاس لحركة الواقع في تناقضاته و صراعه منقول و محوّل لفكر الإنسان<sup>2</sup> ، و الإنسان كفكر وذات جزء من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها من تغير و صيرورة نتيجة التناقضات التي

<sup>1</sup>. يقول نصر حامد ابو زيد عن القراءة المعاصرة التي يقترحها شحرور :". تحاول الدراسة أن تحلّ إشكالية الإلهي والبشري، الأزلي و التاريخي ، المقدّس و الدّنيوي في بنية النصّ ، لكنّها تحاول ذلك من خلال موقف إيديولوجي مسبق ولا يتحقّق لها الغرض بالطّبع إلّا بالوثب على كلّ مستويات السياق الثابتة و تجاهلها تجاهلا تامّا" و يقول أيضا عن الدراسة : "إنّها دراسة تحاول الإحتفاظ بذلك التّصور الأسطوري و تطرح في الوقت نفسه ما تتصوّر أنّ فهم جديد-عصري". النصّ، السلطة ، الحقيقة. مصدر سابق. ص 115.

<sup>2</sup>. نفس المرجع ص 192.

تحكمه و تسيّره ، ولذلك فإنّ تاريخه هو تاريخ الصّراع ، الصّراع المادّي / الإقتصادي بالدرجة الأولى ، ولذلك فإنّ " أفكار الإنسان تعبّر عن مصالح لا عن حقائق " <sup>1</sup> ، وكلمة المصلحة هنا التي يعبر بها أصحاب المادية الجدلية لا يقصد بها مصالح الفرد بل يقصد بها مصالح الطبقة التي تعمل في ذهن الفرد بدون وعي منه ، كما أنّ المادية التاريخية ترى أنّ مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخارج في النفس الفردية <sup>2</sup>. هنا ينبغي البحث للدين عن معنى و تفسير. ولذلك تقرّر المادية أنّه إذا أراد الفرد معرفة أين تصنع القيم و المثل و المبادئ فما عليه إلّا " أن يطلّ على كهف الكهوف ، حيث يصنع الإنسان المثل العليا " وسيجد أنّه هو منشؤها ، حال كونه مستضعفا ، يستعملها كقناع للإنتقام من سيّده المتسلّط <sup>3</sup>.

فالتدين - بحسب هذه الرؤية - منشؤه المجتمع و هو يعبر عن مصالح و مآرب مادية ويستعمل كقناع للتعبير عن الأشواق و الآمال ، بل و الطّموحات السياسية الضيقة أيضا ، وهذا بالضبط - حسب أركون- ما استعملته الدول الإسلامية الناشئة و الحركات الإسلامية الراجعة في الحكم ، فقد "شهدت نجاحا عابرا ومؤقتا بفضل تجاوب الشعوب التي كانت لا تزال حساسة للوعود التبشيرية و الآمال الخلاصية الأخروية، والزعماء الذين استفادوا من إقبال الشعوب و قابليتها لم ينتبهوا جيدا للنتائج السلبية و الآثار المدمرة لخطابهم الإيديولوجية التي أحلت البرامج السياسية غير القابلة للتحقيق محلّ الآمال الألفية و الأخروية و اللاتاريخية التي تغذيها الخطابات الأسطورية للأديان التقليدية " <sup>4</sup>. فالدين يستغلّ كغطاء و تعمية تستعمل السّطات أو حتّى المعارضة للتعبئة و استجلاب الأصوات المؤيّدّة ، و لأجل ذلك تستعمل الشعارات و ترفع اللآفات من أجل استقطاب الفئات المحرومة و المهمّشة التي لا تزال تملك حاسّة دينية بسيطة تجعلها تتبع و تؤيّد دون مساءلة أو استنكار.

<sup>1</sup> . العروي . مفهوم الإيديولوجيا . المركز الثقافي العربي . ط8 . 2012 . ص 42.

<sup>2</sup> . العروي . مفهوم الإيديولوجيا . ص 42.

<sup>3</sup> . نفس المصدر ص 43.

<sup>4</sup> . اركون . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص 45.

و على هذا لا يمكن - بحسب هذه الرؤية - أن يظلّ التاريخ مصبوغاً بصبغة القداسة كما تفعل السلفية التي توحد بين الدين و التاريخ ، بل ينبغي تجريده من هذه الصفة حتى تتضح الرؤية و يتمّ بعد ذلك مقارنته وفق أسس منطقية و علمية للتمكّن من استخراج القوانين العامّة التي تحكم حركته.

فالحقيقة توجد داخل التاريخ لا خارجه و هي تخضع لمنطقه و تتقلّب وفقاً لجدليته، والإنسان بما هو كائن مؤوّل يسائل الحقيقة و يؤشكّلها بل يحوّرّها و يقولها وفق معطياته الراهنة وإشكالاته المعاصرة ، فتسقط بذلك الوصاية التاريخية و الإستحواذ النهائي على " رأس المال الرّمزي " "Le Capital Symbolique"<sup>1</sup> ، كما يتخلّص الإنسان وفق هذا المنظور من حرفية المعاني و نهائية الحقيقة ، و تدخل الحقيقة في مرحلة التعدّدية و الخصوبة و يصبح لها أكثر من تجلّي و منظور.

<sup>1</sup> المقصود برأسمال الرّمزي هو الوحي الذي تتنافس الأديان على الإستحواذ عليه. راجع هوامش : هاشم صالح على . محمد أركون . الفكر الإسلامي . نقد و اجتهاد . ص 198 . هامش 28.

# **الفصل الثاني:**

## **المنهج المعرفي و التأسيس**

### **لإيديولوجيا الواقع**

المبحث الأول : الدولة الإسلامية

المبحث الثاني: الدولة العلمانية

تمهيد:

تظلّ هذه النقاشات و التباينات بين الإتجاهين نظرية فكرية ما لم تمسّ جانب الدولة وتدبير الشأن العامّ ، فإذا نزلت للواقع المتعيّن المشخصّ تحوّل النقاش من أفق العلم ورحابة الفكر وسعة الأدلة إلى ضيق الإيديولوجيا و حيل السياسة و مكرّ التحزّبات والانتماءات، وما ذلك إلّا لأنّ المسألة السياسية ليست معرفية خالصة و لا تجريدا فكريا كما في النظر للوجود بل هي خليط يصعب فكّ خيوطه إلّا بروح علمية مجردة و موضوعية غير متحيّزة تصغي للفريقين و تحاول أن تستقصي أسباب الخلاف و الصّراع عند كلّ اتّجاه.

إنّ الفكر السلفي و بسبب مركزية الله و حاكميته المطلقة لا ترى الإنسان إلّا أنّه مستخلف لا يملك إلّا ما ملكه الله له ، و أنّه تابع لسيدّه و مولاه يخضع لأوامره و يزدجر عن نواهيه ويسعى لتطبيق شرّعه دون اعتراض أو اختيار ، فالله صاحب الخلق و هو صاحب الأمر أيضا، وما الإنسان إلّا مكلف لا رأي له أمام الشّارع.

أمّا الفكر الحدائثي فمن المنطقيّ أن يعترض على هذا النمط من التّفكير مادام أنّه اعترض قبل ذلك على تدخّل الله في تحريك الطّبيعة و تسيير حركة التاريخ ، و يجعل الإنسان بدل الله مؤسسّا لحاكميته مشرّعا لواقعه وفق ما يدلّ عليه العقل و تفرضه المصلحة العامّة.

## المبحث الأول : الدولة الإسلامية

لهذه الإشكالية في وعي النخب الإسلامية السلفية أسباب و دواعي ؛ منها : هزيمة المسلمين أمام زحف أوروبا الظافر الذي اسقط آخر قلاع دولة الخلافة ممثلة في الدولة العثمانية و محاولة تحليل أسباب الهزيمة ، و منها الفراغ التشريعي الذي خلفه الإستعمار نتيجة الإستبدال للنظم والقوانين التي كانت تحكم المجتمع المسلم و فرض قوانين أخرى لا تتوافق و الخصوصية الدينية والثقافية للمسلمين مع إبقاء هامش صغير من الأحكام ممثلاً في الأحوال الشخصية ، ومنها أيضاً تشكّل نخب جديدة تهجو نظام الحكم الإسلامي و تدعو صراحة إلى وجوب المسارعة لتبني نظم الحكم المعاصرة تحت دعوى عقلنة العمل السياسي و إرساء دولة القانون و العدل التي يتساوى فيها الناس أمام القانون بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو اللغوية أو العرقية<sup>1</sup>.

كل ذلك حذا بالنخب الإسلامية أن تجعل من قضية الحكم مشكلة المشكلات و تصبّ كل جهودها من أجل " إحياء " الخلافة " و إعادة الشريعة لمكانتها الأصلية و نزع الحاكمية من يد الإنسان و إرجاعها إلى مصدرها الرئيس الذي " لا حاكم غيره " .

بيد أنّ المفكرين السلفيين المعاصرين و إن أجمعوا على وجوب إرجاع " الحكم " لله " والعمل على إحياء الخلافة فإنّهم اختلفوا في الوسيلة و الشكل الموصل لذلك و أدّى تباينهم لنشوء انقسامات و تباينات شتتت مجهودهم و بددت أو على الأقلّ أجلت حلم " الخلافة " ، والسمة الرئيسية لهذا الخلاف هو أنّ فريقاً منهم اختار الطريق الراديكالي الجذري في التغيير منتقياً ومهوّناً من كلّ الاساليب و النظم التي يسعى بعض السلفيين توسّلها و انتهاجها ، بينما فريق آخر سمته الأساسية هي الواقعية و التدرّج في المطالب و استثمار الآليات المتاحة لتحقيق الأغراض التّفيعة العاجلة كمكسب لمنافع آجلة.

<sup>1</sup> . عبد الإله بلقزيز. الدولة في الفكر الإسلامي. المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان. ط2. 2004.



كما اختلف السلفيون في التسمية ؛ تسمية الدولة ، هل هي دينية إلهية من جنس الحكومات الثيوقراطية ؟ أم هي دولة مدنية تقبل تعدد الآراء ضمن المرجعية الواحدة التي هي الشريعة ؟

### المطلب الأول : ضرورة الدولة الإسلامية

ظلت مسألة الحكم و الدولة هاجسا في فكر الإصلاحيين ، لا تخلو أبحاث و مؤلفات علماء النهضة من الإشارة إليه ، فهذا محمد عبده و إن غلب عليه طابع الإصلاح الثقافي والإجتماعي و لم يشتغل بالعمل السياسي إلا أنه أشار إلى الموضوع و لم يغفله<sup>1</sup> ، وقد سدّ هذه الثلمة و هذا النقص تلميذه الوفي محمد رشيد رضا بكتابه " الخلافة و الإمامة العظمى"<sup>2</sup>. و على الرغم من دعوة علي عبد الرزاق و ما تناسل منها من أشكال و دعوات إلا أن تيار مقاومة فصل الدين عن السياسة ظلت ملازمة لجهود المصلحين السياسيين ، بل لا حظ فهمي جدعان أن طبيعة الإسلام تآبى أن تظلّ دون دولة و " كلّ محاولة لتجريد الإسلام من مضمونه السياسي لا يمكن أن تمثل في النهاية ، شئنا أم أبينا ، إلا عملية بتر واضحة يمتنع تسويغها ابتداء من النصوص الشرعية ذاتها ، بل كلّ المحاولات التي تمّت في هذا الإتجاه قد انطوت من غير شكّ على مغالطات صريحة"<sup>3</sup> ، ولا شكّ أنّ هذا الإعتراف بالمضمون الإسلامي للدولة و السياسة هو ما تواتر عليه علماء الإسلام قديما و لا زالوا يؤكّدونه جيلا بعد جيل، فلولا الطابع الديني

<sup>1</sup> محمد عمارة . مقدمة كتاب الإسلام و أصول الحكم لعلي عبد الرزاق. ص 32-33.

<sup>2</sup> . تعود أولى المساجلات في الفكر الإصلاحي ضدّ الفكرة العلمانية إلى جمال الدين الأفغاني ضدّ الدهريين و محمد عبده في مناظرته ضدّ فرح أنطوان غير أنّ ذلك السّجال كان أقلّ حدة لسببين : أولهما أنّ الدين جهروا بفكرة الفصل بين الدين و الدولة كانوا أقلية غير ذات بال و لا تشكل موضوعاتها خطورة على منظومة فكرية إسلامية صاعدة في القرن التاسع عشر ، ثانيهما : أنّ الإصلاحية الإسلامية لم تكن بعيدة تماما عن القول بشكل ما من أشكال الفصل بين مجال الدين و المجال السياسي فيما طرحته في العلاقة بينهما.

عبد الإله بلقزيز . الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. ص 148.

<sup>3</sup> فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكّري الإسلام. ط دار الشروق مصر . 1988. ص 259.

للدولة لما تمكّنت الفتوحات أن توسّع رقعة الإسلام الجغرافية و الثقافية ، وذلك بسبب حرصها على ربط مبدأ "الهداية" الدينية بالتنظيم الإداري و الإجتماعي و السياسي لمجتمع بات يتّخذ شيئاً فشيئاً شكل التنظيم الحكومي أو الدولة<sup>1</sup>، وليس بدعا أن يلاحظ جدعان ذلك فكلّ زعماء الإصلاح السلفيين في العصر الحديث دعوا إلى ذلك ؛ يقول البنا : " يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الإجتماعي الذي جاء به إلى الناس ، فهو لا يقرّ الفوضى و لا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام ... فمن ظنّ أنّ الدين - و بعبارة أدقّ الإسلام- لا يعرض للسياسة أو أنّ السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه و ظلم علمه بالإسلام"<sup>2</sup> ، فالإسلام ليس ذو طبيعة روحية خالصة يستهدف الخلاص الأخرى فقط بل هو هداية ايضاً للعمران و الواقع البشري ، ولذلك عرّف الفقهاء السياسة الشرعية على أنّها : " استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل و الآجل ، و تدبير المعاش مع تدبير العموم على سنن العدل و الإستقامة"<sup>3</sup> .

الإسلام بهذا المنطق دين شمولي ، يتّسع ليشمل أمور الدنيا و الآخرة ولا مجال فيه للفصل بين الروحي و الزماني، وقد كرّس هذا المبدأ النبي صلى الله عليه و سلّم و من بعده خلفاءه الرّاشدون والدّول الإسلامية المتعاقبة ، ويشرح هذا الأمر أكثر كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.

بيد أنّ هذه المسألة و إن كانت تبدو بديهية إلّا أنّ إشكالا دينيا لزم عنها ألا وهو البحث في مرجعية هذا الوجود : عقدي أم فقهيّ ؟

المسألة ليست محسومة و الخلاف فيها بلغ أقصاه ، يرى البنا أنّ " الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد و الأصول لا من الفقهيات و الفروع ، فالإسلام حكم و تنفيذ كما هو

<sup>1</sup> . فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكّري الإسلام. ص 259.

<sup>2</sup> . حسن البنا. مجموع الرسائل. المؤسسة الإسلامية . بيروت لبنان . د ت . 178.

<sup>3</sup> . أبو البقاء . الكليات . تق :عدنان درويش و محمد المصري. ط دمشق 1982.

تعليم و تشريع كما هو قانون و قضاء ، لا ينفكّ واحد منهما عن الآخر<sup>1</sup> ، ويوافقه على ذلك مَن تلاه المودودي و قطب ، بل حتّى القرضاوي وهو المعدود من دعاة الوسطية يعتبر إقامة الدّولة من أصول الدّين لا من فروعها؛ يقول "...على إنّ الاعتقاد و الإيمان بركنيتها في الدّين هو من الاصول لا من الفروع ، ولهذا عدّ من أنكر فرضيتها أو استخفّ بها كافرا من الدّين مارقا من الملة...وكذلك يقال الحكم بما أنزل الله هو من الفروع لكن اعتقاد وجوبه ولزومه هو من الأصول يقينا وبهذا يدخل الحكم بما أنزل الله دائرة الإيمان ويعدّ من الأصول بلا نزاع"<sup>2</sup>.

إنّ الرّأي هذا ليس خلافا عرَضيا إنّما له لوازمه ، و أوّل نتائج القول بضرورة الدّولة الإسلامية هو نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العامّ والفقه السّياسي إلى علم الكلام بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدّين .

يعارض هذا الرّأي محمد عمارة معارضة شديدة ، ويتّجه إلى اعتبار أنّ الدّولة في الإسلام واجبة وجوب الفروع لا وجوب الأصول ، و أنّ الإستقراء لكتب أيّمة السّنة المتقدّمين يجد أنّ مسائل الإمامة مدروجة ضمن الفروع لا الأصول<sup>3</sup> ، ووجدنا- يضيف- الأمر مستقرّاً على استبعاد الإمامة والتدابير السياسية لشؤون العمران من إطار العقائد ، التي يكون معيار الخلاف فيها " الإيمان " و"الكفر" و تصنيفها ضمن الفروع التي تتعدّد فيها الاجتهادات ، ويكون معيار الاختلاف "الصواب" و"الخطأ"<sup>4</sup>

1. حسن البناء. مجموع الرسائل ص 170

2. القرضاوي. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة و مقاصدها. مكتبة وهبة القاهرة . 1998. ص16-17.

3. يقول الجويني : "إنّ الكلام في الإمامة ليس من أصول الإعتقاد" الإرشاد. مصدر سابق. ص 410.

وانظر: الغزالي : " إنّ نظرية الإمامة ليست من المهمّات و ليست من فنّ المعقولات بل من الفقهيات " . الإقتصاد..ص134.

4. عمارة . معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام. مرجع سابق. ص81.

أياً يكن القول في القضية : أفقهية أم عقديّة ؟ أواجبة وجوب الأصول أم وجوب الفروع؟ فإنّ الجميع متفقون على وجوبها واعتبارها أساساً لحماية الدّين و سياسة الرّعية ، لكنّ النقاش سوف لن يبق نظرياً خالصاً بل سيتمتدّ إلى مسائل أخرى و هذا ما سنفصّل فيه الآن.

### المطلب الثاني : الحاكمية الإلهية الخالصة

يعدّ " المودودي " أوّل من صاغ فكرة الحاكمية الإلهية في الإطار السّياسي و الاجتماعي والقانوني<sup>1</sup> ، و قد قام بتوظيف ذلك من أجل بناء نظرية سياسية تقوم على منظومة عقائدية ، حيث تتجلّى الحاكمية الإلهية في السّلتطين السّياسية و القانونية<sup>2</sup> ، و قد توسّع المودودي في استعمال المفهوم بأن ساوى بين مصطلح " إله " و " الحاكمية " وجعلهما متطابقين يعبران عن حقيقة واحدة<sup>3</sup> ، فالله ليس مجرد خالق فقط ، و إنّما هو حاكم كذلك و أمر ، و هو قد خلق الخلق و لم يهب أحداً حقّ تنفيذ الحكم فيهم<sup>4</sup> ، فالحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده ، والقرءان يشرح عقيدة التوحيد شرحاً بيّناً أنّ الله وحده لا شريك له ، ليس بالمعنى الدّيني فحسب بل بالمعنى السّياسي والقانوني كذلك ... وعلى هذا ففي وجهة نظر العقيدة الإسلامية: أنّ الحقّ تعالى وحده هو الحاكم بذاته و أصله ، و إنّ حكم سواه موهوب و ممنوح<sup>5</sup>.

والحاكمية الإلهية كما يرى المودودي تقوم على ثلاثة أسس :

<sup>1</sup> . يقول القرضاوي : " .. على أنّ بعض الناس يظنّ أنّ مسألة الحاكمية الإلهية من ابتداء العلامة المودودي ثمّ الشهيد سيد قطب ، لأنّهما اللذان أبدأ و أعادا في هذه القضية ، و كرّرا الحديث عنها في كتبهما ، ولكن الذي ينظر في كتب أصول الفقه يجد أنّ من مباحث هذا العلم و مقدّماته المعروفة حول الحكم الشرعي مبحث " الحاكم " : من هو ؟ و كلّهم قرّروا أنّ الحاكم هو الله تعالى .. "

انظر : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية و مقاصدها ص 18.

<sup>2</sup> . أبو الأعلى المودودي. الحكومة الإسلامية. الدار السّعودية للنشر و التوزيع . 1984. و مفاهيم إسلامية حول الدّولة و الدّين . ط الدار السّعودية للنشر و التوزيع . ط 1985.

<sup>3</sup> . المودودي الحكومة الإسلامية . ص 65.

<sup>4</sup> . نفسه ص 73

<sup>5</sup> . نفسه ص 86

1. ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية ، فإنّ الحاكم الحقيقي هو الله ، و السلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى و حده، و الذين من دونه إنّما هم رعايا في سلطانه العظيم.

2. ليس لأحد من دون الله من أمر تشريع ، و المسلمون جميعا و ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرّعوا قانونا.

3. إنّ الدولة الإسلامية لا يؤسّس بنياها إلّا على ذلك القانون الذي جاء به النبيّ صلى الله عليه و سلّم من عند ربه، مهما تعيّرَت الظروف و الأحوال.

إنّ الإسلام يستعمل دائما لفظ الخليفة في الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي بدلا من لفظ الحاكمية<sup>1</sup>.

فلا حاكمية لأحد إلّا لله تعالى ، فهو الخالق و هو المشرّع ، ولا مجال للفصل بين الأمرين ، وعلى هذا فالسلطة السياسية هي دينية بالأساس ، و هي تتمتع بسلطة مطلقة مستمدّة من الإنابة الإلهية، سلطة تعلقو على كلّ نقد أو محاسبة ، لأنّها لا تحكم باسم أيّ فكرة دينية ولا باسم أية قوة اجتماعية ، وقد كان المودودي نفسه صريحا في تعريف نظام الحاكمية بأنّه نظام ثيوقراطي حين كتب: " لا يصحّ كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية ، بل أصدق تعبيرا منها كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> . المودودي. الحكومة الإسلامية. ص65.

<sup>2</sup> . المودودي. نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور. مؤسسة الرسالة بيروت لبنان. 1980 ص 34.

أمّا نظام الديمقراطيّة<sup>1</sup> بصيغته الغربية والذي يحاول بعض الإسلاميين التّأصيل له و مقارنته بمصطلح الشّورى و إحلاله مكانه<sup>2</sup>، فيعتبر كفرا صريحا من جهة أنّ هذا النظام جعل السيّادة للأمة بأن أعطاهها صلاحيات الأمر و النهي وانتزعها من الله ، كما أنّه يقرّر أنّها هي السّلطة العليا التي لا معقّب عليها ولا سلطة فوقها وأنّها لم تستمدّ السلطة من غيرها ، هذا ناهيك على أنّه يغلق الباب أمام الأمة إذا أرادت أن تتوب و تثوب إلى رشدّها بأن منعها من التنازل عنها أو عن جزء منها<sup>3</sup>.

وقد تناول هذا المفهوم سيّد قطب في الخمسينيات و أغناه و حوّله إلى مفتاح نظري لتناول المسألة السياسيّة في الإسلام ، و كان أقدر الإسلاميين على تعميمه، وكانت تأثيرات المودودي في وعيه واضحة البصمات ، خاصة في كتابه الشهير "معالم في الطريق" . و تقوم نظرية قطب على التّقابل بين " الحاكمية الإلهية" و " الجاهلية البشريّة ؛ فالشّرك في منظوره ليس مقصورا على عبادة غير الله إنّما يشمل الإعتقاد على حاكميات غير حاكمية الله<sup>4</sup> ، و وظيفة الإسلام الرئيسيّة أنّه " جاء ليردّ الناس إلى حاكمية الله كشأن الكون كلّ الذي يحتوي الناس ، فيجب أن

<sup>1</sup>. يرجع أصل كلمة الديمقراطية إلى أصل إغريقي يوناني ، فهي تتكوّن من لفظين هما : Demos ومعناه الشعب و Kratos ومعناه السلطة فيكون أصل الديمقراطية سلطة الشعب.

وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد و لا لطبقة و يقوم على ثلاثة أسس : الحرية ، العدل و المساواة ، و هي متكاملة ومتضامنة ، و الديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعزّ تطبيقه تطبيقا تامّا ، هذه هي الديمقراطية السياسيّة . أما الديمقراطية الإجتماعية فهي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرّأي و الفكر و ينشد العدالة الإجتماعية.

مجمع اللغة العربيّة . المعجم الفلسفي . مادة ديمقراطية ص 86.

<sup>2</sup>. عبد السلام ياسين . حوار مع الفضلاء الديمقراطيين . الدار البيضاء المغرب . 1994 . ص 57.

<sup>3</sup>. عبد الكريم زيدان . بحوث فقهية معاصرة . مؤسسة الرسالة . بيروت لبنان . ط 1 . 2004 . ص 82.

<sup>4</sup>. سيد قطب . معالم في الطريق . ص 46.

تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تدير وجوده ، فلا يشذّوا هم بمنهج و سلطان وتدير غير المنهج و السلطان و التدبير الذي يصرف الكون كلّ<sup>1</sup>.

إنّ تحكيم حاكمية غير حاكمية الله معناه الوقوع في الجاهلية ، و " الجاهلية - عند سيد قطب- هي التي تقوم على حاكمية البشر للبشر ، و التصادم بين الجانب الفطري في الإنسان والجانب الإرادي"<sup>2</sup> ، فلا مكان لحاكمية غير حاكمية الله ، ولا يقدر الإنسان أن ينشئ قانونا ويفرضه على الناس ، والتشريع كالخلق حقّ حصريّ لله ، و إلّا وقع الإنسان في الجاهلية و مرق من الإسلام . إنّ التصور الإسلامي للدولة و المجتمع بهذا يخالف التصورات الاخرى الجاهلية ، فمن غير المنطقيّ أن تسلّم لله في العقيدة و لا تسلّم له في الشريعة و القوانين ، بل القاعدة النظرية التي يقوم عليها الإسلام المتمثلة في قول " أن لا إله إلا الله " معناها إفراد الله بالألوهية والربوبية و القوامة والسلطان والحاكمية، فشهادة أن لا إله إلا الله لا توجد فعلا و لا تعتبر موجودة شرعا إلّا في هذه الصّورة المتكاملة التي تعطيها وجودا حقيقيا يقوم عليه اعتبار قائلها مسلما أو غير مسلم<sup>3</sup>.

إذن هكذا تدخل موضوعة الدولة الإسلامية مع قطب مجال العقائد ، و تتحوّل المسألة إلى قضية إيمان و كفر ، جاهلية و إسلام ، ويصير مفهوم الحاكمية ركنا من التوحيد ، وبهذا التعريف يمكن أن تدخل في مفهومه للجاهلية المجتمعات الإسلامية التي تستورد بعض قوانينها من مجتمعات أخرى ؛ إذ لا مجال للحلول الوسط و لا مساومة في أمور العقيدة ، ف " لا إسلام في ارض لا يحكمها الإسلام بمنهجه و قانونه و ليس وراء الإيمان إلا الكفر و ليس دون الإسلام إلا الجاهلية و ليس بعد الحقّ إلا الضلال"<sup>4</sup>.

1. سيد قطب. معالم في الطريق. ص 47.

2. نفس المصدر و الصفحة.

3. نفس المصدر. ص 48.

4. نفسه 161.

لا يختلف رأي محمد قطب عن رأي أخيه سيّد ، فهو يرى مثله تماما أنّ الحاكمية لله وحده وهي المضمون الحقيقي للتوحيد، وأنّ إفراغ كلمة التوحيد من جوهرها و مضمونها تمّ باستيراد القوانين الوضعية واستبدال الشريعة الإسلامية ، و هذا في نظره حرم لشهادة الإيمان و خروج عن حضيرة الدين؛ يقول: " لقد كان إفراغ لا إله إلا الله من محتواها الحقيقي و بالذات فصلها مقتضاها الأوّل، وهو الإلتزام بما جاء من عند الله و تحكيم شريعة الله ، هو الذي أتاح للعدوّ الصّليبي الصّهيوني تنحية الشريعة عن الحكم ، مع إيهام الناس أنّ إسلامهم لا يتأثر بذلك قيد شعرة ، و أنّهم حين يرضون بالقوانين الوضعية و يتحاكمون عليها عن قبول و رضى فما زالوا رغم ذلك مسلمين ماداموا يقولون لا إله إلا الله.."<sup>1</sup> ، ويزيد الأمر وضوحا دون تلكأ أو تردّد: " إنّنا نصف المجتمعات التي نعيش فيها اليوم بأنّها " مجتمعات جاهلية" لأنّها لا تحكّم ولا تحكّم شريعة، إنّما تحكّم و تحكّم شرائع جاهلية من صنع البشر ، ولكن هذا الوصف لا يلحق كلّ الافراد الذين يعيشون في تلك المجتمعات ، بل كلّ فرد له حكمه الخاصّ ، حسب موقفه من المظلة الجاهلية التي تظلّه ، فمن رضي بها فهو منها ، ومن كرهها أو أنكرها فحكمه غير حكمها"<sup>2</sup>

إنّ هذه الراديكالية في الطرح و هذه الجذرية في التفكير جعلت أصحاب الحاكمية لا يعتمدون الحلول الوسط و لا يتدرّجون في التأسيس ، ولا يقبلون بالأساليب و الآليات المتاحة، بل أدّت بهم راديكاليتهن إلى التهوين من هذه الأساليب واحتقارها و البحث في الموقف من المجتمعات الإسلامية التي لا تحتكّم إلى الشريعة و حكم تقلد المناصب والوظائف في مؤسّساتها"<sup>3</sup> وغيرها.

<sup>1</sup> . محمد قطب. واقعا المعاصر. 440.

<sup>2</sup> . نفس المصدر. ص 448.

<sup>3</sup> . نفسه 439-510



وهكذا تتحوّل هذه المسألة الشغل الشاغل لهذا التيار و ترفع إلى مصافّ الحقائق الدّينية التي يجب عقد " الولاء و البراء " لأجلها وتؤدّي إلى التّصادم مع الأنظمة القائمة من قبل الشّباب وبعض الجماعات الإسلامية ويقع بسببها التّكفير و رمي الحكومات و الشّعوب بالرّدة<sup>1</sup> ، و إذا لم تسمح الظروف بذلك فما على القائل بالحاكمية إلّا الرّضى بالواقع مؤقتاً حتّى تتوفّر الشّروط الضرورية لقيام المجتمع المسلم و تميّزه من المجتمع الجاهلي و ذلك يوجب إعداد العدة التّفسية والعقلية - على الأقلّ - استعداداً لهذا الأمر ، و القيام بالمفاصلة الشّعورية ، و تأجيل الحكم على المجتمع إلى أن يأتي ذلك اليوم<sup>2</sup>.

وقد نجم عن استثمار الدّين سياسياً من قبل دعاة الحاكمية أن تحوّل الدّين إلى إيديولوجيا للجماهير، إلى مسألة تعبوية ضدّ الأنظمة القائمة ، إلى حكم ديني يلقّن للتابع الجديد كموقف عقدي من الوضع العامّ ، يعيش الشّباب بمقتضاه حالة انفصال عن الواقع ، واتّهام للوضع بالرّدة الفكرية عن القيم و النّظم الإسلامية ، والحلم بالدّولة الإسلامية المحسّدة في الخلافة الرّاشدة ، والقيام بالشّحن العاطفي و الفكري تحت غطاء المواجهة تارة والدّعوة والإستكانة حال الضّعف تارة أخرى .

إنّ هذا الوصف الذي قرّره هو الوصف الجامع لكلّ تيارات الحاكمية الخالصة ، فهم إن لم يجمعوا صراحة على تكفير الجماهير الرّاضية بالنّظم و القوانين الغربية و من باب أولى الحكام فإنّهم يتفقون ضمناً على الحكم بكفرية استبدال الحاكمية الإلهية بالحاكمية البشرية ، ويبقى بينهم تفصيلاً يتحدّد في كيفية تزييل هذا الحكم على المعيّنين.

<sup>1</sup> . يقول عبد السلام فرج : " .. إنّ الأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفّار ، بل هي قوانين وضعها كفّار و سيّروا بها مسلمين ... و حكام العصر قد تعدّدت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر فيهم لا يشتهه على كلّ من تابع سيرتهم " الفريضة الغائبة . عن عبد الإله بلقزيز . الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر . ص 210 .

<sup>2</sup> . محمد قطب . واقعنا المعاصر . ص 449 .

## المطلب الثاني : الحاكمية المعتدلة

لا تختلف هذه الطائفة عن سالفتها من حيث المبدأ ، في وجوب إحياء الحاكمية الإلهية والنّضال من أجل قيام الدّولة الإسلامية و العمل على إعادة الحكم بالشريعة ؛ بيد أنّها تختلف معها في الطّريقة والوسيلة، فإذا كان سمة الأولى هي الرّاديكالية و الجذرية و القطيعة مع الأنظمة القائمة ووصفها بأنّها جاهلية ، فإنّ سمة الثانية هي الواقعية و التدرّج و المرحلية ، بل أدخلت في قاموسها كثيرا من المصطلحات السّياسية التي لم تكن مألوفة ولا معهودة ، وانفتحت على الأنظمة القائمة بالمشاركة السّياسية و التمثيل التّيابي و المنافسة الإنتخابية .

إنّ أوّل ما ينعيه أصحاب هذا الإتّجاه على الإتّجاه الرّاديكالي هو تجريد الإنسان من أيّ شكل من أشكال الحاكمية و استلاب حاكميته لحساب حاكمية إلهية هي أقرب إلى النّظام الثيوقراطي ، إنّها ترى أنّ الحاكمية الإلهية لا تمنع أن يكون للإنسان حاكميته و حرّيته التشريعية المقيدة و أن يكون الشّعب هو مصدر السّلطات و هو الفيصل و الحكم في اختيار من يمثّله ، إنّها تقبل فكرة التّعّدّد و الإختلاف داخل المجتمع ولا تصف مخالفيها في الإتّجاه بالأحكام القاسية من التّكفير والرّدّة ، كما أنّها تستعمل ذات المصطلحات المتداولة في المجال السّياسي .

تنطلق هذه الرّؤية من أنّ حاكمية الله و سيادته لا تمنع أن يكون للإنسان حاكميته و سيادته ولا أن تصبح الدّولة دينية بسحبها لبساط المدنية كما أنّها تأبى - الدولة الإسلامية- أن تقوم على غير أسس ديمقراطية إذا روعيت الضوابط الشّرعية ، فلا تعارض بين إسلامية الدولة ومدنيتها ، ولا تناقض بين السيادة الإلهية و البشرية ولا استبداد في الدولة الإسلامية ولو باسم الدّين . إنّ هذه النظرة و هذا التوجه جعل أصحابه يميلون إلى أنّ الإسلام استطاع أن يضع نظرية في السياسة غير مسبوقة ولا منسوج على منوالها ؛ يقول عمارة: " لقد قامت هذه الدولة لحراسة الدين و سياسة الدنيا بهذا الدين ، فكانت إنجازا مدنيا مدنيا أقامه البشر وإسلاميا لأنّها حاكميتها هي شريعة الله، إنّها ليست الدّين الخالص ولا الوضع الإلهي الذي لا مدخل فيه

لاجتهادات الناس وليست أيضا الإنجاز البشري الذي لا مدخل فيه للدين " إنَّها دولة مدنية- إسلامية" في ذات الوقت .. لقد قامت بالشورى و البيعة و الإختيار البشري و ارتضت الحاكمة الإلهية مرجعية لسياستها فهي اجتهاد بشري محكوم بمرجعية الدين الذي هو وضع إلهي .. وذلك نمط في علاقة الدين بالدولة لم يسبق له نظير في تاريخ الحضارات السابقة و المغايرة للإسلام<sup>1</sup> .

إنَّ مدنية الدولة و ديمقراطيتها لا تعدو عند أصحاب هذا الطرح أن تكون :

1. الأمة هي صاحبة الحق في التولية و العزل للحكام ، فالأمة هي صاحبة السلطة و الحق ، فلا يتولَّى أمرها إلا من رضيته.
2. الذي يتولَّى أمرها هو أكفؤها لا خيرها في سلوكه.
3. لا يكون أحد بمجرّد ولايته خيرا من الأمة بل الخيرية تنال بالسلوك و العمل.
4. حقّ الأمة في مراقبة أولي الأمر لأتّها مصدر سلطتهم و صاحبة النظر في ولايتهم و عزلهم.
5. حقّ الوالي على الأمة أن تتضامن معه و تؤيّده إذ هي شريكته في المسؤولية .
6. على من يتولَّى أمرا أن يبيّن خطّته للأمة ليكونوا على بصيرة ؛ إذ ليس عليه أن يسير بهم وفق ما يرضيه بل يسير بهم وفق ما يرضيهم.
7. لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها و عرفت فيه فائدتها و ما الحكام إلا منقّذون لإرادتها فهي تطيع القانون لأنّه قانونها لا لأنّ سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها كائنا من كان ذلك الفرد و كائنة من كانت تلك الجماعة ، فتشعر بأنّها حرّة في تصرّفاتها و أنّها تسيّر نفسها بنفسها و أنّها ليست ملكا لغيرها من الناس.

<sup>1</sup> . محمد عمارة . الإسلام و السياسة الردّ على شبهات العلمانيين . ط دار السلام للطباعة و النشر . القاهرة مصر . ط

8. الناس كلهم سواء أمام القانون .

9. صون الحقوق للأفراد و الجماعات<sup>1</sup>.

يبد أن هذه السّطة التي مصدرها الشعب و هذه الحرية التي يتمتع بها ليست مطلقة ، إنّما لها حدود، تتحدّد في المرجعية الأولى و النهائية للكتاب الكريم . فالديمقراطية بهذا الشكل ليست كفرا ومدنية الدّولة ليست انسلاخا تامّا من الحاكمية الإلهية ، بل "نحن - على يقين أنّ الشعب المسلم لن يختار الحكم إلّا بما أنزل الله ، و هو الحكم الإسلامي، وهو برنامجنا العامّ وأفق مشروعنا . . فإن حدث أن اختار الشعب في هذا القطر أو ذاك ، في هذه المرحلة أو تلك ، أن يسير مع الديمقراطيّين رجعنا على أنفسنا نتهمها بالتّقصير في التعريف بما هو الحكم الإسلامي، و اتخذنا الوسائل التي تتيحها الديمقراطية التّظيفة ولا يتيحها الإستبداد لكي نسط للناس ونشرح لهم حتّى يعرفونا على حقيقتنا و يعرفوا الديمقراطيّين على حقيقتهم"<sup>2</sup> ، فهي إذن مجرد آلة لا حكم لها حتّى ينظر في شكل استعمالها ، و ليست عقيدة حتّى لا يجوز تجريدتها من سياقها الحضاري الذي نشأت فيه ، ويمكن تشبيهها بالمنطق للعقل الذي استورده المسلمون من اليونان و جعلوه معيارا للعمل بأن نجعلها منطقا للسلوك و معيارا للعمل السّياسي.

إنّ المسلم له الحقّ في الإنشاء و لا تتحدّد سلطته فقط في البناء على الأحكام فقط ، اي أنّ سلطته التشريعية مكفولة لا في الإستنباط والإستخراج للأحكام المجملة من الكتاب بل حتّى لإنشاء أحكام جديدة و استنباط معان متعدّدة ، " إنّ حكم الشريعة حتّى عندما يرد في نصّ قطعيّ الدّلالة و الثبوت فإنّه لا يمنع التعددية في فقه النصّ و فهمه ومن ثمّ التعددية في استنباط الأحكام ، و التعددية في نظام الصّيغة لهذا الحكم صياغة قانونية ، وفضلا عن التعددية في كيفية تنزيل الحكم على الواقع بعد فهمه ، .. أما إذا كان النصّ ظنيّ الثبوت أو ظنيّ الدّلالة ،

<sup>1</sup> . عبد الحميد بن باديس. آثار ابن باديس. (405-401/1)، عن فهمي جدعان أسس التّفهم عند مفكّر ي الإسلام .مرجع سابق. 354.

<sup>2</sup> . عبد السلام ياسين. حوار مع الفضلاء الديمقراطيّين. ص 58-59.

أو ظنيّ الثبوت و الدلالة معا ، فإنّ اختلاف الأفهام و تعدّد الإجهادات و تنوّع الأحكام المستنبطة منه، تتّسع فيها وأمامها الميادين والآفاق، وكذلك الحال عندما يكون النصّ مصدرا لقاعدة أو فلسفة تشريع، فإنّ الإجهادات تتنوع وتختلف فيما يستنبط من هذا المبدأ و هذه القاعدة ، ويختلف الأمر ويتنوّع باختلاف الإجهادات في الزمن الواحد والواقع المتحدّ فضلا عن الأزمنة المتفاوتة والوقائع المختلفة....

فهو أمر بالإجهاد الذي يثمر حكما إنسانيا وحاكمية بشرية تتعدّد بتعدّد الحاكمين وأمر بالتمييز بين الحاكمية الإلهية الواحدة و بين الحاكميات البشرية ، المتعدّدة بتعدّد الإجهادات، وبذلك، ومنذ ذلك التاريخ تأسست في التشريع الإسلامي تعدّدية الحاكميات والأحكام الإسلامية في إطار الشريعة الإلهية الواحدة<sup>1</sup>.

وعلى هذا تغدو الحاكمية الإنسانية غير مسلوّبة مادام أنّ الشعب هو مصدر السّلطة و هو الحكم حتّى لقد قال ابن حزم كلمته الجامعة: " إنّ من حكم الله أن يجعل الحكم لغير الله"<sup>2</sup>.

إنّ هذا التيار بإقراره للتعددية و بالسيادة البشرية لا يجعل الخلل في الديمقراطيّة ولا في التعددية السياسيّة إنّما يكمن الخلل في نظره في استيراد الديمقراطيّة على أنّها نموذج جاهز لا أنّها نموذج قابل للتطبيق و إعادة الصياغة ؛ يقول الغنوشي: " إنّ موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطيّة: الإنتخاب، البرلمان ، الأغلبية ، تعدّد الأحزاب، وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسيّة.. تلك التي فصلت بين الروح والجسد ثمّ تجاهلت الروح ووأدتها و حاربت الله وجاهدت جهادا كبيرا لإحلال الإنسان محلّه، فلم يبق في الكون و الإنسان غير المادّة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القويّ. إنّ مصائب الإنسانية لا تكمن في المّظام الديمقراطي ولا تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح و تشكل جهازا

<sup>1</sup> .عمارة . معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام . ص 79-80. بتصرّف

<sup>2</sup> . ابن حزم . المفاضلة بين الصحابة ص 66 . و النصّ في محمد عمارة . معركة المصطلحات.. ص 79.

صالحا لتنظيم العلاقة بين الحكّام والمحكومين ونقل الشريعة من الشخص الحاكم إلى مؤسّسة للحكم منبثقة عن إرادة الشعب<sup>1</sup>، بل يرى أنّ نظام الديمقراطية تقدّم " أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية"<sup>2</sup>، وفي السياق ذاته نجد يوسف القرضاوي يعتبر أفضل جوانب الليبرالية الغربية هو جانبها السياسي الذي يجعل السلطة في يد الشعب بإقامة مجالس نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه غير أنّ عيبها الأبرز يتمثل في إقصائها للجوانب الروحية<sup>3</sup>. فالديمقراطية و حكم الشعب نفسه بنفسه ليست شكلا ثابتا و لا أقنوما واحدا بل هي حركة مستمرة وصياغة متعدّدة وعمل دؤوب نحو الإقتراب من الحرّية السياسية والحفاظ على الحقوق ، في إطار من المرجعية الإسلامية لهذا السلوك و الحفاظ على الثوابت والمبادئ.

إنّ طرح المقابلة بين الحاكمية الإلهية و الحاكمية البشرية في منظور أبو القاسم حاج أمر لا يستقيم فلسفيا وفق منهجية القراءان المعرفية وذلك للفارق الجوهرى بين الحاكميتين ، فالطبيعة الإلهية أزلية تمارس الحاكمية بأشكال مختلفة طبقا لمقتضيات مكان الإنسان وزمانه دون أن تسلبه، ودون أن يكون الإنسان مكافئا لها مهما منحته من حاكمية أو سلّبتة إياها.. غير أنّ المشكلة تتأتى حين يتعامل الإنسان مع الحاكمية الإلهية وفق الجبرية و بالمنطق اللاهوتي الضيق ن وحين يتعامل العلماني الوضعي مع الحاكمية الإلهية و كأن الله يمارسها بطبيعة بشرية<sup>4</sup>.

ويؤدّي في رأيه تكريس الحاكمية بالشكل الذي ينظر لها دعاها الراديكاليون إلى أربعة

نتائج:

<sup>1</sup> . راشد الغنوشي . الحريات العامة في الدولة الإسلامية . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . 1992 . ص 87

<sup>2</sup> . نفس المصدر ص 75.

<sup>3</sup> . يوسف القرضاوي. الحلول المستوردة و كيف جنت على أمتنا. مؤسسة الرسالة بيروت لبنان . 1971. ص 68.

<sup>4</sup> . أبو القاسم حاج محمد. الحاكمية . مصدر سابق. ص 30.

1. أن يتولّى الله بنفسه قيادة المجتمع و المسؤولية المباشرة عنه فلا تكون هناك نيابة عنه ولا أيّ مؤسسة دستورية ولا ملك و لا رئيس ولكن أنبياء يأخذون تعليماته وينفّذونها.
  2. أن يمارس خوارق العطاء بالهيمنة على الطبيعة و الإنسان فينفلق البحر إذا حوصر شعبه ويظللهم بالغمام إذا ساروا في الصحراء.. فالحاكمية الإلهية تعني السيطرة على الطبيعة أيضا.
  3. أن يحدّد الله لحاكميته أرضا تكون مقدّسة بحكم ولايته المباشرة وعلى شعبها فلا تكون الحاكمية الإلهية إلّا في أرض مقدّسة.
  4. كلّ خطيئة مقابلها عقاب صارم وفق شرعة إصرٍ و أغلال ، وفي إطار عهد و ميثاق ، فالحاكمية الإلهية تكافؤ وفق عطاء خارق و عقاب صارم
- وقد مارس الله حاكميته بهذا الشكل على بني إسرائيل مدّة قرون ولا مكان لهذا النوع من الحاكمية في العملية الإسلامية الثانية<sup>1</sup>.

### المطلب الثالث: حول صلاحية تطبيق الشريعة

يبين القرضاوي و هو من أشهر المنظرين للدولة الإسلامية أنّ الشريعة الإسلامية واسعة لا تتحدّد مجالات استعمالها في النصوص المحدّدة المتناهية بل تمتدّ لتشمل :

1. ما لا نصّ فيه : ويراد به ما ليس فيه دليل نقلي من كتاب أو سنّة صحيحة على اعتبار أنّها من قبيل العفو.
2. ما يحتمل وجوها عدّة : وهذا له معنيان ما خيّر فيه الإمام وما تعدّدت فيه الآراء والاجتهادات.

<sup>1</sup>. أبو القاسم حاج محمد. الحاكمية . مصدر سابق. ص32-33.

3. المصالح المرسلّة : أي المطلقة غير المقيدة وتعني المصلحة التي لم يدلّ دليل خاصّ من نصوص الشّرع على اعتبارها ولا إلغائها<sup>1</sup>.

ومعنى هذا الكلام أنّ مجال السّياسة الشّرعية المستمدّة أصولها من مرجعية الكتاب غير جامدة ولا ثابتة بل هي قابلة للإجتهد والتّطوير واستيعاب أشكال الحياة المعاصرة، وذلك بإعمال قواعد المصلحة واستغلال منطقة العفو والإجتهد في النّصوص ولو كانت قطعية ؛ بالترجيح وتحقيق المناطات ومراعاة الظّرف المكاني والزّماني والحالي عند التّزليل.

وفي السّياق ذاته يؤكّد " السنهوري " الفقيه القانوني أنّ الإسلام دين و دولة ، و قد أرسل النبيّ صلى الله عليه و سلّم لا لتأسيس دين فقط بل لتأسيس دولة أيضا ، فهو بهذا الاعتبار مؤسسّ الحكومة الإسلامية كما أنّه نبيّ المسلمين ، و هو بصفته مؤسسّ الحكومة كانت له الولاية على كلّ من كان خاضعا لهذه الحكومة ، سواء كان مسلما أو غير مسلم، و يميّز السنهوري بين الدين الإسلامي و الدولة الإسلامية ، وفائدة هذا التمييز أنّ مسائل الدّين تدرس بروح غير الرّوح التي تدرس بها مسائل الدّولة، فالدين مسائل ثابتة مقنّنة بالشّريعة أمّا مسائل الدّولة فالنّظر فيها يكون نظر مصلحة و تدبير ، ولها خاصيتان:

1. أنّها خاضعة لحكم العقول ، وتبنى على المصلحة ، ولقد كان النبيّ صلى الله عليه و سلم يستشير في تدبير الشّؤون الدّنيوية و السيرة النبوية تضمّنت كثيرا من ذلك.

2. أنّ الأحكام في مسائل الدّولة تتطوّر مع الزّمان و المكان .

ولوضوح و بديهية هذه المسألة عند المسلمين - يضيف - وجدنا الفقهاء اشتملت كتبهم ومؤلفاتهم على أبواب العبادات و المعاملات و فرقوا بين هذه الأبواب في كيفية التنظير والصّيغة ، وإذا أردنا أن نستعير من المعجم القانوني الحديث يمكن أن نقول إنّ القانون

<sup>1</sup> . القرضاوي . السّياسة الشّرعية في ضوء نصوص الشّريعة و مقاصدها . ص 70-82 . باختصار .



الإسلامي يتضمّن : مصادر القانون في " علم أصول الفقه " ، و القانون الخاصّ المشتمل على القواعد التي تضبط علاقات الأفراد بعضها البعض ، من أحوال شخصية و معاملات مالية حتى ليتمكن أن نضع كتباً بالمعنى العصري على شاكلة القانون المدني و التجاري و الدستوري والإداري و غيرها.

وبهذا الاعتبار فإنّ السنيهوري ميّز بين ثلاثة أنواع من السّلطات في الإسلام :

أ. السّلطة التّشريعية: الحاكم عند المسلمين هو الله لكن أحكامه لا تعرف إلّا بالوحي ، ومن ثمّ فالمسلمون هم من يمارس هذه السّلطة بالإستنباط و الإجتهداد و غير ذلك

ب. السّلطة التنفيذية : فهي الحكومة الإسلامية وتمتاز هذه الحكومة عن سائر الحكومات بأنّ الحاكم هو شخص مدني ، يستمدّ سلطته من الأمة و هي المخوّلة بتوليته أو عزله ولها حقّ مراقبته و يجب عليه أن يحكمها بالقانون الذي ترتضيه لا بما يرضاه هو.

ج. السّلطة القضائية : يجوز في الإسلام أن يكون القاضي بين المسلمين هو الحاكم نفسه كما يجوز أن يكون مستقلاً عن السّلطة التنفيذية ، و المسألة ليس فيها نصّ معيّن إنّما ترجع إلى الظروف الزمانية والمكانية.<sup>1</sup>

المصالحة إذن بين الدّيني و الزّمني في التجربة الإسلامية لم تؤدّ إلى نشوء دولة دينية بل دولة تحترم التعددية الدّينية و ترتبط فيها الوظيفة التشريعية بالمجتمع المدني ؛ إذ ارتبط الجزء الأكبر من العلاقات التعاقدية و المعاملات بين الأفراد، و اعتمدت هذه التّشريعات على الإجتهدادات الفقهية

<sup>1</sup> عبد الرزاق السنيهوري. فقه الخلافة و تطوّرها. ص 96-108. عن محمد عمارة . الإسلام و السياسة . ص 104-119. باختصار.

التي تحوّلت إلى القاعدة القانونية للمجتمعات الإسلامية عبر مؤسّسات التعليم و القضاء، وبالتالي انبثقت الوظيفة التشريعية من الناحية العملية من الأمة لا من الدولة<sup>1</sup>

إنّ ما يروّج له دعاة تحييد الدّين و إقصائه من تدبير الشّأن العامّ مجرد شبهات تمّ عن وعي غير مكتمل بل عن جهل بنصوص الشريعة و مقاصدها الأصلية و التّبعية ، الكلية و الجزئية ، و قد حاول محمد عمارة تفصّيها و حصرها والرّد عليها ، و قد جعلها تنحصر في خمس شبهات رئيسة هي الأصل لما سواها:

1. شبهة: " إنّنا لا نخشى من الإسلام فهو عزيز علينا .. و إنّما خشيتنا من التطبيق البشري للإسلام ، و البشر يصيبون و يخطئون ، و نحن نتره الإسلام عن أخطاء التطبيق البشري، فدعوتنا للقانون الوضعي إنّما هي صيانة للإسلام و ليست عداً له.

و يجب عن هذه الشبهة أنّ القوانين الوضعية ينطبق عليها الأمر ذاته ، إذ كلّ النظريات والأنساق إنّما هي تطبيقات بشرية ، فهل يعني الخوف عليها أن نعدل على تطبيقها و ندخلها إلى المتاحف، وإذا قيل - يضيف - إنّ هذا وضع خاصّ بالدّين لأنه تزييل إلهي و نحن العلمانيين لا يضيرنا تشويه النظريات الوضعية بأخطاء التشوية البشري و إنّما الذي يضيرنا هو حدوث ذلك للدّين ، يجب : بأنّ هذ الكلام يستلزم ترك الدّين كلّه خوفاً من التشويه و الخطأ والتّعبد بالأديان الوضعية كالبودية أو الزرادشتية ، وهذا لا يقول به عاقل.

2. شبهة " الخوف من الإستبداد بالدّين كما حدث في الغرب المسيحي .. والإستبداد بالدّين صعب إزالته لأنّه يحيط نفسه بقداسة دينية"

<sup>1</sup>. لؤي صافي. الرشد السّياسي و أسسه المعياري. ط الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت لبنان. ط 1. 2015. ص

يجاب: بأنّ الإسلام ليس ديناً كهنوتياً من جنس الأديان البابوية التي حكمت باسم الحقّ الإلهي، بل هو دين مدني مرجعيته الشريعة و يسعى منفذوه على تطبيق القانون ، ولا عصمة لهم ، و الإسلام هو أوّل ضمانة ضدّ الكهانة و من ثمّ ضدّ الإستبداد باسم الدّين .

3. شبهة : " اضطهاد الأقليات إن جعلت الشريعة الإسلامية هي القانون العام"

يجاب: عنها من وجهين ، أمّا الوجه الأوّل فإنّ حقوق الاقليات في المجتمع المسلم محفوظة مكفولة وقد فضّل فيها الفقهاء في مدوّناتهم الفقهية ، بل بشهادة كثير من النصارى و اليهود لا يوجد مجتمع راعى حقوقهم الدّينية و حفظ ممارساتهم الشّعائرية كالدولة الإسلامية ، ونبش هذه المسألة من قبل العلمانيين هو نفاق و دعوى مشبوهة ، أمّا الوجه الثاني أنّ الديمقراطيّة تعني حكم الأغلبية للأقلية فكيف يُدعى بعد ذلك إلى قلب المسألة و إعطاء الأقلية حكم الأغلبية . إنّ هذا القول غاية التناقض.

إنّ بعض المسائل الدّينية التي يروّج لها العلمانيون تحت دعوى أنّ الإسلام لو أقحم في الحكم سيؤدّي للقمع و الحجر على الرّأي و تكبيل الحرّيات ، مجاب عنها بإسهاب ، مثل مسألة الحكم على المرتد<sup>1</sup> ، وقد اختلف المعاصرون في إثبات حدّ الردّة أو نفيه على قولين : الإتّجاه القائل بوجوب عقوبة المرتدّ :منهم من قال إنّ عقوبة المرتدّ حدّية ( من الحدّ) كالحرابة والسّرقة و عقوبتها القتل<sup>2</sup> ، ومنهم من قال بأنّها تعزيرية لا حدّية<sup>3</sup> ، وهناك الإتّجاه الذي ينفي عقوبة الردّة : و حججه في ذلك كثيرة ، منها : لم يرد في القرءا ذكر لعقوبة المرتدّ ، ولا وجود

<sup>1</sup> الردّة لغة بالكسر مصدر قولك ردّه يرده رادّ ، ويقال : ارتدّ فلان عن دينه إذا كفر و يقال ارتدّ عنه أي تحوّل .

ابن منظور. لسان العرب ( 1621/18).

أما اصطلاحاً :فهي الإتيان بما يخرج عن الإسلام إمّا نطقاً أو اعتقاداً أو شكّاً أو كفر مسلم بصريح أو قول يقتضيه أو فعل يتضمّنه ؛ كإلقاء مصحف مع دخول كنيسة و سحر و قول بقدّم العالم أو بقاءه أو شكّ فيه" انظر: محمود عبد الرحمان عبد المنعم. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية . د ت. دار الفضيّلة. مصر .(135/2).

<sup>2</sup> انظر يوسف القرضاوي. جريمة الردّة و عقوبة المرتدّ في ضوء الكتاب و السنّة. ط دار الفرقان . عمان. ط1. 1996. ص 26 و البوطي. حرية الإنسان في ظلّ عبودية الله . ط دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. ط1. 1985. ص 199. وغيرها.

<sup>3</sup> محمد سليم العوّا . أصول النّظام الجنائي الإسلامي . د .د.ن. ط1. 2006. ص187.

في السنّة الفعلية التّطبيقية قتل للمرتدّ ، وحالة المرتدّ في اختيار الدّين تشبه حالة الكافر الأصلي ، كما استدّلوا بأنّ العقائد لا تتكوّن بالقهر و إنّما بالحجّة و الإقناع ، كما أنّ النّصوص الواردة في ذلك أخبار آحاد لا تثبت غلّا الظنّ ، كما أنّ أبا بكر قاتل المرتدّين لأنّهم خرجوا على الدّولة و منعوا حقّا من حقوقها الذي هو الزّكاة<sup>1</sup>.

على كلّ المسألة ليست محسومة عند المفكرين الإسلاميين و القول بقتل المرتدّ غير مجمع عليه ، ويمكن القول جمعا للآراء أنّ عقوبة المرتدّ الواردة في الأحاديث دلّت على الإباحة و لم توجب ذلك ، وهي خاضعة للسياسة و للطرف التاريخي ، و يجب التّمييز فيها بين المرتدّ المقاتل الذي يلتحق بالعدوّ و المرتدّ الذي لا يتزع ولاءه للوطن و الجماعة ، و بين المرتدّ الدّاعي للكفر و المرتدّ غير الدّاعي و غيرها من الإعتبارات.

#### 4. شبهة : " ضباية و عدم وضوح مشروع الدّولة الإسلامية "

يجاب : بأنّ مثل ما يقال عن الدولة الإسلامية يقال عن الدولة العلمانية ، ألم يستورد العلمانيون نظم الحكم الغربية و آليات تسيير الثروة الرأسمالية و الإشتراكية ؟ إنّ هذه الدّعوى لا يردّها إلى اعتبار هذه المقولة تنمّ عن جهل و سطحية في النّظر للإسلام و التاريخ الإسلامي ، و كأنّ الإسلام دين منغلّق يأبى الإستفادة من الغير و الإنفتاح على الآخر.

#### 5. شبهة : " أنّ المشروع الإسلامي مقترن بالعنف و الدّموية "

يجاب : بأنّ هذا التعميم خطأ ، و إنّ كُنّا لا ننكر وجود فصيل من المسلمين اقترن دعوتهم للإسلام بالعنف و القوّة ، و في كلّ الأحوال كان ذلك العنف نتيجة وليس سببا ، للإضطهاد العلماني المتغوّل ، الذي جعل فئة من الشباب الذي تربّوا على كتب سيّد قطب ، بيد أنّ هناك

<sup>1</sup> انظر : طه جابر العلواني. لا إكراه في الدّين. مكتبة الفكر الجديد. ط1. 2004. ص 115. و عبد المتعال الصّعيدي. الحرية الدينية في الإسلام . ت عصمت نصار. دار الكتاب المصري. القاهرة . ط 2012. ص 108. وغيرها.

تيارا عقلا نيا و سطيا ممثلا في دعوة محمد عبده الإصلاحية ، فلم هذا التّحيز و اختزال كلّ العاملين في الحقل السّياسي الإسلامي بردهم إل عامل العنف و الدّموية.<sup>1</sup>

إنّ الجهاد كما يعرفه محمد عمارة فهو " بذل الوسع في المدافعة و المغالبة و نشر الدّعوة الإسلامية و الدّفاع عنها"<sup>2</sup> ، أي أنّ مقاصد الجهاد لا تخرج عن هذه الأنواع الثلاثة و مهمّته دفاعية فقط ، وليس مقصود تشريعه هو فرض العقيدة أو إجبار النّاس على اعتناق الإسلام ، يقول محمد عبده : " شرع الجهاد لردّ اعتداء المعتدين على الحقّ و أهله إلى أن يأمن شرّهم و يضمن السّلامة على غوائهم و لم يكن ذلك للإكراه على الدّين و لا للإنتقام على مخالفيه فلم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة كما وقع كثير من الحروب بهذا القصد بأيدي المسيحيين"<sup>3</sup>.

خلاصة القول : أنّ العلمانية التي تعني فصل الدّين عن الدّولة دعوى لا قيمة لها في الدّولة الإسلامية و لا أساس من التّاريخ يدلّ عليها ، ولا في الإسلام دولة كهانة ولا حكما بالحقّ الإلهي ، فلم يشهد المسلمون مثلما شهد غيرهم صراعا بين الدّيني و السياسي ولا بين العلم و الدّين ، و إن وجد مثل ذلك في التّاريخ فلا شكّ أنّها حالات معزولة ، تمثّل انحرافا لبعض رجالات السّياسة و أخطاء لبعض الفقهاء ، ولا يمكن نسبة ذلك للدّين أو سحب تلك الأخطاء على كامل التّاريخ الإسلامي ، إنّ الإسلام دين شموليّ لا فصل فيه بين الزّميني و الدّيني ولا بين العلم و الإيمان ، و التّاريخ خير شاهد على تأخي و تكامل العلم و السّياسة و الدّين.

<sup>1</sup> . محمد عمارة . الإسلام و السّياسة . ص 158-208 . باختصار .

<sup>2</sup> . عمارة محمد . حقيقة القتال و الجهاد و الإرهاب . مكتبة الشّروق القاهرة . ط 1 . 2005 . ص 52 .

<sup>3</sup> . محمد عبده . الإسلام و النصرانية مع العلم و المدنية . د م ن . ص 16 .

## المبحث الثاني: الدولة العلمانية

تعتبر العلمانية أو علمنة السياسة و الدولة نازلة العصر و مشكلة الوقت عند المسلمين المعاصرين ، فلم يعرف تاريخهم هذا المصطلح ولم يتمّ توظيف هذا المفهوم في اجتماعهم و تدبيرهم للشأن العامّ ، بل كان استمداد القانون و تسيير شؤون الناس من الفقه أمرا بدهيا لا يعترض عليه أحد ، لكن ومنذ مطلع هذا القرن ظهرت كثير من الأصوات تنادي بوجوب فصل الدين عن السياسة و جعل الدين أمرا خاصّا لا شأن له بالأمر العامّ ، حيث أنّ الدين في منظور أصحاب هذه الدّعوى هو مسألة شخصية ولا يجوز أن تتدخلّ الدولة فيه ، ووظيفة الدولة الحياد و معاملة سائر الأديان معاملة واحدة و الوقوف في نفس المسافة أمامها.

## المطلب الأوّل : مفهوم العلمانية

كلمة علمانية هي ترجمة لكلمة سيكولاريزم Secularism الإنجليزية<sup>1</sup> التي لها نظائر في اللّغات الأوروبية ، و الكلمة مشتقة من الكلمة اللّاتينية سيكولوم Seculum وتعني " العصر " أو الجيل " أو " القرن " ، ، أمّا في لاتينية القرون الوسطى فإنّ الكلمة تعني " العالم " أو "الدنيا" في مقابل الكنيسة ، وقد استخدم المصطلح للمرة الأولى نهاية حرب الثلاثين عاما "1648" عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية أي الدولة العلمانية الحديثة ، وهو التاريخ الذي يعتمده الكثير من المؤرّخين بداية لظهور مصطلح العلمانية في الغرب. وكان المصطلح في البداية محدود الدلالة ولا يتّسم بأي نوع من الشّمول ؛ إذ تمّت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب. بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية ، و في فرنسا في القرن الثامن عشر أصبحت الكلمة تشير من وجهة نظر كاثوليكية المصادرة غير الشرّعية لممتلكات الكنيسة ، أمّا

<sup>1</sup> . مجمع اللغة العربية . معجم العلوم الإجتماعية . القاهرة . 1975 .

من وجهة نظر المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الإستنارة و العقلانية المادية المعروفين باسم الموسوعيين فإنّ الكلمة تشير عندهم إلى المصادر الشّرعية لممتلكات الكنيسة<sup>1</sup>.

لكن المجال الدلالي للكلمة اتّسع ، و بدأت الكلمة تتّجه نحو مزيد من التركيب على يد جون هولويوك (1817-1906) ، أوّل من نحت المصطلح بمعناه الحديث وحوّله إلى أهمّ المصطلحات في الخطاب السّياسي و الإجتماعي و الثقافي و الفلسفي الغربي ، وقد حاول أن يأتي بتعريف محايد لا علاقة له بالإلحاد أو اللاّيمان فقال : " الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق الماديّة دون التّصدّي لقضية الإيمان بالقبول أو الرّفص"<sup>2</sup>

وقد تمّ تبسيط تعريف هولويوك للعلمانية فأصبح المصطلح يعني " فصل الدّين عن الدّولة " أي فصل العقائد عن رقعة الحياة العامّة ، ومعلوم أنّ مرجعية هولويوك هي مرجعية أوروبا في القرن التاسع عشر و تعريفه للعلمانية يعبر عن هذه المرجعية ، و الملاحظ أنّ هذا التعريف لا يتصدّى ألّبتة لقضية القيم هل قيم مادية؟ أو قضية المعرفة هل مصدرها الحواسّ وحسب؟ وهو يتحدث عن الإنسان دون توضيح سماته الأساسية هل هو الإنسان الطّبيعي ؟ فالتّعريف يحتوي على قضايا خفيّة- وعلى ميتافيزيقا خفية و على منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الدّيني وتبنّت الطّرق المادية ، فكأنّه تبنّى نموذج العلمانية الشاملة دون أن يدرك ذلك و تصوّر أنّه سيرك الإيمان و شأنه<sup>3</sup>

أمّا الترجمة الفرنسية فهي لايبك *Laique ou Laic* وهي تعني معنيان اثنان :

1. إقصاء التعليم الدّيني من البرامج الدراسية.

<sup>1</sup> . المسيري. موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية. مصدر سابق. (217/1).

<sup>2</sup> . نفسه. (1 / 217)

<sup>3</sup> . نفسه. (1/219)

2. استبدال رجل الدين برجل مدني<sup>1</sup>.

واشتق "laicism" بمعنى إقصاء نفوذ الكهنوتي عن الدولة ، وكذا أن تترع الصبغة الكهنوتية عن التعليم و المدارس.

أمّا لو أردنا تعريفه عند العرب فإنه يجب أولاً إبداء بعض الملاحظات التالية :

أ. مصطلح العلمانية منقول من المعجم الغربي ومن التشكيل الحضاري الأجنبي، تتحدّد دلالاته الحقيقة بالإشارة إلى ذاك المعجم و هذا التشكيل الحضاري و يكتسب مضمونه الحقيقي منهما.

ب. أنّ المصطلح على غرار المصطلحات الأخرى كالتنوير و التحديث غير بريء ولا نزيه فنحن إذ ننقله نستصحب معه البيئة التي نشأ فيها و الظروف التي ظهر منها ، شئنا أم أبينا.

ج. خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة ، وتزايدت فيها معدّلات العلمنة واختلّفت المواقف من العلمانية باختلاف المراحل التاريخية و باختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف

د. توجد داخل هذا التشكيل عدّة تشكيلات فرعية : فهناك التشكيل الفرنسي الكاثوليكي، و هناك التشكيل الحضاري الإنجليزي و هناك التشكيل الألماني البروتستانتي و هناك التشكيل الروسي الأرثوذكسي ، وقد عرّف كلّ تشكيل هذا المصطلح بتعريف خاصّ إلى حدّ ما من خلال تجربته الخاصّة.

---

<sup>1</sup> . " Remplacer un personnel religieux par un personnel laic...un enseignement qui exclut toute education religieuse " larousse. 654.



و. تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة ، فعمليات العلمنة لم تتبع من واقعهم التاريخي و الإجتماعي و إنما أتى بها الإستعمار.<sup>1</sup>

وقد انصبَّ جهد العرب لا في مناقشة البنية الداخليّة الكامنة للمصطلح بل انصبَّ جهدهم في مناقشة أحسن الترجمات وأقربها للمعجم الغربي و أكثرها دقّة ، و توجد في المعجم العربي ترجمات مختلفة لكلمة "سكيولار" و "لاييك" :

1.العلمانية بكسر العين نسبة إلى العلم .

2.العلمانية بفتح العين نسبة إلى العالم .

3.الذنيوية أي الإيمان بأنها الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.

4.الزمنية أي أنّ كلّ الظواهر مرتبطة بالزّمان و بالدّنيا ولا علاقة لها بأيّ ماورائيات<sup>2</sup>

يلاحظ الجابري أنّ الترجمة التي درج عليها العرب من اعتماد العلمانية في مقابل لاييك غير صحيحة ، لأنّ اللّائكية مشتقة من المصطلح اليوناني " لايكوس " التي تعني ما ينتمي للشعب في مقابل الكليروس أي الكهنوت ولا علاقة لها بالعلم فاللّائكي هو كلّ من ليس كهنوتيا ولا ينتمي لرجال الدّين ، ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة ، ثمّ حصل شطط فاستعمل المصطلح في العداء للدّين ورجاله. واللّائكية مرتبطة بوضعية خاصّة ، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السّلطة الروحية ، المجتمع الذي لا تكون فيه العلاقة بين الإنسان و ربّه مباشرة ، و هذه الفكرة لا شكّ غريبة عن المجتمع المسلم إذ لا توجد وساطة أو سلطة روحية تتوسّط الناس بينهم و بين ربّهم.. وباختصار فإنّ طرح العلمانية في مجتمع يدين بالإسلام طرح غير مبرّر وغير مشروع

<sup>1</sup> . المسيري. موسوعة اليهود... (220/1).

<sup>2</sup> . نفسه (221/1).

ولا معنى له ، ولذلك يقترح أن نستعيز عن مصطلح العلمانية مصطلحي " الديمقراطية" و " العقلانية"<sup>1</sup>.

أما أركان قلا يدقق في الإشتقاق أو الترجمة إنما يتّجه مباشرة لبيان الحقيقة و الفحوى من المصطلح ، و يعتبر العلمنة أو الدنيوية إحدى فتوحات و مكتسبات الروح البشرية ، وعلى الرغم من أنّها ظهرت في أوساط ثقافية مختلفة عن العالم العربي إلّا أنّ العالم العربي ليس بمعزل عنها ، فهي موقف للروح و للمعرفة أيضا ، و هي مثال للتقدم العلمي<sup>2</sup> ، أي أنّ العلمانية من منظور أركان ظاهرة عامّة ، كلّما تقدّمت البشرية انزاحت إليها ، وكلّما زاد تحضّر الشعوب و تمدّنها تبنتها كخيار.

و يرى عزيز العظمة أنّ العلمانية بكسر العين هو الأصحّ ؛ باعتبار اشتقاقها من العلم بدل العالم ، و تقرير أنّ هذا ما يتناسب مع اللسان العربي ، لكن يضيف لا يهّم الإشتقاق إن كان من العلم أو العالم كما لا يهّم كسر العين أم نصبها ، ولا يهّم اعتبارها لا يكية أم مدنية ، الذي يهّم هو النظرة التاريخية المتكاملة إلى الظاهرة بدلا من الإكتفاء بالنهج المستسهل الذي يقفل الباب على التاريخ إثر ركونه إلى العبارة ، بيد أنّه يصرّ على اعتماد عبارة علمانية " لأنّ الذين يجنحون إلى استخدام غيرها في هذه الأيام إنّما يفعلون ذلك تقيّة و ثقفة و بوجل أمام مناهضتها"<sup>3</sup>

أما محمد البهي فيرى أنّ العلمانية هي ترجمة لمصطلح Secularism و هي الترجمة التي شاعت في الاوساط العربية ..معنى الدنيوي و العالمي و الواقعي في مقابل المقدّس أي الدنيوي

<sup>1</sup> . الجابري محمد عابد . الدين و الدولة و تطبيق الشريعة . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان . 1996 . ص 108-113.

<sup>2</sup> . أركون محمد . العلمنة و الدّين : الإسلام و المسيحية و الغرب . تر: هاشم صالح . دار الساقي . بيروت لبنان . ط 3 . 1996 . ص 9-13.

<sup>3</sup> . عزيز العظمة . العلمانية تحت المجهر . بالإشتراك مع عبد الوهاب المسيري . ط . دار الفكر المعاصر بيروت لبنان . و دار الفكر دمشق . سوريا . ط 1 . 2000 . ص 157.

الكهنوتي ، النائب عن السّماء و المحتكر لسلطتها و المالك لمفاتيحها و الخارق للطبيعة و سننها ، و التزعة هاته أوروبية النّشأة و الرّوح و لا علاقة لها بالإسلام و لا بما درج عليه المسلمون ، فلم يعرف المسلمون كهنوتا بالمعنى الأوروبي المسيحي<sup>1</sup>.

لكن أيّا أصل الإشتقاق فإنّهم اتّفقوا على أنّ العلمانية قائمة على مبدأ تقييد الدّين و فصله عن الحياة العامّة و ليس عن السّياسة فقط.

يرى أنور الجندي أنّ العلمانية في العالم الإسلامي نتيجة حتمية للإستعمار الذي حاول مسح الهوية العربية الإسلامية و إحياء التّعرات القديمة ؛ كالفينيقية و الفرعونية و البابلية والآشورية ، و استبدال المناهج التربوية بمناهج غربية ، و إحلال القانون الفرنسي مع نابليون بونابرت محلّ أحكام الشريعة<sup>2</sup> ، أي أنّ العلمانية فرضت فرضاً و لم تكن نابعة عن حاجة ذاتية، و لا يختلف موقف عمارة عن هذا الرّأي كثيراً ؛ حيث يرى أنّ المحتلّ لم يأت حاملاً للبندقية والمدفع فقط بل أتى حاملاً معه الفكر كأداة ، فقد اختلفت غزوة نابليون عن سابقاتها الصّليبية باستهدافها احتلال العقل واستبدال الفكر و تغيير الهوية مع احتلال الأرض ونهب الثروة .. وللمرّة الأولى - يضيف - تترجم العلمانية بـ *Laique* في المعجم الفرنسي العربي الذي وضعه لويس بمصر الذي خدم الجيش الفرنسي في مصر ثمّ رحل معه ، ولم يقتصر الأمر على مصر ، بل في كلّ بلد إسلامي تقوم للإحتلال فيه دولة إلّا و ينشر العلمانية و التغريب محلّ الإسلام<sup>3</sup>.

فالعلمانية حسب هذا الرّأي وافد أجنبيّ تجلبب بجلباب الحضارة و حاول سلخ المسلم من هويته و إحلال نظم و برامج و تشريعات محلّ الإسلامية الأصيلة بعد أن غير الأخلاق و نشر

<sup>1</sup> محمد البهي. العلمانية و الإسلام بين الفكر و التطبيق. ط القاهرة . 1976. ص 7-8.

<sup>2</sup> أنور الجندي. سقوط العلمانية . ط. دار الكتاب اللبناني. بيروت لبنان. ط 2 . 1980. 26-36. باختصار

<sup>3</sup> محمد عمارة . العلمانية بين الغرب و الإسلام. دار الدعوة للنشر و التوزيع . الكويت . ط 1. 1996. ص 10.

العري والتبرّج و غيرها<sup>1</sup>، فهو دعوة للتغريب و إحلال القيم و التشريعات الغربية محلّ الإسلامية، وعلى هذا تكون العلمانية دعوة مشبوهة غير بريئة و لا نزيهة يجب مقاومتها كما يقاوم الإحتلال العسكري أو السياسي، فلا توجد لها أيّ جذور في مجال العربي الإسلامي ، بل هي مصطلح هجين بل لقيط يراد له أن ينبت في غير بيئته.

بينما هناك تيار من الباحثين يرى أنّ العلمانية لم تفرض فرضا من المستعمر بل كانت مطلبا عربيا بالأساس و نابعة من حاجة خاصّة فرضتها طبيعة الدولة العثمانية التي اتّسمت في آخر مراحلها بالظلم و الإستبداد و القهر باسم الوحدة و الإسلام و الحفاظ على القيم و التشريعات الإسلامية ، ومن ثمّ قضت على حقوق الأقليات و غمطت مكانتهم و بالخصوص المسيحيين بالشامّ ، و المسيحيون العرب - كما يرى الجابري- الذين نادوا ب " العلمانية" يومئذ إنّما أرادوا التعبير و بصراحة عن " الإستقلال عن الترك" ، و إذن فقد ارتبطت الدعوة للعلمانية لتعني شيئا واحدا هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية ، ومن هنا جاء تبني الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالاته ملتبسة بمضمون شعار الاستقلال و الوحدة ، ولم يكن مقصود دعاة العروبة هؤلاء استبعاد الدين و لا الإسلام. إنّ شعار العلمانية رفع في وجه سياسة التتريك العثمانية كما هو معروف<sup>2</sup>.

والحقّ أنّ الرأيين ليس بينهما من التعارض حتّى لا يمكن التوفيق ، إذ يمكن القول أنّ المستعمر هو من حاول التّوطين لهذا المفهوم و فرضه بفرض الرّعامات العلمانية و تغيير الأحكام التشريعية و استبدال نظم التربية ، كما يمكن القول أنّ الظهور للمصطلح كان سببه ما عرف

<sup>1</sup>. محمد قطب. واقعا المعاصر. 324. و محمد قطب. مذاهب فكرية معاصر. 410.

<sup>2</sup>. الجابري. الدين و الدولة و تطبيق الشريعة الإسلامية. مصدر سابق. ص 110 و عبد الإله بلقزيز. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. مصدر سابق. ص 148. وفهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام . مصدر سابق. ص 261 و ص 320.

عن الدولة العثمانية من الظلم و القهر الذي جعله بعض المسيحيين الشاميين ذريعة للإنفصال وتأسيس دول قطرية قومية ، فالقولان متكاملان يعبران عن حقيقة تاريخية واحدة.

### المطلب الثاني: طبيعة الدولة العلمانية

يرى المسيري أن العلمانية التي يختزلها البعض في " فصل الدين عن الدولة" ليست واحدة ، بل لها تحليلين اثنين :

أولاهما : علمانية جزئية : و هي رؤية جزئية للواقع ( براجماتية- إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية و النهائية المعرفية ومن ثم لا تتسم بالشمول ، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن السياسة و ربما الإقتصاد، ومثل هذه الرؤية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة ، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات و كليات أخلاقية و إنسانية و ربما دينية أو وجود ماورائيات أو ميتافيزيقا. ولذا لا تتفرّع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية ، كما أنها رؤية محدّدة للإنسان إلّا أنها تراه كائنا طبيعيا في بعض جوانب حياته و تلزم الصمت في جوانب أخرى من حياته ، ويمكن تسمية العلمانية الجزئية ب" العلمانية الأخلاقية " أو العلمانية الإنسانية".

ثانيا : علمانية شاملة : رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفي ( كلي و نهائي) تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين و المطلقات و الماورائيات بكلّ مجالات الحياة، فإمّا أن تنكر وجودها في أسوء الحالات أو تهمّشها في أحسن الأحوال، وترى العالم باعتباره ماديا زمانيا كلّ ما فيه فهو في حالة حركة ومن ثمّ فهو نسبيّ ، و يتفرّع عن هذه الرؤية منظومات معرفية ( الحواسّ و الواقع المادّي مصدر المعرفة ) و أخلاقية ( المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق) و تاريخية (التاريخ يتبع مسارا واحدا و إن اتبع مسارات مختلفة فإنّه سيؤدّي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية) و رؤية للإنسان ( الإنسان ليس سوى مادّة ، فهو إنسان طبيعي /مادّي) و الطبيعة (هي

الأخرى مادة في حالة حركة). كل هذا يعني أن كل الأمور في التحليل الأخير تاريخانة زمنية نسبية<sup>1</sup>.

هذا التمييز له أهميته و قيمته ، و الواقع الحدائي للمجتمعات العلمانية يصدّق ذلك ، ويمكن التمثيل للعلمانية الأولى التي لا تستبعد الدين بالكلية من السياسة وتعتبر أن هناك علاقة بن الديني و السياسي بل تستثمره من الناحية الأخلاقية و يشكل الإطار القيمي للدولة بألمانيا ، أمّا النموذج الثاني التي تفصل تماما بين الدين و السياسة و تعتبر الدين أمرا شخصيا لا يجوز أن يتداخل أو يتسلط على الحيز العام بفرنسا<sup>2</sup>. و على الرغم من هذا الاختلاف بين العلمانيتين فإنه يظلّ هناك دائما مركز ، يتحدّد في الطبيعة المادية للدولة باعتبار أن الدين لا يمكن أن ينظّم الشّأن العامّ ولا يمكن أن يكون قاعدة صلبة لقيام أيّ أساس للدولة. و تنطلق نظرية الدولة العلمانية من أن الدولة بالمعنى الحديث هي منتج أوروبي خالص ، فأوروبا المعرفة على أسس جغرافية و إنسانية كانت تقريبا المعمل الوحيد الذي صنّعت فيه الدولة أوّل ما صنّعت ثمّ تطوّرت<sup>3</sup> ، كما تعتبر هذه الرّؤية الدولة عملية صيرورة ، أي أنّ الدولة و إن كانت أمرا تاريخيا لكن تاريخيتها ليست كالميتافيزيقا بل هي أكثر عيانية و تجسيدا منها .

وتقوم الدولة الحديثة على منهج علمي حيادي يفترض أنّه يقوم على قوانين تسري كونيا<sup>4</sup> ، ولم يكن لهد النظرية العلمية الحيادية الكونية للدولة أن تقوم لو لم تتأسس الحقوق المدنية في أوروبا الحديثة على مفهوم " الحقّ العامّ" الناجم عن القانون الطبيعي ، وقد شدّد مفكّرو عصر الأنوار على امتلاك الناس لحقوق طبيعية سابقة على المجتمع السياسي ، لا تستطيع السلطة

<sup>1</sup> المسيري. موسوعة اليهود و اليهودية..ص 209.

<sup>2</sup> القس أندريه زكي. الأهرام الدولية. نقلا عن : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العلي. الحداثة وانقاداتها. ص 18-19.

<sup>3</sup> وائل حلاق. الدولة المستحيلة. الإسلام و السياسة ومأزق الحداثة الغربي. تر: عمرو عثمان. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت لبنان . ط1. 2014. ص 63.

<sup>4</sup> وائل حلاق. الدولة المستحيلة. الإسلام و السياسة ومأزق الحداثة الغربي. ص 67.

السياسية إلغاءها ، بل يجب عليها حفظها و احترامها ، لأنّها تشكّل الأساس الذي يقوم عليه العقد الإجتماعي ، وتحدّد هذه الحقوق الطّبيعية المنتزعة في : حقّ الحياة و الملكية و الحرية<sup>1</sup> ، ووظيفة الدّولة حسب جون لوك تتجسّد في ثلاثة أشياء: تحقيق أمن الأفراد و حفظ ممتلكاتهم و صيانة حرياتهم الشّخصية و العامّة ، ومن خلال هذا الترابط أو قلّ التّعاقد بين الدّولة و المواطنين تنشأ الرّابطة السياسية ، وتحوّل - حسب روسو- إلى شبه دين مدني يلزم الناس إلى الإلتزام بالقانون الوضعي التزاما ذاتيا كما يلتزم المؤمن بعقيدته أو دينه ، ويجذّر روسو من إقحام الدّين في دائرة العمل السّياسي لأنّه سيؤدّي لا محالة إلى حروب أهلية بين الفرق الدّينية ، لكنّه لا يدعو إلى التّخلّي عنه نهائيا بل تبقى من الأديان التاريخية ببعض العقائد ، منها : الإيمان بإله رحيم عادل ، والإيمان بمسؤولية الإنسان الوجودية أمام الله في اليوم الآخر ، وضرورة نبذ التعصب المذهبي والتشددّ العقدي، والإلتزام الكامل بالقانون المدني المنتزع من القانون الطّبيعي<sup>2</sup> ، إنّ هذا التّحديد للدّولة الحديثة يجعلنا نستنج محددات أساسية هي:

أوّلا: التّعاقد بين المواطنين مع الدّولة يكون على أساس عقد اجتماعي يجسّد الحقّ العامّ المنتزع من قبل الأفراد على شكل مكتسبات ، مكتوبة كانت أم شفوية.

الثاني: الولاء لا يكون إلّا للوطن ولا يكون ذلك إلّا بحسب ما توفّره الدّولة من صيانة لهذه الحقوق والمكتسبات وبالأخصّ الحرّية .

الثالث: إذا التزمت الدّولة بصيانة ورعاية الحقوق يجب على المواطن إطاعة القانون والإمتثال الطّوعي لإرادة الدّولة .

<sup>1</sup>. لؤي صافي. الرشد السّياسي و أسسه المعياري. ط الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت لبنان. ط1. 2015. ص111.

<sup>2</sup>. لؤي صافي. الرشد السّياسي و أسسه المعياري. ص114-116.

الرابع : القانون لا يكون إلّا مدنياً أي مستمداً من الحقوق الطبيعيّة المشتركة ، ولا يكون دينياً لأنّ من شأن الدين التعصّب و التّشدّد و التحيزّ.

خامساً : مبدأ السيادة ينهض على فكرة أنّ الأمة التي تجسّد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها و مصيرها.

إنّ الدولة العلمانية بخلاف الأنظمة الثيوقراطية التي تقوم على أساس الحقّ الإلهي لا تقوم إلّا على أساس الحقّ الطبيعيّ الذي يكفل للناس جميعاً حقوقهم الطبيعيّة المنتزعة ، و التي بموجبها يعتبر الناس متساوون في المواطنة و الإلتواء ، ولا يحقّ للدولة التّدخلّ في معتقدات الناس وأديانهم فذاك أمر ليس من شأنها ، بل تلتزم الحياد إزاء ذلك، كما أنّها لا يجوز إقحام الدين في تسيير الشّأن العامّ لأنّ من شأن ذلك الإخلال بشرط الحياد. وبذلك توصف الدولة العلمانية بالديمقراطية والعقلانية؛ أي أنّها قائمة على صيانة الحريات والتساوي جميعاً أمام القانون وتأسيس القانون على الشّروط العقلانية و الموضوعية البعيدة عن المرجعية الغيبية و الميتافيزيقة.

إنّ هذا التعريف للدولة العلمانية سوف ينتج عنه منظومة اجتماعية-ثقافية كاملة ، لأنّ تحييد الدين من تدبير الشّأن العامّ من شأنه أن يتولّد عنه منظومة تعليمية و تربوية و قوانين للأسرة و أخلاق اجتماعية و غيرها مبتوتة الصّلة عن أيّ منظومة عقائدية أو مرجعية متجاوزة أو إطار أخلاقيّ إلّا ما يحدّده النّظر المجرّد المستمدّ معقوليته و مفاهيمه من المرجعية المادية الدنيوية ، وذلك أوّل ما قامت به أوروبا في بداية حداثتها فقد افتكّت التّعليم من الكنيسة وجعلته مدنياً أي لا يخضع إلّا للأطر و التّنظيمات العقلانية ، يقول صاحب قصة الحضارة : "ولم يكن في الإمكان تحدي نفوذ رجال الدين التقليديين بنجاح ما لم تحطم هيمنتهم على التّعليم ، وقد أنحى لوثر باللوم على مدارس ذلك العهد التي تركز على تعليم اللغات القديمة وقال إنّها تعلم الطالب من اللاتينية ما يكفي لإعداده قسيساً و تمكينه من تلاوة القداوس ومع



ذلك يظل طول حياته جهولا مسكينا لا يصلح لشيء"<sup>1</sup> ، بل بالإضافة إلى كون التعليم التقليدي الذي كانت تحتكره الكنيسة و الذي كان لا يتخرج به إلا الجهلة - على حد قول لوثر- كان سببا في نشر الفساد و إخراج المفسدين المجرمين باسم الدين و العلم<sup>2</sup> ؛ يقول لوثر : " أما الجامعات فهي مغارات للقتلة وهياكل للإله و مجامع للفساد لم يظهر ولن يظهر شر منها، وهي لا تصلح إلا لهدمها و تسويتها بالتراب"<sup>3</sup>.

### المطلب الثالث: العلمنة من الداخل و نقد مبدأي الخلافة و صلاحية تطبيق الشريعة

أصدر علي عبد الرازق عام 1925 أي بعد سقوط الخلافة العثمانية بعام كتابه " الإسلام وأصول الحكم" ، - الذي أثار كثيرا من ردود الفعل بين مستحسن له فرح به و بين منتقد له ومنتقص منه- ليثبت أن الإسلام لم يحدّد نظاما معيّنا للحكم و أن الخلافة ليست جزءا ضروريا من الإسلام ، فلا القراء و لا السنّة نصّا عليها<sup>4</sup> ، ولما لم يجد العلماء دليلا من النصّ استدوا إلى الإجماع ، و الحقّ أنّ الإجماع - في نظره- في هذه المسألة متعذّر و هو مجرد دعوى لا نجد له مساعدا لقبوله ، و محال - يضيف- إذا طالبناهم بالدليل أن يظفروا به<sup>5</sup> ، وقد اعتبر هذا الشّيخ الأزهري أنّ الإسلام بريء من مقام الخلافة بالشكل التاريخي الذي وصلنا ، و أنّ

<sup>1</sup> وول ديورانت . قصة الحضارة . تر. فؤاد أندراوس . ط دار الفكر بيروت لبنان . 2010. ص (5/6)

<sup>2</sup> . للإطلاع أكثر على فساد أخلاق رجال الدين المسيحي و جرائمهم اطلع على وول ديورانت . قصة الحضارة مج 4 و5.

<sup>3</sup> . المصدر نفسه . (5/6)

<sup>4</sup> . علي عبد الرازق. الإسلام و أصول الحكم. نقد و تعليق. د ممدوح حقّي. ط منشورات مكتبة الحياة . بيروت لبنان. ط 1966. ص 42.

يقول : "إنّه لعجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم و تراجع النظر فيما بين فاتحته و سورة الناس،.. ثمّ لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامّة أو الخلافة ، إنّ في ذلك مجالا لمقال. ليس القراء وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة و لم يتصدّها ، بل السنّة كالقراء أيضا ، قد تركتها و لم تتعرض لها ، يدلّك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلّوا في هذا الباب بشيء من الحديث ، و لو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدّموه في الاستدلال على الإجماع" الإسلام و أصول الحكم . ص 42.

<sup>5</sup> . علي عبد الرازق. الإسلام و أصول الحكم . ص 66.

الإسلام لا يهّمه نظام الحكم ، مطلقا كان أم مقيدا ، فرديا أم جمهوريا ، استبداديا أم شوريا أم ديمقراطيا أم دستوريا أم اشتراكيا<sup>1</sup> ، و أنّ النبيّ صلى الله عليه و سلّم ما كان إلّا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة ، و أنّه لم يكن صلى الله عليه و سلّم ملك ولا حكومة ، و أنّه صلى الله عليه و سلّم لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة و مرادفاتها ، و ما كان ملكا و لا مؤسس دولة و لا داعيا الى ملك<sup>2</sup> ، ليخلص في الأخير إلى أنّ " الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون و بريء من كلّ ما هيّأوا حولها من رغبة و رهبة و عزّ و قوّة ، و للخلافة ليست في شيء من الخطط الدّينية كلاً و لا القضاء و لا غيرهما من وظائف الحكم و مراكز الدّولة ، و إنّما تلك كلّها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها ، و إنّما تركها لنا ، لندرج فيها إلى أحكام العقل و تجارب الأمم و قواعد السياسة"<sup>3</sup>.

لقد أثارَت دعوة الشيخ عبد الرازق كثيرا من ردود الفعل<sup>4</sup> ، و أدّى بهيئة كبار العلماء إلى إخراجِه من زمرةمهم و نزع جبة العالم الأزهرى عنه<sup>5</sup> ، و الحقّ يقال إنّ في دعوى علي عبد الرازق جرأة كبيرة ، فهو قد ادّعى أنّ الإسلام بريء من أي شكل من أشكال السياسة و لا القضاء ، و أنّ الإسلام قابل لاستيعاب أي نمط من أنماط الحكم كالبشفية و الديكتاتورية .. و أنّ الإسلام ليس إلّا رسالة روحية خالصة . وغيرها.

<sup>1</sup> . علي عبد الرازق. الإسلام و أصول الحكم . ص 82.

<sup>2</sup> . نفسه ص 136.

<sup>3</sup> . علي عبد الرازق. الإسلام و أصول الحكم . ص 201.

<sup>4</sup> . انظر مثلا : الطاهر بن عاشور . نقد علمي لكتاب الإسلام و أصول الحكم . المطبعة السلفية . القاهرة 1344 . و محمد نجيب المطيعي . حقيقة الإسلام و أصول الحكم . مكتبة النصر المحمدية . القاهرة . 1344 . و للتوسّع . انظر : في تفاصيل ووقائع ووثائق هذه المعركة . محمد عمارة . معركة الإسلام و أصول الحكم . ط دار الشروق . القاهرة . مصر . 1989.

<sup>5</sup> . محمد عمارة . الإسلام و السياسة ص 87.

و الحقيقة أنّ ما يؤخذ على علي عبد الرازق - كما يلاحظ فهمي جدعان - وراء احتجاجاته الجزئية وجدليته المتصلة بالمضمون ووراء كلّ ما أدلى به ، يمكن أن يرتدّ إلى أمرين يعكسان رجعا سيكولوجيا يستحق الإهتمام ؛ الأمر الأوّل : رفض مبدأ الخلافة استجابة لبواعث تتصل برغبات سياسية صريحة أو مبطنّة ، الثاني : ممارسته لفضيلة الشجاعة في المنطقة الأقلّ خطرا تحنّباً لسوء العاقبة ، فهو باعتباره ممثلاً لموقف سياسي لم يجرأ على مهاجمة رغبة سلطان مصر بثوب الخلافة من أجل أن يحمي سلطانه بستار الدّين ، ولم يجد أمامه إلّا أن يثير المعركة مع الأوساط الدّينية ، فبدلاً من أن يتصدّى لخصمه الأساسي ويقول إنّ شروط الخلافة غير متوفّرة فيه إطلاقاً تصدّى لهذه الأوساط و زعم أنّ فكرة الإمامة باطلّة أصلاً ، فأصابت الرمية الإسلام نفسه لا السلطان<sup>1</sup> . ويلاحظ لؤي صافي أنّ دعوة علي عبد الرازق خلطت بين جانين اثنين؛ الأوّل : والذي نجح في إظهاره ، يتعلّق بالطبيعة التاريخية لمقام الخلافة و البنية السياسية التي تظهر فيها ، وتأثره بالظروف السياسية و الإجتماعية و الثقافية التي واكب تطوّر هذه المؤسسة إلى الشكل الذي أخذته في العصر العباسي ، الثاني : و الذي اختلط على صاحب كتاب الإسلام و أصول الحكم هو الحاجة إلى أساس معياري لتقييم الممارسات السياسية والفعل السياسي بصورة عامّة ، والحاجة إلى مرجعية قيمية تتوافق مع القواعد الأخلاقية المرتبطة بمنظومة القيم الرسالية في المجتمعات المسلمة<sup>2</sup> .

والملاحظ على دعوة علي عبد الرازق أنّه في اعتراضه على الخلافة لم يتعرّض للشريعة بالتّحديد والإبعاد إنّما كان جهده منصبّاً على شكل الحكم الذي ورثه العالم الإسلامي و الذي يحاول البعض - مثل السيد رشيد رضا - إحياءه و بيان مزاياه و الإشادة به ، خاصّة بعد تلقي

<sup>1</sup> فهمي .جدعان .أسس التقدم عند مفكري الإسلام . ص 349.

<sup>2</sup> لؤي صافي. الرشد السياسي و أسسه المعيارية. الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت لبنان. ط1. 2015. ص

الهزيمة له في تركيا معقل الخلافة العثمانية<sup>1</sup>. فهو لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى العلمانية التي تعني فصل أحكام الدين عن الدولة، و إن حاول البعض تحميل كلامه ما لا يتحمّله فإنّ كلام عبد الرازق يكذّبه خاصّة حين يقول: "إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة و الخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة صحيحا ما يقولون، من أنّ إقامة شعائر الدينية و صلاح الرّعية يتوقّفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أيّ صورة كانت الحكومة و من أيّ نوع.."<sup>2</sup> ولما يقول: "والعرب و إن جمعتهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ من تباين في السياسة و في غيرها من مظاهر الحياة المدنية و الإجتماعية و الإقتصادية، و يساوي ذلك أن تقول إنّهم كانوا دولا شتى"<sup>3</sup> لما يقول ذلك تزول الشبهة و ينتفي الغموض، فالإعتراض على الخلافة أي شكل الحكم لا يستلزم الإعتراض على الشريعة، لكن أيّا يكن مراده، فإنّ الباحثين الذي أرّخوا للفكر السّياسي المعاصر اعتبروا دعوته أوّل الدّعوات في طريق تحييد الشريعة و فصل الدين عن الحياة العامّة.

وقد تناسل عن دعوة علي عبد الرازق دعوات مماثلة، كلّها تدعو إلى تبني نموذج الإسلام وأصول الحكم، ففي 1950 دعا خالد محمد خالد الحكومات و المجتمعات التي تحترم دينها و تحرص عليه أن تبادر إلى "عزل هذه الكهانة الخبيثة و تنقية الدين من شوائبها"<sup>4</sup>. لكن هذه الدّعوة لم تكن إلّا ثورة على تلك النّظرة التّبريرية التي سادت عند الفقهاء للوضع الإجتماعي/الإقتصادي، الذين تحت دعوى خصوصية النّظام الإسلامي للإقتصاد برّروا الفقر و لم يعطوا خطّة ناجعة للقضاء عليه، وقد كانت صرخته - كما يلاحظ فهمي جدعان- مفيدة لتوجيه رأي المفكرين إلى ضرورة تقديم صيغ فعّالة لحلّ المشكلة الإجتماعية/الإقتصادية في الإسلام

<sup>1</sup> علي عبد الرازق. الإسلام و أصول الحكم. ص 42.

<sup>2</sup> نفسه ص 82.

<sup>3</sup> نفسه ص 172.

<sup>4</sup> خالد محمد خالد. من هنا نبدأ. ص 47. نقلا عن فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. ص 350.

الحديث ، ولم يكن كتاب " العدالة الإجتماعية في الإسلام " إلّا صدى للآمر الإجتماعي الحديث الذي كانت ملاحظات خالد محمد خالد استجابة له من نوع آخر<sup>1</sup>.

مهما يكن من أمر فإنّ جرأة علي عبد الرازق و الزّوبعة التي أثارها كتابه يمكن اعتبارها الإطار التّظري والمرجعية الفكرية لما أتى بعدها من أصوات كلّها تدعو إلى ضرورة إعادة قراءة نصوص الشّريعة وأحكامها وفق مقتضيات العصر وحاجات الإنسان الحديث، فلا يمكن أن تبقى اجتهادات الفقهاء ومذاهبهم هي القانون الذي ينظّم حياة الناس ويجب عن انشغالاتهم ، خاصّة أنّ تلك الاجتهادات كانت محكومة بالشّروط التاريخية و الثقافية التي تبلورت فيها ، ولا يمكن عزل تلك الأطر القانونية عن الصّراع السّياسي والمذهبي الذي نشأت فيه ، ومن ثمّ يمكن القول - حسب الحدائين- إنّ تلك الفهوم ما هي إلّا استنباطات واستنتاجات ظرفية تعبّر عن ذهنية لها سقف معرفي واجتماعي لا يمكن أن تتجاوزه.

يرى الجابري أنّ مشاكل عصرنا مختلفة نوعيا عن مشاكل الماضي ، ممّا يتطلّب أن يكون الجهد الفكري المطلوب في الاجتهاد اليوم مختلفا نوعيا كذلك عن الجهد المطلوب الذي كان مطلوباً عن مجتهد الأمس<sup>2</sup> ، وقد كان الاجتهاد بالأمس - يضيف - يعتمد على " القياس " ؛ قياس ما يستجدّ من التّوازل والوقائع و المشاكل على "مثال سابق" ، غير أنّ التّماذج تلك استنفذت والإحتمالات انتهت، ومن ثمّ إغلاق باب الاجتهاد، والحقّ أنّ لا أحد في الإسلام له الحقّ في غلق باب الاجتهاد لا الحكماء و لا الفقهاء ولا غيرهم، ومن هنا فإنّ القول بفتح باب الاجتهاد تبقى دعوة معلّقة ما لم يتمّ فتح العقل الذي تقوم عليه مهمّة الاجتهاد<sup>3</sup> . إنّ الاجتهاد الحقيقي - بحسب الجابري- يبدأ من إعادة بناء منهجية جديدة في التّفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدّمات جديدة و مقاصد معاصرة ، و بعبارة أخرى ، إنّ المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق

<sup>1</sup> . فهمي جدعان . أسس التقدم عند مفكري الإسلام . ص 350.

<sup>2</sup> . الجابري محمد عابد. الدين و الدولة و تطبيق الشّريعة . ص 160.

<sup>3</sup> . نفسه ص 161.

لا من مجرد استئناف الإجتهد في الفروع بل من إعادة تأصيل الأصول ، ولا يكون ذلك إلا بقلب المعادلة ، أي اعتبار المقاصد هي الأصل في التشريع ، وإخراج العقل الفقهي من قوقعته التي ظلّ محصوراً فيها من أيام الشافعي و الذي جعل من من استثمار الألفاظ و استنباط العلل والقياس مقياساً نهائياً للتشريع ففرق كبير - يضيف - بين من يجعل قياس فرع على أصل لعلّة بينهما أصلاً للتشريع ، و بين من يجعل المقاصد الأساس و الحكم ويتخذ الباقي عللاً مساعدة.<sup>1</sup>

و في السياق ذاته يلاحظ أحمد الخليلي أنّ الإطار الذي ظلّ العقل الفقهي حبساً فيه لا يمكن أن ينتج لنا اجتهاداً يواكب العصر بل سيؤدّي في الاخير إلى النتائج ذاتها ، و السبب في رايه أنّ الأصوليين ساووا في منهج البحث والنظر بين كلّ مجالات الفقه ، تعبدية كانت أم معاملاتية ، والحق أنّ الفقهاء ليسوا من طبيعة واحدة ، فالعبادات أحكامها تعبدية أساساً واستعمال العقل الفقهي فيها محدود جداً وقاصر على جزئيات تفصيلية على عكس فقه المعاملات التي تقوم أحكامها على مبدأ جلب المصالح و درء المفاسد ، ولعلّ توحيد المنهجين - يضيف - أضرّ بهما جميعاً ، إذ تأثر الإجتهد في المعاملات بالصفة التعبدية لأحكام العبادات ، ولذلك مال إلى التفسير الحرفي للنصوص و تعويض الحكمة بالأمانة في تعليل أحكام الشريعة ، بل سرعان ما توقّف نهائياً و خلد الجميع إلى الإلتباع و التقليد.<sup>2</sup>

أمّا محمد شحرور صاحب القراءة المعاصرة فلا يختلف هو الآخر عن سالفه و إن كان يوجد في اجتهاداته بعض الطرافة ، فهو يعتمد مبدأي السيرة و الصيرورة ، اللتان تعنيان أنّ الوحي من حيث النص ثابت لكن دلالاته متحركة متغيرة بتغيّر الظروف و الاوقات و الأماكن

<sup>1</sup> . الجابري محمد عابد. الدين و الدولة و تطبيق الشريعة . ص 167-168.

<sup>2</sup> . أحمد الخليلي . إشكاليات العقل الفقهي المعاصر ووسائل تجاوزها. ضمن كتاب تكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية . مجموعة من المؤلفين . تقديم : الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت لبنان. ط2. 2013. ص220-221.

، ولا يشدّ عن هذه القاعدة أيّ حكم فقهي ما خلا العبادات، يقول: "من هنا فإننا نرى وضع أسس وأصول معاصرة إذا أردنا إنتاج فقه إسلامي جديد، و أن نتذكّر دائما و نحن نفعل ذلك أنّ ما نقوم به هو مجرد قراءة ثانية و ليست الأخيرة، فالأيّام تدور و التطوّر دولا لا يتوقّف، و العين القارئة تتغيّر بتغيّر الزّمان و المكان و الأرضية المعرفية. الثابت الوحيد هو الله و كتابه العزيز، والصيرورة التي ننتهي إليها اليوم ستحوّل غذا إلى سيرورة، تحمل أهل الغد إلى صيرورة جديدة، أمّا النتيجة النهائية فهي يوم يرث الله الأرض ومن عليها"<sup>1</sup>.

إنّ هذه الدّعوات و ماشاكلها تروم من إعادة صياغة الفقه الإسلامي و بعث الإجتهد و تأصيل الأصول المواءمة بين التّصوص و القوانين الموجودة في الواقع أي هي دعوة لتطويع التّصوص و التّسويغ للواقع لتصل إلى شرط مدنية الدّولة و إقصاء حكم الفقهاء و تقليص نفوذهم. و غاية التّجديد هو القضاء على الطّابع الدّيني للدّولة الذي ظلّت الحكومات الإسلامية المتعاقبة تنشده لكن لم يجن منه الإنسان - بحسب شحرور- إلّا تكريسا للطائفية و تراجع العامل الإقتصادي و الظلم و الإستبداد، والسّبب أنّ كلّ دولة كانت تضي على نفسها طابعا مقدّسا و تمنع مخالفتها الرّأي و تحجر على الفكر والرّأي. إنّ الدّولة التي تنحاز لدين معيّن و تعتبره مرجعيتها لا يمكن الكلام فيها عن الديمقراطيّة ولو ادّعت ذلك، و لا يمكن التّداول السّلمي فيها للسلطة ولو نظّمت انتخابات، فالحلّ هو الذّهاب إلى المجتمع المدني الذي يعتمد المواطنة أساسا بغضّ النّظر عن أيّ انتماء، و لا يمكن إقامة المجتمع المدني إلّا إذا كان القانون يكرّس مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات، فلا فرق بين ذكر و أنثى و لا فرق بين مسلم و غير مسلم، و تبقى المعايير الأخلاقية التي هي مثل ثابتة مستمدّة من الدّين من أيّام نوح أوّل الأنبياء إلى محمّد صلى الله عليه و سلّم هي المعيار و المحكّ الذي يجمع الجميع<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. ط دار الأهالي. دمشق سوريا ط1. 2000. ص 189.

<sup>2</sup> محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. ص 76-77.

إنّ دعوى الدولة الإسلامية والحاكمة الإلهية - بحسب نصر حامد أبو زيد- لا يمكن أن تنتج لنا إلا القمع والتسلط والتكفير، ولا فرق عنده بين معتدل ومتطرف، فالخلاف بينهما خلاف هامشيّ و ليس جوهريّ ، مادام كلّ الخطاب الديني يدعو إلى الحاكمية الإلهية <sup>1</sup> ، وتقوم دعوى تحكيم الشريعة و إسلامية الدولة على التوحيد بين الفكر و الدين و إحلال السلف مرجعية نهائية ووحيدة محلّ العقل البشري والتطور الإنساني، وتثبيت دلالة النصوص عند لحظة معيّنة وفهم معيّن دون مراعاة مجالها الثقافي و بعدها التاريخي، وادّعاء صلاحية حلول الماضي للحاضر، وهذا ما دعى الفكر الديني يسم الفكر العلماني بالجاهلية ، كخطة لتبرير عجزه عن فهم العلمانية وللتشنيع والتخويف من هذه الآلية<sup>2</sup>. ورغم أنّ الحاكمية التي جعلها الفكر الديني نقيض الجاهلية والتي تعني عنده الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله ،تنسى أنّ النصوص الدينية لا تستغني في فهمها عن البشر ، تجعل منها فهوما نهائية غير قابلة للنقض و المراجعة ، ثمّ تجدهم - أي الفقهاء- يقولون بأن لا كهنوت في الإسلام ، فأيّ تناقض أعظم من هذا ؟ يتساءل<sup>3</sup>

إنّ مهاجمة العلمانية - يضيف نصر حامد - و معاداتها المستمرة في الخطاب الديني المعاصر يرتدّ في أحد جوانبه إلى أنّها تسلبه أحد آلياته الأساسية في التأثير ويرتدّ في جانب آخر إلى أنّها تجرّده من السلطة المقدّسة التي يدّعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة ، ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدابات عصر النهضة الأوروبي من العلم والعلماء فإنّ موقفه في الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذي يستنكره نظريا.

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني . ص 69.

<sup>2</sup> نفسه. ص 95.

<sup>3</sup> نفسه. ص 97.



خاتمة

بعد تحليل أهمّ عناصر و جوانب الإشكالية عبر مختلف مراحل الرسالة ننتهي إلى أهمّ النتائج التي توصلت إليها:

1. أن ضبط المصطلحات مهمّ و أكد في الفترة الحالية ، في ظلّ التجاذبات و المزايدات ، و تزداد قيمة الضبط إذا عرفنا أن من المصطلحات ما يتخذ الاختلاف فيه موقفا عدائيا يصل إلى حدّ التكفير و التضليل.

ومن المصطلحات التي عاجلناها مصطلح " العقيدة " ، فقد بيّنا أن مصطلح العقيدة الذي يتمّ اعتباره عادة أنّه مرادف لـ " الإيمان " لا يصحّ ، فلا منطلق اللّغة يسمح بذلك و لا منطق التّوظيف التاريخي ، ثمّ إنّ ظهور المصطلح في وقت متأخّر ، أثناء ترسيم المذاهب و تمايز الفرق ، يوحي أنّ للمصطلح رواسته الإيدولوجية و مراميه السّياسية ، ضف إلى ذلك حركة التّرجمة التي عملت عملها في المخيال الجماعي و التي أدّت إلى بروز مصطلحات لم يُسأل عن فحواها ، وقد بيّنا أنّ الخلافات العلمية - و التي كانت قد ظهرت في وقت مبكّر - تركت بصمتها في تشكّل المصطلح ، حيث عمدت كلّ فرقة إلى دمج قواعدها و جعلتها جزءا لا يتجزأ من المعتقد الدّيني ، كلّ هذه الإعتبارات جعلتنا نميل إلى اقتراح العودة إلى مصطلح الإيمان القرآني ؛ لصفائه و نقائه أوّلا ، فهو لم يتعرّض للمساجلات التي تعرّضت لها العقيدة و كونه ثانيا و اردا في الوحي ، واعتبرنا أنّ مصطلح الإيمان هو الدّالّ على المسائل المشتركة الثابتة بقطع في الوحي و التي لا يماري فيها أحد ، أمّا مصطلح العقيدة فهو مصطلح نسبيّ نتائجه احتمالية يدلّ على الخلافات و الفرق و التّحزبات ؛ أي أنّه صنّعة مذهبية.

وقد عاجلنا ثانيا مصطلح " السّلفية " ، و بيّنا بأنّ المصطلح هذا نقبيّ و طاهر ، متى فرّقنا فيها بين ما هو مثال و ما هو واقع ، و قلنا بأنّ السّلفية كمبدأ و مثال تحتوي على مجموعة أسس يسعى الأفراد و الجماعات إلى تمثّلها و الإجتهد إلى الإقتراب منها ، و التّاس فيها متفاوتون ،

ولا يؤديّ التّقصير في بعضها الإخراج من دائرة السلفية كما لم يؤدّ تاريخيا إخراج من خالف في مسألة أو مسألتين من دائرة أهل السنّة ، و على هذا لا تكون السلفية سقفا إنّما هي طريق ، فهي ليست قالبا جاهزا و لا معطى مغلق وإنما هي اجتهاد مستمرّ و حركة مفتوحة و معنى واسع نحو الإقتراب من السلف و التحقّق بمنهجهم و سيرهم في الإعتقاد و القول و العمل ، كما بيّنا أنّ السلفية تقبل الخلاف تحت مظلتها و لا تترعج منه ؛ لأنّ شأنها شأن كلّ المفاهيم الكبرى والخالدة يمكن أن تتعامل مع كل الظروف و أن تجد حلولاً لكل المشاكل و ذلك بالإجتهاد فيها والبحث عن بدائل تقترحها و أولويات تحددها ، وهذا الوصف هو الذي يعطيها صفة المرونة و الإستمرار.

ثالث المصطلحات " الحداثة" ، وهو مصطلح مغرٍ ، ينتسب إليه الكثير دون إدراك مضامينه الحضارية و السوسيو-ثقافية ، ولا يسعون لكشف ما يتستّر عنه من رواسب ظلّ محتفظا بها من بيئته الأصلية التي خلقتة و شكّلتها ، ولا مجال لحسن تبنيّه من إعادة إبداعه و نحتّه بما يتوافق والخصوصية التي ننتمي إليها ، لكننا بالمقابل بيّنا أنّ تبنيّ هذا المصطلح تمّ في ظروف كانت الأمة تعاني تحت وطأة الإستعمار الخارجي و الإستبداد الداخلي ، لذلك هرول نحوه مفكرو عصر التّهضة بحثا عن الإنعتاق و الخلاص.

2. أنّ الموقف من مصادر التلقّي العقدي ليس واحدا بين الطرفين ؛ فبينما يترع الطرف السلفي إلى التّبجيل و التّقدّيس ، معتبرا إياها مصادر إلهية المصدر متعالية على التاريخ ، لا يجوز مساسها أو قربانها بالوسائل العلمية الحديثة ، لأنّ ذلك يؤديّ إلى تدنيسها في أقلّ الأحوال ، وفي أسوأها ، إلى القول ببشريتها و تاريخيتها ، يميل الطرف الحداثي إلى اعتبارها منتجا ثقافيا ، لذلك نحنا إلى مقاربتها بالوسائل الحديثة و الحكم بالعقم على الوسائل القديمة التي لا زال ينتهجها الفكر السلفي ، بل خلص الفكر الحداثي إلى أشكلتها و أنسنتها و عقلنتها و الحكم بتاريخيتها.

ومع هذه الأحكام الجريئة و القاسية التي خلص إليها الفكر الحداثي فإننا طيلة البحث لم نجراً على إطلاق وصف أو اتخاذ حكم ندينه به ، لأننا نعتقد أن الوسائل التي انتهجوها لا حكم لها والعبرة بالمستعمل لا بالمستعمل ، كما أننا نميل إلى اعتبار أن الحقيقة الدينية لها تجليين : سماوي وأرضي ؛ فبالأول أخذ السلفيون و بالثاني أخذ الحداثيون ، ومادام لم ينكر الحداثيون المصدر الرباني للوحي ولم يصرحوا بذلك فإننا لا نجراً أن نطلق عليهم حكماً لسنا متأكدين منه .

**3.** أن التأزم يشتد و يقوى إذا نظرنا إلى الأدوات و الوسائل التي انتهجها الطرفان، فبينما يدعو التيار الحداثي إلى القطيعة مع المناهج القديمة ، لأنها صارت اليوم عقيمة مستهلكة تاريخية ، سيكولوجية دائرية تكرر الماضي و تعيد إنتاجه ، ولا يستفيد الباحث منها شيئاً إلا الفهم التراثي للتراث، ويقترح بدلها طرقاً جديدة في البحث ، مستفيداً من منجزات العلوم اللسانية والإنسانية الحديثة؛ كالمناهج: التاريخية والأنثروبولوجية والظواهرية و السيمائية و النبوية والتفكيكية والتأويلية والسوسيولوجية والنفسية والفلسفية وغيرها، ويعتبر ذلك هو السبيل الأوحى للتخلص من هيمنة فكر القرون الوسطى والتدشين الصريح للأزمة الحديثة ؛ أين يتخلص الإنسان من الوصاية والوساطة، بكل أشكالها، ويصير الرهان والحك: الإنسان ومصالحة الإنسان وفائدة الإنسان .

فإذا كانت خطة الحداثيين كذلك فإن السلفيين يرفضون ذلك و يقاومونه بشدة ، معتبرين أن المناهج التي درج عليها سلفهم مستدة من الوحي ، وهي فئائية لا يجوز المساس بها ، والخلاف فيها جائز ، لكن في التفاصيل دون الأصول ، لأنها متعالية عن الشرطية التاريخية ، وما المنظرون الأوائل واضعو الأطر و العلوم الإسلامية إلا مجتهدون مكنتهم سليقتهم و قرب عهدهم بالنبوة من استخراجها و استنباطها من أصولها ، و كل خروج عن تلك القواعد والأطر هو خروج عن الدين و هدم للملة و تميع للشريعة. كما أن السلفيين تتبعوا مناهج

الحدائين و حاولوا عرضها على محكّ النقد و الفحص ، فوجدوها مناهج مقلّدة مستوردة كما هي من أسلاف الحدائين من المستشرقين و الفلاسفة ، أخذها الحدائون كما هي دون إجراء الفحص اللّازم عليها ، بل لم يسلم توظيف الحدائين لتلك المناهج من السداجة و السّطحية ؛ لأنّهم بحسب السّلفيين غير متمكّنين منها غير عارفين بالتجاوز الحاصل لها في بيئاتها الأصليّة ، وقد لاحظ السّلفيون أنّ الحدائين أخذوا تلك المناهج مطبّقة جاهزة و لم يعتبروها مناهج قابلة للتطبيق ، وهو ما أوقع - بحسب السّلفيين - الحدائين في المراهقة الفكرية و الشّطحات العلمية.

**4. إنّ الخلاف في الأدوات و المناهج بين التيارين تظهر آثاره جليّة في كلّ مواضيع و مسائل العقيدة، التاريخية منها و النوازل الحديثة ، وقد اخترنا في دراستنا أن نبحث ثمرات الخلاف على النوازل الحديثة ، ليس تقليلا من شأن المسائل التّقليدية ، إنّما معرفتنا المسبقة أنّها مطروقة بكثرة ، ولا يمكن إضافة المزيد عليها ، فكان انحيازنا للمسائل الحديثة منهجيا ولا علاقة له بأيّ خلفيّة مسبقة ، فبيّنا أنّ الخلاف بين الطّرفين يؤدّي إلى إنتاج عقليين متباينين متنازعين متناقضين ، لا يمكن الجمع أو التّوفيق بينهما، فبينما يرى العقل السّلفي أنّ مسائل الطّبيعة والوجود والتّاريخ والعلم والأخلاق والدّولة محسومة، قد فصل السّلف فيها، وما علينا نحن إلّا استخراجها من مظانّها، بالبحث والتّحرّي في كتب السّلف، لأنّهم أسّسوا لنظرتهم تلك على مفهوم الحاكمية الإلهية و المركزية الرّبانية و العبودية الإنسانية، وقد غدا مصطلح "الحاكمية" في الأدبيات الإسلاميّة نازلة العصر و مشكلة الوقت ، و موضوعا للمساجلة و المنافحة الإيديولوجية والتّعبئة السّياسية ، تستعمله الجماعات و الحركات المسيّسة لأجل الشّحن العاطفي و الحشد السّياسي ، ممّا عرّض المفهوم للنقد ، كونه - بحسب الحدائين - سببا لتكريس الطّائفية السّياسية و التّطرّف الحزبي وإعادة إنتاج الدّولة الدّينية سلبية ثيوقراطية القرون الوسطى.**

وفي الشقّ الآخر يسعى الفكر الحدائى إلى التأسيس لحيادية الطبيعة ومركزية الإنسان وحتمية القوانين التاريخية و سيادة العلم ، و اعتبار الإنسان هو المحكّ و المعيار و المقياس لكلّ شيء ، وأنّ لآ شيء له القدرة على التّحكّم بالإنسان و سيادته ، فهو قد انتزع حقوقه بالقوّة ، من الطبيعة، وتخلّص من الوصاية و الوساطة ، وصاية الحكّام المستبدّين ووساطة رجال الدّين ، ولا مجال اليوم لكهنوت سياسي ولا ديني ، و يعتبر الحدائى نظرتة للطبيعة و التاريخ و الدّولة و الإنسان والأخلاق ، نظرة علمية ، مبنية على العقلانية و التّسبية و التّقدّم و اعتبار التاريخ ، متخلّصا من كلّ أشكال التّفكير الأسطوري اللاتاريخي الوثوقي الدوغمائي.

إنّ الدراسة التي تقدّمنا بها هي بمثابة ورشة افتتاحها لمزيد من البحث و التحريّ لمسائل الخلاف و التّصادم بين العقليين : السلفي و الحدائى ، ولا ندعي بأننا استقصينا فيها كلّ الخلافات ، بل نعتبر أنّ ما توصلنا إليه مجرد بداية لمشاريع طويلة المدى تفصّل كثيرا ممّا أجملناه وتتوسّع في كثير ممّا اختصرناه ، ونحن إذ نختم البحث نتقدّم بمجموعة من التّوصيات والمقترحات لعلّها تشكّل خارطة طريق لبحوث أخرى تالية :

1. ضرورة المسارعة إلى القيام ببحوث مقارنة بين الإتجاهات الدّينية و المشاريع الفكرية والمناهج العلمية، ولو كانت تلك الإتجاهات والمشاريع والمناهج ممّا يبدو للوهلة الأولى أنّها متباعدة لا يربط بينها أدنى رابط ، لأنّ ذلك هو السبيل الأوفى للفهم و التّصور الصّحيح للخلافات القائمة دون الوقوع في شرك الإسقاط أو الحكم على الأفكار و المناهج من خارج دون الغوص في أغراضها عند أهلها.

2. ضرورة التّخصّص في المناهج الحديثة ، و إدراجها في الكليّات و الأقسام الشّرعية ، كونها فرضت نفسها و صارت أمرا واقعا ، لا يجوز الغفلة أو التّغاضي عنها ، مع وجوب زرع الثّقة في نفوس الطّلاب المتخصّصين حاملبي الثّقافة الشّرعية ومحاولة تكوينهم فيها حتّى يتعاملوا معها بنديّة دون خوف أو وجل.

3. ضرورة توجيه الطلبة أصحاب الدراسات العليا ، للقيام ببحوث أكاديمية ، يفحصون فيها المناهج الحديثة و يتتبعون المشاريع العلمية الحديثة ، بالقراءة العلمية الفاحصة المتأنية ، بعيدا عن التبخيس و التسفيه ، أو إسقاط التهم و تلفيق الأحكام الجاهزة.

4. ضرورة إنشاء مجلات علمية محكمة تعنى بالدراسات المقارنة بين التيارين: السلفي والحدائي، وتكون مهمتها استقصائية، تتبّع الأفكار والمشاريع، دون استثناء أو وضع قيود، يتبارى فيها الباحثون في إظهار الجوانب العلمية و المنهجية المسكوت عنها واللامفكر فيها، ما راعى فيها الباحثون الموضوعية و الحياد و الإلتزام بأدب الحوار و الإبتعاد عن التجريح والتسفيه.

و في الأخير لا يسعني إلا أن أشكر الله تعالى على ما أنعم به و أجزل أن وفقني لكتابة هذا البحث و إنجاز هذه الدراسة ، و أنه أمدني بالحول و القوة حتى خرج العمل بالشكل الذي هو عليه ، فله سبحانه الحمد أولاً و آخراً.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الفهارس



# فهرس الآیات

فهرس الآيات

الصفحة	الآية
159	﴿ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ﴾ البقرة: 31
29	﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر متشابهات ﴾ آل عمران: 7
83	- ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين ﴾ آل عمران: 31-32
79	﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم على العالمين ذرية بعضها من بعض ﴾ آل عمران: 33.
79	- ﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ﴾ آل عمران: 67
82	- ﴿ ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ آل عمران: 85
89	- ﴿ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغةً ونحن له عابدون ﴾ آل

	عمران: 138.
80	- ﴿لقد منّ الله علىّ المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ آل عمران: 164
87	﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى وتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ النساء: 115.
144	- ﴿وكان الله بكلّ شيء محيطا﴾ النساء: 125
145	﴿إنّ المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ النساء: 141
87	﴿رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرّسل وكان الله عزيزا حكيما﴾ النساء: 165.
79	- ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ المائدة: 03
64	- ﴿لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ المائدة: 48
79	- ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء ثمّ إلى ربهم يحشرون﴾

	الأنعام: 38
136	- ﴿يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ الأنعام: 96
86	- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفِرُوا لَهُمْ فِي وَسْطِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ التوبة: 100.
146	- ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة : 121
136	- ﴿تَبْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ يوسف: 36
136	﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ يوسف: 100
16	- ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد 28
198	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: 9
152	- ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ النحل : 60

79	﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ النحل: النحل: 64.
84	- ﴿ وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ﴾ .الإسراء: 15.
146	- ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عند ربك مسؤولا ﴾ الإسراء: 36.
79	- ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ الأنبياء: 25
76	- ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ الشعراء: 192-195
89	﴿ فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ الروم: 30
84	﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ فاطر: 24.
	﴿ لتندر قوما ما أنذرءاباؤهم فهم غافلون ﴾ يس: 6

	﴿ رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ﴾ النساء: 165.
154	- ﴿ إنا جعلناه قرءانا عربيا لعلمكم تعلقون ﴾ الزخرف: 3 .
86	- ﴿ لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا ﴾ الفتح: 18
146	- ﴿ يا أيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنية فتيئوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ الحجرات: 6
106	- ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ النجم: 3-4.
140	: ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ﴾ المجادلة: 7
80	-: ﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ النحل: 64.
	: ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾

	الأنعام:38 ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ المائدة:03
169	﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ الطلاق 12.

# فهرس الأءادفء



فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
37	(1) "ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة..."
48	(2) "إياكم ومحدثات الأمور..."
34	(3) "خير الناس من قرني ثم الذين بلوهم..."
89-81	(4) "فعلیکم بسنتي وسنة الخلاء الراشدين المهديين من بعدي..."
91	(5) "كل مولود يولد على الفطرة أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..."
29	(6) " لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحوه"
83	(7) "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني..."
35	(8) "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ."
83	(9) "يوشك الرجل متكئا على أريكته..."

# فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

177	ألتوسير لوي
19، 18	الإيجي
14	الباقلاني
.271	بيكون روجر
18	التفتازاني
180	جاك دريدا
18	الجرجاني
24	ابن الجوزي
14	الجويني
56	جون لوك
181	جيل دولوز
18	ابن خلدون
174	دوسوسير فردينان
.191	دوركايم
51	ديكارت
177	رولان بارت
183	شلايماخر
21	الطحاوي
.21	الصابوني
27	عبد الجبار الهمداني
183	غادامير
14	الغزالي
. 271	غاليلو

## الفهارس

18.	الفارابي
72	فوكو ميشال
51	كانط عيمانويل
191 ، 248.	كونت أوجست
38 ، 39.	لوثر مارتن
112 ، 188.	النظام
205.	هوسرل إدموند
181.	هيدغر مارتن
188.	واصل بن عطاء
21	أبو يعلى

# فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

	الإتجاه التطوري	
	191	
191	الإتجاه البنيوي	
192	الإسلاميات التطبيقية Islamologie Pratique	
192	الإسلاميات الكلاسيكية Islamologie Classique	
259	الإنسانوية humanism	
271	الأنواريين	
، 204	التاريخية Historism	
	264	
263	التاريخانية Historicité	
265	التفسير الغائي Tèleological	
242	التأنيس	
265، 220، 182	التأويل Hermeunitique	
	الجوهر الفرد	
	23	
	الدارروينية	
	279	
306	الديمقراطية	
208	رأس المال الرمزي Le Capital Symbolique	
	297،	
221	الديالكتيك Dialectique	
56	الدور كائمية	
	278،	
192 ، 114	السياج الدوغمائي المغلق	

216	شيئية المعدوم
233	العقل البياني
233	العقل الغيبي
244	العقل المجرد
	العقل النظري
	151
233	العقلية الدوغمائية
198	المتخيّل L'Imaginaire
203	المنهج التزامني Synchronique
203	المنهج التطوري
201	المنهج الديكارتي
	النزعة الخطابية
	233
256	الوضعية Posivitism

# قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع

1. أجهر عبد الحكيم. التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب و بيروت لبنان. ط1 . 2005.
2. أحمد أمين. فجر الإسلام. ط دار الكتاب العربي. بيروت لبنان. د ن.
3. أركون محمد. الإسلام والحداثة. مجلة التبيين. العدد:3 الجمعية الثقافية الجاهظية. الجزائر. 1990.
4. أركون محمد. العلمنة والدين: الإسلام و المسيحية و الغرب. تر: هاشم صالح. دار الساقى. بيروت لبنان. ط3. 1996.
5. أركون محمد. الفكر الإسلامي نقد وإجتهداد. للمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر. دت.
6. أركون محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية. تر: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. ط2. 1996.
7. أركون محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط2. 2005.
8. أركون محمد. معارك مناجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. تر: هاشم صالح. ط دار التساقى. بيروت لبنان. ط1. 2001.
9. أركون محمد. من الإجتهداد الى نقد العقل الإسلامي. تر: هاشم صالح. دار التساقى. بيروت لبنان. ط1. 1991.
10. أركون محمد. نقد الخطاب الديني. ط دار سينا للنشر. القاهرة مصر. ط2. 1994.
11. الأشعري. مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين. تق: محي الدين عبد الحميد. د م ن.

12. الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة مصر. 1970.
13. الإيجي. المواقف. ط القسطنطينية. د تق. سنة 1286.
14. الباحثين يعقوب. طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق. مكتبة الراشد. الرياض السعودية. د ت.
15. باروخ سبينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم: حسن حنفي. مراجعة: فؤاد زكريا. ط دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط1. 2005.
16. البازعي سعد و ميحان الرويلي. دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. ط2. 2000.
17. البصري أبو الحسين. المعتمد في اصول الفقه. تق: محمد حميد الله وحسن حنفي. المطبعة الكاثوليكية. بيروت لبنان. ط1. 1964.
18. البغدادي عبد القاهر. اصول الدين. تق: احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 2000.
19. البغدادي عبد القاهر. الفرق بين الفرق. ط دار الجيل. بيروت. 1987.
20. باقر الصدر محمد. فلسفتنا. دار التعار للمطبوعات. بيروت لبنان. ط2. 1998.
21. البكاري عبد السلام والصدیق بوعلام. الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل الى القرآن. منشورات الإختلاف. الجزائر. ط1. 2009.
22. بلقزيز عبد الإله. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط2. 2004.
23. البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية. ط دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. ط دار الفكر دمشق. سوريا. 1997.
24. البوطي. حرية الإنسان في ظل عبودية الله. ط دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. ط1. 1985.

25. البوطي. السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي. ط دار الفكر. دمشق. ط1. 1988.
26. بومدين بوزيد. الحركات الاسلامية من الفهم المغرق الى افق التجديد. ط دار قرطبة. باب الزوار. الجزائر. ط1. 2012.
27. بومدين بو زيد. الفكر العربي و إشكالية الحداثة. مركز دراسات الوحدة العربية. العدد 18. بيروت لبنان.
28. بوهلال محمد. إسلام المتكلمين. دار الطليعة. بيروت. ط1. 2006.
29. البيضاوي عمر بن محمد. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. اعداد وتقديم: محمد عبد الرحمان. ط دار اخبار للتراث العربي و مؤسسات التاريخ العربي. بيروت لبنان. ط1. دت .
30. البيضاوي ناصر الدين. طوابع الأنوار. تح: سليمان دنيا. ط دار الجيل. بيروت لبنان. ط1. 1991.
31. الترابي حسن. تجديد الفكر الإسلامي. دار البعث. قسنطينة الجزائر. ط1. 1990.
32. التريكي فتحي ورشيدة التريكي. فلسفة الحداثة. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1992.
33. التفتازاني سعد الدين. شرح العقيدة النسفية. تح: مصطفى مرزوقي. ط دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. د ت.
34. التميمي علي بن محمد. تقريب البعيد إلى شرح جوهرة التوحيد. تح: الحبيب بن طاهر. مجلة الزيتونة. تونس. د ت.
35. التهامي إبراهيم. جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة اهل السنة. ط مؤسسة ناشرون. بيروت لبنان. ط1. 2005.

36. ابن تيمية. الإيمان الأوسط. د تق. الشركة الجزائرية اللبنانية. الجزائر. ط1. 2006.
37. ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. تق: محمد رشاد سالم. طبع على نفقة خادم الحرمين الملك فهد بن عبد العزيز. ط5. د ت.
38. ابن تيمية. مقدمة في أصول التفسير. اعتنى به: فواز أحمد زمرلي. ط دار ابن حزم. ط2. 1997.
39. ابن تيمية. نقض المنطق. تح: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمان ومحمد حامد الفقي. ط مكتبة السنة المحمدية. مصر. د ت .
40. الجابري محمد عابد. التراث والحداثة دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط1. 1991.
41. الجابري محمد عابد. الدين و الدولة وتطبيق الشريعة الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. 1996.
42. الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان. ط4. 2000.
43. الجابري محمد عابد. فلسفة العلوم. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط5. 2002.
44. الجابري محمد عابد. قضايا في الفكر المعاصر. ط مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط1. 1997.
45. الجابري محمد عابد. الكشف عن مناهج أدلة في عقائد الملة. قسم الدراسة. مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان ط2. 2001.
46. الجابري محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت لبنان. ط1. 2006

47. الجاحظ. رسائل الجاحظ. تق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. 1965.
48. الجرجاني. التعريفات. تق: مصطفى أبو يعقوب. مؤسسة الحسن. الدار البيضاء. المغرب. ط1. 2006.
49. جعيط هشام. في السيرة النبوية 2. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط1. 2007.
50. الجندي أنور. الإسلام وحركة التاريخ. دار الكتاب اللبناني. لبنان. ط1. 1980.
51. الجندي أنور. سقوط العلمانية. ط دار الكتاب اللبناني. بيروت لبنان. ط2. 1980.
52. جورج طرايشي. مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة. دار الساقى. بيروت لبنان. ط2. 2012.
53. جورج طرايشي. معجم الفلاسفة. ط دار الطليعة. بيروت. ط3. 2006.
54. الجويني. الإرشاد الى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد. تعليق: زكرياء عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ط1. 1995.
55. ابن حزم. الإحكام في اصول الأحكام. تقديم: احسان عباس. منشورات دار الافاق الجديدة. بيروت لبنان. د ت.
56. ابن حزم. الفصل في الملل والنحل والأهواء. مكتبة خياط. د م ن.
57. حسن البنا. مجموع الرسائل. المؤسسة الإسلامية. بيروت لبنان. د ت.
58. حسن حنفي. دراسات فلسفية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة مصر. د ت.
59. حلمي مصطفى. قواعد المنهج السلفي. دار الدعوة. الإسكندرية مصر. ط3. د ت.
60. خزعل الماجدي. إنجيل بابل. منشورات الأهلية. بيروت لبنان. 1998.
61. ابن خلدون. المقدمة. د تق. الدار التونسية للنشر والتوزيع. تونس 1989.

62. ابن خلكان. وفيات الأعيان. تق: إحسان عباس. ط دار صادر. بيروت لبنان. د ت.
63. الخليلي أحمد وآخرون. إشكاليات العقل الفقهي المعاصر ووسائل تجاوزها. ضمن كتاب: تكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية. تقديم: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت لبنان. ط2. 2013.
64. الدارمي. رد الاحكام عثمان بن سعيد علي بشر المريسي. تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. ط1. 1958.
65. الدائم عبد الله. التربية عبر التاريخ من العصور المسيحية حتى أوائل القرن العشرين. دار العلم للملايين. بيروت لبنان. 1978.
66. دحمون عبد الرزاق. الشيخ الثعالبي وآراؤه الاعتقادية من خلال تفسيره عالم المعرفة. الجزائر. ط1. 2001.
67. دراج فيصل. مابعد الحداثة في عالم بلا حداثة. مجلة الكرمل. عدد 61. تونس والتوزيع. ط2. 2012.
68. الدسوقي. حاشية على أم البراهين. المكتبة العصرية. بيروت لبنان. 2005.
69. ديكارت رينيه. مقال في المنهج. محمد محمود الخضيرى. مراجعة: محمد مصطفى حلمي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ط1. 1985.
70. الراجحي عبده. فقه اللغة. دار النهضة. 1972. د ب ن.
71. الرازي فخر الدين. أساس التقديس. د م ن.
72. الرازي. مختار الصحاح. تق: أحمد إبراهيم زهوة. دار الكتاب العربي. لبنان. د ت.
73. رستم سعد. الفرق والمذاهب الإسلامية. دار الأوائل. دمشق سوريا. 2009.
74. ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال. تح: محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ط1. 1997.

75. رشوان حسين عبد الحميد. الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي. المكتب الجامعي الحديث. مصر. 1989.
76. رولان بارت. نقد حقيقة. تر: ابراهيم الخطيب. الشركة المغربية للناشرين المتحدنين . الدار البيضاء المغرب. ط1. 1985.
77. الزرقاني عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تق: احمد بن علي. ط دار الحديث. القاهرة. مصر. 2001.
78. الزركلي. الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت لبنان ط15.
79. زكي نجيب محمود ثقافتنا في مواجهة العصر. دار الشروق. مصر. ط3. 1982.
80. الزمخشري جار الله عبد الرحيم. الكشاف عن حقائق التتزيل وعيون الأقاويل في وجوه التتزيل. ومعه حاشية الجرجاني. د م ن.
81. السباعي مصطفى. السنة ومكانتها في التشريع. ط دار ابن حزم. بيروت. 2010.
82. سبيلا محمد وعبد السلام بنعبد العالي. الحداثة وانتقاداتها. دار توبقال للنشر والتوزيع. الرباط. ط1. 2006.
83. السديس. المجاز عند الأصولين بين المجيزين والمانعين. مجلة أثر القرى. عدد20. صفر 1421.
84. سريرين احمد. مقالات في الهيرمونوطيقا. دار كنوز للإنتاج والتوزيع. دت.
85. سعدي محمد. الأنثروبولوجيا. ط دار الخلدونية. الجزائر. 2013.
86. السنوسي محمد بن يوسف. شرح المقدمات. تح: ج دلوياني. الجزائر. 1908.
87. السواح فراس. الأسطورة والمعنى. دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية. دار علاء الدين للترجمة والنشر والتوزيع. دمشق. ط2. 2001.
88. السواح فراس. دين الإنسان. منشورات دار علاء الدين. دمشق سوريا. ط4. 2008

89. السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. تق : مركز الدراسات القرآنية. ط مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المملكة العربية السعودية. د ت.
90. شحرور محمد. الكتاب والقرآن. قراءات معاصرة. الأهالي للنشر والتوزيع. دمشق. سوريا. دت.
91. شحرور محمد. نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين. ط دار الأهالي.. دمشق سوريا. ط1. 2000.
92. الشرفي عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. ط دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط2. 2008.
93. الشرفي عبد المجيد. الإسلام والحداثة. ط1 الدار التونسية للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط1. 1998.
94. شلتوت محمد. الإسلام عقيدة وشريعة. دار الشروق. بيروت. ط 14. 1987.
95. الشنقيطي. مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر. ط الدار السلفية للنشر والتوزيع الجزائر. د ت.
96. الشهرستاني. الملل والنحل. تق: عبد العزيز الوكيل. مؤسسة الحلبي. 1968.
97. الشوكاني. إرشاد الفحول. منشورات علي بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. د ت .
98. طالبي عمار. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. وزارة الثقافة. الجزائر. 2007.
99. صبحي أحمد محمود. في علم الكلام. مؤسسة الثقافة الجامعية. مصر. د ت.
100. صبحي الصالح. مباحث في علوم القرآن. دار العلم للملايين. بيروت لبنان. ط14. 1982.
101. الصعيدي عبد المتعال. الحرية الدينية في الإسلام. دار الكتاب المصري. القاهرة. ط2012.
102. صليبا محمد. المنهج الفلسفي. ط دار الكتاب العربي. بيروت لبنان. 1987.



103. طه حسين. مستقبل الثقافة في مصر. ط دار النهضة. مصر. 1958.
104. طه عبد الرحمان. تجديد المنهج في تقويم التراث. ط المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. ط2. 2005.
105. طه عبد الرحمان. روح الحداثة. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط1. 2005.
106. طه عبد الرحمان. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. ط2. 1997.
107. طه عبد الرحمان. فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة. ط المركز الثقافي العربي. ط1. 1995.
108. عاشور صليحة. الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تأويله. مجلة الأثر. العدد3. ص2.
109. بن عاشور الطاهر. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. المطبعة السلفية. القاهرة. 1344.
110. عبد الحلیم محمود. التفكير الفلسفي في الإسلام. ط دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط1. 1974.
111. عبد الرحمان محمد كمال. علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ط1. 2006.
112. عبد السلام ياسين. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين. الدار البيضاء المغرب. 1994.
113. عبد الكريم زيدان. بحوث فقهية معاصرة. مؤسسة الرسالة. بيروت لبنان. ط1. 2004.
114. عبد المجيد النجار. فقه التدين فهما وتزيلا. ط مطابع مؤسسة الخليج للنشر و التوزيع. قطر. ط1. دت.
115. عبده محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. د م ن.

116. ابن عثيمين. شرح العقيدة الواسطية. دار الدعوة السلفية. القاهرة مصر. ط2. 1998.
117. ابن عثيمين. القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنی. تق: هاني الحاج. دار الإمام مالك. الجزائر. 2002.
118. العروي عبد الله. الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ط المركز الثقافي العربي ط1. 2005.
119. العروي عبد الله. ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي. ط4. 1997.
120. العروي عبد الله. العرب والفكر التاريخي. ط المركز الثقافي العربي. دت.
121. العروي عبد الله. مفهوم الإيديولوجيا. المركز الثقافي العربي. ط8. 2012.
122. ابن أبي العز الحنفي. شرح العقيدة الطحاوية. تح: الألباني. ط دار الكتاب العربي. بغداد العراق. ط1. 2005.
123. عشراتي ريمة. القراءة الفينومينولوجية للنص القرآني. مجلة المعيار. عدد43. الجزائر.
124. العظمة عزيز والمسيري عبد الوهاب. العلمانية تحت المجهر. ط دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. ط1. 2000.
125. العفيفي أبو العلاء. المنطق التوجيهي. دار القلم. دمشق. ط2006.
126. علال هيثم. معجم مصطلح الأصول. مراجعة وتوثيق: محمد ألتونجي. ط دار الوكيل. ط1. 2007.
127. العلواني طه جابر. لا إكراه في الدين. مكتبة الفكر الجديد. ط1. 2004.
128. علي حرب. الأختام الأصولية والشعائر التقديمية. ط المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. 1985.
129. علي حرب. التأويل والحقيقة. دار التنوير. بيروت لبنان. 2007.
130. علي حرب. نقد النص. ط المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. ط4. 2005.

131. علي حرب نقد الحقيقة. ط المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. ط1993.
132. علي حسن تركي. الإيبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي. المكتب العالمي للطباعة والنشر. ط1. دت .
133. علي عبد الرزاق. الإسلام وأصول الحكم. نقد وتعليق: د محمد و ح حقي. ط منشورات مكتبة الحياة. بيروت لبنان. ط 1966.
134. عماد عبد الغاني. الحركات الإسلامية في لبنان. ط دار الطليعة. بيروت لبنان. ط1. 2006.
135. عمارة محمد. الإسلام بين التنوير و التزوير. ط دار الشروق. مصر. ط2. 2002.
136. عمارة محمد. الإسلام و السياسة. ط دار السلام للطباعة والنشر. القاهرة مصر. ط1. 2011.
137. عمارة محمد. تيارات الفكر الإسلامي. ط دار الشروق. القاهرة. ط4. 2011.
138. عمارة محمد. العلمانية بين الغرب والإسلام. دار الدعوة للنشر والتوزيع. الكويت. ط1. 1996.
139. عمارة محمد. الوسيط في المذاهب و المصطلحات. دار الشروق. مصر. ط1. 2006.
140. عمار طالبي. مدخل الى عالم الفلسفة. ط دار القصة. الجزائر. 2000.
141. بن عياد محمد. في المناهج التأويلية. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. صفاقس. ط1. 2012.
142. عيد عباس. الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى. ط دار الدعوة. الإسكندرية مصر. ط1. دت .
143. الغدامي عبد الله. الخطيئة والتكفير من البنيوية الى التشريعية. النادي الثقافي الادبي. جدة. 1985.

144. الغزالي أبو حامد. المنقذ من الضلال. تح: عبد الحلیم محمود. ط مكتبة الأنجلو المصرية. 1964.
145. الغزالي. الإقتصاد في الاعتقاد. تق: عبد الله الخليلي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ط1. 2004.
146. الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة. ضمن مجموعة رسائل الغمام الغزالي. دار الكتب العلمية. بيروت. 1986.
147. الغزالي. المستصفى من علم أصول
148. الغزالي. معيار العلم. شرح احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 1990.
149. الغنوشي راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. 1992.
150. غوستاف لوبون. روح الثورات والثورة الفرنسية. تر: عادل زعيتر. ط كلمات عربية للنشر والتوزيع. مصر. 2013.
151. غيث أحمد عاطف. نقد العقل الوضعي. دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود. دار طليعة. بيروت لبنان. ط1. 1980.
152. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. المجلس الوطني للثقافة والفنون. الكويت. 1978.
153. الفارابي. إحصاء العلوم. تقديم وشرح وتعليق: د علي بوملحم. ط دار الهلال. بيروت لبنان. ط1. 1996.
154. ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تق: عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت لبنان. د ت.
155. فردينان دوسوسير. علم اللغة العام. تر: د. يوتيل عبد العزيز ومراجعة النص العربي د. مالك يوسف المطلبي. ط دار افاق عربية. بغداد العراق. 1985.

156. فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. ط دار الشروق. مصر  
1988.
157. الفيروزآبادي مجد الدين. القاموس المحيط. تقديم وتعليق: أبو الوفا نصر الدين  
المهري. ط دار الكتب العلمية. لبنان. 2007.
158. ابو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية. دار ابن حزم. بيروت. ط2.  
1996.
159. القاضي عبد الجبار بن أسد. شرح الأصول الخمسة. تح: عبد الكريم عثمان. ط  
دار مكتبة وهبة. د ب ن. و. د س ن.
160. القاضي عبد الجبار بن أسد. طبقات المعتزلة وفصل الاعتزال ومباينتهم لسائر  
المخالفين. تح: فؤاد السيد. ط الدار التونسية للطباعة والنشر. تونس. د ت.
161. القرضاوي يوسف. الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. مؤسسة الرسالة.  
بيروت لبنان. 1971.
162. القرضاوي يوسف. جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة. ط دار  
الفرقان. عمان. ط1. 1996.
163. القرضاوي يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. مكتبة  
وهبة. القاهرة. 1998.
164. القفطي علي بن يوسف. إخبار العلماء بأخبار الحكماء. ط لبيزج. 1230.
165. ابن القيم. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر. تق: خالد عبد اللطيف السبع. ط  
دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ط1. 2004.
166. ابن القيم مفتاح دار السعادة. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. د ت.
167. كامل عبد اللطيف. أسئلة النهضة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت  
لبنان. ط1. 2003.

168. الكبي سعد الدين. الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح. بيروت دمشق عمان. ط1. 1994.
169. ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. د ت. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. القاهرة مصر. ط3. 2002.
170. كحالة رضا. معجم المؤلفين. ط مؤسسة الرسالة. د ب ن. دت.
171. لؤي صافي. الرشد السياسي وأسسها المعيارية. ط الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت لبنان. ط1. 2005.
172. لؤي صافي. العقيدة والسياسة. دار الفكر المعاصر. بيروت لبنان. ط1. 2000.
173. اللالكائي أبو القاسم. شرح اعتقاد اهل السنة. تق: احمد بن مسعودان حمدان. اشراف: د. عثمان عبد المنعم يوسف. دت. د ب ن.
174. مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. تر: عمر مسقاوي. ط دار الفكر. بيروت لبنان. ط6. 2006.
175. مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. تر: عبد الصابور شاهين. ط دار الفكر. دمشق. ط6. 2006.
176. مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. ط الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. مصر. 1983.
177. محمد بن عبد الوهاب. مجموعة التوحيد. د م ن.
178. محمد رشيد رضا. الوحي المحمدي. ط دار الكتب. الجزائر. د ت.
179. محمد عبده. رسالة التوحيد. تق: محمد عمارة. ط دار الشروق. مصر. ط1. 1991.
180. محمد قطب. مذاهب فكرية معاصرة. ط دار الشروق. مصر. ط7. 1993.
181. محمد قطب. واقعنا المعاصر. مكتبة رحاب. الجزائر. دت .

182. المرتضى. طبقات المعتزلة. تح: سوسنة ديفدفلزر. ط دار المنتظر. بيروت لبنان. ط2. 1988.
183. مرسيا إلياد. المقدس و المدينس. تر: عبد الهادي خياط. ط دار دمشق للطباعة والنشر. دمشق سوريا. ط1. 1998.
184. ابن منظور. لسان العرب. د تق. دار صادر. بيروت لبنان. دت.
185. المسيري عبد الوهاب وفتحي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الوعيد للنشر والتوزيع. ط2. 2012.
186. المسيري عبد الوهاب. إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهد. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1998.
187. المسيري عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. مصر. ط2006.
188. المودودي أبو الأعلى. الحكومة الإسلامية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. السعودية. 1984.
189. المودودي أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة. بيروت لبنان. 1980.
190. النشار سامي. مناهج التفكير عند مفكري الإسلام. القاهرة مصر. ط1. 2008.
191. نصر حامد ابو زيد. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام. مكتبة مديولي. ط1. 2003.
192. نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. ط دار سينا للنشر. مصر. ط 2. 1994.
193. الهروي أبو إسماعيل. ذكر الكلام وأهله. تق: أبو جابر عبد الله بن محمد الأنصاري. مكتبة الغرباء الأثرية. د ب ن. دت.

194. الهمداني عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. مراجعة ابراهيم الأبياري. مطبعة دار الكتب. 1961.
195. النيهوم الصادق. الاسلام في الأسر. المركز الثقافي العربي. بيروت لبنان. د ت.
196. وائل حلاق. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق للحدثاثة الغربية. تر: عمرو عثمان. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت لبنان. ط1. 2014.
197. وحيد الدين خان. الإسلام يتحدى. تعريب: ظفر الاسلام خان.. مراجعة وتحقيق: عبد الصابور شاهين. ط مؤسسة الرسالة. ط. 22. 2001. د ب ن.
198. ويل ديورانت. قصة الحضارة. تق: فؤاد أنداروس. ط دار الفكر. بيروت لبنان. 2010.

المراجع بالأجنبية :

- Andrè lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie. Presse universitaire de France. Edition 10.
- Jack Deriida . l'écriture et la defference . èdition du seuil. France. 1967.
- Jean François Lyotord. La phènoménologie que sais-je? presse universitaire de France. 1976.
- Le petit robert . dictionnaire de la langue française nouvelle èdition.1992.

الدراسات و المجالات :

- عشراتي ريمة. القراءة الفينومينولوجية للنص القرآني. مجلة المعيار. عدد43. الجزائر.
- عاشور صليحة. الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تأويله. مجلة الأثر. العدد3.



- ناصر. ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي. عدد 61. تونس. 1998.
- كحل مصطفى. الأنسنة والتأويل. رسالة دكتوراه. إشراف: د. اسماعيل فروخي. جامعة منشوري. 2007-2008.
- بشاني أحسن. خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وإشكالية الخصوصية والعالمية. إشراف: الدكتور عبد الرحمان بوقاف. قسم الفلسفة جامعة الجزائر. 2005-2006.

# فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

	الإهداء
	شكر وتقدير
أ	المقدمة
13	الباب الأوّل: ضبط المفاهيم.
14	الفصل الأوّل : مفهوم العقيدة
15	المبحث الأوّل : الدلالة اللغوية
15	المطلب الأوّل : المعنى اللغوي
16	المطلب الثاني : التمييز بين لفظي العقيدة و الإيمان
18	المبحث الثاني: دلالة المصطلح في كتب التراث
18	المطلب الأوّل : مشكلة التعريف.
22	المطلب الثاني حركة الترجمة و دورها في نحت المصطلح .
26	المطلب الثالث: الأثر السياسي و علاقته بمصطلح العقيدة
29	المطلب الرابع : الخلاف العلمي
33	الفصل الثاني: مفهوم السلفية
34	تمهيد
35	المبحث الأوّل : السلفية التاريخية
35	المطلب الأوّل : الظرفية
36	المطلب الثاني : الخيرية
36	المطلب الثالث : البعد عن البدع
37	المبحث الثاني : السلفية المعاصرة
37	المطلب الأوّل : التسمية
38	المطلب الثاني: التميّز و الإختصاص

39	المطلب الثالث : التمسك بفهم السلف
41	المبحث الثالث : حقيقة السلفية
41	المطلب الأوّل : السلفية بين المثال و التطبيق
43	المطلب الثاني : السلفية استيعاب لا إقصاء
46	الفصل الثالث : الحداثة
46	تمهيد
47	المبحث الأوّل : مفهومها
47	المطلب الأوّل : لغة
48	المطلب الثاني : اصطلاحا
52	المبحث الثاني : أسباب ظهورها في الغرب
52	المطلب الأوّل : الإصلاح الديني
53	المطلب الثاني : الثورة الفرنسية
54	المطلب الثالث : النظريات العلمية.
57	المبحث الثالث : أسبابها في العالم العربي و موقف المفكرين منها :
57	المطلب الأوّل : أسبابها في العالم الإسلامي
60	المطلب الثاني : موقف المفكرين العرب من الحداثة
61	الفرع الأوّل : تيار الاندماج
61	الفرع الثاني : الرّفص
62	الفرع الثالث : التّوفيقيون
64	الفصل الرابع : المنهج و الخطاب
65	المبحث الأوّل : المنهج
65	المطلب الأوّل : لغة
65	المطلب الثاني : اصطلاحا
69	المبحث الثاني : مفهوم الخطاب

69	المطلب الأوّل : لغة
69	المطلب الثاني : اصطلاحا
73	الباب الثاني : مصادر و آليات بناء الخطاب العقدي بين التيارين
74	الفصل الأوّل : الموقف من مصادر التلقّي العقدي
75	تمهيد:
75	المبحث الأوّل : مصادر التلقّي العقدي عند السلفيين
76	المطلب الأوّل : الوحي
76	الفرع الأوّل : مفهومه
79	الفرع الثاني: أدلة المدرسة السلفية في وجوب التلقّي منه :
79	أوّلا: الدليل التلقّي
82	ثانيا : الدليل العقلي
86	المطلب الثاني : إجماع السلف
88	المطلب الثالث : ما تقرّره الفطرة و يدلّ عليه العقل
88	الفرع الأوّل : الفطرة : مفهومها و مصدريتها
92	الفرع الثاني : العقل : مفهومه و دلالاته.
93	المبحث الثاني :الموقف من مصادر التلقّي العقدي عند الحدائين
93	تمهيد :
93	المطلب الأوّل : القرءان الكريم
94	الفرع الأوّل : تعريف الجابري
98	الفرع الثاني : تعريف اركون
100	الفرع الثالث : تعريف حسن حنفي
101	خلاصة التعريفات
103	المطلب الثاني: السنّة النبوية
103	الفرع الأوّل : تعريف اركون و حنفي

105	الفرع الثاني : تعريف حاج حمد و شحرور
109	خلاصة التعريفات
110	المطلب الثالث : الإجماع
110	الفرع الأوّل : تعريف الجابري
112	الفرع الثاني : تعريف اركون
115	الفرع الثالث : تعريف الشرفي
116	خلاصة التعريفات.
118	المبحث الثالث : تجليات الخلاف في مصادر التلقي العقدي
118	المطلب الأوّل : اشكلة الوحي
119	الفرع الأوّل : أنسنة الوحي
121	الفرع الثاني: تاريخية القراءان
123	الفرع الثالث : عقلنة الوحي
125	المطلب الثاني :السنة بين الحجية و التاريخ
125	الفرع الأوّل : الموقف من حجية السنّة
126	الفرع الثاني : الموقف من جمع السنّة
129	المطلب الثالث : الإجماع بين الإمكان و الوقوع
129	الفرع الأوّل : دليل الإجماع و مستنده
131	الفرع الثاني : وقوع الإجماع ووظيفته.
135	<b>الفصل الثاني :مسالك البحث و النظر العقدي بين التيارين</b>
136	<b>تمهيد</b>
136	المبحث الأوّل : طريقة البحث العقدي عند السلفيين
137	المطلب الأوّل : المسلك الشرعي
137	الفرع الأوّل : العقل و الشرع
138	أوّلا : مفهوم التأويل
139	ثانيا : أسباب الاختلاف حول التأويل

143	الفرع الثاني : التواتر و الآحاد
143	أوّلا : التواتر
145	ثانيا : الآحاد
149	المطلب الثاني : المسلك العقلي :
149	الفرع الأوّل: الإستدلال
152	الفرع الثاني : القياس
155	المطلب الثالث : المسلك اللغوي
156	الفرع الأوّل : مسلمات السلفيين اللغوية
163	الفرع الثاني: الحقيقة و المجاز
165	الفرع الثالث :دلالات الألفاظ على المعاني
170	المبحث الثاني : طريقة البحث العقدي عند الحدائين
170	تمهيد
171	المطلب الأوّل : القراءة اللسانية
172	الفرع الأوّل: مفهوم اللسانيات
174	الفرع الثاني : البنيوية
178	الفرع الثالث : ما بعد البنيوية.
188	المطلب الثاني :القراءة الأنثروبولوجية
188	الفرع الأوّل : مفهومها
190	الفرع الثاني : مبررات التوظيف للقراءة الأنثروبولوجية
193	الفرع الثالث : تجليات القراءة الانثروبولوجية.
198	المطلب الثالث : المنهج التاريخي
198	الفرع الأوّل : مفهوم التّقد التاريخي
201	الفرع الثاني:ماهية القراءة التاريخية
205	المطلب الرابع : القراءة الظواهرية/الفينومينولوجية
205	الفرع الأوّل : مفهوم الفينومينولوجيا

209	الفرع الثاني: مبررات القراءة الطواهرية
210	المطلب الرابع : القراءات الإيستيمولوجية و السوسولوجية و السيكلوجية
212	الفرع الأوّل : التّقد الإيستيمي
217	الفرع الثاني : القراءتين السّوسولوجية و السيكلوجية
217	ألا : المقاربة الإجتماعية
221	ثانيا : المقاربة السيكلوجية.
223	المبحث الثالث : حدود الإستعمال التّقني لوسائل البحث و النّظر بين التيارين
223	المطلب الأوّل : التّقد الحدائي لطرائق البحث السّلفية
223	الفرع الأوّل : النقد الحدائي للغويات الإنسانية
227	الفرع الثاني : النقد الحدائي للإنسانيات السلفية
227	أولا : نقد التّزعة اللّاتاريخية.
229	ثانيا : نقد الصّفة الأسطورية
231	ثالثا: نقد التّزعة الخطابية
234	المطلب الثاني : النقد السّلفي لطرائق البحث الحدائية
234	الفرع الأوّل :النقد السلفي للغويات الحدائية
234	أولا : نقد لا نهائية القراءة
236	ثانيا : نقد الإستغلال الإستهلاكي للغة.
238	الفرع الثاني : النقد السّلفي للإنسانيات الحدائية
239	أولا : نقد الحسّ التاريخي
241	ثانيا : نقد النعرة العلمية
245	الباب الثالث : آثار التباين المنهجي بين التيارين
246	الفصل الأوّل: التباين المنهجي و انعكاساته على ايستمولوجيا الوجود
248	تمهيد
249	المبحث الأوّل : حدود العلاقة بين الغيب و الشهادة



250	المطلب الأوّل التأسيس للحاكمية الإلهية
250	الفرع الأوّل : تاريخيا
256	الفرع الثاني : عند السلفية المعاصرة
262	المطلب الثاني : تجاوز الحاكمية الإلهية و التأسيس للحاكمية الإنسانية
262	الفرع الأوّل : نقد مبدأ الجبرية الإلهية
266	الفرع الثاني : التأسيس للمركزية الإنسانية و حيادية الطبيعة
270	المبحث الثاني : جدل الوحي و العلم
270	المطلب الأوّل : التزعة الغيبية – الغائية
273	الفرع الأوّل : توسيع مفهوم الدليل و ربط الظواهر بعللها الغائية
277	الفرع الثاني : ربط المعرفة بالأخلاق.
280	المطلب الثاني : التزعة الوضعية-المادية
280	الفرع الأوّل : العقلانية
285	الفرع الثاني : حدود الاخلاق في البحث العلمي
288	المبحث الثالث : التاريخ بين الحاكمية الإلهية و الحتمية الوضعية
288	المطلب الأوّل : التفسير المعياري- الإعتباري
293	المطلب الثاني : التفسير الوضعي :
293	الفرع الأوّل : الوضعيون المعتدلون
296	الفرع الثاني : الوضعيون الخلّص
299	الفصل الثاني : الخلاف المنهجي و انعكاساته على إيديولوجيا الواقع
300	تمهيد
301	المبحث الأوّل : الدّولة الإسلامية
302	المطلب الأوّل : ضرورة الدولة الإسلامية
304	المطلب الثاني : الحاكمية الإلهية الخالصة
310	المطلب الثالث : الحاكمية الإلهية المعتدلة
316	المطلب الرابع : حول صلاحية تطبيق الشريعة الإسلامية

## الفهارس

323	المبحث الثاني : الدولة العلمانية
323	المطلب الأول : مفهوم العلمانية
329	المطلب الثاني : طبيعة الدولة العلمانية
343	المطلب الثالث : العلمنة من الداخل و نقد مبدأي الخلافة و صلاحية تطبيق الشريعة.
343	خاتمة
349	الفهارس :
351	فهرس الآيات
360	فهرس الأحاديث
363	فهرس الأعلام
366	فهرس المصطلحات
369	فهرس المصادر و المراجع
386	فهرس الموضوعات

## ملخص:

تبحث الرسالة مسألة جوهرية و خطيرة مفادها أن موضوع المنهج في الخطاب العقدي المعاصر لم يحظ  
لا في السابق و ال الآن يبحث يتحرى فيه طرح السؤال المباشر و الواضح للفاعلين في مجال العقيدة . إنه  
يبحث في جذور الخطاب العقدي المعاصر ؛ بآلياته التي يعمل بموجبها و بمكوناته التي يخضع لها وينطق على  
لسانها. إنه يسائل الفريقان الكبيران: السلفية والحداثة المستحوذان على الرأسمال الرّمزي: العقيدة، ويجادل أن  
يقف معهما على جذور الصراع و آليات الإشتغال و نتائج الخلاف  
الكلمات المفتاحية : العقيدة ، المنهج ، الخطاب ، السلفية ، الحداثة

## Résume :

cet ouvrage aborde une question fondamentale et sérieuse qui signifie que le sujet  
du programme d'études dans le discours doctrinal contemporain n'a pas été accordé dans  
le passé, ni maintenant, dans une étude dans laquelle il explore la question directe et  
claire posant aux acteurs du domaine de la croyance. Il examine les racines du discours  
doctrinal contemporain, avec les mécanismes par lesquels il opère et les composantes  
auxquelles il est soumis et parlé. Il interroge les deux grands groupes: le salafisme et la  
modernité qui possède un capital symbolique: la foi, et tente de les accompagner sur les  
racines du conflit, les mécanismes de fonctionnement et les résultats du conflit.

**mots clés:** Croyance, méthode , discours , salafism , modernisation

## Abstract :

The letter discusses a fundamental and serious issue that means that the subject of  
the curriculum in contemporary doctrinal discourse has not been granted in the past, nor  
now, in a study in which it investigates the direct and clear question posing to actors in  
the field of belief. He examines the roots of contemporary doctrinal discourse, with the  
mechanisms by which he operates and the components to which he is subject and  
spoken. He questions the two major groups: Salafism and modernity which possesses  
symbolic capital: the faith, and tries to stand with them on the roots of conflict, the  
mechanisms of operation, and the results of conflict.

**key words:** creed , méthode , discours , salafism , modernisation