

التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني

بقلم
عمار التميمي



التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني



◆ المؤلف: عمّار التميمي

◆ الناشر: دار المناهل

◆ الطبعة: الأولى 1446 هـ / 2024 م

◆ الإخراج الفني: جعفر الفاضلي

◆ الإشراف على الطبع: حيدر النجفي Didvar@gmail.com

◆ رقم الإيداع الدولي (ISPN): 978-622-91820-6-2

لا يجوز شرعاً وقانوناً طبع واستنساخ الكتاب دون الحصول على إذن خطّي من «دار المناهل»، وبخلاف ذلك تتمّ المسائلة القانونية

للتواصل مع مدير دار المناهل عبر الواتساب : +964 7807588865



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه مُحَمَّد النبي الطاهر
الأمين، وعلى أهل بيته الأخيار الأبرار الطيبين.

تبَنَّى الفكر الإنساني، مُنذ بواكير وعيه الأوّل، العديد من المناهج
والإعتقادات، التي كانت غالباً ما تُسائر فكره، وتُماشي مُدركاته، واستمرت
تلك المناهج بالتطوّر مع نمو العقل البشري، على مدار الحقب الزمانيّة
المُختلفة، في شتى ميادين العلم والمعرفة، تتسابق على التغير، مُعاضدة
للمناهج المعرفيّة، التي شيّدتها الشرائع السماوية، تختلف معها، وتأتلف تارة
أخرى، إلى ان تداخل بينهما المبنى الأسطوري، القائم على الخرافة، كفاصل
برزخي بينهما، مُعلنًا الهيمنة على التفكير المُنظّم، المُتجانس مع المناهج
السماوية، وكان متوسماً بوشاح العقيدة، مُتسربلاً بلباس الوحي.

ولم يرضخ العقل النقدي لتلك المفاهيم الأسطورية، فقام بتلوين أفكاره
بالطيف المُتعدّد، و القائم على أيّدولوجيات، لأجل التعامل الأمثل مع الإنسان
والكون والطبيعة، فعمد على أعتناق المذهب تلو الآخر، وقد صاغها في
قوالب، ليبني منها مدرسة، تعتمد على نمطٍ خاص من الاستراتيجيات، لتحقيق
تلك الأهداف، ويستمر الفكر بالتطور، فيظهر عجز تلك المدرسة، وقصورها

عن بلوغ هدفها المنشود، الذي شُيِّدَتْ لأجله.

في حين كانت الرسائل السماوية، تُلاحق تلك المناهج، بأنبياء ورسل، لاستنقاذه من نسيج الفكر المُوَهَّن، طبقاً لنمو ذهنه، وتطور إدراكاته، إلى ان وصلت إلى الشريعة الأتمّ (الرسالة الإسلامية)، وقد أُنِعت ثمارها، في تغطية كل جوانب الحياة. واستمرت على مر الدهور والأزمنة، ذات أبعاد تفاعليّة -عصرية، في تجدد مُستمر، تعمل على تطوير الفكر المعرفي - بعدما تَضَمَّنَتْه - وتماشيه، لتحقيق المصالح والمنافع.

في حين كان الآخرون يخرجون إلى الراديكالية، على أنقاض الماديّة الديالكتيكيّة، ويبنون الواقعيّة على حطام الرومانسية وهكذا، إلى ان صار بهم التقلّب والتّموج الفكري إلى اللامنهج، فكانت تسمية الحداثة عليه، مُلائمة للتخلّص من براثن الفكر القديم وأرهاصاته، بإدعاءات وأوهام، زيّتها الألفاظ فارغة المُحتوى.

تلك الأوراق، التي تعرض مُوجزًا، لإسقاطات تلك المفاهيم الحداثيّة، ممّن تأثّروا بِمُصطلحاتها، على العقيدة الإسلامية، لإعادة قراءة النص القرآني، وفق أُسس ومعايير إدعائية، يُمكنني ان أصفها، بالنزوح من المنهج إلى اللامنهج.

وهو بحث مُختصر مقتضب، قُدِّم إلى أحد المراكز العلميّة المُختصّة في الدراسات القرآنيّة، وقد رأيت من النفع نشره، وبما ان الباحث قُبِدَ بأغلال التحديد والتلخيص، فلم تكن تلك الأوراق، إلا ظهورات عن تلك الأزمة، التي

تَمُرُّ بها الثقافة العربية، لذا فكانت رؤية من سَمَّ الخياط، مُفتقرة للإستيعاب والشموليّة.

وقد رتّبته على مبحثين، في كلٍّ منهما سبعة أمور، كان المبحث الأوّل: عرض مُبسّط للمشروع الحداثوي، ودوره في البناء الاجتماعي بنحو سلبي أو إيجابي، ولم التفت إلى مقاصد ذلك الإعتناق بشكل مُفصّل، ورؤيته البنيوية، وهو مهم بطبيعة الحال، إلا انه يحتاج لوقفه متأمل جادة. اما الثاني: فنظرنا كان على زاوية من إحدى مقاصدهم، تتعلّق بما يتبنّوه من قراءة للنص القراني، سيّما وأن الأغلب منهم، له تلك الجذور، إسلامية كانت أو عريية.

ولعلّ الله عز شأنه، يوفقنا للسعة والشمول، والبحث المُفصّل، في نطاق المبحوث. نسأل الله أن يتقبّله بقبولٍ حسن، ومنه نستمد العون والتوفيق.

عمار التميمي

النجف الاشرف

٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

المبحث الأول

المشروع الحداثوي ودوره في البناء الاجتماعي

الأمر الأول: مفهوم الحداثة

حاول كثير من الباحثين، رسم صورة واضحة الملامح لمعنى الحداثة الذي أصبح من المفاهيم الّهلامية، والتي يصعب الإمساك بأحد أطرافها، وخاصة بعدما أشرت مع المفاهيم، التي تبعد عنه او تقترب في المضمون.

فتارة يتلبس بالنمو والتغير والتطور، وأخرى يُصوّر ضرورة تهديم الموروث والتبعية التقليدية، طبعاً ومنشأ هذا الاختلاف، هو ترجمة مفهوم الحداثة، حيث ظهرت لنا بواكيره في الثقافة الغربية، وتمّ إستيراده من قبل البعض، مُتأسياً ومتأثراً بما ينتُجه الغرب من أفكار، فكانت ترجمة المُصطلح، الذي أشرت به مع مفهومي (المُعاصرة والتحديث)، هو ما لعب دوراً مُهماً في تحديده، بتعريفٍ جامع مانع، لتتضح معالمه.

ففي المُعجم نجد، أن كلمة: (modernism) هو تعبير او استعمال عصري، او العصرية، واما: (modernity) لالعصرية، أو كون الشيء عصرياً، إلا ان المُعجم يُضيف كلمة: (modernism)، على انها حركة في الفكر الكاثوليكي، لتأويل تعسّف الكنيسة، على المفاهيم العلمية والفلسفية، السائدة في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وكذلك بانها نزعة لاهوتية تحريرية

(البروتستانتية)^(١)، وأيضاً بانها نزعة في الفن الحديث، تهدف إلى قطع الحاضر بالماضي^(٢).

إلا ان الدكتور (محمد مصطفى هدارة)، يُترجم كلمة (modernity) بالمُعاصرة، في مقالة له، نشرتها مجلة الحرس الوطني^(٣)، وبالعصرية في محاضرة له، عن الحداثة والتراث، وقد اعتبر ان هذه المفردة تعني إحداث وتغيير وتجديد، في المفاهيم السائدة، والمُتراكمة عبر الأجيال، نتيجة تغيير إجتماعي أو فكري، أحدثه أختلاف الزمن.

اما كلمة: (modernism) فيُترجمها بالحداثة، ويقول أنها مذهب أدبي، بل نظرية فكرية، لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع، بكل جوانبه السياسية والإجتماعية والإقتصادية، في حين قام (محمد برادة)، بعكس الترجمة، فحدث الأختلاف في المفهوم، حيث عبّر عن ذلك، في مقالة له نشرتها مجلة الفصول، حينما قال: (تأخر ظهور الحداثة (modernite) إلى مُنتصف القرن التاسع عشر، مع ان العصرية: (modernism)، بدأت مُمهّداًتها في أوروبا منذ القرن السادس عشر)^(٤).

(١) سوف يرد في البحث، الكثير من المُصطلحات، وللأسف لا يمكننا الوقوف على واحد واحد منها، كون هذه الأوراق تُمثل بحثاً صغيراً، قُدّم إلى أحد المراكز العلمية، وكان من شروطه الاختصار وعدد الأوراق، وليس كتاباً مُستقلاً. ويمكن الرجوع للمعاجم المُختصة بذلك، لذا ودّنا التنويه.

(٢) قاموس المورد، منير البعلبكي، ص ٥٨٦.

(٣) مجلة الحرس الوطني، العدد ٨٦، لسنة ١٩٨٩، ص ١٠٤.

(٤) مجلة الفصول، المجلد الرابع، العدد ٣، لسنة ١٩٨٤، ص ١٢.

اما الدكتور (كمال ابو أديب)، فيختلف عن ذلك، عندما أستمّر في بيان أوجه الخِلاف في المُصطلح، بمقالته في مجلة الفصول، حيث قال: (ولقد أقترحت في عملٍ سابق، ترجمة المُصطلح: (modernism) بـ(الحداثيّة)، ولأنّ (modernism)، هي حركة مُميّزة، بل مذهب او مدرسة.

اما: (modernity)، فإنني سأستخدمها أستخدمًا عامًّا، بوصفها إشارة إلى سمات حضارية مُعينة، ويبدو لي ان الحداثّة، هي المُصطلح الأقرب إلى تحديد مفهومها)^(١).

إذن يُفرّق الدكتور (خضر عريف) في كتابه (الحداثّة مناقشة هادئة لقضية ساخنة)، بين مُصطلح الحداثّة، والتجديد، والمعاصر، فيقول: (والذي يدفع إلى ذلك، الظنّ الخاطي، هو الخلط بين مُصطلح الحداثّة: (modernism) والمعاصرة: (modernity)، والتحديث: (modernization). وجميع تلك المُصطلحات، كثيرًا ما تُرجمت إلى (الحداثّة)، على الرغم من أختلافها في المنظور اللغوي، شكلاً ومضموناً وفلسفةً وممارسة.

والواقع أن الإتجاه الفكري السليم، يتفق مع التحديث، ولكنه لا يتفق مع الحداثّة، وفق المنظورين، الذي يتضمّن كل واحد منهما تطبيقاته.

وإن يكن مُصطلحا: (modernity)، و (modernization)، يُمكن الجمع بينهما، ليعنيا المُعاصرة أو التجديد، فإن مُصطلح: (modernism)، يختلف عنهما تماماً، إذ ينبغي أن نُفرّق بين مُصطلحين أجنيين، ولكن من المؤسف،

أن كليهما، يُترجم ترجمة واحدة، وهي (الحداثة).

أما المصطلح الأول، فهو: (modernity)، الذي يعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة، المتراكمة الأجيال، نتيجة وجود تغيير اجتماعي أو فكري، أحدثه اختلاف الزمن.

أما الإصطلاح الثاني، فهو: (modernism)، ويعني مذهباً أدبياً، بل نظريه فكرية، لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو المصطلح الذي أنتقل إلى أدبنا العربي الحديث، وليس مصطلح: (modernity)، الذي يحسن أن نسميه المعاصرة، لأنه يعني التجديد بوجه عام، دون الارتباط بنظرية، ترتبط بمفاهيم وفلسفات متداخلة ومتشابكة، ويمتد الاختلاف بين أصحاب الترجمة. لذا نحاول بيان المصطلح، كما ساقه مُنظري الحداثوية.

حيث يرى (رولان بارت) الحداثة، بأنها انفجار معرفي، لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، فيقول: في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة، وكثافة مذهشة، أفكاراً جديدة، وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس مُنبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي، يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يُغرق أيضاً.

أما (جون آف راندل)، في كتابه: (origins of modernity)، وفي معرض حديثه عن مفهوم الحداثة، وجذورها عند (كانت وهيغل)، فإنه يرى أن

للحدائنة مفهومًا خاصًا، فيقول: (ان طريقتنا في البحث، تفرض ان مُصطلح: (modernity) العصرية، او الحدائنة، هي ليست مُجرّد وجود تاريخي او جغرافي، يوفر الستارة الخلفية في المسرح، لتأريخ الأفكار، ولكنها تأسيس للعلاقات الاجتماعية، من خلال رأيين او معنيين. فمن ناحية، هي تشير إلى المؤسسات، والنماذج التي أقامها رجالها الاجتماعيون، ومن ناحية أخرى، هي تُمثل سلسلة مُترابطة، توضّح كيف بُنيت هذه المؤسسات والنماذج، وبتعبير آخر، فإن المفهوم الأوّل، مرتبط بصورة ثابتة مع المفهوم الثاني، المفهوم الذي يُمثّل الحالات المُختلفة للإنسان والأمثال والنماذج، وهذه الأمثال والنماذج، تُخاطب الطبيعة البشرية، او النشاط الاجتماعي، وتتطور من خلال الإصلاحات المُميّزة، لحركة التنوير الفلسفية)^(١).

اما (هربرت ريد)، في كتابه (الفن والأدب)، فيقول: (إننا نلمس الآن أبتعاداً من كل أنواع التراث، ولا يمكن ان ندعو هذا الإتجاه، بالتطوّر المنطقي، لفن الرسم في أوروبا؛ لان ليس هناك ما يوازيه تاريخياً، لقد وجدنا أنفسنا فجأة، نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني)^(٢).

اما (فلوبير)، فيرى الحدائنة من خلال مثاله التعريفي لها، فيقول: (كل ما اريد ان أفعله، ان هو أنتج كتاباً جميلاً، حول لا شيء، وغير مُترابط، إلا مع نفسه، وليس مع عوالم خارجية)^(٣).

(١) تقويم نظرية الحدائنة، د. عدنان علي رضا النحوي، ص ٢٩.

(٢) كتاب الحدائنة، مالكو لم بر ادبري - جميس ماكفلون، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

وغير ذلك من التعاريف، التي أتخذت مسارات وأنماط مختلفة، بما توصل إليه الباحث من تطبيقات مفهوم الحداثة، على أستقراءاته للخارج، من خلال تطبيقات المفهوم، ومدى صلاحيته للتكامل النفسي والعقلي للمجتمعات، التي تنشأ التطور، وزيادة الوعي الذاتي للفرد والجماعة، وبطبيعة الحال، تشترك هذه التعاريف، في ضمور مفهوم العشوائية المُنَهَجَة^(١) بين ثناياها، والتي تحاول العيش على تناقضات مُتَنَازِرة، من الأفكار المُتَسَمِّة باللاعقلانية.

وكان العديد من الباحثين الشرقيين، قد تباينت آراءهم حول إعطاء مفهوم مُحدّد لمُصطلح الحداثة، ونعرض جانباً من تلك التعاريف والبيانات.

فقد اعتبرها (محمد مصطفى هدار): (إتجاه جديد، يُشكّل ثورة كاملة، على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع)^(٢)، أما (علي حرب)، فيقول: (جُهد يُمارسه الفكر على نفسه، لا يتوقف، وبناء متواصل للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاح أقصى على الكون، وخلق مُستمر للعالم)^(٣). يرى (نايف العجلوني) أنها: (حركة تفكيكية، تستمد معناها وقوى دفعها، من رفض أو نفي ما حدث قبلاً)^(٤).

هذه أبرز التعاريف التي ذُكرت في المقام، من منظري ورواد التيار

(١) لا نقصد بالعشوائية كمنهج، وإلا يعدّ ذلك تخبّطاً معرفياً، إنما هو سلوك مُبعثر، واطلاقنا تجوزاً.

(٢) مجلة الحرس الوطني، ربيع الآخر ١٤١٠ هـ، مقال عن الحداثة في الأدب المُعاصر هل انفض سامرها، د، محمد مصطفى هدار.

(٣) أسئلة الحقيقة ورهات الفكر، علي حرب، ص ٥٨-٥٩.

(٤) مجلة أبحاث اليرموك، العدد ٢، لسنة ١٩٩٨، ص ٤٧، الحداثة والحداثة المُصطلح والمفهوم.

الحداثوي، والقسم الأكبر منها مُشابه لنظرائها كما ذكرنا، بحيث تتمحور في إتجاهات مُتشابهة، يمكن ان نلتمس أثرها في تقديس التجديد، بما هو جديد، بإعتبار ان فلسفة الحداثة، تقتضي القضاء على السابق، بما هو سابق، مع الأغفال عن رصانته وجودته، بل يبقى الزمن معيار التفضيل، قال (جمال سلطان) في هذا الصدد: (هل هذه الخاصية الزمانية، تُعطيها قيمة مُطلقة، فضلاً عن القداسة، بحيث يصبح هذا النتاج، مثلاً يُحتذى به، ومعيّاراً يُقاس عليه غيره، من النتاجات الإنسانية الأخرى)^(١).

والأمر الآخر الذي نلمسه في التعاريف، هو تمجيد العقل، وهو المدرك في معرفة الأشياء، فحينما يتعارض مع نص الوحي، يكون له الفصل في التقرير، والإنفتاح الكامل على الكون، والرفض التام لمقررات النص، كونه يُمثل الماضي والتراث، ولا يتواءم مع المعاصرة، في حين لا يتمكن جمع من العقلاء، ان يتواضعوا على قانون ثابت، يُنظم سلوك الأفراد وحياتهم في المجتمع، إلا وناله التغيير المُستمر والتعديل، وسيأتي بيانه.

(١) الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان، ص ٢٣.

الأمر الثاني: الجذور التاريخية للحداثة

ظهر تيار الحداثة في الغرب، نتيجة للتقلّبات الفكرية التي مرّ بها، على مدار قرون عديدة، كان فيها العقل مُشوش المنهج، أثر التعاقبات الفكرية، والتحوّلات الإجتماعية التي مرّ بها، حيث تزاومت عليه المذاهب، والفلسفات المُختلفة، وكل مذهب شيّد بُنيانهُ على ركام سابقه.

وقدّ اختلف كثير من الذين أرخوا ونظّروا للحداثة الغربية، حول بداياتها الأولى، وعلى يدّ مَنْ مِنْ كُتّابهم ظهرت ونشأت، فمنهم من يعتبر بدايتها في باريس مع حلول سنة (١٨٣٠م)، بينما يرى الآخر، أنها بدأت في السبعينيات من القرن التاسع عشر، ومنهم من قال: انها أنطلقت بعد سنة (١٨٨٠م)، اما (كيرمود) فيقول: ان الحداثة الحديثة، أُسس لها، في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين.

رغم ذلك يتّفق بعضهم، على أن إرهاباتها المُبكرّة، بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، على يدي (بودلير) الفرنسي، صاحب ديوان (أزهار الشر)، من الناحية الفنية والأدبية، والذي نادى بالغموض في الأحاسيس والمشاعر، والفكر والأخلاق.

كما قام المذهب الرمزي الذي أَراده، على تغيير وظيفة اللغة الوضعية، بإيجاد علاقات لغوية جديدة، تُشير إلى مواضع لم تعهدها من قبل، وكان يطمح

أيضاً، إلى تغيير وظيفة الحواس، عن طريق اللغة الشعرية: (لذا لا يستطيع القارئ، أو السامع، أن يجد المعنى الواضح المعهود في الشعر الرمزي)^(١). ومما لا جدال فيه، أن الحداثة كمذهب أدبي تجديدي، قام في أساسه الأول، على الغموض وتغيير اللغة، والتخلص من الموروث بكل أشكاله وأجناسه، وتجاوزه للسائد والنمطي.

وكان (بودلير) الذي نمت وترعرعت على يديه بذرة الحداثة، من أسوء الكُتّاب خُلُقاً، وإمعاناً في الرذيلة، وممارسة لكل ما يتنافى مع الأخلاق والعقيدة، يقول عنه (مصطفى السحري)، في مقدّمة ترجمة (ديوان أزهار الشر لبودلير): (لقد كانت مراحل حياته منذ الطفولة، نموذجاً للضياع والشذوذ، ثم بعد نيل الشهادة الثانوية، قضى فترة في الحي اللاتيني، حيث عاش عيشة فسوق وانحلال، وهناك أُصيب بداء الزهري، وعاش في شبابه عيشة تبذل، وعلاقات شاذة مع مومسات باريس، ولاذ في المرحلة الأخيرة من حياته بالمخدرات والشراب).

ويقول عنه الشاعر (إبراهيم ناجي)، مترجم ديوان أزهار الشر: (لإن بودلير كان يحب تعذيب الآخرين، ويتلذذ به، وكان يعيش مُصاباً بمرض انفصام الشخصية)، ولم يكن الطعن على شخصية (بودلير)، متوقفة على بعض الشعراء والنقاد العرب، الذين عرفوه من خلال شعره، وعاشوه في مرحلة زمنية معينة، تمثلت بالنصف الأول من القرن العشرين، بل كان لأبناء جلدته، أقوالاً وآراء

(١) الإتجاهات الجديدة في الشعر العربي المُعاصر، د. عبد الحميد جيدة، ص ١٢١.

كثيرة، حول هذه الشخصية الحيّة الميّتة، يقول عنه أحد كُتّاب الغرب: (إن بودلير شيطان من طراز خاص)، ويقول عنه آخر: (إنك لا تشم في شعره الأدب والفن، وإنّما تشم منه رائحة الأفيون)^(١).

وقد عُرف (بودلير)، إضافة إلى ما عُرف عن شخصيته الذاتية، بنزعه الماركسية الثورية الفردية، التي لا تنسجم مع المثل والمبادئ، التي كان يُنادي بها في عصره آنذاك.

ثمّ أعقب (بودلير)، رائد من رواد الحداثة في الغرب، وهو (رامبو)، الذي لا يقلّ عنه شأنًا، في المناداة إلى الهدم العقلاني لكلّ الحواس.

وقد تعاقب ركب الحداثيين في الغرب، وسلكوا نفس الطريق الذي بدأه بودلير، ورامبو، وساروا على نهجهما، ومن هؤلاء (مالارمييه)، (وبول فاليري)، حتى وصلت الحداثة الغربية، شكلها المتكامل النهائي، على يد الأمريكي اليهودي (عزرا باوند)، والإنجليزي (توماس اليوت).

وغدّت الحداثة الغربية، سلسلة مُتصلة الحلقات، يتناقلها اللاحق عن السابق، وهي إلى جانب ذلك مُتّصلة، شديدة الإتصال بما سبقها، من وجودية ورمزية وسريالية ومادية جدلية ومادية تاريخية وواقعية واشتراكية علمية وبرناسية ورومانسية، مُحمّلة بالكثير من الأفكار والمبادئ.

وكانت تلك التيارات، لها قاعدة، تتبنّى مُنطلقاتها الفكرية، تتلقّف كل ما يصدر عنها في مرحلة اللاوعي، المهم هو فكرة تبني أيّدولوجيات مُستحدثة،

تتمرّد على كل ما هو سائد وموروث، وتتجاوز حدود الأدب واللغة والسلوك، لتطال الدين والأخلاق والقيم والعلم. فكانت بحق أداة، لتحطيم الماضي والحاضر والمستقبل.

وهكذا نمت الحداثة الغربية، وترعرعت في أحوال الرذيلة، ومستنقعات اللااخلاق، وأينعت ثمارها الخبيثة، على أيدي الشيوعيين، من أمثال (نيرودا)، (ولوركا)، (وناظم حكمت)، (وفتشنكو)، والوجوديين، من أمثال (سارتر)، (وسيمون دي بوفوار)، (وألير كامو)، وآتت أكلها المسموم، على أيدي الجيل المُنظر والداعم لها، والمُحفّز على السير في ركبها، من أمثال (ألوي أراجون)، (وأوجين جراندا)، (ورولان بارت)، (ورومان ياكوبسون)، (وهنري لوفيفر)، (وليفي شترواس)، (وبياجيه)، وغيرهم كثير.

ثم تسلّلت الحداثة الغربية، إلى أدبنا ولغتنا العربية، وفكرنا ومعتقداتنا وأخلاقنا، لتحوّل تلك المبادئ والقيم العربية والإسلامية، إلى موروث تراشي، لا يمكن للشعوب النهوض والتقدّم، إلا بالتخلي عنها، وهكذا دسّوا السّمّ بالعسل، فتجرّعه البعض مُلتذّين.

وبهذا المنطق، استشرى مفهوم الحداثة، إلى عقول مؤدلجها، وروّادها وسدنتها، من أدباء ونُقّاد ومُفكّرين، على امتداد الوطن العربي، وهي كغيرها من المذاهب الفكرية، والتيارات والاتجاهات، التي سبقتها إلى البيئة العربية، حيث وجدت لها في فكرنا وأدبنا العربي، مرآة عاكسة، وبدأ دُعائها في التهليل والتنظير، كان في مقدمتهم (علي أحمد سعيد)، المعروف بـ(أدونيس)، وزوجته (خالدة

سعيد) من سوريا، (ومحمد أركون) من الجزائر، (وعبد الله العروي) من المغرب، (وكمال أبو ديب) من فلسطين، (وصلاح فضل)، (وصلاح عبد الصبور) من مصر، (وغالي شكري)، (وعبد الوهاب البياتي) من العراق، (وعبد العزيز المقالح) من اليمن، (وحسين مروة) من لبنان، (ومحمد عفيفي مطر)، (وأمل دنقل) من مصر، (وعبد الله القذامي)، (وسعيد السريحي) من السعودية، (ومحمود درويش)، (وسميح القاسم) من فلسطين، وغيرهم كثير.

وقد أشار (غالي شكري) في كتابه، الشعر الحديث إلى أين، إلى الروافد التي غدّت بذرة الحداثة العربية، فقال: (كانت هذه المجموعة من الكشوف، تفصح عن نظرة تاريخية، تستضيء بالماضي، لتُفسّر الحاضر، وتنبئ بالمستقبل. فالمنهج الجدلي، والمادية التاريخية، يتعرّفان على أصل المجتمع، ثم يُفسّران أزمة العصر، أو النظام الرأسمالي، ثم يتبنّان بالمجتمع الاشتراكي، الذي ينعدم فيه الصراع الطبقي).

ويقول (أدونيس) في كتابه (الثابت والمتحوّل)، كما ذكر الدكتور (محمد هدارة)، في مقال له، نُشر في مجلة الحرس الوطني السعودي: (لا يمكن أن تنهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تنهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي، ويتخلّص من المبنى الديني التقليدي الإبتاعي).

هكذا يرى مفكرو الحداثة، ان البناء لا يتم، إلا بهدم القيم الإسلامية، والأخلاق العربية، واستيرادات الأنحلال الخلقي، والإبتذال والمجون، وهي دعوة لامتهان الإنسان، والاستنقاص من عقله النير، الذي كان الأساس في البناء

والتكامل الوجودي، كما أسست له النصوص الإسلامية.

ويعود (أدونيس) مُصرحاً، في مقابلة أجرتها معه مجلة (فكر وفن) عام (١٩٨٧م): (إن القرآن هو خلاصة ثقافة، لثقافات قديمة ظهرت قبله. وأنا أتبني التمييز، بين الشريعة والحقيقة، إن الشريعة هي التي تتناول شؤون الظاهر، والحقيقة هي التي يُعبّرون عنها بالخفي، والمجهول، والباطن، ولذلك فإن اهتمامي بالمجهول، رُبّما يأتي، ويتغير باستمرار، وهذا ما يتناقض مع الدين).

يفترض أحد رواد الحداثة، أن الأسس في عملية التجديد، بالمفهوم الذي يعتقده، لا بما هو هو، كلفظٍ أو مُصطلح، له معنى ودلالة، هو إحداث ثورة على القرآن الكريم، باعتباره موروث قديم، ونتاج لثقافات سابقة عليه، ولو صدّقت دعواهم، وصدّقوها، لجاءوا بديل، يُعنى بالثقافة والأدب واللغة والعلم، الموجود في نص الوحي، ولكن الحق، أنهم لا يعتنون بذلك، بل هم دُعاة للهدم والتخريب، كما يُعلنونها صراحة في كتبهم النقدية، ودواوينهم الشعرية، ومؤلفاتهم بشكل عام.

بل كان أغلبهم لا ينفك عن المُمازجة، بين الحداثة كمنهج فكري، يدعوا إلى الثورة على القيم، والتمرد على الماضي الموروث، والسائد النمطي بكل ألوانه، عقيدة ولغة وأخلاق وفكر، وبين مفهوم عصرنة التفكير والتجديد، المُتجذران من القيم، والتي تدعوا إلى تطوير ما هو موجود، من الإستنهاض بالموروثات الأدبية واللغوية والأخلاقية والعقدية، بما يُواكب العصر، ويتلائم مع التطورات التقنية والعلمية في مختلف الاختصاصات، بعد الأتكاء على ذلك

٢٤..... التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني

الإرث، الذي لا يمكن تجاوزه بحالٍ من الأحوال، فهو عنوان للأمة، ورمز حضارتها، والأمة التي لا موروث لها، لا حضارة لها، وجديدها موهون، كبيت رمل، لم يكن مُستنداً على ركائز ومعايير العقل والمنهج.

الأمر الثالث: ما بعد الحداثة او الحداثة البعدية

بعدما كان الخلاف قائماً على التوحيد في مفهوم الحداثة، أمتد ليكون أكثر التباساً، وأعمق اختلافاً، لمُصطلح ما بعد الحداثة (Post.Modernism) وهل هو أمتداد للفكر الحدائوي، او منهجاً مُقاطعاً وناقداً، خاصة بعد تعدّد مدلولاته وتداخل أفكاره، أو لعلّه أكثر تقدّماً بعد نضوج المصطلح، وما يكتنفه من ظواهر وسلوك، فيكون أكثر معقولية، وبعيد عن الهامشية في التفكير العشوائي، ولننقّم الان باستعرض لمفهوم ذلك المُصطلح.

ف هناك من يُعيد قرائتها إلى المؤرخ البريطاني (أرنولد توينبي) عام (١٩٥٤م)، وهناك من يربطها بالشاعر والناقد الأمريكي (تشارلس أولسون) في الخمسينيات الميلادية، وهناك من يُحيلها إلى ناقد الثقافة (ليزلي فيدلر)، ويُحدد زمانها بعام (١٩٦٥م).

على أن البحث عن أصول المُفردة، أفضى إلى إكتشاف استخدامها قبل هذه التواريخ بكثير، كما في استخدام (جون واتكنز تشابمان) لمُصطلح (الرسم ما بعد الحدائي)، في عقد (١٨٧٠م)، وظهور مُصطلح ما بعد الحداثة عند (رودولف بانفتز) في عام (١٩١٧م)^(١).

(١) دليل الناقد الأدبي، د. سعد البازعي - ميجان الرويلي، ص ١٣٨.

وقد كانت فترة الستينيات، مسرحاً لبروز النظريات والتيارات والمدارس، الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية، وحتى الاقتصادية منها، والتي ظهرت فيما بعد الحداثة البنيوية، وقد شكّلت التحولات الحضارية الجديدة، مناخاً فكرياً، لولادة أنظمة ومناهج، تتسم بالوعي الإنساني الجديد، المناهض للفكر الحداثوي، العاجز عن تقديم أيّدولوجية للتصحيح، بعيدة عن الهدم والتقويض والقطيعة والإستعلاء.

فكانت فكرة مابعد الحداثة، مُختلفة عن مفاهيم الحداثة، كما كان يراها الفيلسوف الألماني (يورغن هامبرس)، حينما ميّز بينهما، فقال: (أن مشروع الحداثة لم ينته أبداً بعد، حيث يواصل هذا المشروع سعيه لتحقيق أهدافه)، قاصداً أن النهاية الحتمية للحداثويين، تتمركز في القيم التنويرية للفكر الإنساني، وادعاءات العدالة الاجتماعية، من خلال الرجوع عن هامشية ما قبلها، فهو يؤمن بأن هذا المشروع هو الخلاص من سابقه. ويُعدّ مُصطلح (مابعد الحداثة)، والكلمات المشابهة له أيضاً، في نظر الكثيرين، العكس ممّا ذكر، بل انه استنساخات أكثر رداءة لذلك المُنطلق، ويكون لوسائل الإعلام في المجتمعات الرأسمالية دوراً مهماً في تسويقه، وكانت بداياته في أواخر القرن العشرين من قبلهم.

ويرى البعض أيضاً، أيا كان استخدامه المُفضل وتسمياته المُختلفة، فمن الواضح أن نظرية تفسير تلك التطورات الاجتماعية والثقافية، عن طريق التمويهات اللفظية، وما يكتنفها من سرديات، لم تعد مُمكنة أو مقبولة، لأنه قائم

على مشترك ذهني، أنه لم يعد مُمكنًا للأفكار، أن تكون مُرتبطة إرتباطاً وثيقاً، مع الواقع التاريخي.

وقد تبنّى (ديفيد كارتر): (ان كل شيء هو النص والصورة، وبالنسبة للكثيرين أيضاً، حيث يحاول أنصار الحداثة، ان يُصوِّروا العالم، كالذي يتم تصويره في فيلم (الماتريكس)، هناك نجد الحياة البشرية، تُقلد الآلات التي تسيطر عليها، إقناع المشاهد بعالم مابعد الحداثة، لإقناعه بكابوس من عالم الخيال العلمي، فهذا العالم هو بمنزلة استعارة أو مجاز، عن حالة الإنسان الحالي)^(١).

وهناك من الباحثين والدارسين، من يربط (مابعد الحداثة)، بفلسفة التفكيك والتقويض، وتحطيم المقولات المركزية الكبرى، واعني بها الكليات المُتسالمة في العلوم والمعارف المُختلفة، والتي هيمنت على الثقافة الغربية، ويضيف (دافيد كارتر)، واصفاً: (وتعبر هذه المواقف من (مابعد الحداثة) عن موقف مُتشكك بشكل جوهري، لجميع المعارف البشرية، وقد أثرت هذه المواقف، على العديد من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني، من علم الاجتماع إلى القانون، والدراسات الثقافية، من بين الميادين الأخرى، وبالنسبة للكثيرين، تُعدّ (مابعد الحداثة)، عدمية على نحو خطير، فهي تقوض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة. فلا العالم ولا الذات لهما وحدة متماسكة)^(٢).

لذلك حاول البعض من المفكرين، تحديد مفهوم لما بعد الحداثة، فقال

(١) النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ترجمة د. باسل المسالمة، ص ١٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣١.

الدكتور (عبد الوهاب المسيري): (تعني في واقع الأمر النهاية، نهاية التاريخ، ونهاية الإنسانية، ونهاية السببية، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقا ونهاية التفسير)^(١)، وفي محاولات لتصوير ما بعد الحداثة، يرى (أحمد حجازي)، أنها: (حركة نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها، لنقدها أو للتواصل معها، والبحث عن البديل)^(٢)، وقال (ديفيد هارفي): (هي الوضع الذي وجد العالم به نفسه، بعد تحطم مشروع الأنوار)^(٣)، أما (ديك هدايج)، فقد اعتبرها: (حالة من فقدان المركزية، ومن التشعب والتشتت، نُساق فيها من مكان إلى مكان)^(٤).

وفي محاولة تعريفية أكثر وضوحاً وتفصيلاً، قال (عبد الوهاب المسيري): (مُصطلح (ما بعد الحداثة)، مُصطلح نفسي سلبي، وهو ترجمة لمُصطلح (post-modernisme)، وأحياناً يُطلق على مُصطلح ما بعد الحداثة، تعبير (ما بعد البنيوية)، باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة، قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة البنيوية)، ويكاد مُصطلح ما بعد الحداثة، يترادف ومُصطلح (التفكيكية)، وللتمييز بينهما نقول: إن (ما بعد الحداثة)، الرؤية الفلسفية العامة، أما (التفكيكية)، فهي بالمعنى العام، أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة، فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص، يستند إلى هذه الفلسفة)^(٥).

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التريكي، ص ٨٧.

(٢) علم إجتماع الأزمة، نقلاً عن: ما بعد الحداثة، علي خريسان، ص ٢٠٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

اما مفهوم مابعد الحداثة، فهي عند روادها ومفكرِها، لها مسالك مُختلفة وروافد متشعبة، في تحقيق المنافع، التي أنطلقت منها البذرة في تحقيق الأهداف، والنهوض من رقدة الحداثة، بعد ارهاصات الفشل فيها.

فهذا الفيلسوف الفرنسي (جان بوديار)، (١٩٢٩-٢٠٠٧م)، الذي اشتهر بتوجهه للتكنولوجيا الحديثة والإعلام، ومن ثمّ فقد أدلى (جان بوديار) بمجموعة من المفاهيم، كالحقيقة العائمة، وما فوق الحقيقة والاهتمام بالخيال العلمي، والعناية بالعوالم الافتراضية غير المُتحقّقة، ثمّ أنتقد العلاقة بين الدال والمدلول عند (فرديناند دو سوسير)، حيث أنكر (كجاك ديريدا)، وجود معنى واضح، بل قال بالدلالات العائمة، أو المعنى المُغيّب، وبالتالي فقد رفض التمييز بين المظاهر، والحقائق الكامنة وراء هذه المظاهر، وبالنسبة له، أنهارت أخيراً، الفوارق بين الدال والمدلول، ولم تعدّ العلامات، تشير إلى مدلولات، بأي معنى معقول، حيث يتكوّن العالم الحقيقي، من الدلالات العائمة، وقد شرح (بوديار) هذه الأفكار في عمله، التظاهرات والمُحاكاة^(١).

وقد أنكر وجود الحقيقة بالمعنى الأعمّ، حينما صرّح بقناعاته في المعنى المُغيّب، والدلالات العائمة للمظاهر، نافياً التمييز مع حقيقتها الكامنة في ذواتها، مادامت ترتبط إرتباطاً وثيقاً باللغة والخطأ والظن والمبالغة المجازية والبلاغة التخيلية، ونادى بمفهوم (ما فوق الحقيقة)، حيث يتولّد مفهوم ما فوق الحقيقة، اي يكون للشيء حقيقة ما، فقط عندما يتحرّك ضمن نطاق وسائل

(١) النظرية الأدبية، ديفيد كارتير، ترجمة د. باسل المسالمة، ص ١٣٢.

الإعلام، ولا يمكن لأحد أن يعيش أي تجربة، إذا لم تكن بصيغة مُشتقة، وكان شديد التأثير بتكنولوجيا المعلومات والاتصال، خاصة ما يُعرف بتطبيق الخيال العلمي.

اما المُفكر (جيل دولوز)، فقد أهتم بالتعددية الفكرية، والانفتاح الشامل على الثقافات الأخرى، والتفاعل معها، بعدما قام بانتقاد الفلسفة وخطاباتها، في نشر الوعي والمعرفة، ككتابات (هيوم)، و(برجستون)، و(لبتينز)، و(سينوزا)، وسخر أهدافه الفلسفية، من مُنطلق فهمه للأدب والفن والسياسة، وبعد ذلك تحدّث عن الحقل الاجتماعي، وصاغ أنطولوجية خاصة، وفق مُحيّدات، ذكرها في مواطن مُختلفة من كتبه.

فتراه آمن بالتعددية والاختلاف، بعد أن تأثر في ذلك، بإطروحات (برجستون) الحدسية، حول الديمومة والزمان والتعددية الفكرية، وقد أهتم (دولوز)، بفلسفة التأسيس في كتابه (الاختلاف والتكرار)، وتحدّث عن التعددية في إطار الاختلاف، ومن ثمّ يربط فلسفة التأسيس بالديمقراطية، كفضاء لتحقيق الاختلاف، ويعتبر الديمقراطية، النظام المناسب للتطور الحالي للمجتمع.

في حين انطلق (جاك ديريدا)، والذي يُعتبر من أهم فلاسفة ما بعد الحداثة، في تأصيل مُنطلقاته الفكرية، من حيث مفهوم تفكيك الثقافة الغربية، وتهديم مقولاتها، بالنقد والتشريح، بعد ثورته على المنطلقات البنيوية، كالمدلول والصوت والنظام والبُنية، وغيرها من المفاهيم، داعياً لتعويض الصوت

بالكتابة، مع رفضه القاطع للقواعد والتعاريف والمعايير، والمنهجيات الثابتة،
التي تؤسس لبناء مدرسة ذات طابع منهجي.

لذلك كانت رؤيته مُنحسرة في كون التفكيكية منهجية، وبطبيعة الحال هذا
التبني مخالف لخوات المنهج العلمي تماماً، المهم في اعتباره، هو الانتقال
لجعل التفكيكي، واعتباره نظام يقوم على تفكيك الفكر والنص والخطاب،
عبر آلية التشيت والتقويض والهدم، لبناء معاني مُختلفة ومتناقضة، والتشكيك
في المُسلّمات اليقينية، ودحضها، عن طريق النقد والتشريح والإختلاف.

في حين يُقدّم المُفكر الفرنسي (جان فرانسوا ليوتار)، الذي أنكر الحقيقة
مثل (نيتشه)، سيمّا في كتابه (حالة ما بعد الحداثة)، ففي هذا الكتاب، يجادل
(ليوتار)، أن المعرفة لا يمكنها أن تدّعي، أنها تُقدّم الحقيقة في أي معنى مطلق،
لأنها تعتمد على ألعيب اللغة، التي هي بسياقات محدّدة، وهنا نجد أن
(ليوتار)، مدين بالفضل دائماً، (لنيتشه)، (وفيتغنشتاين)، حيث يدّعي أن
أهداف التنوير في تحرير الإنسان من القيود، وانتشار المنطق في العملية
التفكيرية، لم ينتج سوى نوع من العجرفة العلمية.

وقد رفض (يورغن هابرماس)، قبول هذا التقييم، لمصير أهداف التنوير،
حيث يعتقد^(١)، أنها لا تزال قابلة للحياة.

وقد ثار (ليوتار)، على التمرّك العقلي، على غرار رواد الفلسفة التفكيكية،
(جاك ديريدا مثلاً)، مُتّقداً هيئته، واستغلاله، وانغلاقه، وسطوته على الفن والحياة.

(١) النظرية الأدبية، ديفيد كارتير، ترجمة د. باسل المسالمة، ص ١٣٤.

حيث يُقدّم (ليوتار)، ملاحظة في كتابه (الخطاب والشخصية)، بأن النبوية قد تجاهلته، ويُناقش (ليوتار)، مُستشهداً بـ(فوكو)، أن ما يُعدّ تفكيراً عقلاً، من قبل المفكرين الحداثيين، هو في الواقع، شكل من أشكال السيطرة والهيمنة. وأهم ما يطرّحه (جان فرانسوا ليوتار) في إطار (مابعد الحداثة) النقدية الأدبية، هو التخلّص من القواعد النظرية، والمعايير التطبيقية، في لحظة الممارسة النقدية، بمعنى أن يتحرّر النقد الأدبي من الإلتزام بالقواعد المنهجية والمعايير المُسبقة، ولا أعلم كيف يكون النقد حينها، بعد فقدان المرتكزات، التي يتكأ عليها في صحة المعيار من عدمه.

وفي هذا النطاق، يقول دافيد كارتير: (وأحد تلميحات ليوتار عن (ما بعد الحداثة)، وهو أمر هام بالنسبة للإجراءات التي اعتمدها النقد الأدبي، هو أن التحليل، يجب أن يمضي قُدماً، دون أي معايير مُحدّدة مُسبقاً، حيث يتم الكشف عن المبادئ، والقواعد المُنظّمة، في عملية التحليل)^(١).

ولم يكن ثمة فاصل ما بين الحداثة وما بعدها، من حيث الأيدلوجية في إثبات الموضوعية والمنهج، يبقى التشويش والإيهام، أهم عنصرين يلفان حباثتها.

بل يمكنني ان أقول: لا وجود لما بعد الحداثة حداثاً، او الحداثة البعدية بالمفهوم الإصطلاحي المُجرّد، فبعد البعد بعد، وتستمر في وجودها المُتسلسل.

(١) النظرية الأدبية، ديفيد كارتير، ترجمة د. باسل المسالمة، ص ١٣٤.

وبطبيعة الحال، لم تنزل تلك الدراسات فتيّة، في توجيه مُصطلح الحادثة البعدية في الثقافة العربية، بل وحتى الغربية منها، وذلك يرجع إلى عوامل عدّة، كان في مُقدّماتها، بان هناك من يرى - وبخلاف التصورات السابقة - أن لا فرق بين الحادثة وما بعد الحادثة، وبالنسبة إلينا في الفكر الإسلامي، فهي فكرة، فيتم ايراد بحثها عرضاً، بل هي امتداد لفكرة الحادثة، وكذلك هناك من يرى أن فكرة ما بعد الحادثة تُعبّر، عن خصوصية في الشأن الأوربي، حيث اللامنهجية، وحالة الإضطراب الفكري، والتفكيك البنيوي، والدلالات العائمة، وغير ذلك من مرتكزات ما بعد الحادثة، وكذلك فهي ما زالت فكرة غامضة ومُبهمة ومُشْطربة، تتباين في داخلها، وتتعارض وجهات النظر بين الأوروبيين أنفسهم، أصحاب هذه الفكرة، وينقسمون حولها ويتنازعون، ولم تحدّد لها هوية واضحة ومُحدّدة تُعرف بها، وتُفهم من خلالها.

اذن ما بعد الحادثة مناقضة لنفسها، بإطلاق القول: إنه ليس هناك حقيقة، بل هناك ما بعد الحقيقة، وهذا في حدّ ذاته حقيقة، يُطلب من كل الناس التسليم، كما نادى بها المفكر الفرنسي (جان فرانسوا ليوتار).

وكذلك سعى رواد ما بعد الحادثة ومن جانسهم، لإثبات عدم مصداقية العقل، بحُجج وإثباتات عقلية، كما انها تحاول إبعاد هيمنة إيديولوجية، هي مُحدّدة، لكنها في الواقع تعرض على العالم هيمنتها، كإيديولوجية ومنهج، يمثل أفق التطور الحضاري الفكري، المُتمثّل بالخيال العلمي، لذلك نحتاج إلى دراسة مُستقلة، لمفهوم الحادثة البعدية، ومرتكزاتها ومبادئها وسياقها المعرفي والإبستمولوجي، ومدى اختلافها واثلافها مع النظرية الإسلامية وغير ذلك.

رابعاً: الغموض والتشويش المنهجي

لم تك ثمة نافذة، يمكن النظر من خلالها إلى باحة الحداثة، وما حوته من أُسس ومرتكزات، ليعطي الشرعية على تسويقها، بالمنهج القائم على المباني والقواعد، بل باتت تُلقَّه بعباءة الغموض، وتُدثِّره بشعار التعقيم والضباب، حتى ان المُحقق في أركان بحوث مناصريهم، لا يعلم اين المقصد، وإلى اي السبيل، فلم يكن للعقلانية مجال، في رسم النصوص وبيان الخطابات، طبعاً وعند الإتجاه للتعرف على بدايات ظهوراتها في المجتمع العربي، يتبين لنا ان تلك التراكيب والجمال، قد سمحت لنفسها بالدخول على النصوص الأدبية.

ثمَّ حاول انصار الحداثة، تطبيقها على الجوانب الأخرى المُختلفة، مسaire مع التجديد والانفتاح، وقوة تحرر الفكر، من الأيدلوجيات التقليدية والميثولوجيا البيضاء، فكان المسار الذي انتهجه الحداثيون في فهم الأشياء، والحكم عليها، هو (العلم وموازينه المادية)، طبعاً العلم الذي لا يخضع للتحليل والنقد والتقويم، ولا يعتدّ بشيء غيره، من دين أو تراث أو أي معيار آخر.

هذه هي الفكرة باختصار، والتي تُمثّل مبدءاً بارزاً، ومُرتكزاً واضحاً، من مُرتكزات الحداثة، كما يقول احدهم: (لقد أُدخل التقدم المُستمر، للعلوم والتقنيات وثورة التكنولوجيا، إلى الحياة الاجتماعية، عامل التغيير المُستمر،

والصيرورة الدائمة، التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية، وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية، بِمُختلف إتجاهاتها، تحدّد السياق العام لمفهوم الحداثة، بوصفه مُمارسة إجتماعية، ونمطاً من الحياة، يقوم على أساسي، التغيير والإبتكار^(١). وكان النطاق الشعري هو نقطة البدء، حيث أتهم الحداثيون أهل اللغة، بأنهم يهتمون بشكل القصيدة، دون مضمونها، وأنهم عاجزون عن تصور قصيدة خالية من الأوزان، فيقول ديزيره سقال:

(لا بدّ لنا من أن نؤكد، أن أكثر ما في التجربة الشعرية الحديثة تحديّاً، هو الثورة على الشكل، لأن الكلاسيكيين عاجزون عن تصور شعر عربي، بدون الأوزان الخليلية، إنهم يرون الأصالة في الشكل، وبما أن المضمون قد شهد ثورة، فقد كان لا بدّ من ثورة في الشكل أيضاً، ونحن نرى أن ثورة المضمون، هي التي استدعت ثورة الشكل، لا العكس)^(٢).

وهذه الكلمات الفصفاضة، لا تُغيّر من ذلك السلوك المُتبني، حيث إنهم حاربوا الشعر بأبحره العربية الخليلية، فقضوا في شعرهم عليها، وحاربوا المضمون العربي الإسلامي الأخلاقي، بالمجون والإلحاد، فأصبح شعرهم لا شكل له ولا مضمون، واهتموا بتصنيف الجملة، إلى الصياغة التركيبية والإستبدالية، كما صاغها (دوسوسير)، ووُلد منها نظريته اللغوية، التي تميزت بنحوها الصوري، ذي الصياغة التجريدية البنيوية، والتي ثار عليها فيما بعد

(١) مقاربات مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، د. على أسعد وطفة، ص ١.

(٢) حركة الحداثة أرائها وانجازاتها، د. ديزرة سقال، ص ١٨.

(تشومسكي)، في نظريته النحوية التوليدية التحويلية، التي أثمرت هي الأخرى، عدة نماذج نحوية، بدءاً بنموذج البني التركيبية سنة (١٩٥٧م)، لأنه أبعد فيه الدلالة، ولم يتميز عن النحو البنيوي، إلا بالمفاهيم الجديدة، وامتدّ التقويض، ليشمل كافة الحقول المعرفية، عن طريق التشتيت والتفكيك والتشكيك، كآلية للطعن، فامتاز هذا الإتجاه، الذي لا يعدو أن يكون مسلكاً ومنهجاً، بغموض الآراء، وإيهام الدلالات والتباسها.

خامساً: هل الحداثة منهج فكري

يكاد الأختلاف يؤسس لنظريات مُتقاربة المعنى، مُتغايرة المفهوم والدلالة، في الكيفية التي يعرضها علماء المنهج، لوضع تعريف خاص بالمنهج العلمي، فيُقرّر (رومل) ان المنهج العلمي، هو فحص دقيق، يهدف لإكتشاف معلومات او علاقات جديدة، بينما يذهب (دالين) إلى وصفه بالمحاولة الدقيقة، للتوصل إلى حلول للمشكلات، التي تؤرق البشرية، في حين يؤكد (تود) ان المنهج يختلف باختلاف انواع البحث ومجالاته وأهدافه ووسائله، الأمر الذي يعني، وجوب عدم الإهتمام بطرح تعريف عام له.

إذن يمكن القول بان المنهج بشكل عام، هو معيار مُلائم، للتمييز بين العلم واللاعلم، وهو التعريف الذي تسالم عليه علماء المنهج، وان كان لا يخلو من إشكال، فلا تكون قيمة للمعرفة، ان لم تخضع لمعايير وتطبيقات قواعد المنهج العلمي، لتؤدي غايات ومقاصد المنهج، وفق القواعد والأسس المنطقية.

وهنا ينبغي التفريق وعدم الخلط، الناشيء من أشتباه البعض، بين مفهومي البحث العلمي، والمنهج العلمي، فالمراد من المنهج - بغض النظر عن كونه علمياً او غير علمي - مُجرد فكرة، تتم صياغتها بجملة من القواعد العامة، التي يتوجب تطبيقها، من قبل مُمارسي هذا النشاط. اما البحث العلمي، فهو تطبيق عملي، وتحقيق لفكرة ذلك النشاط او المنهج.

لذلك فعندما يُريد الباحث العلمي، سلوك نشاط او منهج مُعيّن، ان يُفرّق بين تلك المناهج والمقاصد، فتعدّد الأبحاث العلمية، منوط بتعدّد مناهجها، ووسائلها الخاصة، في تحقيق ذلك السلوك او النشاط، فلا ينبغي التعميم، وكما يقول في هذا الصدد الدكتور (عبد الرحمن بدوي): (ان المناهج العملية، لا تتعلّم إلا في المعامل، حيث يكون القائم بالتجريب، في اشتباك مع مشاكل الطبيعة، ولا بدّ للمُجرب، ان تختلف عمليات البرهان لديه، إلى غير نهاية، وفقا للعلوم المُختلفة، اما روح صاحب التاريخ الطبيعي، ليست بعينها روح صاحب علم وظائف الاعضاء، وروح الكيميائي، ليست روح الفيزيائي)^(١).

إذن المناهج تختلف باختلاف العلوم، ولا يوجد منهجا واحداً مُشتركا لكل النشاطات، بل لابدّ من السير وفق الخطوات العقلانية، لتحقيق الملائمة بين المنهج، والنشاط الذي عُقدَ لأجله، ولا بدية ان يحوي، على أنجع الوسائل، لتحقيق تلك الغايات، المرام حُصولها.

فلو ورد احتمال ان يفضي تطبيقه، للوصول إلى غاية عقده، باقل من تطبيق آخر للوصول إلى تلك النشاطات، التي عُقدَ لأجله، فقد بطل إستدلّاله، وسقط إحتمالية نهجه، وكان الآخر هو المقصد، لأنه ليس بانجع الوسائل، التي يُمكن من تطبيقها، تحقيق مقاصده، والغاية التي عُقدَ لأجله.

فالحداثة المُستوردة، فاقدة للمعايير والضوابط المعرفية، لتحقيق غايات ومقاصد، عُقدَ لأجلها منهجا، بل هي جمع من المفاهيم، تداولها روادها، في

زوايا أفكارهم، قد افتقرت لخطوات المنهج العام، فلا تجد فيها مشكلة مُحدّدة، تُمكن الباحث في هذا المنهج، من إستقصاء حدودها، وتحديد علاجاتها، وفق الأسس المنطقية، وبالتالي تُعطي للباحث، المكنة من إعادة صياغة الإشكالية، ليبدأ بعدها من اقتراح الحلول، في عالم الافتراض، ثم اختيار الفرض المُقترح، وفق الدراسات التي تخضع لمعايير العقل والمنطق، بعيدة عن خطأ العاقل في التطبيق، وصحة المعقول.

سادساً: العقلانية معيار لتقويم الحداثة

حينما نحاول أستنتاج الحكم على مفهوم الحداثة، لابدّ من اخضاعه للمرشح النقدي المُتمثّل بمعيار العقلانية بمفهومها العام، حيث يكون للعقل الهيمنة في اصدار قرار التصويب، او الوقوف على نواحي الإشتباه والوهم، لذلك فإن المعرفة الحقيقية، تحصل عن طريق العقل، وما أنكر ذاك، إلا السفسطائيين، حيث كانت الدعوة قائمة على عدم مقدرة الإنسان، من معرفة الواقع.

ثمّ جاء البعض ممّا يُسمّى بالشكاكين، القائلين بإمكان المعرفة الحقيقية من خلال الحسّ واخرين قالوا بالتجربة، ذلك نشأ الصراع، منذ بدأ العقل الإنساني بالتفكير المُنظّم والمُمنهَج، وامتد إلى يومنا هذا، وشيّد العديد من المدارس المعرفية بنيانها، على تباين الرؤى، وكل يرى انه الأصوب بحكم عقله، وما توصل إليه من نشاطات في دوائر تفكيره.

لكن علينا بيان ان العقل إنّما يصل إلى الواقع بمفهومه العام، ويعرفه إذا استنبط حكماً من خلال البرهان الصحيح، ومن أمارات الحُكم الذي يشترك فيه العقلاء جميعاً، مع بيان ان للعقل اصطلاحات عدّة، لكنه في الاصطلاح العام المُشترك: (هو القوة الموجودة في الإنسان، التي يستطيع بفضلها، ان يُميّز بين القبيح والحسن)، لكن العقلاء يختلفون في أحكامهم، فعقل يحكم بكذا،

وآخر يحكم بحكم مُضاد له، لكن الذي يدرك الواقع منها، هو ما يشترك بينهما، وهو ما يحكم به كل عاقل، ولا يحتمل ان يكون بخلافه، كالأحكام البديهية للعقل العملي، مثل قبح الظلم وحسن العدل، والأحكام المعروفة في العقل النظري، كالرياضيات والحساب والهندسة.

ومن هنا يأتي دور علم خاص، يُميّز بين المُدركات وأحكام العقل النظري والعملي، وكيفية الإستنتاج الصحيح، ألا وهو علم المنطق، فعلم المنطق: آلة قانونية، تعصم بِمُراعاتها الذهن، من الوقوع في الخطأ، الاستنتاجات العقلية، وهو الفصيل في الجميع.

لذلك فإن اصحاب المسلك الحداثوي، يرون من العقلانية، هي مُبتدأ الحادثة، وانتهاجها خبرها، بينما الحق انه وفق هذا المعيار من التنقيص، على عدم وجود حادثة، إذا اعتبرناها على أساس عقلائي، حيث يؤكد هذا المفهوم (آلان تورين)، كما يراها فـ(هي عملية انتشار المُنتجات العقلية والعلمية والتكنولوجية، وهي بالتالي حالة رفض للتصورات القديمة، التي تقوم على أساس ديني طوباوي، وتمثل في الوقت ذاته حالة قطيعة مع الغائية الدينية التقليدية، إنها انتصار للعقل في مختلف مجالات الحياة والوجود، في مجال العلم والحياة الاجتماعية، وغاية الحادثة هي بناء مجتمع عقلائي. وهذا يعني أن الحادثة حالة ولادة جديدة، هي لعالم يحكمه العقل، وتسوده العقلانية)^(١).

وبعبارة أخرى: الحادثة كما يصوّرها (آلان تورين)، وضعية إجتماعية

(١) نقد الحادثة، الآن تورين، ترجمة انور مغيث، ص ٢٩.

وحضارية، تجعل من العقل والعقلانية، هو المبدأ الأساسي، الذي يعتمد في مجال الحياة الشخصية والاجتماعية، فإن المعيار في عقلانية الحداثة، هو التطور في الإنتاج العقلي والتكنولوجي، والرفض المُحكم للعقل الديني الطوبائي، القائم على التقليدية، من دون دراسة ونقد موضوعي، بل بالكلية، وهو يرى ان أصل فكرة الدين، هي تقويض للتقدم المعرفي والاجتماعي، وهذا يقتضي وجود حالة رفض لجميع العقائد والتصورات، وأشكال التنظيم الاجتماعي، التي لا تستند إلى أسس عقلية أو علمية، فيعتقد ان تقوم الحداثة لا على ركام الماضي، بل تنطلق بتطور في المجالات التقنية كافة، وحينما نخضع كلامه الى حالة من التأمل البسيط، نلاحظ التناقضات البديهية التي دونها، في هذا الفكر المُتضاد، القائم على أساس من التجويف اللفظي، ولا مجال لسردها، وهو بين ظاهر.

وهذا هو التصور الذي أُسس للحداثة، قائم على الرؤيا التي اعتمدها فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، والتي نادى بوجود الإنسان على أساس التوافق مع العقل والعقلانية، وذلك سعيًا إلى تحرير الإنسان من العبودية والظلم، ومن المخاوف الأسطورية، والجهل والتسلط، وقد اتجهت هذه الحركة، إلى إزالة العقبات التي تقف في وجه المعرفة العلمية. فلم تستطع الحداثة بنزعتها العقلانية، ومغامراتها العلمية، أن تُحقّق الغايات التي كانت في أصل وجودها، إن مأساة الحداثة كما يقول تورين: (أنها تطورت ضد ذاتها)^(١)، وهذا يعني أنها

(١) نقد الحداثة، الآن تورين، ترجمة انور مغيث، ص ١٢٩.

وجدت من أجل تحرير الإنسان، ولكنها وفي سياق تطورها، وضعت في أقفاص عبودية جديدة، هي عبودية العقل والعقلانية (بمفهومهم بطبيعة الحال)، أصبحت الذات الإنسانية في سياق هذا التطور، موضعاً للعلم والعقلانية، وتم استلاب هذه الذات، من مقومات وجودها الإنساني، فمحور العقلانية كما يفهم من ذلك المنظار - اقصد الحداثوي - هو التطور التقني التكنولوجي، بغض النظر عن السمو الروحي للذات.

لقد أعلن (جان جاك روسو) (J. Rousseau) (١٧٧٨ - ١٧١٢) زعيم النزعة الطبيعية في القرن الثامن عشر، عن مسالب الحداثة، ومخاطر العقلانية الصارمة، التي اجتاحت العمق الإنساني، واستلبت المشاعر السامية للإنسان. وقد أكد هذه الملاحظات في مختلف أعماله بدءاً من (العقد الاجتماعي)، وانتهاء بكتابه (إميل Emile).

يهاجم (روسو) بشدة التقدم العلمي، الذي أدى إلى تشويه الجانب الإنساني في الإنسان، ونادى بإصلاح التربية والقيم، والمؤسسات السياسية والدين من أجل الإنسان، في أعماق مضامينه الإنسانية، وعلى أساس ذلك يقول (كانت): (إن روسو هو نيوتن العالم الأخلاق)^(١)، ففي رسالتيه المشهورتين: (مقالة في العلوم والفنون، ومقالته في أصل اللامساواة بين البشر)، يؤكد (روسو)، على أن الحضارة المادية العقلانية، تؤدي إلى تراجع الأخلاق، وتراجع القيم الإنسانية، وتدفع الإنسان إلى دوائر الاستلاب والإغتراب، وفي هذا السياق يرى (روسو)،

(١) الجذور التي تشويه لما بعد الحداثة، عصام عبد الله، ص ٢٣٨.

أن المجتمع ليس عقلانياً، وأن الحداثة تُفسد أكثر ممّا تقدّمه من فوائد، ومن أجل انتصار العقل والعقلانية، يجب التخلي عن الذات الإنسانية، بما تنطوي عليه هذه الذات من كرامة وخصوصية.

وهنا يجب على الإنسان، أن يخضع لعقله وتأملاته العقلية، وذلك على حساب عواطفه ومشاعره وقيمه الخاصة، طبعاً ولسنا بصدد مناقشة في حيثيات تلك الرؤى، التي تحمل في جنبتيها ملازم التناقض والتضاد، لاختلاف المفاهيم، وعدم وضوحها في تصورات بناءات واقعية، عن الجانب العقلي والذاتي للإنسان، وتعاطيه مع المفاهيم الحداثوية.

وهو كسابقه، يرى أن الحداثة تؤكد على العقلانية، وهي لا تُعير الجانب الذاتي الإنساني اهتماماً كبيراً، وإذا كان تجاهل الجانب الذاتي في الإنسان، يضع الحداثة في وضعية أزمة، فإن تغييب الجانب العقلي لحساب الجانب الذاتي، يُضاعف من حدّة هذه الأزمة.

ومن هذا المنطلق فإن القيم التي اصطحبت الحداثة في مسيرتها الطويلة، كانت مُتمرّدة على العقل العملي والنظري، في جميع الجوانب التي شملتها الموجة الحداثوية، فعلى الصعيد الاجتماعي، فإن السلوكيات التي ينتجها الفرد المُتلبّس بالحداثة، ماهي إلا دعوة للتغيير، وثورة على القيم العقلانية، فإذا ما خضعت للمعيار النقدي العقلي، يُستبان إنحرافها على المنهج العقلاني.

وقد نادى الحداثيون بفكرة رئيسية، أو مبدأ أساس، هي (مركزية الإنسان)، وهي فكرة تجعل الإنسان هو المركز، وعقلانيته هي المصدر والمُنطلق،

وانتهاءً بالجسد، وهو واللذة والمتعة، بغض النظر عن تلك الأفكار والمُبتنيات.

بل وصل المقام إلى حد تأليه الإنسان، يقول الدكتور سعيد الغامدي: (إن المتأمل في المنظومات التعريفية الحدائية، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، يجد أنها تنطوي على كامن فكري جوهرى، بدايته إعلان استقلال الإنسان، واكتفاؤه بذاته، ونهايته الوصول إلى تأليهه، لتكون الخاتمة بالقضاء عليه (فكرة موت المؤلف) (موت المبدع) (تفكيك الإنسان) ونحو ذلك)^(١).

وعندما نخضع تلك السلوكيات لمعيار العقلانية، في مرشح التقويم النقدي، نرى ثمار تلك الأفكار، التي تملئ المجتمع الصاح، بضرورة الحدائة، قد وصل إلى الإنحلال التام، وامتهان الإنسان لإنسانيته، والشواهد كثيرة^(٢).

وكذلك الحال على الصعيد المعرفي، حيث تنكّر فلسفات الحدائة، وجود حقيقة يقينية ثابتة، فـ(جان بودريار) مثلاً، ينكر الحقيقة، ويعتبرها وهمًا وخداعًا، كما ذهب إلى ذلك (نيتشه) (Neitsche)، الذي ربط غياب الحقيقة، بأخطاء اللغة وأوهامها، بينما يربط آخرون الحقيقة، بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والتوهيم والتفخيم.

(١) خوار مع د. سعيد ناصر الغامدي، حول الإتجاهات الحدائوية العربية، على موقع (www.islamweb.net)، ص ١٣، بتاريخ ٢٠٠٥ م.

(٢) انظر هذه الإحصاءات وغيرها الكثير، في الملحق السنوي الصادر عن مجلة البيان بعنوان (العالم في عام)، رصد رقمي لأحوال العالم، حسن قطامش ط الأولى ٢٠٠٢ م - ١٤٢٣ هـ.

وغير ذلك من الأفكار والأسس والمرتكزات، التي أقام الحداثيون مسلكهم ومرتكزاتهم العامة عليها، لكن كما يبدو، أن الجميع يتكلم اليوم عن العقل، ولكن قضية العقل والعقلانية، لا تتقدّم في بلادنا، بل هي في تأخر مطرد، لاسيما على المستويات العملية والثقافية والسياسية، في حين تنتشر ثقافة العداء للعقل بسرعة مذهلة، لنظر للعيش في جمهورية التفاهة، كجزء معارض لمقوماتها، بل وهدام لمرتكزاتها.

بحيث صار القصور، وتوكيل الآخر ليفكر في مكاننا، ونيابة عنا، طبيعة ثانية لنا، لأن تلك الأفكار أُتِسمت بالعناوين البراقة، التي تحمل في طياتها النزعة المناهضة للموروث، وكل تلك النزعات باءت بالفشل، لأنها عقلانية مستوردة، وتفتقر للمنهج العقلاني بالمعنى المنطقي، ابتداءً من العقلانية التراثية لمحمد الجابري، والعقلانية الكونية لعبد الله العروي، فالإلى العقلانية المُرَكَّبة من (العقلانية الإسلامية والعقلانية الحداثية) والعقلانية ما بعد الحداثية لـ(مُحمَّد أركون).. الخ، وغيرهم من رواد الحداثة العربية.

ولا يمكن البحث عن حالة برزخية، تدور حول إمكانية تعايش العقلانيات التقليدية مع العقلانيات الحديثة، وتعايش العقلانية المنشودة مع فضاءات اللاعقلانية المتعددة، وتصور حالة وسطى، تجمع بين العقلانية واللاعقلانية، وبين العقلانية التقليدية والعقلانية الحداثية، لِتُخرج العقل الذي يتخبّط في تحديد العقلانية بمفهومها الإصطلاحي، أو ما يُطلق عليها بالتعريف المنطقي.

سابعاً: حادثة المجتمع المدني

المجتمع الذي يتّسم بالحدائوة، يُقاس من ناحية الأعمال الصادرة عنه تارة، وأخرى بلحاظ بُنية النظام الاجتماعي الذي يسوده، ومن اجل الإنطلاق نحو العطاء المنشود، في اي ترقية اجتماعية، لابد ان يكون الفرد هو العنصر الأساس، للعمل الإرادي الفردي، الذي يولّد بدوره منظومة العمل الجماعي، وهذا مارسمه الفلاسفة، في تحدياتهم لبناء المجتمع الأمثل، وقد فعل ذلك (افلاطون) في (جمهورية)، صورة للمجتمع المدني العادل، او الدولة المثالية، حيث تؤسس وحدة الدولة وقوتها على العقل، ونشأة المجتمع عنده، تعود إلى حاجة افراد المجتمع، التي لا يمكن إشباعها، إلا بالتعاون بين افراده.

اما (ارسطو)، فقد تحدّث في كتابه (السياسة عن المجتمع المدني) فكان عبارة عن كينونة سياسية اخلاقية، وليس عقداً ولا اتفاقاً، بل هو نمو طبيعي من الأسرة، إلى القرية، إلى دولة المدينة، يُنظّمها الدستور والقانون.

اما (الفارابي) في (آراء اهل المدينة الفاضلة)، يرى ان المجتمع المدني، يتطابق مع المجتمع السياسي، فالمدينة الفاضلة هي الدولة الفاضلة.

وعند (القديس أوغسطين) في كتابه (مدينة الله)، تخضع فيه مملكة الأرض، إلى مملكة السماء، فكل سلطة مصدرها الله، والنظام الاجتماعي فيها، يكون مستقر طبقاً لإرادة الله.

وان المدينة او الدولة عند (مارسيل دوبادوا)، وهو من مريدي (ابن رشد)، ذهب في كتابه (المُدافع عن السلام)، مُجتمع كامل القدرة، على ان يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه، لكي يحيا حياة طبيعية في هذه الدنيا وفي الآخرة.

اما مفهوم المجتمع المدني عند بعض المُحدثين، فيذكر لنا الدكتور (طالب مهدي الخفاجي) رؤيته فيقول: (انه مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام، بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح افرادها، مُلتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام، والتراضي والتسامح، والإدارة السلمية للتنوع والخلاف. وتشمل تنظيمات المُجتمع المدني، كُلاً من الجمعيات والروابط والنقابات والأحزاب والأندية والتعاونيات، اي كل ما هو غير حكومي، وكل ما هو غير عائلي او إرثي (من الوراثة)، وينطوي مفهوم المجتمع المدني، على ثلاثة أُسس او أركان، وهي:

١- الفعل الإرادي الحر: ان المجتمع المدني، يتكوّن بالإرادة الحرة لافراده، ولذلك فهو غير (الجماعة القروية)، مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة، ان المجتمع المدني في ضوء ما تقدّم، هو غير الدولة التي تفرض جنسيتها، او سيادتها وقوانينها، على من يولدون او يعيشون على اقليمها الجغرافي، دون قبول مُسبق منهم، والناس ينضمون إلى المجتمع المدني، لغاية، هي تحقيق مصالحهم والدفاع عنها، سواء أكانت المصلحة مادية ام معنوية.

٢- التنظيم الجماعي: قلنا ان المجتمع المدني، يضم تنظيمات ونواد واحزاب، وان كل تنظيم منها، يضم مجموعة من الأفراد، اختاروا عضويته

بمحض إرادتهم الحرة، ولكن ذلك يجب ان يتم وفق شروط، على رأسها التراضي بشأنها او قبولها، ممّن يؤسسون التنظيم، او ينضمون إليه فيما بعد. ان المجتمع المدني إذن، هو الأجزاء المُنظمة من المجتمع العام، والمجتمع المدني هو، مجتمع (عضويات)، فبقدر ما يحمل أي مواطن من بطاقات عضوية، بقدر ما يكون عُنصرًا ناشطًا في مجتمعه المدني، ومن لا يحمل بطاقة عضوية في تنظيمات المجتمع المدني، يعد مُهمّشًا، او من المُستضعفين، في اي مجتمع معاصر.

٣- الركن الأخلاقي السلوكي، وينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، وعلى حق الآخرين، في ان يؤسسوا مُنظمات مجتمع مدني، تحقق وتحمي وتدافع عن مصالحهم المادية والمعنوية^(١). وقد انتشر الخلاف بين رواد الحركة الإصلاحية، في تحديد هوية المُجتمع المدني، واعتبره البعض مفهومًا مُشوَّشًا.

فمنهم من عرّفه على نحو إجرائي، وانه جملة من المؤسسات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، التي تعمل في ميادينها المُختلفة، في استقلال عن سلطة الدولة، لتحقيق اغراض مُتعدّدة، منها اغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني، ومثل ذلك الأحزاب، ومنهم من قال بان التطور التقني والتكنولوجي، هو تقدّم وتمدّن المجتمع المدني،

(١) عن المجتمع المدني وآفاق المستقبل، أ. د طالب مهدي الخفاجي، مقال صادر عن مؤسسة مدارك لدراسة اليات الرقي الفكري.

واخرين قاسوه بالثورات الصناعية، ومنهم من عرّفه على أساس أغراض نقابية، كالدفاع عن المصالح الإقتصادية لأعضاء النقابة، للإرتفاع بمستوى المهنة، والدفاع عن مصالح اعضائها، ومنهم من جعله على أُسس ثقافية، وان المجتمع المدني، هو الذي تزدهر فيه حركة الأدب والثقافة، كما في اتحادات الكتّاب والمُثقفين، والجمعيات الثقافية، التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي، وفقاً لاتجاهات اعضاء كل جمعية، واما الجعل الإسلامي لبناء المُجتمع الحديث والمُتمدّن، هو ما نُناقشه في الفصل القادم ان شاء الله.

المبحث الثاني

المسلک الحداثوي في قراءة النص القرأني

أولاً: التواصل الحضاري والمفهوم الحداثوي الإسلامي

جاء الإسلام بكتابه السماوي الخالد، مُحاكياً للعقل، وبداية للرُّشد والنضوج، فكان فتحاً جديداً في تاريخ الفكر الإنساني، وثورة على التقليد الجامد الذي لا يقوم على علمٍ، ولا يستند على دليل، مُحرراً العقل، بعد أن كانت البشرية، أسيرة الجهل والخرافات والأساطير والألغاز.

وقد جاء القرآن الكريم، بحركة إصلاحية حداثوية، مؤسساً للإطار العام، في كيفية التعامل مع التحضر والتمدّن، وضرورة التواصل بين الحضارات، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(١)، واضعاً أمامنا أُسساً ثابتة، للتعامل مع التطورات، في إطار مُتغيّرات العصر والتاريخ، وهو يتوجه إلى عالمية وحادثة جديدة لكل البشر، مُستوعباً لمقوماتها، في تكوين إنسان العالم الجديد وحدثه.

فالمفهوم القرآني، قائم على ضرورة التفاعل مع مُتغيّرات كل عصر، واضعاً النزعة السلفية التقليدية، في كل الإتجاهات والمدارس الإسلامية، خارج سياق مضامينه ومفاهيمه، وإذا كانت الحادثة تُلغي الخصوصيات الثقافية، فالقرآن لا

(١) (سورة الحجرات ١٣).

يُليغها، بل يؤكدُها، فالإختلاف والمغايرة، هو الأصل في يقظة الوعي، وتجدد الفكر، وتطور الحياة، وهو ما نطقَت به الآية المباركة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾^(١)، وغيرها من الآيات، التي تتحدث عن اختلاف الشعوب والقبائل، واختلاف الذكر والأنثى، فيقول علي حرب في هذا الصدد: (ان الاختلاف يولّد المعنى، ويخلق الدلالة)، وإذا لم تتميز الأشياء بعضها عن بعض، لَمَا كان ثَمّة تجدد وتطور.

والحداثة في المنظور الإسلامي، تعني كل ما هو مُفتّح ومُتطور غلى الثقافات الإنسانية المُختلفة، والتي تُعنى بالسمو العلمي والنفسي والروحي، المُحقّق للتكامل الإنساني، وتحقيق مبدأ التوازن بينهما، والحرية التي تُعتبر مبدءاً مُهمّاً في الحداثة، هي في القرآن أمر أساسي، وهي تقوم على التوازن بين الحقوق والواجبات، والإيمان والعقل.

فالعقل الذي يُفكّر ويعمل بصورة حرة، يشهد للحقيقة، والبعدان - اعني التفكير والإيمان - ليسا متعارضين، ولكنهما مُتكاملان، كما يوضح ذلك ابن رشد بقوله: (ان الحقيقة لا يمكن ان تكون مُخالفة، بل نتفق معها، ونشهد لصالحها)، فيوجد لدى الإنسان حالة تفتّح عقلي، قابل للتطور بحرية وباستمرار، ليتحمل مسؤوليته الذاتية، وهذه هي الميزة الأساسية للحداثة الأصيلية، التي يطمح إليها الإنسان، وقد أسّسها القرآن الكريم، وأطرتها السُنّة النبوية، وروايات أهل بيت العصمة (عليهم السلام).

ومن سمات الحداثة في القرآن، انه كتاب موجّه للناس جميعاً، من دون تفرقة، عرقية او ثقافية او طبقية او جغرافية، فالإسلام دين عالمي، لكونه قادر على التواصل مع الطموحات الإنسانية في عملية التطور والتكامل، فيُلخّص ويُجدّد المُعطيات المُهمّة، في تاريخ الأديان السماوية السابقة.

فالقرآن الكريم وضع اول حداثة حقيقية في تاريخ البشرية، حداثة فكرية ونفسية، ورسالة سماوية إنسانية واقعية، ومفاهيم عقلية مُنفتحة، والقرآن لا يواجه تحديات جديدة؛ لأنه يوازن بين الأصالة والحداثة المُطلقة، وهذا ما يجده كل من يقرأ القرآن قراءة واعية متأمّلة، وغير مُنحازة.

ثانياً: مفهوم القراءة الحداثية للنص القرآني

لقد مر الفكر الحداثي في العالم العربي، بالعديد من التحولات والمراجعات، من قبل مُعتنقيه ومُقرّريه، إلا أن رموزه، ما زالت تعتقد إلى اللحظة، بأن السبيل إلى التنمية والتطور، ومدّ الجسور المعرفية في التواصل مابين الحضارات، لا بد أن يمر بالتجربة الأوربية في بناء حداثتها.

وان تغيير واقع المسلمين والعرب، ودفعهم لعجلة التطور والتقدم، لا يحصل إلا عن هذا السبيل، والمسلك الذي سار به الفكر الغربي، في تحقيق نظرتهم وحضارتهم.

لذلك فإن أول خطوة لهذا الطريق، تبدأ من حيث بدأت هناك، ألا وهي الإصلاح الديني، الذي يُمثّل المنفذ لبقية الإصلاحات، السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية وغيرها، فهو الذي يخلق المشروعية، ويُحقّق تلك الإصلاحات.

فالدستور الأوّل للمُسلمين هو القرآن الكريم، فبدأ الحداثيون من هنا، بتطبيق تلك التجربة، من خلال محاولة إسقاطات الفكر الحداثي على الديني، ليكون أسساً لقراءة جديدة للنصوص القرآنية، حيث تبنّى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة، حاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، مُتجاوزين الأدوات والقواعد العلمية التفسيرية، المُسطّرة عند أهل الاختصاص في هذا

العلم، ومن أبرز أسماء هذا الإتجاه، الذين تعاملوا مباشرة مع الآيات القرآنية، (محمد أركون)، و(محمد شحرور)، و(نصر حامد ابو زيد)، و(محمد عابد الجابري)، وغيرهم.

وقد يُعبّر عن القراءة الحداثية للآيات القرآنية بـ(القراءة الحديثة)^(١)، أو (القراءة المُعاصرة)^(٢)، أو (القراءة الجديدة)^(٣)، لكن الأقرب إلى مفهوم هذه القراءة بالنظر إلى مضامينها، هو نسبتها إلى فلسفة الحداثية^(٤)، لأن مع العلم عبارة: (القراءة الحديثة أو المُعاصرة أو الجديدة)، تُفيد التحديد الزمني، دون الإشارة إلى أية مرجعيات فلسفية، أنه لا ينبغي إدانة كل تعامل مع القرآن في العصر الحديث أو المُعاصر، لمجرد أنه حديث أو مُعاصر، وإلا وقعنا من حيث لا نشعر، في (الحداثية المعكوسة) أو (القُدامة)، بحيث يكون الزمن هو معيار القيمة، ويكون الفرق الوحيد بين فلسفتنا وفلسفة الحداثية، أن هذه الأخيرة، تُقدّس الزمن الآني، بينما تُقدّس الزمن الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار، ومعيّار التفضيل بينها، لا يعود إلى الزمن، لا ماضياً ولا آتياً ولا مُستقبلاً، وإنّما

(١) سُمّيت بالقراءة الحديثة، في المؤتمر الذي نُظّم في بيروت، من طرف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والملتقى الفكري للإبداع بسيروت، بتاريخ: ١٣ محرم ١٤٢٧ هـ المصادف: ١١/١٢ / فبراير/ ٢٠٠٦ م، تحت شعار: (التطورات الحديثة في دراسة القرآن).

(٢) القراءة المُعاصرة مجرد تنجيم، سليم الجابي، والقراءة المُعاصرة تحت المجهر، لنفس الكاتب.

(٣) القراءة الجديدة للقرآن الكريم، د. عبد الرزاق هرماس.

(٤) من نسبها إلى الحداثية، هو الأستاذ طه عبد الرحمن، في محاضرة علمية بعنوان: (الآيات القرآنية والقراءات الحداثية)، ألقاها في إطار المنتدى الجامعي للدراسات والأبحاث القرآنية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- المحمدية- يوم الثلاثاء ٢٧ محرم ١٤٢٦ هـ، ٨ / مارس / ٢٠٠٥ م.

يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي، المُجمع عليه في حقل معرفي مُعَيَّن.

فليس المقصود إذن، هو رفض كل الإجتهدات الحديثة، أو المُعاصرة، أو الجديدة، في التعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، وليس مبعث الحذر من هذه القراءات، هو كونها جديدة غير معهودة، لأنه ليس كل جديد مردود مُتوجَّس منه.

إنَّما المقصود: ان تلك القراءات المُرتبطة بفلسفة الحداثة، التي تقوم على الآنيَّة الزمنية، وعلى إسقاط الفلسفات الغربية على النص القرآني، مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته، يعني أنه من المُمكن منَّهجيًّا، وجود إجتهدات تفسيرية حديثة أو معاصرة، تتجاوز الإجتهدات القديمة، مع التزامها بالمنهج العلمي التفسيري، كالإنحراف عن التفسير بالرأي، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وغيرها، وكل ما يتعلَّق بالإتجاه الأثري واللغوي في التفسير، بحيث يكون القرب من زمن الرسالة قيمة مُضافة.

وتعتمد القراءة الحداثية أساساً على العقل - وبطبيعة الحال لا نقصد بالعقل هنا بالمفهوم الفلسفي، من حيث أقسامه وحدوده، بل المقصود هنا بالعقل في المفهوم العرفي، لا الدقي المُصطلح - في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي المُجرَّد عن الدليل، حتى فيما يتعلَّق بالحقائق الغيبيَّة، والقضايا التي وردت فيها أحاديث وروايات صحيحة، السند والدلالة، وهو الشيء الذي لا يتوافق مع أصول وقواعد تفسير القرآن، بل ويندرج تحت التفسير بالرأي المخالف للضوابط.

ولهذا فهم يستبعدون السُّنة وروايات المعصومين تماماً في العملية التفسيرية، ولا يلتفتون مُطلقاً إلى الآثار الواردة في التفسير. وإذا تأملنا القراءة الحداثية للآيات القرآنية، نجد بها جُلّ هذه الخصائص؛ لأن الحداثيين يتعرضون للقرآن، من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير، بل إن جُلّهم غير مُتخصّص في العلوم الشرعية والقرآنية بالخصوص. إذن فالقراءة الحداثية للآيات القرآنية، لا تفترض منهجاً علمياً مُحدّداً، في التعامل مع النص القرآني، بل تتبنّى عدة مسالك وأتجاهات مُختلفة، أو حتى مُتناقضة في الآن نفسه.

فتجد الواحد منهم مثلاً، يتبنى الماركسية، وتارة البنيوية، وأخرى العشوائية، وغير ذلك في الوقت نفسه، رغم أن بعضها قام على أنقاض بعض، ممّا يجعل هذا الخطاب، بعيداً مُطلقاً عن الإنسجام الفكري، أو مُتّسماً باللامنهج.

والعجيب انهم يرونها مزية للبحث العلمي، كما يراها (محمد أركون) في أبحاثه، ويُسمّيه بـ(المنهج مُتعدّد الاختصاصات)^(١)، وقال في كتابه: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني): (إن وجهة النظر هذه، تتخذ أهمية حاسمة... لأنها هي وحدها التي تجبرنا، على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية)^(٢).

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٠.

فهو من خلال الخلط بين العديد من المناهج، ينتظر ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ويُغَطِّي على ذلك، بما يُسمِّيه بـ(الإسلاميات التطبيقية)، التي يدعي أنها تحتاج إلى مناهج مُتعدِّدة في نفس الآن.

والحقيقة أن هذا (اللامنهج) الذي سلكه، إنَّما رمى بفكره في باحة الوهم، وقد سبقه إلى ذلك (فيراباند بول)، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين دعوا إلى نظرية الفوضى، أَلَف كتاباً بعنوان (ضد المنهج)، ودعا إلى إعادة الاعتبار إلى التنجيم والكهانة والأساطير، بعد أزمة العقل الغربي، الذي كانت الحداثة قد رفعتَه إلى مستوى التقديس، وأَلَف كذلك كتاب (وداعاً للعقل)، حارب فيه العقل والموضوعية، وادعى بأن العلم ليس أدق ولا أنفذ من الأسطورة.

ولهذا نجد اهتماماً بالغاً من (محمد أركون) بالأسطورة والفكر الخرافي، قال: (ينبغي القيام بتحليل بنيوي، لتبيين كيف أن القرآن ينجز، أو يُبلور، بنفس طريقة الفكر الأسطوري، الذي يشتغل على أساطير قديمة، مُتبعثرة شكلاً، ومعنى جديداً، لأنه من المهم أن نعرف، مدى تشظي الأساطير المُعاد استخدامها، إذا ما أردنا أن نطلق حُكماً دقيقاً على الروابط، بين الأسطورة والتاريخ، وبين الوقائع الحقيقية، وذلك فيما يخص القرآن)^(١).

إن غاية مسعى الحداثيين اليوم، هو إعادة قراءة القرآن، ومحاولة الشرعة لذلك، من خلال القرآن الكريم نفسه، على أساس ما يُسمى بالحداثة الجديدة، التي تحاول إبرازه، من خلال القطيعة مع التراث الإسلامي، ومراجعة النصوص

نقدًا وتفسيرًا، لا يستند إلى المناهج والأدوات المعرفية في عملية التحليل، كان من أبرزها قراءات أركون، في إطار مقالاته المُندرجة تحت عنوان (نقد العقل الإسلامي)، وكتابات (محمد عابد الجابري)، في دراسته (للنص التأسيسي)، وغيرهم ممّا ذكرنا، وقد كُتبت البحوث النقدية والتحليلية، والدراسات العديدة في هذا المجال^(١).

وهنا يبدأ التساؤل عن مصير القراءة الأولى، التي تقوم على أساس المنهج العام، وهل تصطف مع المعارضين للحدائفة، أم أنها اشتملت عليها في تقريراتها التي تنبع من القرآن نفسه، (طبعًا مع التسليم بوجود تخبّطات فكرية في ممارسة تحليل النص، من بعض تلك المدارس الإسلامية المنحرفة، لكنها لا يمكن أن تكون منهجًا قويماً)، إلا أن الطابع العام لهذا المنهج بشكل عام، هو الإنطلاق من داخل النص، لكن القراءة الحدائية المُقلّدة، قائمة على استنساخ وإسقاط فلسفات غربية متنوعة على النص القرآني، والشرعنة لنفسها من فلسفات الحدائفة وما بعدها.

(١) منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة نقدية، أطروحة ماجستير، عبد الله بن محمد المالكي.

ثالثاً: سمات القراءة الحداثية للنص القرآني

كانت الإنطلاقة العامة لبناء المرتكزات الحداثية، في قراءتها للنصوص القرآنية، قد اعتمدت على سيادة العقل في تأسيس العملية التأويلية، او كما يُطلق عليها خطة التعقيل^(١)، ومنها اقامت الاستراتيجيات النقدية، في عرضها المنهجي^(٢)، وفق النظريات الحديثة، بجعلها الأصل، ومحاكمة النصوص القرآنية، طبقاً لتلك المعايير، (التي لا تلبث ان تزول قبل اقرارها كنظرية)، مستهدفين رفع عائق الوحي، والتعامل مع النص القرآني، كأبي خطاب بشري صادر من نفس المستوى، وبالتالي فانه خطاب تأريخي موروث، اعتمد على تصورات مرتبطة بدرجة الوعي، لأولئك الذين توجه الخطاب إليهم في تلك المرحلة، ولمّا كانت مرتبة وعيهم، دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم ان تكون بعض هذه التصورات على الأقل، ذات صبغة أسطورية^(٣).

إذن تلك الثوابت، كانت محور الخطاب الحداثي، في مشروعه التحليلي، وسوف نستعرض أهم الخصائص المُنبثقة من تلك الأركان (بشكل مُقتضب)، والتي وقفوا عليها في قراءاتهم النقدية للنصوص القرآنية.

(١) روح الحداثة، د. طه عبد الرحمن، ص ١٨١.

(٢) سيأتي في نقد سمات الحداثة.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، ص ١٣٥.

ونراها قد خلت من الروح الإعتقادية، التي يُبنى عليها المنهج أساسه، وكانت ابرز تلك المحاولات، واكثرها أنتشاراً في اوساطهم الثقافية، قراءة (محمد اركون)، و(نصر حامد ابو زيد)، و(طيب تزيني)، و(حسن حنفي) وغيرهم، وقد اتخذت أبعاداً مُتعددة في تحقيق أهدافها، إلا انها مُتناسقة في ستراتييجيتها.

ومن هذه السمات نذكر:

أولاً: رفع عائق القدسيّة للنصوص القرآنية، بعد محاولتهم تقديم قراءة جديدة، تمثّلت في تنزيل الخطاب الإلهي، كأى نص بشري، من خلال المُماثلة بينهما، بحيث يمكن للفرد، إعادة انتاج النصوص^(١)، ويتم ذلك من خلال مجموعة من العمليات، كان من أهمها:

١ - دعوة المسلك الحدائوي، إلى حذف عبارات التعظيم لكتاب الله عز وجل، مثل (القرآن الكريم)، و(القرآن العزيز)، و(القرآن الحكيم)، و(الآية الكريمة)، و(قال الله تعالى)، و(صدق الله العظيم)^(٢).

٢ - العمل على تسوية الخطاب الإلهي، بالخطاب البشري، من خلال الإستشهاد بالأقوال الصادرة من بعض الباحثين، حتى غير المُسلمين، في مرحلة تقييم الآيات القرآنية^(٣).

(١) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١١، ص ٤٥.

٣- تحديث بعض المصطلحات، التي يُرى فيها النكهة التاريخية، بأخرى، تعتمد على مفاهيم مُعاصرة، كأن يُستعمل مُصطلح (المُدونة الكبرى)، بدلاً من (القرآن الكريم)، ويستعمل مُصطلح (العبارة)، بدلاً من مُصطلح (الآية)، ومُصطلح (الخطاب النبوي)، بدلاً من (الخطاب الإلهي)، وغير ذلك كثير، ممّا تسالم عليه الحداثيون، في قراءتهم للنصوص، حيث يقول (اركون): كنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة، ان مفهوم (الخطاب النبوي)، يُطلق على النصوص، المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية^(١).

٤ - القدرة الكاملة للعقل البشري، على استيعاب وتحليل وتقويم النصوص القرآنية، وليس كما يدّعيه اصحاب المدرسة التفسيرية الكلاسيكية، في تعدّد الأوجه الخطابية للنص، وصعوبة فهمها بكلمة (والله أعلم)، حيث يقول ابو زيد: ان القول بالهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم ان البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية، بوهب البشر طاقات خاصة، تُمكنهم من الفهم^(٢).

٥ - نفي الطبيعة الإلهية للقرآن، من خلال المقارنة بينه وبين النبي عيسى (عليه السلام)، فإذا كان المسلمون ينفون الطبيعة الإلهية لعيسى، وهو كلمة الله،

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١٥.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد ابو زيد، ص ٢٠٦.

ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم كذلك في القرآن، وهو كلام الله (عز وجل)، بان يُثبتوا له أيضاً الطبيعة الإنسانية، ويقول نصر حامد أبو زيد: والمقارنة بين السيد المسيح، من حيث طبيعة (نزول) الأوّل، وطبيعة (ميلاد) الثاني، تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكُلّ منهما، داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مُغالين، إذا قلنا انهما ليستا بُنيتين، بل بُنية واحدة، رغم اختلاف العناصر المُكوّنة لكل منهما، فالقران كلام الله (عز وجل)، وكذلك عيسى (عليه السلام)، رسول الله وكلمته^(١).

كل تلك المحاولات، جاءت لخلخلة النص القرآني، بعد محاولة رفع لقدسيته، وفصله عن مصدره السماوي، من اجل توثيقه باغلال تعدّد الثقافات البشرية، كما يعتقد ابو زيد: (ان النصوص الدينية، ليست في التحليل الأخير، سوى نصوص لغوية، بمعنى انها تنتمي إلى بنية ثقافية مُحدّدة، يتم انتاجها، طبقاً لقوانين تلك الثقافة، التي تُعدّ اللغة، نظامها الدلالي المركزي)^(٢)، ليكون مُجرّد نص خطابي يتم إنتاجه، وفقاً لمقتضيات وعناصر، تسخدمه لتقوية مصالحها، فيصير مُتعدّد الدلالات، مُنفتح الاحتمالات، طبقاً للخلفية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبالتالي فإن كل ما يستطيع الإنسان اقتناصه من النص القرآني، يكون حصيلة الاستنطاق الذي يُمارَس عليه، من خلال مرجعيته الثقافية، وخلفيته

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

المعرفية، ووضعيته الاجتماعية والسياسية، فيُصبح مُسخرًا لِمُقْتَضِيَّات المصلحة البشرية، ولا يكون إلا حصيلة إبداع لمضامين إنسانية.

ويؤكد أحدهم هذا المعنى بقوله: (ان الوضعيات الاجتماعية المُشخّصة في المجتمع العربي، بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية قتصادية وسياسية وثقافية... الخ، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني، وتشظيه وتوزعه، بنيويًا ووظيفيًا، في اتجاهات طبقية وفئوية واقوامية مُتعدّدة، وقد أتى ذلك، على نحو ظهر فيه هذا النص، مُعادًا بناؤه، وفق قراءات مُتعدّدة مُحتملة، تعدّد تلك الإتجاهات، وحواملها المُجسّدة، بالوضعيات المذكورة إياها)^(١).

ثانيًا: الغاء فكرة الوحي من المنظومة المعرفية الإسلامية، وأطلاق حاكمية العقل في قراءة النصوص القرآنية، وقد أكد هذا المعنى (محمد اركون) في كتاباته، فيقول بهذا الصدد: (لكننا نعتقد ان اي نقد حقيقي للعقل الديني، ينبغي ان يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير، التي تُقدّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من اجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري، والموقع الاستمولوجي الخاص بالروح الدوغماتية، إلى فضاءات التحليل والتأويل، التي يفتحها الان العقل الإستطلاعي الجديد، المُبشّق حديثًا)^(٢)، ويتوسم الحداثي بثلاث آليات، لتحقيق مُدّعاها، كان منها:

(١) النص القرآني امام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون، ص ٥٨.

١- تبديل مفهوم الوحي، عن المُتصوّر في الأدبيات الإسلامية الموروثة، والقائمة على اساس التصور الديني، بأخر يُحاكي العقل، ويصرف عنه النظرة الأسطورية والقصصية، فيقول اركون: (نحن نهدف من خلال هذه الدراسة، إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج، الذي قدّمته الأنظمة اللاهوتية عنه)^(١)، فيقترح بديلاً ناشئاً من نفس العقل الخارق، او ما يُسمّى (بالموهبة التي تختصّ بها بعض العقول الإنسانية) نبياً كان او عبقرياً، وعلى معنى (الوظيفة المُقرّرة للكائن الحي)، حيوان كان او جماد^(٢)، وتقتنين تلك الوظيفة في الجانب الأخلاقي.

٢- مُحاكمة النص القرآني، وفق الأدبيات النقدية المُستحدثة، بإنزال كافة مناهج العلوم الإنسانية على الخطاب الإلهي، مُعتبرها ضرورة، أقتضاها البحث العلمي، كعلوم اللّسانيات، وعلوم السيميائيات، وعلوم التاريخ، وعلوم الاجتماع، والنفس وغير ذلك.

٣- محاولة هدم العلوم القرآنية، التي وضعها علماء المُسلمين، واعتبارها وسائط معرفية مُتَحجّرة، تصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني، وتحول دون قراءة النص، قراءة عقلية مُجرّدة، فلم يلبثوا إلا ان يصدروا حُكمهم، بضرورة تجاهلها^(٣).

(١) من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون، ص ٧٦.

(٢) مُستندين إلى بعض الآيات القرآنية، التي خاطبت النحل، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾، (سورة النحل ٦٨).

(٣) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ابو زيد.

فيتضح لنا تلك الدعوة، التي تُحاول نفي الوحي، وتنكر أصل وجوده، وما النص إلا إبداعات عقلية، وموهبة فكرية، أنجبت لنا تلك الخطابات، التي تتسم بالقداسة، وهي نفس الدعوة القديمة، التي أطلقها شعراء الجاهلية، في التحدي للخطاب السماوي، في حين كانت اللغة في أوج إبداعاتها وتطورها، خالية من الإعجام، كما هو الآن.

فما القرآن بافضل من التوراة والانجيل، فما ثبت من الأحكام والحقائق لهما، يثبت للقرآن، (ما ثبت للشيء يثبت لمثله)، وعليه فلا سبيل لادعاء الأفضلية للنص القرآني على هذين الكتابين، حتى فيما يتعلق بالحفظ والتبديل. يقول نصر حامد ابو زيد، مؤكداً ذلك: ان كل الخطابات، تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها، ان يزعم امتلاكه للحقيقة، لانه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه على انه خطاب زائف^(١)، اما اركون فيقرر مبناه بالسياق التالي: يتعين ان نستبدل بمفهوم (أهل الكتاب)، الذي يخرج أهل القرآن من مُسمّاه، مفهوماً جديداً يدخلهم فيه، وهو مفهوم (مجتمع الكتاب)، تأكيداً لتساوي هذه الأديان الثلاثة، نشأة وتأثيراً ومصيراً.

والباحث المُحقق، يستعمل أدواته المعرفية البديهية فقط، ليعرف هشاشة هذه الدعاوى، واشتمال تلك الكتب على الأساطير والسرديات القصصية، بعدما انفك عنها سلطة الوحي.

ثم يأتي العقل البشري، مُقاضياً النص القرآني، بعدما جردوه من مفهوم

القداسة أولاً، ثم إشكالية الوحي ثانياً، جاعلين تلك القداسة والعقل المُبدع، للذهن البشري، المعيار الحكم في مقاضاة تلك الخطابات الإلهية. وهذا العقل البشري، الذي ما لبث بتأسيس نظرية، إلا على أنقاض أخرى، وافول بعضها بعد بزوغ بعض، والتاريخ شاهد.

ثم يرى اركون، ان الإستعارة، قد غلبت على النص القرآني في إستدلالاته وبراهينه، ويستنتج من ذلك، ان العلوم القرآنية المُستفاد في العملية التأويلية، قد بُنيت على أساس أسطوري وقصصي، فهي أقرب منه للإستدلال المنطقي^(١)، في حين ان أغلب كتابات اركون، بل جُلّها، لم تكن باللغة العربية، ليستطيع التمييز والتحقيق، في الأسلوب البياني والبلاغي؟!.

ثانياً: تعميم الجانب التاريخي، وسلب مفهوم المُعاصرة من النص القرآني، بعد وقفية الأحكام والتشريعات، على الظروف والبيئة الملائمة، التي وردت فيها، يقول نصر ابو زيد: نكتفي هنا بالتوقف، عند مستويات السياق المشتركة والعامة جداً، مثل السياق الثقافي والإجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق التأويل^(٢).

واستخدم الحداثيون أساليب مُختلفة، لتلوين هذا الإدعاء، وأضفاء الصبغة التاريخية الملائمة، على الخطاب الإلهي، ومنها:

(١) نقد الخطاب الديني، محمد اركون، ص ٢٣٨.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد ابو زيد، ص ٩٦.

١- مُمارسة علماء التأويل للدور الريادي، في إيضاح المطالب المشروعة للنص، اعتماداً على الوقائع التاريخية، التي اشتغل بها قُدماء المُفسّرين، كاشف عن الإتصال الوثيق بالتأريخ، كمسألة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمُحكم والمتشابه، والمكي والمدني، فكانت ضالتهم في تقرير البُنية الجدلية، وممارسة النقد التاريخي، خصوصاً بعد الكشف عن التناقضات في تلك المباني.

٢- مُلائمة الأحكام القانونية لروح العصر، وفق مُتطلبات الظروف المُتغيّرة، في حين ان التشريع للأحكام الإسلامية عُرضة للتغير، فيبرز الفرق بين (القاعدة القانونية)، التي هي عبارة عن أمر صريح باتباع سلوك معين، في ظروف معينة، تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص، في حين ان (آية الحكم)، تارة تأتي بنحو الأمر، وأخرى بنحو الخبر، فيكون اما قراراً عاماً، او قراراً خاصاً، مع إمكانية النسخ والتبديل، وهذا مايفقد قيمته التشريعية، وصفتها الإلزامية^(١).

٣- المُماثلة التاريخية في النصوص القرآنية، المُتعلّقة بأيات الأحكام والتشريعات، بل وحتى على مستوى العبادات، فكان دور العلماء في تحديد الأحكام الشرعية، من النصوص المُتشابهة، يعتمد على الظروف البيئية المُحيطة، الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية، فلا يمكن ان تحمل هذه الأيات، معاني مُستقلّة، وكذا الحال في الأيات العقدية، التي نزلت في ذلك العصر، لتُحاكي المستوى المعرفي الآني، فكانت خطابات مُرتبطة بدرجة

الوحي، لاولئك الذين توجه إليهم الخطاب، فلزم ان تكون بعض هذه التصورات، ذات صبغة اسطورية^(١).

فكانت وسائل، لو جمع منطوقها، نخرج بمفاهيم تشير إلى ثلاثة اهداف:
الأول: يصدق بضرورة إسقاط العمل، ببعض النصوص القرآنية، ولا حاجة للممارسة العلمية، لمعرفة المُحكم منها والمنسوخ، حيث انها أرتبطت باحوال وظروف مُعيّنة، سجّلتها وقائع تاريخية، كانت تصب في رحاها، وبزوال حالها، انتفت الحاجة^(٢) لتلك الآيات، واصبحت من الماضي.

الثاني: حصر الأحكام ومقارنتها بالقوانين الوضعية، أمراً لا يصح مُقارنته، فاصبحت مُسلّماتهم، تقتضي بان نصوص الأحكام، لم تغدو إلا توصيات وعظية، لا قوانين وضعية، تُلائم إحتياجات المُجتمع، وتدير شؤنه التنظيمية والأسرية، ومعاملاته الإقتصادية^(٣)، وفي ايدينا القوانين التشريعية، التي تُعرض عليها التعديلات، بين الأيام والليالي، طبقاً للمصالح الإنتفاعية، لتخلخل مدلولاتها، وضعف تصديّها لملائمة الغاية التشريعية، التي تعمل على بناء إنسانية الإنسان.

الثالث: فكان يرمي إلى تجميد النص القرآني، على الجانب المعنوي والأخلاقي، وهو كتاب توجيه وهداية، وكان دليلهم، ان معظم الآيات التي

(١) النص والسلطة الحقيقية، نصر حامد ابو زيد، ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) القرآن والتشريع، صادق بلعيد، ص ٢٩٧.

(٣) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص ١٤.

افتتح القرآن بها سورته، كانت (ياايها الذين امنوا) وختامها باية (ان كنتم مؤمنين) او (ان كنتم صادقين)، والتأكيد على الجزاء الأخروي، والثواب العظيم، جراء بعض الأفعال والسلوكيات، حيث يقول تزيني: فالصبغة الإجمالية الكلية، التي فيها يظهر النص القرآني، في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة كتاب هداية، وكتاب بشري، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي، يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه^(١). تلك هي أبرز سمات القراءة الحداثية للنص.

(١) النص القرآني امام إشكالية البنية والقراءة، طيب تزيني، ص ١٨٤.

رابعاً: أزمة قراءة النص

لأجل تحقيق الموائمة في أسقاط اي وسيلة على اي موضوع، لا بدّ من وجود مناسبة بينهما، لأجل ان تُحافظ تلك الوسيلة على مشروعيّتها، في تحقّق الهدف المنشود، من ممارسة عملية النقد المنهجية، فكان الأجدر بالحدائيين، ان يعملوا على تحصيل تلك المناسبات، لتكون عملية التحليل بناءً ومثمرة، إلا ان الضعف في استعمال الأليات المنقولة، وعدم الإحاطة بالظروف والأسباب، ادى إلى ذلك التخلخل المنهجية، فقد وردت إليهم نتيجة لممارسات تاريخية، عاشها العقل الغربي، وراحوا يُسقطون على النص القرآني، كل ماظفروا به من نتاج الآخرين، غير مُعتبرين تاريخية هذه الأدوات، ومدى صلاحيتها، كما عاشها العقل الغربي، في صراعه مع الكنيسة، الذي دام عقوداً من الزمن، فكان مُقتضاها، العمل على رفع قُدسيّة الكنيسة ووصايتها الروحية، ومساواتها بالإنسان، وليس من حق رجالاتها تقرير مصير الأُمّة، بموجب الهالة التي يتغنون بها، ويحكمون السيطرة على واقع الحياة بتفاصيلها.

والأمر الآخر الذي به تصنّع رجالاتها، ممارسين دور أوصياء الوحي في تحقيق تلك الهيمنة، فجاء التوسل بالعقل، كبديل لمفهوم الوحي، فظهرت المدارس التي لعب العقل محوراً لوجودها، كالشكّائية والعقلانية والتجريبية وغير ذلك، وقد استمرت تلك الهيمنة في العصور الوسطى، حيث سُمّي بعصر

آباء الكنيسة، وهو ما استفاد منه الحداثيون في خطتهم الأخيرة، التي جاءت لهدم تاريخية ذلك الفكر، ووسمته بالتقليدية والتراثية، وعدم قدرته على مجاراة التطور الصناعي، الذي انبثق مع تخلّخل هيمنة الكنيسة، وظهور عصر جديد، مليء بالمبادئ الأنوارية، والمناهج المعرفية.

ولا عجب ان يتهافت هؤلاء، ممّن تأثر بالعقل الغربي، مُحاولاً إنتاج نفس النتائج، التي توصل إليها علماء الغرب، بصدد التوراة والانجيل^(١).

لذلك لانجد في قراءات المسلك الحداثي، منهجاً علمياً واضحاً وصريحاً، مُستنداً إلى أسس وقواعد، بل حاول البعض منهم، التسلّق على جدار الفكر، بتبنيه العديد من المناهج المُتلوّنة، بل والمتناقضة في الحين الآخر، ممّا يجعل ذلك الخطاب مُشوّشاً ومُتّسماً باللامنهج، وهي ميزة للبعض منهم، ك(محمد اركون)، الذي قام بإعادة تسميته بـ(المنهج مُتعدّد الاختصاصات)^(٢)، حيث يقوم هناك بتحليل الخطاب الديني، على أساس رابطي، بين مناهج عدّة، تتخذ طرق مُختلفة في عملية النقد والتقويم، بل وفي ذاتها، تحتاج إلى عملية تنقية، لجعلها الآلات للترشيح^(٣)، والمُشكلة الأخرى تبرز في أصرارهم على العمل بتلك الآليات، التي جعلوها أحكاماً ناجزة، بحق التراثية والتقليدية، دون

(١) يقول صالح هاشم في مُقدّمته، للترجمة التي وضعها لكتاب اركون: (قضايا في نقد العقل الديني)،

مايلي: (ان ما يفعله اركون بالنسبة للتراث الإسلامي، يشبه إلى حد بعيد، ما فعله علماء أوروبا

ومفكروها، بالنسبة للمسيحية)، ص ١٥.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ص ١٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٠.

الرجوع إلى قراءتها بموضوعية وانصاف.

وعندما نقف على تلك القراءات المنقولة للنص القرآني، لانجد من روحها، إلا تريد لما توصل إليه علماء الغرب من تحليلات، وكما اسلفنا نتيجة للحكم التعسفي، الذي تعرض له الفكر الغربي، على مدار الحُقب الزمانية، واما هي تريد لبعض ما توصل إليه المُفسرين من الآراء والأقوال الشاذة، فأرادوا الميل عن الحق باتباعها، او تلاقح بين هذا وذاك، وقد اتّسمت بالركة في العبارة، وغموض الفكرة، وضبابية الهدف.

فكانت تلك القراءة، عبارة عن إسقاطات آلية، واقعة تحت الوسايا الثقافية للعقل الغربي، ولم تأت بإبداعات، بل مطالعات للقاصرين دون الراشدين، الذين بتغنون بالعقل العرفي.

فالحاصل أن القراءة الحدائية للآيات القرآنية، ليست منهجاً علمياً للتعامل مع الآيات القرآنية، يتميز بالحياد ويستند إلى أصول وقواعد، وإنما هي خليط من الفلسفات بمفهومها الأعم والإيدولوجيات، أتخذت كمُنطلقات للتعاطي مع الآيات القرآنية، لهذا اصطبغت بمجموعة من السمات، جعلتها قراءة مُوجهة مُسطرة الأهداف مُسبقاً، بعيدة عن الموضوعية والمنهج العلمي.

خامساً: دور النص في عملية البناء والتغيير

تحاول الاتجاهات الصادرة من البيت الحداثي، فصل النص عن الإبداع، باعتبار النظرية الواقفية لتجميد النص، في قالب ظروفه التاريخية، التي صدرت عنه، وبالطبع فهو لا يتلائم مع القراءة العصرية، التي حاول البعض تزويجها بمفهوم الحداثة، فالحداثة في أدبيات المناهج المعرفية، تُقرّر ارتباطها بالتاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، اما المُعاصرة، لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، بل ان القارئ العصري، يأخذ بمُجمل مُنجزات عصره، من غير ان يشتغل بالأسباب التاريخية.

فنحتاج إلى قراءة حداثية مُبدعة للنص، من شأنها إذابة التقليد الحداثي الغربي، القائم على المُماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية، قاصداً صرف قدسية هذا النص، بدعاوي لا تخضع لمنهجية علمية.

وقد جاءت النصوص القرآنية، بأشكال وتعابير مُختلفة، تهدف إلى بناء الإنسان، وتقنين النظام، بأشكال وصور تعبيرية، غاية في الروعة والدقة، ولا زالت تُحدث تنويراً عقلياً، ومنبعاً جوهرياً، في الكثير من المجالات، لا يمكن لاي نص وخطاب، ان يحدثه بالغ من بلغ. وهناك العديد من الدراسات والبحوث، أنتجها يراع المُفكرين، في آلية التعامل المنهجي، مع الخطاب القرآني، فلم يكن التعامل العلمي مع الآيات القرآنية، على طرفي نقيض، بل المنهج القرآني قائم عليه.

سادساً: شمولية المفاهيم الإسلامية

جاءت الثقافية الإسلامية، إنطلاقاً من رؤيتها الربانية، لتضع مُرتكزاتها ومنهجها وحركتها في الواقع، ثقافة شمولية مُتكاملة، بمعنى انها لا تنظر بعين أحادية، بل انها تنظر إلى جميع جوانب الحياة، فلا تُغلب جانب على جانب آخر، بل تُعالج قضايا الروح، مثلما تُعالج قضايا البدن، وكذا الحال تُعالج قضايا الدنيا، ولا تنسى ما وراء هذه الدنيا، بكل ما يقتضيه من سلوك ولباقة، فالتشريع الإسلامي، الذي تستوحي منه الثقافة شموليتها وسعتها، هو تشريع مُتطور، صالح لكل زمان ومكان، يُسائر حوادث الحياة ومُستجداتها، وبهذا فهي مُتجددة مُتطورة، تُناغم تلك المُستحدثات، ولا تقف عند مظهر ثابت، كما ادّعى نُقادها، بسيادة الموروث على الفكر، وانها ثقافة (ستاتيكية)، جامدة على ثوابت غير متحركة، بل تتحرك وفق مقاصد الناس ومصالحهم.

نعم هناك ثوابت راسخة ومرتكزات في العقيدة الإسلامية، وخطوطاً عريضة لحضارة الإسلام وثقافته، فيها المصالح التي لا إفساد معها، مع ذلك توجد مساحة للتغير والتطور، التي اصطلح عليها الفقهاء بمُصطلح (منطقة الفراغ)، وهي المنطقة المرنة التي تحاكي تلك القواعد، مُتعددة الأوجه والمفاهيم، حيث يستطيع من خلالها الفقيه او المُشرّع، الذي استوعب مناهج الإسلام وقواعده، التحرك نحو مجارة التطور في حركة الحياة، وتضمن تحقيق المنافع الشاملة.

وهذه النظرة الشمولية، تفضي إلى عالمية الرسالة، أتمت بها الثقافة الإسلامية، حيث انها تنظر إلى الناس، بمقياس واحد، ولا فرق بين قوم وقوم، نابذة التقسيم العرقي والطبقي للمجتمع، وان أساس التعامل مع الآخرين، هو احترام الإنسان للإنسان، وهي ثقافة يسر وسهولة، تحترم قناعات الآخرين، ولا تُجبر أمة تعاملت معها، على أساس التخلي عن ثوابتها الثقافية والإنسانية، بل لم تجبر أهل الأديان والمعتقدات الأخرى، من ترك أديانهم، بل تعايشت وتواصلت مع أهل الأديان والمعتقدات، وكان في ذلك العيش الآمن للجميع، خلافا للثقافات الأخرى التي غلبت على العالم في العصر الحديث، حيث آبادت أممًا وشعوبًا، لاختلاف الرؤى وتباين المفاهيم، بل ان الثقافة الإسلامية، تنظر إلى التنوع، على أساس انه سُنَّة إلهية في الخلق والتفكير والاجتهاد، وانه لا يمكن للإنسانية في تنوع مراحلها وبيئاتها، ومصادر ثقافتها، ان تُفكر بطريقة واحدة، في ميدان الكسب الفكري والمعرفي.

وهذا هو واقع البشرية، أديان، ومذاهب، وفلسفات شتى، وهذا التنوع والتلون، لا يتنافى مع روح الإسلام، ولا يتضاد مع الوحدة، فاختلاف الألوان لا يمنع من التعايش والتحاب والتعارف، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، لذا فالنص القرآني، يؤمن للإنسان، العيش الأمثل؛ لأن منهجه الهي رباني، لا يشوبه النقائص وضعف الفكرة، بل هي رسالة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين

الروحانية والمادية، بين المثالية والواقعية، هي رسالة تشمل شؤون الفرد، وشؤون الأسرة، وشؤون المجتمع، وشؤون الأمة، وشؤون الدولة، وشؤون العلاقات الدولية.

والدين الإسلامي منهج متكامل وشامل، يُنظّم حياة الإنسان، من أدق تفاصيلها، وامتداداً إلى الشأن العام، وبناء الدولة وتنظيم علاقاتها الدولية ببقية دول العالم، فيبدأ من الإنسان مع نفسه، في تحصيل نظافة البدن، وأدب المائدة، وكيف يأكل ويتزوج ويتعامل مع عائلته ومع الآخرين بشكل مُنظّم، وصولاً إلى بناء دولة، قائمة على أسس العدل والإحسان والأمانة والأخلاق والقيم والتشريعات، وتنظيم العلاقات الدولية، لتشمل كل أطوار حياة الإنسان، حيث يُقرّر للإنسان التشريعات التي تحفظ له حقوقه الإنسانية.

فالإسلام دين الأنبياء جميعاً، كل الأنبياء كانوا مُسلمين، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾^(١)، كل الأنبياء دخلوا ضمن دائرة الإسلام، فهو شامل للماضي والحاضر والمستقبل، الإسلام دين لكل الأمم؛ لأنه رحمة الله للعالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢)، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٤)، فهو رسالة لكل البشر.

(١) (سورة آل عمران ٦٧).

(٢) (سورة الأنبياء ١٠٧).

(٣) (سورة التكوين ٢٧).

(٤) (سورة الأعراف ١٥٨).

سابعاً: فشل مشروع الحداثة في العالم الإسلامي

لم يكن مفهوم الحداثة بكرةً على الثقافات الغربية، بل ولد بعد مخاض عسير، في الفشل المُتلاحق للمناهج والتيارات المُختلفة، بعدما كانت لكل منها رؤية خاصة، في تحقيق التكامل والنمو على الصعيد الإنساني، فبعد سقوط الكنيسة من واقع الناس وقلوبهم، نشأت في الغرب مذاهب إلحادية، تُحاول أن تُفسّر الكون والإنسان والحياة، تفسيراً مادياً، بعيداً عن تفسير الدين وأطروحات الكنيسة، وكلّما فشل مذهب، أنتقل الناس إلى غيره.

فمن تلك المذاهب التي ظهرت مُبكراً (الكلاسيكية)، التي الهت العقل والطبيعة، ولم يمر على الكلاسيكية إلا وقت يسير، حتى أدرك الناس أن العقل بمفرده، عاجز عن تفسير الكون والإنسان.

فجاء من يدعو إلى الإعتماد على الشعور والخيال في تفسير الحياة والإنسان، والإجابة على الأسئلة المصيرية حولهما، وهذا المذهب يُسمى (الرومانسية)، وهو مذهب يؤلّه (الطبيعة والشعور).

ثمّ انتقل الناس من الرومانسية - بعد فشلها - إلى (الواقعية)، كردّة فعل عكسية، على المُغالاة في اعتماد الشعور.

ومن الواقعية انتقل الناس إلى (اللامعقول)، وهو مذهب حوّل الإنسان إلى حيوان، لا همّ له، إلا إرواء غرائزه وشهواته، وأما الحياة في نظر أصحاب هذا

المذهب، فهي حقيرة تافهة لا غاية منها.

وقد سلّمت تلك المذاهب والاتجاهات، القيادة أخيراً إلى (الحدّاثَة) التي تعني الثورة على الماضي، بكل ما فيه، والدعوة إلى التجديد والتغيير المُستمر، وتآليه العقل، ولا حقيقة إلا ما كان مُنتجاً عقلياً.

فالحدّاثَة ليست إلا مرحلة من مراحل التفكير الغربي، وليست نهايته، وهذا التحول ليس تحوّلاً مُبرمجاً ومقصوداً، وإنّما هو دليل على مدى التخبُّط والحيرة التي يعيشها الغرب، فمع غياب المرجعية الدينية الحقّة، لا يدري هؤلاء أي المذاهب هو الحق، وأيّها هو الباطل، وإذا دلّهم فكرهم على صحة مذهب ما في عصر ما، لم يلبث الزمان، إلا ويكشف لهم عورات المذهب السابق، فيطْلونَه وينتقلون إلى غيره، وهكذا.

أما المنهج المعرفي، التي جاءت به النصوص القرآنية، فهو الضامن للعيش الأكمل، وفق المباني التي أُسّس لها، لتحقيق إنسانية الإنسان ومدينته الفاضلة، كما رسمتها شريعتنا.

لذلك يمكن تحديد أهم أسباب فشل هذه التجربة، فيما يلي:

أولاً: عدم القدرة على إستخراج مناهج الإستدلال العقلي، الموجودة في النص الديني نفسه، رغم الإدعاء بضرورة العقلانية، في قراءة الخطاب الديني، وأعادة صياغته وفق المباني الحداثوية (على الرغم من ضبايتها)، ما جعل الدعوة إلى العقلانية، لا تنفذ إلى أعماق المجتمع، بل بقي مجالها التداولي ضيقاً بين مُدّعي الحدّاثَة، فضلاً عن صياغتها بمفردات رائقة، وأسلوب عذب،

لم تواكبه نهضة معرفية على الصعيد الفكري، بل احتضنت الدعوة إلى ترك الموروث بما هو زماني، كما حصل في أوروبا، تستفز العقل الجمعي من أجل احتضانها، بل القوالب الفلسفية المادية، التي صيغت في أحضانها العقلانية، كانت على العموم غريبة عن ثقافة المسلمين.

ثانياً: الحرب على الدين، مع العجز عن نقض المرجعية الإسلامية، فقد اجتهد غلاة المشروع الحداثي الليبرالي، في نقد القرآن، من أجل تقويض أركان الدين، باعتباره أحد المعوقات البنيوية في وجه التقدم، فتارة يتهمون القرآن بأنه نص غير كامل، أو خضع للتحريف، شأنه في ذلك شأن الكتب المقدسة السابقة، وتارة يتهمون به (التاريخانية)، أي انه نص تاريخي كباقي نصوص التاريخ، وتارة يربطونه بأسباب النزول، لا يتجاوز معالجة قضايا الحقبة والبيئة التي نزل فيها، وتارة يطعنون في إعجازه، أما السُّنة فلا يعترفون بمناهج الجرح والتعديل، وعلم مُصطلح الحديث، الذي تميّزت به الشريعة الإسلامية، ومكّنهم من نخل الصحيح من الضعيف، ويركزون على الصراعات الدائرة داخل البيت الإسلامي، وهذه المحاولة وجدت حاضنتها عند المُستشرقين، الذين كانت محاولتهم صليبية لفهم الدين، وترجمته بمقتضى عدائهم للإسلام.

ثالثاً: التيار الحداثوي لم يعتمد على منهج واضح المعالم له، قواعد وأصول ومبانيات، يمكن الرجوع إليها، ليؤسس بذلك مدرسة فكرية، قائمة على مباني ومرتكزات، بل كانت الدعوى الكبرى، هو الانتفاض على غبار الموروث، والدعوة إلى كل ما هو حديث وجديد، من غير تحليل جدوى تلك

المورثات، ومدى تأصيلها للقيم المعرفية.

رابعاً: أغلب دُعاة الحداثة، اتفقت كلمتهم، على ان جذورها امتدت من النصوص الأدبية والفنية، والثورة على اللسانيات، ثم الدعوة إلى حرية الإنسان وفكره، من غير الإحتكام إلى مبادئ العقلانية، فحاول أصحاب الحداثة الشرقيين، من تطبيع تلك الأفكار (كما اسلفنا)، على القيم والمبادئ الإسلامية، لكون هو الأسس في تحقيق التغيير، على الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، فلم يعوا إلى شمولية الإسلام ونصوصه.

خامساً: لكي يحصل الإنسان على الكمال المعرفي، والتكامل الإنساني، يحتاج إلى منهج يتوافق مع النصوص العقلية، وهذا ما كفله النص القرآني في تعامل الإنسان مع الإنسان، ومع الكون، ومع الطبيعة، لذلك اتخذت التيارات المختلفة النص القرآني، ركنًا مُسايراً لها، لتطبيع وتسقيط نظرياتهم عليه، فتناولوا أفكارهم ضمن هذا الإطار، بتخصيص النص، لتعميم الفكرة، وسرعان ماباءت تلك المحاولات بالفشل، بعد العرض على الفكر المعرفي، فكانت تلك التيارات، سرعان ما اتجهت نحو الأُفول، حينما تعرض فيتصدى لها اصحاب الخبرة بالنص القرآني، متناولينها بالعرض والنقد البناء، وفق الأسس العقلانية، فالقرآن الكريم مُعجز بخطابه لكل المستويات، ولكل الحقب الزمانية، وهذه المكتبة العلمية، قد أثرت بالأبحاث والمناقشات الغزيرة، لاصحاب التيارات المختلفة.

وغير ذلك من الأسباب الأخرى التي كان لها الدور في فشل التيار

٨٤..... التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني

الحداثوي في العالم الإسلامي، وتقتضي وقفة جادة وتفصيلية، وليس من نطاق
بحثنا الموجز.

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد
واله الطاهرين.

فهرست المصادر

١. الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، الدكتور عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل للنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
٢. الاسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، بيروت، ١٩٩٨م.
٣. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، علي حرب، دار مدارك للنشر، ٢٠١٢م.
٤. تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، الدكتور عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر، ١٩٩٤م.
٥. الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة، عصام عبد الله، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٠م.
٦. الحداثة في ميزان الإسلام نظرات إسلامية في أدب الحداثة، عوض القرني، دار هجر للطباعة، ٢٠٠٩م.
٧. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري - فتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م.
٨. حركة الحداثة آراؤها وانجازاتها، الدكتور ديزيره سقال، دار الصداقة العربية، ١٩٩٧م.

- ٨٦..... التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني
٩. حوار مع د، سعيد بن ناصر الغامدي - بعنوان د، سعيد بن ناصر الغامدي يقوم الإتجاهات الحداثيّة العربيّة - موقع الشبكة الإسلامية على الإنترنت www.islamweb.net. بتاريخ، ١، ٢، ٢٠٠٥ م.
١٠. دليل الناقد الأدبي، د. سعد البازعي وميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م.
١١. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢ م.
١٢. الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد اركون، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦ م.
١٣. في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي - كمال عمران - المنصف بن عبد الجليل - الباجي القمري - داود القاضي، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠ م.
١٤. قاموس المورد، طبعة ١٩٨٥ م.
١٥. القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم، سليم الجابي، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٩٥ م.
١٦. القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، صادق بلعيد، منشورات الحلبي القانونية، ٢٠٠٤ م.
١٧. كتاب الحداثة، مالكولم برادبري وجيمس ماكفلون، درا المحبة، ٢٠٠٩ م.

١٨. مجلة أبحاث اليرموك، الحداثة والحداثة المصطلح والمفهوم، العدد ٢٤، ١٩٩٨.
١٩. مجلة البيان بعنوان (العالم في عام رصد رقمي لأحوال العالم)، حسن قطامش، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م - ١٤٢٣هـ.
٢٠. مجلة الحرس الوطني العدد ٨٦، لسنة ١٩٨٩م.
٢١. مجلة الحرس الوطني، الحداثة في الأدب المعاصر - هل انفض سامرها، د. محمد مصطفى هدارة، ربيع الآخر ١٤١٠هـ.
٢٢. مجلة فصول المجلد ٤، العدد ٣، لسنة ١٩٨٤م.
٢٣. محاضرة علمية بعنوان: (الآيات القرآنية و القراءات الحداثية)، ألقاها طه عبد الرحمن، في إطار: (المتدى الجامعي للدراسات والأبحاث القرآنية)، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية يوم الثلاثاء، ٢٧ محرم ١٤٢٦هـ، ٨ مارس ٢٠٠٥م.
٢٤. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م.
٢٥. مقال صادر عن مؤسسة مدارك لدراسة اليات الرقي الخفاجي الفكري عن المجتمع المدني وآفاق المستقبل، أ. د طالب مهدي.
٢٦. مقالة حول القراءة الجديدة للقرآن الكريم، الدكتور عبد الرزاق هرماس.
٢٧. مقالة علم اجتماع الأزمة، نقلاً عن (ما بعد الحداثة)، علي خريسان.

٨٨ التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني

٢٨. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون، دار

الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٩. مناهج البحث العلمي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات،

الكويت، ١٩٧٧م.

٣٠. منهج محمد اركون في نقد الدين والتراث الاسلامي، دراسة نقدية،

اطروحة ماجستير، عبد الله بن محمد المالكي، ٢٠١٠م.

٣١. النص القرآني امام اشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينايع،

١٩٩٧م.

٣٢. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي،

٢٠٠٧م.

٣٣. النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ترجمة: د. باسل المسالمه، دار التكوين،

دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٤. نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة

بمصر.

٣٥. نقد الخطاب الديني، نصر حامد ابو زيد، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م.

الفهرس

المقدمة..... ٥

المبحث الأول

المشروع الحداثوي ودوره في البناء الاجتماعي

- الأمر الأول: مفهوم الحداثة..... ١١
- الأمر الثاني: الجذور التاريخية للحداثة..... ١٨
- الأمر الثالث: ما بعد الحداثة او الحداثة البعدية..... ٢٥
- رابعاً: الغموض والتشويش المنهجي..... ٣٤
- خامساً: هل الحداثة منهج فكري..... ٣٧
- سادساً: العقلانية معيار لتقويم الحداثة..... ٤٠
- سابعاً: حداثة المجتمع المدني..... ٤٧

المبحث الثاني

المسلك الحداثوي في قراءة النص القرآني

- أولاً: التواصل الحضاري والمفهوم الحداثوي الإسلامي..... ٥٣
- ثانياً: مفهوم القراءة الحداثية للنص القرآني..... ٥٦
- ثالثاً: سمات القراءة الحداثية للنص القرآني..... ٦٢

٩٠..... التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني

رابعاً: أزمة قراءة النص..... ٧٣

خامساً: دور النص في عملية البناء والتغيير..... ٧٦

سادساً: شمولية المفاهيم الإسلامية..... ٧٧

سابعاً: فشل مشروع الحداثة في العالم الإسلامي..... ٨٠

فهرست المصادر..... ٨٥

الفهرس..... ٨٩