

القراءات المعاصرة للقرآن الكريم على محك النقد الإبستمولوجي

Contemporary readings of the religious text

at the touchstone of epistemological criticism

عطية بن عطية

جامعة الأغواط (الجزائر)، a.benatia@lagh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2023/12/08 تاريخ القبول: 2024/06/07 تاريخ النشر: 2024/07/31

الملخص:

المقدس من حيث البعد النفسي حالة شعورية، وهو الموصوف المضافى عليه صفة التقديس، أي التجربة الوجدانية للفرد دون أن يكون للمقدس ما يقابله، ولا يمكن أن يقابل بأي علاقة المنطقية. والنص المقدس هو النص المؤسس الذي يبنى عليه النص المؤسس في كامل المدونات الثقافية، وعليه كل تأويل يبنى على الأول هو تأويل للذات المؤولة لا للنص المؤسس.

كلمات مفتاحية: النص الديني. المقدس. النص الشارح. الحداثة. الإبستمولوجيا

Abstract:

The sacred is a term of psychological dimension; it is a state of emotion, which is described as sacred, that is to say: the emotional experience of an individual towards something, without the latter having what whatever corresponds to it, and cannot be matched by any logical relation. The sacred text is the founding text on which the interpretative text is based in all cultural codes, and each interpretation based on the former is a self-interpretation of the constituent text.

Key words: *Religious text, sacred text, explanatory text, modernity, epistemology*

1. مقدّمة:

لم يكن البحث في النص المقدس غائبا، خلال مراحل تشكل التراث الفكري الإسلامي منذ النشأة الأولى، وليس أدل على هذا من تسمية الجدل الفكري حول القرآن الكريم وفهم نصوصه وتأويلها باسم علم الكلام. ولا يخفى ما نتج عن ذلك الجدل من صراعات مريرة بين طوائف التلقي والتأويل الأولى، بداية من الفترة التي عرفت في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى. فتسمية العلم نفسه، ارتبطت بالكلام الإلهي، إن من حيث ارتباطه بالمصدر واعتبار الكلام صفة للذات المقدسة، تتسم بطابع الإطلاق والمفارقة، أو من حيث طبيعة العلاقة بين الكلام وما يحمله من المعاني، المخاطب المباشر بها هو الفهم الإنساني المحدود بحدود تاريخية وجوده المقيد.

وعلى امتداد المسافة الثقافية للمجتمع الإسلامي بتعدد طوائفه، وتنوع مشاريعه، أخذت الدراسات في النص الديني مأخذا جادا، إذ تنبه الأوائل إلى فكرة تعدد المعاني وتنوع المقاصد واختلاف الدلالات المُشكّلة للنصوص المقدسة. وتمخض عن ذلك نشأة علوم ارتبطت بتدوين وفهم النصوص المقدسة، كعلوم القرآن وعلوم اللغة والبلاغة وغيرها. في المقابل نشأت علوم ارتبطت بالمعرفة والسلوك، كعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف وغيرها. وامتزجت هذه العلوم جميعها مُشكّلةً ركاما ثقافيا ضخما، تداخلت فيه شتى مجالات المعرفة، الذاتي منها، النابع من عمق التأمّلات الأولى في مبادئها. والمترجم المنبث عبر الاحتكاك الثقافي بشعوب الحضارات المحيطة.

وكأسلافهم، اهتم المحدثون اليوم بالنص المقدس، دون الكلام عن المقدس ذاته، سواء من حيث الماهية المجردة، أو باعتباره تجربة لا يتأتى خوضها إلا من خلال الممارسات الدينية. لكن حافز هذا الاهتمام لم يكن نفس حافز الأسلاف، إنما كان الباعث على ذلك، نظرهم إلى انحراف المجتمع عن مسار التطور الحضاري الذي بدا في شكله الغربي، كأنه مسار عجائبي يستحيل على أمة شرقية بلوغ بداياته، دون الانشطار عن مركز الثقافة الذاتية، أو على الأقل، إعادة قراءة هذه الثقافة، وتحديث مواطن التخلف فيها. فكانت فلسفات الغرب ومناهجها

أساس هذا التحديث المبتغى، وآلية التفكير الطامح إلى بعث التراث وتجديد فهمه. وكردة فعل للخلخلة الفكرية التي نجمت عن هذه الدعوات، ظهرت طوائف مختلفة، لم يكن همها تحديث التراث الفكري، أو مساندة التطورات التي عرفتها الحضارات المغايرة، بقدر ما كان جهدها ينصب على الدفاع عن ركام التراث، ضد الدعوات الحداثية، دون الخوض في تمييز مبادئ هذا التراث الفكري الثابتة، من الفرضيات التي صيغت على أساس فهمٍ أو أشكالٍ من الفهم، تعددت واختلفت باختلاف الملامسات التاريخية، السياسية والحضارية، على امتداد المسافة الثقافية التي شكلت العقل العربي الإسلامي¹.

فإذا كان للدراسات الحداثية التأويلية الغربية، التي انصبت على نصوص تأويلية لنص مقدس درست معالمه، ملامسات تاريخية وثقافية ساهمت في تشكيلها، أليس من قبيل التَّجَنِّي استعارة نتائجها، بدلا من الاستفادة من مجرد مناهجها، بدعوى عالمية الحداثة، وإسقاط تلك النتائج على النص المقدس بامتياز والمؤسَّس للمدونة التراثية العربية الإسلامية؟ سنتناول في هذا البحث المقتضب فكرة المقدس وارتباطه بالنص الديني المؤسَّس، وسنقتصر على أربع فرضيات أساسية، لها تمفصلات جذرية بالدراسات الحداثية والمعاصرة للنص الديني هي: المقدس والقرآن، القداسة والوحي، ثم القداسة والنبوة، فتاريخية النص الديني (عطية، جانفي 2023، الصفحات 149-156) التي قد نخصص لها بحثا منفصلا في مناسبات أخرى. وسوف نضع تحت محك النقد والتحليل، آراء بعض المعاصرين من المفكرين العرب لهذه الفرضيات، والمناهج التي اعتمدها بعض المثقفين أمثال: هشام جعيط، محمد أركون ومحمد شحرور. وسنحاول الوصول إلى تبين طبيعة الفرق بين النص المؤسَّس والنصوص المؤسَّسة في المدونة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية، والنص المؤسَّس والنصوص المؤسَّسة التي بنيت عليها الدراسات التأويلية في الثقافة الغربية، وكيف اختلطت على الحداثيين من المفكرين العرب مفاهيم القداسة والخطاب الديني والخطاب التأويلي، ثم سنحاول تبين طبيعة الخطأ الاستيمولوجي الذي استند إلى تطبيق مناهج غربية ومحاولة

1. من جملة هذه الدراسات كتاب: القرآن محاولة لفهم عصري وكتاب: القرآن كائن حي لمصطفى محمود، تيارات الفكر الإسلامي وكتاب أزمة الفكر الإسلامي المعاصر لمحمد عمارة. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر لمحمد البهي. مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تأملات في المنطق والمصّب، لعبد الرزاق قسوم، وكذا الدراسة التي أسهم بها محمد شحرور والموسومة: الكتاب والقرآن.

تبيئتها على موضوعات ذات طبيعة مغايرة على الأقل من زاوية ميتافيزيقية، كانت قد فقدت في الدراسات الغربية بريقها تحت ركام ما خلفته النزعة الإنسانية في الفكر والثقافة الغربية.

2. النص المؤسس والنص المؤسس عند بول ريكور

تنبئ كل مدونة ثقافية على نصين أساسيين: النص المؤسس والنص المؤسس. الأول يحدد طبيعة الثاني، بل ويكاد لا يكون له وجود إذا لم يكن للنص الأول حضورا في تشكيل الوعي الفردي والاجتماعي لأمة معينة. والثقافات الإنسانية مهما تنوعت فإن النص المؤسس لها لا يمكن أن يكون إلا نصا دينيا. مهما كانت طبيعة هذا الدين. نسقيا كان أو لا نسقيا¹. والفلسفة التأويلية، كما يعرفها بول ريكور: هي فلسفة تستند إلى التقاء الفيلسوف المؤول بمفسر النصوص الدينية، ويتعلق الأمر هنا، ببحث العلاقة بين نصوص المدونة الدينية والطوائف التي يسميها ريكور "طوائف القراءة والتأويل". في هذه المرحلة تظهر الدائرة الهرمينوطيقية التي يعبر عنها ريكور بالشكل التالي: [بتأويل جملة نصوص تقوم طائفة القراءة والتأويل بتأويل ذاتها]. بمعنى أن هذه المرحلة تؤدي إلى نوع من الاختيار أو الانتقاء المتبادل بين نصوص معينة، يسميها ريكور بـ "النصوص المؤسّسة" وبين "طائفة القراءة والتأويل" أي الطائفة المعنية بهذه النصوص تاريخيا.

فالنصوص المؤسّسة هي نصوص تعلم، توجه الطائفة التي تتلقى تعاليم النص، مما يخلق تواصلًا بينهما يتجاوز اعتبار العلاقة بينهما، علاقة أمر واستجابة، لترتفع مقترية حد العلاقة العاطفية التي يسميها ريكور: علاقة المحبة. ويوضح ريكور طبيعة هذه العلاقة قائلا: "إن اختلاف المقام بين الكلمة التي تعلم بسلطة، وبين تلك التي تستجيب عن معرفة لا يمكن أن يلغى. وفق هذا المنظور لا يصبح الإيمان شيئا آخر غير الإقرار بهذا التناسب بين كلمة السيد وكلمة المريد، وبين الكتابات التي تحتوي على هاتين الكلمتين (LaCocque & Ricœur, 1998, p. 16).

1. الدين النسقي هو الذي تتجانس فيه الأفكار والمعتقدات مع الوعي والممارسات السلوكية، في حين أن الدين اللانسقي إنما يقتصر فقط على مجرد اعتقاد إيماني أو ممارسة سلوكية بغض النظر عن وجود التجانس بين مكوناته.

إن هذه التأمّلات التي عرضها ريكور، عن طبيعة العلاقة المتبادلة بين المدونة النصية الدينية، وبين هذه أو تلك الطائفة التاريخية، تقتضي اقتراح اكتمال قانون فرضية التأويل القائمة على التجانس أو التوافق بين النصوص المؤسّسة والطائفة المؤسّسة. هنا يعتبر ريكور أن دور الفيلسوف المؤول ينبغي أن يظهر، إذا أردنا الكلام عن فرضية. تفكير إنجيلي أو تفكير ديني. لأنّ الولوج إلى عمق هذه الدائرة التأويلية، ولو على سبيل الخيال أو التعاطف، مع فعل الانتماء الذي بمقتضاه تتأسس الطائفة التاريخية، داخل المدونة النصية الدينية، هو ما يساهم في بلورة تطور فلسفة التأويل التي أراد ريكور إعادة بناء مسلماتها. إن هذه التأمّلات تساهم في بلورة فكرة واضحة لكل قارئ. من الخارج. للنص الديني، ويعتبرها ريكور، شرطاً من شروط الولوج إلى المعاني التي تنطوي عليها النصوص. هذا الشرط الذي يقترح تسميته . المساهمة عبر الانتماء ولو بالخيال والتعاطف لفهم طبيعة العلاقات المتبادلة بين "النصوص المؤسّسة" وبين " طائفة القراءة والتأويل". وهي نفس الشروط التي يقترحها على كل قارئ لأي مدونة نصية مقدسة، ضمن أي طائفة تعين وجودها وانتماؤها لحقبة تاريخية معينة (LaCocque & Ricœur, 1998, p. 16).

كما يشير ريكور إلى أثر المدارس الفلسفية اليونانية في إثراء المدونة الإنجيلية، التي يرى أنها ساهمت في بسط أرضية خصبة لتلقي الدعوة الجديدة. فالدراسات تثبت أن كتابات كلا العهدين القديم والجديد استفادت من الاحتكاك المتبادل بين الثقافة الناشئة والثقافة اليونانية السابقة، كما أن التداخل بينهما لم يكن علامة نكبة ينبغي البكاء عليها. ولا انحرافاً أخلاقياً يجب القضاء عليه. هذا التواصل كان يشكل التحدي الذي يجب خوضه عبر تجربة القراءة المستحدثة، الأمر الذي ساهم في استمرارية النصوص الإنجيلية وحضورها الدائم على بساط البحث الفكري. بل « إن هذا الحدث، حالماً، أصبح القدر المؤسس للثقافة » (LaCocque & Ricœur, 1998, p. 17).

فالمسار الذي عرفته المدونة الإنجيلية عبر كتابات العهدين القديم والجديد، كان له أثر بعيد المدى، ليس على صعيد قراءة النصوص الإنجيلية فحسب، إنما شمل كامل تاريخ مسارات تلقي النصوص باختلاف أجناسها. وإذا كانت النصوص الإنجيلية، عبر مراحل التاريخ الإنساني، قد تم تلقيها ضمن تنوع ثقافي كبير، مغاير لفكرة بقائها على حرفيتها الأصلية، فإن

ذلك يرجع إلى ما أسهمت به الفلسفة نفسها في تنويع عملية القراءة. « مع أن هذه الفلسفة ذاتها، مع جون لوك، ديكارت، كانط، هيغل، نيتشة وهيدغر، لم تستطع استقطاب التماثل المفاهيمي الذي كان يشكل ويوجه النسق التيولوجي المتعلق بالتثليث والمفاهيم المسيحية » (LaCocque & Ricœur, 1998, p. 17).

بمعنى أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تخلت عن البحث في طبيعة العلاقة بين الإيمان والتعقل، بل إنها باعتبار النزعة التي سيطرت عليها. النزعة الإنسانية. قطعت الصلة مع كل ما هو مطلق، أو يحيل إلى المطلق، بما في ذلك النصوص المقدسة التي تجسد التجلي المطلق، ضمن ما تعبر عنه الكلمة. وهذا ما ركز عليه أنصار التوجه الروحي، أمثال روني غينون، وباك ماريتان الذي مثل التوماوية الجديدة.

إن المسار التفسيري في رأي بول ريكور ساهم في تمهيد الطريق أم العملية التأويلية بطريقتين: أولا عن طريق إعادة بناء الخلفية التاريخية السابقة على النص، عبر إعادة قراءة مستحدثة، وهذا ما نتجت عنه جدلية الاستدكار والتنقيب *la dialectique de rétrospection et de prospection* داخل نصوص العهدين، القديم والجديد معا. من جهة ثانية هذا التفسير النمطي المدعم بالمنهج النقدي التاريخي، مهّد الطريق أمام تأملات فلسفية تجاوزت حدود قوانين التأويل التقليدي، بمحاثة الأنساق المعاصرة الفلسفية وغير الفلسفية للتفكير. ولعل ريكور بهذا يشير إلى انفتاح القراءات التأويلية على الدراسات الأنثروبولوجية والسيكولوجية واللسانية وغيرها، سواء تعلق الأمر بدراسة النصوص بمختلف أجناسها، أو تجلياتها كالأساطير والديانات، التي يعتبرها ريكور نمطا فكريا مغايرا، وإن كان لا يخضع لقوانين الفكر الفلسفي، فإنه يمتلك أسس منطق مغاير يجعل منه نسقا فكريا غير فلسفي بالمعنى التقليدي. لكنه يمتلك مبررات وجوده ضمن المفاهيم التي تتعلق بشتى أنواع التأملات المعاصرة، كالعدل والقانون والنظام والسلم والتواصل وغيرها. هذه الأفكار التي تجعل إنسان اليوم يعيد طرح السؤال حول العلاقة الممكنة بين المحبة والعدل مثلا، وهي مفاهيم تتخلل كامل نصوص مدونات الكتابات المقدسة» (LaCocque & Ricœur, 1998, p. 18).

يريد ريكور بما أورد في هذه العبارة، الإبقاء على شيء من تعالي النص في مقابل فقه هذا النص والعمل بمقتضاه. لأن النص المقصود هنا يبقى باستمرار محافظاً على هويته المتعالية، الهوية المرتبطة بمطلقية المصدر، وإلا حين ينظر إلى النص وفق تاريخية نزوله ومحتواه، فإنه يفقد سلطة الأمر، بل إن السيادة التي تحيل عليها كلمة السيد، تقتضي العلو والرفعة، في مقابل كلمة المريد، التي تقتضي الخضوع والإذعان. وهذا ما يبرر فكرة الإقرار بأن الإيمان يتجلى وفق التناسب بين "كلمة الأمر" الذي يقتضي التكليف في النصوص الدينية، وبين كلمة المؤمن المعبر عنها "بالسمع والطاعة". إن درجة هذا التناسب هي التي تعكس درجة تجلي المقدس، عبر النص في ذات المتلقي. وهذا ما يبرر تولّد طوائف مختلفة عبر مراحل تاريخية معينة عن نفس النصوص، وانبثاق التعددية الطائفية بتعدد المعاني التي تحملها النصوص. وهذا وفق ريكور لا يلغي العلاقة الدائرية بين النص المختار وبين الطائفة المعينة. إنما فقط، يجعل هذه الحلقة أكثر تركيباً.

3. المقدس والقرآن عند الحداثيين العرب

لا يكاد القارئ لنصوص المفكرين العرب المعاصرين، يعثر على خطاطة نظيرية أو على الأقل، تحليل فلسفي، أو مقارنة منهجية، يستند إليها في استقصائه عن مفهوم المقدس الذي تداوله الفكر الغربي المعاصر بصيغ مختلفة ومناهج متعددة. وهشام جعيط كان واحداً من بين زمرة المفكرين الذي خاضوا تجربة البحث والتقصي، فدخلوا ركام التراث، ولم يخرجوا منه بما قصروا عليه جهودهم قصد بلوغه. لكننا على العكس، نجد تلك الأبحاث قد انصبّت على مجالي المقدس، أو بالأحرى تركّزت الأبحاث في معظمها، على سبيل من سبل تجلي المقدس، ألا وهو النص الديني، أو الكلام الإلهي، وكيفية تلقيه عن مصدره المطلق بوساطة الوحي من طرف النبي، ثم انتشاره بين أفراد طائفة التلقي الأولى التي تشكلت في عهد النبي، إلى أن تشظت هذه الطائفة فيما بعد، إلى زمرة من طوائف التلقي والتأويل اللاحقة.

لقد أقر هشام جعيط، منذ بداية بحثه في كتاب السيرة النبوية، أنه يعتمد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني. تفهمني لم يُسبق إليه، لا من القدامى ولا من المعاصرين، ولا حتى بين المستشرقين (جعيط، في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة، 2000، صفحة 12). ليصرح فيما بعد أن مجهوده سيتجه: «إلى مقارنة تاريخية معتمدة على النصوص وعلى

المقارنة، وإلى مقارنة ظواهرية» (جعيط، في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة، 2000، صفحة 18). هذه المناهج الثلاثة التي لغمها بصورة تلفيقية، تحت وشاح من السفسطة التي يكتنفها الكثير من الشك، لا الذي يؤدي إلى القين وإنما هو شك لا منهجي يوحى بخلخلة فكرية وقصور فلسفي عن اكتناه حقائق المناهج المستخدمة وأهدافها. واجتناباً للأحكام المسبقة والقاسية التي قد تجعل من البحث الأكاديمي مجرد تحامل، تؤججه النوازع الإيديولوجية، سوف نبحت في مدى عقلانية ومنطقية هشام جعيط في ارتكازه على هذه المناهج التي اتخذها سبيلاً للبحث والتقصي. ناظرين فقط إلى الدرر التي استخرجها ولم يسبقه إليها سابق. لنعرضها على محك المنطق العقلي ونرى هل وفق أم جانبه الصواب؟

يقتصر بحث هشام جعيط عن المقدس، في مظهر من مظاهره، ألا وهو الكتابات المقدسة، أو ما تعارف عليه الباحثون باسم "الخطاب الديني"¹ (أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، 1996، صفحة 62). فالخطاب الديني، كلام إلهي تم تبليغه إلى الأنبياء، هذا التبليغ تم عبر وساطة الوحي، الوساطة التي نتجت عنها علاقة مقدسة لأن الله في أساسها كما يقول. ومن هنا اعتبر هشام جعيط «أن كل ما يمس الشخصية الإلهية يعتبر قدسيا في الثقافات السامية». والملاحظ في هذا التقديم للفصل الذي عنوانه: القرآن ككتاب مقدس. أن بعض عباراته لا تستقيم نظرياً ولا معرفياً. فالذات الإلهية مطلقة، والكلام عن المطلق لا ينبغي أن يتم بصيغ حسية وتعبيرات تجريبية مادية، كعبارة: "يمس الشخصية الإلهية". وحتى لفظ الشخصية، يوحى بتصوير حسي مشخص، عبر عنه القدامى من علماء الكلام بالتجسيم (بن رشد، 1998، صفحة 101). ثم يعطي لمحة موجزة لا تفي للتمييز «بين المقدس وهو الله وما جاء عنه، وبين الحزم والحرام والمحرم الذي ينافي في المعجم القديم ما هو حلٌ وحلال، وهو مفهوم قديم فضائي على الأغلب» (جعيط، في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة، 2000، صفحة

1 . يدل مفهوم الخطاب الديني على الخطاب المنسوب إلى الله باعتبار أن الدين لله، أي أن مصدر الخطاب هو الله. في حين يدل مفهوم الخطاب الإسلامي، كما يستخدمه محمد أركون، على الخطاب العام الذي نشأ عبر التأويلات المختلفة لنصوص الدين الإسلامي، وهو يشكل جملة الخطابات المبتوثة عبر كامل ركام التراث الإسلامي، قديماً وحديثاً. والخطاب الإسلامي المعاصر في نظر محمد أركون، يرجع انبثاقه وانتشاره إلى عام 1970، نظراً لظروف تاريخية وسياسية أدت إلى ظهور إيديولوجيا إسلامية كرد فعل حلّ محل الإيديولوجيا القومية.

18). وإن استقام المعنى في المقطع الثاني من التمييز الذي عرضه، فإن ما جاء في المقطع الأول، يتناقض مع ما سيقر به بعد هذه العبارة مباشرة، إذ يرى أن الغلط استفحل « في اللغات الأوروبية الحديثة التي تصف الكتب المقدسة بصفة " *Sacrées* " مثلا، أي ما هو حرام بالمعنى الأصلي، بينما قديما كان وما زال ينعت العهد القديم والجديد بـ: *Saintes Ecritures* وهو النعت الصحيح » (جعيط، في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة، 2000، صفحة 18). فإذا كانت العبارة الأخيرة هي الأصح، كان الأجدر أن يكون النعت الذي توصل إليه بأن القرآن « هو الكتاب المقدس بامتياز » (جعيط، في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة، 2000، صفحة 22) أقرب إلى منطق التحليل السليم، لو نعت القرآن بما صح في نظره من نعت التوراة والإنجيل بـ: *Saintes Ecritures*.

غير أن عبارة *Saintes*، لا يقابلها في اللغة العربية لفظ " المقدس "، إنما الأقرب إلى الدلالة التي تتضمنها هو لفظ الصفاء أو النقاء والطهارة، فتكون ترجمة العبارة هي " الكتب المكرمة أو الصحف المطهرة " كما جاء الوصف بذلك في القرآن. أي الكتابات التي تعظمت وتكرمت ولم تطلها يد بشرية بالتغيير والتحريف أو غيره، وهو اللفظ الذي يمكن أن نقابله بلفظ المدنس. في حين أن المقدس *Sacré* « هو الله [كما قال] وما جاء عنه » أي كلامه. فتكون القداسة هنا صفة مطلقة، ونعت ذاتي للإله فلا يصح أن يكون له ما يقابله بأي علاقة من علاقات التقابل، فلا مناقض له ولا ضد ولا نظير، خارج هذا الطرح يفقد المقدس صفة الإطلاق ويدخل مجال المقابلة، لينتج عنه ما يناقضه أو يضاده، وهو محال كما يقول علماء الكلام.

إن لفظ المقدس، سواء نظرنا إليه من حيث الاشتقاق اللغوي، أو من حيث البعد النفسي، يحيل إلى فعل ذاتي غير موضوعي، نابع من ذات تحت سطوة تجربة روحية خاصة، يصدر عنها فعل التقديس، فهو من حيث البعد النفسي حالة شعورية، أما في بعده اللغوي، فهو المضفى عليه صفة التقديس، لكون هذا المشار إليه يمتلك خاصية المغاير تماما، على حد اصطلاح رودولف أوتو وروني غينون، والذي في حالة شعورية ما، يتبدى داخل التجربة الوجدانية للفرد دون أن يكون له ما يقابله، أو يمكن أن يقابل بأي علاقة من علاقات التقابل المنطقية. وباصطلاح المتكلمين كل مقابلة بينه وبين غيره استحالة عقلية، كما هي استحالة ميتافيزيقية.

وهذا الضرب من الفهم المنحرف أو التعريف المضطرب للمقدس في الدراسات الغربية ظهر بداية مع دوركهايم حين قابل المقدس بالدينيوي، ولا يخفى أثر النزعة الإنسانية في هذا التعريف، إذ في تعريفه للظاهرة الدينية، يعتبر دوركهايم المقابلة بين ما هو إنساني وما هو إلهي قائمة على المقابلة بين المقدس والدينيوي. (Durkheim & Émile, 1912, p. 50)

إن استقصاء لفظ المقدس بكل اشتقاقاته ضمن كامل المصحف، لا نجد له أي ارتباط بالنص القرآني ولا بنصوص الكتابات الدينية الأخرى. إنما ورد اللفظ ثلاث مرات مرتبطاً بالمكان في قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ آدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾¹. وكذا في قوله: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾²، ثم في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾³. ولم يكتس المكان صفة القداسة من ذاته، إنما باعتباره مكاناً للتجلي الإلهي، أي هو محل التقاء الوحي الإلهي بالنبوة. ثم إن الكلام الإلهي مع موسى عليه السلام، لا ينبغي أن يفهم بظاهر اللفظ الوارد في الآيتين، إنما ينبغي تأويله لأن قرينة التأويل واردة في القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾⁴. كما ورد اللفظ باشتقاق آخر مرتين في إشارة إلى اسم من أسماء الله الحسنى في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁵. كما ورد في قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁶.

1 . سورة المائدة. الآية: 21.

2 . سورة طه. الآية: 12.

3 . سورة النازعات. الآية: 16.

4 . سورة الشورى. الآية: 51.

5 . الحشر. الآية: 23.

6 . الجمعة. الآية: 01.

أما النص المعبر عنه بالكتاب المضاف إليه صفة القداسة، فينبغي النظر إليه من جهة كونه كلاماً إلهياً، لا من جهة كونه مرقوماً بحروف ورموز معينة، وانزياح الصفة على الموصوف الذي هو "الكتاب"، نتجت من كونه يحمل الكلام الإلهي المنعوت بالقداسة، أي باعتباره، صفة ذاتية من الصفات الذاتية للإله. أما الصحف المرقوم عليها الكلام، فلا توصف بصفة القداسة، وإنما يمكن وصفها بالطهارة، إذ نجد الإشارة إلى ذلك في قول الله تعالى عن القرآن: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ﴾¹ وقوله أيضاً: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾². وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز بين الصحف أو الكتب وبين ما هو مكتوب فيها. وقد تنبه محمد أركون إلى هذا فكان يميز بين القرآن وبين المصحف، وإن كان تمييزه لغرضٍ بسطٍ مسألة أخرى سنأتي على مناقشتها لاحقاً. في حين ينفي نصر حامد أبو زيد أن يكون الكلام اسماً للذات الإلهية ويعتبره مجرد صفة، وأن «العقيدة لم تمنع لغة الوحي من تشخيص فكرة "الله" بإسناد بعض السمات والملامح والصفات الشبيهة بالصفات الإنسانية إليه» (أبو زيد، 2010، صفحة 76). وهي وجهة نظر شبيهة بالتي أخذ بها المعتزلة في تعطيلهم للصفات الذاتية للإله، غير أن قلق الفكرة عند نصر حامد أبو زيد والذي يجعله يقع في التناقض الذي لم يقع فيه المعتزلة، لا يختلف عن قلق الفكرة التي جعلت هشام جعيط يقترب من التجسيم والتشخيص.

ويتخذ مفهوم المقدس عند نصر حامد أبو زيد، منحى تقابلياً، يستند فيه إلى مقابلات بين تجليات المقدس، وليس إلى جوهر المقدس. ويرى أن العلاقة تحددها الرابطة العقلية القائمة على استنتاجات العقل الاستدلالي، بمقابلته بين الميتافيزيقي والفيزيقي المتعين الحال في التاريخ. «لقد عرف البشر وجود الله من إنسان مثلهم امتلك القدرة على التواصل مع المطلق، ومن فم هذا الإنسان استمعوا إلى كلمات الله بلغتهم التي يعرفونها وكانوا يتواصلون بها قبل أن تتجلى فيها كلمات الله» (أبو زيد، 2010، صفحة 76). إن المقدس في رأيه لا وجود له دون المقابلة بالمدنس، كما لا يفهم المطلق دون وجود للنسبي، وهذه المقابلة غير صحيحة، لأن القداسة

1 . سورة عبس. الآية: 13. 14.

2 . سورة البينة. الآية: 2.

شعور بتجلي المطلق، في حين أن المندس، وجود عيني تلبس بصفة من الصفات التي يستهجنها العقل أو الذوق الفردي أو الاجتماعي.

يخلص أبو زيد نصر حامد إلى أن: « الدين هو ذلك التركيب العضوي المعقد من المقدس والمندس، الإلهي والإنساني، الفيزيقي والميتافيزيقي... إلخ. الدين والتاريخ إذن صنوان لا يفترقان، وليس الإسلام استثناء من ذلك» (أبوزيد، 2010، صفحة 72). وهذا التعريف للدين يحتاج إلى مراجعة. إذ لفظ الدين. وإن لم يضبط تعريفه بدقة في القواميس والمعاجم العربية. إلا أنه ومن خلال المعجم المفاهيمي القرآني ومن خلال السياقات التي ورد فيها اللفظ، يحيل دوما إلى الإله، رغم تعدد الأشكال التي توصف تجوزا باسم الدين، من خلال سياقات ورود اللفظ. ويعتقد روني غينون أن مسمى الدين الحق أو الدين القيم أو الدين الأصلي، من حيث الاشتقاق اللغوي، متفرع في اللغات اللاتينية، من لفظ *Religare* أي الربط، الذي يوحى بفكرة ربط شيء بأخر. حيث لا يمكن أن تعني كلمة "دين" إلا الإيمان الشخصي بالله، سواء أكان مؤقتا أو دائما (إيزوتسو، 2007، صفحة 351)، كما يصفه توشيهيكو إيزوتسو.

ويرى روني غينون أننا « من الناحية الميتافيزيقية الخالصة، يمكننا القول أن الدين تبعية النسبي للمطلق، التي تكمن أساسا في العلاقة بين الفرد وبين الحالات العليا لوجوده، ومن هنا، مع العقل الكلي، إنها علاقة تتلاشى معها فردية الكائن، كما تتلاشى كل أشكال التميز الوهمية، كما أن هذه العلاقة تتضمن أيضا، وسائل تحقيقها، الوسائل التي نتلقاها ونتعلمها من مصدر أعلى يتجاوزنا» (Guénon, Religion & métaphysique, 1911, p. 78). هذه الرابطة المغروزة في الفطرة البشرية، كما يقول ميشيل فالسان Michel Vâlsan ، وهو أحد تلاميذ غينون، هي التي تحدد طبيعة الاستعداد للتلقي عن المطلق، وهو اللفظ المشتق من إحدى الصفات التي يصف الله بها نفسه في القرآن: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾¹. كما نجد تعريفا مقاربا لها عند الراغب الأصفهاني في قوله عن لفظ " فطر ": « وَقَطَرُ اللَّهِ الْخَلْقُ، وَهُوَ إِيجَادُهُ الشَّيْءَ وَإِبْدَاعُهُ عَلَى هَيْئَةٍ مَرْتَشَحَةٍ لِفَعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ، فَقَوْلُهُ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَمًا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾¹، إشارة منه تعالى إلى ما فطر. أي: أبداع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان» (محمد، 1956، صفحة 640).

إن الفطرة الخالصة، تشكل خاصية الاستعداد والقابلية للتلقي وهي التي تشكل إحدى وسائل الارتباط بالمطلق. هذه الخاصية، في رأي ميشيل فالسان. وهو رأي أستاذ غينون من قبل. هي التي تشكل ماهية الإيمان. فالدين لا يرق ليوصف بالدين الحق، إلا إذا كان يعبر عن هذه العلاقة الجوهرية في الكائن البشري. أما ما يمكن أن تتحقق بواسطته الروابط النسبية بين الممكنات، فهي تشكل ديانات نسبية، ديانات غير مكتملة، فلا يسمى اليوم، دين بالحقيقة غير الذي جاءت به الرسائل النسقية الثلاث، بغض النظر عما لحق بعضها من انحرافات. وفق هذا المنظور تصبح نسبة الخطاب للدين، نسبة مقصورة على ما ورد في نصوص الكتابات المقدسة، دون غيرها، وكل ما دار حول محور هذا الخطاب لا ينعت في الحقيقة بنعت الديني، حتى وإن تضمن شروحات أو تفسيرات أو تأويلات لتلك النصوص، ولا حتى سير الأنبياء وتراجمهم.

إن وحدة الدين من وحدة المصدر الذي هو المطلق والمفارق، في كامل الديانات النسقية المتعارف عليها، وسياق ورود لفظ الدين في القرآن يحيلنا إلى وحدة ذلك المصدر كما في قوله تعالى:

﴿ أَمَرَ آلًا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾². وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾³. إذ كامل المدونة التراثية سواء اليهودية أو النصرانية أو حتى الإسلامية، ينبغي وسمها بالصفة الخاصة التي تميزها عن غيرها، أما تعريفها بلفظ كلي خاص بجوهر مغاير، فهو تعريف خاطئ واستخدام هذا التعريف مغالطة معرفية. فالدين بهذا المقتضى لا ينسب إلا لله ولا ينسب لغيره، كما يقول ميشيل فالسان، وهو يستشهد في

1. سورة الروم، الآية: 30.

2. سورة يوسف، الآية: 40.

3. سورة البقرة، الآية: 193.

هذا الطرح بما نسب إلى عبد الله بن عباس، الذي عرّف الفطرة بأنها الدين، و ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ، بأنها دين الله الذي ارتضاه لعباده (Vâlsan, 1964, p. 230).

والقرآن في نظر هشام جعيط، ليس مساويا للكتابات المقدسة، أو الكتاب المقدس، وهذا الحكم يحتمل تأويلين اثنين: إما أنه ينفي عن القرآن صفة القداسة التي نعتت بها التوراة والإنجيل، وهو يناقض ما ذكره في الصفحة (22) من أن القرآن كتاب مقدس بامتياز. وإما أنه ينفي عن القرآن صفة الكتابة، وهو الأقرب إلى المعنى الكامن وراء هذه العبارة، لأنه يستدل في نفيه للكتابة عن القرآن، بكونه لفظ يشير إلى ما هو شفوي " يتلى "، وهذا أيضا، حكم ينطوي على مغالطة مبنية على مماثلة ما هو شفوي بما هو متلو، إذ "التلاوة" لغة اسم مشتق من المصدر "تلا"، وتعني الإتيان، ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ ۖ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ ۖ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾¹. ومعنى التلاوة في الآية الإتيان، أي يتبعونه حق إتيانه ويعملون به حق عمله (منظور، د.ت، صفحة 433). فالتلاوة: إتيان يقتضي الإيمان والخضوع المطلق لما يتلى، وليس مجرد تلفظ وقراءة شفوية لألفاظ آيات الكتاب المقدس. إن العبارة الشفوية تحمل معنى متلفظ به، أي أصواتا دالة على ذلك المعنى القائم في الذهن، بغض النظر عن مصدر ذلك المعنى. وعليه فالملفوظ قد يكون تعبيرا صوتيا منطوقا يعبر عن تلك الفكرة القائمة في الذهن وتكون الأصوات رموزا دالة عليها. وإما أن يكون الملفوظ تعبيرا صوتيا مقروءا، تكون الكتابة تثبيته له وتقييدا. لكنه في الحالة الثانية يقتضي وسيلة إدراك حسي أخرى غير التي يُكْتَفَى بها في إدراك الملفوظ المنطوق، فكانت القراءة هنا تقتضي حواس أخرى كالבصر أو اللمس مثلا.

وغاب عنه أن الاشتقاق اللغوي للفظ القرآن يحيل إلى فعل القراءة ﴿وَقُرْءَانَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾². فالقراءة هنا تحتمل الصورتين، اعتبارها ملفوظا صوتيا منطوقا، أو مقروء. ولا يختلف رأي محمد أركون عن رأي هشام جعيط، إلا في جزئية دقيقة،

1. سورة البقرة: الآية. 121.

2. سورة الإسراء، الآية: 106.

فهو أيضا يرى أن « جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد » (أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، 2012، صفحة 73). ومن هنا يستنتج أركون أن التلاوة. التي هي المرادف لكلمة قرآن، تعني التلفظ المطابق للخطاب المسموع. وهذا صحيح من الزاوية المعجمية التقليدية، التي يرفدها ما جاء في لسان العرب بأن التلاوة تعني المتابعة.

لكن بناء الحكم القائل بأن القرآن لا يدل على النص المكتوب سلفا، فهذه مغالطة، مبنية على أساس معرفة شائعة، تجعل الكتابة تقييدا للألفاظ ذوات المعاني، برمز ذوات دلالات، بقلم أو نحوه على ورق أو غيره، وأن الأنبياء لم يتلقوا تعاليم الوحي إلا مشافهة، ثم جاء كتابة الوحي فيما بعد فنسخوا ما أملاه عليهم أنبياءهم. ولذا نجد أركون يسمي نصوص القرآن، الخطاب القرآني. وهذا الادعاء غير صحيح، إذ تدل آيات كثيرة من القرآن الكريم، أن الأنبياء تلقوا نصوصا مكتوبة بالفعل كما ورد في قصة موسى عليه السلام عن التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَا حِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمُرُ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُوْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾¹ وقوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حِ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾². وما جاء عن التوراة والإنجيل معا: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ - وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾³. وعليه فالقراءة وإن كانت فعلا شفويا، فهذا لا يسوغ نفي صفة الكتابة عن النص القرآني، كما قال أركون. كما لا يسوغ وصفه بـ « كتاب ليس على شكل المكتوب »، كما قال هشام جعيط. إذ كل عبارة ذات دلالة أو دلالات متعددة، هي رمز أو إشارة تحمل معنى أو معاني، سواء أكانت العبارة شفوية منطوقة، أم كانت مقيدة مكتوبة. ومع ذلك فإن أسبقية الشفوي عما هو مكتوب. وهو الحاصل بالفعل. أمر منطقي، لأن كل كتابة هي أولا فعل شفوي تم تقييده،

1 . سورة الأعراف. الآية: 145.

2 . سورة الأعراف. الآية: 154.

3 . سورة الأعراف. الآية: 157.

لينتقل من فعل متلفظ به " أنا " إلى فعل متلفظ به ثابت يمكن استحضاره والتلفظ به فيما بعد، كلما دعت الحاجة إلى ذلك عبر فعل القراءة.

هذه الفكرة التي أشار إليها بول ريكور في معرض حديثه عن رد المكتوب إلى المنطوق وهي التي يسميها " عملية الخلق الثانية " التي تتجاوز المرحلة المتعلقة بالكتابات المقدسة، في شكلها الثاني، أي حين اتخذت الطابع الكتابي، بعد أن كانت في الأصل مشافهة تمت عن طريق التلقي الذي يندرج تحت مسمى النبوة. ورأي ريكور هذا يقوض، ما ذهب إليه الكثير من المفكرين، الذين يعيبون على الثقافة العربية الإسلامية مرجعيتها الشفوية، وكأن التراث الشفهي أقل قيمة من التراث المكتوب. كما لا ينبغي أن تحصر الكتابة في مجرد تقييد العبارة برموز وإشارات حسية، أو بحروف لغة من اللغات، لأن أشكال الكتابة غير محصورة، كتخزين المعاني والصور في الذاكرة، وتسجيل الأصوات والحركات على الشريط أو القرص المدمج وغيرها.

ويصف هشام جعيط القرآن بقوله إنه: « يشير إلى ما هو شفوي "يتلى" بالرغم من أنه أيضا كتاب ليس على شكل المكتوب ولا حتى على شكل الوحي المكتمل ». والغريب في هذا الوصف، أنه يقوم على قياس فاسد، يستنتج فيه أن الكتاب في اللغة العربية تعني الكتابة والمكتوب معا. ودليله حديث فيه كلام كثير، واختلاف حول درجة صحته، ورد بخصوص معاوية : « اللهم علمه الكتاب والحساب »¹. ومعلوم الفرق بين دلالات الألفاظ الثلاثة، إذ الكتاب يعني الصحائف، بينما الكتابة هي فعل النسخ والتقييد، أما المكتوب فهو المضمون الذي تم نسخه في صحيفة أو صحف، كما جاء في الآية 154 من سورة الأعراف. وإذا كان لفظ القرآن يشير إلى ما هو شفوي " يتلى "، فما القرينة الدالة على أن ما يتلى تعني ما هو شفوي غير مكتوب؟ في حين أننا نجد القرينة الدالة على أن ما تلاه النبي من القرآن، هو فعلا نص مكتوب في صحف، وأن التلاوة هي قراءة نص مكتوب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾². إن هذا الطرح الذي جاء به هشام جعيط، متناقض من زاويتين، من حيث المنهجية التي

1 . وفي رواية " اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب " هذه الرواية رواها..... ولعل الرواية هذه كانت وردت بدافع سياسي، إذ نجد الشيعة مثلاً يثبتون حديثاً مشابهاً رواه البخاري ورد في فضل عبد الله بن عباس وهو ابن عم النبي.

2 . سورة البينة. الآية: 2.

يدعي أنها منهجية غير مسبوقة، علمية وعقلانية، وهو كذلك متناقض من حيث البنية المعرفية التي يحملها، إذ لا يخفى على المتأمل في عباراته الفرق بين المكتوب [المضمون] وبين الكتابة التي هي فعل التقييد والنسخ. ولعل السبب وراء هذا التناقض يرجع إلى أن الكاتب أقر بهذا الكلام في فترات متباعدة دون أن يمحس أفكاره عند تدوينها.

ينتقد هشام جعيط قراءة محمد أركون، التي أقامها على أساس تحليل لغوي فيلولوجي، يريد من خلاله بناء نظرة أنثروبولوجية يمكن عبرها الولوج إلى عالم النصوص القرآنية. هذه النظرة بالنسبة لهشام جعيط تندرج تحت ما يسميه " الحد الأدنى بالنسبة للفكر المحايد " عند هذا الحد في رأيه « يكون القرآن عملاً عبقرياً، وقمة للفكر، حيث أن تخيله الكوني والأخلاقي والتاريخي مذهل تماماً » (جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، 1990، صفحة 133). هذه القراءة التي اعتمدها أركون تراهن على أنسة النص الديني، في مقابل ما يصفه هشام جعيط بـ " الحد الأقصى " الذي هو « اليقين المقرر للوعي الساذج أنه كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكة ». هذه القراءة الساذجة كما يصفها تستند إلى الإيمان، وإذا كان الإيمان لا يقوم على ما يشار إليه بالدليل العقلي، فهذا لا يعني سذاجة هذا النمط من القراءة. وإذا كانت بساطة الفكرة ووضوحها اللتين يصف بهما ديكرات طبيعة الأفكار الفطرية، تجعل منها أفكاراً غير قابلة للتعقل، فذلك ليس لقصور في الأفكار ذاتها، إنما يرجع القصور إلى طبيعة العقل النقدي الذي يقيم أحكامه على أساس من منطلقاته الذاتية. إن ربط الإيمان بالسذاجة الفكرية لا ينفي عقلانية الأفكار الإيمانية، إنما فقط يظهر مدى اختلاف وجهة النظر التي يرى من خلالها العقل النقدي إلى تلك الأفكار ذات المنطلقات العقلية المغايرة.

لقد أقام الدارسون العرب والمسلمون في الوقت الراهن دراساتهم للتراث الفكري ومرتكزاته، بدعوى تجديد النظرة إلى التراث، وعقلنة النقد الذي تتناول جملة المكونات الفكرية والثقافية للحضارة العربية الإسلامية، غير أن هذه العقلانية لم تنطلق من ضبط دقيق لمصطلحي العقل والعقلانية وما ترتب عنهما من تداعيات نقدية. هذا المستند الواهي الذي يقيم عليه نقاد التراث الفكري العربي الإسلامي تحليلاتهم، مستند ضبابي غير واضح المعالم، إذ العقل ليس معطى أولي شامل في كامل الدراسات والمذاهب الفلسفية، فهل العقل

هنا هو العقل بالمفهوم الأرسطي، الذي يستند إلى قواعد منطقية استدلالية، أم هو العقل الحدائي الذي قام على أساس تحطيم النظرة التقليدية للمفهوم الأرسطي؟ أم هو العقل الذي رسم معالمه ديكرت بناء على النظرة النقدية التي سادت مرحلة النهضة الغربية؟ أم التي حدد التيار الروحي معالمه، وفق ما رسمه أنصار التوماوية الجديدة أمثال جاك ماريتان وروني غينون؟ أم هو العقل بالمفهوم العلمي الجديد كما تبناه أنصار النزعة العلمية الحديثة واستعارته الدراسات الإنسانية والاجتماعية منذ مطلع القرن العشرين؟

تينك القراءتين في نظر هشام جعيط، ليستا قادرتين على إعطائنا حقيقة النص القرآني، كما أنهما لا تلجان بنا إلى عمق المعنى المنبث من خلال النصوص التي تتجلى من خلال الرموز الدالة. إن لحظة الفهم الحقيقية عنده هي اللحظة التي يسميها « اللحظة الميتافيزيقية حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الإنسان في حركة جدلية من العلاقات » (جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، 1990، صفحة 133). فهذه الطريق الوسط كما يصفها، ينبغي أن تتجاوز النظرتين اللغوية الأنثروبولوجية التي تبناها أركون، والنظرة الإيمانية الساذجة التي طبعت تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي خلال قرون تشكله. لكن هشام جعيط لا يبين معالم هذه القراءة ولا يحدد أسسها وآلياتها. وكأن الفكرة التي يشير إليها فكرة غامضة في ذهنه، أو على الأقل لم يستطع من خلال السياق الذي تناول فيه طبيعة النص القرآني، أن يسهب في بسط هذا الطريق الميتافيزيقي.

في الوقت الراهن، خاصة مع تنامي الدعوات الإلحادية، تبدو الصراعات غير محتملة، تارة من خلال الدعوات غير المبررة من الجانب الراديكالي الذي يؤسس لفهم مغلق يستند إلى حرفية النصوص الدينية، وطورا من خلال الدعوات القائلة بنسبية وتاريخية المتلقي البشري. في الغرب المسيحي، قام المدافعون عن المسيحية الكاثوليكية، بإقامة عوائق أمام تنامي عقلانية عصر التنوير ومناصري مذهب التآليه الطبيعي، وهو ما زاد في ترسيخ الفكرة القائلة بالطبيعة المفارقة لظاهرة الوحي، ومنها إضفاء القداسة حتى على النصوص الشارحة أو المؤولة للنصوص المقدسة. في مقابل استفحال الدعوة المستندة إلى التفكير الموضوعي الذي يروج لها التآليهيون الطبيعيون، والتي قاربت أن تصير ضربا من التيولوجيا العقلية، نتج عنها انتشار

الفكرة القائلة بتجريد أو نزع القداسة عن النصوص الدينية، بدعوى تاريخية الفهم، ونسبية العقل، وذاتية التجربة الإنسانية التي يمثلها الوحي. وهذا وفق الخلفية الفلسفة الحدائية التي جذرت أسسها النزعة الإنسانية بداية من القرن الخامس عشر الميلادي.

وأيا كانت الدعوات إلى قراءة نصوص الدين قراءة تاريخية، سواء تعلق الأمر بالجانب العقائدي منها أو الجانب التعبدية القائم على ممارسة طقوس وشعائر الدين، وفق التشريعات أو الأوامر والنواهي التي تضمنتها نصوص الكتابات الدينية، فإننا نواجه باستمرار قضية الإيمان على أساس أن المعتقدات الدينية ترتكز في جملتها على فكرة الإيمان التي تبدو من منظور النزعة الإنسانية فكرة غير متعلقة تحتاج على الأقل إلى غربة مفاهيمها إن لم نقل إعادة النظر فيها جملة وتفصيلا.

في الفصل الموسوم. تجديد الرؤية في الإيمان من كتاب الشخصية العربية الإسلامية. يقول هشام جعيط: «وبصورة من الصور، فإن الدين روح لبشرية ما زالت في الطفولة، أو على الأقل بصدد التكون. فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث، لكن بعد أن يمر به. ذلك لأن الأديان هي التي أخرجت الإنسان من حينية الكائن حيث كان يخشى عليه الإغراق في دهشة تسمر بصره إلى الأرض لا غير» (جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، 1990، صفحة 123). هذا الحكم الذي استند فيه إلى مقولة ينسبها إلى الألماني يوهان غوتفريد هرder *Johann Gottfried Herder*، مبتورة من سياقها الذي وردت فيه، يمزجها هشام جعيط ببقية من أثر النزعة الوضعية بشكل من الأشكال. فإذا كان الدين يعبر عن طفولة في طور التكون، وكان الدخول إلى العصر الحديث يساهم في اكتمال هذه الطفولة ودخولها سن الرشد، فهذا يعني أن الشخصية العربية الإسلامية قبل أن تصل إلى اكتمال رشدها، لابد أن تمر بنفس ما مرت به الشخصية الغربية، لأن هذه الأخيرة لم تكتمل إلا بعد أن عبرت خلال العصر الحديث، "حاجز القطيعة" مع الماضي الذي نادى به النزعة الإنسانية منذ قيامها. لقد ساهمت فلسفة الأنوار في توجيه الشخصية الغربية نحو هذه القطيعة وهي الفلسفة التي ناصبها هرder العداء في كل كتاباته. إن الدين عند هرder لم يكن يمثل طورا بدائيا في تاريخ الإنسانية، كما أن عقلانية التنوير لم تكن تجسد طور الاكتمال بالتحرر من سلطة الدين، كما نفهم من عبارة هشام جعيط والتي لم نجد لها عند هرder

مرجعية تحليل إليها فقط كونها خصائص لمراحل تجسد حركة التاريخ الإنساني، بل إن هردر يعتبر مراحل التاريخ الإنساني صورة لتجليات المطلق والإلهي في العالم.

يقول هردر بهذا الصدد متحدثاً عن الحضارة اليونانية : « لقد تم خلع عذار المقدس عن الديانة الشرقية، وهذا أمر طبيعي، بما أن كل شيء قد انتشر في المسرح والسوق ... صار الدين مجرد خرافة يُتَنَدَّرُ بها، مشحونة بهذر ويعاد تأليفها وتعديلها، لقد صار حلم شباب وأسطورة مراهقة. إن الحكمة الشرقية التي أزيل عنها رداء الغموض والسرية والعجائبية، أصبحت هذرا وثرثرة، ومشاحنات في مدارس وأسواق اليونان » (Gottfried, 1964, p. 159). في هذه العبارة التي يوردها هردر، يتضح المعنى الذي يريد ترسيخه في معرض الرد على فلاسفة الأنوار ونقد الحداثة والعقلانية التي اتخذت من العقل الإنساني صنما يعبد (Gottfried, 1964, p. 223)، وهيمنة النزعة الميكانيكية التي حصرت التاريخ البشري في مجرد حركة آلية. هذه الهيمنة وهذا الانحراف من وجهة نظر هردر، ليس مرده إلا إلى النظرة المتصلبة والضيقة للتاريخ البشري. فالتاريخ الإنساني بقدر ما هو شمولي وعام تؤثر أجزاؤه في بعضها البعض، بقدر ما نجد الخصوصية والذاتية الحضارية لكل مجتمع وحضارة، وهي التي تحدد معالم أو خصائص الهوية الحضارية لمجتمع ما في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري العام، ولا يعني ذلك أن البشرية تتجه نحو عقلانية عامة تجبُّ ما قبلها وتمحوه.

ولعل ما استند إليه هشام جعيط بقوله أن العلم والفلسفة والنقد التاريخي قد أبرزت بديهيات تهاجم النواة الدينية ذاتها أو على الأقل كسائها الأسطوري، إنما هو في هذا يعبر عن وجهة نظر الفردانية التي طغت على الفكر الغربي، حتى صارت مقولاتها ضرباً من الذهنية الدوغماتية المغلقة، المتنامية مع تنامي النزعة الإنسانية التي وسمت الفلسفة الغربية بطابعها المتميز عن الطابع الذي امتازت به الفلسفة الشرقية. تلك الفلسفة التي يحاول هشام جعيط إعادة بعثها وفق المنظور الغربي. لقد ميّز برتراند رسل بين الفلسفة الشرقية ذات الطابع التأملي الخالص، وبين التراث الفلسفي الغربي، الذي يستمد أصوله من الحضارة اليونانية، والذي انطبع بطابع مزدوج يتمثل في سير الحركة الفلسفية جنباً إلى جنب مع التراث العلمي (راسل، 1983، صفحة 232)، وهو ما جعل الفلسفة الغربية تتسم بسمة فريدة، ميزتها عن

تأملات العقل الشرقي، هذه الخاصية هي التي نجد الإشارة إليها عند غينون، في معرض حديثه عن أوهام العلم في الفكر الغربي الحديث في كتابه *Le règne de la quantité et les signes des temps*، لكن هذه الملاحظة التي جاء بها رسل بصيغة عابرة، أو على سبيل الاستنتاج النهائي ليفتح بها مجالا للكلام عن حكمة الشرق، نجد برغسون يجعلها منطلقا لنقده الشديد للفلسفة الغربية فهو في معرض حديثه عن طبيعة العلاقة بين الروح والجسد، يقول متسائلا: « ماذا كان يحدث لو أن العلم الحديث، بدلا من أن ينطلق من الرياضيات ليتوجه نحو الميكانيك، وعلم الفلك، والفيزياء والكيمياء، وبدلا من أن يوجه كل جهوده نحو دراسة المادة، بدأ بأخذ الروح بعين الاعتبار.. » (برغسون، 2006، صفحة 70) وهو بهذا التساؤل يثير فكرة انحراف الفكر الفلسفي عن طبيعة المسار الذي كان ينبغي أن يسلكه، وهو نفس ما نجده عند غينون، غير أنه يأخذ بعدا أعمق من مجرد ملاحظة، أو انتقاد عام، وذلك في اعتباره أن الفلسفة الشرقية ذات طابع روعي خالص، وهذا لارتباطها بفكرة المبدأ الثابت *L'immuable* وهو الذي يجعل الفلسفة الشرقية فلسفة ميتافيزيقة بحتة، بينما هي عند الغرب دراسة فصلت عن المبدأ الأسى، بل إننا نجدها قد أعلنت العداء لكل فكرة تتصل بهذا المبدأ، الفوق إنساني، وأرادت أن تُحلَّ محله فلسفة تتخذ الإنسان منطلقها ومبدأها، الإنسان في ثوبه المادي الذي لا ينبغي أن يتجاوزه البحث الفلسفي إلى ما لا يقوم الدليل الحسي أو العقلي في مجال البحث فيه إلا بالابتعاد عن حقيقته وجوهر مشكلاته.

إن المذهب الإنساني الذي نشأ في بدايات عصر النهضة الغربية، بينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى. دفع مفكري عصر النهضة في أوروبا إلى الاهتمام بالإنسان أكثر، ومن هذا المنطلق استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو « النزعة الإنسانية *Humanism* »، وهكذا كان اختزال كل برنامج الحضارة الحديثة الذي رسمت معالمه حركة النهضة الأوروبية في كلمة واحدة هي النزعة الإنسانية، التي اختصرت الكل في أبعاد إنسانية خالصة، هذه الأبعاد جردت الإنسان من كل مبدأ يمكن أن يكون مشتقا من طبيعة أسى، بل ويمكننا القول بصورة رمزية، أنها انعطفت عن السماء بدعوى غزو الأرض كما يصورها غينون، وحتى « اليونانيون الذين نزعوا الاحتذاء حذوهم، لم يكونوا أبدا أكثر بعدا عن هذا المعنى، حتى في أكثر أزمته انهم الفكري، أو على الأقل لم تكن الاهتمامات

النفعية تأخذ مكان الصدارة عندهم، كما سيكون قريباً عند المحدثين « (Guénon, La Crise
.Du Monde Moderne, 1990, p. 26)

ففي الحين الذي أثرت فيه النهضة ككل، تأثيراً مباشراً في النظرة العامة إلى الحياة، اقتصر مجال تأثير الحركة الإنسانية على المفكرين والباحثين، وقد كانت الحركة الإنسانية في ألمانيا معاصرة للإصلاح الديني، الذي بدأ مع الحركة اللوثرية، التي جاءت بفكرة الاختيار الحر، وهو أحد العوامل الأساسية الكبرى التي أزلت مفاهيم عالم العصور الوسطى نهائياً، وقلبت الأوضاع التي عرفها الإنسان عموماً، والفكر الغربي على الأخص. وقد كانت الكنيسة في داخلها تعترف منذ وقت غير بعيد بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح، كما ازدادت انتقادات المفكرين الإنسانيين للممارسات السيئة التي كانت قد انتشرت في أوساط السلطة الكنسية، لكن استبداد الباباوات كان أقوى من هؤلاء جميعاً.

إن ما تؤكد عليه النزعة الإنسانية هو كون الإنسان معيار تقويم كل شيء، هذا المعيار الذي يرجع في أصوله الفلسفية الأولى إلى السفسطائيين اليونان، وبالتحديد إلى ما تناقله مؤرخو الفلسفة عن بروتاغوراس الذي قال بأن: « الإنسان مقياس كل شيء: ما هو كائن بما هو كائن، وما هو غير كائن بما هو غير كائن »، وهو لا يقصد من الإنسان، الإنسان المفرد المعين، بل الإنسانية عامة، وهو إنما يريد بذلك وضع الإنسان في مقابل الآلهة من ناحية، والوجود الطبيعي أو الفيزيائي في مقابل الوجود الميتافيزيقي من ناحية أخرى، وأن يرد التقويم إليه، لا إلى أشياء خارجية فيزيائية مادية، ولا إلى كائنات خارجية مفروضة على الوجود على سبيل العلل والأسباب النهائية، غير الواقعية الحقيقية، كما كان يرى أفلاطون في اعتباره أن المثل الأعلى، أو الله، مقياس الأشياء كلها، وبهذا الرأي كان بروتاغوراس بحق، رائد الرأي الحديث الذي ينادي بأن لكل إنسان حقيقته، وأن القيمة ترتد إلى الواقع الذاتي (العوا، 1995، صفحة 6). وهذه الفكرة كانت مسطرة على أذهان الحداثيين من المفكرين العرب، بحيث جعلتهم يضعون كامل المدونة العربية الإسلامية في ميزان النقد الذي استلهموه من النزعة الإنسانية وما تلاها من تيارات فلسفية كالبراغماتية أو الوجودية أو غيرها من الفلسفات القائمة على فكرة أنسنة الفكر والمعتقد.

5. خاتمة

اقترحت الدراسات المعاصرة للنص المقدس في الفكر العربي المعاصر عدة قراءات، وقد كانت هذه القراءات في الثقافة الغربية تمتلك مبررات وجودها، من طبيعة النصوص نفسها ومن لغة تدوين هذه الكتابات والثقافات الحاضرة التي اعتمدت فيها، غير أننا في الفكر العربي الإسلامي أخذنا نتائج تلك القراءات، وأضيفناها على النصوص القرآنية من جهة والنصوص التأويلية التي شكلت مدونة التراث العربي الإسلامي، دون تمييز بين النص التأسيسي والثقافة المؤسسة، بحجة عالمية الحداثة تارة، وعلمية المناهج الدراسية التي تناولت النصوص المقدسة تارة أخرى. وجاءت الدعوة إلى إعادة قراءة النص القرآني وفق هذه القراءات، والدعوة إلى إعادة ترتيبه حسب النزول أو حسب الموضوعات، بل وادعى البعض الآخر التمييز بين ما هو تاريخي بشري، يتعرض لحوادث محددة وبين النصوص التي تتخذ البعد الميتافيزيقي في العقيدة الإيمانية. وتجاهلت هذه الدعوات طبيعة الوحي ولغة القرآن وتزامن فترتي التنزيل والتدوين للنصوص القرآن.

خلاصة القول، لابد من إعادة طرح إشكالية المقدس ومظاهر تجلياته، وإعادة قراءة النصوص المؤسسة والنصوص المؤسسة، وضرورة التمييز بينهما. كما ينبغي على البحث الأكاديمي الغوص في أعماق اللغة وإعادة صياغة المصطلح الذي يتلاءم وطبيعة المدونة التراثية، بالتنقيب عن الدلالات المضبوطة للألفاظ، بهدف ضبط معرفي ومنهجي يتلاءم إبستمولوجيا، مع طبيعة وخصوصية النصوص المشكلة للثقافة العربية الإسلامية، دون اللجوء إلى استعارتها من ثقافات قامت على مدونات فكرية وحضارية مغايرة.

قائمة المراجع العربية

● القرآن الكريم

1. ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. مادة: تلا (المجلد الجزء الأول). القاهرة، مصر: دار المعارف بمصر.
2. أبو الوليد بن رشد. (1998). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. (شرح وتحليل محمد عابد الجابري، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد. (1956). المفردات في غريب القرآن (المجلد الجزء 1). بيروت: مكتبة نزار مصطفى الباز.

4. برتراند راسل. (1983). حكمة الغرب (الإصدار ج2، المجلد ج2). (ترجمة فؤاد زكريا، المترجمون) الكويت: منشورات عالم المعرفة.
5. توشيهيكو إيزوتسو. (2007). الله والإنسان في القرآن (الإصدار الطبعة الأولى). (هلال محمد الجهاد، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
6. عادل العوا. (1995). القيمة الأخلاقية. ، دمشق، سوريا: الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر.
7. عطية بن عطية. (جانفي 2023). المقدس وتأويل النص الديني في الفكر الغربي. دمشق، سوريا: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.
8. محمد أركون. (1996). الفكر الإسلامي. قراءة علمية. (المركز الثقافي العربي، منشورات مركز الإنماء القومي، المحررون، و هاشم صالح، المترجمون) بيروت، الدار البيضاء، لبنان: المغرب.
9. محمد أركون. (2012). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (الإصدار الطبعة السادسة). (هاشم صالح، المترجمون) لبنان، لبنان: دار الساقى.
10. نصر حامد أبوزيد. (2010). التجديد والتحريم والتأويل (الإصدار الطبعة الأولى). بيروت: المركز الثقافي العربي.
11. هشام جعيط. (1990). الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي (الإصدار الطبعة الثانية). (المنجي الصيادي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.
12. هشام جعيط. (2000). في السيرة النبوية 1. الوحي و القرآن والنبوة (الإصدار ط2). بيروت، لبنان: دار الطليعة.
13. هنري برغسون. (2006). الطاقة الروحية (الإصدار الطبعة الثانية). (علي مقلد، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

قائمة المراجع الأجنبية

- Durkheim, & Émile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (F. Alcan, Éd.) Paris.
- Gottfried, H. J. (1964). *Une autre philosophie de l'histoire*. (M. Rouché, Trad.) Paris: Aubier-Montaigne.
- Guénon, R. (1911). Religion & métaphysique. *La Gnose*, 78.
- Guénon, R. (1990). *La Crise Du Monde Moderne*. Algérie: Edition Bouchene.

- LaCocque, A., & Ricœur, P. (1998). *Penser La Bible*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vâlsan, M. (1964). L'Islam et la fonction de René Guénon. *Études Traditionnelles*(382), 230.