



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1- الحاج لخضر



نيابة العمادة لما بعد التدرج  
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية  
قسم أصول الدين

## إشكالية المصطلح في الرؤية الحدائية - مقارنة عقديّة -

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث م د في العلوم الإسلامية  
تخصص: عقيدة إسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور:

أد/ العمري مرزوق

إعداد الطالبة:

عائشة حورة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
حجبية شيدخ	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
العمري مرزوق	أستاذ	جامعة باتنة 1	مقرا
فضيلة تربي	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا
سعيدة درويش	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	ممتحنا
زبيدة الطيب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة	ممتحنا
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ	جامعة سطيف 2	ممتحنا

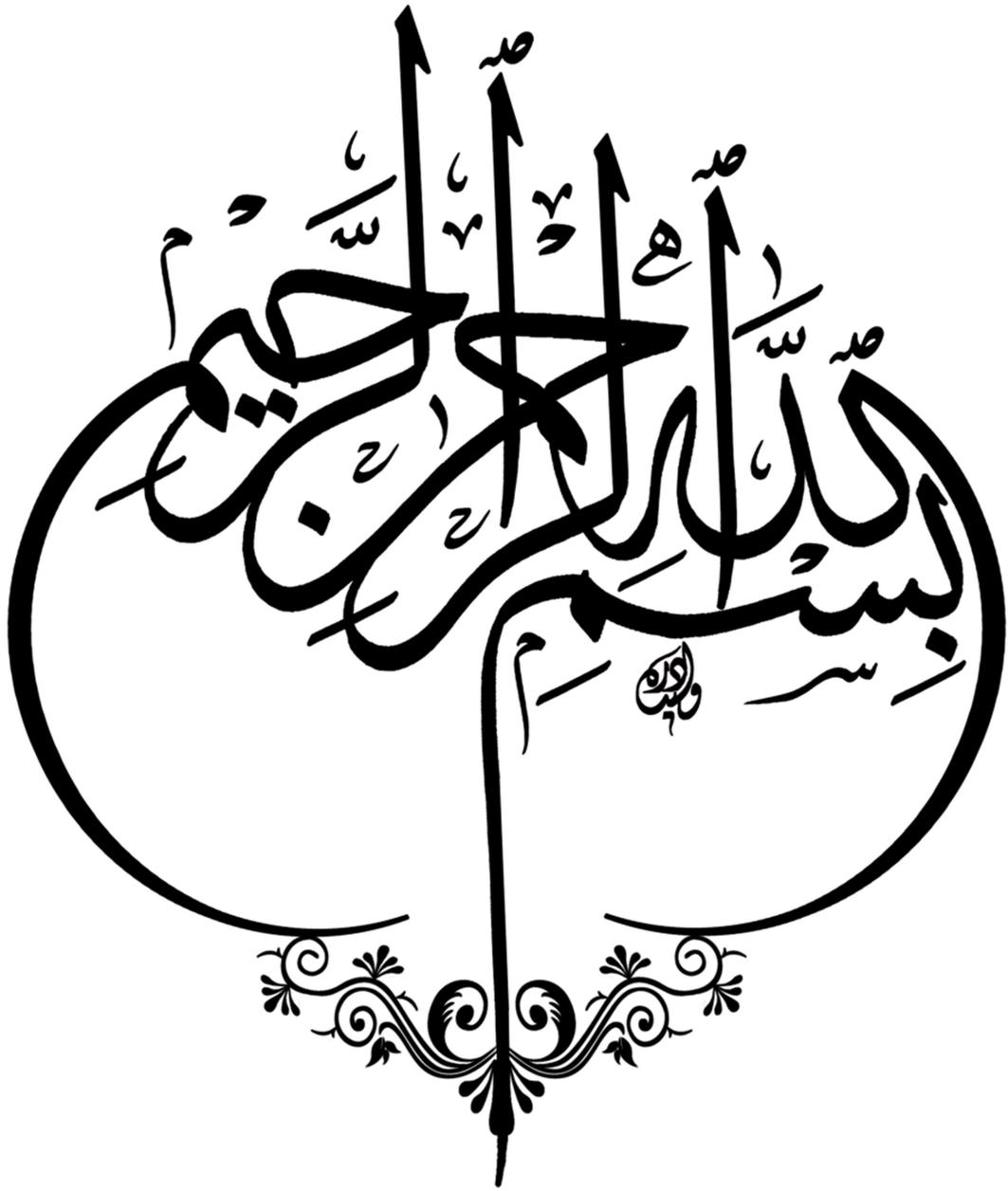
السنة الجامعية:

1445-1444هـ / 2023 - 2024م



**إشكالية المصطلح في الرؤية الحدائية**

**- مقارنة عقدية -**



# الإهداء

إلى من أحن إليها ويشتاق إليها قلبي إلى .....هاجر...رحمها الله.....

إلى من قال فيهما عز وجل:

﴿ وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ﴾ الاسراء 24

كم تحملا من عناء لأجلي.... كم انتظرا لحظة نجاحي بحرقة وصبر مع دعاء وتشجيع دائمين...إلى أبي الغالي، فطالما دعمني نفسيا وماديا حتى أكملت مشواري... أما عن أمي فهي قلبي النابض الذي لا يتوقف ابدا ليمدني بنفس جديد في كل يوم جديد.... نعمة رزقنيها الله ليحرصني بدعائها...فجزا كما الله عني خير الجزاء يا والديّ.  
إلى عماد نجاحي واستمراريتي... إلى من اقتطعت من حقوقه الكثير في سبيل إكمال بحثي...إليك زوجي.

إلى أبناء الأبناء

إلى إخوتي حفظهم الله

إلى أخواتي الحبيبات

إلى صديقة عمري "نسمة"

وإلى كل زميلاتي ورفيقاتي من قريب أو بعيد.

أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

# شكر وعرفان

أشكر الله رب العالمين الذي خلق وهدى وسدد الخطى والذي أفاض عليّ من نعمه وآلائه وجميل عطائه بأن هداني لأن أسلك طريق العلم، وأنهل منه ما تيسر لي من دراسة العلوم الشرعية، فكان هذا البحث ثمرة لطول هذه الطريق، ونحمده حمدا كثيرا طيبا مباركا مليء

السموات والأرض في المبتدى والمنتهى والذي قال: ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾ النمل 40 والشكر موصول إلى من قاد قلوب البشرية وعقولهم إلى مرفأ الأمان، معلم البشرية الأول إليك يارسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وهو من قال: "من لا يشكر الناس لا يشكر الله"، فكان لزاما عليّ أن أنسب الفضل إلى ذويه والمعروف لأهله، خاصة بجزيل الشكر وعظيم الإمتنان للمشرف الأستاذ الدكتور "مرزوق لعمرى" الذي أشرف على هذه الرسالة منذ كانت فكرة إلى أن أصبحت عملا مجسدا، من حسن رعاية وخالص توجيه، مع شكري الجزيل لكل أساتذتي الكرام كل باسمه خاصة: الأستاذ فرحات، الأستاذ قاسمي، الأستاذ بن خميس، الأستاذة شيدخ والاستاذة بوعيشة والاستاذة بن حسن، أيضا الأستاذ سعد الدين محمد الكبي من تركيا والأستاذ محمد كنفودي من المملكة المغربية والأستاذ بدران بن لحسن من إمارة قطر، وخاصة أستاذتي العزيزة "عيساني رحيمة" وما اقتطعت من وقتها الثمين سواء في بيتها او في كليتها في إمارة العين بدولة الامارات العربية، كما أخص بالشكر أستاذي الفاضل وما أعانني به من اقتناء الكتب الضرورية في بحثي "خميس بن عاشور" من المملكة العربية السعودية، وأختم التقدير لأستاذنا الذي يظل فضله تاجا على رؤوسنا منتفعين إن شاء الله بما أنار به عقولنا من علم استاذنا العالم "العربي بن شيخ" رحمه الله وجعله في عليين.

وكل الأسرة العلمية من إدارة وأساتذة جزاكم الله عني خير الجزاء.  
وأخيرا أشكر كل من ساعد من قريب أو بعيد ولو بكلمة أو دعوة صالحة، راجية العاقبة لكل زميلاتي الباحثات بالتوفيق والسداد.

مقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

يعتبر فضاء المصطلح من أوسع فضاءات المعرفة الإنسانية التي صاحبت الطفولة العقلية للإنسان، فالمصطلح آلية التعبير عن الفكرة التي تخالج كل عقل من شأنه التفكير والإبداع. أو حتى إعادة الإخراج والصيغة سواء للفكرة ذاتها أو لفكرة جديدة. لهذا فالمصطلح يعتبر مكونًا أساسيًا للتعبير عن المفاهيم والأفكار والمعاني في سياقات مختلفة، ولكل مصطلح وحدة لغوية تحمل دلالات خاصة به لتحقيق التواصل والتفاهم من خلالها.

إلا أن هذا المصطلح تختلف قيمته حسب بيئة توليده واستغلاله؛ فمنه المصطلح الإيجابي البناء الذي يساهم في ثراء المنظومة المعرفية الإنسانية في مفاصلها المختلفة، والنهوض بالفكر نحو أفق مضيء ينير العقل البشري من ظلام الجهالات وتراكمات العصور السوداء. ومنه المصطلح السلبي الذي لا يضيف إلى الفكر الإنساني إلا شرخا وغموضا، والذي يتعمد صاحبه في تأسيسه على غرابة المعنى وشذوذ المفهوم، مع جمالية الظاهر وعمق الأثر. وهذا الذي تسبب بالدرجة الأولى في الانسلاخ من الأصول واتباع الوافد البراق. حتى آلت المرجعية إلى الانحراف والتراجع والتراثية .

فلما كان المصطلح الوعاء الحامل للفكر فإنه بالتأكيد سيتأثر بتأثيره؛ بالتطورات الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية التي شهدتها العالم. ففي القرن العشرين كانت الحاجة للتعبير عن فكر حدائي يتجاوز التقاليد والموروث الثقافي، وإيصال رؤية جديدة ومستجدّة عن العالم والمجتمع، وعلى خطى الفكر الحدائي الغربي اعتبر الخطاب الحدائي العربي المصطلح إحدائية أساسية من أجل صياغة فكر نقدي، وتحليل التحولات السياسية والاجتماعية التي وصل إليها، والتعامل مع القضايا المصيرية الحديثة التي تمخّضت عنها تلك التحولات مثل: الدين، الهوية، العولمة وحقوق الإنسان..

ولما كان الدين والعقيدة هو منطلق الثورة الفكرية التي دشّنها الخطاب الحدائي العربي المعاصر، فإنه بالتأكيد سيكون المصطلح العقدي البوابة الكبرى التي من خلالها يتمكن من التحرر من التقاليد والمعتقدات الموروثة، والتفكير من خلاله وفق آليات ومناهج جديدة، وتجديد النقاشات بخصوص المباحث العقدي الكبرى مثل الألوهية والوحي والنبوة، وبالتالي الوصول إلى فهم معاصر للدين والإنسان والعالم بشكل حدائي.

لهذا فإنّ معالجة موضوع المصطلح العقدي الإسلامي وتمظهراته المختلفة في الطرح الحداثي يعدّ من المغامرات الفكرية الراهنة التي يحفل بها الفضاء المعرفي الإسلامي؛ وذلك لولوج الحملة الحداثيّة إلى معاقل المرجعيّة الإسلاميّة والعربيّة.

حيث حاولت هذه الأخيرة تغيير المسار الكلاسيكي الذي عهدته المنظومة المعرفيّة الأصليّة، وذلك عبر محاولة الوصول إلى كل زوايا ومجالات هذه المنظومة، كما نجد ذلك متجليًا في العلوم الشرعيّة خاصّة؛ كحقل خصب لزراع المبادئ الحداثيّة الوافدة الغربيّة النشأة.

ونحن في بحثنا هذا بصدد معالجة إشكاليّة راهنة اجتاحت العلوم الشرعيّة وبالأخص ما تعلّق منها بالعقيدة الإسلاميّة وأهمّ أسسها؛ بدءًا بالألوهيّة فالنبوّة ثمّ الوحي، وقد كانت هذه المصطلحات العقديّة والثوابت المرجعية؛ بؤابة مستهدفة لاجتياح الفكر الحداثي حرّم الصرح الإسلامي من دون تورع ولا وجل .

ومن أفضل ما أجده معبرًا عن هذه الحال قول الإمام البشير الإبراهيمي -رحمه الله-: "إنّ ظلم الكلمات بتغيير دلالاتها كظلم الأحياء بتشويه خلقتهم، كلاهما منكر وكلاهما قبيح، وإنّ هذا النوع من الظلم يزيد على القبح بأنّه تزوير على الحقيقة وتغليظ للتاريخ وتضليل للسامعين، ويا ويلنا حين نغترّ لهذه الأسماء الخاطئة، ويا ويح تاريخنا إذا بني على هذه المقدمات الكاذبة". (آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي ص506)، وإنها لفراسة يتمتّع بها الإمام الجليل من وصفٍ لحال الفكر الإسلامي وما آل إليه من تحديث واختراق فكري، وغزو مفاهيمي واسع النطاق. لهذا نجد البحث يتراوح بين المصطلح والمفهوم رغم عدم ورود هذا الأخير في العنوان العام، ذلك أن المفهوم هو أصل المصطلح وهو لبّات بنائه وتبلوره ليصبح مصطلحا متفقا عليه ومجمع على توظيفه، وهو ما يزيد البحث وضوحا وتجليا للعقول، بغية إبراز أهم ما أثير حول هذه الإشكالية الراهنة، مع نماذج لأكثر المتحاملين على العقيدة الإسلاميّة من حيث العدة الاصطلاحية والمفاهيمية.

من هذا الانفصال الصريح عن المنظومة العقديّة الإسلاميّة، و من خلال توظيف وتفعيل المصطلح، تتجلى أهمية هذا الموضوع وضرورته، كتنبية فكري خطير، وشرح سحيق في الفكر الإسلامي بصفة عامة، يتمثل طرفاه في المرجعية الإسلاميّة من جهة الأصالة والثبات، والخطاب الحداثي من جهة التحديث والتغيير والانحراف عن المعهود، فاتخاذ الخطاب الحداثي لآلية المصطلح كسلاح لتكييف الأفكار الحداثيّة الغربيّة الغامضة مع

قضايا العقيدة الإسلامية التي مناطها الوضوح والبعد عن التشابك والغموض، إنما هو أسلوب تعمده الخطاب الحداثي العربي لهدف الوصول إلى تحقيق مشروع أوسع من مجرد تحديث العقل الإسلامي، و إنما حقيقته هو زحزحة الأرضية العقديّة الإسلاميّة برمتها ونقلها إلى فضاء مادي بعيد كل البعد عن مقومات العقيدة الإسلامية القائمة على علاقة متكاملة بين الغيب والشهادة في آن واحد.

وقد اجتمعت لدي أسباب عديدة لخوض غمار هذا البحث منها كما في عرف البحوث العلمية ما هو شخصي ومنها ما يتعلق بطبيعة الموضوع :

أما عن الأسباب الذاتية فنعددها كما يلي:

- اهتماماتي الشخصية بالدراسات الحداثية عامة، ومدى اختراقها لتفاصيل المنظومة المعرفية الإسلامية ككل.

- الهمّ العقدي الذي يعتري كل مسلم غيور على دينه؛ خاصة مع التصعيد الحداثي بالنقد وإعادة القراءة لسؤال المرجعية الإسلامية، ومحاولة العمل على تجاوزها.

- إكمال مشروعني البحثي في مرحلة الماستر الذي بدأت له ولم يحالفني الحظ لإكمالها وهو "الإسهام في مشروع الحداثة الإسلامية".

أما عن الأسباب الموضوعية فكثيرة نذكر أهمها:

- مشروع التحديث الذي تتعرض له المنظومة الإسلامية في مكوناتها المختلفة وخاصة المكون العقدي، والوعي بمدى خطورة الفكر الحداثي العربي الذي يجتاح منظومتنا المعرفية ومحاولة التصدي لهذا التيار حتى لا ينجرّف معه البحث العلمي الإسلامي ويصير أحد العناصر المهمة في المخطط الحداثي المسطر.

- الحنكة العلمية التي يتسم بها الخطاب الحداثي والتي تمكنه من احتكار السلطة المعرفية في الفكر العربي المعاصر، والأتباع المتكاثرون والمتأثرون به يوماً بعد يوم أكبر دليل على ذلك.

- الانقلاب على المرجعية والجرأة على الثوابت العقديّة الإسلاميّة؛ من أخطر المؤاخذات التي اتسم بها الخطاب الحداثي، خاصة مع تصريحه بهدفه المشترك في جل المشاريع الحداثية من التجاوز العالمي والفريد من نوعه في تاريخ البشرية لكل ما هو إلهي وغيبوي ومقدس ومتعالي.

- ما شكَّله المصطلح من مفارقات كبيرة في فضاء الحداثة العربية، وما تسبب به في النقلات النوعية لفكر الكثير من الحداثيين العرب من السلفية إلى الانفتاح الكلي على الثقافات الغربية الهجينة، من خلال التوظيف المتعسف للمصطلح الوافد وتشكيل تكتلات فكرية مضادة، تعمل على خلع القداسة من الواقع المعرفي الإسلامي.

بعد بيان الإطار العام لموضوع البحث تتبلور لدينا إشكالية مركزية لهذا البحث هي جوهره ومداره والتي يمكن صياغتها في تساؤل مركزي هو:  
لماذا يعد المصطلح العقدي أحد إشكاليات الخطاب الحداثي؟  
ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس تساؤلات فرعية هي:

- ما طبيعة المصطلح الذي أخذ به الحداثيون في قراءتهم للنص الإسلامي؟
  - كيف راهن الحداثيون على المصطلح من أجل تحديث العقل الإسلامي؟
  - هل هناك ضرورة معرفية تقضي باستيراد المصطلح؟ أم لا بد من إبداع المصطلح من فضائه المعرفي حسب ما تقضي به إجراءات المعرفة؟
  - كيف وظف الحداثيون المصطلح العقدي في خطابهم الحداثي؟
  - إلى أي مدى وُفق الطرح الحداثي في تبنيه رهان المصطلح؟
  - كيف يمكننا انجاز موقف نقدي عقدي لاشكالية المصطلح في الخطاب الحداثي؟
- كما استوجب البحث حسب طبيعة موضوعه، اتباع منهجين هما:

المنهج الوصفي: حيث قمت بوصف آراء الحداثيين في الموضوع وعرضها عرضاً وافياً كما طرحها أصحابها، ملتزمة بآليات هذا المنهج من: عرض لهذه الآراء، ومن أدلة ومبررات بنى عليها أصحابها تلك الآراء وصولاً إلى النتائج التي كرستها دراساتهم.

المنهج التاريخي: أين حاولت تتبع جهود علماء الإسلام في بناء الدرس العقدي الذي موضوعه حقائق العقيدة الإسلامية، وكيف التزموا بالمصطلح القرآني، ومن جهة أخرى عرض المسائل العقدية عند الحداثيين باعتمادهم تاريخية هذه المسائل، ووضعها بحسب تمثّلهم لهذا المنهج في طرحهم.

وتبع ذلك جهد كبير من:

- استقراء : برصد بعض النماذج الحداثية العربية.
- تحليل : لتفكيك تلك النماذج إلى عناصرها الجزئية لبيان مثالها وتجاوزاتها.

- مقارنة : أولا : في مقارنة المصطلح العقدي بين الطرح الإسلامي والخطاب الحدائي،  
ثانيا : بيان أوجه التشابه بين الرؤى الحدائية في المسائل العقدية المدروسة.  
نقد: بعد عرض الآراء الحدائية، نقوم بنقدها وتأسيس المسألة حسب المرجعية الإسلامية.
- ومن خلال تناولي لهذا البحث فقد رجعت إلى كثير من الدراسات السابقة، رغم انعدام تلك التي تتعلق ببحني بشكل مباشر وكلي أي معالجة الرؤية الحدائية للمسائل العقدية من زاوية المصطلح، وقد اعتمدت من جهة أخرى على كثير من المواقع الالكترونية نظرا لأن جودة الموضوع تفرض أن ينطلق البحث والكتابة فيه في شكل مقالات منشورة قبل تبلورها وتوسعها لتكتمل في حجم الكتب.
- إلا أنني قد بنيت بحثي مرتكزة على مصادر لها من الأهمية ما استطعت به تجاوز الندرة وبلورة الأفكار وانطلاق البحث، منها الخاص بالدراسات الاصطلاحية بصفة عامة، مثل:
- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، للدكتور يوسف الوغليسي، منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، نشر هذا الكتاب عام (2008م) ، ومنها ما يخص الدراسات الحدائية في المجال العقدي بصفة خاصة، منها:
- القراءة الحدائية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، للدكتور محمد سالم النعيمي، منشورات دار مصر العربية، (2016م) ،
- روح الحدائة المدخل إلى تأسيس الحدائة الإسلامية، للدكتور طه عبد الرحمن، منشورات المركز الثقافي العربي، (2012م) ،
- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، للأستاذ الدكتور مرزوق العمري، منشورات : منشورات الاختلاف الجزائرية بالاشتراك مع منشورات ضفاف في بيروت، (2012م) ، وغيرها من الكتب القيمة التي تناولت موضوع الخطاب الحدائي وممارساته المختلفة في فضاء العقيدة الإسلامية بشكل عام. أما عن المصطلح العقدي بالضبط فلم أجد بحثا سابقا عالج هذا العنوان، لهذا فالبحث أعتبره إبداعا شخصيا. والله أعلم.
- كأي عمل علمي لا يتم ولا يكتمل ويُلْم بثتاته، إلا من خلال صعوبات وعراقيل تعيق مساره، وهي من الحيثيات التي اعتاد أن يواجهها كل من خاض غمار البحث، ودرج في شعابه،

لامتحان كفاءته، وتحقيق أهدافه، واختبار صبره وعزيمته، ونؤكد أنه واجهتنا كثير من الصعوبات والمثبطات، من نقطة الانطلاق إلى غاية كتابة آخر حرف في هذا البحث، ومن هذه الصعوبات وليس كلها:

1- جودة الموضوع الذي يفرض على الباحث توسيع دائرة الاجتهاد في الابداع، وأعتبر هذه أول صعوبة في بحثي، لأنها سبب جعل بيني وبين البحث مسافة احترافية لم أتمكن من خلالها الاندماج في البحث في بداية مرحلة البحث، ووجدت نفسي في كل مرة أحاول صياغته بشكل يقربه أكثر لفهمي. وهذا ما أخرني عن الانطلاق.

2- تطور الفكر الحداثي وبلوغ قمته في الوقت الراهن، ما زاد في تعقيد الأساليب والمصطلحات الموظفة في كتبهم، مع إمكانياتي المتواضعة في فهم واستيعاب ذلك، ظنا منهم أن ذلك يزيد من جودة البحث وريادته، لكن العكس بالنسبة لي صار فكرا محتكرا على أصحابه من الحداثيين العرب فقط، وبالتالي صعب عليّ هضم أفكارهم وتقبلها خاصة عندما يتعلق الأمر بالخوض في الذات الإلهية خاصة، أو اختراق حصن المرجعية الإسلامية بكل سلاسة وسهولة.

3- غرابة المعنى الواضحة في المصطلحات العقدية البديلة التي اقترحها الحداثيون بدل المصطلحات العقدية الأصلية، والتهرب من تقديم التبريرات العقدية من ذلك، حتى أنني أركز على جمع عدة مفاهيم محاولة إبراز معنى ذلك المصطلح.

4- دس البديل العقدي الحداثي في الدراسات الشرعية وعدم تخصيصها بعناوين معينة مما جعل المادة متناثرة في متون متوسعة اضطرني الأمر إلى طول القراءة حتى أتمكن من جمع شتات المعنى.

5- ندرة الدراسات المتخصصة في نقد الفكر الحداثي من حيث استعماله للمصطلحات العقدية وتحريفها ذلك أن معظم الدراسات كتبت كنقد عام للمنجز الحداثي من حيث المنهج او المضمون في مجمله.

6- التعب والارهاق النفسي الكبير الذي عشته طوال مدة البحث؛ نظرا لما أصادفه من طامات عقدية تنتشر في كتب الحداثيين، والجرأة الكبيرة في كتابة المصطلحات البديلة، مع القناعة العميقة في أن ذلك هو المعقول، وأن غيره مما هو تراثي ليس إلا استسلام للغيب.

7- تداخل الظروف الخاصة مع البحث، فإن الضمير قد أتعبنى بين مسؤوليتي أمام الله عز وجل كربة بيت وزوجة وأم لأربعة أولاد، خاصة وأنهم في مراحل حساسة في تربيته ورعايتهم ودراساتهم وحاجتهم الماسة لي، وبين البحث العلمي الذي أقحمت نفسي فيه لأترك في خزانته بصمة لعلها تشهد لي يوم القيامة كعلم ينتفع به .

لكن وبغض النظر عن كل تلك الصعوبات فلقد حاولت قدر المستطاع تجاوزها لإخراج هذا البحث على هذه الصورة .

ورغم هذه الصعوبات إلا أن تحديد الأهداف يجعل منها دَرَجًا أخطوه لبلوغها، وعتبات أتركز عليها لتحقيقها. ومن أهداف بحثي ما يلي:

1- الوقوف على طروحات الحداثيين في مجال العقيدة، وبالضبط آلياتهم ومناهجهم في توظيف المصطلح العقدي.

2- محاولة صد بعض الرؤى الحداثية الغالية في التمرد على المرجعية الإسلامية، مع الحرص على تأصيل الرؤية الإسلامية وتأكيد ألوهية مصدريتها.

3- الكشف عن الخلفيات المعرفية والمنهجية التي تبناها الطرح الحداثي في تناولهم لمباحث العقيدة ومفاهيمها.

4- إبراز مظاهر تهافت الطرح الحداثي في مقارنته للمصطلح العقدي من خلال موازنتها مع الطرح الاسلامي لها.

5- الكشف عن المقاصد والرهانات التي يسعى الخطاب الحداثي بلوغها من خلال مقارباته لمباحث العقيدة عموماً ومصطلحاتها بشكل خاص.

6- استخلاص المآلات التي انتهت إليها القراءة الحداثية لمفاهيم العقيدة وتعاملهم معها على مستوى المنهج وعلى مستوى المضمون.

7- التحقق من المبدأ الأساسي في الفكر الحداثي، من أنه البديل الحقيقي للفكر التقليدي والسبب الجوهرى في التحاق الأمة الإسلامية بركب الحضارة، أم أن تحقق ذلك يتم من خلال حداثة وليدة المنظومة الإسلامية وليست غريبة عنها، كما تمثلها الحداثيون بتقليد جذري للحداثة الغربية على أرضية إسلامية.

وفي الختام فإن وفقت فمن الله عز وجل وإن أخفقت وقصرت فهو من سوء فهمي وخطأ قراءتي، ثم من نفسي والشيطان .

# الفصل التمهيدي

المبحث الأول: مفاهيم أساسية.

المبحث الثاني: إشكالية تحديث العقل الإسلامي

ورهان المصطلح

المبحث الأول: مفاهيم أساسية.

المطلب الأول: تعريف الإشكالية: (PROBLIMATIC)

تعد دلالة الإشكالية في الخطابات الفكرية المعاصرة منطلقاً لتبلور التساؤلات حول موضوع ما، فهي في الدراسات الحديثة في كثير من مجالاتها قلق علمي يؤسس لسؤالٍ علميٍّ يقتضي البحث عن معالجة، وهي إما مفردة ترد في عنوان بحيث يُبنى المعنى العام لهذا العنوان على أساسها، أو نصٌّ مختصر تتم صياغته على شكل سؤالٍ يحتوي على مشكلة بحثية<sup>1</sup>.

في الحقيقة أن الإشكالية (problimatic) مصطلح فكري وفلسفي أساساً، استعاره الفيلسوف الفرنسي ألتوسير لويس (Louis Althusser) (1918-1991) من جاك مارتن (Jack Martin) للدلالة على مجموعة من الأفكار التي قد تختلف فيما بينها، ولكنها تشكل وحدة فكرية أو نظرية تتيح للباحث أن يتناولها باعتبارها قضية مستقلة<sup>2</sup>.

الفرع الأول: لغة واصطلاحاً:

أولاً: لغة: اتفقت المعاجم العربية على أن كلمة إشكالية في اللغة العربية تعني الالتباس والاشتباه، فقد وردت في تصحيح الفصيح أن: (أشكل عليّ الأمر، فهو مشكل، فإن معناه التبس الأمر واشتبه، وهو منقول من: شكلت الدابة إذا شددت إحدى رجليها إلى يديها، فمنعته من المشي والعدو؛ لأن ذلك يُلبس عليه التصرف ويمنعه منه، فشبّه التباس الأمر في كل وجه به)<sup>3</sup>، فاستعمال الالتباس في هذا المقام أوضح معنى (أشكل) أكثر.

كما وردت في مختار الصحاح بنفس المعنى وهو الالتباس، ثم فصل في المعاني المشتقة منها، ف: ش ك ل \_ (الشكل) بالفتح المثلُّ والجمع (أشكال) و(شكول) يقال هذا أشكل بكذا أي أشبهه. وقوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾ (الإسراء 84)، أي على جديته وطريقته وجهته. و(الشَّكَال) العِقال والجمع (شُكُلٌ). وفي الحديث " أن النبي صلى

<sup>1</sup> - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، دط(1996 م)، ص79(المعجم).

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص79.

<sup>3</sup> - عبد الله جعفر بن محمد بن درستويه بن المرزبان (ت337هـ)، تصحيح الفصيح وشرحه، تح: محمد البدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-مصر-2004م، ص159.

الله عليه وسلم كره الشكال في الخيل<sup>1</sup>، وهو أن تكون ثلاث قوائم محجلة وواحدة مطلقة أو ثلاث قوائم مطلقة ورجل محجلة. ولا يكون الشكال إلا في الرجل. والفرس مشكول وهو مكروه. و(أشكل) الأمر التبس. و(شكل) الطائر والفرس بالشكال من باب نصر وكذا (شكل) الكتاب إذا قيده بالإعراب. ويقال أيضا (أشكل) الكتاب كأنه أزال به إشكاله والتباسه. و(المشكلة) الموافقة، و (التشاكل) مثله<sup>2</sup>.

وقد أضاف الفيروز آبادي أن أشكلة الأمر معناه التبس، كشكل وشكل، والنخل: طاب رطبه. وأمور أشكال: ملتبسة. والأشكلة اللبس، والحاجة، كالشكلاء. والأشكل: ما فيه حمرة وبياض مختلط. والكتاب أعجمه، كأشكله، كأنه أزال عنه الإشكال، والمشكلة: الموافقة، كالتشاكل. وفيه أشكلة من أبيه، وشكلة، وشاكل أي: شبه<sup>3</sup>.

وقد زيد وضوحا وبيانا في المعجم الوسيط لتأخره فقد كان زبدة الأقوال السابقة: شكل الأمر شكولا: التبس، و(استشكل) عليه: أورد عليه إشكالا. وفي (القضاء) استشكل في تنفيذ الحكم: أورد ما يستدعي وقف التنفيذ حتى يُنظر وجه الاستشكال، (الشكل): الأمر الملتبس المشكل، و(المشكل): الملتبس، و(عند الأصوليين): ما لا يفهم حتى يدل عليه دليل من غيره<sup>4</sup>.

رغم حضور المصطلح في التداول اللغوي العربي كما تم بيانه، إلا أن توظيفه كما في فضاءات البحث الفلسفية والنقدية المعاصرة لا يستند إلى الدلالة اللغوية العربية بقدر ما يستند إلى دلالاته في اللغات الغربية؛ لذا يعد مصطلح الإشكالية من المصطلحات الجديدة الوافدة على لغتنا العربية، وهو ترجمة لمصطلح problematic، وقد شاع استخدامه في منتصف السبعينيات، وهو ناشئ من التساؤلات الفلسفية آنذاك، فكلمة (Problème) حسب

<sup>1</sup> صحيح مسلم رقم (1875)، صحيح النسائي رقم (3566)، واللفظ له.

<sup>2</sup> محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت666هـ)، مختار الصحاح، طبعة مدققة كاملة التشكيل ومميزة المداخل، مكتبة لبنان (1986)، ص 145.

<sup>3</sup> مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت813)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط6 (1998م)، ص1019.

<sup>4</sup> إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية-مكتبة الشروق الدولية، ط4 (2004)، ص491.

دلالتها في معجم (لاروس) تعني مجموعة أسئلة يحق لعلم ما أو فلسفة معينة أن تطرحها تبعا لوسائلها وموضوع دراستها ووجهات النظر فيها<sup>1</sup>.

كما ترد في معجم (HARRAP'S CHAMBERS) للغة الإنجليزية، كلمة (Problematic) التسبب في مشكلة، أو احتمالية وقوعها، أما (Problem) فتدل على موقف أو مسألة يصعب فهمها أو التعامل معها<sup>2</sup>. ومن خلال الوقوف على الدلالة اللغوية التي تبين لنا منها أن المراد هو التوظيف الأجنبي للكلمة وأن حضورها في الكتابات العربية إنما هو بمعناها الأجنبي.

### ثانيا: في الاصطلاح:

تصاغ كلمة الإشكالية بعدة دلالات تبعا لمناسبة توظيفها، كما يتعلق مفهومها بالمجال المستعملة فيه، مثلا: المجال الرياضي أين تتحدد الإشكالية في العنصر المسؤول عن فك رموز مسألة ما، أو تطبيق نظرية معينة للوصول إلى الحل الصحيح الدال على صحة الإشكالية مع صحة الطريقة المتبعة.

كما تختلف من ناحية الدلالة إذا تعلق بمجال العلوم الإنسانية أو الفلسفة؛ حيث يصاغ نص حول موضوع معين قابل للدراسة لينتهي بطرح سؤال أو عدة أسئلة؟ كما يعرف الدكتور محمد عابد الجابري الإشكالية على أنها منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا يمكن حلها منفردة بل مجتمعة في إطار حل شامل لها جميعاً، وبعبارة أخرى فإن (الإشكالية هي نظرية في طور الإعداد من أجل حل مجموعة من المشاكل المترابطة أي أنها نظرية ناقصة، ومجزأة، ومتداعية، وغير مكتملة، وغير مجمعة، ولا تزال في طور النمو والتوحيد والتماسك والاكتمال والتجميع)<sup>3</sup>.

كما نجد تعاريف متفاوتة للإشكالية نسعى من خلال تتبعنا لها أن نقف على التعريف الذي يكون محل اهتمامنا في هذا البحث، فنجد جميل صليبا مثلاً يورد تعريفاً لها على أنها (في حالة كونها المعضلة النظرية أو العملية التي لا يوصل فيها إلى حل يقيني، وهي مرادفة

<sup>1</sup> - LE PETIT LAROUSSE illustre, p784.

<sup>2</sup> - HARRAP'S CHAMBERS, COMPACT DICTIONARY .17 rue du Montparnasse. 75298 Paris Cedex 06 ,p616.

<sup>3</sup> - ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، ط6(1993)، ص27.

للمسألة التي يطلب حلها بإحدى الطرق العقلية أو العملية، فهي السياق المتغيا في بحثنا، حيث تُطرح معضلة فكرية تحتاج لحفر وبيان<sup>1</sup>.

كما تعتبر أيضا سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة، لكن الذي يتحدث لا يؤكد صراحة، وهذا وقوع في الالتباس بين كون القضية موافقة لاقتراحاته أو لنتائجه، أو العكس<sup>2</sup>. نستطيع القول إذا أن الإشكالية هي منطلق تبلور أي فكرة، حيث تعكس الإجابة أو البحث عن حلول لهم معرفي يدفع الباحث للتخلص من تساؤلاته، حيث يمكنك من خلال الإشكالية أن تقوم بتحديد إطار البحث بسهولة، كما أنها الأساس الذي يبني عليه الباحث تصورات، وينتهي معرفيا لمعالجة موضوع بحثه كما يهيء قارئه لتلقي موضوع معين وفق إطار محدد فهي إذن بمثابة إمام بموضوع البحث في صورة سؤال.

**المطلب الثاني: تعريف المصطلح:**

**الفرع الأول: مفهوم المصطلح (لغة واصطلاحاً):**

الكتابة العلمية عصبها المصطلح وقوامها مفهومه، وقد اقتضت العملية المعرفية عند الإنسان ضرورة اعتماد مصطلحات خاصة بكل علم؛ فكانت للفلسفة مصطلحاتها وللطبيعات مصطلحاتها وللعقليات مصطلحاتها... وهكذا. وحينما تأسست العلوم الإسلامية عمل المسلمون على بناء المصطلح من الداخل الإسلامي بما يخدم كل علم من علوم الإسلام فكانت للفقه مصطلحاته وللحديث مصطلحاته وللعقيدة مصطلحاتها... وهكذا صار المصطلح مكون من مكونات البنية المعرفية للمجال العلمي الذي ينتمي إليه فيعتمد في التحليل وفي البناء وفي تكوين الرؤية. فما دلالة المصطلح؟

**أ: لغة:** في تتبعنا لدلالة المصطلح نجد أنها ترد في اللغة العربية بعدة معان:

فالمصطلح قد يكون مصدراً ميمياً للفعل اصطلاح، من المادة (ص ل ح)<sup>3</sup>، ويراد بهذا المصدر معنى المصدر الصريح، كما هو معروف في كتب الصرف، وبذلك يؤدي المصطلح واصطلاح معنى واحداً.

وقد نحت اللغويون الاوائل جذر صلح في معان متشابهة ومتطابقة غالباً:

<sup>1</sup> - ينظر: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مرجع سابق، ص 379.

<sup>2</sup> - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 (2001)، ص 1051.

<sup>3</sup> - محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب، -الغزالة- (القاهرة)، دط (1993)، ص 7.

## الفصل التمهيدي: إشكالية تحديث العقل الإسلامي ورهان المصطلح

1- فقد شرحه صاحب العين أنه: الصلّاحُ: وهو نقيض الطلاح. ورجل صالح في نفسه ومُصلِحٌ في أعماله وأموره. والصلح: تصالح القوم بينهم. وأصلحت إلى الدابة: أحسنت إليها<sup>1</sup>، فهي تنتهي إلى معاني الصلح والاتفاق دون التعيين بشيء مخصوص.

2- كما نجد الدلالة ذاتها وردت في الصّاح، فقد ذهب الجوهري إلى أن الصلّاح ضد الفساد، تقول: صلح الشيء يصلح صلوحا، مثل دخل يدخل دخولا، قال الفراء: وحكى أصحابنا صلح أيضا بالضم، وهذا الشيء يصلح لك أي هو من بَأَبْتِكَ، والصلّاح بكسر الصاد: المصالحة، والاسم الصلح، يذكر ويؤنث، وقد اصطلحا وتصالحا واصلحا أيضا مشددة الصاد<sup>2</sup>، ومن التعريفين اللغويين السابقين، نلاحظ أن الجذر صلح في هذا المقام دال على معاني المصالحة والسلم وكل ما هو ضد الفساد والخلاف. وصلاح مثل قَطَام: اسم مكة، وقد يصرف. قال الشاعر:

أبا مطر هلم إلى صلاح فتكفيك الندامى من قریش<sup>3</sup>.

والإصلاح: نقيض الإفساد والمصلحة: واحدة المصالح والاستصلاح: نقيض الأفساد<sup>4</sup>.

3- وقد ورد في مقاييس اللغة نفس المعنى المتعارف عليه؛ وأن "الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد..."<sup>5</sup>.

4- كما ورد في أساس البلاغة بمعنى الفضائل والمكارم والحسنات فصلح: صلحت حال فلان، وهو على حال صالحة، وأنتتي صالحة من فلان، ولا تعد صالحاته وحسناته؛ قال الحطيئة<sup>6</sup>:

كيف الهجاء وما تتفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> أبو عبد الرحمان خليل الفراهيدي (ت 170هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج3، ص117.

<sup>2</sup> أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4(1987)، ج1، ص383.

<sup>3</sup> «الديوان» المخضرمون» أمية بن أبي الصلت» أبا مطر هلم إلى صلاح، <https://www.aldiwan.net/poem36198.html>

<sup>4</sup> الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المصدر السابق، ص384،383.

<sup>5</sup> أبي الحسن أحمد ابن فارس ابن زكريا (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر، دت، ج3، ص303.

<sup>6</sup> أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري جار الله أبو القاسم (ت538هـ)، وتحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1(1998)، ج1، ص554.

<sup>7</sup> «الديوان» المخضرمون» الحطيئة» كيف الهجاء وما تتفك صالحة، <https://www.aldiwan.net/poem21690.html>.

5- كما أضاف في لسان العرب مادة الاصطلاح الدالة على الاتفاق والاجتماع، فقال: "...والصلح: السلم، وقد اصطلحوا وصالحو واصلحوا وتصالحو وأصلحوا قلبوا التاء صادًا وأدغموها في الصاد بمعنى واحد"<sup>1</sup>، بالمعنى المرجو في بحثنا من اجتماع على منطوق حد معين والاتفاق عليه.

6- أما المعجم الوسيط على جدته واشتماله للغة الحديثة فإنه أدخل بُعداً جديداً على دلالة المصطلح ف "صلح، صلاحاً، وصلوحاً: زال عنه الفساد، اصطح القوم، زال ما بينهم من خلاف و- على الأمر-: تعارفوا عليه واتفقوا، الاصطلاح، مصدر اصطح، اتفاق طائفة على شيء مخصوص"<sup>2</sup>، خصَّ التعريف اللغوي المصطلح بمعنى الاتفاق على لفظ مخصوص أجمع عليه طائفة من أهل اختصاص ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علمي محدد، وهو مصدر المعنى الاصطلاحي لدلالة المصطلح في بحثنا، تجاوزاً لبقية التعريفات اللغوية.

كما تجدر الإشارة إلى أن كلمة (مصطلح) و(مصطلحات) في التداول اللغوي عند العرب قد كانت لها إطلاقات أخرى مرادفة لها: كالتعريفات والمفاتيح، والحدود، والكليات، والأسامي، والمفردات، والألفاظ. إلا أن هذه الكلمات كانت ذات دلالة خاصة حسب فضاءها الموظفة فيه، أما (المصطلح) فقد تطور بصورته ودلالته المعاصرة فكان نتاج مراحل متتابعة من تراكمات معرفية ودلالية، مع العلم أن لكل مصطلح بيئته وخصوصيته التي نشأ فيها، وكذلك المدلول الذي سيؤثر في توجيه سياق المعنى الموظف فيه.

و مع وفرة المصطلحات في المجالات العلمية المختلفة، وضرورة العناية بها في شتى مجالات الابداع الفكري الإنساني والعلمي؛ فإن لهذا الفضاء -المصطلح- حضوراً قوياً في اللغات الأجنبية في الفلسفة، وفي اللغة على حد سواء إلى أن تبلور عندهم كعلم يعرف بعلم المصطلح (terminologie)؛ علم له قواعد وأسس خاصة، وقد ورد في قاموس (لاروس) على أن (termes) هي كلمة يتم اعتبارها من حيث قيمة تعيينها، خاصة إذا

<sup>1</sup> محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1(1997)، ج1، ص60 (مادة صلح).

<sup>2</sup> إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ص520.

تعلق الأمر بتخصص معين وهي مرنة كلما دخلت في مجال تخصصي معين<sup>1</sup>، كما أن (Term) في القاموس الإنجليزي (HARRAP'S CHAMBERS) يستخدم في معاني دقيقة في مجالات متخصصة مع تحديد فترة زمنية كأن يصطلح على أمر ما حسب ضرورة ما، (Terminology) (علم المصطلح) العلم الذي يعالج الكلمة والعبارة في مجال معين<sup>2</sup>. وفي تأثله لمدار الكلمة في اللغات الأوروبية يشير الأستاذ يوسف الوغليسي إلى أنها انحدرت اشتقاقياً من الكلمة اللاتينية (terminus) بمعنى الحد أو المدى أو النهاية. وتترأى لنا الكلمة في الفرنسية (terme) وفي الإنكليزية (term) وفي الإيطالية (termine) وفي الإسبانية (termino) وفي البرتغالية (termo). ويأتي على مدار المعنى المصطلحي في حقول معرفية؛ كالرياضة، والاقتصاد، والقانون.

إن المصطلح علامة لغوية خاصة تقوم على ركنين أساسيين: أحدهما الشكل (Forme) أو التسمية (dénomination)، والآخر، المعنى (Sens) أو المفهوم (Notion)، ومجموع هذه المقاربات تفضي إلى الوصف اللفظي للتصور الذهني<sup>3</sup>.

**ب- اصطلاحاً:** يتحدث علماء التخصص في اللغة عن طبيعتها، ووظائفها في التواصل والتفاهم والإبداع والتبليغ. وفي هذا السياق يقسمونها إلى لغة عامة ولغة خاصة، ويقصدون بهذه الأخيرة ما يصطلح عليه ويُجمع عليه علماء كل تخصص، من إطلاق ألفاظ معينة على معان معينة، يتداولها أهل كل اختصاص في مجال علمهم. ولذلك فالألفاظ المصطلح عليها بين علماء كل تخصص تسمى مصطلحات. وهكذا يمكن تحديد المصطلح بكونه اللفظ المؤدي لمعنى خاص في علم من العلوم، ألفاظ تحمل الكثير من الدلالات تفهم حسب حاجة توظيفها في مجال دلالي معين<sup>4</sup>.

إن هذه الدلالات العائمة سرعان ما تضيق وتتحدد أكثر حين تحصر الدلالة (الاصطلاحية) للمصطلح في نطاق ميداني محدد. فقد جاء في (كليات) الكفوي أن الاصطلاح: هو اتفاق

<sup>1</sup> -LE PETIT LAROUSSE, p784.

<sup>2</sup> -HARRAP'S CHAMBERS. P813.

<sup>3</sup> - يوسف الوغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت-لبنان)، ط1 (2008)، ص31.

<sup>4</sup> - أبي البقاء بن موسى الحسيني الكفوي (ت1024هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، أعده للطبع: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط2 (1998)، ص129.

القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، واصطلاح التخاطب هو عرف اللغة<sup>1</sup>.

وعند علماء الشريعة يرد الاصطلاح: مقابل الشرع في عرف الفقهاء، ولعل وجه ذلك أن الاصطلاح (افتعال) من (الصلح) للمشاركة كالاقتسام، والأمور الشرعية موضوعات الشارع وحده لا يتصالح عليها بين الأقوام، ويستعمل الاصطلاح غالبا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال<sup>2</sup>.

واللغات كلها اصطلاحية عند عامة المعتزلة وبعض الفقهاء، وقال عامة المتكلمين والفقهاء وعامة أهل التفسير إنها توقيفية. وقال بعض أهل التحقيق: لا بد وأن تكون لغة واحدة منها توقيفية ثم اللغات الأخرى في حد الجواز بين أن تكون اصطلاحية أو توقيفية؛ لأن الاصطلاح من العباد على أن يسمى هذا كذا، وهذا لا يتحقق بالإشارة وحدها بدون المواضعة بالقول<sup>3</sup>. وهذا ما نجده في (تعريفات) الجرجاني إذ يقول: "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضوعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء من معنى لغوي إلى معنى آخر، لبيان المراد. وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين"<sup>4</sup>.

وهكذا تتحد الدالتان المعجمية والاصطلاحية في كلمة (مصطلح) أو (اصطلاح) لتغدو اتفاقا لغويا يتجاوز دائرة الشذوذ والاختلاف<sup>5</sup>.

ومنها يتبلور تعريف عام لعلم المصطلح فهو (من أخذت أفرع علم اللغة التطبيقي يتناول الأسس العلمية لوضع المصطلحات وتوحيدها)<sup>6</sup>، في مجال تداولي موحد خاضع لخصوصية البيئة الناشئ فيها، في إطار الحدود العقلية المعمول بها في عرف تلك البيئة، فلا تخترق المصطلحات الغريبة عن منشئها؛ فضاءً آخر لا تنتمي إليه لأنها بذلك لم تحقق كنه المصطلح المتفق عليه من ذوي الاختصاص.

<sup>1</sup> - الكليات معجم في المصطلحات والفروق، مرجع سابق، ص 129.

<sup>2</sup> - المرجع السابق، ص 129، 130.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 129.

<sup>4</sup> - الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4 (1998)، ص 44.

<sup>5</sup> - إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، مرجع سابق، ص 520.

<sup>6</sup> - محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب، القاهرة، د ط، د ت، ص 19.

ثالثاً: وظائف المصطلح: ويختص المصطلح بجملة من الوظائف هي<sup>1</sup>:

1: الوظيفة اللسانية: فالفعل الاصطلاحي يكشف عن طاقة اللغة العربية و عبقريتها، ومدى اتساع جذورها المعجمية، وتعدد طرائقها الاصطلاحية. ومن ثم قدرتها على أن تكون لغة العلم.

2: الوظيفة المعرفية: بما أن المصطلح هو لغة العلم والمعرفة، فلا وجود لعلم دون مصطلحية (مجموعة مصطلحات). وقد التفت علماءنا القدماء إلى أن التأسيس المعرفي للعلوم يتطلب تحديد لغة علمية متفق عليها بين المشتغلين بالعلوم. وقد خلف هؤلاء خزائن مصطلحية تمثل مفاتيح العلوم والفنون. وكل علم له مفتاحه، أي مصطلحه. والأمثلة على ذلك: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، و«مفتاح العلوم» للسكاكي، و«التعريفات» للجرجاني.

3: الوظيفة المصطلحية: وكما أن المصطلح مفتاح العلم، فهو أبجدية للتواصل بين أهل الاختصاص في أي حقل معرفي.

4: الوظيفة الاقتصادية: يقوم الفعل الاصطلاحي بوظيفة اقتصادية بالغة الأهمية؛ يمكننا من تخزين كم معرفي هائل، في وحدات مصطلحية محددة، والتعبير بالحدود اللغوية القليلة عن المفاهيم المعرفية الكثيرة.

5: الوظيفة الحضارية: تعد اللغة الاصطلاحية لغة عالمية. فهي ملتقى الثقافات الإنسانية؛ وهي الجسر الحضاري الذي يربط لغات العالم بعضها ببعض. وتتجلى هذه الوظيفة خصوصاً في آلية (الاقتراض) (emprunt) التي لا غنى لأية لغة عنها، حيث تتحول بعض الكلمات - بفعل الاقتراض - إلى كلمات دولية (internationaux) ويتحول المصطلح إلى وسيلة لغوية وثقافية للتقارب الحضاري بين الأمم<sup>2</sup>.

أما عن الوظيفة التي نتغيها في بحثنا، فهي الوظيفة التي استغلها الخطاب الحداثي في تمرير مشاريعه التفكيكية للمنظومة المعرفية العربية الإسلامية، خاصة بالتركيز على قولبة المصطلحات وإقحامها في مدلولات دخيلة، حيث لا صلة للدال فيها بمدلوله، بين أصالة المنشأ وغربة الاستعمال؛ إنها الوظيفة التواصلية التي أدلجها الحداثيون لتصبح وظيفة

<sup>1</sup> - كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص 42، 44.

<sup>2</sup> - إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، مرجع سابق، ص 42، 43..

انفصالية بين الدال ومدلوله، وقد جاء في كتاب الامتاع والمؤانسة أنه (وقف أعرابي على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا)<sup>1</sup>، وقد علق د عبد الله الغدامي على هذا الوصف البارع للأعرابي (تلك كانت حال الاعرابي الفصيح وصدمه أن يرى أوحش اللغة تتكلم عن اللغة بعد أن كان يعرف أن اللغة تتكلم عن الأشياء)<sup>2</sup>، وهذا من أبلغ ما يعبر عن لسان حال المنهج الحداثي في التعامل مع المنظومة المعرفية الإسلامية، فقد استوردوا معان حدائثة غربية ليلبسوها باللغة العربية فنشأت مصطلحات هجينة لاستغلالها في إعادة صياغة هذه المنظومة بما يناسب مشاريعهم التحديثية.

مما سبق من استقراء، نستطيع القول إن تحكيم اصطلاح المفردات والألفاظ -انطلاقاً من المعايير اللغوية- لا يجب أن يتأسس إلا تبعاً لما جاء به الذكر الحكيم، فكل ما يأتي دون كلام الله فهو تبع له ومحتكم لشروطه، فالمصطلح القرآني خالد منزه قارٍ إلى قيام الساعة، غير خاضع لأي قاعدة من وضع البشر، بل كله محتكم اليه.

### الفرع الثاني: أنواع المصطلح:

لما كان المصطلح تعبيراً عن كنه الشيء، وما شاع به من اسم متعارف به يميزه عن غيره من المسميات، فإن ارتقاء هذا المصطلح برقي موضوعه، وقيمه من قيمة محمله، وبدونه (تتجمد المعارف، ويصعب تعلمها، وتدارسها، وتناقلاها بين الأقران والأجيال والحضارات؛ وباستيعابها تنجلي المضامين وتتكشف المحتويات فتفهم المقاصد والمرامي، وكل علم من العلوم له من المفردات والألفاظ والاصطلاحات، التي بها يعلم العلم ويفهمه طالبوه)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، علي بن محمد بن العباس (ت400هـ)، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1(1424هـ)، ج2، ص253.

<sup>2</sup> - المصطلح، JANUARY 6, 2016 BY ALAWG

<https://alawg50.wordpress.com/2016/01/06/المصطلح/>

<sup>3</sup> - الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية (مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقيقة العولمية)، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، مصر، ط1(2009)، ص17.

أولاً: المصطلح الأصيل: وبعد الاجماع والاتفاق على مناسبتها للمصطلح عليه (تصير دالة على مجموعة من المعاني، أو المبادئ، أو الخبرات المتراكمة، أو الاكتشافات أو الدلائل المكونة لهذا العلم أو تلك الصنعة، فتتحول اللفظة من مجرد لفظة لغوية في ذاتها إلى كلمة ذات دلالة على معان محددة أو مجموعة ألفاظ معينة متفق عليها بين فئة أو أكثر من الناس. وهنا تكمن أهمية المصطلح في كونه كالمعيار الضابط لفهم المتلقي والمستمع لخطاب المتحدث ومقاصده)<sup>1</sup>. لهذا كان الاسهام الكبير للدراسات الاصطلاحية في فهم حركة المصطلحات، وكذا وضع ضوابط ومعايير في التعامل معها، وأهم من ذلك كله التوصل إلى توظيفها كمعايير لضبط المعارف والثقافات وتأسيس الهوية الخاصة بكل حقل معرفي وفصله عن خصوصية الآخر.

ثانياً: المصطلح الوافد: مما يهدد واقعنا الثقافي خاصة، ومنظومتنا المعرفية بشكل عام، ما تمدد في حياتنا العلمية من (مصطلحات وافدة من شأنها أن تعيد تشكيل رؤيتنا وذواتنا، زاحمت كل شيء في خصوصيتنا؛ مداركنا وميراثنا.. كلياتنا العقديّة وأحكامنا ومناهجنا وآدابنا الشرعية. وتقاليدنا العلمية والعملية، بل حتى وظائفنا وسماتنا النفسية والاجتماعية بشكل باتت تضغط على أعصابنا وتوجه صيرورة مجتمعاتنا، بل وربما تختطف ثمار أجيال قادمة لم تر ولم تعرف، إلا أن في هذا الزخم من المصطلحات يوجد ما هو من قبيل المشترك الإنساني خاصة ما يرتبط منه بالعلوم المادية بشقيها التجريبي والتطبيقي)<sup>2</sup>.

هذا الجانب من عالم المصطلح حق للجميع في التوظيف، خاصة إذا تمكنا من تخليصه من الصبغة المنهجية والخصوصية الثقافية، وتجريده من النزعة المادية في الصياغة والتعبير، كما يجب تجريده من مركزية العقل الغربي التي يسعى جهده لتضمينها أي جهد علمي، وقد وصلت سيطرة الاستعمار الاصطلاحي حد استيلاّب كل ما هو من أصل عربي، لكن بطريقة تثبيت أو إعادة الصياغة تصبح الفكرة مشتركة بمصادقية وأولوية عربية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، المرجع السابق، (ص 18).

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 5.

<sup>3</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص 5.

المصطلح ليس رهينا دوما باتفاق مشترك، بين طرفين بل قد يكون موضوعا من طرف واحد يجري عليه التعبير في دلالة معينة على سبيل الاطراد دون اعتبار لموافقة المخاطبين أو اشتراكهم في وضعه، وإنما يكون دورهم تقصي الاستعمالات من قبل ذلك الطرف ليقفوا على الدلالة المطردة في تعبيره.

### المطلب الثالث: تعريف الخطاب:

يعتبر من المصطلحات التي شاعت في حقل الدراسات اللغوية ولقيت إقبالا واسعا من قبل الدارسين والباحثين، فالخطاب ليس بالمصطلح الجديد ولكنه بنية متكاملة متجددة، تولد في كل بيئة ولادة جديدة تتسجم وخصوصيتها، وهو كمفهوم لساني يمتد حضوره إلى المستويات المقدسة، من القرآن الكريم، والحديث النبوي، نزولا إلى الشعر الجاهلي، وكذا في الدراسات الأجنبية، حيث تمثل الأوديسا والإلياذة في الثقافة الغربية نماذج خطابات متفردة بغض النظر عن نوع الخطاب.<sup>1</sup>

ورغم قدم جذور هذه الكلمة في الثقافة العربية من حيث أصولها المقترنة بالنطق، فإن استخداماتها المعاصرة، بوصفها مصطلحا له أهميته المتزايدة تدخل بمعانيها إلى دائرة (الكلمات الاصطلاحية التي هي أقرب إلى الترجمة، والتي تشير حقولها الدلالية إلى معان وافدة، ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربية، فما نقصد بمصطلح (الخطاب) هو نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح Discourse في الانجليزية ونظيره Discours في الفرنسية...)<sup>2</sup>.

### الفرع الأول: تعريف الخطاب:

أولاً: لغة: أما على مستوى الاشتقاق اللغوي (فأغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لمصطلح الخطاب، مأخوذة من أصل لاتيني، هو الاسم Dircursus المشتق بدوره من الفعل Discursere الذي يعني (الجري هنا وهناك) أو (الجري ذهابا وإيابا) وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي، وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت - في اللغات الأوروبية الحديثة إلى معاني العرض والسرد)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - تحليل الخطاب الميني روائي في الجزائر رواية (أوشام بربرية) لجميلة زنير أنموذجا، لامية بوداود، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي الحديث شعبة: تحليل الخطاب الأدبي، إشراف: يوسف وغليسي، جامعة منتوري - قسنطينة، قسم اللغة العربية وآدابها، ص13.

<sup>2</sup> - آفاق العصر، جابر عصفور، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا - دمشق، ط1(1997)، ص47.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص47، 48.

إلا أن للمفردة جذورا عند العرب فقد جاء في العين، في باب الخاء والطاء والباء معهما: خطب: من الخطب: سبب الأمر. وفلان يخطب امرأة ويختطبها خطبة. والخطاب: مراجعة الكلام، والخطبة: مصدر الخطيب. وكان الرجل في الجاهلية إذا أراد الخطبة قام في النادي فقال خطب، ومن أراده قال: نكح وجمع الخاطب خُطَّاب<sup>1</sup>.

كما أورده الفيروز أبادي بأنه: الخَطْبُ: الشأن والأمر صغر أو عظم، ج: خطوبٌ. وخطب المرأة خطبا وخطبة، بكسرهما واختطبها، وهي خطبه وخطبته ويقول الخاطب: خطب، بالكسر ويضم، فيقول المخطوب: نكح، ويضم، أما الخطاب الذي جاء في سياق الخاطب على المنبر بمعنى خطاباً، بالفتح، وخطبة، بالضم، وذلك الكلام: خطبة أيضاً، أو هي الكلام المنثور المسجّع ونحوه. ورجل خطيب: حسن الخطبة، بالضم، وإليه نُسب أبو القاسم عبد الله بن محمد الخطيبيُّ شيخ ابن الجوزي، وأبو حنيفة بن عبد الله بن محمد الخطيبيُّ<sup>2</sup>.  
خ ط ب: الخُطَّابُ سبب الأمر تقول: ما خطبُك؟ قلت: قال الأزهري: ما أمرك؟ وتقول هذا خطب جليل وخطب يسير وجمعه (خطوب) انتهى كلام الأزهري. وخطبه بالكلام مخاطبة وخطابا. وخطب على المنبر خُطْبَةً بضم الخاء وخطابه. وخطب المرأة في النكاح، خطبة بكسر الخاء يَخْطُبُ بضم الطاء فيهما واختطب أيضا فيهما. وخطب من باب ظرف صار خطيبا<sup>3</sup>.

والخُطْبَةُ (كما في تاج العروس): مصدر الخطيب خطب الخاطب على المنبر، يخطب خطابة بالفتح، وخطبة، بالضم، قاله الليث، ونقله عنه أبو منصور، قال: و لا يجوز إلا على وجه واحد، وهو أن اسم ( ذلك الكلام ) الذي يتكلم به الخطيب ( خطبة أيضا ) فيوضع موضع المصدر، قال الجوهري: خطبت على المنبر خطبة، وخطبت المرأة خطبة، واخْتَطَبَ فيهما، وقال ثعلب: خَطَبَ على القوم خُطْبَةً، فجعلها مصدرا، قال ابن سيده: ولا أدري كيف ذلك إلا أن يكون الاسم وضع موضع المصدر، ( أو هي ) أي الخُطْبَةُ عند العرب: الكلام المنثور المسجّع ونحوه، وفي ( التهذيب ) : الخُطْبَةُ : مثل الرسالة التي لها

<sup>1</sup> - معجم العين، مصدر سابق، ج4، ص222.

<sup>2</sup> - القاموس المحيط، مصدر سابق، ص81.

<sup>3</sup> - مختار الصحاح، مصدر سابق، ج1، ص92.

أول وآخر، قال : وسمعت بعض العرب يقول : اللهم ارفع عنا هذه الضغطة ، كأنه ذهب إلى أن لها مدة وغاية ، أولا وآخرا ، ولو أراد مرة ، لقال : ضغطة، ولو أراد الفعل لقال الضَّغْطَةَ مثل المشية

(ورجل خطيب: حسن الخطبة، بالضّم) جمعه خطباء، وقد خطب بالضم، خطابة، بالفتح: صار خطيبا، وأبو الحارث علي بن أحمد بن أبي العباس الخطيب الهاشمي، محدث، وخطيب الكتّان: لقب أبي الغنائم السلم بن أحمد بن علي المازني النَّصِيبِيّ المُحَدِّثُ، توفي سنة 631هـ ( وإليه ) أي إلى حسن الخطبة نُسِبَ الإمام ( أبو القاسم عبد الله بن محمد) الأصبهاني (الخطيبي شيخ لابن الجوزي) المفسر المُحَدِّثُ الواعظ ، وكذلك ( أبو حنيفة مُحَمَّدٌ ) بن إسماعيل ( بن عبد الله ) وفي التبصير : عُبَيْدُ اللَّهِ ( بن مُحَمَّدٍ ) .

النُّسخُ: والصوابُ: محمد بن عبيد الله بن علي بن عُبَيْدِ اللَّهِ بنِ عَلِيٍّ بنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بنِ عَلِيٍّ الحَنَفِيُّ ( الخَطِيبِيُّ ) الأصبهانيُّ ( المُحَدِّثُ )<sup>1</sup> .

هذه الدلالات التي وردت بها كلمة خطاب سواء كانت بمعنى " الكلام" أم " مراجعة الكلام" أم "توجيه الكلام". توحى بأن الكلمة متداولة في اللسان العربي قديما، ولكن الدلالة الحديثة الموظفة في الخطاب المعاصر تختلف عن هذا المعنى التراثي القديم، وإن كانت تتقاطع معه أو تتضمنه. ولهذا فكلمة "خطاب" في الكتابات الحداثية المعاصرة توظف مترجمة عن الدلالة الأجنبية " Discours" كما هي في اللغة الفرنسية مثلا، وهذه الكلمة شاع توظيفها بفعل التطور الذي عرفته اللسانيات الحديثة، ومن ثم عرف المصطلح توظيفا واسعا في مجال النقد الأدبي واللسانيات، ثم صار يستعمل في سائر المجالات المعرفية كالفلسفة وغيرها.

ففي معجم لاروس وردت الكلمة "Discours" في معناها العام بأنها تدل على ظاهرة فعلية أو قولية أو كتابية لتحديد إيديولوجيا معينة، أو لتحديد حالة عقلية في ظرف مهم بالنسبة لمجال معين<sup>2</sup>. وفي نفس السياق وليس بمعنى بعيد وردت كلمة "DISCOURS"

<sup>1</sup> - محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (مرتضى الزبيدي)، تاج العروس جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية للنشر، ج2، ص372.

<sup>2</sup> - Petit Larousse illustre (p329).

الخطاب في معجم Harraps الإنجليزي، ومن معانيه (فعل الكلام أو الكتابة بإسهاب. بشكل طبيعي أو مع سلطة معينة)<sup>1</sup>.

ويجدر بنا أخيرا الإشارة إلى أن الخطاب يختلف في هيئته المكتوبة عن الملفوظة رغم تداول مقولة أن الخطاب هو (كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوبا أو ملفوظا)<sup>2</sup>، الخطاب المنطوق هو أداء وإنتاج لفظي يفترض وجود متحدث ومستمع بنية التأثير، وهو يتميز بكونه لحظي آني في سياق ومقام معين، حسب الحاجة للتعبير عن تلك النية، أما المكتوب فيفترض وجود كاتب أو مؤلف، وقارئ أو متلق، في نية الأول التأثير على الثاني أي بين الكاتب والقارئ.

**ثانيا: اصطلاحا:** وقد بدأ هذا المصطلح يرسم في مناخه الدلالي بعد ظهور كتاب فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (محاضرات في اللسانيات العامة) لما فيه من مبادئ أساسية ساهمت في وضوح مفهوم الخطاب، ومن بين التعاريف التي قدمت للإحاطة بالمصطلح والتي تبدو في عمومها تعاريف جزئية تضيء جوانب مفردة من هذا المفهوم، إلا أن تقديمها معا لا ينم عن الاختلاف الموجود بينها بقدر ما ينم عن تكامل متدرج يصبو إلى الإفصاح عن ماهية الخطاب ككل، لسانيا كان أو أدبيا وقد اختلفت هذه التعاريف باختلاف المنطلقات الأدبية واللسانية المقاربة للمفهوم.

ومن بينها نذكر: -الخطاب: مرادفاً للكلام أي الانجاز الفعلي للغة بمعنى (اللغة في طور العمل أو اللسان الذي تنجزه ذات معينة كما أنه يتكون من متتالية تشكل مرسلتها لها بداية ونهاية)<sup>3</sup>.

- الخطاب: يتكون من وحدة لغوية قوامها سلسلة من الجمل<sup>4</sup>، أي رسالة أو مقول<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - HARRAP'S Chambers (p215).

<sup>2</sup> - ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3 (2002)، ص155.

<sup>3</sup> - سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط3 (1997)، ص2.

<sup>4</sup> - دومينيد مانتونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 (2005)، ص3.

<sup>5</sup> - إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق الجزائر، ط1 (1999)، ص10.

وبهذا المعنى يلحق الخطاب بالمجال اللساني؛ لأن المعتبر في هذه الحالة هو مجموع قواعد تسلسل وتتابع الجمل المكونة للمقول، و أول من اقترح دراسة هذا التسلسل هو اللغوي الأمريكي سابوتي زليق هاريس<sup>1</sup> (Saboti Zillig Harris) (2).

- الخطاب: هو الوسيط اللساني في نقل مجموعة من الأحداث الواقعية والتخيلية التي أطلق عليها جينيت (Gérard Genette) مصطلح الحكاية<sup>3</sup>.

- الخطاب: في كل اتجاهات فهمه، هو اللغة في حالة فعل، ومن حيث هي ممارسة تقتضي فاعلا، وتؤدي من الوظائف ما يقترن بتأكيد أدوار اجتماعية معرفية بعينها<sup>4</sup> - الخطاب حسب (بنفنيست E. Benveniste) (هو كل تلفظ يفترض متحدثا ومستمعا، تكون للطرف الأول نية التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال)<sup>5</sup>

ومن ثم يميز (بنفنيست) بين نظامين للتلفظ هما الخطاب والحكاية التاريخية، هذا التمييز ينشأ من كون الخطاب لا يقتصر في مفهومه على أنه وحدة لسانية مفرغة، بل تتعالق هذه الوحدة مع الثقافة والمجتمع. فالخطاب قوامه جملة الخطابات الشفوية المتنوعة ذات المستويات العديدة وجملة الكتابات التي تنقل خطابات شفوية أو تستعير طبيعتها وهدفها

<sup>1</sup> يرتبط بحث Zellig Sabbetai Harris ارتباطاً وثيقاً بعمل المدرسة الأمريكية لتحليل التوزيع، التي طورت برنامجها في اللغويات في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، تحت قيادة E. Sapir و L. Bloomfield. وكان الأخير قد اقترح تجريد الجملة من الوحدات المحددة رسمياً التي تستخدم لوصف العلاقات التي لوحظت بين مختلف أجزاء الجملة. وهكذا كان عليهم أن يأخذوا في الاعتبار الظواهر الصوتية، التي يمكن وينبغي أن تكون مختلفة عن الوحدات الصوتية، وأن تراعي بناء الجملة. قوبل هذا البرنامج باتفاق إجماعي تقريباً في الدراسات الاصطلاحية، أسفر ذلك عن تعريف المصطلح المقبول عالمياً تقريباً. من ناحية أخرى، تم استخدام نفس الأساليب المطبقة على مشكلة تحليل الجملة بشكل مختلف، دون التوصل إلى توافق عام في الآراء بشأن طريقة التوزيع. يُعد عمل هاريس هذا (أساليب في اللغويات الإنشائية، 1951) عملاً بارعاً لتطبيق هذه الطريقة التوزيعية على التحليل الاصطلاحي والنحوي للجملة؛ فكانت المعاهدة الأولى بشأن المعاملة الرسمية للغة. تم إضفاء الصبغة الرسمية على التقدم في هذا المجال، ورفض أي استخدام للمعنى كمياري للتعريف الرسمي للمصطلحات والتشكيلات؛ استخدام المعنى كان بالفعل مصدر الكثير من الصعوبات في التجارب السابقة. وبهذه الطريقة، نجح في إضفاء طابع بدهي كامل على تحليل اللغة، وبدقة غير عادية حتى ذلك الحين. (منشورات تحليل الخطاب، 1963).

<sup>2</sup> محمد الباردي، إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004.

<sup>3</sup> جيرارد جينيت، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين، منشورات الاختلاف، ط3 (2003)، ص38، 39.

<sup>4</sup> آفاق العصر، مرجع سابق، ص48.

<sup>5</sup> إنشائية الخطاب، مرجع سابق، ص1.

شأن المراسلات والمذكرات والمسرح والأعمال التعليمية، يختلف عن الحكاية التاريخية في مستويين اثنين هما الزمن وصيغ الضمائر.<sup>1</sup>

المقصود بالحكاية التاريخية هنا ليس الحكاية التي تنقل حدثا تاريخيا\_ فذلك مما يمكن اعتباره خطابا \_ وإنما هي كل حدث ما ينقل بطريقة تقريرية هدفها هو تاريخية الحدث في حد ذاته.<sup>2</sup>

ولعل هذا المفهوم الأخير بشطريه هو أقرب المفاهيم استعمالا في الخطاب المعاصر إذا ما قورن بالمعاني السابقة الواردة في التعاريف الاصطلاحية؛ لأن تعيين المصطلح المناسب الذي سيكون آلية القراءة الصحيحة يجب أن تنطبق عليها شروط المصطلحات المعاصرة المعالجة للموضوع بصفة مجدية.

#### المطلب الرابع: تعريف الرؤية:

الفرع الأول: الرؤية لغة: مأخوذة من الفعل رأى، قال ابن فارس: ((رأى) الرأء والهمزة والياء أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة)<sup>3</sup>، أي: أن الرؤية لغة هي: إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس:

الأول: إدراك المرئي بالحاسة وما يجري مجراها، نحو قوله تعالى: "لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (6) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (7)" (التكاثر: 6،7). والثاني: إدراك المرئي بالوهم والتخيل، نحو قوله تعالى: "وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (50)" (الأنفال: 50). والثالث: إدراك المرئي بالتفكر، نحو قوله تعالى: "إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ" (الأنفال: 48). والرابع: إدراك المرئي بالعقل، وعلى ذلك قوله تعالى: "مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" (النجم: 11).<sup>4</sup>

ورأى إذا عدي إلى مفعولين اقتضى معنى العلم نحو قوله تعالى: "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ" (سبأ: 6).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - إنشائية الخطاب، مصدر سابق، ص 1.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 1.

<sup>3</sup> - مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج 2، ص 472.

<sup>4</sup> - المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دار الشامية - دمشق بيروت، ط1 (1412)، ص 375. عن الشاملة.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 373.

الفرع الثاني: الرؤية اصطلاحاً: وتعني المشاهدة بالبصر حيث كان في الدنيا والآخرة<sup>1</sup>. ويمكن تعريف الرؤية اصطلاحاً بأنها: عبارة عن الإدراك بالبصر للأشياء الظاهرة والمحسوسة، أو بالبصيرة، وهي نور في القلب يدرك به الحقائق والمعقولات، والأمور المعنوية، حين يكون القلب مشحوناً باليقين والإيمان<sup>2</sup>.

أما عن الرؤية الحدائثية التي نعنيها في هذا البحث؛ فهي الطريقة التي نظر من خلالها هؤلاء الحداثيون للمصطلح العقدي ومدلولاته، ثم استشكلهم لهذا المصطلح ومحولاتهم لتجاوزه بعد ممارسة شتى أنواع المناهج والآليات الفكرية الغربية المصدر لتفكيكه، وتكريس مصطلحات أخرى بديلة لا أصل لها في المنظومة المعرفية العربية الإسلامية كتحديث عقلائي يروونه أنجع وأوفى مقصوداً وغاية للمشروع الحدائثي من المصطلح الأصيل التراثي.

#### المطلب الخامس: دلالة الحدائث:

إن التطرق إلى دلالات هذا المصطلح ليس مجرد عرض لها، أو بيان معانيها فحسب، بقدر ما نود إبراز ما تفرزه هذه الدلالات من إشكاليات والتباسات ذات صلة وطيدة بالنقاش الدائر حول هذا المصطلح، ذلك أن كل البحوث سواء العربية منها أم غيرها من اللغات الأخرى المتضمنة لهذه المفردة إلا ولها آراء ووجهات نظر مثل المفكرين والفلاسفة ورؤاهم المتنوعة والمختلفة، حيث يتوفر ما يسمح لنا من توظيف واستثمار هذا التنوع والاختلاف بما يخدم موضوع بحثنا<sup>3</sup>.

إنها إذا خلخلة تتفاوت قوة وعنفا في جميع مستويات الحياة في المجتمعات التي عانت الحدائث، إما داخليا أو نتيجة صدمة خارجية. فالحدائث تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة وتفجر دينامية التحول بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - التعريفات، مصدر سابق، 109.

<sup>2</sup> - مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3 (1420هـ)، ج 11، ص 327.

<sup>3</sup> - ينظر: محمد جديدي، الحدائث وما بعد الحدائث في فلسفة ريتشارد رورتي، إشراف: فتحي التركي، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، 2005 - 2006م، ص 84.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 123.

### الفرع الأول: تعريف الحداثة لغة واصطلاحاً:

وسنحاول عرض أهم الدلالات المعجمية لمصطلح الحداثة.

أ. لغة: في معجم العين الذي يعتبر أول معجم ظهر في القرن الثاني للهجرة فيقال: صار فلانٌ أحدثاً، أي كثروا فيه الأحاديث، شاب حدث، وشابة حدثت في السن، والحدث من أحداث الدهر شبه النازلة، والأحدث: الحديث نفسه، والحديث: الجديد من الأشياء، والحدث الإبداء<sup>1</sup>.

وأما في تهذيب اللغة: رجل حدث وحدث إذا كان حسن الحديث، ويقال أحدث الرجل سيفه وحدثه إذا اجلاه<sup>2</sup>.

وفي معجم "لسان العرب"، فإن مصدر الحداثة: من حدث: الحديث: نقيض القديم، والحدوث: نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثةً، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك إستحدثه، والحدوث: كون الشيء لم يحدث، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمراً أي وقع<sup>3</sup>.

وقد جاءت صفة الحديث من حدث لترتب الأشياء في الوجود كرونولوجياً، مثلما أنها في المكان ترتب بالانتظام في الحيز والتجاوز فهي كذلك في الزمان ترتب في الوقوع والتتالي، بل إن الحدوث يعني كون الشيء لم يكن ثم كان، وهنا فمعنى الحدوث هو الوقوع، ومنه الحدوث المفاجئ والعرضي والطارئ الذي قد نطلقه على أي نوع من الحوادث كحوادث السير مثلاً.

فحدث الشيء حدثاً أي وقع<sup>4</sup>، فحدث الذي مصدره الحدوث بمعنى الوقوع المتعلق بتراتب الفترات الزمنية من قديم إلى وسيط إلى حديث فمعاصر، هذا المعنى وما يليه من المعنى الثاني من الحوادث والأحداث، كلٌّ يبقى بعيد الصلة عن الحداثة في سِمَتها المعرفية. نلاحظ أن معنى الحداثة في المعاجم لم يخرج عن معنى الجديد، ونبذ القديم، أي ما يعني أن الحداثة تعني الجدة والحديث يعني الجديد. إذا لفظة محدث في اللغة العربية تعني الأمر الجديد، وأن المستحدث هو نقيض القديم، وتعني أيضاً أول العمر، حيث تقول العرب "أناس حديثة أسنانهم، وحداثة السن كناية عن الشباب"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - العين، مصدر سابق، ص 177.

<sup>2</sup> - محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة (مادة ح د ث)، مطابع سجل العرب، القاهرة، ص 405، 406.

<sup>3</sup> - لسان العرب، مصدر سابق، ج 3، ص 75-77.

<sup>4</sup> - سعيد أبو الحبيب، أنظر القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط (1988م)، ص 79.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 138.

**مولد المصطلح:** يتم عرض معاني المصطلحات بكم يناسب أهمية كل منها حسب وزنها في تأدية المعنى، فإذا ما تتبعنا نشأة المصطلح وبداياته، فإننا نهتدي إلى أن الحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، والتي تعتبر بمثابة المقدمات الأرضية لهذا المولود الجديد في عالم الفكر. فالنهضة الأوروبية هي التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى، فقد جبلتها على التبعية في جميع المجالات ومنها ما يسمى بصدمة الحداثة، وخاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة من دون أن تكون مهدها أو مخاضها المباشر<sup>1</sup>.

إنطلاقا من المنشأ الغربي لمصطلح الحداثة (modernité)، فإن مصطلح (modernisme) يترجم إلى الحداثوية، العصرية، التجديد،... وهذا المصطلح (modernisme) يحمل معنيين مختلفين في القاموس الفرنسي Le Robert quotidien، فيشير المعنى الأول إلى نوع من التذوق لكل ما هو حديث، والتذوق هنا بمعنى القدرة على إدراك العناصر الجمالية، في كل أثر فني، أما المعنى الثاني فيشير modern spirit or character، أما عن Modernism، إلى حركة مسيحية دعت إلى تفسير جديد للمعتقدات والمذاهب التقليدية وذلك اعتمادا على تأويل حديث للنصوص التي تحمل معان غامضة، وبالتالي فهذا المصطلح اقترن ظهوره بمجالين هما: الفن والدين، واللاحقة (isme) تدل على مذهب أو مدرسة<sup>2</sup>. أما في قاموس petit Larousse فالحداثة (modernité) تعني الشخصية الحديثة.

وقد ورد مصطلح الحداثة كذلك في قاموس HARRAP'S CHAMBERS للإنجليزية، أن الحداثة (modern) والحداثوية (Modernism)<sup>3</sup>، فهذه الأخيرة كمعناها في الفرنسية وهي الروح أو الشخصية الحديثة، أما عن الحداثة فتعني حركة تتميز باستخدام مادة وأسلوب غير تقليديين، وتقنيات تجريبية تميز حقبة النهضة في أوروبا.

<sup>1</sup> - أنظر: محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت)، ط1 (2009)، ص123.

<sup>2</sup> - المحاضرة الأولى: مقياس الحداثة العربية، ص2، أ تواتي، مفهوم الحداثة عند الغرب والعرب.pdf، ص2.

<sup>3</sup> - HARRAP'S CHAMBERS, COMPACT DICTIONARY . p496.

ب. اصطلاحاً: لعله من العسير تطويق معنى الحداثة وضبط كل مكوناتها وإنما يكون من اليسير رصد بعض المقاربات والمعالم والعلامات في بعض المجالات: فالحداثة بما أنها ذلك التساؤل المستمر ذات انسياب زمني؛ فلا نكاد نختم موضوعاً حتى نجده قد مضى، لذلك نجد للحداثة تجليات أخرى نذكر منها:

1- ليست مفهوماً سيولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً يحضر المعنى وإنما هي صيغة مميزة للحضارة - رغم أن المفهوم الغالب للمصطلح يشمل كل المجالات السابقة فكما تواجدت الحداثة الفكرية فهي كذلك في علم الاجتماع، والسياسة وخاصة ما يخص التاريخ، وفي كل ذلك يكون التجديد الانقلاب على ما هو موروث - لذلك تعارض صبغة التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها كأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية<sup>1</sup>.

2- فالحداثة في مفهومها الغربي تعني إحداث تغيير في كل البنى الاجتماعية من سياسة، دين، اقتصاد ومجتمع، حيث يكون هذا التغيير غير مستقر من زمن إلى آخر، فهم يرون بأن الحداثة "هزات حضارية"<sup>2</sup> تنقل العالم من فكر سائد ومفاهيم راسخة إلى فكر أكثر تقدماً وأكثر تطوراً.

3- بينما نجد أن الحداثة الشرقية - إن صح التعبير - تحمل في ثناياها معنى الإنسلاخ من كل الثوابت والتحرر من كل نظام أو قيد يحكمها، والتحرر بالنسبة لهم هو ذات التطور والإبداع، وقد لاقت هذه اللفظة رواجاً معرفياً واسعاً تختلف استعمالاته حسب الخلفية الفكرية لصاحبها وكذا أصوله الانتمائية الثقافية، هذا بغض النظر عن هوية المؤلف. وفي موسوعة لالاند الفلسفية نجد أن الحداثة من الحديث والعصري MODERN - لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني (انفتاح وحرية فكرية...)، هذه الإشارة تخص اللفظة بشكل عام، كما يشير

<sup>1</sup> جون بوديار، نقلاً عن فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر ط5 (2006)، ص25.

<sup>2</sup> ناصر بن عبد الكريم العقل، الحداثة في العالم العربي (أطروحة دكتوراه)، مخطوط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1 (1414هـ)، ص 123.

إلى الاستعمالات الرئيسية لكلمة حديث، ويفرّق بالنسبة إلى الاستعمال الراهن من جهة بين حدثاً صحيحة تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، ومن جهة ثانية حدثاً سطحية تقوم على جهل التراث وحب الجديد مهما يكن والاضطراب...<sup>1</sup>.

فالحدث هي مرحلة تاريخية بلغت مجتمعات إنسانية في مسارها التاريخي، وهي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتح. والحدث كوني هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعاً تحقق مستوىً عالياً من التطور، مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى<sup>2</sup>.

4- ومما تصالح عليه علماء الغرب فيما يخص هذا المصطلح، وهو المعنى الأصلي للفظ، أنه ردة الفعل الحتمية أو الانعكاس الضروري المتولد من الإستغلال الإقطاعي الكنسي، وهذا معناه الانقلاب الكلي على كل ما يوحى بالدين. زيادة إلى ما تلى هذه الوقائع من مستجدات تاريخية في الساحة الأوروبية آنذاك.

فالحدث (modernité) بحسب موريس باربييه Barbier Mourice. فإنها لم تبرز للتداول إلا في سنة 1823؛ إذ كانت تطلق ببساطة على كل ما هو حديث، ولذلك كانت تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تحمله من دلالات التقدم في جميع الميادين، وهي بذلك تتعارض مع كل ما يمت بصلة للماضي؛ لأن الماضي يعد تجسيدا لكل ما هو قديم<sup>3</sup>.

وقد تجلت الحدث عند ادغار موران (Edgar Morin) في (ثلاث أساطير كبرى، أسطورة التحكم في الكون التي قال بها كل من ديكارت (René Descartes) وبوفون (Georges-Louis Leclerc de Buffon) وماركس (Karl Heinrich Marx)... وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية التي باتت تفرض نفسها مع كوندورسي، وثالثة

<sup>1</sup> - موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سابق، ط2(2001)، ج1-a، ص822.

<sup>2</sup> - محمد سبيلا، مدارات الحدث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 123، نقلا عن عبد الحليم مهورباشة، الحدث الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن، مجلة تبين، العدد 103، 2018.

<sup>3</sup> - Barbier, Maurice. La modernité politique, presses universitaires de France, 2000, p1. نقلا

عن: عبد العزيز بوالشعير، أزمة الحدث الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد 76، ربيع 1435هـ/2014م.

هذه الأساطير هي أسطورة السعادة. وقد قال سان جوست (Saint-Just): إن السعادة فكرة جديدة. ثم صارت الثقافة التي نشرتها وسائل الإعلام في الفترة الممتدة من القرن التاسع عشر وحتى ستينيات القرن العشرين تشيع أسطورة تقول إن السعادة قد باتت في متناول الأفراد في حضارتنا المعاصرة<sup>1</sup>.

وقد استدرك ادغار موران (Edgar Morin) على القول بكون السعادة إحدى الأساطير الثلاثة للحدثاء بإدراج حدثاء أخرى بما سمي في القرن العشرين ب (الحدثاء المطلقة) والتي تتمثل في تطور هائل للعلم والتقنية والصناعة والرأسمالية، وهي تشكل مجتمعة المحركات الأربعة للمركبة الفضائية الأرض، وهو تطور أطلق طاقة خارقة على الخلق والابتكار وطاقة جبارة على السيطرة والتدمير<sup>2</sup>.

أما عند هابرماس (Jürgen Habermas) ( فالحدثاء تعني مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعضاً، وهي تدل على رسمة الموارد وعلى تراكمها وتحريكها، وعلى نمو القوى المنتجة، وزيادة انتاجية العمل، مثلما تدل أيضاً على تمركز السلطات السياسية المتمركزة، وعلى تشكيل الهويات الوطنية والثقافية)<sup>3</sup>.

فالحدثاء باستقراء للنموذج الغربي، هي إدغام عناصر تقليدية في مقدمة انطلاق الحدثاء، مع اختلافات في هذه الانطلاقات<sup>4</sup>، وذلك حسب الخلفيات وكذا الروابط الفكرية والعقدية للنماذج الفلسفية الغربية.

5- اعتبر الحدثاء العربية قولبة للحدثاء الغربية بكل تفاصيلها؛ ذلك أنها لم تخضع لأسس الفكر الاسلامي وضوابطه المنهجية، المتمثلة في ضرورة الاستقلالية عن المرجعية الثابتة إلى التأصيل الحدائي الغربي، أو هي (الانقطاع عن الماضي والتراث ومحاربته، والصراع

<sup>1</sup> - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق - المغرب، 2012، ص25.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص25.

<sup>3</sup> - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا- دمشق -، 1995م، ص9.

<sup>4</sup> - ينظر: محمد محفوظ، الاسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، بيروت -

لبنان-، 1(1998)، ص32.

مع المعتقدات القديمة كلها والمعارف كلها<sup>1</sup>، هذه حقيقتها، أما عن المفهوم المتداول في الأوساط الحداثية؛ فالحادثة لا يتم استيرادها من الخارج، بل تنبثق انبثاقاً من المجتمع، معناه حدوث جملة من التطورات في مختلف المجالات والجوانب، بحيث يصل المجتمع إلى مستوى الدخول في عالم الحداثة ومتطلباته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ولعل الخطيئة التاريخية الكبرى التي وقعت فيها الكثير من البلدان العربية والإسلامية - حينما تعاملت مع الحداثة -، اعتبارها مجموعة من السلع والمواد التي يمكن استيرادها من موطنها الأصلي، بينما في الأصل هي الجهود الحقيقية في سبيل استنهاض القدرات الذاتية في المجتمع، للوصول إلى مراحل متقدمة في التطور الإنساني<sup>2</sup>.

مما سبق من تعاريف لمصطلح "الحداثة"، يلاحظ اختلاف قوة إحاطتها بمفهومها من تهويل وتصعيد حتى غدت وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء، ويذكر طه عبد الرحمان أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي؛ لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس، ويرى أنه لا بد من التفريق بين روح الحداثة، وواقع الحداثة<sup>3</sup>.

ولتحديد تصور أقرب إلى التحديث، نجعله أحد وجهي الحداثة، حيث يعتبر الوجه الداخلي لها. ذلك أن الوجه الخارجي يتجلى في المنجزات المادية، والتطورات العلمية والتكنولوجية، أي: في المحيط الإنساني، والوجه الداخلي: يتجلى في السلوك، والشعور، والقيم الإنسانية، فالحادثة لا تقوم بذاتها، إنما تتأصل في النسق الاجتماعي، الذي يشمل الوجهين المادي والمعنوي<sup>4</sup>.

### الفرع الثاني: مفهوم الخطاب الحداثي:

بعد الوقوف على التصنيف المفهومي للفظي الخطاب والحداثة على المستوى المعجمي اللغوي والاصطلاحي نمرّ إلى تعريف المركّب الإسنادي (الخطاب الحداثي).

<sup>1</sup> - خالد عبد الله حقي، موقف الفكر الحداثي من مسائل العقيدة - دراسة تحليلية نقدية -، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمان - الأردن -، ط1 (2019)، ص27.

<sup>2</sup> - ينظر: موقف الفكر الحداثي من مسائل العقيدة - دراسة تحليلية نقدية -، مرجع سابق، (ص35).

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمان، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب -، ط1 (2006)، ص24.

<sup>4</sup> - ينظر: موقف الفكر الحداثي من مسائل العقيدة - دراسة تحليلية نقدية -، المرجع السابق، ص151.

نعني بالخطاب الحداثي هو ما يتبناه أعلام الفكر الحداثي من رؤى وأفكار تجاه كل المسائل المتعلقة بالمنظومة المعرفية العربية الإسلامية، وعلى كل الأصعدة، حيث اشتغل هذا الخطاب في مجالات كثيرة، السياسية منها والاجتماعية والدينية... وغيرها، مع اختلاف في وجهات النظر بين هؤلاء الأعلام، وذلك حسب الخلفية التكوينية لكل منهم ومدى تأثير الحداثة الغربية في تنشئتهم وتوجيههم، من عدة منهجية وعتاد اصطلاحي ومفاهيمي، يتسلحون به للاستعداد لخوض التجاوز التاريخي للفكر الإسلامي.

فالخطاب الحداثي في نظر المفكرين الإسلاميين، ليس إلا صدى للحداثة الغربية بكل تجلياتها، وهو يعكس بالضرورة متبئيه من العرب (الحداثيين) الذين يصفهم الشيخ علال الفاسي -رحمه الله- بأنهم: المتقفون ثقافة غربية من أبناء قومنا، فهم مقتنعون بأن الفكر الغربي هو كل شيء والقانون الأجنبي هو المثل الأعلى<sup>1</sup>.

أما من وجهة نظر حداثية فيرى محمد عابد الجابري أن خطابات التحديث التي يتبناها<sup>2</sup>، تستدعي تأصيل الأصول بفكر منفتح، يجمع بين اعتبار المقاصد، والاسترشاد بأسباب النزول، وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا<sup>3</sup>.

ويمكن تحصيل المفهوم العام للخطاب الحداثي بجمع حديه في معنى متكامل موحد، فيمكن القول عن الخطاب الحداثي أنه خطاب مرن يستطيع أن يتكيف مع الواقع الثقافي للمجتمع، ولكن بشرط أن يتفق المجتمع على الصيغة التي يظهر بها هذا الخطاب من خلال البناء المجتمعي بجميع مكوناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو إلى حد هذا التعريف موافق لمفهومه في بيئته التي نشأ فيها (أوروباً) بشكل خاص، إلا أننا إذا فكرنا في ترحيل المفهوم إلى بيئة أخرى وجب علينا إبقاء الشروط الماضية؛ لأنه يجب التنبيه إلى أن الخطاب الحداثي في العالم الإسلامي تعرض إلى تعريف سلبي وهجين يستصعبه المجتمع العربي والإسلامي ككل؛ نظراً لما يحدث من تصادم بين هذا الأخير وهذا النوع من الخطاب

<sup>1</sup> - ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5 (1993)، ص276.

<sup>2</sup> - مركز تأصيل للدراسات والبحوث، ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الحداثي -دراسة تحليلية نقدية-، ط1 (2016)، ص36.

<sup>3</sup> - التراث والحداثة، مصدر سابق، ص11.

رغم علمنا بشساعة المنظومة المعرفية الإسلامية لاحتضانها جميع ما يمكن من ثقافات ومعارف تحترم الهوية الإسلامية وتقف عند حدودها سواء بالدعم الفكري أو بالنقد والتفكيك. إلا أن هذا الخطاب بدأ في بيئتنا الإسلامية منطلقاً من خلفية الزحزحة والتجاوز بعد التفكيك والقطيعة، بدل تأسيس خطاب عربي التوجه، إسلامي الأصول والفروع، يسعى إلى القيام بالأمة وتراثها بتمكين الفكر من أرضية موصولة بالتراث الإسلامي العريق، والاعتراف الصريح بأن أي أمة تنفصل عن تراثها فهي شجرة دون جذور يجف عطاؤها ولو بعد حين، خاصة إذا تعلق الأمر بالمراجعات التفكيكية المتبجحة والعلنية بل والصريحة لأركان الدين وأعمدته.

### المطلب السادس: المقاربة العقدية:

أقصد بهذا المركب الاسنادي دراسة إشكاليته بطابع عقدي، وتخصيص البحث بالمفاهيم والمصطلحات العقدية، حيث تحدد كلمة "المقاربة" مجال البحث دون اختراق حدود يمكن أن تُلَبس على الموضوع.

### الفرع الأول: تعريف المقاربة:

**لغة:** الاقتراب والدنو. قَارَبْتُهُ فِي الْبَيْعِ مُقَارِبَةً وَالنَّقَارِبُ: ضِدُّ التَّبَاعَدِ<sup>1</sup>

**اصطلاحاً:** وهي الطريقة التي يتناول بها الباحث الموضوع، أو كيفية اقترابه منه.

يعرف الدكتور عامر مصباح<sup>2</sup> المقاربة بأنها "الإطار النظري الذي يؤطر البحث، ويعمل بمثابة المنظار أو المبصار الذي ينظر بواسطته الباحث إلى الظاهرة المبحوثة، والأهمية المنهجية للمقاربة النظرية هي المساعدة على تأطير جهد الباحث وتفكيره وحمائته من التشتت، وفقدان التحكم في أبعاد أو متغيرات الدراسة".

والمقاربة هي أساس نظري يتكون من مجموعة من المبادئ التي يتأسس عليها البرنامج أو المنهاج، وهي الطريقة التي يتقدم بها من الشيء<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - لسان العرب، مصدر سابق، فصل القاف، ج1، ص663.

<sup>2</sup> - أ.د/عامر مصباح أستاذ الدراسات الإستراتيجية والأمنية، مسؤل التكون على مستوى الماستر والدكتوراه عن تخصص الدراسات الإستراتيجية والأمنية، مؤلف للعديد من الكتب، آخرها نظريات علم الإستراتيجية، والنظرية السيبرانية، جامعة الجزائر 3.

<sup>3</sup> - مشتة مهدي، مدخل لتحديد المصطلحات والمفاهيم (المنهج، المنهاج، المنهجية، المقاربة)، السنة الثالثة منهجية البحث

اللغوي، <http://tele-ens.univ-khenchela.dz/moodle/course/info.php?id=3782>

الفرع الثاني: المقاربة العقدية:

أما ما قصدناه في بحثنا كمقاربة فهي عملية مناقشة للمصطلحات العقدية من منظور العقيدة الإسلامية ذاتها وكيفية توظيفها بما يجاري الرؤية الحداثية، حيث آلت هذه المصطلحات إلى مآلات أخرى غير المآلات العقدية المطلوبة منا كما وردت في القرآن الكريم. فمقاربة هذه المصطلحات عقدياً هي موازنتها بغاياتها ومدى تحقيق المضمون العقدي من خلال حملته الدلالية، وكذا مدى موافقتها للمضمون القرآني الصحيح.

### المبحث الثاني: المصطلح: الرهان واستراتيجية التوظيف

يتصدر موضوع العقل قائمة البحوث والدراسات والاهتمامات في أدبيات التجديد والحدثة والمجال النقدي بصفة عامة، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، فبلوغ غاية الحدثة يؤكد أعلامها أنها لن تتحقق إلا بتجاوز التفكير التراثي بما يشتمله من مرجعيات وثوابت، عبر نقد العقل العربي في اتجاه ونقد العقل الإسلامي في نفس الاتجاه لكن بحفر أعمق وتجاوز أبعد، وما ينبجُرُ عنه من زعزعة وقلب للرؤى والمفاهيم، فعملية تحديث العقل الإسلامي لا تتحقق إلا إن طالت عملية التفكير معاقل الوعي الإسلامي ومفاصله.

تتأسس هذه المشاريع التحديثية لإحكام هيمنتها على عدة مرتكزات أهمها العدة اللغوية (مصطلحات ومفاهيم) المستوردة ذات الجنسية الغربية، مع الوقوع في وهم المماثلة بين تحقيق الحدثة الغربية وقلق الاستتساخ لعمليات التحديث والتقدم للعالم الآخر، والإصرار على تكريس التحديث الوهمي الغربي وتجسيده في كيان المنظومة الإسلامية. وقد تولد هذا القلق نتيجة التعامي المتعمد عن الخصوصية الحضارية للأمة الإسلامية والاختلاف الجذري والهوة السحيقة بين العالمين، هذا الذي أثار الأزمة المعرفية في المنظومة الإسلامية بإعلان القطيعة بين الحديث المعاصر والتراثي القديم، لكن هذا التكريس دون تَبَيُّنٍ لهذه العدة لتصبح منسجمة و الخصوصية الإسلامية، وكذا عدم الاكتراث بتحيينها<sup>1</sup> لتوافق معطيات الواقع المهاجرة إليه؛ ستؤثر سلبا في تحقيق هدف التجديد والنهوض بالفكر الإسلامي، بل على العكس قد عرضته لكثير من أشكال التشظي المعرفي والمنهجي معا.

### المطلب الأول: ضرورة التكامل الوظيفي بين المصطلح والمفهوم:

تعد العناية باللغة من حيث ثروتها المصطلحية؛ ركنا أساسيا من أركان النهوض العلمي والمعرفي، فكلما كان الإنتاج العلمي يعج بالمصطلحات سواء الاصلية أو المتولد نتيجة تولد العلوم وتجديدها، وبالتالي اكتظاظ المفاهيم وتوسعها، إلا كان للبحث العلمي صيغة أخرى من الابداع والإحياء والعمق، واختلاف الرؤى، وشمولية المعاني.

<sup>1</sup> دخلت لفظة التحيين "Actualisation" (المشتقة من الحين) إلى العربية بفعل الترجمة من اللغات الأجنبية. وهي تعني جعل الشيء متوافقاً مع الشروط في الزمن الحالي الذي تجري فيه عملية التفكير. <https://al-adab.com/articl>.

الفرع الأول: المصطلح والمفهوم والعلاقة بينهما:

ونحن بصدد توطئة فيما يخص المعاني العامة لهذين اللفظين: المصطلح - وقد سبق تعريفه في المدخل المفاهيمي- و المفهوم الذي سنحاول إبراز أهم معالمه وعلاقته بالمصطلح، مع العلم بوجود ألفاظ كثيرة في هذا المجال حيث (تتعدّد أنواعُ التعريف بحسب المسالك النظرية المتبعة في اكتساب صورة المعرف؛ فإذا كان المسلك منطقيًا يروم الإحاطة الجامعة المانعة في التعريف، سُمّي التعريف: حدًا منطقيًا، وإذا كان المسلك تداوليًا يتتبع التغيرات التي يحدثها الاستعمال، سُمّي التعريف: دراسة مصطلحيّة، وإذا كان المسلك لغويًا يبحث عن المعنى، سُمّي التعريف: دراسة مفهومية، وترتبط هذه الأنواع من التعريف علاقةً عموم وخصوص؛ فكلُّ حدِّ مصطلح، وكل مصطلح مفهوم، وليس كل مفهوم مصطلحًا، ولا كل مصطلح حدًا)<sup>1</sup>.

**أولاً: تعريف المفهوم:** لم تتجاوز المعاني اللغوية لمفردة "المفهوم" في كل من معجم العين<sup>2</sup>، ومعجم مقاييس اللغة<sup>3</sup>، ومعجم لسان العرب<sup>4</sup>، ثلاثة معانٍ، وهي كلها مجردة، وهذه المعاني الثلاثة هي: المعرفة، والعقل، والعلم/ يقال: فهمت الأمر، أي: عرفته وعقلته وعلمته. وقد جاء المفهوم بصيغة اسم المفعول: ومن معانيه الاستفادة (صيغة المفعول): أن المفهوم نتيجة حاصلة؛ أي: ما يصبح به الشيء معروفًا لدي<sup>5</sup>.

وقد اصطلح عليه التهانوي في موسوعة كشف اصطلاحات الفنون أن للمناطق منظور خاص في معنى المفهوم، فهو (ما حصل في العقل أو من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة، بالذات كالكلي، أو بالواسطة كالجزئي، وهذا عند من يقول إنّ صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة إلا أنّ ارتسامها فيها بواسطة الآلات أي الحواس. وأمّا من يقول بأنّها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسّر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرّح به السيّد السّند. ثم المفهوم والمعنى متحدان بالذات فإنّ كلّ منهما

<sup>1</sup> - حمزة شلهاوي، مفهوم المفهوم والفرق بينه وبين المصطلح، الألوكة اللغوية والأدبية، 2016/4/3، [https://www.alukah.net/literature\\_language](https://www.alukah.net/literature_language).

<sup>2</sup> - العين، مصدر سابق، باب الهاء والميم والفاء معهما ف ه م مستعمل فقط، ج4، ص61.

<sup>3</sup> - مقاييس اللغة، مصدر سابق، [باب الفاء والهاء وما يثلثهما] (فهم)، ج4 ص457. (المكتبة الشاملة).

<sup>4</sup> - لسان العرب، مصدر سابق، فصل الفاء، مادة (ف ه م)، ج12، ص459.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص459.

هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده، مختلفان باعتبار القصد والحصول. فمن حيث إنها تقصد باللفظ سمّيت معنى ومن حيث إنها تحصل في العقل سمّيت بالمفهوم)<sup>1</sup>.

### ثالثاً: العلاقة بين المصطلح والمفهوم:

بالجمع بين المعاني اللغوية والاصطلاحية للفظين، تتجلى العلاقة في كون المفهوم يعبر عن الصور الذهنية المتبلورة عن شيء ما، أما المصطلح فهو المعبر عن الدلالة اللفظية لهذا التصور (المفهوم)، فالمصطلح أكثر دقة من المفهوم، إلا أن أحدهما يسمى باعتبار مضمونه وهو المفهوم، والآخر يسمى باعتبار لفظه وهو المصطلح على أساس أن الأول أوسع من الثاني. أما الثاني فهو أدق من الأول، لذلك ذهبت جملة من الدراسات إلى تأكيد أن المفهوم من حيث صيغته اللغوية هو المصطلح، أو أن المصطلح وحدة لغوية تسمى مفهوماً محددًا، أو أن المفهوم هو مضمون المصطلح، أو أن المصطلح هو اللفظ المعبر عن المفهوم مما يجعل علاقتهما شبيهة بالعلاقة التي تربط بين اللفظ والدلالة بالدليل اللغوي<sup>2</sup>.

كما تجدر الإشارة إلى جانب آخر يعدّ مفصلاً مُهماً في تبني إشكالية الاستيراد الفوضوي للمصطلحات وبناء المفاهيم هكذا دونما أي انتباه لخطورة هذه العملية على المستويين المعرفي والشرعي، حيث إنه من الضروري أن يحمل المصطلح الصفات العامة والخاصة معاً للمفهوم الذي يدل عليه؛ خاصة إذا تعلق الأمر بالقضايا المرجعية، فالحمولة الدلالية للمصطلح تتولد أساساً بمعرفة سابقة للمفهوم الدال عليه، وذلك بتضائل المعنى اللغوي لهذا المصطلح في بيئته الأصلية حتى يصبح غير كاف لاستيعاب المفهوم الجديد، وتصبح بذلك الدلالة المعرفية الاصطلاحية المستوردة دلالة معبرة عن المفهوم، حيث يفى هذا المفهوم بتحقيق المعنى الجديد.

وقد شكّل التداخل بين حدّي المصطلح والمفهوم موضع سجال في الساحة الفكرية العربية في صفة احتواء أحد الحدين للآخر، وعدم استقلالهما بحدود معرفية فاصلة، ولعل

<sup>1</sup> - محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم، تق: رفيق العجم، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، تر: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1 (1997م)، ج2، ص517.

<sup>2</sup> - ينظر: سعاد كوريم، الدراسة المفهومية: مقارنة تصويرية ومنهجية (بحوث ودراسات)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد 60 (2010م)، ص43.

أبرز مظاهر ذلك الخلط، هو جعل المفهوم متداخلا مع المصطلح بحيث يطلق المفهوم على المضمون، بينما ينصرف المصطلح إلى اللفظ، والنتيجة وقوع زلزلة في توليد المصطلحات وتمثلها لمفاهيم أجنبية عنها تماما، وذلك إما باستيراد المصطلحات ومحاولة إضفاء شرعية معينة حتى تتلاءم ومقاس المفهوم الأصيل، أو بمحاولة إنتاج مصطلحات مستعربة في قالب غربي بتعبئة إسلامية. إلا أن هذا التكريس المفبرك لا يتناسب وأبعاد اللغة العربية في شتى فصولها لا من حيث الدال ولا المدلول ولا المجال التداولي المكرسة فيه.

### الفرع الثاني: العلاقة بين المصطلح والمفهوم في الخطاب الإسلامي والخطاب الحداثي:

تتباين العلاقة بين المصطلح والمفهوم إذا ما قورن بين الخطابين، تباينا جذريا، وذلك حسب درجة الاتصال والانفصال الوظيفيين للرهانات التي يسعى إليها كل منهما<sup>1</sup>، وسنحاول توضيح أبرز المعالم التي يتميز بها كلا الطرحين الإسلامي والحداثي (الاتصالي والانفصالي).

**أولا: العلاقة بين المفهوم والمصطلح في الخطاب الإسلامي:** يبدو وسمُ الخطاب بالإسلامي؛ إشارة مقصودة نحو منهجية صحيحة فيما يتعلق بهذا الخطاب، حيث يرتبط ما هو إسلامي بمصدريته الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا ما أصل هذا الخطاب في مصطلحاته ومفاهيمه من المنطلقات مرورا بالآليات والمناهج وصولا إلى الغايات والأهداف السامية التي يختص بها.

فتاريخ الفكر الإسلامي عريق فهو يعتبر أنموذجا في بناء المعرفة وإنتاجها وإنتاج مصطلحاتها ولم يخالج عراقته الظلام إلا لما بدأت تغزوه الترسانات المصطلحية الغربية، كما يتسم بالأصالة والمرونة حين يرتبط بالخصوصية المفاهيمية والمعرفية للأمة، ويرتبط بالاستقلال الفكري لما يتميز به من شساعة اللغة وإمكانية احتوائها للمفاهيم المتباينة؛ وهذا ما يوئد الإبداع الشخصي للمفكر.

ومن أجمل ما أجده وصفا لهذه الحال قول الامام البشير الابراهيمي: (إن ظلم الكلمات بتغيير دلالتها كظلم الأحياء بتشويه خلقتهم، كلاهما منكر، وكلاهما قبيح، وإن هذا النوع من الظلم يزيد على القبح بأنه تزوير على الحقيقة، وتغليط للتاريخ، وتضليل

<sup>1</sup> - أحمد إبراهيم خضر، الفروق بين المفهوم والمصطلح والتعريف، 2013/3/2 ميلادي - 1434/4/19 هجري، شبكة الألوكة، [https://www.alukah.net/personal\\_pages/0/51050](https://www.alukah.net/personal_pages/0/51050)/الفروق-بين-المفهوم-والمصطلح-والتعريف/.

للسامعين، وياويلنا حين نغتر بهذه الأسماء الخاطئة، ويا ويح تاريخنا إذا بُني على هذه المقدمات الكاذبة<sup>1</sup>، وهذه فراسة يتمتع بها الامام من وصف حال الفكر الإسلامي وما آل إليه من الحداثة والاختراق الفكري.

رغم معضلة الضمور التي اجتاحت الإبداع المعرفي والفكري العربي المعاصر، إلا أن هذا الضمور لا يعتبر امتدادا للزاد المعرفي التراثي، أو أنه نتيجة قصور فيه، أو يحاسب عليه كعيب طال الفكر الإسلامي منذ القديم، فالثراء اللغوي الذي تمتع به التراث الإسلامي في شتى مجالاته من علوم إنسانية وتطبيقية، كان معين تصدير للثروة اللغوية في هذه المجالات. فما أنير التاريخ المزور للغرب بالعلوم المختلفة؛ إلا لما تُرجمت كل العلوم الإسلامية إلى اللغات اللاتينية الأخرى، حينها فقط اكتشف الغرب مفاتيح العلوم وتقنياته، ولبس عباءة التطور والتقدم والحضارة.

كما يتميز التكامل بين المصطلح والمفهوم الموسوم بالإسلامي؛ بالخاصية التداولية؛ حيث أن بناء المفاهيم يرتكز من البدء على اللبنة الأساس وهي المعنى اللغوي الذي أسهم في إنتاج الدلالة الاصطلاحية حتى تحفظ معاني الألفاظ بعضها ببعض مهما تغيرت أحوالها وتجددت مسالكها<sup>2</sup>. يحدث بعدها انسجام في سياق متآلف متضافر متناسق، يكون فيه للمصطلح أصل لغوي مكين، وعائلة لغوية مترابطة، ومنسجمة والخلفية العقديّة الرصينة، مكونة امتدادا شعوريا في ضمير الأمة ومستوعبة لهّمّها المعرفي وانشغالاتها النهضوية<sup>3</sup>.

### ثانيا: علاقة المصطلح بالمفهوم في الخطاب الحداثي:

دخل الفكر الحداثي العربي المعاصر في دوامة القوالب الفكرية الجاهزة والملقّنة، وهذا ما عمّق الهوة بين الفكر الحداثي والمجال التداولي العربي الإسلامي، وهذا حتما ما شكّل تراجعاً، كنتيجة من نتائج العمى الذي أصيب به العقل العربي لانبهاره بالعدة الفكرية الغربية،

<sup>1</sup> - أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجلة: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1 (1997)، ج3 (عيون البصائر)، ص506.

<sup>2</sup> - ينظر: جلال سلامة، نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المفاهيم والمصطلحات، مجلة الحقيقة، جامعة عباس لغرور خنشلة - الجزائر، -، مجلد: 17 عدد: 02 (2018)، ص227.

<sup>3</sup> - ينظر: عبد المالك بومنجل، إبداع المفهوم وصناعة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن من التهويل والاتباع إلى التأثيل والإبداع، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، جامعة سطيف 2، الجزائر، ص214.

وإتباع مسلك التهويل واقتفاء الأثر حذو القذة بالقذة، وأسّس لغموض فكري وتداخل بين العتاد الاصطلاحي الوافد إلى اللغة العربية الأم، مما أفقد الدرس اللساني العربي حيويته وتميزه. ومما تسبب في هذا التدني؛ السعي لتطويع الدرس اللساني العربي وإسقاط المناهج اللسانية الغربية عليه أنتج كتابات غريبة، فقد تشكلت أمزجة من الأفكار العربية والمصطلحات و المفاهيم الغربية التي لم تتبلور وتستقر في ذهن المتلقي العربي بشكل تلقائي<sup>1</sup>، و تزداد الحقيقة تعكراً مادامت هذه المنظومة ليست وليدة ثقافتنا وبيئتنا، ونتاج تفكيرنا وتطورنا<sup>2</sup>، وقد أحدثت إشكالية المصطلحات المستوردة نفورا وقلة تجاوب من القارئ العربي، لغرابتها وثقلها على اللسان العربي الفطري السليقة، وما تشكله من خطر فيما تضيفه من تهويل على المعاني الأصلية للمصطلحات الأصلية، ونتج عن هذا الاستغراب وقوع القارئ العربي في حيرة معرفية وهو يصطدم بكثير من المصطلحات الغربية عن تلك السليقة العربية.

هكذا بلور الخطاب الحدائي فلسفة متشعبة المداخل، مختلطة الحدود، تتميز باستراتيجيات توظيف المفاهيم والمصطلحات، واعتماد الاستشكال كمنهجية للتعامل مع المسائل المرجعية، ثم البحث لها عن أبعاد جديدة تتناسب وسياق الخطاب الغربي، لم يجد له رواد هذا الخطاب سبيلا إلا اللجوء إلى إخضاع المنظومة المعرفية الإسلامية برمتها للنظام اللغوي الغريب عنها، والغريب حتى عن بيئته، مادام لم يخرج مشروعته إلى النور بعد ظلمات القرون الوسطى، بل زاد في تعقيده حد الغثيان كما قال "جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ينظر: نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المفاهيم والمصطلحات، مرجع سابق، ص 216.

<sup>2</sup> ينظر: مسعود شريط، ترجمة المصطلح اللساني إلى اللغة العربية: أزمة تمثل المفاهيم أم موضحة اختلاف؟، مجلة إشكالات، المركز الجامعي تامنغست، الجزائر، العدد 12، ماي 2017، ص 102.

<sup>3</sup> جان-بول شارل إيمارد سارتر، ولد في 1905/07/21 بباريس، فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي كاتب سيناريو وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. بدأ حياته العملية أستاذاً. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية، من أهم كتبه " الغثيان "، ت 1980/04/15. من كتاب: كتاب سيرتي الذاتية - جان بول سارتر، <https://www.8ghrb.com>.

يُلخص هذا المعنى في قول الفيلسوف الفرنسي روجيه أرنالدز (Arnaldez Roger)<sup>1</sup>: (ما يُوأخذ عليه الفلاسفة العرب المعاصرون أنهم تأثروا كثيراً بالفكر غير العربي، إنهم يترجمون كثيراً، وهذه ظاهرة لافتة مهمة، فمن الضروري أن يلمَّ الفلاسفة العرب المعاصرون بالفلسفات غير العربية، لكن غالباً ما تتشكّل هذه الترجمات لهؤلاء المفكرين المادة الجاهزة التي يعتمدونها لبناء فكرهم الخاص، وآمل أن يؤسس الفلاسفة العرب فلسفةً عربيةً خاصةً، دون أن ينغلقوا على الفلسفات غير العربية، وأن يخلقوا فكراً عربياً أكثر استقلالاً؛ انطلاقاً من تراثهم وتقاليدهم الخاصة، إن لديهم تراثاً دينياً وصوفياً وفكرياً، وأعني بالطبع الفلاسفة المسلمين، إذاً يجب أن ينطلقوا من هذا التراث الرائع؛ ليبحثوا على ضوئه في القضايا المطروحة الآن من ظروفه المكانية والزمانية، وتحمل خصائصها المميزة إنما تصب في مجموع الفلسفات المتناغمة)<sup>2</sup>، فروجيه أرنالدز (Arnaldez Roger) آسفه واقع الفكر العربي المعاصر الذي يعتبره صورة مطابقة للفكر الغربي مع تنبيهه لتجاوز الحدائين العرب للخصوصية الإسلامية ومدى ثراء المكتبة الإسلامية بالمصادر المختلفة المجالات الواجب الانطلاق منها لتكوين معرفة إسلامية عربية أصيلة.

### المطلب الثاني: عملية تحديث العقل الإسلامي بين ابداع المصطلح واستيراده:

يتوجب علينا أولاً إبراز ما يخص العقل ومنتجاته ومجالات وحدود تفعيله، لأنه العامل الفعّال في شذوذ الخطاب الحدائني وخروجه عن الأصل الإسلامي، بشعارات جُلّها تنادي بالعقلانية وتجديد العقل، وتفعيل العقلانية، وكأن الإسلام تعمد تجاوز العقل، أو إغفاله، أو نصّ على إلغائه وتوقيف تشغيله، وفي هذه الجزئية سنحاول وضع النقاط على الحروف وتوضيح بعض ما يبدو غموضاً في نظرهم.

### الفرع الأول: العقل في المنظور الإسلامي واستيعاب المصطلح:

أولاً: الدعوة إلى تحرير العقل في الفكر الإسلامي: إن تسييد العقل على حساب الوحي هو نوع من العبث في العقيدة، وضرب من الترف الفكري الذي يناقض العقل ويتناول على

<sup>1</sup> - روجيه أرنالدز: مستشرق فرنسي، مهتم بالتراث الإسلامي من أهم مؤلفاته: عيسى بن مريم، نبي الإسلام (1980)، وكتاب: ثلاث رسالات لإله واحد (1983)، وكتاب: جوانب من الفكر الإسلامي (1987)، ثم كتاب: على نقطة تقاطع الأديان التوحيدية الثلاثة (1993). نقلا عن: روجيه أرنالدز.. آخر المستشرقين الكبار وعاشق التراث الإسلامي،

<https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=10261&article=420384>

<sup>2</sup> - جريدة النهار البيروتية، من مقابلة مع المفكر الفرنسي روجيه أرنالدز، بتاريخ: 6 / 4 / 1985م.

مكانته. ولا يعني هذا أبداً إقصاء العقل عن دائرة التفكير وتعطيل قدرته عن التدبر في الكون أو في النفس الإنسانية أو تقييده أو الحجر عليه، فذلك حق في الكنائس والمعابد التي تمارس فيها طقوس روحية وحركات شعائرية بلهاء باسم الدين، بينما يختلف هذا التهوين والاستصغار بل وبيانه كل التباين في الإسلام فإن للعقل مكانته التي يعتز بها ويعتمد عليها في ترسيخ العقيدة والحث على الإيمان بها<sup>1</sup>.

وقد كفانا القرآن همّ التدليل على قيمة العقل ومراتبه وأفضليته، بل ودوره الرئيس في التقرب إلى الله ومعرفته عز وجل، ومدى أهميته في فقه وتعقل شرعه تبارك وتعالى.

أما حين يعجز العقل عن إدراك الحكمة من بعض القضايا المتعلقة بالعقيدة فإن الإسلام أمر العقل بالامتثال للشرع حتى ولو لم يدرك سبب ذلك والحكمة منه. وقد منع الإسلام العقل (من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدراكه كالذات الإلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)<sup>2</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله ورسوله)<sup>3</sup>، وعن الروح قال تعالى: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء 85)، فصرف الجواب عن ماهيتها؛ لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه، وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وغيرها من الغيبات التي ليست في متناول العقل ومداركه)<sup>4</sup>.

عدم وقوف فكر الحداثة عند حدود ما يمكن للعقل إدراكه - تلك الحدود التي رسمها الشرع- و تجاوزه إلى غيره من المنهيات والمحظورات التي منع الشرع من الوقوع فيها من سليل الشبهات المفضية إلى الخروج عن المعقول، كما هو حال محمد أركون وإبداعه لمصطلح اللامفكر فيه أو زعزعة اليقينيّات أو الدوغمائية الحرفية، (بهدف التحرر من الانغلاقات الدينية الموروثة التي تكبل مقاصد النصوص التأسيسية وتقف حاجزاً أمامها،

<sup>1</sup> - ينظر: محمد بن سعود البشر، فلسفة الشك (أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدا في الفكر العربي المعاصر)، نسخة إلكترونية (2013م)، ص 68، 69.

<sup>2</sup> - حديث ضعيف، أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (12928)، والطبراني في المعجم الأوسط (6319)، وابن عدي في الكامل في الضعفاء (95/7)

<sup>3</sup> - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقول من وجدها، رقم 134.

<sup>4</sup> - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مرجع سابق، ص 38، 39.

على اعتبار أن النص الديني مفتوح على التأويلات المتعددة والمعارف المختلفة مما يسمح - وفقاً لمنهجية علم الإسلاميات التطبيقية- بإدخال الإسلام في الحداثة واستيعابها له، والتصالح معها كما فعلت المسيحية في أوروبا<sup>1</sup>، لهذا فالتفكير بالعقل المادي المتجاوز لحدود الإدراك الإنساني هو السبب الرئيس وراء تخبط كثير من أتباعه في دراسة ما يعرف بالميتافيزيقيا وتناقضهم في أطروحاتهم ومشاريعهم الفلسفية، حتى آمن كثير منهم بفكرة (العدم) وقالوا كما قال هايدجر (Martin Heidegger) من قبل: (كلنا سنموت وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة من تراب لا تشمل ذاتاً)<sup>2</sup>.

**ثانياً: إبداع المصطلح أساس تحديث العقل الإسلامي:**

لا اختلاف في اعتبار بناء المفاهيم وإبداع المصطلحات المتولدة من رحم الأصول الإسلامية؛ أساس صناعة الأفكار و أهم أركان عملية البناء الخاصة بالتجديد الفكري، فالمعركة اليوم هي معركة المفاهيم، حيث تتوقف صحة الإنتاج المعرفي والمنهجي على صحة المفاهيم وتموضعها في القوالب المناسبة والعرف المعرفي والفكري والمنهجي العربي الإسلامي، وكما سيضمحل هذا الإنتاج والتجديد حتماً بفساد هذه المفاهيم ف(المجتمع المسلم اليوم يكابد من التحديات المعنوية مقدار ما يكابده من التحديات المادية، ويتصدر التحديات المعنوية ما يواجهه من تيه فكري ممثل في فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبُّط في معاقدها ومغالقها، بل في متاهاتها وأحاييلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها، والواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى تصبح كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري مفاهيم غيره)<sup>3</sup>، وطه عبد الرحمان ممن يدعون إلى إنتاج المصطلح العربي الإسلامي، والحد من استهلاك المصطلح الأجنبي.

<sup>1</sup> ريتا فرج، محمد أركون: زعزعة اليقينيّات و" اللأمفكر فيه" في الإسلام، موقع بوابة الهدف الإخبارية، الأربعاء 12 يونيو 2019 | 08:21، نقلًا عن موقع "الآن"، <https://hadfnews.ps/post/55977>، محمد-أركون-زعزعة-اليقينيّات-واللامفكر-فيه-في-الإسلام.

<sup>2</sup> ينظر الشك الفلسفي، مرجع سابق، ص72، 73.

<sup>3</sup> روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص11.

ثالثاً: التوظيف الاتصالي للمصطلح بالمنظومة العقديّة الإسلاميّة: إن التبعيّة المعرفيّة التي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر؛ إنما سببه الافتقار إلى المكنة اللغويّة المستوعبة لمشروع النهضة والحداثة العربيّة الإسلاميّة، لكن صار لزاماً على المفكر العربي المسلم الانتقال إلى طور إنتاج المصطلح الأصليّ البديل للمفاهيم المتداولة، وقد أسس طه عبد الرحمان مشروع توليد المصطلحات وإنشاء المفاهيم بضرورة استيفاء شرائط ومعايير ثلاث ألزم بها نفسه لاقتحام عملية الإنتاج على المستوى الفلسفي والمنطقي<sup>1</sup>:

أ- العمل بأحدث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح العلمي.

ب- استثمار الامكانيات التعبيرية والتبليغية التي تختص بها اللغة العربيّة، والتي لم تقع الاستفادة منها على المستوى الفلسفي.

ج- مراعاة التوجهات العلميّة للتراث العربي الإسلامي، التي تجعل له خصوصية ما. هذا بدل ملاحظة المصطلح الأجنبي فتحول دون فعاليته وإنتاجيته داخل الممارسة الفكرية التي وفد عليها، وهذا بعيد جداً عن الإبداع، لتفكيره بوسيلة غير وسيلته، وإنتاج بغير آلياته<sup>2</sup>.

بالتأسيس الإسلامي لمشروع أصالة المصطلحات والمفاهيم الإسلاميّة يكون طه عبد الرحمان قد فتح آفاقاً واسعة للمعرفة العربيّة الإسلاميّة وأعاد تفعيل موسوعية اللغة الأم حيث يُمكنها من آليات التثاقف الإيجابي المثمر، بدل الاستيراد المتواصل والاستمرار في التقليد والتبعيّة واستنساخ التجارب<sup>3</sup>.

وبنفس المنهج في توليد وإبداع المصطلح والمفهوم أيضاً سعى الأستاذ طه عبد الرحمان إلى تصور تجديدي للعقل؛ الغرض من هذا التجديد هو إبداع عقلانية عربيّة إسلامية متحررة من تبعيتها للعقلانية المغايرة مرجعياً ومعرفياً ومنهجياً، ولن يتأتى للعقل الإسلامي ذلك، إلا إذا حقق الانقلاب والتحرر من سلطة الآخر المعرفية، والتاريخية، والنفسية، والرجوع إلى الحقيقة الثابتة والخالدة حقيقة الإسلام وصلاحه لكل زمان ومكان، وانخراطه في ممارسة التفكير من داخل هذه الحقيقة، والتبني الكامل للمرجعية والشرعية

<sup>1</sup> - ينظر: طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط1(2011)، بيروت - لبنان، ص58.

<sup>2</sup> - ينظر: عبد الله أخواض، المنهج في الفكر العربي لمعاصر من فوضى التأسيس إلى الانتظام المنهجي، مؤسسة هنداوي، بورك هاوس، شبيبت ستريت، وندسور، DD 4SLK1 المملكة المتحدة، ص164.

<sup>3</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص166.

الإسلامية القائمة في ظل التوحيد (فهو ينعكس على الفكر فيقيّمه، وعلى التصور فينقيه، وعلى الاعتقاد فيصحح و يطهره، وعلى الوجدان فيحرّره، وعلى السلوك فيعدله، وعلى الخلق فيحسنه، وعلى الحياة فيجعلها حياة طيبة، وعلى نظم الحياة فيجعلها صالحة قائمة على الهدى، والحق، والعدل، والأمانة، وتساوي الخليقة ووحدها، ووحدة الحقيقة ومناهجها)<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: تحديث العقل الإسلامي في الخطاب الحدائي:

تتغيا معظم المشاريع الحدائية العربية إلى تحقيق العلمنة للعقل العربي الإسلامي الذي يسيطر عليه البيان والوجدان-كما يصفونه-، عقل منسجم كلياً منذ البدايات مع تعاليم الوحي الرباني (عقل يبدو متعالياً وخاضعاً لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً)<sup>2</sup> وإنتاج عقل قادر على المساءلة والنقد، والتحرر من السلطة اللاهوتية.

**أولاً: توظيف المصطلح الحدائي لتبرير نقد العقل الإسلامي:** وُظف المصطلح كآلية لاستدراج المفاهيم الدينية، وكرهان لتحقيق أبعاد منها: غربة عن المصدر، وتشويه للصورة، ونقل للحقيقة، ومطاردة للمعنى. وجزير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى بعض توظيفات محمد أركون باعتباره، أكثر الحدائين المتمثلين للمصطلح الحدائي، ولذلك نقف عنده من خلال هذه الجزئية في مفهوم العقل ودلالاته الاصطلاحية، فقد قسّم محمد أركون العقل إلى أربعة أقسام:

**1- العقل الدوغمائي وتبرير المصطلح الحدائي:** أو العقل المسيج عند أركون ليس بظاهرة خاصة بالفكر الإسلامي، بل يعتبره قوة بنيوية بمعنى أنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة إنما تولّد وتأسس من خلال تراكم لحظات تاريخية متراسبة، كما أن القيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي، لا يفرضها على الفكر الإسلامي وحده إنما على جميع

<sup>1</sup> - طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران (محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة)، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، - ط1 (2003م)، ص16، 17.

<sup>2</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ط2 (1996)، ص65.

ممارسات العقل البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية إلى المرحلة المدنية<sup>1</sup>، فالمسلم عند أركون هو صاحب عقل مغلق لا يقبل الرأي الآخر ليفهمه و يحاوره ويناقشه، لكن هل هذا ما أراده أركون من العقل الإسلامي فعلا؟ أم يجب أن يتبناه كلية، فإن قبل أن يفهمه ويناقشه إذن فهو ليس بعقل مغلق بل منفتح مرن، فماذا يريد أركون بالعقل الدوغمائي إذن؟. فإن كان يريد بالانغلاق عدم قبول الباطل، فهذا من الصواب المنطقي، وإن كان يريد بالانغلاق أنه لا يسمع حتى لشبهة المخالف، فهذا فيه نظر؛ لأن إزالة الشبه تبدأ أولا من فحصها وتشخيصها ثم تفكيكها وتجاوزها، أما إن كان معناه ألا يعير غيره اهتماما، فهذا مالا يقبل؛ لأنه تترتب عليه مخالقات عقدية لا تستقيم والمرجعية العقدية.

إن اصطلاح أركون على العقل الإسلامي بالدوغمائية إنما لا يتأتى إلا من موقف عدائي ومنطلق مشحون بالرفض القاطع لهذا العقل، حتى أن التسييح الذي سجنه أركون فيه يعدّ مخالفة عقلية في ذاتها بل هي عين الدوغمائية التي يتبرأ منها، فكيف لعقل منفتح متحرر متزمت لأراء وأفكار حدائية مُصدرة من مستشرقين يزخر ماضيهم بالنقد الهدام للمؤسسة العرفية الإسلامية، أن ينصف العقل الإسلامي، أليس هذا عينه الانغلاق والتسييح. بدلا من ذلك كان يفترض بأركون أن يكون موضوعيا وحياديا في أحكامه لا يتبنى إيديولوجيات هو أعرف بها من غيره بشذوذها وحقدتها على الإسلام وما ينتسب إليه، خاصة وأنا نجده يستورد هذا المصطلح من تصريح المؤرخ الفرنسي كلود كوهين (Claude Cohen) استأنس بها أركون لأجل نقد المصادر الإسلامية المعتمدة أساسا على العقل الدوغمائي (ولا تزال تلك المسلمات المعرفية الضمنية تؤثر تأثيرا كبيرا على كتابة المسلمين اليوم لتاريخ ما يسمونه "الإسلام"، دون أن يميزوا بين ما فرضه العقل الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب)<sup>2</sup>.

2- العقل الاستطلاعي: أو العقل الاستكشافي الناقد المطلوب في الفكر الإسلامي والمبجل في الخطاب المعاصر، العقل الذي يوصل التراث بالمعاصر حيث يتعامل مع المنظومة كلها

<sup>1</sup> - ينظر: الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروع الفكر، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، اشراف: عبد الحفيظ عصام، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية قسم الفلسفة جامعة منتوري -قسنطينة-، 2010-2011. ص510.

<sup>2</sup> - قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص7.

مستفيدا ومرتكزا على التراث لبناء المعاصر، فتوظيف مصطلح "الاستطلاعي" بالمعنى المجرد هو توظيف صائب يتناسب إيجابا مع الطرح الإسلامي الأصيل، بل وأكثر مناسبات الاستكشاف و تفعيل العقل نجده في القرآن الكريم بالتدبر والتفكر بالتشجيع والإمداد بقوة خارجية تدفع العقل وتوسع مداركه حتى يصبح مؤهلا لإثبات القضايا الكلية والأصول الكبرى في العقيدة مثل قضية التوحيد، والربوبية، وإثبات البعث والحساب، ومعرفة الحكمة في التشريع، وإدراك مقتضيات العلاقة بين الإنسان وغيره من بني جنسه، وبين الإنسان والنظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، وبين الإنسان والكون كل ذلك يتم في حدود قدرة العقل في الوعي والإدراك والمعرفة، ف(ليس ثمة كتاب أطلق سراح العقل وغالى بقيمته وكرامته كالقرآن الكريم كتاب الإسلام، بل إن القرآن ليكثر من استثارة العقل ليؤدي دوره الذي خلقه الله له. ولذلك نجد عبارات {لعلكم تعقلون} و{لقوم يتفكرون} و{لقوم يفقهون} ونحوها تتكرر عشرات المرات في السياق القرآني لتؤكد النهج الفريد في الدعوة إلى الإيمان وقياماً على احترام العقل)<sup>1</sup>.

أما أركان فاستناده الحدائي الذي وجهه لتوظيف هذا المصطلح؛ قد حرّف المعنى الإيجابي إلى معنى آخر غريب عنه، يقصد به أركان العقل الجريء المتمرد المتسم بالنقد وعدم الاجترار والقابلية العفوية للتقليد والذي يسعى إلى معرفة ذلك الذي لا يفكر فيه، المغيب من قبل العقل الدوغمائي، يقول: (أقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما مُنع التفكير فيه، وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى المشروعية (أو المشروعية الإسلامية كما اصطلح عليها)<sup>2</sup>). وقد طال شرح الأستاذ أركان لمصطلح

<sup>1</sup> - منهج المدرسة العقلية في التفسير، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1414هـ، 29/1 - 30.

<sup>2</sup> - أ- المشروعية الإسلامية: هي تلك التي يجب علينا أن نشغل بزحزحتها وتفكيكها داخلها من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية، أو قابلة لأن تُعمم كونياً أقصد تلك المشروعية الواسعة التي تُبنى بمساهمة كل الشعوب وكل الفئات العرقية وكل الثقافات المتنافسة من أجل ترسيخ مشروعيتها. هذا هو السؤال -يضيف أركان لتوضيح غايته- الذي أصبح ضرورياً الآن في نظري، وليس سؤال الإصلاح الديني أو بعث المشروعية التقليدية من جديد في أواخر هذا القرن العشرين فمن الواضح أن بعث القديم لن ينجح.

ب- المشروعية التاريخية: تعني أن كل المشروعات التي ظهرت تحت الصيغة اللاهوتية للأديان، كالمشروعية الإسلامية، والمسيحية، واليهودية، والبوذية، بمختلف فرقها ومذاهبه عبر التاريخ، مرتبطة بالمشروعات السياسية للامبراطوريات والممالك والخلافة والسلطنة والجمهوريات والديموقراطيات... الخ.

المشروعية وأنواعها وتاريخها ليصل أخيراً إلى قناعة الزحزحة للمشروعية الإسلامية<sup>1</sup> - أنواع السلطة وقداصة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية. يكمل الأستاذ أركون إشاراتته بالعقل الاستطلاعي الجريء بأنه الجديد الذي يكافح على جميع الجبهات؛ وإنه لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة لاهوتية، بل إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المناهجي البناء، هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده.

### 2- مفهوم العقل الإسلامي ونقده:

أ- مفهوم العقل: للعقل تعريفات عدّة في أنظار العلماء، سأكتفي بإيراد أصحّها: أما في اللغة فكما قال الخليل بن أحمد: "العقل نقيض الجهل. يقال: عقل يعقل عقلاً؛ إذا عرف ما كان يجله قبل، أو انزجر عما كان يفعله<sup>2</sup>."

ب- العقل الإسلامي: وأما في الشرع: فقد حكى أبو الطيب عن أبي الحسن علي بن حمزة الطبري قوله في تعريف العقل، فقال: "العقل نور وبصيرة في القلب، منزلته من القلب كمنزلة البصر من العين<sup>3</sup>. وبيان هذا كما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الاستقامة):

=وكل هذه المشروعات كانت تميل نحو الهيمنة والسيطرة ضد مصلحة المشروعات المقهورة أو المغلوبة التي دعيت بالطوائف، أو الفرق، أو الهرطقات، أو الأقليات، أو العاصية، أو الوثنية، أو الكافرة، أو المحمية (أو الذمية) ... الخ. ج- المشروعية الفلسفية: وهذه أصح مشروعية عند أركون فلا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر، أي المستقل عن ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزها. لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية إلا إذا كانت نتاج هذا العقل الحر المنخرط في نقاش مستمر مع الاستخدامات الأخرى للعقل، أي مع العقلانيات الأخرى الجاهزة أو المحتملة.

إن المشروعية، بمعنى من المعاني، استنفاد للجهد الفكري نفسه من أجل تفحص كل أشكال المشروعية المنتجة والمجربة سابقاً. بل ويمكن تفحص أشكال المشروعية هذه وتجاوزها باستمرار من خلال الحوار التواصلي ومجابهة الأفكار والآراء ببعضها بعضاً. (المشروعية الحقيقية هي تلك الناتجة عن إجماع الحوار الحر الدائر بين مختلف الأطراف، لا عن قرار فسرّي يتخذه طرف واحد ويفرضه بالقوة). نقلاً عن الإسلام، أوروبا، الغرب، ص115، 116.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام: هاشم صالح، دار الساقي، مكتبة الإسكندرية، بيروت-لبنان، ط2(2001)، ص116.

<sup>2</sup> - معجم العين، مصدر سابق، ج1، ص159.

<sup>3</sup> - تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (728 هـ)، المسودة في أصول الفقه، آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية (ت 652 هـ)، وأضاف إليها الأب،: شهاب الدين عبد الحلیم بن تيمية (ت 682 هـ)، ثم

“فإن العقل قد يراد به القوة الغريزية في الإنسان التي بها يعقل، وقد يراد به نفس أن يعقل ويعي ويعلم؛ فالأول: قول الإمام أحمد وغيره من السلف: العقل غريزة، والحكمة فطنة. والثاني: قول طوائف من أصحابنا وغيرهم: العقل ضرب من العلوم الضرورية<sup>1</sup>.

وكلاهما صحيح؛ فإن العقل في القلب مثل البصر في العين؛ يراد به الإدراك تارة، ويراد به القوة التي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك؛ فإن كل واحد من علم العبد وإدراكه، ومن عمله وحركته حول، ولكل منهما قوة، ولا حول ولا قوة الا بالله<sup>2</sup>.

3- نقد العقل الإسلامي: نجد هاجس العقل الإسلامي منشورا في كل كتاباته، وهو أكثر ما يتوجس منه خيفة، حتى أن مشروعه تمثل في "نقد العقل الإسلامي"، فالبدهيات الثقيلة التي يتميز بها العقل الإسلامي جعل الأستاذ أركون يراهن بحياته الفكرية مقابل هدم صرح هذا العقل، والذي يقصد به العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني والأفغانستاني... الخ. أقصد كل عالم الإسلام<sup>3</sup>.

يرى أركون أن جلّ الإشكالات المعرّقة للفكر الإسلامي إنما سببها تأسيسه تبعا لما يمليه العقل الإسلامي، وأن الحل الأسلم لتحقيق التنوير في هذا الفكر هو إعادة تأسيس هذا العقل تبعا لما استجد في ساحة الفكر العالمي المعاصر (عندما أدعو إلى نقد العقل الإسلامي كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السياسي، أو العقل الشرعي أو العقل الجدلي أو العقل اللاهوتي أو العقل الأخلاقي، فإنما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجية عنها - الأمر من ذلك أن أركون يناشد متأسفا ايقاظ الوعي الإسلامي للوقوف في تمجيد مشروعه في نقد العقل الإسلامي - وما دمنا نهمل، بل نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين، مقلدين مكررين، متبعين محافظين، لا نميز

أكملها الابن الحفيد: شيخ الإسلام جمعها وبيضاها: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي (ت 745هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني (وصورته دار الكتاب العربي)، مسألة: العقل ضرب من العلوم الضرورية، ص 556. نقلا عن الشاملة.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 556.

<sup>2</sup> - ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، ط1 (1403هـ)، ج2، ص 161، 162.

<sup>3</sup> - ينظر: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 290.

بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري/ وبين العقلنة المزيفة للحق، الملبسة (أو المقنعة) للواقع، المؤيدة للوعي الخاطيء، المؤسسة للمعارف الباطلة، المؤدية في نهاية الأمر إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته<sup>1</sup>.

وبناءً على ما اعتمد عليه أركون في تفكيك العقل الغربي وما يزاحم من عقول أخرى ينتقل إلى تفكيك العقل الإسلامي إلا أنه حصرها في مسارات ثلاثة كانت كالتالي:

- إما البحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ومنتبع مساره حتى القرنين الثالث/الرابع الهجريين.

- وإما أن يستعرض مختلف مفاهيم كلمة العقل لدى مختلف المدارس وتحديدها ثم النظر في أيها يستحق سمة العقل.

- وإما الاستناد على نص أو مؤلف أو كتاب محدد ثم الرجعة به في الزمن إلى الوراء.

ثانياً: أبعاد تحديث العقل الإسلامي عند أركون: في كتابه (قضايا في نقد العقل الديني) يحاول مترجم أركون الأستاذ هاشم صالح أن يخفف من وطئة النقد القاسي الذي قدمه أستاذه أركون للعقل الإسلامي فيلطف الوصف قائلاً: (وهو لا يقصد بكلمة "نقد" هنا التجريح أو التشكيك كما يتوهم بعضهم، وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. إن محاولته النقدية هذه تُشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة)<sup>2</sup>.

يأتي بعد هذا الفَرس من طرف المترجم، مقارنة له في شكل تساؤل مقدم للأستاذ أركون عن الأستاذ حسن الترابي الذي يقول عن العقل الإسلامي ومركزيته في تكوين الفكر الإسلامي (والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الازلية الخالدة، أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية، والتجارب التي يحصلها في كل زمان، إذا ضاقت هذه المعارف ضاق وإذا اتسعت اتسع)<sup>3</sup>، نتوسم في كلام الأستاذ الترابي رفعة معينة في تصنيف العقل

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق ، ص190.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص274.

<sup>3</sup> - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع -المغرب-، ط1، ص4.

الإسلامي وكون ذلك سبب في تصنيف الفكر الإسلامي بالضرورة، ونقد العقل الإسلامي هو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينالوجية<sup>1</sup>، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق<sup>2</sup>.

يؤدي بنا التقييم العام للعقل الإسلامي بطرح محمد أركون إلى أن إحياء العلوم الإسلامية وإخراج المنظومة الفكرية الإسلامية من قوقعتها الدوغمائية إلى نهضة جديدة جدية، لن تكون إلا بإحداث تسريع في القطيعة مع الأطروحات الكلاسيكية لهذا العقل، والتي تضعه في سياجات دوغمائية وتضفي هالة التقديس على النص وعلى العقل -نتاج هذا النص- نفسه، وتتعالى على التاريخ والواقع، أسسها العقل الفقهي الذي يسعى لتبرير الواقع القائم بل والإبقاء عليه للحفاظ على منافع أيديولوجية واجتماعية، لذلك يعمد إلى اجترار مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق الذي يوظف مختلف المناهج التاريخية والانتروبولوجية والنفسية واللغوية والفلسفية المعاصرة كالحفر والتفكيك، ما يسميه (الإسلاميات التطبيقية) لفهم النصوص الدينية والتحرر من القداسة التي حرمت العقل من ارتياد مناطق ظلت بعيدة عن الاستكناه المعرفي والفكري واقتحام مساحات ظل التفكير فيها محرماً<sup>3</sup>.

ويتأزم الفهم أكثر عند اصطدامنا بعقليات استطلاعية مبنوثة في المجال البحثي الأكاديمي الراهن، وتأثر الكثير من الباحثين بفكرة التحرر، وبالتالي طبعاً سيكون الانتقال والتمرس والتوظيف النقدي لكل ما وُسم بالإسلامي الذي يُصاغ في كنه العقل الاستطلاعي الأركوني سائغاً جائزاً، ومن الأمثلة في تعميق المعنى الأركوني وتدعيم أحقيته في اختراق اللامفكر فيه: (إذا كان العقل في جوهره عالمي الهوية والجنور، انساني الملامح والافاق، فإن العقلانية غير ذلك، إذ هي تتعدد بتعدد الثقافات والأمم، ومن ثم فإن العقلانيات العربية

<sup>1</sup> - مصطفى حسيبة، الجينالوجيا: تعني ذكر الأصول وتعدادها، ولقد أصبحت الكلمة المركبة تدل بصفة عامة وفي غالبية اللغات الأوروبية على: سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يُفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد. عن المعجم الفلسفي (أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفاتها)، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان، ط1 (1009)، ص157.

<sup>2</sup> - ينظر: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص518.

<sup>3</sup> - علامي خالد مسعود، مفهوم العقل الإسلامي لدى محمد أركون، إشراف: العربي ميلود، مجلة الموروث، العدد

01 (2020)، مؤسسة الانتماء: جامعة مستغانم، ص73.

اليوم هي حقيقة وجود يحمل في ذاته تناقضات العصر الذي يحياه، وعليه لم تكتسب العقلانية شرعيتها كمفهوم على المستوى الفلسفي والسياسي في الفكر العربي، ولم تكن امتدادا له بقدر ما كانت من المسبقات المعرفية التي فرضت نفسها في ثنايا هذا الفكر<sup>1</sup>.

والملاحظ من خلال الطرح الأركوني أنه يربط بين مسمى "العقل الإسلامي" وجوهر الأرضية المتحكمة فيه وهي الثقافة العربية، أو العقلانية العربية بشكل خاص، مع أن أركون يفرق بين العقل الإسلامي والعربي بأساسيات منها: التزام العقل الإسلامي بالوحي واعتباره الأصل لأنه إلهي، ودوره في هذه الحالة الاستجابة لإملاءات هذا الوحي فهو تابع وليس بمتبوع، (أما العقل العربي فهو الذي يعبر باللغة العربية أيًا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، فنجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية)<sup>2</sup>.

**ثالثا: المصطلح التراثي وإشكالية الفاعلية:** ما كان رهان الخطاب الحداثي على المصطلح محوريا في عملية تحديث العقل الإسلامي؛ إلا لما يتوفره هذا المصطلح من مكنة نقدية واعتباره آلة فعّالة في هذه العملية، فابتكار المصطلح الجديد يسرع عملية تفعيله في الفضاء المعرفي الجديد، حيث لا تتحقق الاستراتيجية التحديثية للعقل الإسلامي ومحاولة إدماجه في الخطة الحداثية الشاملة؛ إلا بالتوظيف القسري للمصطلحات وليّ أعناقها بما يخدم المعنى التحديثي المرغوب، فابتداع المصطلح يؤدي إلى ابتداع لغة جديدة، مما يُنتج حتما فكرا مبتدعا أيضا؛ لأن الفكر هو خلاصة اللغة التي يُصاغ بها، كما أن للفكر الإسلامي التراثي منظومة مصطلحية عريقة تجعل منه فكرا ذا خصوصية عن باقي المعرفة العالمية منذ القديم، وهذا مما أثار الهجوم الشرس للتيار العلماني على التراث، الذي دفع بأحدهم -أركون كمثال- أن يسيّج بلغته الخاصة، ويشخصه بالقدمة وانتهاء الصلاحية، والبحث له عن علاج بخلق مصطلحات جديدة تتوافق والتسارع الحضاري المعاصر.

لكن هذه الأشكلة الحداثية ليست تُلزم الفكر الإسلامي بالخضوع لها، وإلاّ:

<sup>1</sup> - ابتسام مشقق، اللامفكر فيه ورهانات العقل العربي، صحيفة المثقف، العدد: 5560 المصادف: الخميس 25 - 11 -

2021م، <https://www.almothaqaf.com/a/b12-1/923446>

<sup>2</sup> - قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، مصدر سابق، ص 331.

فهل الخطاب الحدائي عندما يفترض الاستعانة بمصطلحات معينة، يعني أن الجهاز المفاهيمي العربي التراثي من علم الكلام إلى أصول الفقه منه إلى علم اللغة، لم يعد كافياً مستوعباً لمستجدات الخطابات المعاصرة؟

فالإجابة الحدائية تقول لا، ليست متجاوزة، ولكنها أصبحت مجرد مصطلحات تاريخية صالحة فقط لزمانها وظروف الماضي الذي تولدت فيه. أما نحن فنحتاج إلى التجديد؛ ليس بالقطيعة النهائية ولكن باستثمار هذه المصطلحات التاريخية المنتهية الصلاحية إلى مصطلحات جديدة راهنة تتناسب ومرونة الخطاب المعاصر، كمصطلح خلق القرآن، الذي يعتبره أركون أصل قوله بتاريخية القرآن، والذي يتوسل به على أنه مصطلح أصيل يمكن من خلاله تحديث العقل الإسلامي في بعض مستوياته وهو مسألة الألوهية، وبهذه الاستراتيجية في توظيف المصطلح؛ يخترق الخطاب الحدائي المسائل الفكرية الإسلامية، ومنها المسائل العقديّة التي سنقوم في بحثنا هذا بمعالجة أهمها: الألوهية، والنبوة، والوحي.

تتلخص إشكالية (تحديث العقل الإسلامي) في الخطاب الحدائي كمقابل إبستيمي معقد ل (تأصيل العقل الإسلامي) أي أصالته، في سحبه من نسبيته التاريخية وتموضعه داخل تاريخ الفكر وليس خارجه، والتأثر بالتغيرات التاريخية الحتمية وعلى رأسها توليد المصطلحات، وفقاً لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية معينة، وإعادة تربعه على عرش التاريخ وإصداره للأحكام المطلقة الصالحة لكل زمان ومكان، وقوفاً ضد الخضوع للفكر اللاهوتي التقليدي والذي يصطلح عليه ب "الزحزحة الابستمولوجية"، بتفكيك السياج المغلق وكسر حواجزه، في بيئة الفكر الإسلامي، وفي عقر داره، وبتجاوز كلي لمنظومته المصطلحية الثرية والأصيلة.

## الفصل الأول

# إشكالية مصطلح ومفهوم الألوهية، بين العقيدة الإسلامية والخطاب العدائي

المبحث الأول: تأصيل مصطلحي الألوهية ولفظ الجلالة "الله"  
في العقيدة الإسلامية والعقائد الأخرى.

المبحث الثاني: مفهوم الألوهية ومصطلح لفظ الجلالة في  
الخطاب العدائي

المبحث الثالث: نقد الخطاب العدائي في طرحه لمصطلح  
ومفهوم الألوهية:

تعد قضية "الألوهية" أهم القضايا التي جالت فيها البشرية بالبحث والتدوين، وذلك لعظم موضوعها وتعلقها الغيبي الذي يشد العقول والألباب، وعلى مر التاريخ ستظل الألوهية القضية المركزية في الوجود البشري والكوني، لقد دار جدل تاريخي طويل حول حقيقة الإله وعلاقته بالإنسان والكون، ما بين إله مات، وإله بشري تجسد، وإله طبيعي، وإله أسطوري خرافي، وإله روحي مجرد، حارت العقول وتاهت في تفسير حقيقة الإله والتعرف على ماهيته، وكثرت مقولات الفلاسفة وأرباب الأديان في الوصول إلى معرفته، ولم تخرج من ذلك إلا بتأملات فلسفية وهمية، وعقائد ساذجة، اختلط فيها الإلهي بالإنساني وبالطبيعي<sup>1</sup>.

**المبحث الأول: تأصيل مصطلحي الألوهية ولفظ الجلالة "الله" في العقيدة الإسلامية والعقائد الأخرى**

تمثل الألوهية في الإسلام قمة التفرّد الكلي، والتميز الحقيقي والجوهري في المفهوم والخصائص؛ إذ يكمن مفهومها في كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" فهو المعبود بحق، والمستحق للعبادة وحده لا شريك له. كما يختص بخصائص متفردة، فهو غيبي محال على العقل إدراكه والإحاطة به، وحق مبين ثابت واجب الوجود لا شك فيه، وهو الحقيقة المطلقة في الكون، والكمال القدسي في الذات والصفات والأفعال، وعقيدة فطرية راسخة فُطرت عليها البشرية وخضوع وعبادة وتذلل لئله المستحق للعبادة. وترتبط الألوهية في الإسلام بالإنسان، والكون بعلاقة خالق ومخلوق، ورب ومربوب، تقوم على التباين الجذري والانفصال الجوهري في الذات والصفات والأفعال والوجود<sup>2</sup>.

**المطلب الأول: تأصيل مصطلح الألوهية:**

تعتبر الألوهية في العقيدة الإسلامية الركيزة الرئيسة التي يقوم عليها بناء الدين الإسلامي، وهي قضية تمثل الحقيقة المطلقة، وجوهر الدين وأشرف قضاياه، إذ شرف العلم بشرف المعلوم، فحاجة العباد إلى الله تعالى (فوق كل حاجة، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم ولا طمأنينة، إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها،

<sup>1</sup>- يُنظر: عبد الله أحمد مبارك باوادي، عقيدة الألوهية في الإسلام (المفهوم والخصائص)، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، ص 205.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 205.

بأسمائه وصفاته وأفعاله. ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه)<sup>1</sup>.

لكن هذا المصطلح في فضاءات أخرى كالفضاء الحدائي، هو مصطلح ولّت حمولته الدلالية، ولم يعد يفي بالغرض اللغوي في معالجة المسائل الفكرية الخاصة بهم، حيث أسسوا لأرضية جديدة في اقتناء المصطلحات المعبرة عن مفهوم الألوهية بما يناسب تحقيق الغاية التجاوزية للفكر التراثي، وخدمةً لمتطلبات الحداثة وما بعدها حتى وإن كانت المسألة تتعلق بالعقيدة الإسلامية. لهذا وجب علينا الإشارة على عدة نقاط تتعلق بالجانب التأصيلي للمصطلح بصفة خاصة ولأبعاد المسألة ككل بصفة عامة، حتى نبين الأصول التي تتحكم في هذه المسألة وكيف آلت إليه بعد التفكير والتجاوز الحدائي لها.

#### الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي لمصطلحي "الله" والألوهية:

أولاً: لغة: الهمزة واللام والهاء أصل واحد، ألّه يألّه من باب تعب إذا تحير؛ إذ العقول تتحير في معرفته، وقيل: من ألّه الفصيل إذا أولع بأمه؛ إذ العباد مولعون بالتضرع إلى الله، وأصله وله يوله، إلهة وألوهة وألوهية، بضمهما، بمعنى عبد عبادة، وتألّه تعبد، وإلهه المعبود وهو الله عز وجل، ثم استعاره المشركون لما عبده من دون الله تعالى من الأصنام وغيرهم؛ لاعتقادهم أن العبادة تحق لها والتأليه: التعبيد، والتألّه: التنسك والتعبد، وقيل: اشتقاقه من ألّهت إليه: أي فزعت إليه)<sup>2</sup>.

إذ أن الشرع لم يستعمل لفظ "الألوهية" وإنما استعمل مادته الاشتقاقية "إله" و"آلهة" و"إلهة" إضافة إلى لفظ الجلالة "الله"، وقد ورد ذلك تصريحاً في القرآن الكريم وكلها تدور معانيها على معناه اللغوي أي التعبّد والعبادة والعبودية. والإلهيات: كل ما يتعلق بذات الإله وصفاته، والإلهيات: علم يبحث عن الله وما يتعلق به تعالى، وهي ترجمة لكلمة (Theologie)، وهي مأخوذة من الكلمة اليونانية القديمة (Theologi) وهي مركبة من مقطعين (Theo) ومعناها: الله، و(logia) ومعناها: علم، فكانت الكلمة بمقطعيها تطلق عند قدماء اليونانيين ويراد بها: علم الآلهة، وما يتعلق بالألوهية، وعندما انتقلت إلى اللغات

<sup>1</sup> ابن أبي العز الحنفي، محمد بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، دمشق: دار الرسالة العالمية، ط 2 (2012م)، ج 1، ص 69.

<sup>2</sup> الصحاح، مصدر سابق، (ج 6، ص 2223).

الأوروبية أصبح معناها: تعاليم الله، أو علم العقائد الإلهية، ثم ترجمت إلى العربية بـ "اللاهوت" أو "الإلهيات" على غير قياس<sup>1</sup>.

مما سبق نقول: أن الألوهية تدل معانيها في اللغة على معنى التعبد والعبادة والعبودية، وأن "الإله" يطلق على كل ما اتخذ معبوداً، وعمل من يستحق العبادة، ومنه لفظ الجلالة "الله" مشتق من الإله، ولهذا بين ابن عباس رضي الله عنه - ما يدل عليه من معنى فقال: "الله" ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين"<sup>2</sup>.

**ثانياً: اصطلاحاً:** المعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والإله المألوه الذي تأله القلوب، وكونه يستحق الألوهية مستلزم لصفات الكمال، فلا يستحق أن يكون معبوداً محبوباً لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل، وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء 22)<sup>3</sup>. والإله الحق هو الذي تحق له العبادة وتجب دون غيره من المعبودات<sup>4</sup>.

**الفرع الثاني: الألوهية في الإسلام:**

من المشكلات التي تواجه العقل - مفهوم الإله وتصوره - فقد اصطدم العقل بهذه المشكلة اصطداماً كبيراً، ووقف منها موقف الحائر التائه الذي ضل الطريق، فالاستدلال على وجود الله أمر لا يعجز أي عقل أن يصل إليه، وأن يبلغ مرحلة اليقين منه إذ تقوم في مواجهة العقل دلالات واضحة، وشواهد ناطقة تتحدث عن وجود الله، وتشهد بجلالته،

<sup>1</sup> - المجلس الأعلى للثئون الإسلامية - مصر، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، عدد الأجزاء: 1 أعده للشاملة/ عويسيان التميمي البصري، (ص565)، نقلا عن: عقيدة الألوهية في الإسلام: المفهوم والخصائص، عبد الله أحمد مبارك باوادي، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، (ص112، 113).

<sup>2</sup> - محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1 (2000م)، ج1، ص123.

<sup>3</sup> - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم (فصل في عدم اختصاص بقعة بقصد العبادة إلا المساجد غلط طوائف في مسمى التوحيد وبيان الحق في ذلك)، تح: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط7 (1999م)، ج2، ص387.

<sup>4</sup> - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت458هـ)، المخصص (اشتقاق أسماء الله عز وجل)، تح: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1 (1996م)، ج5، ص216.

وعظمته وقدرته ولكن العقل لا يرضى إلا أن يشهد الذات وأن يتعرف عليها ومن أجل هذا أشرف على منطقة الخطر، وصار يتيه ويدور هنا وهناك بلا جدوى.<sup>1</sup>

وأما الذات الإلهية في القرآن ليست ذاتا مبهمة أو مجهولة كما أنها ليست محدودة مجسدة. هي ذات لا كالثوات التي يراها الحس أو يتخيلها الوهم، لأنها لو وقعت في دائرة الخيال - مهما امتد واتسع؛ كانت بهذا المعنى محددة مقيدة وذات الله مع أنها فوق أن تدرك، وفوق أن تحد - قد وصفت في القرآن بصفات كثيرة، كالإرادة والعلم، والقدرة وغيرها، وهي صفات جامعة كاملة الكمال المطلق. ومع هذا فلا تضاف هذه الصفات إلا لذات الله عز وجل.<sup>2</sup>

#### أولاً: منهج القرآن في إثبات الألوهية:

تميز القرآن الكريم بالعديد من المناهج الربانية لإثبات الألوهية، لإقناع الباحث عن الحقيقة، المتبحر في عالم الشك، حيث توافرت جميع هذه المناهج والأدلة بما يمكن فهمها واستيعابها لجميع البشر وعلى جميع المستويات؛ لأنها من لدن حكيم عليم (عز وجل)، وهذا حتى لا يبقى لمُدّع عذر، بعد إقامة الأدلة على وحدانية الله، في وجود العقل، وتكوين الفطرة.

#### أولاً: المنهج الفطري:

كان خلق بني آدم على فطرة التوحيد لهدفين: الهدف الأول: إبطال ادعائهم الشرك وتمسكهم به. والهدف الثاني: إبطال تمسكهم بتقليد الآباء والأجداد في الشرك، قائلين: إن آباءنا أشركوا من قبلنا، ونحن خلف لهم، نجهل بطلان الشرك، وقد قلدناهم في أعمالهم واعتقادهم مع حسن الظن بهم، ولم نهتد إلى التوحيد. أفتهلكنا بالعذاب، وتؤاخذنا بما فعله المبطلون من آباءنا، ولكن الله لا يقبل عذرهم أبداً لأن التقليد في الاعتقاد وأصول الدين لا يجوز أبداً بحال من الأحوال، بل لا بد لكل إنسان أن يعتمد في إثبات عقيدته على قناعته الذاتية والبراهين الدالة على صحة عقيدة التوحيد.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - عمر العريايي الحملاوي (ت1405هـ)، التوحيد المسمى بـ (التخلي عن التقليد والتخلي بالأصل المفيد)، مطبعة الوراقة العصرية (1404 هـ - 1984 م)، ج1، ص63.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص63.

<sup>3</sup> - الموسوعة القرآنية موسوعة شاملة للقرآن الكريم وعلومه، <https://quranpedia.net/ar/surah/1/7/book/70>.

كما يعتبر التسليم وانسياب الألباب للتفكر في عجائب خلق الله، والتفكر بين جنبي الإنسان في عظيم دقة صنعه -تبارك وتعالى- من الفطرة السليمة التي فطر الله عليها عباده، وفي هذا المقام يحسن بنا بيان معنى الفطرة كما بينها المولى عز وجل في سورة الروم، ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم 30) ، حيث سبق قوله تعالى إقامة الوجه للدين، قبل لفظة الفطرة ومعناه الإقبال الكلي على الدين بجميع الذات الإنسانية، وخص الوجه بالذكر؛ لأنه مقدمة الإنسان وأفضل شيء فيه، وجامع الحواس وآلات الإدراك، والمراد بالدين دين الإسلام؛ لأن الخطاب لرسول الله محمد عليه الصلاة والسلام فهو ولا شك مأمور بإقامة الدين المرسل به من عند ربه عز وجل، ولا يحق له أن يميل عنه أو يرجع، ﴿ حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ (الحج 31) ، هذا التمهيد للتعريف الإجرائي الخاص بالفطرة يسهل أكثر فهم معناها، فقوله عز وجل: " فطرة الله" منصوب على البدل من (حنيفا) المنصوب على الحال من (الدين)، فقوله (فطرة) في معنى حال ثانية فيكون المعنى: فاقم وجهك للدين الحنيف الفطرة، والمراد من الدين مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام<sup>1</sup>.

يقول ابن عطية<sup>2</sup> (والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدودة ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه جل وعلا ويعرف شرائعه، ويؤمن به، أما في قوله تعالى: " لا تبديل لخلق الله" يحتمل تأويلين: أحدهما أن يريد بها مدة الفطرة المذكورة؛ أي: اعلم أن هذه الفطرة لا تبديل لها من جهة الخالق، ولا يجيء الأمر خلافها بوجه، والآخر إنحاء على الكفرة، واعترض به أثناء الكلام، كأنه يقول: أقم وجهك للدين الذي من صفته كذا وكذا، فإن هؤلاء الكفار الذين

<sup>1</sup> عبد الله بن عثمان الكوكي، منهج القرآن الكريم والعلم في إثبات الألوهية، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ بركات عبد الفتاح دويدار، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قسم الدراسات العليا فرع العقيدة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1404هـ-1405هـ، ص 27، 28.

<sup>2</sup> أبو محمد عبد الحق بن عطية الغرناطي الأندلسي (ت 542هـ)، صاحب التفسير الذي قال عنه صاحب كشف الظنون أنه يسمى (المحرر الوجيز) مع أن مؤلفه لم يشر إلى تسميته بالوجيز فقد يكون وجيزا باعتبار طريقة عرض المباحث لا باعتبار مقدار جملته. أنظر التفسير ورجاله، محمد الفاضل ابن عاشور، ص 63.

خلق الله لهم الكفر، ولا تبديل لخلق الله، أي أنهم لا يفلحون<sup>1</sup>، وعند الزمخشري نجد المعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، بخلاف الفخر الرازي: فإن الفطرة عنده هي التوحيد. فالله قد فطر الناس عليه فأخذهم من ظهر آدم وسألهم:

﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف 172).

أول ما يسلم به المرء هو الفطرة التي تسري فيه، ذلك اللاإرادي الذي يوجهه لكل ما هو خير له في الدارين فهي الصفاء الأصلي في كينونته الأولى قبل الانطلاق في التكدر بشوائب الحياة المنحرفة، فقد (اقتضى العدل الإلهي والعناية الربانية ببني البشر أن يخلقهم جميعاً من غير استثناء على الفطرة السليمة المقرة بأن الله هو ربهم وأنه لا إله إلا هو وحده لا شريك له، ربا واحداً، وإلها خالقا، فإذا شذ الإنسان بعدئذ، فكفر بالله أو أشرك به إلهاً آخراً، فهو ظلم واضح، وانحراف بيّن، وقد عبر الله تعالى عن هذه الفطرة التي خلق عليها الناس قاطبة بإبرام عهد قاطع بين الله الخالق والبشر المخلوقين)<sup>2</sup>.

لهذا يقرر القرآن الكريم حقيقة كبيرة، وهي أن الإنسان قد خلقه الله على فطرة سليمة تتجه إلى بارئها وتلجأ إليه، فقد جبلت النفوس على معرفة خالقها سبحانه وتعالى، منذ أن أخذ الله جل جلاله العهد والميثاق على أبناء آدم يتضمن الاعتراف على أنفسهم أن الله ربهم ومالكهم وأنه لا إله إلا الله، وذلك حين خلق آدم وأخذ من ظهور ذريته ذريتهم في عالم الذرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف 172).

**ثانياً: المنهج العقلي:** مخاطبة العقل واستثارة التفكير أمر نهج عليه القرآن كثيراً في تثبيت العقائد وتقريرها، فهو ينتزع الدليل العقلي الواضح ويقدمه دليلاً يخاطب به كل عاقل، ولما كان التوحيد هو أول واجب على العباد، وآخر واجب، وهو سبب دخول الجنة والنجاة من

<sup>1</sup> - أبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي (584هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)، دار ابن حزم، ص 1476.

<sup>2</sup> - وهبة بن مصطفى الزحيلي (ت 2015م)، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر - دمشق - ط1 (1422هـ)، ج 1، ص 749.

النار، كانت أدلة التوحيد من الجلاء بمكان بحيث يتسع لكل عاقل فهمها وإدراكها<sup>1</sup>، لهذا يُذكر العقل في مواضع كثيرة من القرآن الكريم لإثبات الألوهية حيث تمثل وجه دلالاته على ذلك في العلم بحسن التوحيد وقبح الشرك، فالعقل يدرك حسن عبادة الله الذي خلق فأحسن خلقه مع اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص، فهو المحسن إلى خلقه بأنواع النعم والمتفضل عليهم بأنواع الفضائل، فكل ذلك يدل على حسن عبادته رغبة فيما عنده من الخير، والعقل كذلك يدرك قبح عبادة غير الله، إذ كل من هو دون الله مخلوق مربوب فقير إلى ربه، لا يملك شيئاً، فكيف يُعطى شيئاً لا يستحقه ويُساوى بالخالق المنعم!، خاصة وأن النفوس مفضولة على الإقرار بالله والميل إلى ما ينفع ويرجى نفعه، وأما السمع فإنه دال على حسن التوحيد وقبح الشرك ويزيد على دلالة العقل: بإثبات العقاب على ترك التوحيد والثواب على تحقيقه. وأدلة القرآن دالة على أن العقل يعلم حسن التوحيد وقبح الشرك دون إثبات الجزاء<sup>2</sup>،

ومثالاً على ذلك: أنه قد ورد في القرآن ضرب الأمثلة على بطلان الشرك وهي مقاييس عقلية، فلو لم يكن العقل مدركاً لقبحه وحسن التوحيد لما ضرب الله هذه الأمثلة ولا اكتفى بالأمر بتوحيده والنهي عن الشرك، ومن الآيات الواردة في ضرب الأمثال ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر 29)، وهذا مثلٌ ضربهُ اللهُ للمشرك الذي يعبد آلهة شتى، وللموحد الذي يعبد إلهاً واحداً وهو الله لينبه على قبح الشرك وحسن التوحيد، عقلاً وفطرة، وقد خاطب الله عز وجل العباد خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم هذه المعادلة المنطقية المعقولة<sup>3</sup>.

وأما العقاب على ترك التوحيد فهذا لا يكون إلا بعد ورود الشرع - كما قال ابن القيم: (إن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع كما دل عليه قوله تعالى:

<sup>1</sup> ينظر: دلائل التوحيد العقلية في القرآن الكريم، إسلام ويب، تاريخ النشر: 2010/06/07، التصنيف: العقائد

القرآنية، <https://www.islamweb.net/ar/article/158863>/دلائل-التوحيد-العقلية-في-القرآن-الكريم.

<sup>2</sup> ينظر: الموسوعة العقدية، المطب السادس: دلالة العقل والنقل على توحيد الألوهية،

<https://dorar.net/aqadia/331>/المطلب-السادس:-دلالة-العقل-والنقل-على-توحيد-الألوهية.

<sup>3</sup> ينظر: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية) (ت 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد

وإياك نستعين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط7 (2003م)، ج3،

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: 15]، وقوله: ﴿ كَلَّمَآ أَلْفَى فَبهَا فَوَجَّ سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۗ ﴾ (8) ﴿ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا ﴾ [الملك: 8-9] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْعَنُوا عَلَيْهِمْ ۚ ءآيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ [الأنعام 131]، [القصص: 59] وقوله: ﴿ ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴾ (الأنعام 131)، فهذا يدل على أنهم ظالمون قبل إرسال الرسل، ولا يهلكهم بهذا الظلم قبل إقامة الحجة عليهم<sup>1</sup>، وقال الإمام ابن تيمية: (فينبغي أن يعلم أن استحقاق العباد للعذاب بالشرك فما دونه مشروط ببلاغ الرسالة في أصل الدين وفروعه)<sup>2</sup>.

وبعد عرض المنهجين الفطري والعقلي للقران الكريم في اثبات الألوهية، نجد أنها متمركزة في القران الكريم بجلاء بحيث لا يستطيع عاقل إنكاره.

**الفرع الثالث: حقوق الألوهية:** حق الله عز وجل على العباد جميعا توحيده وعدم الإشراك به، وعبادته سبحانه والإخلاص له، وطاعة أوامره والانتهاى عن نواهيه، والقران الكريم فيه من آيات الأوامر والنواهي ما يقنع الألباب.

**أولاً: التوحيد المطلق لله عز وجل:** يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۗ ﴾ (الذاريات 56)، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۗ ﴾ (النحل 36)، وقوله: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ (الإسراء 23)، وقوله: ﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ (النساء 36)، وقوله: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ (الأنعام 151).

فالطريق لنجاة العبد في الدنيا والآخرة يبدأ وينتهي بإفراد الله عز وجل بالعبادة وحده، ونبذ وترك كل ما سواه عز وجل في علاه. وفي معرض هذا المعنى، نورد حديث معاذ رضي الله عنه حيث قال: (كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار فقال لي: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟" فقلت: الله ورسوله أعلم.

<sup>1</sup> - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مصدر سابق، ص 453، 454.

<sup>2</sup> - أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (ت728هـ)، جامع الرسائل، مكتبة ابن تيمية، القسم الأول،

المؤلفات 2، دار المدني، جدة، ج2، ص293.

قال: "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً" فقلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس؟ قال: "لا تبشروهم فيتكلوا"<sup>1</sup>. وعند العودة إلى شرح الحديث نجده مشتملاً على فوائد جمة تخص التوحيد منها: سؤاله صلى الله عليه وسلم عن حق الله على عباده: وجوابه هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. والمراد بالعبادة: عمل الطاعات واجتناب المعاصي، وهي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال. وعطف على العبادة عدم الشرك به سبحانه؛ لأنه تمام التوحيد. وقيل: الحكمة في ذلك: أن بعض الكفرة كانوا يدعون أنهم يعبدون الله، ولكنهم كانوا يعبدون معه آلهة أخرى، فاشتراط نفي ذلك، وأن تكون عبادتهم لله وحده؛ لأنه تعالى هو الخالق الرزاق، النافع، الدافع عن عباده الآفات والمؤذيات، فإذا كان كذلك وجب عليهم أن يوحدوه ويخلصوا له الطاعة دون من سواه؛ فهذا هو حق الله تعالى على عباده.<sup>2</sup> وفيه: أن مَنْ ماتَ على التَّوْحِيدِ دَخَلَ الْجَنَّةَ قَطْعًا<sup>3</sup>.

وفي هذا البيان التراتبي بين حق الله تبارك وتعالى وبين حق عباده انصاف للخلق بمكافأتهم بما يستحقون من جزاء أخروي ينتظرهم مقابل استكمالهم لحق الله عز وجل ألا وهو التوحيد.

ثانياً: نفي ألوهية غير الله: عند فساد الفطرة وتداخل الأصول واختلاطها على العقل البشري يصبح الإنسان خاضعاً لأهوائه وما تمليه عليه نفسه، وتصير المسألة أعظم إذا تعلق الشأن بالتصديق الموجه للعبد في تحديد إلهه، وإذا صار إلى هذا المستوى من الانحراف وقع لا شك في الشرك المحذور، فقد أصر عدد كبير جداً من السفهاء على عبادة غير الله جل جلاله ومجانبة المعقول على مر العصور، وكان الله سبحانه وتعالى يرسل أنبياءه لدعوتهم لتوحيد العبودية له جل جلاله، فنبهوا ووعظوا وأنذروا، وقد جاء في الكتاب الحكيم الكثير من الآيات القرآنية التي بينت فساد ما يعبدون بعدة طرق، وقد تجلت صور هذا الفساد الإيماني في القرآن الكريم في عدة أوجه منها:

<sup>1</sup> - أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم 7373.

<sup>2</sup> - ينظر الموسوعة الحديثية، حق الله على العباد، شرح الحديث رقم 11570،

<https://dorar.net/hadith/sharh/151187>

<sup>3</sup> - صحيح البخاري، مصدر سابق، ص 7373.

**1: نفي النفع والضرر عن المعبودات من دون الله<sup>1</sup>:** إن العبادة أعظم أنواع التعظيم، فلا تليق إلا بالله الواحد الأحد، خالق كل شيء ومليكه، الذي يضر وينفع، يحيي ويميت، وهذه الأصنام التي عبدوها جماد وحجارة، لا تضر ولا تنفع، وفي هذه آيات كثيرة فيها توبيخ وتقرع وتبكيث لهؤلاء المشركين الذين يعبدون أصنامًا، لا تضرهم إن عصوها وتركوا عبادتها، ولا تنفعهم إن عبدوها وأطاعوها؛ لأنها حجارة وجماد لا تضر ولا تنفع، والمعبود ينبغي أن يكون مثيبًا ومعاقبًا؛ حتى تعود عبادته بجلب نفع أو دفع ضرر<sup>2</sup>، ومنها:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَتُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ، وَتَعْلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (يونس 18)

يُنكر الله تبارك على المشركين الذين عبدوا مع الله غيره، ظانين أن تلك الآلهة تنفعهم شفاعتها عند الله، فأخبر تعالى أنها لا تنفع ولا تضر ولا تملك شيئًا، ولا يقع شيء مما يزعمون فيها، ولا يكون هذا أبدًا؛ ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>3</sup>. وقال ابن جرير: معناه أتخبرون الله بما لا يكون في السماوات ولا في الأرض؟ ثم نزه نفسه عن شركهم وكفرهم، فقال: ﴿أَبَىٰ سُبْحَانَهُ، وَتَعْلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (النحل 1)<sup>4</sup>.

وفي معرض تفسير هذه الآية الكريمة يقول الإمام الطبري - رحمه الله -: يقول تعالى في نكره: وإن أصابت هذا الذي يعبد الله على حرف فتنة، ارتدّ عن دين الله، يدعو من دون

<sup>1</sup> - نقلًا عن الألوهية موقع سابق. عن موسوعة التفسير الموضوعي، - [https://modoe.com/showbook-scroll/262?\\_\\_cf\\_chl\\_managed\\_tk\\_\\_=pmd\\_8hKG5ArCjt4N8THLSe\\_06Ey5flcuGNioD456OGxPcGU-1633259900-0-gqNtZGzNatCjcnBszQhl#\\_idTextAnchor004](https://modoe.com/showbook-scroll/262?__cf_chl_managed_tk__=pmd_8hKG5ArCjt4N8THLSe_06Ey5flcuGNioD456OGxPcGU-1633259900-0-gqNtZGzNatCjcnBszQhl#_idTextAnchor004)

<sup>2</sup> - علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم بن عمر الشيعي البغدادي المعروف بالخازن، (ت 741هـ)، أبواب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1 (1415 هـ)، ج 2، ص 434. نقلًا عن الشاملة.

<sup>3</sup> - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ط (1419 هـ)، ج 4، ص 224.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 224. نقلًا عن المكتبة الشاملة.

الله آلهة لا تضره إن لم يعبدها في الدنيا ولا تنفعه في الآخرة إن عبدها ﴿هُوَ الضَّلَّالُ البَعِيدُ﴾ (إبراهيم 18).

يتبين من خلال ما عُرض من آيات بينات عن نفي الشريك مع الله عز وجل، أن الله عز وجل قد أدرج القرآن الكريم جميع أشكال الشرك الذي يمكن للإنسان أن يقع فيه، ثم يؤكد الله عز وجل بعدها استحالة تحقق ذلك؛ لأنه عز وجل الواحد الأحد الذي لا يشركه شيء في وجوده، وخلقته تبارك وتعالى.

**2: نفي الاستجابة:** من طرق القرآن الكريم لإثبات الألوهية لله وحده ونفيها عن سواه التطرق إلى عجزها عن مناصرة من يعبدها وعدم الاستجابة لهم، وهنا بيان لعجز من يدعى من دون الله إما لعدم قدرته على السماع أصلاً، أو لعدم استجابته إن سمع الدعاء، وهذا يدل بلا أدنى شك على عدم استحقاقها للعبادة من دون الله. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالِكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(194)</sup> أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ﴾ (الأعراف 194-195).

**3 : المعبودات من دون الله عبيد الله تعالى:** إن مقياس الألوهية هو الخلق والتكوين، فإن كان الله هو الخالق المكون فهو المالك لما خلق وكون، وهو وحده المستحق للعبادة سبحانه وتعالى، والله عز وجل مالك السماوات والأرض وخالقهما، وخالق الإنسان فكيف يعبد غيره؟، ولذا قال جل جلاله مستكراً ما عليه الضالون ممن أشركوا بالله عز وجل غيره من المخلوقات أو الجمادات<sup>1</sup>. ﴿أَيْشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾<sup>(191)</sup> وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصراً وَلَا أَنفُسَهُمْ يَضُرُّونَ﴾ (الأعراف 191-192).

وهنا استنكار على المشركين على جهالتهم وعماهم على إشراك خلق مثلهم مع من خلقهم جميعاً وهم لا يستوون في ذلك مثلاً، ويقول الإمام الشعراوي -رحمه الله- في تفسيره: أيشركون في عبادة الله من لا يخلقون شيئاً، وهم أنفسهم مخلوقون لله، إن من أشركوا بالله الأصنام فعلوا ذلك بالوهم وتنازلوا عن العقل، وكان الواجب أن يكونوا عقلاء فلا يتخذون من

<sup>1</sup> - نقلاً عن: الألوهية موقع سابق. عن موسوعة التفسير الموضوعي، <https://modoe.com/show-book>

الأصنام آلهة<sup>1</sup>. ولذلك فإن هناك آية أخرى تفضح زعمهم يقول فيها الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج73)، ونعلم أن البشر في المقابل قد عرفوا العجز عن خلق خلية واحدة وهي التي لا ترى بالعين المجردة، ولذلك أوضح الحق أن المسألة ليست أمر خلق، بل إن الذباب لو وقع على طعام إنسان وأخذ على جناحه أو في خرطومه شيئاً، لن يستطيع أحد أن يسترد المأخوذ منه، فقد ضعف الطالب والمطلوب، والخلق -كما نعلم- أول مرتبة من مراتب القدرة، فإذا كانت الأصنام التي اتخذها هؤلاء شركاء لا تخلق شيئاً بإقرارهم هم، فكيف يعبدونها؟ إنها لا تخلق شيئاً بدليل أنها لا تتناسل. بل إذا أراد العابدون أن يزيدوا صنماً صنعوه بأنفسهم<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: مصطلح ( لفظ الجلالة الله جل جلاله):

بعد عرض مفهوم الألوهية بصفة عامة، نحاول إيراد أهم ما اشتمل عليه لفظ الجلالة "الله" كمصطلح ذي حمولة دلالية مقدسة خاصة:  
الفرع الأول: مفهوم لفظ الجلالة "الله":

بعد بيان العناصر الواجب توضيحها في مصطلح ومفهوم الألوهية، ننقل مباشرة إلى إيضاح وبيان مصطلح (لفظ الجلالة "الله")، وعرض ما يتعلق به من عناصر تجعلنا في تأسيس منهجي لكل ما يُبنى من لبنات معرفية تمهد لاستكمال الأبعاد التقديسية لهذا المصطلح، مع تشكيل الحصانة العقدية الواجب احترامها عند البحث في هذه المصطلحات المقدسة.

**أولاً: شرعاً:** لفظ (الله) اسم عربي أصيل<sup>3</sup>، اسم "الله" جلّ جلاله هو الاسم الجامع، وعلم الأعلام<sup>4</sup>، والله -عز وجل- هو المألوه المعبود، ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، لما اتصف به من صفات الألوهية التي هي صفات الكمال، وقد تقدم أن هذا الاسم ترجع إليه جميع الأسماء، فيقال: الرحمن من أسماء الله، ولا يُقال: الله من أسماء الرحمن، وهكذا

<sup>1</sup> - تفسير الشعراوي، مرجع سابق، ج8، ص519.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص520.

<sup>3</sup> - منهج القران والعلم في اثبات الألوهية، مصدر سابق، ص4.

<sup>4</sup> - ابن توميات عبد الحليم، الكلم الطيب (شرح الأسماء الحسنی)،

في جميع الأسماء<sup>1</sup>، واسم الله تعالى هو الجامع لجميع معاني الأسماء الحسنی، والصفات العُلا<sup>2</sup>، فإذا تدبر اسم الله عرف أن الله تعالى له جميع معاني الألوهية، وهي كمال الصفات والانفراد بها، وعدم الشريك في الأفعال؛ لأن المألوه إنما يؤله لما، قام به من صفات الكمال فيحب ويخضع له لأجلها<sup>3</sup>، وهو مستلزم لجميع معانيها، فهو دال عليها بالإجمال والأسماء الحسنی تفصيل وتبيين لصفات الإلهية، التي اشتق منها اسم "الله"، والدال كذلك على أنه من تأله الخلائق محبة وتعظيماً وخضوعاً، وفزعا إليه في الحوائج والنوائب<sup>4</sup>.

ثانياً: لغة: جاء لفظ الجلالة في أغلب المعاجم العربية مشتقاً من (أله: إن اسم الله الأكبر هو: الله، لا إله إلا هو وحده. وتقول العرب: الله ما فعلت ذلك تريد: والله ما فعلته والتأله: التَّعَبُّدُ، وقولهم في الجاهلية الجَهلاء: لاه أنت، أي لله أنت. ويقولون: لاهم اغفر لنا، وكُره ذلك في الإسلام، وقوله: لاه ابن عمك لا يخاف الموبقات من العواقب. وقوله: لاه درُ الشبابِ والشَّعْرُ الأسود والراتكاثُ تحت الرِّجال.

أي: لله، والله لا تُطْرَحُ الألفُ من الاسمِ إنما هو الله على التمام، وليس [الله] من الأسماء التي يجوز منها اشتقاق فعل، كما يجوز في الرحمن الرحيم. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم إن الخيرَ خيرُ الآخرة فاعفر للأَنْصار والمهاجرة. ويُسمون الأصنامَ التي يعبدونها آلهة، ويُسمون الواحدَ إلهاً، افتراءً على الله، ويقراً قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ (الأعراف 127)، أي: عبادتك<sup>5</sup>.

أما في مختار الصحاح فإن: (أل هـ: (أله) يألؤه بالفتح فيهما (الإلهة) أي عبد. ومنه قرأ ابنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما "وَيَذَرُكَ وَ (إِلَهَاتِكَ)" بِكسْرِ الهمزة أي وَعِبَادَتِكَ وَكَانَ يَقُولُ إِنَّ

<sup>1</sup> - سعيد بن علي بن وهف القحطاني، شرح أسماء الله الحسنی في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض توزيع: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ص165، 164.

<sup>2</sup> - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج2، ص249.

<sup>3</sup> - أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي (ت 1376هـ)، تفسير أسماء الله الحسنی، تحقيق: عبيد بن علي العبيد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: العدد112(1421هـ)

<sup>4</sup> - مدارج السالكين، مصدر سابق، ص42.

<sup>5</sup> - كتاب العين، مصدر سابق، ج4، ص91.

فِرْعَوْنَ كَانَ يُعْبَدُ. وَمِنْهُ قَوْلُنَا اللَّهُ وَأَصْلُهُ (إِلَآهٌ) عَلَى فِعَالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ لِأَنَّهُ مَأْلُوهٌ أَي مَعْبُودٌ كَقَوْلِنَا إِمَامٌ بِمَعْنَى مُؤْتَمِّمٌ بِهِ<sup>1</sup>

**ثالثاً: اصطلاحاً:** معنى لفظ الجلالة "الله" لا يختلف عن معناه في اللغة، فقد تفرد سبحانه وتعالى باسم "الله" (قال بعض العلماء: اسمه "الله"؛ لأنه تفرد بهذا الاسم، فلم يسم بهذا الاسم شيء من الخلق، ولم يوجد هذا الاسم لشيء من الأشياء. ووجدنا غيره من أسمائه الحسنی نعوتاً وصفات لهذا الاسم الواحد. وإنما جاز أن يقال قام زيد العاقل، وقام عمرو اللبيب. فزيد هو الاسم والعاقل نعته. ثم تترك تسمية زيد، فنقول: قام العاقل، وقام اللبيب، فيكون العاقل واللبيب خلفاً من متروك. والعاقل في هذا الموضع اسم إذ صار له الوصف. فهذا الاسم مستول على الأسماء كلها، أعني الله عز وجل: "ولله الأسماء الحسنی" (الأعراف:180)، فنسب إلى هذا الاسم الأسماء كله.

وتسمّى الناس بسائر الأسماء، ولم يتسموا بهذا الاسم الواحد، وهو "الله"<sup>2</sup>. (علم على الذات العليّة الواجبة الوجود، الجامعة لصفات الألوهيّة، ولذا لا يجوز أن يتسمّى به أحد، وسائر الأسماء قد يتسمّى بها غيره، وهو أول أسمائه سبحانه وأعظمها، وينطق باللام المفخّمة ما لم تسبقه الكسرة أو الياء، ويذكر عادة مقروناً بألفاظ تدلّ على الإجلال مثل: الله تعالى، الله سبحانه وتعالى، وقد يُكتفى بذكر ألفاظ الإجلال فقط مثل: قال تعالى "لا إله إلاّ الله- بسم الله الرحمن الرحيم- ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ، وكلُّ نعيمٍ لا محالة زائلٌ. بالله عليك: أتوسّل إليك/ أرجوك. حدود الله: ما حدّه بأوامره ونواهيه. خليلُ الله: سيّدنا إبراهيم عليه السلام. لله دَرُكٌ: عبارة تعجّب ومدح؛ أي لله ما بذلت من خيرٍ وما قُمت به من عملٍ، ما أحسن ما أتيت به من قول أو عمل. ما شاء الله!: عبارة استحسان وتعجّب. والله/ بالله: أقسم بالله. يا الله!: أسلوب تعجّب)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، (ط5، 1999م)، ج1، ص21.

<sup>2</sup> أبي أحمد بن حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت322هـ)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحرّازي، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء، - ط1 (1410هـ، 1994م)، ج1-2، ص178.

<sup>3</sup> أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1 (1429هـ - 2008م)، ج1، ص114.

وأما الإله فهو المعبود، فمن عبد شيئاً فقد اتخذها إلهاً وإن لم يزعم أنه مستحق للعبادة، وذلك كالطامع في النفع الدنيوي ونحوه مما مر، ومن زعم في شيء أنه مستحق للعبادة فقد عبده بهذا الزعم؛ ذلك لأن الأعمال إنما تحتسب بنياتها فإن نوى أن الشيء المعبود مستحق للعبادة معناه أنه صار إلهاً؛ لأنه يتضمن خضوعاً من شأنه أن يطلب به نفعاً غيبياً، وهكذا من أثبت لشيء تدبيراً مستقلاً بالخلق والرزق ونحوهما، فإن هذا التدبير هو مناط استحقاق العبادة؛ وتوفر شروط كون الشيء مستحقاً للعبادة يعني استنفاده لكاملات التأليه والظن في الشيء أن له استطاعةً تُخَوِّلُ الشيء الحقير أن يرتقي ليكون إلهاً، وكذا من أثبت لشيء أنه يشفع بلا إذن وأن شفاعته لا ترد البتة؛ ككثير من أغلاط الصوفية المنحرفة؛ لأن ذلك في معنى التدبير المستقل والتسيير المطلق رغم أن ذلك من أكثر التخمينات مناقضة للمعقول<sup>1</sup>.

**1- معنى إله في كلمة الشهادة:** وأما عن معنى (إله) في كلمة الشهادة فهو مستحق للعبادة، وإن شئت فقل: من يستقل العقل الصريح بإدراك استحقاقه أن يخضع له طلباً للنفع الغيبي؛ فالله تبارك وتعالى مستحق للعبادة يستقل العقل الصريح بإدراك استحقاقه أن يخضع له طلباً للنفع الغيبي، فمن يتعلق به في الغيب اعتقاداً و طلباً وتوسلاً ورجاءاً في النفع، وكذا لدفع الضر إلا الله الواحد الأوحد المتصف بذلك سبحانه وتعالى، ولذلك لم يكونوا يزعمون مثل ذلك في الكعبة والحجر الأسود؛ لأنهم كانوا يرون أن احترامهما إنما هو لأمر الله عز وجل، فلذلك لم يسموا الكعبة إلهاً ولا أطلقوا على احترامهم لها عبادة<sup>2</sup>.

**2- لفظ الجلالة "الله" هو اسم الله الأعظم:** اختلف كثير من العلماء في كون لفظ الجلالة "الله" هو اسم الله الأعظم، وساقوا كدعم لقولهم عديداً من الحجج والبراهين، كما اعتمد الفريق الآخر كذلك على حجج أخرى في القول بأن كل أسماء الله عظيمة ولا يتعظمها لفظ الجلالة أو يتميز عليها بهذا الوصف.

**الفرع الثاني: خصائص لفظ الجلالة "الله" على أنه اسم الله الأعظم:**

وهذا القول من بين كثير من الأقوال المتباينة بين وجود الاسم الأعظم لله عز وجل المقصود في الأحاديث أو أن كل أسماء الله تعالى عظيمة ولا تفاضل بينها، وفي ذلك قول الشيخ عبد الرزاق البدر: (ولقد دلت نصوص الكتاب والسنة على تفاضل أسماء الله الحسنى

<sup>1</sup> - يُنظر: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله، مصدر سابق، ص 735.

<sup>2</sup> - يُنظر: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله، مصدر سابق، مرجع سابق، ص

وصفاته العليا، بل ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن لله اسما أعظما، إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى، ومن قال بعدم تفاضل الأسماء الحسنى فقله بجانب للصواب<sup>1</sup>، وقد ساق قول الإمام ابن تيمية كشاهد على هذا الرأي: (وقول من قال: صفات الله لا تتفاضل ونحو ذلك قول لا دليل عليه..، وكما أن أسماءه وصفاته متنوعة فهي أيضا متفاضلة كما دلّ ذلك الكتاب والسنة والإجماع مع العقل)<sup>2</sup>.

وقد اختص لفظ الجلالة " الله " على أنه اسم الله الأعظم بخصائص عديدة نسوق منها ما أورده العلماء في ذلك:

- 1- (إن هذا الاسم ما أطلق على غير الله تعالى، فإن العرب كانوا يسمون الأوثان آلهة إلا هذا الاسم فإنهم ما كانوا يطلقونه على غير الله سبحانه وتعالى والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: 25] وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: 65، معناه هل تعلم من اسمه الله سوى الله، ولما كان هذا الاسم في الاختصاص بالله تعالى على هذا الوجه، وجب أن يكون أشرف أسماء الله سبحانه وتعالى)<sup>3</sup>.
- 2- (إن هذا الاسم هو الأصل في أسماء الله سبحانه وتعالى وسائر الأسماء مضافة إليه. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180]، فأضاف سائر الأسماء إليه، ولا محالة أن الموصوف أشرف من الصفة، ولأنه يقال: الرحمن الرحيم الملك القدوس كلها من أسماء الله تعالى، ولا يقال الله اسم الرحمن الرحيم فدل هذا على أن الاسم هو الأصل)<sup>4</sup>.
- 3- (فإن قيل لفظ (الله) قد جعل نعتا في قوله تعالى في أول سورة إبراهيم: ﴿إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ① **اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ** (إبراهيم: 1-2) قلنا: قرأ نافع وابن عامر بالرفع على الاستئناف وخبره فيما بعده والباقون بالجر عطفًا على قوله العزيز الحميد، وقال أبو عمرو: والخفض على التقديم والتأخير تقديره: صراط الله العزيز الحميد)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، فقه الأسماء الحسنى، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط1 (2008م)، ص70.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص70.

<sup>3</sup> فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت606هـ)، لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات، المطبعة الشرفية للشيخ شرف موسى، مصر، ط1 (1323هـ)، ص65.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص65.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص65.

4- هذا الاسم له خاصية غير حاصلة في سائر الأسماء وهي في سائر الأسماء والصفات إذا دخل عليه النداء أسقط عنه الألف واللام، ولهذا لا يجوز أن يقال: يا الرحمن يا الرحيم، بل يقال: يا رحمن يا رحيم، أما هذا الاسم فإنه يحتمل هذا المعنى فيصح أن يقال: يا الله. وذلك أن الألف واللام في هذا الاسم صار كالجاء الذاتي فلا جرم لا يسقط حالة النداء وفيه إشارة لطيفة؛ وذلك لأن الألف واللام للتعريف فعدم سقوطهما عن هذا الاسم يدل على أن هذه المعرفة لا تزول أبداً البتة باختصار<sup>1</sup>.

من خلال هذا العرض لخصائص لفظ الجلالة "الله" وفي ضوءه سنعرض لما شذ فيه الطرح الحدائي ورؤيته الفلسفية لهذا المصطلح، وقد اشتمل العرض السابق للخصائص على نظرة شاملة انطلاقاً من مختلف المصادر التأصيلية الإسلامية، التي تنطلق من الوحي لتؤطر به الفهم و لا تدع للعقل مجالاً للانحراف العقدي أولاً ثم الفكري والعلمي ثانياً انطلاقاً من تصورهما العقدي المضبوط والواضح، كما يعتبر هذا العرض السابق في التعقيد العقدي لفظ الجلالة عند من يؤمن بالعقيدة الإسلامية موجهاً للقارئ بصفة عامة وللباحث في هذا المجال بصفة خاصة، إلى المسلمات والرواسخ في اعتباره وتوصيفه لما يطرحه الفكر الحدائي بالخرق والتعننت والفساد وتعمد التجاوزات العلمية والفكرية في ما يخص المرجعية العقيدة الإسلامية، المصونة من القرآن والسنة النبوية.

### الفرع الثالث: لفظ الجلالة "الله" في الفكر الغربي:

يتباين مصطلح لفظ الجلالة في الفكر الغربي حسب تباين الرؤية العقيدة لكل فكر، وتعلقها بالخلفية والمنطلقات المعرفية التي تربط التصورات بالمعتقدات، سواء الوضعية منها أو السماوية المنحرفة، حيث يُعتمد المعيار في تصور الإله على الظروف الواقعية المحيطة في تلك الفترة وفي ذلك المكان، وذلك يختلف من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، والأساس في ذلك مدى الوعي المتعلق بالمقدس المفارق الفوقي المتعالي، في هذه العوالم الفكرية المختلفة، وقد أسبقنا الرؤية الحدائية للمقدس بالرؤية الغربية نظراً لكونها المعين المتحكم في الطرح الحدائي، والمؤثر الأول في تصوراتهم والملهم لمشاريعهم التفكيكية، فبوزن معنى القداسة في فكرهم يكون ترجمتهم لمعنى الإله.

<sup>1</sup> - فقه الأسماء الحسنی، مرجع سابق، ص 76.

أولاً: لفظ الجلالة "الله" في طرح توشيهيكو إيزوتسو<sup>1</sup> من خلال كتابه (الله والإنسان في القرآن): إن من عظمة هذا الدين أن يُيسّر الله تعالى له من يخدمه حتى من غير أهله، بل إنه جل في علاه لِيُؤَيِّده بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، وحسبنا دليلاً على ذلك أبو طالب عم النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي كفله صغيراً وأحاطه برعايته نبياً، وهو المنشد قائلاً: والله لن يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفينا

فامض لأمرك ما عليك غضاضة      أبشر وقر بذاك منك عيوننا  
ودعوتتي وعلمت أنك ناصحي      فلقد صدقت وكنت ثم أمينا  
وعرضت ديننا قد عرفت بأنه      من خير أديان البرية ديننا  
لولا الملامة أو حذاري سبة      لوجدتني سمحا بذاك مبينا<sup>2</sup>

من أهم المسائل التي درسها وتكفل بالإهتمام العالم ايزوتسو مسألة الألوهية أو قل "الله" عز وجل، لأنه مقتنع أنها أشرف المسائل وأجلها في شتى العلوم، وكونه متخصص في هذا الجانب من العلوم الإسلامية، فمن ذكائه الفكري والعلمي توجهه المباشر إلى البدء

<sup>1</sup> - توشيهيكو إيزوتسو (1914 - 1993) أحد أشهر الباحثين اليابانيين المعاصرين الذين كرسوا حياتهم العلمية ووظفوا أفكارهم التحليلية للاقترب من الإسلام والتتقيب في جوانبه الروحية والمعرفية، معتمداً على منهج رصين قائم على علم الدلالة وعلم اللغة الحديث، مستخدماً عدته الفكرية المكتملة، للقيام برحلة مضيئة ومستتيرة وحيادية نحو منابع وتحولات الأديان والثقافات الشرقية والآسيوية وصولاً إلى الحضارة الإسلامية التي عززها التأثير القوي للقرآن الكريم في تكوين البنية المعرفية المميزة للمسلمين في العهود المبكرة لنشأة هذا الدين السماوي، وأبدى إيزوتسو، من خلال إصداراته ومؤلفاته المتعددة حول الإسلام، وعياً عميقاً بالثقافة العربية والإسلامية المتماسة مع قضايا متشعبة في الدين الإسلامي، مثل التفسير وعلم الكلام، إضافة إلى ترجمته الدقيقة للقرآن الكريم، ولعل أهم الإصدارات التي قدمها إيزوتسو في سياق اهتمامه بالشأن الإسلامي، كتاب: «الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم»، مستخدماً المنهجية الغربية الحديثة لتتكيّف وتتلاءم مع موضوعه الفريد: «القرآن الكريم»، بحيث نكون إيجابيين في تلقّي الثقافة الغربية في جانبها التنظيري، حسب ما يشير إلى ذلك مترجم الكتاب الدكتور هلال محمد الجهاد، مضيفاً أن ميزة هذا الكتاب أنه يجعلنا نكتشف القرآن وكأننا نراه للمرة الأولى، فهو يعلمنا قراءً ومسلمين أن ننفصل عنه قليلاً لنراه ونعرفه من جديد معرفة علمية بالمعنى الدقيق لهذا الوصف، ذلك أن الكتاب يعمل على تغيير زوايا نظرنا للقرآن، وتتويعها، واعتماد مناهج علمية مستجدة، لأن القرآن نفسه يتيح لنا ذلك، من حيث إنه نص لا يمكن استنفاد ماهيته، ولأنه يمتاز بتعدد مستويات المعنى وتشابك علاقاته. نقلنا عن: أقلام خدمت الإسلام .. المستعرب الياباني إيزوتسو توشيهيكو، كبير بن عيسى، الألوكة الشرعية،

رابط الموضوع: <https://www.alukah.net/culture/0/62916/#ixzz7DtBrhBYY>

<sup>2</sup> - نقلنا عن: المرجع نفسه.

بجمع وتدوين ودراسة هذا الموضوع، الذي أبدع فيه حقا خيرا إبداعا بإضفاء الرؤية الإستعرابية الموضوعية والمنصفة على دراسته.

كما يعتبر تبجيله للمسألة رغم غرابته المرجعية عنه، من الإستثناءات النموذجية في تناول الموضوع، فقد سخر من الآليات المنهجية والأمانة العلمية والموضوعية ما يُخيل للقارئ أن صاحبها من عظيم تأدبه في التعامل مع مسألة الألوهية أنه كاتب مسلم متمكن ومتبحر في الإسلام، فما هي رؤيته لمسألة الألوهية، أو "الله" بصفة خاصة؟.

**1- كلمة "الله": معناها "الأساسي" ومعناها "العلاقي":** يتحدث إيزوتسو عن مصطلحين منهجيين مهمين جدا في دراسته، وهو ما سماه (المعنى الأساسي) و(المعنى العلاقي)؛ فالمعنى الأساسي هو ذلك المعنى الذي تدل عليه الكلمة قبل أن تدخل إلى جهاز مفاهيمي معين وتحفظ به إذا اقتطعت من أي سياق كان، وأما المعنى العلاقي فهو ذلك المعنى الذي يضاف إلى المعنى الأساسي بعد دخول الكلمة إلى جهاز مفاهيمي معين.

وعليه فإن توشيهيكو حينما يتحدث عن (المعنى الأساسي) فإنه يتحدث عن معنى الكلمة في أصل وضعها؛ بحيث لو جردت من أي سياق فإنها ستحتفظ بهذا المعنى، وحينما يتحدث عن (المعنى العلاقي) فإنه يتحدث عما أصبحت عليه الكلمة في القرآن الكريم بعدما دخلت ضمن شبكته المفهومية<sup>1</sup>. ("الله" كما قد بينت عدة مرات في سياق الوصف السابق، هي الكلمة (المركز) العليا في النظام القرآني التي لا تفوقها كلمة أخرى في المكانة والأهمية. إن الرؤية القرآنية للعالم ذات مركزية إلهية بشكل جوهري، وطبيعي تماما أن يهيمن مفهوم "الله" في نظام كهذا على شيء من الأعلى، ويمارس تأثيرا عميقا في البنية الدلالية لكل الكلمات المفتاحية<sup>2</sup>.

من المؤكد أن الإسلام قد وجد في المكونات "العلاقية" التي نمت حول مفهوم "الله" في نظام "الجاهلية" شيئا ما مغلوطا ومتعارضا تماما مع تصوره الديني الجديد، فكافح بعنف ضده وخذ من يؤيده. وكانت على رأس تلك العناصر المرفوضة فكرة أن الله -على الرغم

<sup>1</sup> محمد أمين الخنشوفي، نقلا عن قراءة في كتاب "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" للباحث

الياباني توشيهيكو إيزوتسو، الموقع الرسمي لجريدة المحجة، <http://almahajjafes.net/2015/12>، العدد 448، 17 ديسمبر 2015.

<sup>2</sup> أقلام خدمت الإسلام.. المستعرب الياباني إيزوتسو توشيهيكو، مرجع سابق.

من أنه الإله الأعلى بلا شك- قد سمح بوجود ما يدعى بـ "الشركاء" معه. ولكن القرآن، بغض النظر عن هذا المكون الإشرافي وغيره، يعترف بأن مفهوم "الله" العام الذي يضمه معاصروه من العرب كان قريباً من المفهوم الإسلامي على نحو يثير الدهشة، حتى أن القرآن يتساءل في عدد من الآيات المهمة: لماذا كان هؤلاء الناس الذين لديهم فهم صحيح كهذا لله عنيدين إلى هذا الحد في رفضهم التسليم بصدق التعاليم الجديدة)<sup>1</sup>. سبحان الله وكأنه يتحدث عن نفسه فهو أولى بالإجابة عن هذا السؤال.

## 2- التكامل بين الدراسة الاصطلاحية والاصطلاح في القرآن الكريم للفظ الجلالة:

كما أن الدراسة المصطلحية في القرآن الكريم تدعو إلى الأعمال التكاملية لقواعد هذا العلم خاصة لتعلق موضوعه بكلام الله عز وجل لهذا (فقد عمد إيزوتسو إلى الوقوف عند ما سماه بالمفاهيم المفتاحية في النص القرآني، مثل: الله، إسلام، نبي، إيمان، كافر، ... بتحديد معناها في السياق القرآني، رغم أن هذه المهمة ليست بالسهلة، نظراً لطبيعة التداخل بين هذه المصطلحات مع غيرها في النسيج المكون للنص القرآني، إذ تستمد معناها من تلك العلاقات المترابطة؛ فكلمة "الله" كانت مستعملة من قبل ومتداولة في الشعر الجاهلي قبل نزول القرآن، ولكن طبيعة توظيف القرآن لهذه الكلمة، ولطبيعة العلاقة التي تشكلت بينها وبين الكثير من المصطلحات داخل النص القرآني، جعلها تأخذ معنى مخالفاً لما كانت عليه من قبل؛ فالسياق العام الذي وظفت فيه هذه الكلمة داخل القرآن كمصطلح مفتاحي أساسي ومركزي داخل القرآن، والحقيقة أنّ كلمة "الله" هي أسمى كلمة صميمية في المعجم اللغوي للقرآن، مهيمنة على الميدان كلّه. (وما هذا سوى المظهر الدلالي لما نعنيه عموماً بالقول إنّ عالم القرآن مرتكز أساساً على الله، وهذا ما صدم المشركين)<sup>2</sup> وأثر فيهم)<sup>3</sup>.

ليصل الأستاذ إيزوتسو من خلال ذلك إلى أن المفهوم المركزي الذي تنفرع عنه جميع المفاهيم القرآنية وترتبط به ارتباطاً وثيقاً هو مفهوم "الله"؛ بحيث إذا أخذنا القرآن الكريم وحذفنا منه مفهوم "الله"، فإنه لن يبقى للآيات أي معنى على الإطلاق. من خلال ذلك كله

<sup>1</sup> - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 (2007)، ص157، 162.

<sup>2</sup> - الله والإنسان في القرآن، مصدر سابق، ص34.

<sup>3</sup> - مولاي أحمد صابر، قراءة في كتاب: الله والإنسان في القرآن، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 15 أكتوبر

2013، <https://www.mominoun.com/articles>، كتاب-الله-والإنسان-في-القرآن-، ص179.

حاول إيزوتسو دراسة العلاقة التي تربط الله تعالى الخالق، بالإنسان المخلوق، وما يقتضيه ذلك من طاعة المخلوق للخالق وإخلاص العبادة له، ليكشف -بناء على ذلك كله- عن الرؤية القرآنية للعالم<sup>1</sup>.

**ثانياً: لفظ الجلالة في المسيحية واليهودية:** أجد في هذا المقام كأفضل تعليق وتقرير في هذا العنوان ما كتبه الأستاذ سيد قاسم المصري، عن الاعتراض المقدم في محكمة ماليزية من طرف المسلمين هناك، عن استخدام المسيحيين لفظ الجلالة "الله"، على أنه من حق المسلمين لا غير قائلًا: (في عام 2007 أقامت جريدة الهرالده الماليزية التابعة للكنيسة الكاثوليكية والناطقة باللغة الماليزية دعوى ضد الحكومة تطالب فيها بإلغاء الأمر الإداري الذي يقضى بتحريم استخدام الجريدة لكلمة "الله" عندما تشير إلى الرب أو الإله وقد استندت الحكومة في تبرير قرارها بأن هذا اللفظ هو لفظ قرآني خاص بالديانة الإسلامية ولا يصح استخدامه من قبل الأديان الأخرى)<sup>2</sup>، فهل يصح عقدياً وشرعياً هذه الدعوى التي أصدرتها الحكومة الماليزية في حق من يكتب لفظ الجلالة في مدوناتهم؟ ، يمكننا استنتاج التبرير الذي استندت إليه الحكومة في اتخاذها لهذا القرار، بعد رفض المحكمة له نظراً لمساسه بإحدى البنات الدستورية المعتمدة منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو التعايش السلمي مع أصحاب العقائد الأخرى، و تبعاً لما كتبه الأستاذ قاسم فقد رفضت المحكمة هذه التبريرات استناداً إلى أنه مخالف للدستور ويتعارض مع حريات أساسية كفلها الدستور وهي حرية العبادة وحرية التعبير، إلا أن الحكومة استأنفت الحكم وجاء في صالحها هذه المرة، وقد قال كبير القضاة في حكمه الذي أصدره يوم 19 يناير الحالي أن لفظ "الله" هو لفظ عربي ارتبط بالعقيدة الإسلامية وأنه لا يكون جزءاً أساسياً من العقيدة المسيحية، وإن المسيحيين إذا رغبوا

<sup>1</sup> - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مقال سابق. ، <http://almahajjafes.net/2015/12> ، العدد 448 ، 17 ديسمبر 2015.

<sup>2</sup> - سيد قاسم المصري، لفظ الجلالة، نشر في: الإثنين 27 يناير 2014 - 8:30 ص | آخر تحديث : الإثنين 27 يناير 2014 - 8:30 ص، موقع الشروق،

[.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27012014&id=afe2bb97-77a48](http://shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27012014&id=afe2bb97-77a48)

في تجنب استخدام الألفاظ الأجنبية فليدهم الكلمة المألوية وهي كلمة (تاهون) التي تعنى الرب أو الإله.<sup>1</sup>

(ويقول المؤيدون للحكم إن استخدام المسيحيين لكلمة "الله" قد تسبب إرباكا لدى عامة المسلمين وقد تسهل تحولهم للديانة المسيحية، فيما يرد المعارضون بأنه إذا كان الإسلام في ماليزيا بهذه الهشاشة بحيث يخشى على المسلمين من تحولهم إلى المسيحية إذا استخدم المسيحيون كلمة "الله" في خطابهم الديني، فإن المسلمين في ماليزيا لديهم مشكلة حقيقية، ويضيف المعارضون أن كلمة الله هي كلمة عربية سابقة على وجود الإسلام؛ وأن العرب كانوا يستخدمونها في الجاهلية، وإن المسيحيين في الشرق العربي يستخدمونها في أنجيلهم وصلواتهم منذ قرون كما يستخدمونها في حياتهم اليومية وقد استقرت الكلمة في ثقافة العرب بغض النظر عن دياناتهم فتجد المسيحي العربي يقول إن شاء الله وبإذن الله، بل ويقول بسم الله الرحمن الرحيم.. ولا يثير ذلك أدنى مشكلة لدى المسلمين والمسيحيين على السواء.<sup>2</sup>

وتدعيما لقول الأستاذ قاسم نورد قول الأستاذ محمد عبد الله العليان حيث يقول: (ومن خلال الدراسات والأبحاث المكثفة عن تاريخ لفظ الجلالة تبين أنه اسم قديم استعمل قبل الإسلام على ألسنة أهل الكتب السماوية، و كما هو مكتوب في صحائفهم غير المحرفة، كما استعمله غيرهم من المتكلمين باللغات السامية بما فيهم عرب جنوب الجزيرة العربية القدماء حتى في القرن الأول قبل الميلاد)<sup>3</sup>.

بعد هذه الدعوى من طرف الحكومة الماليزية على معارضة توظيف لفظ الجلالة "الله" من طرف الكنيسة، التي تطالب بحقها في ذلك، نجد الأمر مخالفا لهذا الواقع هناك في الغرب، حيث نجد حالة الاستنفار بادية من تداول لفظ الجلالة، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ الدكتور محمد الحسيني إسماعيل في مقال بعنوان: (الله وموقف أهل الكتاب من هذا

<sup>1</sup> - ينظر المرجع السابق ،

<https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27012014&id=afe2bb97-77aa-4459-b9dd-5dec88505848>

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ،

<https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27012014&id=afe2bb97-77aa-4459-b9dd-5dec88505848>

<sup>3</sup> - محمد عبد الله العليان، في لفظ الجلالة الله هل هو اسم مستحدث بعد الإسلام أم اسم قديم؟، تاريخ النشر:

<https://www.alfalq.com/?p=569>، 2010/04/01

اللفظ)، نشره في موقع (الحوار اليوم) بإشراف الأستاذ خالد حسن هنداي: (ولما كانت تجربتي الشخصية مع مدارس التبشير المختلفة في أثناء إقامتي في الولايات المتحدة الأمريكية قد بينت أن هذه المدارس لا تحتمل سماع لفظ الجلالة: " الله " كما وأن له وقعه السيئ جدا عليهم، بينما في المقابل نجد أن الكنائس الشرقية الناطقة بالعربية قد استقر الرأي بها على أن يكون اسم أو لفظ الجلالة "الله" هو الاسم المستخدم في الكتاب المقدس المترجم إلى العربية -ثم يكمل قائلاً بعد تعليق له- بأن تخبر الكنائس الغربية (كاثوليك، بروتستانت، شهود يهوه، إلى آخره ) بنشرة مستقلة، بأن الكنائس الشرقية قد اعترفت بأن اسم الجلالة هو: "الله": Allah وقامت باستخدامه في كتابها المقدس بدلا من: " يهوه : Jehovah " وذلك حتى لا يصبح وقع هذا الاسم أي اسم " الله " غريبا على أذن العالم الغربي المسيحي فيجب أن تعرف الكنائس الغربية بأن اسم " الله " هو اسم مألوف لديها تماما، ومستخدم في الكتاب المقدس، والكنائس المختلفة الناطقة باللغة العربية، وبذلك لا يخطئ الفهم كما هو حادث الآن بأن اسم الجلالة " الله " هو اسم قاصر معناه على العالم الإسلامي فقط، كما يأتي ذكر هذا في المعاجم والموسوعات العلمية المختلفة بأنه :

Allah: the Moslem name for the one Supreme Being, or God.

وهو المعنى الوارد تقريبا عن "الله" في جميع المعاجم والموسوعات العلمية الإنجليزية، حيث يجب على الفكر الغربي إعادة تصحيح موقفه من هذا الاسم، وإعادة تعريفه في المعاجم والموسوعات العلمية إلى :

Allah: the Moslem, as well as the Eastern Churches name (of Arabic Tongue) for the one Supreme Being, or God.

أي أن الله (سبحانه وتعالى) هو اسم الجلالة الخاص بالعالم الإسلامي، والعالم المسيحي الشرقي أيضا، والكنائس الخاصة بهم (أرثوذكس، كاثوليك، بروتستانت، وخلافه)، الناطقة باللغة العربية)<sup>1</sup>.

نحاول بعد هذا التضارب في الآراء بين اعتماد لفظ الجلالة في الدراسات الكنسية الشرقية، ومحاولة استبعاده من ذلك في الدراسات الكنسية الغربية، إلى توثيق هذه الآراء

<sup>1</sup> - محمد الحسيني إسماعيل، الله وموقف أهل الكتاب من هذا اللفظ، موقع: الحوار اليوم، بإشراف: خالد حسن هنداي،

<http://www.alhiwartoday.net/node/816>

بالعودة إلى المصدر اليهودي المسيحي وهو الكتاب المقدس، ولاختصار الطريق حاولنا استنتاجه من قاموس الكتاب المقدس جاهزا مع تدوين الإحالات، ووضع معانيها في الهامش: (الله: هذا اسم الإله خالق جميع الكائنات والحاكم الأعظم لجميع العوالم، والواهب كل المواهب الحسنة. والله [روح غير محدود، أزلي غير متغير في وجوده وحكمته وقدرته وقداسته وعدله وجوده وحقه]، وهو يعلن لنا نفسه بطرق متنوعة وفي أحوال مختلفة متباينة فيظهر لنا في أعماله، وتدبير عنايته (رو:20)<sup>1</sup> ولكنه يتجلى غاية التجلي ويظهر ذاته في الكتب المقدسة. وقد أعلن لنا نفسه بأجلى بيان وعلى أكمل كيفية في شخص ابنه الوحيد مخلصنا يسوع المسيح وعن طريق حياته وأعماله.<sup>2</sup> وفي تأملنا في الله نتدبر الأمور الآتية:

**1- أسماء الله:** يوجد في العهد القديم باللغة العبرية ثلاث مترادفات رئيسية لاسم الجلالة وهي [إلوهيم] و[يهوه] و[أدوناي]. فالاسم الأول مستعمل كثيرا في الإصحاح الأول من سفر التكوين. ويكثر استعماله في (مز42-72) تلك المزامير التي سميت بمزامير إلهيم. ويستعمل على التبادل مع الاسمين الآخرين فيما بقي من أسفار العهد القديم. ويدل هذا الاسم على صفة الله كالخالق العظيم، وعلى علاقته مع جميع شعوب العالم من أمم ويهود. أما الاسم الثاني فيدل على علاقة الله مع بني إسرائيل وهو إله تابوت العهد وإله الرؤيا والأعلان وإله الفداء. أما أدوناي فتستعمل في مخاطبة الله بخشوع ووقار وهيبة. وكان اليهود يستعملون أدوناي عوضا عن يهوه وهي كلمة لم يكونوا يلفظونها على الإطلاق. غير أن هذه الكلمات الثلاث لا ترد في الترجمة العربية بصيغها العبرانية، إنما تستعمل بدلا منها ألفاظ الله ويهوه والرب أو السيد.

**2- طبيعة الله:** الله واحد وهو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر (مت28: 19 و2 كو 13: 14)، الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس، فالآب هو الذي خلق العالمين بواسطة الابن، (مز33: 6 وكو1: 16 وعب1: 2) والابن هو الذي أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذي يظهر القلب والحياة، غير أن الأقانيم الثلاثة يشتركون معا في جميع الأعمال الإلهية على السواء. ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح في العهد القديم

<sup>1</sup> بالنسبة لمعاني الرموز المذكورة في هذه الجزئية: رو: رسالة رومية، مز: المزامير، مت: متى، كو: كولوسي، عب: عبرانيين.

<sup>2</sup> المرجع السابق، <http://www.alhiwartoday.net/node/816>.

كما تظهر في العهد الجديد. وقد أشير إلى التثليث في (تك 1)<sup>1</sup> حيث ذكر [الله] و[روح الله] إلخ (قابل مز 33: 6 ويو 1: 1 و3) و[الحكمة الإلهية] المتجلية في (أمثال 8) تقابل [الكلمة] في (يو 1). وهي تشير إلى الأقنوم الثاني في اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم الثلاثة على حدته.

**3- وحدة الله:** وهذه ظاهرة بوضوح وجلاء في العهد القديم كما تظهر أيضا في العهد الجديد. غير أن التثليث أمر بين واضح في العهد الجديد ويشار إليه ويفهم ضمنا في العهد القديم. وأعظم داع لإبراز وحدة الله هو إظهار خطأ إشراك آلهة أخرى معه، ومنع عبادة الأوثان التي كانت كثيرة الشيوخ في الأزمنة الأولى قديما. ففي (تث 6: 4) يدعى الله [رب واحد] ويدعى في العهد القديم أيضا [الإله الحي] تمييزا له عن آلهة الوثنيين الباطلة. والاعتقاد بأن الله واحد بين جدا وجلي في الديانة اليهودية كما أنه بين جدا في الديانة المسيحية.

**4- صفات الله:** وتظهر صفات الله وأعماله، فقد أكمل جميع الكائنات فهو قدوس (يش 24: 19) لا يفنى (1 تي 1: 17) حاضر في كل مكان (مز 139: 7 وأع 17: 24) قدير (تك 17: 1) غير متغير (مز 102: 26) عادل (أر 9: 24) رحوم (مز 136) حكيم (أي 12: 13) وهو محبة (1 يو 4: 16) وهناك كثير من الصفات غير هذه التي تظهر في أعماله التي تفوق إدراك العقل البشري وتزيد عن الحصر)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - تك: تكوين، يو: 1: يوحنا 1، يو: 2: يوحنا 2، يو: 3: يوحنا 3، تث: تثنية، يش: يشوع، تي: 1: تيموثاوس الأولى، تي: 2: تيموثاوس الثانية، أع: أعمال الرسل، أي: أيوب.

<sup>2</sup> - قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير: الدكتور بطرس عبد الملك، الدكتور جون ألكسندر طمس، الأستاذ إبراهيم مطر، مع جدول بالاختصاصات المستعملة لأسفار الكتاب.

## المبحث الثاني: مفهوم الألوهية ومصطلح لفظ الجلالة في الخطاب الحدائي

يرى كثير من المسلمين الغيورين على دينهم وعقيدتهم أن دعوى الانفتاح الثقافي التي عانت منها المنظومة المعرفية الإسلامية، قد تسببت في إحداث تشققات خطيرة في الأرضية التي قامت عليها أعمدة الفكر عند المسلمين، والأخطر أنه قد حدثت بمعاول مستوردة أحدثت فجوات مظلمة، زلت فيها أقدام لم تحسن التعامل مع ما استوردته من معرفة هجينة، فسقطت على إثرها نخب كثيرة سارت في الركب، بلباس (عالمية الثقافة الإنسانية)، هذا يحدث عادة عندما يغيب التوظيف الصحيح لنعمة العقل وتحريفه عن مساره ومهامه الذي خُلق لأجلها، فقد يصبح العقل آلة جامدة تُستغل فقط لتخرج التفكير عن فطرته السليمة مما فطره الله عز وجل عليه، ليجد العبد نفسه تائها بين المعقول وغيره، بين المنطق وعكسه وهذا ما حدث عند أغلب من فكروا في التغيير الفكري على سبيل العقل الغربي، فانتهدت بهم السبل إلى الوقوع في المحذور، والفيصل في ذلك هو مكانة العقل ومساحة توظيفه.

من أجل وضع هذا الطرح في الميزان، ومن منطلق أن أفضل من يصرح بحالة الرجل لسانه، سندهج في هذا الجزء من البحث نقل أقوال الحدائين أنفسهم عن رؤيتهم في ضرورة العملية الاستصلاحية للمصطلح الأصيل في المنظومة الإسلامية، وهو على ما يبدو شيء نشأ بعد الانبهار بالمصطلحات الدخيلة وتفضيلها وتصورها على أنها تقي وتستوعب الحمولة الدلالية التي يجب أن توظف في الخطاب الإسلامي التجديدي، ويرون في المقابل تقزيم المصطلحات القرآنية والنبوية والإعراض عنها، على أنها اهترأت ومضى عهدا وصارت لا تخدم المعنى بما يكفي وما يواكب العصرنة الفكرية إذا ما أردنا إنشاء دعائم مفاهيمية واصطلاحية محصنة لتشييد الصرح المعرفي والثقافي على مستوى جميع الأصعدة العربية و الإسلامية<sup>1</sup>.

## المطلب الأول: بديل الألوهية ومصطلح لفظ الجلالة "الله" عند الأستاذ حسن حنفي:

ممن عمل جاهدا على تفعيل هذه الرؤية المصري حسن حنفي حيث كان جوهر مشروعه تخطي المصطلحات الأصلية بغض النظر عن قدسيتها و وزنها المرجعي، متأثرا وموظفا للمناهج التفكيكية لممارسة التجاوز الاصطلاحي خاصة على المصطلح العقدي،

<sup>1</sup> - ينظر: حرب المصطلحات " جولة حول إحدى تقنيات الحدائين في أطروحاتهم "، 2023 م، مركز سلف للبحوث

والدراسات، إشراف محمد بن إبراهيم السعيد، الأربعاء - 02 شعبان 1444 هـ - 22 فبراير، <https://salafcenter.or>

حيث يقول في ذلك: (إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم و التي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها و دلالتها، والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها، ليسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ و المصطلحات الدينية مثل : الله، الرسول، الدين، النار، الثواب، هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلص منها، و مهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت اللغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير)<sup>1</sup>.

يتحدث حسن حنفي عن تراثية المصطلحات العربية وعدم نجاعتها لمواكبة عجلة العصرنة، بما في ذلك المصطلحات العقدية، بل وجعلها في مقدمة المصطلحات المنتهية الصلاحية في عملية التجديد.

#### الفرع الأول: طرح مسألة الألوهية عند حسن حنفي بين الطرح العلمي والذاتية والتحريف:

لا شك أن من ينطلق من النظرة العقدية الإسلامية سيعتبر أن حسن حنفي يطرح طرحا يمكن وصفه بأنه مخالف للمألوف في المصادر الإسلامية عندما يعتبر الإيمان المسلم به مناقضاً للبرهان عليه، وبالتالي فهو لا يصح بل يعتبر ذلك ضياعاً للعلم وهدماً للاستدلال، خاصة عندما يكون المضمون هو موضوع الاستدلال والمطلوب إثباته، بعد هذا التصريح بأن إيمانه هو التراث والتجديد، وإمكانية حل أزمت العصر، وفك رموزه في التراث. وهذا يعني أن حنفي يحاول تكريس برنامج يواكب عجلة التطور الفكري ويوافق المناهج المعاصرة في تحديد ماهية الايمان ومدى قابلية هذا البرنامج للعقلية الايمانية التراثية، بل والاجتهاد لنقل العقل الإسلامي التراثي إلى التسليم بما يتماشى والعقل المادي الذي لايقبل الغيبيات ويعدها من الأساطير التي ضاع بسببها المسلمون.

مما يؤاخذ عليه حسن حنفي استهجانه للأدب اللغوي في وصفه عز وجل، الذي تعامل به سلفنا الصالح في كتاباتهم؛ حيث تبدأ المقدمات التقليدية بتنزيه الله تنزيها مطلقا، والإعلان عن أوصاف ذاته الكاملة، وصفاتها المطلقة، والتعبير عن هذا المطلب الذي هو غاية الإنسان بلغة العشق والهيام - ثم يأتي في كل مرة بمثال من المقدمات التي كان

<sup>1</sup> - حسن حنفي، التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي سي آي سي المملكة المتحدة، دط، ص110.

علمائنا من شيوخ المذاهب الكلامية يستفتحون بها كتبهم- وأن تحقيقها صعب المنال، وإدراكها يندُّ عن العقول، ويصعب على الخيال<sup>1</sup>، فالديباجات المفتوح بها في كتب هؤلاء العلماء والتي كانت على شاكلة واحدة من الحمد والشكر والثناء على الله عز وجل، اعتبرها حنفي من المصطلحات البليدة الموحية بالتشدد بالقول، والخارجة عن المنهج العلمي في المرن، بدل اعتبارها مصطلحات إيمانية نابغة من الحب الواجب على العبد اتجاه ربه الأعلى ومنتهى العشق فيه سبحانه وتعالى.

ومن الواضح أن حسن حنفي يستغرب ويستهج من يقدروهم المسلمون ويعتبرونهم علماءنا الأجلاء في التعبير عن إجلالهم وتعظيمهم لله تبارك وتعالى بالثناء والحمد المتجمل ببلغ السجع في الوصف له عز وجل. (وتجد الذات نفسها كلما أمعنت في التعبير عن هذا العالم اللانهائي، وأعلنت حيرتها أمامه، وضياها فيه أو لجأت إلى الفيض والإلهام تجد فيه معرفة له، وحاولت الاتصال به كي تنهل منه أو رأت في الطبيعة الآثار عليه، واكتشفت في الكائنات مظاهر لوجوده، وشعرت في نفسها بالدلائل عليه أو أعلنت في النهاية عن حيرة العقول والأفهام، وعجزها عن تحقيق بغيتها، ضعف الطالب، وقوي المطلوب)<sup>2</sup>، يركز حنفي في بيان صيغ الدعاء واللجوء إلى الله عز وجل بمصطلحات تحتوي على ضعف وحاجة، مع استهجان هذا الأسلوب على علمائنا، أفلا يعلم أن الإنسان في ضعف دائم أمام القوي المتين سبحانه، وفي حاجة دائمة أمام الغني الحليم سبحانه؟.

في وصفه للسلطان الإلهي، يترجم حسن حنفي التوكل على الله عز وجل بصيغته الفلسفية، بمصطلح القوة المسيطرة بدل لفظ الجلالة "الله"، قائلاً: (ويظل العالم الأصولي القديم يتعزل - بكل مجون- في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها. وكلما شعر بعجزه قُوي مدحه. وكلما شعر بأن الكون لا يسير وفقاً لما يحب تصور وكأن "الآخر" قد قام بدلا عنه بالسيطرة على هذا الكون المفقود. وبالتالي ينشأ السلطان، الديني أولاً ثم السياسي ثانياً. ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحج. ويكون السلطان متفردا بسلطانه، لا ينازعه أحد، ولا يُشاركه شريك، ولا يعارضه معارض، ولا يقف بجواره ندّ، يملك كل شيء، ويقدر

<sup>1</sup> - ينظر: حسن حنفي (ت2021م)، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1 (1988)، ص20.

<sup>2</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص7، 8.

على كل شيء، لا معقّب على قراراته وأوامره)<sup>1</sup>، فهو يدعو بصيغة المخالفة إلى عدم الخضوع إلى هذا العالم الخفي، فلا يستقيم في منظوره هذا النظام الكوني وكون الله عز وجل خالقه هو المسيطر عليه والمتحكم فيه، وأن الخلق دونه عز وجل مخلوق متّحكم فيه، وكأنه في دعوة ضمنية إلى ثورة اسمها "نقض نظام الخلق"؛ لأن حنفي بالغ في نقد التفكير الايماني في تعظيم الخالق والخضوع له، بتراتبية كونية تنازلية بدءاً من الكون ككل في سيرورته وتناغمه وهول دقته، إلى مواضيع السياسة والسلطان؛ متعمداً إقحام أسلوب التهكم والاستهزاء.

يتميز حنفي بأسلوبه المتناقض البعيد عن المنطق العقلي -وهذا بشهادة الكثير من أصحاب التيار الحدائي أنفسهم<sup>2</sup>- خاصة في التلاعب بأفكاره ووضعها في غير مضانها المناسبة كربطه بين الخالق والمخلوق في السلطان -وهل في ذلك وجه مقارنة؟-، بل وسهولة ذلك في طرحه عندما يُسوي بين الله عز وجل و السلطان (الإنسان)، بعد كل ذلك لا نستغرب إنكار حنفي مصدر استنقاء المعرفة من الله عز وجل ومنه بها على العبد، بل مصدرها الأول هو العقل (إن معرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ لا تأتي من عقل بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والوقائع، وباستقراء مجرى الحوادث...

وهذه المعطيات المسبقة تتبع من طبيعة العقل، ويدركها الشعور بحدسه، وليس فعلاً لكائن خارجي مشخص، يفعل مباشرة أو بطريق غير مباشر من خلال الإنسان. ولا يمكن التسليم بشيء على أنه حق ما لم يعرض على العقل ويثبت في الواقع أنه كذلك)<sup>3</sup>. من المصطلحات الغربية أشد الغربة والشذوذ عن الألوهية و"الله" عز وجل بالذات ما اصطاحه عليه حنفي بالكائن المشخص، لفظ مفرغ من أي حمولة دلالية على الله جل وعلا، يحتوي على كل معاني التشبيه والتشخيص والاستهزاء، فقط لتكييفه مع مناسباته للمعنى الذي أراد تمريره في فلسفته التجديدية، تعالى الله عز وجل عن قوله علواً كبيراً.

<sup>1</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص9.

<sup>2</sup> - جورج طرابيشي، المتقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، رياض الريس للكتب والنشر، ط1(1991)، ص105.

<sup>3</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص10.

الفرع الثاني: "عقدة القبة السماوية" اصطلاح آخر لحنفي عن الله تبارك وتعالى:

يُصر حنفي على تهجمه على الذات العلية بإلغاء كامل لقدرة الله المطلقة وعلمه المطلق، وعنايته المطلقة بخلقه، بل وإخضاعه عز وجل للعقل الإنساني القاصر، (لن يتغير الواقع بفعل خارجي، قادر على دحض الباطل والدفاع عن الحق، بل بفعل الطليعة الواعية من المثقفين... لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على أنه حق إن لم يُعرض على العقل والواقع وإثبات أنه كذلك... ليس مطلب العصر هو تبرئة "عقدة القبة السماوية" الحافظة للعالم من كل سوء، تشبيهه أو تجسيم أو شرك، بل معرفة المسؤول عما وصل إليه حالنا من احتلال وتخلف)<sup>1</sup>، تنوعت اصطلاحات حنفي وتصاعدت في وصف الله عزو جل دون أي مبالاة أو اكرات لهذا الخرق، تحت غطاء عصرنة الخطاب النقدي الذي يحتاج تجاوز الجهاز الاصطلاحي القديم.

يتجاوز حنفي حدود المقدس و المحضور في حق الله عز وجل خاصة عندما يتدنى لمستوى المساس بصفاته العلى وهذا من أعظم التجاوزات العقدية، خاصة عندما يصرح بذلك في تفضيله للإلحاد على الإيمان (وقد تبعنا نحن وقلدنا هذه الدوائر في مقاييسها عن الإيمان والالحاد وهي مقاييس نظرية محضة وضعت لتبرير العقائد الكنسية، فكل من أنكر المفارقة أو التعالي فهو ملحد، وكل من رفض وضع الانسان مع الله، وفضل وضعه في التاريخ - يعني الله (تبارك وتعالى) - فهو ملحد، وكل من رفض التصور الرأسي للعالم يضع فيه الكون بين الأعلى والأسفل ويضع الله في قمة الكون ثم تبنى تصورا أفقيا يضع فيه الانسان بين الورا والأمام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد، مع أن الإيمان والإلحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ففي تراثنا القديم لا يهم الإيمان بقدر ما يهم العمل... لذلك إن الإلحاد الأوروبي هو الإيمان الحق، كما أدى الإلحاد في أوروبا إلى خير أكثر مما أداه الإيمان... فأصبحت الحياة أفضل من الموت، والدنيا أفضل من الآخرة - طبعاً سيكون هذا منطقياً مع التوجه الإلحادي - وتمت رعاية الانسان أولاً قبل إقامة المراسيم لله)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص 11.

<sup>2</sup> - حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان-، ط2(1983)، ص 70.

فإن وجدنا لسان المرء يصف حاله بالإلحاد مقتنعا بما يقوله، بعد استشهاده بالإلحاد الأوروبي وإسقاطه على الإيمان بالله سبحانه وتعالى، ومحاولة إنكاره وتجاوزه. فما على المنصف إلا الالتزام بخيار القائل.

### الفرع الثالث: تكريس مصطلحات التسلط والهيمنة كمفهوم للفظ الجلالة "الله":

يحاول حنفي تكريس مصطلحات بانتقائها المتميز لبلورة أفكاره الشاذة في كل كتبه مع تهذيب أحيانا في أسلوب التهجم، أو العكس فنجده يصارح بالسخط وعدم الاكتراث بردود أفعال القراء خاصة إذا ما نظرنا إلى المحيط الذي تُنشر فيه كتاباته، فالمحيط المصري كان مؤججا بالأفكار الثورية على الصعيدين الديني والحدائي، إلا أن هذا الأخير كان محتشما مخفيا، نظرا للتصفيات السياسية والفكرية والدينية التي كانت تتعرض لها هذه الطوائف آنذاك طول مدة حكم جمال عبد الناصر ثم السادات بعده، فنجده يصرح بعدم حاجته للجوء إلى الله عز وجل نظرا لقوته الشخصية، لأن (اللجوء إلى الله يتم في حالة العجز وعدم القدرة، ففي وقت الهزيمة يلجأ إلى الله ويكثر بناء المساجد و..-ويستدل على قوله بمن يعتبرون المرجعية في توجهه- لذلك لا يدل قول لابلاس عندما سأله نابليون: وما المكان الذي يحتله الله في نظامك؟ لا يدل قوله (الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي) على إنكار لابلاس لله، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على أنه نظام الطبيعة المطلق وهي قوانين الطبيعة الثابتة، وقد أعلن كثير من الفلاسفة بأن (الله قد مات) ويغنون بذلك الإله الأسطوري المشبه المجسم)<sup>1</sup>، نلاحظ أن التوظيف القسري للمصطلحات، صار عند حنفي فناً يستطيع من خلاله إضفاء المعنى كما أراد وكما يتغياها في تسطيره لمشروعه في تجاوز العقيدة والانتقال إلى الثورة عليها.

وفي معرض كلامه عن قصور اللغة التقليدية لا يجد حنفي مثالا عن القصور إلا في اللغة الإلهية (أنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول (الله) ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم فهو (الشارع) في أصول الفقه، وهو (الحكيم) في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة، في التصوف، بل لفظ (الله) يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه: صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ

<sup>1</sup> - قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص90.

من اللغة أو بتصور من العقل، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات، فإله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبَد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل... فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأعلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية، وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت... وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمرکز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمرکز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية<sup>1</sup>،

ولا أبلغ من هذه التصريحات لحنفي في اعترافه بحقيقة الله في تصوره وإسقاطاته المادية حسب ما يمليه عليه عقله، وهذا من أبلغ ما وصل إليه عقل هذا العاقل المبدع للمصطلحات؛ خاصة عندما تعلق الأمر باسم الله الأعظم حتّى، فلم يسلم من محاولة تجاوزه كلفظ شكّل عنده عائقاً في التحرر والانطلاق نحو إعادة التنظيم الكوني من استهداف مركزيته وتعديلها من الخالق عز وجل إلى المخلوق الحقير.

يدعم هذا القول المعنى الذي يتجلى في كتاب الأستاذ الخشت<sup>2</sup> عندما استعرض رأياً للفيلسوف هيوم: (وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري وإن كان متعينا في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكامل ما هي إلا امتداد للصفات الانسانية)<sup>3</sup>، كما ظلت وتظل المعين الوحيد للفكر الحدائي؛ الوضعية الغربية تسقي الأفكار المتمردة على العقيدة الإسلامية، رغم كون هيوم بمقولته كان منقلبا على حقيقة التسلط الكنسي الذي عاناه المجتمع آنذاك، وبالإسقاط المتعمد لفكره على الدين الإسلامي غير المنطقي ولا المتكافئ عقلا، نجد حنفي ينصاع لهذا التمرد دون أي وجل أو تردد.

يشير حنفي في الجزء الثالث من كتابه (من العقيدة إلى الثورة) الذي عنونه ب: (العدل)، إلى الإنسان المغترب في الله، وكأنه يرمي إلى العمل بنظرية أبي مغيث الحسين بن منصور

<sup>1</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص119، 120، 121.

<sup>2</sup> - محمد عثمان الخشت مفكر وكاتب مصري وأستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة، يشغل حالياً منصب رئيس جامعة القاهرة، كرمته جامعة القاهرة في عيد العلم 2013م نظراً لإسهاماته الأكاديمية والإدارية في الدراسات العليا والبحوث والمشروعات الثقافية. يجمع الخشت بين التعمق في التراث الإسلامي والفكر الغربي. نقلا عن موقع مقالاتك، <https://mkalatk.com/editor/724>.

<sup>3</sup> - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (2001)، ص60.

المعروف بالحلاج ومقولته المشهورة (وما في الجبة إلا الله)، يقول: (الإنسان الكامل الذي يقبع وراء نظرية الذات والصفات، والإنسان المتعين الذي يقبع وراء نظرية الأفعال، الإنسان كذات أو وعي خالص موجود قديم باق؛ أي لا أول له ولا نهاية له في الزمان ولا يحل في مكان ولا يشبه الحوادث، وواحد)<sup>1</sup>، ثم سرعان ما يناقض نفسه في عدم تحمله للإقرار بتنزيهه عز وجل فيعود مصرًا على اعتباره الله -تبارك وتعالى عن كل قول سفيه- مجرد تعبير عن رغبة، أو تحقيق لمطلب (فتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب، وتمنٍّ لأمل، ونظرة بعيدة إلى هدف، وسير حثيث نحو غاية، وليس حكما على وجود في الخارج..)<sup>2</sup>، يحاول حنفي إعطاء أبعاد مادية لذات الله عز وجل -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- وذلك لتقريب الصورة وتشكيل تصور كلي عنه عز وجل؛ فينزلها منزلة ذات الإنسان المعرض لكل ذنب وخطيئة وكبيرة وصغيرة و... (فذات الله هو ذاتنا مدفوعا إلى الحد الأقصى، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين. "ذات" الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان، الله ليس موضوعا للبرهنة العقلية على وجوده بل هو تاريخ يتقدم وواقع يتحرك، الحديث إذن عن "ذات" الله خطأ آخر في تصور التاريخ فإذا (كان من مأسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك يرجع إلى ظهور "الله" كبعد رئيس إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم)<sup>3</sup>، يجتهد حنفي لإثبات أن الله مجرد تصور في خيال الخائف والمتوجس من المستقبل، فيضعه كأمل يعلق عليه هواجسه لمجرد مسابرة الواقع والتعايش معه.

تتلخص رؤية حنفي لمسألة الألوهية ولفظ الجلالة خاصة، في عديد من المحطات أهمها أنه يعتبر "الله" عز وجل مجرد تصور واجب على العقل الإنساني تجاوزه، ويحذر هذا الإنسان من استمراريته في تعليق الآمال والأحلام على كائن غائب عن الحس، ومباشرة الواقع والتعامل معه بإلغاء هذا الغيب وعدم الرضوخ له أو إظهار الضعف والخوف أمامه فليس ذلك في نظر حنفي إلا تراجع وقعود عن النهضة والتحرر، أما عن المكنة التجاوزية التي يتسلح بها مرة في ابتكار لمصطلحات فلسفية متموضعة في سياقات بحيث تؤدي إلى

<sup>1</sup> - من العقيدة إلى الثورة (العدل)، مصدر سابق، ج3، ص501.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 501.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، (المقدمات النظرية)، ج1، ص83.

تحقيق ذلك التجاوز، ومرة أخرى بالحفاظ على هيكل المصطلح لكن بتكييفه وتصويره مصطلحا غريبا عن معناه الأصلي، فقط لتأدية الغاية الشنيعة من تمركز الإنسان في هذا الكون بدل مركزية خالقه تبارك وتعالى، وهذا تماشيا من الرؤية الحدائية التي من خصائصها الإنسانية.

### المطلب الثاني: التجاوز الإصطلاحي في مسألة الألوهية عند محمد أركون:

من رواد الفكر الحدائي الذي اشتهر في الساحة النقدية المعاصرة، الأستاذ أركون صاحب "مشروع نقد العقل الإسلامي" الذي يصرح في كثير من المناسبات بغموض ألفاظه ومصطلحاته؛ ذلك أنه -كما يقال سيد الحدائين العرب وملهمهم الأكثر إبداعا في إعادة القراءة للمنظومة المعرفية الإسلامية برمتها، هو أكثر من تجرأ في توليد مصطلحات بديلة خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمصطلح العقدي، واعتباره من المصطلحات القديمة (مصطلحات القرآن والسنة) و ضرورة تجاوزها إلى مصطلحات العلوم الحديثة (الغربية)، وتتجسد الجرأة في كيان قائم عندما يستصغر المنظومة المفاهيمية والاصطلاحية العربية وكأنها بلغت من الافتقار لأداء المعنى المراد ما يدفعها للاستجد بالآجهزة المفاهيمية الغربية، وينص عليه في كتبه، ويشكو من قلة من يفهم نصه، ويستاء من شكاوى تلامذته فضلا عن غيرهم من صعوبة جهازه المصطلحي والمفاهيمي كما يسميه. ضف إلى أن مترجمه الخاص (هاشم صالح)<sup>1</sup> كان أكثر منه كفاءة في ابتداع المصطلحات العربية وتسيير السياق حسب ما يقصده أستاذه.

إلا أن أركون يُبعد التهمة عن توليده المستمر للمصطلحات، ويضعها على عاتق الجهاز التعليمي والجهات المسؤولة عنها في الدول العربية، فيقول: (اكتشفت أن مستوى التعليم الثانوي والجامعي بعيد جدًا عما يجب أن يكون عليه، خاصة فيما يتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع؛ ولذا فإن معظم الطلبة الذين قرأوا كتيبي يشكون من صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي أستخدمه وأواصل تجديده وإثراءه؛ انطلاقًا من النصوص

<sup>1</sup> مفكر وكاتب ومترجم سوري متخصص في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ونقاش قضايا الحداثة وما بعدها. حاصل على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون 1982. وعلى دبلوم الدراسات العليا من جامعة دمشق 1975. يكتب بأهم الصحف والمجلات الدولية، نقل هاشم صالح العديد من مؤلفات محمد أركون إلى اللغة العربية. من بين مؤلفاته كتاب "مدخل إلى التنوير الأوروبي" وكتاب "معضلة الأصولية الإسلامية" وكتاب "الانسداد التاريخي". نقلا عن

والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية في الواقع، إن تلك الصعوبة لا تعود إلى اتباعي لأسلوب معقد أو إلى كثرة المصطلحات الغريبة المعنى والنادرة الاستخدام، وإنما تعود إلى انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية<sup>1</sup>، طبعاً على أركان أن يلتمس الأعذار في صناعته المستمرة للمصطلحات الجديدة الموظفة في خطابه، لكن لا يعني ذلك الافتقار الفعلي للأرضية المفهومية والمعرفية العربية، إنما هاجس التجاوز الذي تبناه أركان الناتج عن التكوين الاستشراقي الحاقدي على هذه المنظومة الإسلامية والتي تدفعه وتمده في كل حين إلى إنتاج الهجين من الألفاظ والمصطلحات وبلورة المفاهيم.

### الفرع الأول: جراءة الطرح العقدي عند أركان واختراجه للامفكر فيه:

يتصدر عنوان جريء فصلاً من فصول كتابه (قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟-)، جاء على الصيغة التالية: **الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه، في الفكر الإسلامي المعاصر**، يقول في تقديمه الأستاذ هاشم صالح: (في هذه المقابلة المطوّلة يوضح محمد أركون لأول مرة موقفه من أهم مشكلة تخص الفكر الإسلامي والفكر الديني بشكل عام: مشكلة وجود الله وكيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ. وهو يرى أن لهذا التصور تاريخاً: بمعنى أن كيفية تصور الله والعلاقة معه تختلف في العصور الوسطى عمّا هي عليه في العصور الحديثة. ونفهم من كلامه أن الانقلاب الذي حصل أثناء عملية الانتقال من التصور السابق إلى التصور اللاحق هو الذي يُشكل القطيعة الاستيمولوجية الكبرى. وهذه القطيعة لم تحصل حتى الآن في الفكر الإسلامي، وربما كان حصولها إيذاناً بدخول هذا الفكر في أزمة نوعية حادّة لم يسبق لها مثيل من قبل، وربما كنا قد دخلنا الآن في بداية هذه الأزمة)<sup>2</sup>.

يدل هذا التمهيد لهاشم صالح على ضرورة الخوض في هذا اللامفكر فيه وذلك استجابة للقطيعة الاستيمولوجية التي لم تقع بعد في الفكر الإسلامي -قال-، ثم تكاد تقع،

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان-، ط2 (مارس 2005)، ص8-9. نقلاً عن حرب المصطلحات (جولة حول إحدى تقنيات الحدائين في أطروحاتهم)، عمار بن محمد الأراكاني، موقع سلف للبحوث والدراسات، <https://salafcenter.org/3596>.

<sup>2</sup> - محمد أركون، مقدمة لهاشم صالح في كتاب (قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص274.

ثم يبدو أننا قد دخلنا في الأزمة حتى نستعجل المعالجة المعرفية لهذه الأزمة والتمثلة (أي المعالجة) في كشف المستور وخرق المحذور اللامفكر فيه. يلج هاشم صالح إلى صلب الموضوع بتساؤل يُعتبر محور إشكالية اللامفكر فيه: (يقول الدكتور الترابي بأن الوضع عندنا أفضل منه عند الأوروبيين، لأن الله حاضر عندنا في كل مكان، في حين أنه غائب عندهم ومحشور داخل الكنيسة فقط. ما رأيك بكلام كهذا؟ كيف تفهمه؟)<sup>1</sup>.

يبدو السؤال مستفزاً بحيث ينقل المسؤول من محطة بعيدة ليضعه في قلب الإشكال دونما تسييس أو تمهيد مُعتاد عند هؤلاء العقلانيين يتميزون به في طرحهم عند القوم على زحزحة الثوابت خاصة، لتأتي الإجابة هادئة (لأول وهلة يمكن لهذا الكلام أن يحظى برد فعل متعاطف من قبل أولئك الذين تعبوا من إيقاع الحداثة المتسارع) من هذا الرد لأركون نستوعب الكثير من الملاحظات أهمها اعتباره للمتعاطفين دينياً مع مسألة الألوهية نوع من الجنس البشري القديم وإلا لما تعبوا من إيقاع الحداثة المتسارع الذي يُعتبر أصلاً في حياته على ما يظهر من كلامه (...ولدى بعض شرائح المجتمع، أو لدى بعض الأفراد، نلاحظ نوعاً من الحنين إلى الماضي، أقصد الحنين إلى مرجعيات صلبة ودائمة، كما كانت عليه الحال في العصور الوسطى. بعضهم يحن إلى حقيقة مطلقة لا نسبية، حقيقة تفرض نفسها على الجميع دون استثناء. حقيقة تلزم الجميع باتباعها في حياتهم اليومية وفي علاقاتهم الاجتماعية)<sup>2</sup>.

يبدو استعمال أركون لهذه المصطلحات التاريخية بشكل مؤثر، أنه في حالة قلق فكري عميق من حقيقة العلاقة بين البشر والله عز وجل، وأنها علاقة مثالية طوباوية يجب التخلص منها، لبروز الحقيقة الواقعية وهي أن هذه العلاقة مجرد تصور ميتولوجي يجتاح الفكر الإنساني منذ القديم، إلا أن الفكر الغربي استطاع تجاوزه عن طريق الانقلاب عن الفكر الكنسي، والذي ينتظر أركون أن يتنبه إليه ويقوم به المسلمون اليوم.

وبعد سؤال آخر مفاده: هذا ما كان عليه في العصور الوسطى؟ -يقصد من حنين للحقيقة المطلقة بعدما صار الكثيرون في أوروبا يُعانون من فقدان البعد الروحي في الحياة بسبب الانغماس الكامل في البعد المادي والماديات، فكلما شبع الإنسان من حياة الاستهلاك

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، المصدر السابق، ص 275.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 275.

المادي بحث عن شيء آخر، كالإشباع الروحي مثلا- يقول أركون: (... لكن عندما نراقب الأمور عن كثب، عندما ندرس تلك الحاجة وذلك الحنين الذي يشعر به الأوروبي المغموس كليا بالحدائث المادية والعقلية، فإننا ندرك أنه ليس من السهل العودة إلى الوراء. ليس من السهل أن نجعل "الله" حاضرا في كل مكان من الأمكنة العامة في المجتمع. هنا يُصرح أركون برؤيته نحو "الله". فالله لا يمكن حضوره في كل العلاقات الكائنة بين الناس: الاقتصادية، والسياسية، والتنظيم القانوني والتشريعات)<sup>1</sup>، لا يجد أركون فسحة لاختلاق مصطلحات مكيفة يستتجد بها لتفادي الوقوع في خدش الروح الإسلامية وعلاقتها بالله، فيوظف لغة مباشرة لإلغاء ذلك الإيمان والصلة الوثقى في استحضار المؤمن لربه في كل زمان ومكان.

يتدرج عمق السؤال في قصد الأستاذ هاشم وكأن الإجابة كانت جاهزة قبلا؛ منضبطة بتصيد معين في الجراءة، فالإجابة عن السؤال الثالث: لماذا لم يعد هذا التصور القروسطي للعالم ممكنا في المجتمعات الأوروبية الحديثة؟، هي أنه لم يعد ممكنا من الناحية الثقافية والعقلية بالنسبة للروح. -رغم تصريحه السابق بكون النزعة الروحية هي التي تجذب الإنسان الأوروبي إلى الحنين لما هو لامادي في شخصه- بمعنى أنه يصعب أن نفرض على الروح بطريقة قسرية ذلك التصور القديم عن وجود الله بصفته المرجعية المطلقة الصالحة للجميع والملزمة للجميع.

هذا هو النموذج الأوروبي الذي ينشده أركون للمسلمين، ذلك النموذج الذي لا يقبل الفطرة السليمة والتسليم للأشياء القائمة على قيم راسخة دائمة دون التعرض لها بالتحليل التاريخي (أي للتغيير والتحويل)، إلا أنه يتأسف لعدم استطاعة المسلمين المعاصرين أن يفهموا هذه البرمجة الضالة التي تسلخ الإنسان من أصله لتصيرها قادرا على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلق بوجود الله. فهم غير قادرين على طرح مشكل الله أو وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل؛ لأننا عندئذ نصطدم بالخط الأحمر للتساؤل، أي بالخط الذي يستحيل تخطيه أو تجاوزه، بالمستحيل التفكير فيه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، المصدر السابق، ص 275.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص 280.

الفرع الثاني: عملية تفكيك مصطلح الألوهية عند أركون: يسعى أركون في مشروعه وبالضبط في تجاوز المصطلحات اللاهوتية إلى عملية التفكيك التي تبدأ ب (أشكلة<sup>1</sup>)<sup>2</sup> المسلمات، حتى بلوغ القول بأن (الإشارة إلى الله أو ذكر اسمه باستمرار أو التعلق به بصفته ضامنا للامتياز الأنطولوجي قد نُزِع في الواقع من السياقات المؤسساتية واللاهوتية والروحية التقليدية، لكي يُعدّل من أجل أن يتلاءم مع بُنى المخيال الاجتماعي المشكّل عن طريق الخط المستمر ما بين العقلانية العلمية المرقعة من هنا وهناك)<sup>3</sup>، يؤشكّل لأركون لفظ الجلالة وزحزحته من السياقات اللاهوتية واعتباره ذات توظيف قديم لم يعد يواكب تسارع عجلة العقلانية العلمية، على نهج الغرب وإبقاؤه مجرد معطى تاريخيا واجتماعيا وأثربولوجيا لا يزال فجا أو خشنا<sup>4</sup>.

هذا الإشكال في الصياغة الأركونية لعنفوانه التجديدي الذي يدحض به أي قيمة علمية أو مستوى اعتقادي معين في سبيل تحقيق ما يحكيه، ثم يأتي في آخر الأمر محاولا التخفيف من ذلك العنفوان التجاوزي المحظور بكلمات هادئة متصالحا من خلالها مع القارئ لتمرير ما بقي من المطلوب فيقول (أنا لا أسعى إلى استخدام هذا التوسيع لساحة تحليل الاعتقاد، من أجل تشكيل لاهوت إسلامي، عن طريق إخضاعه كما في الفترة الكلاسيكية إلى ممارسة تفاعلية مع الفكر الفلسفي والتحديات المتكررة للعلوم الاجتماعية، وإنما أقول أو يصل بي الأمر إلى حد القول بأن وجود لاهوت إسلامي هو شيء إشكالي أو ليس بديهيا ولا ضروريا إلى الحد الذي نتصوره)<sup>5</sup>، طبعا فأشكلة الألوهية ستؤدي إلى نقلها من مكانتها الأساسية إلى أخرى أقل بكثير حتى أنها ليست بالضرورة إلى الحد الذي نتصوره.

<sup>1</sup> - الأشكلة «problematization» تعني: جعل الشيء إشكالياً بعد أن كان بديهياً أو تحصيل حاصل؛ فالوحي مثلاً من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر القلب، منذ أن كنّا أطفالاً، ثم يجي أركون لكي يؤشكّله أي لكي يجعله إشكالياً، ويقدم عنه صورة جديدة تماماً. ينظر: تعليق هاشم صالح، كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص: 28.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، - ط1 (1999)، ص96.

<sup>3</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص96.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص96.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص97.

وبالنسبة للقراءة الإيمانية التي تُقرأ بها النصوص الدينية فإن ما تدعوه بـ "الله"، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى والكاشف، والمقدس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله،... إلخ. كل ذلك ينبغي أن يُتخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي -ويلزم المؤمنين بتقبل ذلك؟؟- وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك. ثم أخضع أركان كل الحمولة العقديّة التي تحملها هذه المصطلحات بما فيها لفظ الجلالة "الله"، للثقافة العلمية الخاصة بالمؤرخين والمؤسسة على الحكم المسبق للعقلانية<sup>1</sup>.

إن الممارسة التعسفية لكثير من التمهيدات اللاعقلية من طرف أركان مع القارئ العربي المتمكن والمتأصل والمحصن بالعدة المعرفية والجهاز المفاهيمي الأصولي، خاصة في مرحلة الزحزحة<sup>2</sup> كخطوة ثانية في عملية التفكيك، قد لا تنفع في كثير من المناسبات لإسباغ صورة الموضوعية والعلمية الملزمة في البحث؛ لأن التغييب الديني الذي يحاول سواء أركان أو أقرانه في نفس المجال (الحدائي)، لا يتمكن من العقل المسلم كما تمكن بل واستحوذ على الفكر المتحرر، خاصة حينما نجده يسوق أمثلة كثيرة لفلاسفة أو مفكرين أو لاهوتيين مشهورين وعرض مقولاتهم على سبيل الإقناع وأخذ العبرة بالسابقين، غفلة منه أن العقول ليست كلها في نصاب واحد من التأثير المادي المتفسخ المنبهر بكل ما وسم بالغربية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليست أيضا تتفك بسهولة وتتسلخ بهدوء من المرجعية الثابتة، فقط لأنها لا تواكب الإملاءات الوافدة ولا تتساق وراء المناهج المادية الغربية عن منظومتنا العربية الإسلامية، قولي هذا عن ما استهل به أركان إحدى الفقرات بحديثه عن الجغرافي اليهودي جان إيف لاکوست (Yves Lacoste)<sup>3</sup> الذي أشرف على القاموس النقدي لعلم اللاهوت وكتب مقدمته، وتبرير الحقل الذي ينبغي لهذا العلم تغطيته، هذا طبعا لمعايير عقلية قررها هو.

<sup>1</sup> - يُنظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص104.

<sup>2</sup> - الزحزحة «deplacement» مصطلح ذو استعمال واسع في مشروع اركون، ونستطيع اعتباره قلب العملية التفكيكية فأركون يزحزح المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ بعد أشكلته، ثم يفكّكه، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ.

<sup>3</sup> - إيف لاکوست Yves Lacoste الذي ولد سنة 1929 هو أحد الجغرافيين القلائل الذين ذاع صيتهم. فقد أسس رائد الجيوسياسية الفرنسية هذا مجلة "هيرودوت" ونشر عند دار ماسبيرو سنة 1976 كتاب "الجغرافية تستعمل أولا لشن الحروب". نقلا عن إيف لاکوست، جغرافي بخوذة ما بعد الاستعمار - Orient XXI -، <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/article2532>

ثم يعلق أركون على كلامه ومدى وجوب الإعتداد به واستغلاله كأرضية علمية فعالة لدراسة اللاهوت الإسلامي: (إذ عمّا يقوله الفيلسوف عن الله نادرا ما يحصل أن يكون همّه الأول لاهوتيا بالمعنى الحصري الدقيق الذي ذكرناه آنفا. فلأن اليهودية استطاعت أن تعقد (أو تبلور) أفضل وأغنى ما كان بإمكانها أن تقول به هذا الإعجاب الهائل بالتقنين اليهودي-... فإنه من غير المحتمل أيضا أن تحتاج عقائدها لأن تُنعت باللاهوتية، -وبأسلوب الفرض دون استشارة- وسوف يسمح لنا القارئ أيضا بأن نقول بأن الكلام الإسلامي يخضع هو الآخر أيضا إلى قواعد تشكيلية ذات ابتكارية أو ابداعية خاصة -وهذا في الحقيقة كامن في علم الكلام الإسلامي خاصة في الطرح الاعتزالي العقلي الذي أخضع العقيدة الإسلامية لكثير من الآراء العقلية التي لا تُشاطرنا الأدلة الشرعية الصريحة، وبالتالي شكلت ثغرات في حصن العقيدة الإسلامية، ما جعل أهل الأهواء اتخاذها كذرائع لرميه (علم الكلام) بما توصف به الديانات الأخرى من نقائص- وبالتالي فلا داعي لتعميده باسم (اللاهوت) الإسلامي اللهم إلا إذا أردنا أن نتعاطى نوعا من الخط والغموض فيما يخص المصطلحات والمفاهيم)<sup>1</sup>.

يخير أركون القارئ بين قبول المنهج اليهودي الجديد في تعامله مع علم اللاهوت، وبين تغيير المصطلحات والمفاهيم العقدية والشرعية بصفة عامة طبعاً للتصرف المطلق فيها المتراوح بين الاصطلاح العقلي البديل، و الحمولات الدلالية والقراءات الجديدة، (وأما فيما يخص الدراسة المقارنة والصارمة لكل الخطابات التي يرد فيها اسم "الله" -سواء أكان وروده على هيئة الاسم أو المفهوم أو أي شيء آخر- فإنها لا تزال في مرحلة الطفولة والبدائيات)<sup>2</sup>، هذا التقييم الأركوني تقرر بعد إخضاع المسائل العقدية بما فيها الألوهية للقانون الوضعي السابق والحكم عليها بأنها لم تبلغ النضج بعد.

#### الفرع الثالث: الاصطلاحات الجديدة لمفهوم "الله" - عز وجل - عند أركون:

يستخدم الأستاذ أركون أسماء عديدة لله عز وجل، أصلها في الحقيقة مواصفات لما كرسه من نظريات عقلية في مشروعه النقدي، الذي يحكم على لفظ الجلالة أنه ليس ثابتا ويضل كغيره من المصطلحات خاضع للتغيرات النقدية التاريخية (ومنذ الآن فصاعدا، ينبغي

<sup>1</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 107.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 107.

أن تكون السلطة محصورة بالله الذي أُعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل - الذات المثالي أو الأكبر المنتج للتاريخ الجديد أو للحركات الجديدة<sup>1</sup>، بهذه المصطلحات المنتجة في خطاب أركون، تتجاوز الحداثة مرحلة الإيمان بالله عز وجل كلية، لأن عملية إفراغ الكيان العقدي من مصطلحاته الأصيلة، يجعله عرضة للتعبئة المادية الجافة من أي معان روحية.

ففي نظر أركون أن عملية الحضور المستمر للإلهي في حياة المؤمن قد فرضت قسرا من طرف المطلق في ظروف تاريخية نسبية معينة رهينة لحظتها فحسب (ففي مرحلة القرآن، كان مطلوبا إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين. ولكن هذه الصورة (أو هذا التصور) لله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه التيولوجي، وعلى عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحويل والتغير بتغير العصور والأزمان)<sup>2</sup>.

كان على أركون ولو من باب احترام القارئ المسلم وتقديرا لإيمانه الذي يجري في عروقه أن يتلطف في أسلوب كتابته عن رب العزة سبحانه، فهو بتصريحه هذا يتجاوز حتى التاريخ الذي يحتكم به، وهو بالتالي لا يوصل هذا القارئ إلى الهدف المنشود من إنتاجه لهذه الاصطلاحات الجديدة من تأريخ للمسألة الإيمانية، بل بالعكس يجعله متشبثا أكثر بإيمانه، معرضا أكثر عن التاريخي الجديد.

ومن الاصطلاحات المؤججة بالمضامين الاستبدادية التسلطية أن "الفاعل- الذات" المطلق، المرسل والمرسل إليه (أي الله) هو الذي يُحدد للجميع أدوارهم ومواقعهم، وهو الذي يقرر ضم الأفراد والجماعات أو رفضهم... وفي القراءة العقلية القاصرة التي يمارسها على آيات من سورة التوبة، نجد التجاوزات العقدية الجريئة لأركون متوالية بصياغة تهجمية عنيفة يسعى من خلالها إلى تعرية قصدية للألفاظ القرآنية عن معناها التفسيري المتأصل، وكذا إثارة غضب ملموس على المطلق (الله)، في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْأَشْهُرَ الْحَرْمُ

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت - المنارة، ط2(1996)، ص101، 102.

<sup>2</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص101، 102.

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ (التوبة/ 5)، (لقد اخترت الانطلاق من هذه الآية، لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة (المكرسة كلها للتأكيد على النصر السياسي والاجتماعي والثقافي) الذروة القصوى للعنف الموجّه لخدمة المطلق (الله المطلق)... ذلك أن السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنف، ويمكن أن يكون هناك عنف، عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة)<sup>1</sup>.

بعد هذا التهويل والإثارة الدلالية، يخول أركون نفسه لممارسة آلياته السيميائية الدلالية لتفكيك التفسير التأصيلي لهذه الآية، وإتباعه بتطبيق المنهج التاريخي و الأنثروبولوجي، يُرر هاشم صالح القراءة الأركونية الممارسة على القرآن قائلًا: (يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية في الصفحات التالية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ولو للحظة من الزمن لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية، ولكي يهيئه فيما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ- لإيصاله إلى الغاية المنشودة- (تاريخية النص))<sup>2</sup>.

تلفيق المصطلحات الفلسفية ملكة خاصة يتقنها أركون لتمير مقصوده وتقبله بأريحية تامة، إلا أن هذا الابتداع يصدق لو لم يتعلق الأمر بمسألة لها من الحساسية العقدية ما ترفضه العقول السوية، كما أنه لا تحتكم إلى أي معيار من معايير الابداع الاصطلاحي و الفكري.

يصف أركون عملية الوحي من منطلقها إلى وصولها، من الله عز وجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم بنوع من التوظيف الاصطلاحي المتدني المستوى إذا ما قورن بموضوعه، فالله تبارك وتعالى منزل الوحي يتميز بنوع من الأنا و نحن المنخرطة على كل مستويات وظائفية الخطاب. -وخاصة عندما نجده يشرح قصده باستحالة التوصل إليه في تعاليه- لأنه عن طريق الألعاب العديدة والناشطة والحالية للأنا-نحن سوف يتشكل الخيال الديني ويتخذ له تماسكا، ويتغذى بالطاقة التي سوف تقذف به نحو الأنا التي لا تسبر (لا يسبر سرها)، لهذا نجد أن (الفاعل- الذات) المطلق (أو المثالي الكبير) هو في آن معا مرسل ومرسل إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) والسردية والمرجعية والمعرفية

<sup>1</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ، ص93.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، (هامش) ص 94.

والتشريعية، الخ، فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول -أي محمد-<sup>1</sup>.

يحصّر أركان التصور السائد عن الله عز وجل في عنصرين اثنين: خطاب علماء الدين التقليديين + التركيبة السياسية القمعية، وأنها العاملان الأساسيان اللذان يحسمان التصور السائد للألوهية-أو عن الله-، (والله يسيطر عندنا على هذه الهيئة بالذات، وليست على أي ذات أخرى، بمعنى آخر: إن الله هو بحاجة دائماً إلى وساطة اللغة البشرية، والمؤسسات المصنوعة من قبل البشر، والنظم القانونية المبلورة أو المطبقة من قبل البشر لكي يحصل تصوره... هكذا تجد أنه لا يمكننا أن نتوصل إلى الله مباشرة، وإنما نحن دائماً بحاجة إلى وساطة بشرية بيننا وبينه)<sup>2</sup>. وكأنه في هذه الجزئية يناقض قول الله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (الزمر 3)،

خاصة عندما يدعم قوله بقراءة تاريخية للتصور البشري لله تبارك وتعالى إذ نجده يجمع بين عديد من المتناقضات من ثناء على الله من جهة وإخضاعه لقصور التصور البشري (وإنّ هناك فرق بين الله جل وعلا وبين التصور الذي يشكله البشر عنه في لحظة ما من لحظات التاريخ. وعندما يتحدث الترابي (في مقولته عن الله عز وجل أول السؤال) - أو غيره من رجال الدين- عن الله، فإنه يقدم تصوره هو وتأويله هو عن هذه الحقيقة المتعالية التي لا يرتفع إلى مستواها البشر. وهو يتوهم أنه يتوصل إليها بمجرد أن يذكر اسمها)<sup>3</sup>، في هذا السياق نستدل ببعض الآيات في فضل الذكر وإعجازه في التقرب إلى الله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد 28). قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21]. وقال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]. وقال تعالى:

<sup>1</sup> - ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 94.

<sup>2</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 276.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 277.

﴿وَأذْكُرَّ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسِحِّحَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ [آل عمران: 41]. وقال تعالى: ﴿وَأذْكُرَّ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف: 205].

يستشكل أركان قضية العلاقة بين الإنسان والله، ذلك حتى تفسح أمامه مجال التفكير وإعادة البناء النقدي في هذه العلاقة متبعا في ذلك منهجية نيتشه الجنيالوجية في علاقته بالله، ويسفر هذا التحليل الأركيولوجي بأدواته الأركونية عن اعتبار هذا المنهج هو ما كان واجبا لِكُنْه هذه العلاقة (المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل وذلك لكي يقدم نفسه بشكل طبيعي، بديهي، لا يقبل النقاش. ثم لكي يقدم نفسه وكأنه كان دائما موجودا هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجودا هكذا إلى الأبد. بمعنى آخر، فإنه يفعل كل شيء لكي يُغطي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكي يخفي تاريخيته - بكل جرأة على الله عز وجل-) <sup>1</sup>.

فالمنهجية الجنيالوجية التي يقصد بها الأصولية - النشوئية التي وظفها الفرنسي جان بوتيرو (JEAN BOTTERO) <sup>2</sup> في كتابه ولادة الله الواحد، وهي النظرة الصحيحة لمسألة الإيمان بالله من وجهة نظر تاريخية، عكس ما تكون عليه من وجهة نظر المؤمن التقليدي المتميزة بالرؤية التبجيلية الموروثة.

يؤكد أركان على ضرورة تطبيق المنهج الجنيالوجي على النطاق اللغوي والفكري العربي لكي يعرف كيف تشكلت فكرة الإله الواحد فيه مستغريا هذه الفكرة خاصة عند وضعه للآية الكريمة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء / 23)، يستحضر هذه الآية وينتقيا عمدا وكأنه يقصد بذلك نوع من الاعتراض عن معنى الآية التي يقول فيها الإمام الطبري: (لا سائل يسأل رب العرش عن الذي يفعل بخلقه من تصريفهم فيما شاء من حياة وموت وإعزاز وإذلال، وغير ذلك من حكمه فيهم؛ لأنهم خلقه وعبيده، وجميعهم في ملكه وسلطانه، والحكم حكمه، والقضاء قضاؤه، لا شيء فوقه يسأله عما يفعل فيقول له: لم فعلت؟ ولم لم تفعل؟) (وَهُمْ يُسْأَلُونَ) يقول جل ثناؤه: وجميع من في السماوات والأرض من عباده مسؤولون

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 280، 279.

<sup>2</sup> - جان بوتيرو مؤرخ فرنسي وُلد في فالوريس. كان عالم الأشوريين الرئيسيين وخبيرًا شهيرًا في الشرق الأدنى القديم. توفي في جيف سور يفييت، (من أهم كتبه بال والكتاب المقدس). نقلا عن: [https://ar.wiki5.ru/wiki/Jean\\_Bott](https://ar.wiki5.ru/wiki/Jean_Bott).

عن أفعالهم، ومحاسبون على أعمالهم، وهو الذي يسألهم عن ذلك ويحاسبهم عليه، لأنه فوقهم ومالكهم، وهم في سلطانه<sup>1</sup>.

يُؤوّلها أركون على أنها أول ترسيخ لفكرة التأليه في اللغة العربية، حيث ترسخ تصور محدد عن الله وعلاقة الإنسان به ونوعية هذه العلاقة، وهذا التصور لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم -لأن أركون يرفض استمرارية العلاقة الأولى بين المؤمن المسلم والله، ذلك أنه إيمان صاف غير خاضع للمنهج الجينيولوجي ولا للتاريخية، وينتبه بين فينة وأخرى لوقوعه في المخالفات العقدية فيُعقّب على كلامه بنوع من الأدب (وأنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور. معاذ الله. ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام)<sup>2</sup>.

كلام أركون هذا منسجم مع الرؤية العقدية الإسلامية إلا أنه يقول بما يخالفه حتى أصطدم مرة أخرى بما يخالفه فلا يهنأ له بال حتى يُخطئ التأويل الخاص به، بالتوحيد الخالص المفروض على كل مؤمن، مخطئا في ذلك بين الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى القرون المظلمة في أوروبا حسب تحليله، فما بال المسلم يتعرض لموجة التحرر التي تميزت به أوروبا في ظنه، رغم كون الهوة أوسع مما يحجب الرؤية عنه، (وإنما أقول بتأويله.. لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشلّ طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض، هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام)<sup>3</sup>، إذن فاللاهوت الإسلامي الناشئ في المرة الأولى وهي لحظة القرآن كما اصطلح عليها الأستاذ أركون يعتبره لاهوت متميز بحمولة وتصور مخيف ومرعب يمنع المؤمن من التحرر من التصور اللاهوتي القروسطي لهذه العلاقة.

هذا التحرر الذي جعل أوروبا تعرف كيف تقيم علاقة جديدة محبذة للعمل والإقبال على الحياة دون خوف، أو دون عقدة الإحساس بالذنب وهو المعنى المادي الفعلي لمعنى التحرر من كل قيود الدين كما يُصوّره أركون<sup>4</sup>. ما آل إليه التحرر المزعوم بأوروبا إلى

<sup>1</sup> - تفسير الطبري، مصدر سابق، ج16، ص246. عن الشاملة.

<sup>2</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص281.

<sup>3</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص281.

<sup>4</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص282.

الضياح الإنساني بكل ما تعنيه هذه العبارة من حمولة معرفية في مطلق زواياها حتى آخر مراحل ما بعد الحداثة وما يسميه جان بول سارتر بـ(الغثيان)، كان سببه أن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله وكيفية تصور العلاقة معه تجميء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية.. بل وصل الأمر بمفكرهم إلى حد التحدث عن (موت الله) كما فعل نيتشه -ثم يسعى لتبرير هذه المقولة المجنونة- ولكن حتى عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيرا لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله<sup>1</sup>.

يحاول أركون في كل عبارة أن يفرق بين ذات الله والتصور الإنساني حوله، حيث يكمن التنزيه الإلهي في ذاته عز وجل لكن في مجال التصور يحدث الخلل، والحقيقة أن التصور الذي يعنيه أركون ما هو إلا ترجمة لما في القرآن الكريم والسنة الشريفة من وصف لذاته العلية تبارك وتعالى، فلا نستطيع تجريد العقل عن التصور حتى في حدود الغيبيات؛ التي أمر المؤمنون الكف عنها وعدم الخوض فيها كونها خاصة بالله عز وجل، وكذا لبعدها عن الإدراك البشري القاصر، وهذا ما جعل أركون يصل إلى هذه المتناقضات حيث يكرس التنزيه في غير أرضيته، فالتجريد العقلي التام لله عز وجل لم يرد لا في القرآن ولا في الآثار عنه صلى الله عليه وسلم، فالله سبحانه له أسماء حسنى تتضمن معاني تليق بجلاله وكمالته وصفات يعقلها الإنسان ويستحضرها في كل تطبيقات حياته سواء الدينية أو الدنيوية منها..

إلا أن المنطلق الجينيالوجي الذي يتغنى به أركون ويجعله عقيدة في ممارسته للنقد التاريخي على الإله والتعالى والقدسية هو ما جعله يبتعد عن العقلانية المشروعة، وبالتالي يتحقق نوع من الجرأة على الله عز وجل التي تنعكس حتما على التعامل الفكري الخاص بجانب العقائد، من سوء أدب مع العلي الكبير سبحانه. نجد كثيرا من التطابق المنهجي والأسلوبي في هذه المسألة والتركيز على المركزية الإنسانية، بدل المركزية الإلهية، بين الطرح الأركوني و الإصلاحية (اللوثرية)<sup>2</sup>،<sup>1</sup> حيث ينتقل الاهتمام في الدين من الإله إلى

<sup>1</sup> - ينظر: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص282.

<sup>2</sup> - نسبة إلى المصلح الديني الألماني مارتن لوثر مؤسس البروتستانتية، ولد في (10 نوفمبر 1483 - 18 فبراير 1546) راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام 1517 رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ رفضه التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام 1520 وطلب

مفهوم الله بالنسبة إلى الإنسان<sup>2</sup>، وذلك طبعاً ببحثه الدائم واجتهاده المتواصل في كيفية الخروج من السياج الدوغمائي الإسلامي المغلق، الذي استطاع الغرب أن يختطه باتباع طريق العلمنة التي أدت إلى تخفيف التوتر والصراع من طرف السلطة الدينية. وقد وظّف كمثال عن هذا التجاوز ما اصطلح عليه بالممارسة السياسية والعلمية الطويلة المرتكزة على المسلمة أو المصادرة القائلة بـ (الزوال المحتوم للدين)، والتي عبر عنها الفيلسوف دوركايم<sup>3</sup> بالقناعة "العلمية"، وكأن كل ما قاله كان أدباً وتهذيباً، حتى يستأنس بقول هذا الفيلسوف البليغ - كما يصفه -: (كان الدين في الأصل يشمل كل شيء. كل ما هو اجتماعي كان دينياً في الماضي. كانت الكلمتان مترادفتين أو متطابقتين. ثم شيئاً فشيئاً راحت الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية تتحرر من الوظيفة الدينية وتتبلور بشكل مستقل وتتخذ طابعاً دنيوياً وزمناً واضحاً أكثر فأكثر. وإذا ما جاز لنا التعبير قلنا إن الله الذي كان في البداية داخلاً في كل العلاقات الإنسانية، قد أخذ ينسحب منها تدريجياً. لقد راح الله يهجر العالم للبشر لمعاركهم وصراعاتهم. وإذا كان لا يزال مستمراً في الهيمنة عليهم،

---

الإمبراطورية الرومانية المقدسة ممثلة بالإمبراطور شارل الخامس أدى به للنفي والحرم الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهترقة كنسياً وخارجة عن القوانين المرعية في الإمبراطورية. نقلاً عن موقع: الدستور، <https://www.dostor.org/3711341>

وأما اللوثرية: فهي فرع من أكبر فروع البروتستانتية التي تنتسب إلى تعاليم مارتن لوثر، المجدد الألماني، الذي بدأ بجهوده لتجديد اللاهوت والنظام الكنسي الإصلاح البروتستانتية. قسمت ردود أفعال السلطات الحكومية والكنسية على انتشار كتاباته، التي كان أولها القضايا الخمس والتسعون، المسيحية الغربية. في أيام الإصلاح، أصبحت اللوثرية دين الدولة في دول عديدة في شمال أوروبا، لا سيما في شمال ألمانيا وفي الدول النوردية. أصبح رجال الدين اللوثيريون موظفين مدنيين وأصبحت الكنائس اللوثرية جزءاً من الدولة.

<sup>1</sup> - معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط3 (2006)، ص588.

<sup>2</sup> - جورج طرابيشي، الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوف، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلنمد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1 (2005)، ص48، 51.

<sup>3</sup> - دايفيد إميل دوركايم فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. أبرز آثاره «في تقسيم العمل الاجتماعي»، و«قواعد المنهج السوسيولوجي». أسس رسمياً الانضباط الأكاديمي لعلم الاجتماع مع دوبيوز وكارل ماركس وماكس فيبر. نقلاً عن: كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية، <https://www.noor-book.com/book/review/614520>.

فعلى الأقل أنّ ذلك يحصل من فوق ومن بعيد)<sup>1</sup>، إن التجرد الصريح والكلي من توظيف التعبير العلمي في تحرير أفكاره، جعل المعنى مختل في تذوق النص الأركوني، فدرجة الاستهجان التي يعاني منها القارئ ربما ستفقد نوعاً من التتابع المنطقي لسياق كلامه إلى حد بعيد؛ بسبب بُعد المعنى وغرابة المصطلح.

من الأساليب التي يؤخذ عليها الأستاذ أركون تلك الصيغ الفلسفية التي يُخضع لها لفظ الجلالة ومفهومه الإيماني المتعالى؛ أقصد بالقول فقدان المعنى لصبغة تقديسية مألوفة في الكتابات الإسلامية أو حتى غيرها من الكتابات الدينية بصفة عامة، عندما يكون موضوع الدراسة هو "الله" سبحانه وتعالى، هذا الذي يغيب بل ينعدم في الطرح الأركوني، والدهشة لما نجده يُبدل هذه الحمولة الدلالية المقدسة - عمداً وقصدًا - بجهاز مفاهيمي يرفض العبد المخلوق الاتصاف بها، فقط ليتناسب التعبير الأدبي مع غاياته في تطبيق المناهج المؤسّسة و المتولّدة من طرف فلاسفة ملحدّين أو لا إدريين أو لا دينيين أصلاً، ولّي أعناق النصوص ووضعها في قوالب لتصبح خاضعة صالحة للنقد والتفكيك، بما توفر لديه من آليات القراءات الجديدة المنحرفة لكل ما هو متعالى غيبي ومقدس، أما إله القرآن فهو الله الحي، الناشط، المنخرط والفاعل في التاريخ. فأركون يصر عن التحفظ في كون الخالق تبارك وتعالى على علاقة بخلقه منذ بدئه، يقول عز وجل عن هؤلاء ممن يشكون ولم يتأكدوا من المسألة بعد: ﴿أَفِإِنَّ اللَّهَ شَكُّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم 10) - وأن الله عز وجل دائماً على علاقة بالخلق)، فيكفيه قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (فاطر 41)<sup>2</sup>.

بعدها ينتقل إلى تحذير القارئ من أنه سيخاطر ببعض الملاحظات العاجلة والمؤقتة عن صفات الله عز وجل وكأن ما مضى كله مقبول ومعقول، (فصفات الله من نوع: الجبار،

<sup>1</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6(2012)، ص193.

<sup>2</sup> ينظر: محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو (باريس) بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت - باريس -، ط1 (بالعربية)(1990)، ص23.

المهيمن، الرحمان، الرحيم، المرید، كاشف الغيب... تجعل الكائن المطلق يخترقني كإنسان؛ هذا الكائن الأعلى الذي لا يحتاج لأي شيء أو صفة أو تحديد من أجل أن يكون<sup>1</sup>. في ختام هذه الجزئية الخاصة برؤية محمد أركون المتعلقة بمصطلح لفظ الجلالة "الله" -جل جلاله- و"الألوهية"، نخلص إلى أنه اعتمد في تعامله مع هذا المصطلح على مراحل أربعة في عملية إعادة القراءة لكل لامفكر فيه ألا وهي: الأشكلة، التفكيك والزحزحة، ثم التجاوز، فقد سعى أركون في تطبيق خطته إلى استحضار المعاول المناسبة لاجتثاث الأصول وبالتالي إلى "زحزحة" المحرّمات الفكرية -كما يحكم عليها- و اختراق اللامفكر فيه، قصد تجاوز كلّ ذلك إلى أفق الحداثة الرّحب؛ وأهم آلية لإنجاح هذه العملية هي المصطلح أو بالأحرى تغريب المصطلح أو إنتاج المصطلح.

فهو يجزم القول: إنّه لا يمكن بناء الحداثة دون تصفية الحساب مع (التراث التيولوجي)؛ بل حتى مع كل مقدس، وبالأساس اللاهوت الإسلامي، ولأنّ الحداثة لا تتفكّ عن العلمانيّة - لتلازمهما تلازم الروح والجسد - فهو يؤكّد على جعل الإسلام شأنًا شخصيًا لا دخل للدولة، أو حتّى الجماعة فيه بوضع المنظومة جملة تحت محك المصطلح، معترفًا بتعقيد وصعوبة المراس في هذه المصطلحات المنتجة، إنّه يريد بهذا المشروع أن يزحزح مفهوم الحقيقة المطلقة (الله)، بالتجديد والتحديث في لغة الخطاب الخاصة بهذه الحقيقة؛ فالتفاعل معها لا يجدي إذا ما بقيت آلية المصطلح قديمة تراثية، فلا يتحقق التقدم المستهدف، إنما الاستعانة بالجهاز المفاهيمي المعاصر هو مفتاح الولوج في عالم التنوير والحضارة، بدءًا بقمة الهرم "مسألة الألوهية"، بتفكيك مسلّمات التفسير اللاهوتي التقليدي، الذي يؤدي إلى "أسطورة القرآن" وإفقاده صفته التاريخية، وبالتالي التلاعب بالمصادر الفوقية للألوهية، وإخضاعها لمحكّ النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني، وللتأمّل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى، أقصد بالقول المعنى الجديد لكل هذه اليقينيات والمسلّمات، طبعًا بعد أشكالتها ووضعها تحت مشرحة التاريخ<sup>2</sup>.

فالإسلاميّات التّطبيقيّة التي اقترح محمّد أركون أن تكون آليّة لأنسنة كل ما هو مقدّس، تقوم -إذن- على طرح أسئلة لم يطرحها العقل المسلم، بصيغة أخرى تبريريّة أكثر

<sup>1</sup> - الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص 25.

<sup>2</sup> - ينظر: الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص 25.

مما هي واقعية أو متحققة تاريخياً، وبذلك تكون الدعوة إلى أنسنة كل مقدس؛ دعوة تسعى إلى "رحضة" القناعات المتعلقة بالتسليم لهذا المقدس. وبالنظر إلى الثروة اللغوية للأستاذ وتمكنه من الآليات الأنثروبولوجية والألسنية بشكل مثير، وأيضاً بالتوظيف المترابط للمناهج التفكيكية وإعادة القراءة (مقصدية النص وموت المؤلف وحرية القارئ وانفتاحية المعنى)، ظن أركون أنه قد حقق التجاوز العقلي للمتعالى المقدس، وأخرجه من الدوغمائية المغلقة إلى رحاب الحدائفة المبحرة.

### المطلب الثالث: الألوهية من منظور عبد الجواد ياسين<sup>1</sup>:

من النخبة الحدائية الذين ألفوا في مسألة الألوهية، نجد الأستاذ عبد الجواد ياسين الذي مهد لكتابه (اللاهوت) بكتاب آخر هو "الدين والتدين"، ليكون كتاب اللاهوت بمثابة المتمم النظري لهذا الأخير، حيث يعالج الأستاذ عبد الجواد مسألة اللجوء لمنهج علمي أنثروبولوجي وظيفته اختبار الفكر الديني التوحيدي من حيث سياقات النشأة الاجتماعية واللاهوتية، وعلاقة كل منها بالآخر في الحيز الزماني والمكاني الواحد وبالآخر المفارق لهذا الحيز، مستعينا بعدة اصطلاحية فريدة بين أقرانه، فقد كان ذكياً في توظيفاته للمصطلحات الأنثروبولوجية لخرق هالة المقدس بعمق لا يتنبه له إلا متمرس في الخطابات الحدائية المعمقة والدراسات الحفرية التفكيكية النقدية.

### الفرع الأول: أقسام اللاهوت من منظور عبد الجواد ياسين:

أول ما بدأ به عبد الجواد ياسين هو بيان بنية "اللاهوت" الذي يعني به تصورات العقل الديني التفصيلية المتعددة حول المطلق<sup>2</sup>، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا المطلق لا يظل مطلقاً بعد حضوره إلى الاجتماع، حيث يتحول بمجرد حضوره إلى "لاهوت"، والذي يحول المطلق إلى شق من بنية مركبة يختلط فيها الاجتماعي بالإلهي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الجواد ياسين مفكر مصري من أعلام حركة نقد التراث الإسلامي. من مواليد مدينة الزرقا محافظة دمياط ولد عام 1954 تخرج من كلية الحقوق في جامعة القاهرة سنة 1976 وتدرج في سلك النيابة العامة والقضاء منذ تخرجه، له مؤلفات في الفكر السياسي والفقه الدستوري. بدأ حياته بالفكر السلفي، بعدها ارتد إلى الفكر الحدائي وعمل على نقد ونقض ما كان عليه من المنهج القويم. <https://3rabica.org>.

<sup>2</sup> عبد الجواد ياسين، اللاهوت أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث/ الرباط-المغرب، بيروت-لبنان، ط1 (2019م)، ص18.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص18.

نظرا لهذا التعقيد الذي يعاني منه التحليل السوسولوجي والأنثروبولوجي لمسألة اللاهوت والتداخل الكامن بينهما وبين المطلق، وكذلك البحث عن فضاء لتموضع لفظ الجلالة "الله" عز وجل في فلسفته، كان من الضرورة على عبد الجواد وضع منهجية خاصة لدراسة هذا الموضوع، حيث قسّم اللاهوت إلى عام وتوحيدي خالص، حيث تعتبر هذه المرحلة الأولى في عملية التفكيك خاصته.

**أولاً: اللاهوت العام:** اللاهوت بالنسبة إلى عبد الجواد ياسين مجموعة التصورات البشرية عن المطلق، أو هو تعاطي المطلق داخل الاجتماع، ليتم تناقله والتفاعل معه داخل الحدود الجغرافية والثقافية التي يقع فيها هذا المجتمع أو ذلك، فيُحدد ثلاثة أنساق من التدين أنتجت اللاهوت التوحيدي العبري كما نعرفه، وهذه الأنساق هي نسق التدين المصري والكنعاني والميزوبوتامي (نسق ما بين النهرين) حيث يحتوي كل نسق تدين على عدد من العناصر جرى تطويرها في اللاهوت التوحيدي<sup>1</sup>.

**ثانياً: اللاهوت التوحيدي الخالص:** في حديث الأستاذ ياسين عن اللاهوت الإسلامي، فإنه يبدأ بالبحث في الأرضية المشتركة سواء العربية السامية أو التوحيدية التي انطلق منها؛ فيقسم ذلك البحث إلى ثلاث فترات: مرحلة ما قبل التأسيس، ومرحلة اللاهوت المكي، ومرحلة اللاهوت المدني<sup>2</sup>. وضع الأستاذ عبد الجواد في كتابه اللاهوت جزئية خاصة ببنية اللاهوت في الإسلام بعدما تعرض لها في كل من اليهودية والنصرانية، وسماها بـ(تنزيل المطلق أو تصعيد الذات)، وقد خصص لها منهجية خاصة للقراءة: (كيف نقرأ البنية؟):

1- بمنطق التصعيد (الوضعي)، حيث أن بنية اللاهوت القابلة للقراءة تتضمن:

أ-التصور/الذات، ب-موضوع التصور/فكرة الله.

2-وبمنطق التنزيل (الديني)، يلزم أن تتضمن هذه البنية، فضلا عن التصور وموضوع

التصور، آلية حضور الموضوع إلى التصور؛ أي الوحي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مصطفى هشام أحمد، قراءة في كتاب "اللاهوت" لعبد الجواد ياسين، قسم الدراسات الدينية، أكتوبر 2019،

<https://www.mominoun.com/articles/قراءة-في-كتاب-اللاهوت-لعبد-الجواد-ياسين-6851>.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، <https://www.mominoun.com/articles/قراءة-في-كتاب-اللاهوت-لعبد-الجواد-ياسين-6851>.

<sup>3</sup> اللاهوت أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي، مصدر سابق، ص 25.

نحس بنبرة التلاعب اللفظي تحضر من حين إلى آخر في طرح عبد الجواد حتى إننا لا نكاد نفهمه إلا بعد عدة مرات من القراءة لفرز المصطلحات عن بعضها خاصة لما تعلق الأمر بالذات الإلهية العلية وإجراء المقابلات الفلسفية والإسقاطات الوضعية في دراستها، ولهذا نجده مضطرا لإكمال نظريته بشرحها أكثر للتوضيح والبيان، ف (من وجهة النظر الوضعية، التصور البشري هو الذي أنتج "فكرة" الله ابتداء. ويُفسر حضور هذه الفكرة في التصور البشري بأسباب مستمدة من داخل العالم ترجع إجمالا إلى ممارسات وتجارب الإنسان الاجتماعية المبكرة التي عاينها في عصور الاندماج الأولى مع الطبيعة. وهكذا، فاللاهوت كليا، في بنيته وموضوعه، منتج إنساني يبدأ وينتهي داخل الاجتماع. وبالتالي موضوع التصور كجزء من بنية اللاهوت هو "فكرة الإله"، وليس "الله". بعبارة أخرى "الله" لا يمكن أن يكون إلا فكرة. أما "الوحي" كآلية لاتصال التصور بموضوعه، فيقرأ كجزء من مادة اللاهوت التي صنعها التصور ذاته)<sup>1</sup>، بتصدُّره للمعنى الإجمالي لللاهوت والعلاقة بينه وبين المطلق وبينه وبين "الله"، يوظف عبد الجواد كثيرا من المصطلحات القريبة المعنى وكأنه يدور في رحى يريد من خلاله إثبات أن مسألة اللاهوت تبقى صناعة المجتمع، مجرد وليدة التصور البشري، مع التأكيد أن مصطلح التوحيد خاص بالديانات السماوية كلها دون فرق.

**الفرع الثاني: تبلور فكرة الإله، وتصور "الله" في المخيال الوضعي للأستاذ عبد الجواد:**

بعد التأسيس المادي الوضعي لفكرة الإله وحصرها في مصطلح "الفكر" و"التصور" و"الموضوع"، ينتقل عبد الجواد إلى بلورة "الفكرة" أو "التصور" أو "الموضوع" في الإله رؤيةً دينية؛ (ومن وجهة النظر الدينية، الله ليس فكرة خلقها التصور البشري؛ بل وجود محض خلق التصور البشري. وبالتالي "موضوع" التصور هو "الله" وليس فكرة مصنوعة عن إله. في جميع الأحوال، وطالما أن الأمر يتعلق بتصورنا، نحن حيال فكرة. والفارق أن هذه الفكرة من الوجهة الوضعية "أنتجها" التصور، ومن الجهة الدينية "اكتسبها" التصور)<sup>2</sup>. يفند الأستاذ ياسين فكرة الإله دينيا بسيرورتها المنطقية المكتملة من خلال تجسيدها عن طريق الوحي الذي يُرسل إلى من يختارهم "الله" - عز وجل - لتوجيه الناس إلى التصور الصحيح لهذه الفكرة؛ (دينيا، خلق الله الإنسان بقابلية التصور التي تهئ لمعرفته، ثم أوحى لبعض

<sup>1</sup> - اللاهوت أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي، المصدر السابق، ص 25، 26.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 26.

الأشخاص المختارين كي يبلغوا البشر بالهيئة التي يلزم أن يعرفوه عليها. فوظيفة الوحي ليست مجرد التذكير بمبدأ الله وتأكيدهِ إجمالاً؛ بل طرح الصيغة المفصلة التي يريد أن تتم عليها المعرفة؛ أي طرح اللاهوت. ومن هنا يدخل الوحي في بنية اللاهوت كحلقة وصل بين التصور وموضوعه، أو كآلية لحضور الموضوع إلى التصور (وليس استحضاره)<sup>1</sup>.

من حين لآخر تتجلى جرأة الكاتب في كلامه عن الله عز وجل، حيث نجده يكتب دون أي قدسية أو خصوصية يُمهّد بها عادة عند الكتابة عن الله تبارك وتعالى، كقوله: واضح أن هذا -قبل إكمال القراءة يتبادر إلى الذهن أن المقصود من اسم الإشارة، أحد الأشياء المجهولة البسيطة؛ لكن نتعجب عندما يكون المقصود باسم الإشارة هو الخالق العظيم سبحانه وتعالى- "الله"، الذي هو جوهر ممتد محتو على الذات العالم/الطبيعة، ليس هو "الله" الفرداني المفارق الروحي الذي تقول به الديانات التوحيدية؛ -إن مصطلح الديانات التوحيدي توحى بطابع التنزيه والتقدّيس لله عز وجل وهو أساس وأصل هذه التسمية إلا أن فحوى الكلام ومعناه بعدها يقول غير ذلك- ، فهو ليس يهوه بطابعه الشخصاني الصريح، وليس الأب السماوي الذي أرسل ابنه في صورة إنسان، وحتى ليس "الله" الإسلامي المجرد - لكن - المفارق والسماوي<sup>2</sup>.

يضع الأستاذ ياسين مدخلا بسيطا إلى تناول مسألة الألوهية (اللاهوت كما اصطلح عليها) في الإسلام، يحاول من خلاله تعمد فصل الشق الظاهري المحسوس في المسألة - وهو الجانب الذي يدعو إليه الحداثيون عامة والذي يعتبرونه الدعامة المنطقية المعقولة في طرحهم حتى في معالجة المسائل الغيبية- عن الشق الغيبي الداخلي.

الظاهر من أسلوب الكاتب أنه يُصر على إقحام نفسه في دراسة الألوهية الإسلامية لكن بأدوات وآليات غير مناسبة مع موضوع البحث، وهو بعضٌ من التورع عند الخوض في بعض الحدود التي يتجاوز فيها إدراكه البشري المعرض للنقص والخطأ في كل وقت وحين، ويقع الحرج عندما تُخضع مسألة الألوهية للقوانين الوضعية للبحث العلمي، أقول الوضعية منها حتى لا يُفهم النقد المعمم الساذج، لما في البحث العلمي من منطقية وعقلانية، وكأنه يتحجج بدرع البحث العلمي الذي يسمح له تجاوزا بفعل ما يخطر في عقله النبيه من

<sup>1</sup> - اللاهوت أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي، المصدر السابق، ص24.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، 56.

مخالفات عقدية في حق الله عز وجل، يقول: (تناول اللاهوت في شقه الخارجي المحسوس، منفصلا عن موضوعه الغيبي الداخلي، هو أمر لازم لأغراض البحث العلمي الموضوعي، ولا ينطوي بالضرورة على موقف مسبق من الموضوع الغيبي، لا في شقه المتعلق بفكرة الألوهية (وجود الله)، ولا في شقه المتعلق بفكرة الوحي (صدق النبي)، فالبحث العلمي الموضوعي لا يستطيع تناول المسألة إلا بهذه الطريقة، أعني بفصل الموضوع الغيبي عن البنية الظاهرة المحسوسة، لسبب بسيط هو أنه يملك الأدوات اللازمة لتناول الشق الغيبي الذي لا يمكن أن يكون موضوعا للتجربة)<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: تطور مفهوم لفظ الجلالة "الله" في كتابه "اللاهوت":

أما عن مفهوم "الله" وتطوره فقد رصد حركته عبد الجواد ياسين وبعد تمهيد تاريخي وتوضيح لكثير من الحوادث ينسخ لنا مصادر البحث عن مفهوم الألوهية ويعمل على تمهيد عقل القارئ لفهم منهجيته في البحث عن مفهوم الألوهية قائلا: أنه يفترض الوقوف على تصور واضح للمفهوم في لحظتين:

**أولهما:** للوقوف على مفهوم الله في مرحلة التأسيس اعتمدت -حصرا- على النص القرآني، وليس على الحديث الذي لم يصر نصا إلا في مرحلة لاحقة، وكأنه يغفل تجاوزا عن الأحاديث الواردة في مباحث هذه المسألة نظرا لاعتبارات أهمها:

أولا: لتعرضها لظروف سياسية وثقافية قد تشوش سلامة المعلومة من التشويش والمس بقيمة التوثيقية -وهنا نفتح قوسا لمقولته في موضع آخر حيث قال: (لم يكن من العسير على من اختلق المتن أن يختلق الإسناد، فكم من أحاديث مختلفة -باعتراف علماء الحديث- تم تركيبها على أسانيد مقبولة عندما أصبحت الأسانيد المقبولة جواز مرور رسمي للحديث) ورغم أن هذا القول قد استشهد باعتراف المحدثين غير أنه نسي أن يعترف أيضا بأن الأحاديث المختلفة بهذه الطريقة تم اكتشافها من المحدثين أنفسهم)<sup>2</sup>، ثانيا: للزوم أخذها من المصدر الأول وهو النص القرآني ذاته وذلك لوثوقيته وسلامته من التحريف.

<sup>1</sup> -اللاهوت، مصدر سابق، ص282.

<sup>2</sup> -مطبوعة مقياس الحدائة للسنة أولى ماستر (تفسير)، محاضرة بعنوان (منهج الحدائين في التعامل مع السنة) (القسم

الثاني))، جامعة وهران، ص3.

إلا أن الأستاذ يحذر مسبقاً من أن تحديد هذا المفهوم بأنه محفوف بالصعوبات التي لا يستهان بها، يدخل بعدها الأستاذ في سجال فلسفي ليشرح طبيعة النص القرآني ليمزج بين أسلوبه وتاريخ القصص فيه وأنه جاء في سياق جدلي متعدد الأطراف<sup>1</sup>. ذلك أن كل (المفاهيم البدعية التي تحرص المشاريع التأويلية على إبرازها لم تُبنَ على أساس علمي سالم من المعارضة، وإنما هي مفاهيم أفرزتها النظريات التأويلية على اختلاف في منازعتها)<sup>2</sup>، ومن هذا استلهم الأستاذ منهاجاً وجعله كحل لتفادي هذه الصعوبات فقد وظّف المقاربة الحدائية (المرحلية)، أي قراءة التصور القرآني حيث يكشف عن نفسه تدريجياً بالمقارنة بالتصورات المقابلة في مرحلة التنزيل. (حيث جرى تتبع المفهوم الإلهي من لحظة ظهوره الأولى في الآيات المكية مقابل التصور الوثني، حتى لحظة اكتماله في الآيات المدنية مقابل التصورين اليهودي والمسيحي)<sup>3</sup>.

ثانياً: يصف مرحلة استقرار المصطلح بقوله: (للقوف على مفهوم "الله" عند لحظة التجميد وما بعدها، علينا التعامل مع مساحة بحث واسعة صارت تتجاوز حدود النص الأصلي لتشمل الكلام والتصوف وأنماطاً من التفكير الفلسفي، إضافة إلى ممارسات التدين الشعبي الدارجة، حيث تظل التصورات الشعبية لله تتلون بالمعطيات الدارجة ومخزون الثقافات الموروثة)<sup>4</sup>.

وضع الأستاذ عبد الجواد خطة بسيطة للولوج إلى دراسة مراحل تطور مسألة الألوهية في عنوانين رئيسيين هما: - ماهية "الله" (بين التشخيص والتجريد) - مفهوم التوحيد (من نفي الشرك إلى نفي الصفات).

أولاً: ماهية الله: بين التشخيص والتجريد: بين كونها الشخصية والتجسد أو التجريد، رغم العلم المسبق أيضاً للأستاذ بكون ذلك غيبياً كما قال في أول حديثه، وأنه صعب الدراسة لطبيعته هذه، وهذه المصادرة على المطلوب تحدث نوعاً من التضاد المنطقي في الدراسة ليقول بعد ذلك: (لم يسهب القرآن في الحديث عن طبيعة "الله"، أعني لم يقدم شرحاً

<sup>1</sup> - ينظر: اللاهوت، المصدر السابق، ص 406.

<sup>2</sup> - خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة- المملكة العربية السعودية، ط3 (2010م)، ص 366.

<sup>3</sup> - اللاهوت، مصدر السابق، ص 406.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 407.

نظريا حول كنه الذات الإلهية. ولكن كان من الواضح تماما أنه ينطلق في هذه المسألة من أرضية ثنائية تعرف "الله" بما هو ذات مفارقة للعالم وللإنسان. وكان واضحا أن "الله" الذي تتكلم عنه الآيات هو "الرب" الذي تتكلم عنه الأسفار المتأخرة من العهد القديم. في التصوير القرآني لله كما في التصوير التوراتي للرب تجتمع خصائص تجسدية تشير إلى روح شخصي متعين وبعض الخصائص الكلية المجردة. ومع ذلك فالصورة الإجمالية لله في القرآن تبدو أقل تشخيصا من صورة يهوه في العهد القديم، وخصوصا في الأسفار المبكرة<sup>1</sup>.

يبني الأستاذ ياسين تحليلاته على منهج المقارنة المستمرة مع البدايات التأسيسية للاهوت اليهودي وقياسه بمصدرية الدراسة ألا وهو القرآن الكريم، حيث يقدم الطرح اليهودي ويعتبره الملهم الأول لما جاء في القرآن عن الألوهية حتى انتهى به الأمر إلى اجتماع خصائص الله في التصويرين القرآني والتوراتي المتعلقة بتجسيده تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، ثم يخفف بعد ذلك بين التجسدين بأن القرآن أقل تجسيدا بما هو عليه في التوراة.

تتميز النزعة الحدائية عادة بالتجاوزات المتكررة اللامنطقية وهذا يعتبر كطابع غالب على الطرح الحدائي، يُجسدها الأستاذ ياسين بصفة مركبة في وصفه للذات العلية، فقياسه الإجرائي للقرآن الكريم على ما جاء في التوراة من جمع بين التجسيد والتجريد، واعتباره ذلك إبداعا لنظام تفكيري خاص حتى وإن خالف النظام العقلي هنا المرحلة الأولى للتجاوز، بعدها ينتقل إلى مرحلة أعقد عندما يرد عيب غياب هذا الإبداع التوراتي إلى القرآن الكريم بتعبير جريء بقوله أنه ساهم في تكريس هذا المعنى وجود "النص" كوثيقة مكتوبة دائمة الحضور، حيث تجميع المقولات المختلفة في صعيد واحد مدون ومحصن بفكرة المقدس.

**2- مفهوم التوحيد (من نفي الشرك إلى نفي الصفات):** يفصل الأستاذ عبد الجواد هذه الجزئية بطرحها في الديانتين اليهودية والمسيحية ثم اللحظة القرآنية كما أسماها، ثم اللحظة الكلامية التي تناول فيها مسألة التوحيد في علم الكلام الإسلامي وقد لخصها في اللحظة القرآنية في أربع نقاط: (أ- صحيح أن القرآن كان يتبنى الوجدانية بمعناها المطلق الذي ينفي أية كثرة تركيبية في ذات الله، ولكنه لم يستخدم هذه المصطلحات في جدله مع عقيدة التثليث؛ بل نظر إلى هذه العقيدة بوصفها تعددية شرك وثنية.

<sup>1</sup> - اللاهوت، المصدر السابق، ص 414.

ب- لم يناقش مسألة القدم بمعنى الله وحده هو القديم كما سيجري تناوله في التنظير الكلامي. صحيح أنه يصف "الله" بـ "الأول"، لكنه يستخدم مصطلح القديم استخداما نظريا كمقابل للمخلوق المحدث.

ج- لم يقف أمام ما سيعرف بقضية الصفات، فلم يناقش ما إذا كان القول بإثباتها لله قادحا أو غير قادح في التوحيد.

د- في عبارة مجملة: لم يناقش القرآن التوحيد من زاوية تحليل فلسفية، بل طرحه بما هو مقابل بسيط لمعنى الشرك، وهو المعنى العملي المناسب لمواجهة الخصم اللاهوتي الأول (الوثني) في مكة، والذي ظل حاضرا في مواجهة الخصم اللاهوتي الثاني (الكتابي) في المدينة<sup>1</sup>.

نستطيع أن نخلص من خلال طرح الأستاذ عبد الجواد ياسين ورؤيته الحدائية لقضية الألوهية، أنها لا تخرج من إطار الديانتين السابقتين للإسلام في دراستها، بل وأنها التمهيد التاريخي والعقلي لفهم المسألة في السياج الإسلامي، كذلك أننا إذا ما أردنا فهم هذه الإشكالية يجب الاشتغال عليها بعيدا عن الاستئناس بالحديث لتعرضه للتشويشات السياسية والتحريفات الدخيلة، وتبقى الألوهية ممتدة بين تجسيد وشخصنة وتجريد حسب ما تمليه الديانات قبلا مع نوع من التهذيب القرآني لها.

في ختام هذا المبحث لا يسعنا إلا أن نصف القراءات الحدائية لمسألة الألوهية بأنها قراءات جريئة غريبة عن المنظومة المعرفية الإسلامية، كون أصحابها يدعون في كل مرة أنهم يحملون همّ التجديد والتحديث للفكر العربي الإسلامي، ومسايرة ركب المعاصرة المتسارع، معتمدين في انقلابهم على الفكر الأصيل على جهاز اصطلاحى ضخم مكيف حسب الضرورة والحاجة، دون تورع في استغلاله حتى في مسائل العقيدة بل ومسألة الألوهية ولفظ الجلالة بصفة أخص، إلا أن استغلالهم لم يوفق في تجاوز هذه الركيزة الإيمانية بأسلوب التلاعب والنتاج للمصطلحات الفوضوية المتشعبة، لأن مسائل الغيب لا تعين إلا بما تيسر وأتيح من آليات العقل المؤطر بالشرع، وإلا سيق العقل المتحرر حتما في شبكة المتضادات والمتناقضات المنطقية والعقلية.

<sup>1</sup> - اللاهوت: المصدر السابق، ص 435، 436.

وقد وصف الدكتور طه عبد الرحمان هذا التيه والغربة المعرفية التي يعاني منها المفكر الحدائى العربى على أنه (تية فكرى متمثل فى فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فىأخذ فى التخبط فى معاقدها ومغالقتها، بل فى متاهاتها وأحابيلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها؛ والواقع أن المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع فى أن يخرج من هذا التيه الفكرى الذى أصاب العقول فيه)<sup>1</sup>، وهو أدق تشخيص للمرض الذى يعاني منه هذا التيار، وخيبة تجاوزهم الجريء.

<sup>1</sup> - روح الحدائة (المدخل إلى تأسيس الحدائة الإسلامية)، مرجع سابق، ص 11.

### المبحث الثالث: نقد الخطاب الحدائي في طرحه لمصطلح ومفهوم الألوهية:

تعتبر الألوهية أهم مسألة شغلت علماء الكلام في القديم، فجعلوها في صدارة اهتماماتهم المعرفية، و صُنّف عند علماء الإسلام بأنه أشرف العلوم على الإطلاق وذلك لشرف موضوعه، ثم يأتي بعد ذلك مبحث النبوة، ثم مبحث السمعيّات، هذا هو الترتيب الذي سار عليه أهل السنة والجماعة<sup>1</sup>، حتى أتى فكر جديد عرّض مسألة الألوهية، لأشرس حملة تفكيكية حدائية من مختلف الجبهات، وعلى أعلى المستويات الفكرية والمنهجية، وبأكبر عُدّة مفاهيمية ومصطلحية اجتهد هذا التيار لتحصيلها من الأرضية الغربية، فالمعامل المادية والوضعية المسخرة لمثل هذه القضايا الثقيلة والتأسيسية؛ قد نخرت في الأصول والمرجعيات بعمق كبير كان له الأثر السلبي السحيق في جميع أعمالهم ومشاريعهم.

وهذا هو الحلم الذي يحاول الخطاب الحدائي بكافة فصائله تحقيقه لهدم اليقينيّات العقائدية في منظومتنا المعرفية، وبتعبير أحدهم: (أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيّات الراسخة)<sup>2</sup>، وسنحاول في هذا المبحث الردّ المنطقي المعقول على رؤاهم وآرائهم فيما يخص هذه المسألة، بالتزام المنهج العلمي الموضوعي، حتى لا نغفل غفلتهم واجتتاب الصواب في التعامل مع المسائل المحظورة شرعاً وعقلاً، بمحاولة وضع الأمور في نصابها.

### المطلب الأول: نقد المنظور المادي لعقيدة الألوهية عند حسن حنفي:

يعتبر حسن حنفي من أكثر الحدائين جرأة في ممارساته التفكيكية لمسألة الألوهية، فقد انزلها منزلة متدنية جداً إلى حد التعامل معها بكل ما يمكن للعقل البشري تفعيله من أساليب ومنهجيات مادية ووضعية، لأجل الإطاحة بالقداسة المثقلة لهذه العقيدة، وتمويه الهالة المحيطة بها، إلى أن ينتهي إلى تصوير إله وألوهية بقالب من خياله، خاص بمشروعه المبلور في هدف جوهرية (تغيير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن غيبية إلى علاقات مرئية)<sup>3</sup>، وهي دعوة إلى تنزيل التوحيد بما يحمله من تصورات لاهوتية غيبية

<sup>1</sup> - عاطف مصطفى محمد، الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد - عرض ونقد -، مجلة العقيدة

والفلسفة، العدد3 (جمادى الأولى 1442هـ، 2020م)، قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية للبنات، جامعة

الأزهر، سوهاج، جمهورية مصر العربية، atef.zaid.79@azhar.edu.eg.

<sup>2</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص239.

<sup>3</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج1، ص86.

من مستوى التنظير إلى الواقع الاجتماعي المعيش، فلا إله مفارق للإنسان عند حنفي (ف ذات الله هو ذاتنا مدفوعاً إلى الحد الأقصى)<sup>1</sup>، واستغلال ترسانة من المصطلحات لمقاربة مشروعه في التمرد على العقيدة والتمهيد للثورة على المرجعية المقدسة.

### الفرع الأول: تناقضات حسن حنفي في صياغته للألوهية:

هياً حسن حنفي موسوعة فلسفية ضخمة بمناهج متداخلة للخوض في مشروعه التراث والتجديد، إلا أن هذه الموسوعة كانت سطحية لدرجة أن محاولة تكريسها لصياغة عقيدته الجديدة؛ أحدث عالماً من المتناقضات واللامعقول.

وهناك الكثير ممن تنبه إلى هذا الاستعمال الفوضوي للجهاز المفاهيمي والاصطلاحي لديه، نذكر منهم أحد المندهبين في كثافة التضارب الواقع في شخصيته وأفكاره: (إن المعرفة اليقينية الوحيدة المعترف بها هنا هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة، وكل ما لا أراه بصورة مباشرة ليس يقينياً، فالدكتور حنفي تبعاً للمنهج الظاهراتي يُحاكم كل الاعتقادات على أساس التجربة الذاتية الخالصة أي أنه يعلق جميع الأحكام، ليصل في النهاية إلى حجر الأساس/موضوع العقل)<sup>2</sup>، وتكثر الأمثلة في هذا المقام بالنظر إلى الكتب والرسائل الجامعية والمقالات الكثيرة تحت عناوين أغلبها متضمن لبيان التناقضات البارزة في معظم كتاباته. خاصة في سلسلة كتبه "من العقيدة إلى الثورة".

و يكفينا في بيان تناقضاته أنه قد شهد بذلك شاهد من أهلها، فقد تذر من هول ما في أطروحات حسن حنفي من التناقضات -سبحان الله- هذا الحدائي الفذ تلميذ سلطان الحدائين العرب الأستاذ أركون ومترجمه الخاص الذي كان يقول قبل حين أن الغرب قد أمده بحرية الفكر والنقد الطليق حتى الجرأة في مناقشة مسألة وجود الله أو عدم وجوده، وأكثر المسائل تعلقاً بالقداسة، ألا وهو هاشم صالح- نجده ينصدم ويذهل من تناقضات حسن حنفي، (قال الشيء وضده عن كل شيء تقريباً: عن الدين، والتاريخ، والإسلام، والاستشراق، والوحي، والفقه، والشريعة، والحضارة الأوروبية... فبإمكانك أن تجد عند حسن حنفي الأطروحة ونقيضها في كل موضوع من الموضوعات المطروقة، فهناك حسن حنفي الحدائي

<sup>1</sup> - من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص 83.

<sup>2</sup> - ناهض حنر، التراث الغرب الثورة (بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي)، شقير وعكشة للنشر والتوزيع، عمان -الأردن-، 1986، ص 72.

جدًّا، وهناك حسن حنفي التراثي جدًّا، ولك الخيار، وإن كانت الغلبة للثاني بالطبع، فالمفكر المصري المعروف يدافع أحيانًا عن الانفتاح، ويدافع أحيانًا أخرى عن السلفية والانغلاق، من دون أن يشعر بأنه ارتكب خطيئة أو ذنبًا، ويدافع أحيانًا عن نظرية فويرباخ الخاصة بالدين، ثم سرعان ما ينقضها، ويدافع عن الفقهاء ثم سرعان ما يهجوهم، ويدافع عن العقيدة الغربية في بعض النصوص ثم يُسخِّفها ويقلِّل من أهميتها في نصوص أخرى عديدة، ويدافع عن المنهج التاريخي للمستشرقين، ثم يرتد عليه لاحقًا، وهكذا دواليك<sup>1</sup>.

وهذا الأستاذ علي حرب، يقف متأنياً أمام الجرأة اللامتناهية لحنفي على خالق البرية العلي القدير (وأخيراً، يقول حنفي غير هيّاب ولا وجل بأنه إذا كانت العلوم القديمة بمقدماتها الإيمانية تبدأ باسم الله الرحمان الرحيم، فإنه يبدأ هو كتابه (من العقيدة إلى الثورة) باسم الأمة أو الأرض ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات القارة في العقل العربي الإسلامي)<sup>2</sup>، فإن تعمد حنفي في توظيفه لهذه البدائل عوضاً عن المقدمات الإيمانية كما اصطلح عليها، كان ضرباً من ضروب الخرق غير المبرر لا عقلاً ولا منطقاً، فلا المعنى أدّى الغاية ولا اللفظ صالح لتحقيق المراد.

يتعجب علي حرب من التناقض الكامن في هذا الكاتب، (ومع هذا كله فنحن نجد أن حسن حنفي الفيلسوف الناقد الهادم بعقله لكل شيء والساعي في الوقت نفسه إلى إعادة بنائه وتأسيسه لكيان المنظومة المعرفية الإسلامية، يقدم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يُجدد لهم دينهم. وهذا هو الفصام بعينه. الفصام بين اللفظ والمعنى. بين الدال والمدلول. بين العبارة وواقع الحال)<sup>3</sup>.

عند تكتل مجتمع الحدائين تجد كلٌّ منهم يفتخر على الآخر ويتعالى عليه كلما زاد دنواً في إنسانيته وفطرتة، يظهر حنفي بينهم كالذي قال فيهم العلي القدير: ﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (النساء/143)، مذبذبين: مُرَدِّدِينَ، وَأَصْلُ التَّدْبِيبِ: التَّحْرُكُ وَالِإِضْطِرَابُ.

<sup>1</sup> - من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص 268، 269.

<sup>2</sup> - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ص 29.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 29.

الفرع الثاني: مدى استجابة اللغة الجديدة واستيعابها للحمولة العقديّة واستيفائها للمعنى الإلهي عند حنفي؟:

هذا التساؤل تكفل حنفي بالجواب عنه في كثير من النصوص، التي يوضح فيها أسماء الإله وصفاته كما يتصورها، لكن رأيه هذا مباين لما هو معهود في علم التوحيد، ومنطلق هذا التصور في نظر حنفي هو أن كل حركة تجديدية لا بد وأن تجدد اللغة أولاً، ذلك أن الحضارة عندما تتطور وتمتد وتتسع معانيها، تصبح لغتها القديمة قاصرة، غير مؤهلة لاستيفاء واستيعاب المعرفة المستحدثة، وغير قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس، وهكذا تنشأ حركة لغوية جديدة لأنها أكثر قدرة على التغيير<sup>1</sup>.

يَقَسِّم حسن حنفي اللغة العربية إلى قديمة آتت أكلها، وولّى عهدها، وجديدة مطلقة تستوعب أي شكل من أشكال العصرية والتطور المعرفي، فاللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تقنينية، تضم الوجود وتضعه في قوالب، فهناك قانونية المصطلحات في أصول الفقه، والتقسيمات العقلية في أصول الدين والفلسفة على السواء، فالألفاظ التي يقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها. هذا القصور الذي يكرسه حنفي، ويلبسه للغة التقليدية، حيث لم تعد قادرة على التعبير على المضامين المتجددة، طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها<sup>2</sup>.

أما اللغة الجديدة فهي بناء العلم أو إعادة بنائه، فهو دور أساسي، بل لا مبالغة إذا ذهبنا إلى أن العلم هو لغة، وأن تأسيس العلم هو إنشاء اللغة، كما أن التجديد لا يتم بشكل آلي، كما يؤسس حنفي لمشروعه أي بإسقاط لفظ وإحلال آخر محله، مرادفاً أو شبيهاً، ينحت من اللغة المتداولة، وهذا ما ينقل اللغة من اصطلاحية عقديّة مثل "الله"، و "الجواهر المفارقة"، و "الشيطان"، و "الملاك"<sup>3</sup>.

ومثال هذا دعوة حنفي لاستعمال اللغة الفيورباخية المادية الإلحادية في التعبير عن عقائد الإسلام، أي: (الانتقال من "الله" إلى لفظ "الإنسان الكامل". فهذا الانتقال يعبر عن كل

<sup>1</sup> - ينظر: شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، ط1 (2010)، ص159.

<sup>2</sup> - ينظر: التراث والتجديد، مصدر سابق، ص94.

<sup>3</sup> - ينظر: مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص166.

المضامين التي يشير إليها لفظ "الله"، فكل صفات الله: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، هي صفات "الإنسان الكامل" وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يطمح إليها. فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ "الله"<sup>1</sup>. ورغم الانصياع الكلي للفلسفة الإلحادية إلا أن حنفي يبرئ نفسه من هذا الانزلاق؛ لأن القائم بالتجديد لا ينتسب ولا يميل إلى مذهب فكري معين، ولا عقيدة فلسفية تابعة لجهة معينة، بل هو الشعور المحايد، يعني حضور الأفكار كلها بمعناها في وقت واحد دونما شذوذ أو تحيز أو ميل أو هوى<sup>2</sup>، لكن بأي حق وأي عقل يفكر حنفي في هذه التبرئة بعد أن لعم فكره بل ومشروعه وأججه بالمذهبية الوضعية المتطرفة التي لا يكف عن تردادها والتصريح بها، رادا كل معنى إلى نوع واحد من الألفاظ المغلقة، المستمدة من هوسرل و فيورباخ.

وبما أن المصدر الأول للعلم وللحكم ولسيرورة الحياة عند طائفة الحدائين، وعقلهم المادي قاصر على تصور الله عز وجل والتعبير عنه: (ولما كان (الله) لا يمكن تصوره فكيف يمكن التعبير عنه بلغة قائمة على التصور؟)<sup>3</sup>؛ فمن المنطق أن لا يكون للغيب وجود عنده. ومن ثم يرفض تصور حقيقة الله وفق التصور الإسلامي، وكأن حسن حنفي يرجع لفظ الجلالة "الله" عز وجل إلى مصطلح "الإنسان الكامل" أو "الكائن المشخص"؛ لأن هذا الأخير يجد فيه عزاءه ولم يتجاوز إدراكه وتفكيره ويمكن إقامة علاقات جدية بينه وبينه، هذا من جهة كما أنه من جهة أخرى يتمثل في رغبة وحرية وعدل وعطف ... يتغير تصور الإله عنده حسب الحاجة إليه.

### الفرع الثالث: رد شبهات وأهواء وافتراءه على الله عز وجل:

من الانحراف الفكري الذي انتهجه حنفي، هو التعمد في اعتبار الإله محصوراً مجرد حاجات نفسية ورغبات شخصية، وما يعكس ذلك إلا الفكر القاصر الذي ابلى هذا الأستاذ، وضيق عليه تفكيره إلى حصر أوسع وأعظم مسألة من مسائل الفكر الإنساني والمعرفة الكونية بأوسع قضاياها ألا وهي مسألة الألوهية في مجرد شهوة نفس من جوع أو في حاجة

<sup>1</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 105.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص 109.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 114.

محروم من عاطفة، وأما عن صرخات الشرك التي يصدرها حنفي في كل مرة من مشروعه الضخم، فتمثل في تصريحه بتعدد مصادر الحقيقة مادامت هذه الحقيقة قضية نسبية معيارها الإنسان وحده، فالله في حقيقته ماهو إلا نشأة إنسان فاضل. وهذا ما حدث في العديد من الديانات الأخرى، فقد كان بوذا معلما فاضلا في مدينته، وكان تاو شيخا فاضلا في قريته كذلك<sup>1</sup>.

يتمتع حسن حنفي بفضاء واسع من المصطلحات المستحدثة، فكلما أراد تجاوز مصطلح إسلامي حتى ولو كان الأمر متعلقا بمصطلحات العقيدة، إلا وبحث له عن مصطلح وضعي مناسب لرؤيته الفكرية؛ فوضع مصطلح الانسان الكامل أو الكائن المشخص مكان لفظ الجلالة "الله" قصدا بذلك في أنسنة الالهيات لفظا ومعنى على سبيل قوله: (فإننا نستعين بقدرة الإنسان)<sup>2</sup>؛ فكلامه مردود عليه؛ لأن العبد مهما علا فلا بد أن يستعين بقدرة الله تعالى؛ لأنه لا ملجأ ولا منجى منه إلا إليه تبارك وتعالى.

إلا أن حنفي قد جانب الصواب إلى حد بعيد بل سار في سبيل يعاكس الصواب تماما وهو سبيل اتباع الهوى والمجاهرة بالانقلاب على العقيدة الإسلامية بأركانها، بدءا بقمة الهرم وهي الألوهية، فلا وجه مقارنة بين لفظ الجلالة واسم الله الأعظم الخالق وإنزال معناه منزلة المخلوق الحقير الضعيف الفقير الذي لا يملك لنفسه شيئا إلا بإذن الله، فأى مشترك يمكن للثاني أن يعوض الأول -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، وهذا ليس من عمل العقلاء.

وأما عن التضارب أو التناقض في معنى لفظ الجلالة الذي يفتره السيد حنفي، فهذا يكفي للحكم على هذا الشخص بعد ادعائه الايمان أنه ضرب من الجنون أصاب عقل المفكر خاصة عندما يصرح الأستاذ بأحقية قول أستاذه فيورباخ متأثرا بمذهبه<sup>3</sup> في أن الإله هو الإنسان مغتربا عن ذاته، بمعنى أنه قد خلق فكرة الإله وجردها ونصبه مكانا أعلى منه، ثم انحنى له اجلالا، وركع يترضاه، وكأن الله هو الذي خلقه وليس العكس<sup>4</sup>؛ سالك في ذلك مسار نيتشه، وإحالاته الضمنية في أن كمال الإنسان رهين بالقضاء على فكرة الألوهية

<sup>1</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج2، ص140.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ج2، ص 140.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ج2، ص113.

<sup>4</sup> - الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، مرجع سابق، ص560.

وتبني ديانة الإلحاد<sup>1</sup>، بعد أن وصف أسماء المهيمن والمتكبر والجبار بأنها أسماء تدل على الديكتاتورية للذات الإلهية وأنه يجب حذف تلك الأسماء<sup>2</sup>.

ماذا عسانا نقول رداً على مثل هذا البهتان وهذه الافتراءات وانعدام الأدب مع ذي العزة والجبروت، إلا ما قاله الأستاذ هاني السباعي معبراً عن كل معنى دقيق معبر عن حال هذا الأستاذ الذي حاد عن الضالة (هكذا يفترى هذا الرجل على الله تخرصاً ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ إِفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ (الأنعام/ 21))، يفترى على اسم الله الأعظم، تعالى الله عما يقول حنفي علواً كبيراً، أهذا ما يريد اليسار الإسلامي لديننا، أهكذا يكتب رجل عن رب العزة سبحانه، بكل هذه الجرأة؟!، إن لم يكن ما كتبه حسن حنفي في الفقرة السابقة إلحاداً وإنكاراً لوجود الله!!! فماذا يكون إذن؟! أهكذا يصل الخطاب تحت مظلة البحث العلمي بحق الله تعالى! في منتهى السخف والاستهزاء برب العزة.. فضلاً عن الاستهزاء بعقيدة أهل التوحيد ﴿بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ﴾ (النور/ 16)، لو طلب من حسن حنفي أن يكتب بحثاً أو مقالة في فرعون من الفراعين ما اجترأ أن يتحدث بهذه الطريقة الإلحادية التي تدل على زندقة سافرة.. (الله هو الرغيف!! والحب والتنمية والأرض والحرية والرزق والقوت!!).. بلغ قول حنفي مبلغاً ﴿يَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَخِزْرُ الْجِبَالِ هَذَا﴾ (مريم/ 90)، رغم ذلك يتبجح حسن حنفي عبر وسائل الإعلام مدعياً أنه مسلم يقدم مشروعاً حضارياً لينقذ به أمة الإسلام!!!<sup>3</sup>. يتوقف العقل البسيط عن التفكير هنيهة، مما وقع فيه من اللامعقول ليتصدى لهذه القراءات النقدية الهدامة، المتناقضة التي لا علاقة لها بالموضوعية والشفافية الواجب الالتزام بها، خاصة وأن استعمالاته الاصطلاحية بعيدة حتى عن التقبل ولو على مستوى الفكر الغربي الذي ننقده ونتبرأ منه. فما الصلة التي قصدها بهذه المقاربات الخارجة عن المعقول؟.

<sup>1</sup> - محمد سالم النعيمي، القراءة الحدائية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 (2016م)، ص229.

<sup>2</sup> - حسن حنفي أنموذج للزندقة المعاصرة، مرجع سابق، موقع بوابتي، <https://myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=2315>، 2009-02-22.

<sup>3</sup> - حسن حنفي أنموذج للزندقة المعاصرة. المرجع نفسه.

### المطلب الثاني: نقد مفهوم الألوهية عند محمد أركون:

يُعرف الخطاب الأركوني في كل تراثه الفكري أنه خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته ونسيجه، يخضع باستراتيجياته كل ممنوع من النقد في التراث الإسلامي لمطرقته النقدية وقرآته الحفرية التفكيكية؛ فيحدّث عن قضايا ليغيّب أخرى، يناهز بالتحري من النصوص فيما هو يقيم سلطته ويحجب أثره، مع مثل هذا النوع من التكتيك في التلاعب يقول علي حرب واصفاً الأسلوب الأركوني: (يزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكي يؤسس مرجعيته، يريد العودة إلى الأصل الأول فيما هو ينسخ الأصل نفسه، يدعو إلى ممارسة حريتك في التفكير وحقق في النقد فيما هو يمارس وصايته على الحقيقة والحريّة... ونحن إذ نصدع بأمر هذه الدعوة التي تلقى صدئاً في نفوسنا، إنما ننسى أرض العقل ومادة الفكر وجسد المفهوم)<sup>1</sup>، وحتى نفلح في نقد تفكير هذا منهجه، ما علينا إلا استئجار نفس عدته المعرفية وأجهزته المفهومية.

### الفرع الأول: نقد المنهج في فكر محمد أركون:

نلتمس في الخطاب الأركوني حشداً كبيراً من الترسانة المعرفية، التي يصرح بها مراراً وتكراراً بأنه يستعمل منها أمضى الأسلحة الفكرية وأكثرها فاعلية؛ ذلك لأنه من جهة يستخدم أحدث الأدوات المنهجية والتقنيات العقلية، ومن جهة أخرى لأنه لا يعتمد على منهجية واحدة، بل يتبنى استراتيجيات منهجية "تداخلية متعددة الاختصاصات"، وهذا حتى يتمكن من تفكيك الأنظمة التكنولوجية و كسر السياجات العقائدية و بلوغ التعرية آليات الأسطورة والأدلجة والتفكيك<sup>2</sup> ، بل ونتأكد في كل مرة بقلق فكري عميق تُجاه المنظومة المعرفية الإسلامية بشكل عام من القمة العقدية إلى المعاملات والقوانين الحياتية، أي التراتبية الدينية والدنيوية كما يصطلح عليها هو، لكن الإشكال المطروح هنا، لماذا يستمر هذا الاعتراض العقدي و المعرفي بهذا الاصطلاح حتى على الذات العلية، في ذاته وصفاته وأفعاله، وكأنه لا يتقبل ويرفض هذا المنطق والتراتبية الكونية؟؟، وأن الله عز وجل هو الأول والآخر والأزلي والخالق والمتصرف الوحيد سبحانه وتعالى في خلقه في كل شؤونه من أدق الدقائق إلى أعظم

<sup>1</sup> - علي حرب، النص والحقيقة ج3، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1(1995)، ص118.

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص124.

العظائم؟؟، يبدو أن ما فُطرنّا عليه من تناغم كوني قد تجاوز خيال الأستاذ حتى صار لا يُناسب الأستاذ أركون فسمح لنفسه بتولي مسؤولية التغيير في السنن الكونية الإلهية؟. بقي محمد أركون لصيقاً بوصف المسلم، رغم تصريحه بأنه حاول الكثير حتى يُخرج نفسه من هذا الوسم، (فعلت ذلك لكي أبرهن على إمكانية الخروج من القفص اللاهوتي الدوغمائي المغلق المهيمن على كل الأديان التوحيدية من يهودية، ومسيحية، وإسلامية، وقد حققت ذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي عامة، ولكن من المؤسف أن كثيرين من بحّاثه الغرب لم يروا في هذا المصطلح الجديد، الذي تبلور عندهم، إلا مجرد تقليد للمصطلح القرآني القديم "أهل القرآن"، أو قل مجرد تعديل بسيط أجريته عليه...عندما تخلّيت عن المصطلح القديم، أهل الكتاب، المشحون لاهوتياً بنحو سلبي ضد اليهود والمسيحيين. مع ذلك، ماذا قالوا عني هنا في فرنسا؟ -الأم المتبرّأة من وليدها- لقد أهملوا كل هذا الجهد النقدي الذي بذلته وقالوا إنني أريد الدفاع عن الإسلام أو تقديم محاجة جديدة لمصلحته. هذا المصطلح الجديد ليس في رأيهم إلا حيلة جديدة اخترعها مفكر مسلم للدفاع عن دينه)<sup>1</sup>.

و في معرض حديثه عن أركون يقول جورج طرابيشي (سنلاحظ أن "الصفاء الأول" ليس هو المفهوم الوحيد الذي يضعه الخطاب الأركوني بين قوسين خارج التاريخ. إن استراتيجية أركون النقدية تقوم أساساً على التفكير التاريخي أو على "تتريخ" الوقائع والمفاهيم التي تدّعي لنفسها صفة التعالي والتقدّيس... وفي حوار مع هاشم صالح يزرع في أرض "الذات" ما وصفناه بأنه "قنابل موقوتة". ومنها: -الدعوة إلى تشكيل لاهوت جديد في الإسلام؛ لأن "القرون الوسطى لا تزال تتحكم براقبنا هذه اللحظة"<sup>2</sup>، نعجب من هذا الوصف البليغ للحدائي جورج طرابيشي عن كلام أركون في اللاهوت بـ(قنابل موقوتة)، يعني أن التجاوز الأركوني قد فاق الإدراك الحدائي في ذاته.

في كل مرة يشذو أركون بفكره عن العقلانية حتى يخترق نظامه الخاص الذي يوصي به في كل مرة من تحرر وإطلاق لعنان العقل ليصل إلى منتهاه من اللاإدراك، حينما يبدأ

<sup>1</sup> -الإسلام-أوروبا- الغرب، مصدر سابق، ص 45، 101، 105، 106، 126، 139.

<sup>2</sup> -جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، دار الساقي، بيروت، ط1(2000)، ص143، 144.

بخوض الخائضين فيما لا يُعقل من الكلام (هكذا نلاحظ أن قوة الطاعة لإله بعيد قابح في أعلى السماء، إله تجريدي أو مجرد، لكنه متجسد بابتهالات كل الفئات الاجتماعية. أقول إن قوة الطاعة له حُرُفت عن مسارها لكي تخدم ديمومة الديكتاتوريين والأنظمة القائمة)<sup>1</sup>، وخاصة عند تجرده تجردًا تامًا من إنسانيته إلى مستوى الحيوانية وحاشا للحيوان أن يخرج عن غريزته في تسبيحه لله عز وجل: (تَسْبِحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) (الإسراء/ 44).

حينما يتمتع بإصدار الأحكام الجائرة عن رب العالمين سبحانه (...على أي حال، هذا يعني أن مفهوم الله، كما تمت بلورته في القرآن لن يفلت من عمل التاريخ البشري الأرضي التفكيكي وتأثيره في الوعي الديني والحياة الدينية. فمفهوم الله هو أيضا له تاريخ، أو قل إنه يتغير مع تقلبات التاريخ وتطور الفكر البشري... إنه (يقصد الخطاب الإسلامي الأرثوذكسي) يجهل التحولات التي طرأت على صورة الله على مدار العصور، فصورة الله في العصور الوسطى غير صورته في العصور الحديثة، كما يرفض طرح مفهوم الله كمشكلة فلسفية)<sup>2</sup>، كما يستأنف التفكيك قائلا: (... نقول ذلك ونحن نعلم أن العامل -الذات- المرسل الأعظم (الله) يقوم بعدة أدوار لغوية ونحوية في القرآن، فهو أولا يظهر أو ينفجر بكل ما أوتي من قلة أدب- في وجوهنا على هيئة "أنا" خارجية على النص)<sup>3</sup>، ويستترد في اعتراضه: (هذا الله يحدد نفسه بنفسه في الخطاب القرآني على أساس أنه شخص مطلق يتجاوز كل الحدود حتى لو بقي في الغالب غامضا، وبعيدا، ولا يمكن الوصول إليه، ومفعما بالصفات المتناقضة)<sup>4</sup>، فإذا كانت الذات الإلهية تهان بمنطق هذا المفكر والمؤرخ المسلم، وعلى شناعة حقيقة غاياته في هتك العقيدة الإسلامية، فإنه لا مجال للاستغراب أن تلقى

<sup>1</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2 (1991)، ص30.

<sup>2</sup> - الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، مرجع سابق، ص551.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص534.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص590.

الشريعة نفس المصير<sup>1</sup>، فهو يؤكد ذلك بقوله: (لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي؟)<sup>2</sup>.

الفرع الثاني: طبيعة فهم الألوهية عند أركون:

لقد كان للمناهج الوضعية التأثير الكامل في بلورة الرؤية الأركونية في فهم موضوع الألوهية، الذي اختلف تماما مع الرؤية الإسلامية، في عديد الجوانب: من جهة تاريخها، أو من جهة طبيعة الموضوع، أو حتى من جهة كيفية الإيمان بالألوهية، ففي المرحلة الراهنة صار الإله عند أركون خاضعا للتحويل، والتغير بتغير الأحوال والأزمان، وأنه لم ينج من ضغط التاريخية<sup>3</sup>، وقولبة مفهوم الألوهية بهذا الشكل هو صرف للحقيقة العقديّة الإسلامية إلى التصور التاريخي المزعوم.

يستشكل أركون مفهوم الألوهية فيجعل الله تعالى مشكلة أو عائقا ضد الوصول إلى الحدائى المرجوة عند قوله: (فكيف نعبر عنه باللغة العربية؟ هل نقول: مشكل الله أو مشكلة الله)، وهكذا أصبح الله مشكلة يجب حلها والتعامل معها، فكيف يتعامل معها أركون؟<sup>4</sup>. واستئناسا بعلم النفس التاريخي فلا يعتبر مفهوم الله -جل وعلا- إلا مجرد تسمية مريحة تدل على مضامين معينة داخل الخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّدتها<sup>5</sup>، فلما يصبح "الله" عز وجل عند أركون هو (الفاعل المعقد) و(البطل المغير)، حيث تنطبق هذه التسميات على الله عز وجل بحسب المؤمنين، وعلى محمد صلى الله عليه وسلم بحسب المؤرخ النقدي<sup>6</sup>، وكأن التأريخ النقدي يجعل من (الألوهية) في الإسلام لا حقيقة لها، مادامت متأثرة بحركة التاريخ، وهذا طبعا خلاف الواقع العقدي الإسلامي<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ينظر: المجتهد عبد الغني، رؤية محمد أركون للدين والتراث من خلال كتابه: "قراءات في القرآن"، مقال منشور في مجلة متون، ص 144.

<sup>2</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2 (1992)، ص 296.

<sup>3</sup> ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 101، 102.

<sup>4</sup> احمد الفار، أرفيف ملتقى أهل التفسير، ملتقى الانتصار للقرآن الكريم، موت الإله في فكر الحدائين العرب، 22 جويلية 2009، 12:52، <http://tafsir.net>.

<sup>5</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص 100.

<sup>6</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص 105.

<sup>7</sup> ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائى العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 338.

فأركون بتطبيقه لمنهج النقد التاريخي، قد تعرّض لما جاء به الإسلام كما يصطلح عليه رهانات رمزية ومادية، واستعمل في تحقيق خطوات القراءة الجديدة للقرآن الكريم مصطلحات لاهوتية مؤنسنة لتبليغ المعنى كما أراده؛ قاصداً الله عز وجل على أنه المستهدف الأول لهذه الرهانات، وأطلق على الذات العلية أسماءً كالناطق الأكبر والفاعل المرسل، ثم يؤكد قصده بأنه يعني الله بالذات حسب المؤمنين أو محمد بحسب المؤرخ الناقد<sup>1</sup>، وهذا افتراء على النقد العلمي الصحيح والالتزام بأدبيات المنطق البحثي الإسلامي بين قوسين؛ لأن منطق البحث العلمي في مجاله النقدي يفرض على الباحث الالتزام بالموضوعية وبراءة المنطلقات من أية خلفيات؛ عكس ما يدونه أركون في تعامله مع الأصول العقدية خاصة مع الذات العلية، فابتدع المصطلحات وإطلاقها على الله تبارك وتعالى فقط لتناسب وتتكيف مع المعنى السياقي لفكرته، أحدث قلقاً عقدياً واهتزازاً إيمانياً عفويًا يجتاح القارئ لكتاباته وأفكاره، متوجساً الخيفة من أن يصادف إحدى المسميات التي لا يتحمل فؤاد المؤمن الاصطدام بها في حق المولى عز وجل.

فهل التزم أركون في بحوثه بمصداقية البحث في المقدسات والمسلمات؟، وهل منطلقاته بريئة وموضوعية تلتزم بالأدب الواجب في البحث إذا ما تعلق بالعقيدة عامة وبالذات العلية خاصة؟. ما ذلك إلا زعم باطل مردود في احتكار النقد العلمي القائم على الأهواء والظنون والذين يصدق عليهم قوله تعالى: "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ" (النجم 23).

يستشكل الأمر أكثر حينما نجده يعيب على العقل المؤمن باستحالة اتخاذه موقفاً مستقلاً تجاه التصورات المبلورة للقيم و الأحكام و السلوك بانتقاء دقيق للألفاظ والمصطلحات على نحو متناسب مع المعقول، ليصف المسلم بأنه دوغمائي التفكير بسبب ( انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان، لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور في آن واحد؛ لأنه لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه، و لو للحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية، و يدرس الأمور

<sup>1</sup> - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، راس بيروت - المنارة، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2 (1996)، ص 101.

بشكل تاريخي و علمي)<sup>1</sup>؛ وكأن أركون يصف نفسه حال عملية النقد والتلقيب، وأنها لا بد من انفصالها عن حالة الإيمان حتى تتحلى بحس العلمية.

لكن الحقيقة الواقعة أن المسلم هو أكثر الناس علمية و موضوعية وحيادية، وأبعدهم عن الأهواء و الظنون، و الخيالات و الأوهام، والدافع الأساسي في هذه الروح العالية من الإنصاف، هي الأرضية المعرفية الدينية التي ينطلق منها، المبنية على الانضباط والجدية والوازع الإيماني الذي يصرفه عن أن يتوارى وراء أهوائه؛ و ليس كما زعم أركون من أن إيمان المسلم يؤثر سلبا في أبحاثه العلمية؛ و إنما غير المسلم-في الغالب الأعم- هو الأقل موضوعية و علمية، خاصة في المجالات العقديّة و المذهبية، لكثرة تأثيره السلبّي بأفكاره و قناعاته المذهبية، و بأهوائه و ظنونه و مصالحه الدنيوية، أمام ضعف أو غياب الوازع و الموانع الداخلية التي تمنعه من الكذب و التعصب الباطل، و تحمله على الموضوعية العلمية. و مثل محمد أركون مثل أساتذته ممن كوّنوا فكره وتبنّى خلفيتهم سواء العقديّة أو المعرفية من المستشرقين، فكان عليه أن يدعو نفسه معهم، إلى الانسلاخ من عقائدهم ومذاهبهم، في دراستهم للإسلام و تاريخه، لكي يفهموا ديننا وتاريخنا فهما صحيحا، لكنه لم يفعل ذلك حتى مع نفسه، فإن مؤلفاته مليئة بالتعصب والأباطيل<sup>2</sup>.

### الفرع الثالث: التجاوز العقدي في توظيف لفظ الجلالة "الله" عند أركون:

كثيرة هي التجاوزات المنهجية والمعرفية في مسائل العقيدة الإسلامية في فكر محمد أركون، ومنها التجاوز البارز الصريح في لفظ الجلالة "الله"، ومسألة الألوهية بصفة عامة، وبالتوثيق المعهود من المصادر الفلسفية الغربية يقول في إحدى صفحات كتبه متأثرا بفكر نيتشه وعبارة (la mort de Dieu)، يجيب أركون عن قصد نيتشه بعبارته هذه مبررا له عن قتل إلهه: ( يمكن القول إن نيتشه الذي سخر أعرق التحريات الفلسفية والجنياولوجية<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 101.

<sup>2</sup> - ينظر: خالد كبير علّال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-، دار المحتسب، ط1(2008)، ص 31.

<sup>3</sup> - سبق تعريفه، (حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ص 159). ولقد تطور هذا المصطلح خلال القرن السابع عشر 17م، بحيث أصبح يمثل فرع من فروع دراسة التاريخ، وذلك من منطلق أن كل من الجنياولوجيا والتاريخ، يتبعان دراسة الانتماء. (<https://moodle.univ-ouargla.dz/course/info.php?id=4789&lang=f>)

لكن لا أدري ما العلاقة بينه وبين الحديث عن "موت الإله"، إذ ليس هناك أي رابط مشترك بينهما .

لمصطلح غياب الله لم يكن يهدف إطلاقاً إلى إنكار الله مرجعية عليا في كل الثقافات البشرية، ولم يكن يهدف إلى فرض الإلحاد الدوغمائي عقيدة رسمية للدولة، وإنما كان يهدف فقط إلى تبيان انحسار هذه الفكرة بصيغتها التقليدية عن سطح المجتمعات الأوروبية بعد الدخول في المرحلة الصناعية والوضعية<sup>1</sup>.

إذا فعبارة نيتشه كانت من منطلق بريء لم يقصد به الفيلسوف الألماني ما تلفظ به عن حدوث قتل فعلي للإله؛ بل مجرد عملية تغييب لتعاليم هذا الإله في الحياة الأوروبية، وإلغاء الحضور المباشر والتعلق الدائم بهذا الغيبي، فبتفعيل المصطلح النقدي بمنهجية تعسفية استطاع أركون تبرير مقولة نيتشه التي أثارت أوساط الفكر الغربي الملحد، ولا يريد أركون إلا أن تُستساغ في الفضاء الإسلامي. هذه هي عملية قولبة المصطلحات عند أركون.

لكن شتان بين منطوق العبارة والمعنى البريء الذي حكم به المفكر المسلم محمد أركون -على أساس أنه ليست من صلاحياتي التكفير-، فلماذا يجري اللجوء إلى تركيبة لغوية لا يفيد نطقها مقصد مؤلفها؟، مع أن خطورة العبارة عقدياً خاصة وتعايشها مع ظاهرة التدين الحالكة في أوروبا وقتها، تقتضي الضبط الصارم لكل مقولة صادرة عن الأعلام المؤثرين والمسموع رأيهم في المجتمع. كل ما سبق يقول أركون إنه غير مسلم به في المجتمع الأوروبي المنقلب كلية على الدين والمنفتح على حداثة الإلحاد<sup>2</sup>. فكيف يقبل تصدير مقولة نيتشه وتكريسها في واقع أشد رفضاً لمنطوقها ولا لمعناها البريء<sup>3</sup>؟..

أما عن مكمن العجب ففي استساغة الأستاذ محمد أركون وتبسيطه للعبارة أصلاً، في حالة ترجمتها إلى اللغة العربية، واستحالة ذلك لكن ليس لكون العبارة لا تقبل عقلاً ولا منطقاً هذا لغير المسلم أما للمسلم فلا تقبل من كل النواحي الشرعية والعقلية والنفسية والفكرية والمعرفية، ثم يصيغها أركون في جمل بسيطة مهوِّنا للأمر (يستحيل علينا أن نترجم إلى اللغة العربية عبارة نيتشه الشهيرة: *la more de Dieu*، أي موت الإله. كلمة إله (مفردة آلهة) فقط يمكن أن تقبل ولو على مضض، وأما كلمة الله فلا يمكن أن تستخدم إطلاقاً في

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 207، 208.

<sup>2</sup> - وهو ما يؤكد أركون في قوله: (فكرة غياب الله عن العالم غير مقبولة حتى لدى عدد كبير من اليهود والمسيحيين الذين في حضن المجتمعات الأوروبية والمنغمسين في ثقافتها وحداثتها)، ومع ذلك تجده متعجباً من رفض المسلمين لها، (قضايا في نقد العقل الديني)، ص 207.

<sup>3</sup> - ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 94.

ترجمة هذه العبارة، لماذا لأن كلمة الله ذات وجود هائل وضخم لكثرة ما امتلأ بها وألح عليها)<sup>1</sup>، فهل ما يخوضه أركون من أن وضع لفظ الجلالة "الله" مكان "Dieu"، فقط لاتساع مساحة توظيف هذا اللفظ في الساحة العربية الإسلامية مع إلحاح القرآن عليها؟ (ليس الأمر على هذه البساطة، وما سبق لا يمثل إلا جزءاً من السبب، بل هو من تجليات السبب الحقيقي الكامن وراء الرفض؛ لأن الحديث عن الإله أو الآلهة غير الحديث عن الله عند المسلمين، وإن كان بينهما عموم وخصوص، فالله إله، ولا يطلق اسم "الله" على أي إله غيره، ومن ثم فالحديث عن موت الإله عند المسلمين لن يقبل إلا في المعبودات الباطلة، أما المعبود الحق فلا، ولمزيد من الضبط نرجع إلى المعاجم اللغوية للوقوف على حد الإله أو الآلهة)<sup>2</sup>.

فقد جاء في "لسان العرب": (الإله الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إله عند متخذه والجمع آلهة، والآلهة الأصنام، سمواً بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماءهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء نفسه)<sup>3</sup>، فمجرد التفكير في التبريرات غير العقلانية لمسائل مرفوضة المقدمات هو نوع من العبث الفكري والفوضى العلمية، وهذا التحليل اللغوي للإله الذي لا يعني عندنا إلا مسمى واحداً هو "الله" الذي لا إله إلا هو. إن حرث أركون في حقل معرفي لم يُحرث فيه من قبل، بتسليطه الضوء على ما يسميه أهل المعاصرة من المفكرين منطقة (اللامفكر فيه)، أي المنطقة الخارجة عن نطاق البحث، في شكل أطر لاهوتية دوغمائية<sup>4</sup>، جعلته لا يحصد مما زرعه إلا قشور القراءة التفكيكية، وقد جانب الصواب بمسافات بعيدة جدا عن العقل العلمي الموضوعي على الأقل مع ثوابت الدين وأركان الحياة؛ لأن الخطاب العلماني يحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكية لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة<sup>5</sup>، ونتيجة لهذه الحيرة الأركونية في مسألة مفهوم "الله" والذي شكل لديه قلقاً كبيراً حتى إنه اعتبره اختراعاً من النبي

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 207.

<sup>2</sup> - القرآن الكريم والقراءة الحدائية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 94.

<sup>3</sup> - لسان العرب، مصدر سابق، ج 13، ص 467. نقلاً عن المرجع نفسه.

<sup>4</sup> - ينظر: علي حرب، النص والحقيقة 1 (نقد النص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 4 (2005)،

ص 63.

<sup>5</sup> - ينظر: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 20.

صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم ليصرعوا به خصومهم السياسيين في الجزيرة: (نلاحظ أن الجماعة الجديدة الطالعة قد بلورت مفهوم "الله" من جديد، ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب)<sup>1</sup>. وبالتالي يؤدي هذا الاختراق الاصطلاحي والبلورة المفهومية الشاذة إلى عدمية وجود (فعلي) لإله ثابت في الخارج، وإنما هو وجود ذهني في عقول الناس طبقاً لتغير تصوراتهم الذهنية: (على عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير؛ فإن مفهوم "الله" لا ينجوا من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان)<sup>2</sup>.

يحاول أركون توظيف المناهج الخادمة للتفكيكية في تجاوز مفهوم "الله" المتعارف عليه كاللسانيات الحديثة والتحليلات السيميائية والاجتماعية والعلوم الأنثروبولوجية، والاستعانة بالترسانة الاصطلاحية التي يتفنن في استغلالها بذكاء وتوظيفها باحترافية عالية، إلى مفهوم آخر متغير؛ بناءً على مقررات هذه المناهج الحديثة من أجل تجاوز الفكر الديني التقليدي - على حد تعبيره - إلى فكر ديني جديد يبدأ من نقطة البداية وهو الاعتقاد المتغير في مفهوم "الله" إلى المسائل التي تتدرج تحت هذا الأصل والتي تترتب على الاعتقاد بذلك المفهوم. مع علمه أن تطبيق هذه المناهج خاصة التاريخي النقدي منها والذي طبق على المسيحية خلافاً للآديان الأخرى لا يتناسب والدين الإسلامي من حيث خصوصيته وثبوتيته وكذا بيئته عامة، خاصة أن هذا المنهج النقدي لا يعترف بأصول ثابتة أو تأسيس نهائي، ولا يقَرُّ بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل<sup>3</sup>.

### المطلب الثالث: نقد رؤية عبد الجواد ياسين في مسألة الألوهية:

سيطرت فكرة المطلق في كتابات الأستاذ عبد الجواد ياسين كفكرة مغلوطة عقلاً، حيث لا يحتمل العقل إدراك وتصور مطلق مع كون محدود له بداية ونهاية فيه الكثير من التعددات (كالبشر مثلاً)، وخاصة إذا كان هذا المطلق مغاير للمشاهد المتعدد فلا يمكن تصوره؛ وهو نفس منطق السابقين من أعلام الفكر الحدائي عن استحالة تصور الغيبي

<sup>1</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 101.

<sup>2</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ، 102.

<sup>3</sup> - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1(2008)، ص 42.

والإقرار به لكن فقط مع اختلاف في الصياغة المبالغية: (داخل العالم يعبر المطلق عن ذاته بقوانين العالم حيث يعيش البشر. هنا تتعدد صور المطلق بتعدد التصورات. وبالتالي فإن المطلق داخل العالم لا يظل مطلقاً؛ لأنه دخل إلى منطقة الكثرة، حيث تتعدد الرؤى والتصورات الفردية والجماعية. من هنا يأتي معنى الربط بين كون المطلق مطلقاً وبين كونه كائناً خارج الاجتماع)<sup>1</sup>.

### الفرع الأول: نقد البنية اللاهوتية في طرح عبد الجواد ياسين:

بهذا العنوان استهل عبد الجواد ياسين كتابه الذي أعرب فيه عن رؤيته الجديدة لمسألة الألوهية بصفة عامة، ولإسم الله الأعظم بصفة خاصة، وهو يصرح أن هذا الكتاب قد تبلورت فكرته بعد إكمال الكتاب الذي سبقه "الدين والتدين"، حيث يعتبر هذا الكتاب عبارة العلم الحديث في فهم اللاهوت البشري العام الذي تشترك فيه بقية الأديان وضعية كانت أم سماوية. وقد اعتبر الأستاذ نفسه مسؤولاً على اكتشاف هذه الحقيقة في الجمع بين كل الأديان ومساواتها في كفة واحدة، زاعماً أنها تشترك في نفس الحيز المكاني و الزماني، خاضعة لنفس المنهج الأنثروبولوجي، بمنظور جدلي يجمع بين كثير من المتناقضات (ليخرج لنا بالفكرة الأكثر مقاربةً لواقع الأمور؛ إذ يقابل بين العقل الوضعي والعقل الديني ولا يتحيز لأي منهما، ويقابل بين الأنثروبولوجيا واللاهوت، ولا يتوقف عند أي من المتقابلين، لكنه يخرج منهما بفكرته الأصلية التي يختبرها، وهي أن هناك ديناً (المطلق - الأخلاق)، وأن هناك تديناً (لاهوت - تشريع)، وأنه يصعب فصل كل من الجانبين عن الآخر بشيءٍ من البساطة)<sup>2</sup>.

يسأل الأستاذ ياسين بجرأة ما (المطلق) بهذا الاصطلاح قاصداً "الله" تبارك وتعالى، عن تناقض أشكال عليه المفاهيم، وأربك تحليلاته الأركيولوجية والأنثروبولوجية التي يسعى إلى تطبيقها على مختلف الشرائع السماوية للجمع بينها في مشترك واحد هو المصدر (المطلق)؛ لكن استشكال الفكرة في كون هذا المصدر الثابت الذي لا يتغير كيف تصدر

<sup>1</sup> - عبد الجواد ياسين، الفاشية والحركات الإسلامية: الأصول النظرية للعنف الديني، مركز المسبار للدراسات والبحوث، في سلسلة المفاهيم، مفاهيم عامة، أغسطس، ٢٠٢١، <https://www.almesbar.net>، 2023/01/24، 14:00.

<sup>2</sup> - مصطفى هشام أحمد، قراءة في كتاب "اللاهوت" لعبد الجواد ياسين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدراسات الدينية، 25 أكتوبر 2019، <https://www.mominoun.com/articles>، 2023-01-25، 11:37.

عنه ديانات مختلفة؟، وكيف لهذا الواحد الثابت أن يغير صيغة خطابه ونصوصه المقدسة؟، فالقول بأن الوحي من عند المفارق المتعالي ذاته يقتضي وجود تصور واحد للمطلق داخل العالم، أي يقتضي عدم تعدد الديانات التوحيدية، إذ يعني أن الله الواحد هو الذي يصدر صيغة اللاهوت، ليعرّف بذاته على الصورة التي شاء للبشر أن يعرفوه بها؟<sup>1</sup>.

تبدو هذه التساؤلات هي فعلا أشكلا لما لا يُستشكل أصلا، فهذا النوع من الأسئلة نستطيع استساغتها إذا ما صدرت عن فكر لا ديني أو مصدر لا صلة له بالمنظومة الإسلامية أصلا، أما أن تطرح من الأستاذ ياسين السلفي العقيدة سابقا، العارف بأصول التوحيد وتفاصيله، فهذا ما يجعل المسألة تبدو وكأنها سفطة قصدها الأستاذ فقط ليلبور فكرة ينطلق منها لردّة مقصودة على ما ثبت عنده من حق.

**الفرع الثاني: الرد على تساؤلات عبد الجواد ياسين في حقيقة المطلق والديانات التوحيدية:**

**أولا:** إن عبد الجواد ياسين يعلم يقيناً أن هذا المطلق الذي لا يتغير له المشيئة المطلقة في فعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل سبحانه وتعالى: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" (الأنبياء/23)، فهو جل وعلا على كل شيء قدير.

**ثانيا:** إن الكاتب وبالترامه الوفي للمناهج الغربية الوضعية والمادية خاصة عندما يصرح باستشهاده بأعلامها الملحدون في مسائل الألوهية، يختار حزمة من المصطلحات المتداخلة المعاني مكوّنا لمفاهيم تعاني الكثير من الانشطار، حتى لا تكاد تفهم الموضوع من الخل المنهجي السائد في كتابه، فهو ينطلق حتما من خلفية تحدد نتيجة حكمه على المسألة سلفا، محايدا بذلك منهجية البحث العلمي الموضوعي خاصة في تعلقه بمسائل المرجعيات، ونلتمس في هذه التساؤلات نوعا من السطحية المعرفية، فليس من الضرورة العقلية ولا المنطقية أن يصدر عن واحد أمر واحد، فالواحد يصدر عنه الكثير، والشرائع تعددت تبعا للمجتمعات التي وُجّهت إليها قياسا على البيئة المتحركة فيها، وطبيعة الخطاب المناسب

<sup>1</sup> - ينظر: محمد عبد الرحيم، «اللاهوت» للمصري عبد الجواد ياسين: تاريخ التدين والإساءة إلى فكرة الله، القدس العربي،

لتلك البيئة والظروف ونوعية الحاجة الملحة للخطاب، حيث يأتي الوحي خاصا بكل هذه الحثيات مستجيبا محيطا بأبعاد تلك الضرورة<sup>1</sup>.

وهذا ما يقتضي اختلاف الوحي من أمة إلى أخرى باختلاف نبي عن آخر، ولغة عن أخرى بما يتداوله القوم الذي أنزل فيهم، قال الله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ" (إبراهيم: 4)، لكن والأساس فيما سبق من هذا الاختلاف هو الغاية الأسمى والهدف الموحد في كل الرسالات؛ ألا وهو توحيد الله عز وجل ومحاربة الشرك الذي يتجدد من أمة انقضت إلى أمة لحقت، قال الله تعالى: "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ" (النحل36)<sup>2</sup>.

ثالثا: وأما عن تساؤله عن اقتضاء تعريف الله سبحانه وتعالى عن ذاته، وجود دين توحيدي واحد، فهذا إشكال خاص بالأستاذ ياسين فقط لم يثره أحد من الموحدين قبله؛ لأن الحقيقة لا يوجد تعدد في الديانات التوحيدية بل هو دين توحيدي واحد هو الإسلام، قال سبحانه: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (آل عمران19). وما السابق له إلا شرائع تلتزم بمضمون الإسلام (التوحيد)، قال تعالى: "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" (المائدة48).

كما تجدر الإشارة إلى الاستهجان الذي يتعمده الكاتب في تساؤلاته، وتعداده لليهودية والمسيحية أنهما من الديانات التوحيدية، خاصة وأن السؤال جديد ويستجد في كل كتبه، وكأنه غفل عن التحريف التاريخي الواقع بهما، وما طالهما من تشويه عقدي وشرائعي عميق يزيد تعمقه بمرور التاريخ، وهذا بشهادة أصحاب العهدين القديم والجديد، إلا أن عبد الجواد ياسين يتعمد جمع كل الملل في قفص اتهام واحد، وهو تعدد اللاهوت، هذا الذي يتبرأ منه الإسلام ووحى الإسلام، والمسلمين جميعا.

هذا وقد وصل السيد ياسين إلى المبالغة في استفهاماته مستهجنا التصور المتباين للمطلق بين هذه الملل؛ كيف تغيرت صورة (الله) بداية بالتوراة ومروراً بالمسيحية ووصولاً إلى الإسلام. فكيف ولم هذا التغير؟، على منهج الأشكالات (جمع أشكلة) يتناول الأستاذ ياسين مسألة (المطلق) وتغيرات "الله" هكذا بهذه العبارة المجردة يقصد بها ذاته عز وجل وليس

<sup>1</sup> - ينظر: المرجع السابق، <https://www.alquds.co.uk>

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، <https://www.alquds.co.uk>

اسمه الأعظم جل وعلا، يجيب السيد عبد الجواد ياسين، عن استفهامه التقريري بأن هذا التغيّر والتطور الذي طال المطلق في تصوره هو الإله القاسي الدموي في اليهودية، والأكثر تسامحاً في المسيحية، وصاحب الأسماء الحسنى في الإسلام<sup>1</sup>.

وتبقى قضية اللاهوت في فكر الأستاذ متعلقة دائماً بمصطلح "التوحيدي"؛ فيجمع بعدها ما هو واقع في الديانات الثلاثة على سبيل التساوي فعلا في التوحيد رغم كون ذلك غلط عقدي يعلمه العامي قبل العالم. وهو أن الديانات التوحيدية هي: الإسلام والمسيحية واليهودية، لأنها تؤمن بالله الواحد، لكن المسيحية واليهودية هي شرائع منحرفة، فكيف تتساوى الديانات المنحرفة عن التوحيد بل التي آلت تاريخياً إلى الشرك والكفر وتبديل التوحيد الأصلي، وإطلاق بعض المعاني والألفاظ التي لا تليق بالدين الإسلامي وخطئه بالباقي خاصة في مسألة الألوهية، يقول: (هل ما ينطبق على التشريع ينطبق على اللاهوت وعلى الطقوس، من حيث أسفرت جميعاً عن مسارات تطور متعددة، تؤكد مصدرها الاجتماعي. يشير اللاهوت هنا إلى الجدل الكلامي حول كيفيات الألوهية لا في المبدأ في ذاته. ففي حين ظلت الألوهية، كما الأخلاق الكلية، مبدئاً ثابتاً داخل السياق التوحيدي، تعددت صور إدراكها وأشكال التعبير عنها، وهو ما نقرأه في تعدد الديانات والمذاهب والرؤى الفردية، وفي تعدد الممارسات الطقوسية المرتبطة بكل مستوى من هذه المستويات)<sup>2</sup>، تبقى إشكالية الكاتب عبد الجواد في المصدرية التاريخية الأنثروبولوجية لتوليد أفكاره المتعلقة باللاهوت عامة، التي لم يستطع تغييرها بآلية المصطلح الموظفة في كل مرة لتكييف فكرته مع القبول المنطقي للقارئ المسلم، فالألوهية تظل حبيسة التصور الاجتماعي والرؤى الفردية تتعدد وتختلف طقوسها بين الديانات، دون تميز ولا فرق بين ديانة و أخرى، سماوية كانت أو وضعية، محرّفة أو سليمة.

في ختام هذا المبحث يتقرر لدينا حجم الخطر الذي يمكن للمصطلحات الخاصة بمسألة الألوهية أن تحدثه في مسار الفكر التجديدي للمنظومة الإسلامية؛ التي سعى الفكر الحدائي لتوظيفها من أجل الوصول إلى التجاوز التاريخي لهذه المسألة، خاصة وأنها قمة الهرم

<sup>1</sup> - قراءة في كتاب "اللاهوت" لعبد الجواد ياسين، مرجع سابق، <https://www.mominoun.com/articles>.

<sup>2</sup> - عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-، بيروت -لبنان-، ط2(432)، ص7.

للمسائل العقدية خاصة وصحة الدين كلية، فقد ابتدع الخطاب الحداثي لله سبحانه أسماء لم ينزل الله بها من سلطان، ووصفه سبحانه بأوصاف لم يصف بها نفسه ولم ينزلها في كتابه ولم يعلمه عنه نبيه صلى الله عليه وسلم، أو حتى تنزيهه بما لم ينزه به نفسه عز وجل أو ينزهه به نبيه صلى الله عليه وسلم، ما بالكم بالسخرية بأسمائه وصفاته أو وصف غير الله بالأوصاف الخاصة بالله تعالى. فما ذلك إلا تحريف في أسمائه وصفاته، وذلك حكم الله عز وجل على أمثال هؤلاء المبتدعين: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف 180)، ونتيجة هذه التجاوزات العقدية بالممارسة المغلوطة بآليات اصطلاحية مستوردة أو مكيفة بمناهج معادية؛ هي عدم تحقيق التجاوز المرجو في نهاية كل مشاريعهم، فالله عز وجل توعد بحفظ دينه، وخذل كل من سؤلت له نفسه بتجاوز أحكامه أو ابتداع في شريعته بكل أركانها.

## الفصل الثاني:

# مفهوم ومصطلح النبوة بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحداثي.

المبحث الأول: النبوة والرسالة في العقائد السماوية.

المبحث الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة في الخطاب  
الحداثي.

المبحث الثالث: نقد الرؤى الحداثية في مسألة النبوة.

تعتبر النبوة ثاني أهم المباحث العقديّة الإسلاميّة من ناحية قيمتها الإيمانية، ووزنها كإشكالية بحثية واسعة المجالات، ومتشعبة الفروع، ذلك باعتبار الواقع التاريخي الذي مرت به هذه المسألة، ومدى تشنج الآراء حولها منذ القديم؛ فإذا اعتبرنا مسألة إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ليست مشكلة دينية؛ لأن وجود الله سبحانه مركز في الفطر الإنسانية. إنه سبحانه، سمى نفسه الظاهر. إنه ظاهر أيّما وجه الإنسان بصره في الآفاق. وهو ظاهر إذا وجه الإنسان بصره إلى نفسه. ففي كل شيء له آية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت 53)، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات 21)، أما المسألة الأساسية للدين: فهي البرهنة على ثبوت النبوة وصدقها والبرهنة عليها، لذلك كتب أسلافنا رضوان الله عنهم، في هذا الموضوع كثيرا من الكتب: (دلائل النبوة)، (أعلام النبوة)، (الشمائل) وغيرها كثير<sup>1</sup>.

#### المبحث الأول: النبوة والرسالة في العقائد السماوية:

النبوة سنة من السنن الكونية الجارية في الخلق، فهي ملازمة للمراحل التاريخية وتطوراتها، حتى لا تبقى الإنسانية ضائعة فاقدة للغاية الرئيسية، والوظيفة المثالية المركزية التي خلقت من أجلها ألا وهي الاستخلاف، والعمارة في الأرض لتحقيق العبادة على الوجه الذي أراده الله سبحانه وتعالى، وتدل على ذلك الآيات البيّنات من الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 30)، تتبع هذه الآية الرئيسية آيات كثيرات تدعمها، منها، قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلْقًا مِّنْ الْأَرْضِ﴾ (الأنعام 165)، وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ (النمل 62)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجْعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾ (الزخرف 60)، وقال تعالى: ﴿خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ (مريم 59)، وفي تفسيرها يقول الإمام ابن كثير -رحمه الله-: (يُخْبِرُ تَعَالَى بِأَمْتِنَانِهِ عَلَىٰ بَنِي آدَمَ بِتَنْوِيهِهِ بِذِكْرِهِمْ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى قَبْلَ إِيجَادِهِمْ، فَقَالَ تَعَالَى : وَإِذْ قَالَ

<sup>1</sup> - ينظر: عبد الحليم محمود، دلائل النبوة ومعجزات الرسول، دار الكتاب المصري، بريقيا -مصر-، دار الكتاب اللبناني،

بيروت -لبنان-، ط1 (1991م)، ص 7، 8.

رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ أُنَىٰ وَادُّكُرُ يَا مُحَمَّدُ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ وَأَقْضُصْ عَلَيَّ قَوْمِكَ ذَلِكَ. إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً أُنَىٰ قَوْمًا يَخْلَفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ وَجِيَالًا بَعْدَ جِيلٍ.

أما عن الوظيفة الأهم فهي العبادة، أو لنقل الوظيفة الوحيدة لكون الاستخلاف شأن الله ومشيبته عز وجل لجعل الإنسان وريث الأرض وخليفتها وسلطانها، أما العبادة فهي مسؤولية العبد (من إنس وجن) نحو ربه، والمكلف بها والمأمور بها، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات56)، وفي تفسير هذه الآية: (أُنَىٰ إِنَّمَا خَلَقْتُهُمْ لِأَمْرِهِمْ بِعِبَادَتِي لَا لِإِحْتِيَاجِي إِلَيْهِمْ. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أُنَىٰ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا بِعِبَادَتِي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا. وَهَذَا اخْتِيَارُ ابْنِ جَرِيرٍ، وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: إِلَّا لِيَعْرِفُونِ، وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: إِلَّا لِلْعِبَادَةِ)<sup>1</sup>. بعد هذا التمهيد لمدى حاجة الإنسان للنبوة ومدى ضرورتها في حياته، ننتقل إلى مفهوم هذا المصطلح ودلالاته اللغوية والاصطلاحية والشرعية.

### المطلب الأول: مفهوم مصطلح النبوة والرسالة في الدراسات الإسلامية:

سنتناول في هذا المطلب كل من معنى النبوة والرسالة لغة واصطلاحاً في الدراسات الإسلامية.

#### الفرع الأول: النبوة:

أولاً: لغة: النبوة والنبي، من مصدر النبأ: بمعنى الخبر.

جاء في لسان العرب: (والنبي: العلم من أعلام الأرض التي يهتدى بها. قَالَ بَعْضُهُمْ: وَمِنْهُ اشْتِقَاقُ النَّبِيِّ لِأَنَّهُ أَرْفَعُ خَلْقَ اللَّهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَهْتَدَىٰ بِهِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُ النَّبِيِّ فِي الْهَمْزِ، وَهُمْ أَهْلُ بَيْتِ النَّبَوَّةِ. ابْنُ السَّكَيْتِ: النَّبِيُّ هُوَ الَّذِي أَنْبَأَ عَنِ اللَّهِ، فَتَرَكَ هَمْزَهُ، قَالَ: وَإِنْ أَخَذْتَ النَّبِيَّ مِنَ النَّبَوَّةِ وَالنَّبَاوَةِ، وَهِيَ الْارْتِفَاعُ مِنَ الْأَرْضِ، لِارْتِفَاعِ قَدْرِهِ لِأَنَّهُ شَرَّفَ عَلَى سَائِرِ الْخَلْقِ، فَأَصْلُهُ غَيْرُ الْهَمْزِ، وَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ، وَالْجَمْعُ أَنْبِيَاءُ)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> تفسير ابن كثير، مصدر سابق، ج7، ص425. نقلا عن الشاملة.

<sup>2</sup> لسان العرب، مصدر سابق، ج15، ص302.

وفي القاموس المحيط: (• النَّبَأُ، مُحَرَّكَةً: الْخَبْرُ، ج: أَنْبَاءٌ. أَنْبَأَهُ إِيَاهُ، وَبِهِ: أَخْبَرَهُ، كَتَبَّأَهُ. وَاسْتَنْبَأَ النَّبَأَ: بَحَثَ عَنْهُ. وَنَابَأَهُ: أَنْبَأَ كُلُّ مَنْهَا صَاحِبَهُ. وَالنَّبِيُّ: الْمُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَرَكَ الْهَمْزَ الْمُخْتَارَ، ج: أَنْبِيَاءُ نُبَاءً وَأَنْبَاءً وَالنَّبِيُّونَ، وَالْإِسْمُ: النُّبُوءَةُ)<sup>1</sup>.

أما في تاج العروس فقد أورد صاحبه مادة أنبا على أنها: (النَّبَأُ مُحَرَّكَةً الْخَبْرُ) وهما مترادفان، وفرق بينهما بعض، وَقَالَ الرَّاعِبُ: النَّبَأُ: خَبْرٌ ذُو فَائِدَةٍ عَظِيمَةٍ، يَحْصُلُ بِهِ عِلْمٌ أَوْ غَلْبَةٌ ظَنٌّ، وَلَا يُقَالُ لِلْخَبْرِ فِي الْأَصْلِ نَبَأٌ حَتَّى يَتَّضَمَّنَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ الثَّلَاثَةَ وَيَكُونُ صَادِقًا، وَحَقُّهُ أَنْ يَتَعَرَّى عَنِ الْكَذِبِ، كَالْمُتَوَاتِرِ وَخَبْرِ اللَّهِ وَخَبْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِتَضَمَّنِيهِ مَعْنَى الْخَبْرِ يُقَالُ: أَنْبَأْتُهُ بِكَذَا، وَلِتَضَمَّنِيهِ مَعْنَى الْعِلْمِ يُقَالُ: أَنْبَأْتُهُ كَذَا. قَالَ: وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ (الحجرات 6)، فِيهِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الْخَبَرَ إِذَا كَانَ شَيْئًا عَظِيمًا فَحَقُّهُ أَنْ يُتَوَقَّفَ فِيهِ، وَإِنْ عِلْمٌ وَغَلَبَ صِحَّتُهُ عَلَى الظَّنِّ حَتَّى يُعَادَ النَّظْرَ فِيهِ، وَالنَّبِيُّ: بِالْهَمْزِ مَكِّيَّةٌ، فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعَلٍ، كَذَا قَالَهُ ابْنُ بَرِّي، هُوَ (الْمُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى) فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَهُ بِتَوْحِيدِهِ، وَأَطَّلَعَهُ عَلَى غَيْبِهِ وَأَعْلَمَهُ أَنَّهُ نَبِيُّهُ)<sup>2</sup>.

وفي نفس السياق عن الفعل نبا واسم النبي، يقول صاحب تهذيب اللغة: (النَّبِيُّ، هُوَ: مَنْ أَنْبَأَ عَنِ اللَّهِ، فَتَرَكَ هَمْزَهُ، النَّبِيُّ: الطَّرِيقُ. وَالْأَنْبِيَاءُ: طُرُقُ الْهُدَى. وَقَالَ الزَّجَّاجُ: الْقِرَاءَةُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهَا فِي (النَّبِيِّينَ) وَ (الْأَنْبِيَاءِ) طَرَحَ الْهَمْزَةَ، وَقَدْ هَمَزَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ جَمِيعَ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ هَذَا، وَاشْتَقَّاهُ مِنْ (نَبَأٌ) وَ (أَنْبَأَ)، أَيِ أَخْبَرَ)<sup>3</sup>.

لم يخرج معنى النبوة بين المعجم عن الرفعة والشرف والاصطفاء، ولما كان عليه حال الأنبياء عند الله عز وجل. ولهذا يورده الإمام الأصفهاني: (النَّبَأُ: خَبْرٌ ذُو فَائِدَةٍ عَظِيمَةٍ يَحْصُلُ بِهِ عِلْمٌ أَوْ غَلْبَةٌ ظَنٌّ، وَلَا يُقَالُ لِلْخَبْرِ فِي الْأَصْلِ نَبَأٌ حَتَّى يَتَّضَمَّنَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ الثَّلَاثَةَ (الإخبار، الفائدة، العلم)، وَحَقَّ الْخَبْرُ الَّذِي يُقَالُ فِيهِ نَبَأٌ أَنْ يَتَعَرَّى عَنِ الْكَذِبِ، كَالْمُتَوَاتِرِ، وَخَبَرَ اللَّهُ تَعَالَى، وَخَبَرَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَلِتَضَمَّنَ النَّبَأُ مَعْنَى الْخَبْرِ

<sup>1</sup> - القاموس المحيط، مصدر سابق، ص53. نقلا عن الشاملة (مادة نبي).

<sup>2</sup> - تاج العروس، مصدر سابق، ج1، ص445. نقلا عن الشاملة.

<sup>3</sup> - تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج15، ص348، 349.

يقال: أَنبَأْتُهُ بكذا كقولك: أَخْبَرْتَهُ بكذا، ولتضمَّنه معنى العلم قيل: أَنبَأْتُهُ كذا، كقولك: أعلمته كذا. قال الله تعالى: (قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ)<sup>1</sup>.

أما في مقاييس اللغة فقد شدَّ ابن فارس عن القول باشتقاق النبوة من نبا، ولكن جعل اشتقاقه من نَبَوٌ وهو ((نَبَوٌ) النَّوْنُ وَالْبَاءُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعِ فِي الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ أَوْ تَنَجَّ عَنْهُ، وَيُقَالُ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اسْمُهُ مِنَ النَّبْوَةِ، وَهُوَ الْارْتِفَاعُ، كَأَنَّهُ مُفَضَّلٌ عَلَى سَائِرِ النَّاسِ بِرَفْعِ مَنْزِلَتِهِ. وَيَقُولُونَ: النَّبِيُّ: الطَّرِيقُ. قال:

لَأَصْبَحَ رَتْمًا دُقَاقَ الْحَصَى مَكَانَ النَّبِيِّ مِنَ الْكَاتِبِ<sup>2</sup>.

و(نبا) النَّوْنُ وَالْبَاءُ وَالْهَمْزَةُ قِيَاسُهُ الْإِثْنَانُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ. يُقَالُ لِلَّذِي يَنْبَأُ مِنْ أَرْضٍ إِلَى أَرْضٍ نَابِيٌّ. وَسَيْلٌ نَابِيٌّ: أَتَى مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ وَرَجُلٌ نَابِيٌّ مِثْلُهُ.

وَمِنْ هَذَا الْقِيَاسِ النَّبَأُ: الْخَبَرُ، لِأَنَّهُ يَأْتِي مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ. وَالْمُنْبِيُّ: الْمُخْبِرُ. وَأَنْبَأْتُهُ وَنَبَأْتُهُ. وَمَنْ هَمَزَ النَّبِيَّ فَلِأَنَّهُ أَنْبَأَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ<sup>3</sup>.

نلاحظ اختلاف الجذر المشتق منه مصطلح النبي والنبوة في كل مرة حيث (يدور المعنى اللغوي للفظه (نبي) في اللغة العربية حول عدة دلالات تختلف باختلاف جهة الاشتقاق: أولاً: أن تكون مأخوذة من النبا وهو الخبر فالنبي هو: المنبى، بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول مثل نذير بمعنى منذر، وقد سمي بذلك لإنبائه عن الله تعالى. ويجوز أيضاً أن يكون النبي هنا (فعل) بمعنى (مفعول) فهو المنبأ من الله تعالى. يقول ابن تيمية: (النبي هو الذي ينبئه الله وهو ينبى بما أنبأ الله به)<sup>4</sup>. وعلى هذا الوجه فإن لفظ النبي مهموز اللام وأبدلت همزته ياء وأدغمت في الياء السابقة عليها، ومعروف أن الإبدال والإدغام لغة فاشية عند العرب. ويجمع لفظ نبي على أنبياء؛ لأن الهمز لما أبدل وألزم الإبدال جمع جمع ما أصل لأمه حرف العلة: كعدو جمعه أعداء، وولي جمعه أولياء، ووصي جمعه أوصياء.

<sup>1</sup> - أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1(1412هـ)، ص789.

<sup>2</sup> - معجم مقاييس اللغة - باب النون والباء وما يثلثهما-، مصدر سابق، الجزء رقم5، ص385.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ج5، ص385.

<sup>4</sup> - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت728هـ)، النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1(2000م)، ج2، ص714.

ثانياً: أن تكون مأخوذة من نبأ نبأً ونبوءاً: بمعنى ارتفع أو من (النبوة والنباوة والنبى) وهو ما ارتفع من الأرض فتكون بمعنى الرفة والعلو.

ثالثاً: أن تكون مأخوذة من (النبى) كغنى أو من النبىء وهو بمعنى الطريق الواضح فتكون النبوة بمعنى الطريق إلى الله عز وجل.

رابعاً: أن تكون مأخوذة من النيابة. فالنبى هو النائب عن الله تعالى وخليفته في أرضه. فالجذر (ن ب و) هو هو الجذر (ن و ب) ولا فرق إلا في القلب المكاني وهو من خصائص العربية<sup>1</sup>.

النبوة اصطلاحاً: ولربط المعنى اللغوي بالاصطلاحى نقول (والمناسبة بين لفظ النبى والمعنى اللغوي، ان النبى ذو رفعة وقدر عظيم في الدنيا والآخرة، فالأنبياء هم أشرف الخلق، وهم الأعلام التي يهتدي بها الناس فتصلح دنياهم وأخراهم)<sup>2</sup>.

ويصف الإمام ابن تيمية -رحمه الله- النبوة فيبديع في وصفها حيث جمع بين المعاني اللغوية ليحملها الحمولة العقدية الإيمانية، فيخرجها بمفهوم بليغ شامل يرقى إلى المعاني النبوية السامية، فيقول: (النبوة واسطة بين الخالق والمخلوق في تبليغ شرعه وسفارة بين الملك وعبيده، ودعوة من الرحمن الرحيم -تبارك وتعالى- لخلقه ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وينقلهم من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، فهي نعمة مهداة من الله -تبارك وتعالى- إلى عبيده، وفضل إلهي يتفضل بها عليهم. هذا في حق المرسل إليهم. أما في حق المرسل نفسه، فهي امتنان من الله يمن بها عليه، واصطفاء من الرب له من بين سائر الناس، وهبة ربانية يختصه الله بها من بين الخلق كلهم. والنبوة لا تتال بعلم ولا رياضة، ولا تدرك بكثرة طاعة أو عبادة، ولا تأتي بتجويع النفس أو إظمائها كما يظن من في عقله بلادة)<sup>3</sup>.

والقصد هنا إلى مدعو النبوة من المتقدمين والمتأخرين، وكذلك القصد لمن لم يعلم حقيقة النبوة فخاض في مفهومها وأنه تُحصل بالطلب. (وإنما هي محض فضل إلهي،

<sup>1</sup> - النبوة بين اللغة العربية واصطلاح علماء الإسلام، <https://www.erfan.ir/arabic/33728.html>.

<sup>2</sup> - عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط4(1989م)، ج4، ص13.

<sup>3</sup> - النبوات، مصدر سابق، ج1، ص20.

ومجرّد اصطفاء ربانيّ، وأمر اختياريّ؛ فهو جلّ وعلا كما أخبر عن نفسه: ﴿وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَّشَاءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة 105). فالنبوة إذاً لا تأتي باختيار النبيّ، ولا تتال بطلبه. ولذلك لما قال المشركون: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾، أجابهم الربّ تبارك وتعالى: ﴿أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (الزخرف 30-31)<sup>1</sup>.

ولأن الله عز وجل قد خلق من عباده من هم أهل لهذه المهمة العظيمة، فلا يحسبن جاهل أن ذلك يأتي باجتهاد البشر أو بتقديم أسباب له (فالله تعالى هو الذي يقسم ذلك، ويتفضّل به على من يشاء من الناس، ويصطفي من يشاء من عباده، ويختار من يشاء من خلقه. ما كانت الخيرة لأحدٍ غيره، وما كان الاجتباء لأحدٍ سواه. والإيمان بالنبوة هو الطريق الموصل إلى معرفة الله ومحبتّه، والمسلك المفضي إلى رضوان الله وجنته، والسبيل المؤدي إلى النجاة من عذاب الله، والفوز بمغفرته)<sup>2</sup>.

يتقن علماءنا الأجلاء عند تحريرهم لهذا الموضوع الجليل، فنجد انتقاء الألفاظ بجودة عالية أدبا منهم -رحمهم الله- مع صفوة خلق الله عليهم السلام، وتحقيقا للمقاصد العقديّة النبيلة من خلال تكريس عقيدة العصمة ومنتهى التصديق لهم، ف (النبوة: منزلة خاصة فُضِّلَ النبي بها بما آتاه الله تعالى من العلم وقرب المنزلة من الله تعالى، وعليه فإن النبي من أوتي تلك المنزلة، وهي المقصودة في خطابه تعالى وقوله في سورة الأحزاب: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (45) ودَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب 45-46)، فإن المعنى: يا ذا المنزلة الرفيعة، إنا أرسلناك. أما النبي فمصطلح إسلامي بمعنى: إنسان ذي منزلة رفيعة عند الله يوحى إليه وقد يبعث الله النبيين رسلا مبشرين ومنذرين لهداية الناس، كما أنه سبحانه وتعالى قد فضل بعضهم على بعض)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: النبوات، مصدر سابق، ج 1، ص 20.

<sup>2</sup> - النبوات، مصدر سابق، ص 20.

<sup>3</sup> - السيد مرتضى العسكري، المصطلحات الإسلامية، جمع وتنظيم: سليم الحسني، المجمع العالمي لأهل البيت، بيروت، ط1 (2010م)، ص 63.

### الفرع الثاني: الرسالة:

يتلازم مبحثا النبوة والرسالة في كل المباحث العقدية منذ الدراسات الأولى لهذه القضايا الإيمانية، لهذا نجد المفاهيم والمعاني لا تبتعد كثيراً عن نفس السياق الاصطلاحي، مع اختلاف واضح في الدلالة اللغوية، (فالرسالة والرسول، لفظان يطلقان في اللغة على من يتابع أخبار الذي يتابع أخبار الذي بعثه، اشتقا من قولهم: جاءت الإبل رسلاً: أي متتابعة. ويقال أرسل رسولا: إذا بعثه برسالة يؤديها)<sup>1</sup>.

الرسالة لغة: اشتقت الرسالة من الفعل الثلاثي رسل، وقد أورده الإمام الفراهيدي بقوله: (رسل: الرسل: الذي فيه استرسال ولين. والرسل بمعنى الرسالة (يؤنث ويذكر، فمن أنث جمعه أرسل)، وقال: قد أنتها أرسلني، والرسل جمع الرسل، وفي لغة: هي رسول وهن رسول. والرسائل جمع الرسالة)<sup>2</sup>.

أما في تهذيب اللغة فقد جاء الجذر (رسل) كآتي: (رسل: قال أبو بكر بن الأنباري في قول المؤنث: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله. قال: معنى أشهد أعلم وأبين أن محمداً متابع للإخبار عن الله جل وعز. قال: والرسل معناه في اللغة الذي يتابع أخبار الذي بعثه؛ أخذ من قولهم: جاءت الإبل رسلاً، أي: متتابعة. وقال أبو إسحاق النحوي في قول الله جل وعز حكاية عن موسى وأخيه: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء 16)، معناه: إِنَّا رسالَةُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أي: دَوَا رسالَةَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَأُنشِدُ هُوَ أَوْ غَيْرِهِ: قلت: وَهَذَا قولُ الْأَخْفَشِ، وَسَمِّيَ الرَّسُولُ رَسُولًا لِأَنَّهُ دُو رَسُولٍ، أَي: دُو رسالَةَ، وَالرَّسُولُ اسمٌ من أرسَلت، وَكَذَلِكَ الرِّسَالَةُ)<sup>3</sup>.

وقد جاء في كتاب الصحاح تاج اللغة على الصيغة التالية (والرسول أيضا: الرسالة. وقال: ألا أبلغ أبا عمرو رسولا بأني عن فتاحتكم غنى، ومنه قول كثير: لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بسر ولا أرسلتُهُم برسولٍ وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ

<sup>1</sup> - أسماء عبد المنعم أحمد هريدي، مفهوم النبوة في القرآن الكريم، بحث مقدم للحصول على درجة الماجستير، إشراف:

الأستاذ الدكتور: عفت الشرقاوي، جامعة عين شمس، كلية الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، (2002م)، ص19.

<sup>2</sup> - معجم العين، مصدر سابق، ج7، ص240، 241.

<sup>3</sup> - تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج12، ص271، 272.

﴿الْعَالَمِينَ﴾ (الشُّعْرَاءُ 16)، ولم يقل: رُسُلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ لأن فعولا وفعيلا يستوي فيها المذكّر والمؤنث والواحد والجمع، مثل عدوّ وصديق<sup>1</sup>.

كما نلاحظ أن المعنى اللغوي للرسول والرسالة لا يخرج عن معنى اتباع أمر المرسل وتبليغ الخبر، من طرف المرسل.

**الرسالة اصطلاحاً:** الرسول والرسالة يؤديان نفس المعنى اللغوي من الإيصال والتوجيه، وهو مفهوم متفق عليه بين أغلب العلماء بمختلف مدارسهم، ف(الرسول مأخوذ من الإرسال. أي البعث والتوجيه، والرسول بمعنى الرسالة وهو يتابع أخبار الذي بعثه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنظِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل 35)، وعلى ذلك فالرسل إنما سمو بذلك؛ لأن الله أرسلهم وبعثهم بالرسالات إلى أممهم وكلفهم بحملها وتبليغها قال عز وجل: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ (المؤمنون 44)<sup>2</sup>. (كما قد يريدون بالرسول ذلك الشخص الذي يتابع أخبار الذي بعثه، أخذاً من قول العرب: (جاءت الإبل رسلاً) أي متتابعة)<sup>3</sup>.

**والرسول اصطلاحاً:** هو إنسان حر ذكر، نبأه الله تعالى بشرع، وأمره بتبليغه إلى قوم مخالفين<sup>4</sup>، كما أنه من يأتي بشرع جديد.

والرسول: حامل الرسالة، وهو وسيلة هداية الرب للناس، وله شرف الوساطة بين الرب والمربوبين من البشر، ومرسل برسالة خاصة إليهم، ويختاره الله ممن أرسل إليهم ومن أهل لغتهم؛ لأن ذلك أنسب وأكثر فاعلية وتحقيقاً للغاية وإكمالاً للسبيل التي جاء بها من سبقه من الرسل الأولين، كما قال سبحانه وتعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ. لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (إبراهيم 5)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، 4(1987)، ج4، ص709. نقلاً عن الشاملة.

<sup>2</sup> - سعيد بن مسفر بن مفرح القحطاني، الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤه الاعتقادية والصوفية (عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة)، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1(1997م)، ص296.

<sup>3</sup> - سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، مرجع سابق، ص13، 14.

<sup>4</sup> - عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، التوحيد للناشئة والمبتدئين المؤلف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط1(1422هـ)، ص69.

<sup>5</sup> - ينظر: المصطلحات الإسلامية، مصدر سابق، ص65.

فاتفاق اللغة يزيد التواصل بين أفراد الجماعة الواحدة، وبالتالي تقوى على التبليغ، والحكمة في ذلك واضحة: ليتقوى برهطه في أداء التبليغ كما حكى الله تعالى في سورة هود عن قوم شعيب أنهم قالوا لشعيب: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ (هود 91). ويرسل الرب لهداية الناس وإتماماً للحجة عليهم، كما اختار الله عز وجل الرسل من الأنبياء، وكان عدد الرسل أقل من عدد الأنبياء، وبناء على ما ذكرناه فإن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً مثل اليسع فإنه كان نبياً ووصياً للكليم موسى بن عمران (عليهما السلام). ومن الرسل من جاء بشريعة ناسخة لبعض ما في الشريعة السابقة من المناسك، كما كان شأن شريعة موسى (عليه السلام)، بالنسبة إلى الشرائع السابقة على شريعته، وكذلك ما جاء في شريعة سيدنا عيسى (عليه السلام) من إكمال أيضاً لمكارم الأخلاق وتثبيت العقائد التي سبقت في شريعة موسى (عليه السلام) وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي هُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۝٥٠﴾ (آل عمران 50)<sup>1</sup>،

يقول ابن كثير: (وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ أَي مَقْرَرًا لَهَا وَمَثْبُتًا وَلِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي هُرِّمَ عَلَيْكُمْ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ نَسَخَ بَعْضَ شَرِيْعَةِ التَّوْرَةِ، وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنَ الْقَوْلَيْنِ، وَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ قَالَ: لَمْ يَنْسَخْ مِنْهَا شَيْئًا، وَإِنَّمَا أَحَلَّ لَهُمْ بَعْضَ مَا كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِيهِ خَطَأً، فَكَشَفَ لَهُمْ عَنِ الْمُعْطَى فِي ذَلِكَ، كَمَا قَالَ فِي الْآيَةِ الْآخَرَى ﴿وَلَا يُبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۝٥٠﴾ [الرُّحْرُفِ: 63] وَاللَّهُ أَعْلَمُ<sup>2</sup>.

**المطلب الثاني: ضرورة النبوة ودلائل النبوة المحمدية:**

**الفرع الأول: النبوة في حياة الإنسان ومدى حاجته إليها:**

يكفي وصف الحاجة الإنسانية للنبوة ب(الضرورية) لفهم مكانتها وقيمتها ومدى تعلق الإنسان السوي المؤمن بها، فهي وقبل كل شرح وطرح ركن من أركان الإيمان وكفى به ضرورة، فلا يعتبر العبد نفسه مؤمناً قبل تحقيقه لهذا الركن، إن حاجة العباد إلى الإقرار بالنبوة مركب في الفطرة السليمة، فهي أشد من حاجتهم إلى الهواء الذي يتنسمونه، وإلى

<sup>1</sup> ينظر: المصطلحات الإسلامية، مرجع سابق، ص 66، 67.

<sup>2</sup> تفسير ابن كثير، مصدر سابق، ج 2، ص 38. نقلاً عن الشاملة.

الطعام الذي يأكلونه، وإلى الشراب الذي يشربونه؛ إذ من فقد أحد هؤلاء خسر الدنيا، أما من أنكر الإقرار بالنبوة فخسارته أشدّ وأنكى، إذ فيها خسران الدنيا والآخرة<sup>1</sup>.

قال الإمام ابن تيمية -رحمه الله-: (ودلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر والبيّن لكلّ أحد؛ كالحوادث المشهودة؛ فإنّ الخلق كلّهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله"، ولا شك أنّ معرفة الله، والإيمان به، وعبادته، ومعرفة رسوله، وطاعته، يحتاجها كلّ مخلوق مكلف. ومن حكمة الله تعالى أنّه كلّما كان الناس إلى معرفة شيء أحوج، فإنّه -جلّ وعلا- يجعله سهلاً ميسراً غير ذي عوج، ولحاجة الناس إلى معرفة النبوة، والإقرار بالرسول، فقد وضّحها المولى -جلّ وعلا- في كتابه توضيحاً أعظم من أن يُشرح في هذا المقام، إذ الشرح يطول. فإنّ الله - سبحانه - جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرّهم، وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم، وبعثوا جميعاً بالدعوة إلى الله، وتعريف الطريق الموصل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه)<sup>2</sup>، ويكفي لحضور اسم النبي صلى الله عليه وسلم ملازماً لاسم الله عزوجل في مفتاح الدخول في الإسلام وهي الشهادة: إقرار بعظمة ومكانة النبوة في صحة إسلامه من عدمها.

وتتلخص أهم المهام النبوية عند الإمام ابن تيمية -رحمه الله- في أصول ثلاثة قصرا لا حصرا فيما يلي (فالأصل الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر، وذكر أيام الله في أوليائه وأعدائه، وهي القصص التي قصّها على عباده، والأمثال التي ضربها لهم. والأصل الثاني يتضمن تفصيل الشرائع، والأمر والنهي والإباحة، وبيان ما يُحبّه الله وما يكرهه. والأصل الثالث يتضمن الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار، والثواب والعقاب، وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل)<sup>3</sup>.

باختصار شديد و الدور الأساس للنبوة في حياة العبد، وفي بيان معنى الضرورة القصوى لحضور النبوة في حياة العبد، أيضا ما يسوقه الإمام الاسفاريني في لوامع الأنوار البهية قائلا: (اعلم أنّ حاجّة الخلق إلى إرسال الرسل وبعثة الأنبياء عليهم الصلوة والسّلام

<sup>1</sup> - ينظر: النبوات، مصدر سابق، ج1، ص20.

<sup>2</sup> - النبوات، المصدر السابق، ج1، ص22.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ج1، ص22.

ضُرُورِيَّةٌ، لَا يَنْتَظِمُ لَهُمْ حَالٌ، وَلَا يَصْلُحُ لَهُمْ دِينٌ وَلَا بَالٌ إِلَّا بِذَلِكَ، فَهُمْ أَشَدُّ اخْتِيَابًا إِلَى ذَلِكَ مِنْ إِرْسَالِ الْمَطَرِ وَالْهَوَاءِ، بَلْ وَمِنَ النَّفْسِ الَّذِي لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ<sup>1</sup>. إيمان عالٍ يملأ روح علماء سلفنا رحمهم الله، فهم يعبرون بقلوبهم عما يحسون به من ضرورة لهذا الأمر في الحياة الدنيا والآخرة على السواء.

وفي نفس المعنى للضرورة الإيمانية بالنبوة يقول الشيخ ابن قيم الجوزية: (وَمِنْ هَاهُنَا تَعَلَّمَ اضْطِرَّارَ الْعِبَادِ فَوْقَ كُلِّ ضُرُورَةٍ إِلَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ وَمَا جَاءَ بِهِ، وَتَصَدِيقِهِ فِيمَا أُخْبِرَ بِهِ، وَطَاعَتِهِ فِيمَا أَمَرَ، فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى السَّعَادَةِ وَالْفَلَاحِ لَا فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا عَلَى أَيْدِي الرُّسُلِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ الطَّيِّبِ وَالْخَبِيثِ عَلَى التَّفْصِيلِ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِمْ، وَلَا يُنَالُ رِضَا اللَّهِ النَّبْتَةَ إِلَّا عَلَى أَيْدِيهِمْ، فَالطَّيِّبُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَالْأَقْوَالِ وَالْأَخْلَاقِ لَيْسَ إِلَّا هَدْيُهُمْ وَمَا جَاءُوا بِهِ، فَهُمْ الْمِيزَانُ الرَّاجِحُ الَّذِي عَلَى أَقْوَالِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ وَأَخْلَاقِهِمْ تُوزَنُ الْأَقْوَالُ وَالْأَخْلَاقُ وَالْأَعْمَالُ، وَبِمَتَابَعَتِهِمْ يَتَمَيَّزُ أَهْلُ الْهُدَى مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ، فَالضَّرُورَةُ إِلَيْهِمْ أَعْظَمُ مِنْ ضُرُورَةِ الْبَدَنِ إِلَى رُوحِهِ وَالْعَيْنِ إِلَى نُورِهَا وَالرُّوحِ إِلَى حَيَاتِهَا فَأَيُّ ضُرُورَةٍ وَحَاجَةٍ فُرِضَتْ، فَضُرُورَةُ الْعَبْدِ وَحَاجَتُهُ إِلَى الرُّسُلِ فَوْقَهَا بِكَثِيرٍ)<sup>2</sup>، فالإمام ابن القيم -رحمه الله- يصف ضرورة النبوة في سياق مكانتها بين أركان الإيمان ومدى علو شأنها وضرورة تأكدها في حياة المؤمن.

ولإبراز هذه الضرورة أكثر يبين الإمام ابن القيم في حالة غياب النبوة كيف سيكون الواقع (وَمَا ظَنُّكَ بِمَنْ إِذَا غَابَ عَنْكَ هَدْيُهُ وَمَا جَاءَ بِهِ طَرْفَةً عَيْنٍ فَسَدَّ قَلْبُكَ، وَصَارَ كَالْحُوتِ إِذَا فَارَقَ الْمَاءَ وَوُضِعَ فِي الْمَقْلَةِ، فَحَالُ الْعَبْدِ عِنْدَ مُفَارَقَةِ قَلْبِهِ لِمَا جَاءَ بِهِ الرُّسُلُ كَهَذِهِ الْحَالِ بَلْ أَعْظَمُ، وَلَكِنْ لَا يُحْسُ بِهَذَا إِلَّا قَلْبٌ حَيٌّ وَ مَا لِحَرْجٍ بِمَيِّتٍ إِيْلَامٌ)<sup>3</sup>، وفعلا هذا ما آل إليه حال كل منكري النبوة من القدامى والمحدثين من فراغ روحي وتيه فكري وخبطة عشواء في ليل مظلم لا فجر له.

<sup>1</sup> - شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت1188هـ)، لواعم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة 2(1982م)، ج2، ص256.

<sup>2</sup> - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27(1415هـ/1994م)، ج1، ص69.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ج1، ص69.

وضرورة إرسال الله عز وجل الرسل ليس فقط يستدعيه ظهور الفساد في الأرض أو يستلزمه داع معين (لكن الله عز وجل قرر ضرورة الرسالة للعباد، وأنها طريق الله تعالى لتعليمهم دينه وشريعته وحقوقه وصفاته العلا، مهما كان نصيبهم -ابتداءً- من السمو الأخلاقي والاجتماعي، قال تعالى: ﴿ قُل لَّوْكَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴾ (الإسراء 95)، والآية الكريمة تقرر أمرين: الأول: ضرورة الرسالة ولو كان أهل الأرض ملائكة يمشون في غاية الأمان والاطمئنان فيها، وما فائدة الرسالة حينئذ؟؛ فائدتها تعليم العباد حقوق ربهم عليهم، وتعبيدهم لسلطانه وأمره، وإرشادهم إلى ما فيه سعادة الأبد لهم.

**والثاني:** ضرورة التناسب بين الرسول وقومه ردا على قول بعض الكفار: ﴿ قَالُوا أبعثَ اللهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴾ (الإسراء 94)<sup>1</sup>، في هذا السياق عن تجليات الضرورة النبوية يبدع الأستاذ أبو الحسن علي الحسني الندوي<sup>2</sup> عند إثارة موضوع النبوة في محاضرة كان مدعوا إلى الأزهر لتقديمها قائلاً: (وأرى معالجته -أي موضوع النبوة- والحديث عنه من أهم البحوث والدراسات التي تشتد حاجة الطبقة المثقفة إليها، وأعتقد أن أقوى سبب انحراف هذه الطبقة الموجهة للشعوب الإسلامية عن الجادة، وتخليها عن روح الإسلام الصحيحة، وخضوعها الزائد للمفاهيم والقيم المادية المنافية لروح الديانات السماوية، وتمسكها بالأساليب الصناعية والمناهج الفكرية الغربية، حتى في تفسير الإسلام وفي حقل الدعوة والإصلاح العام، هو

<sup>1</sup> عبد الستار فتح الله سعيد، المنهاج القرآني في التشريع، رسالة مقدمة للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ: (الدكتوراه)، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد الكومي (رئيس قسم التفسير بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر كلية أصول الدين تخصص التفسير والحديث، ط1 (1992م)، ص389.

<sup>2</sup> علي أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الحسني، ينتهي نسبه إلى الإمام الحسن ابن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وُلد في نوفمبر عام 1914م، في قرية تكية كلان الهندية، أما بالنسبة للقب "الندوي" وهو الملحق باسم الشيخ فإنما هو لقب يُطلق على كل من التحق ببنوة العلماء في الهند، وهي مؤسسة دينية عريقة تخرج فيها الكثير من طلاب العلوم الإسلامية ولها أثر كبير في الحالة الإسلامية في الهند، كانت نشأة أبو الحسن على العلوم الشرعية والدينية، نتيجة للعلوم الكبيرة التي جمعها عائلته، من كتبه: "الطريق إلى المدينة والنبوة والأنبياء في القرآن والأركان الأربعة والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ولعل الكتاب الأخير هو الأكثر تأثيراً بالعالم الإسلامي والأكبر انتشاراً"، توفي عام (1999م). نقلا عن: تراجم عبر التاريخ، <https://tarajm.com/people/11038>.

بعدها عن منهج النبوة، وجهلها لقيمتها وفضلها على الحياة والمدنية والعقل الانساني، وشدة حاجة الانسانية في جميع أدوارها إلى قيادتها)<sup>1</sup>.

وكذلك اتفق الخلق من أولي العقول السليمة التي لم تشبها شوائب الردة عن الفطرة السليمة على كون النبوة المنهج الأقوم في اتباع السبيل المنجي للبشرية (مهما كان نصيبهم من القوة، والمنعة، والرخاء الاقتصادي، والتقدم الحضاري، والعلمي، وغير ذلك من الدعاوى التي تخدع الناس عن حتمية الرسالة لسعادة الدنيا والآخرة، ولذلك يسجل القرآن الكريم أن الرسالة مع هذه المظاهر المادية هي أوجب، والناس إليها حينئذ أفقر وأحوج، لما تشيعه هذه المظاهر في الناس من تدهور شامل في الاعتقاد والسلوك)<sup>2</sup>.

فالعقل رغم كونه محرك الإنسان بالمنطق نحو الأفضل والأصوب والأكثر مناسبة في أمور الدين والدنيا إلا أن هذا العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يُدرك وجه الضرورة إليها، من حيث الجملة، كالمريض الذي يُدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يُداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه. لذلك فإن حاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب؛ فإن آخر ما يقدر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتاً لا تُرجى الحياة معه أبداً، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبداً. فلا فلاح إلا باتباع الرسول؛ لأنها الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصحيحة والهداية الكاملة<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: طرق إثبات النبوة:

وحين يدعي إنسان أنه يتصل بالله ويحمل منه إلى الناس رسالة ترتب عليهم تكاليف وواجبات، أو بصفة أخرى حسب العقل القاصر فلا يدرك ما فاق تصوره وبالتالي يصعب تصديقه، لهذا فمن الطبيعي أن يطالبه الناس بالدليل على صدقه، ولم ير القرآن في هذا أمراً خارجاً عن المعقول، فالتساؤل حتى للتعليم مطلوب ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ لَمَّا تَمَنَّٰنَ قَلْبِي ﴿٢٦٠﴾﴾ (البقرة: 260). ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ما يثبت النبوة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، الدار السعودية للنشر، بيروت، ط3 (1387هـ)، ص6.

<sup>2</sup>- المنهاج القرآني في التشريع، مرجع سابق، ص390.

<sup>3</sup>- ينظر: لواعم الأنوار البهية، مرجع سابق، ص22.

<sup>4</sup>- ينظر: المرجع نفسه، ص11.

أولاً: طريقة القرآن في إثبات النبوة: هي إيراد أدلة كثيرة تتكاتف لتؤدي إلى اليقين. فالقرآن الكريم تحدى العرب والعجم، والإنس والجن أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله، ذلك أنه حال البيان في عهده صلى الله عليه وسلم وميدان التأثر وسبيل النظر واليقين عند العرب ألا وهو البيان اللساني اللغوي، ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ ﴾ (البقرة 23). وقد بعث رسول صلى الله عليه وسلم فيهم أربعين عامًا، فلم يحدثهم بنبوة ولا برسالة! فهذا الأمر يخضع لمشيئة الله فقط<sup>1</sup>.

﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَبْتُكُمْ بِهِ ۚ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (يونس 16). فهذا النبي صلى الله عليه وسلم قد نشأ بينهم، وترعرع على مرأى ومسمع منهم بل كانوا يعرفونه بالصدق والأمانة، ورجاحة العقل، ولم يعهدوا عليه كذبا.

ثانياً: ورود الأخبار من الرهبان والأخبار: وتعتبر الاستشرافات التي نُبِّأَ بها أعيان الأديان ومن دلائل نبوته وعلامات رسالته، ومن ذلك ما ترادفت به الأخبار عن الرهبان والأخبار وعلماء أهل الكتب، وذاع في فيافي الصحاري، وأنحاء بلاد العرب والعجم من صفته وصفة أمته واسمه وعلاماته وذكر الخاتم الذي بين كتفيه وما وجد من ذلك في أشعار المؤجدين المنقذين من شعر نُبُعِ وَالْأَوْسِ بْنِ حَارِثَةَ وَكَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ وَسُفْيَانَ بْنِ مُجَاشِعٍ وَقَسِّ بْنِ سَاعِدَةَ وَمَا ذُكِرَ عَنْ سَيْفِ بْنِ ذِي يَرِّينَ وَغَيْرِهِمْ وَمَا عَرَفَ بِهِ مِنْ أَمْرِهِ زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ وَوَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ وَعَتَّكْلَانُ الْحَمِيرِيُّ وَعُلَمَاءُ يَهُودٍ<sup>2</sup>، وإسلام جريجة اليهودي لما وجده من صفة النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة، وكذلك إخبار الراهب عيضا عبد المطلب بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم<sup>3</sup>.

ثالثاً: إخباره بغيوب تحققت في حياته: الغيب سر الله، فهو وحده تبارك وتعالى الذي يعلم السر وأخفى ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ ۚ ﴾

<sup>1</sup> - ينظر: لوامع الأنوار البهية، المرجع السابق، ص 12.

<sup>2</sup> - ينظر: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمني (ت 873هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1409هـ - 1988م)، ج 1، ص 363.

<sup>3</sup> - سعيد بن عبد القادر باشنفر، دلائل النبوة، تقديم: عبد الله بن عبد الرحمان الجبرين، دار الخراز، المملكة العربية السعودية، ط 2 (1997م)، ص 161، 171.

إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ (الأنعام 59)، والنبى كسائر البشر لا يعلم الغيب ﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدَ خَزَائِنِ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَىٰ قُلِّ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الأنعام 50)، ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿١٨٨﴾ (الأعراف 188)، فإذا ما حكمنا بالأحكام العقلية التي يدعيها العقلانيون، وما غاب عنه، فإن ذلك داخل في حكم المجهول المستحيل الوقوع، أما إذا ما أخبر النبى عن شيء من الغيوب فإنما يخبر بشيء من علم الله الذي خصه به وأطلعه عليه، ليكون برهان نبوته ودليل رسالته<sup>1</sup>.

ولقد أخبر النبى عن زهاء ألف أمر غيبي، بعضها في القرآن، وبعضها في السنة، فالكثير من الروايات والشهادات في تاريخ السيرة النبوية تؤكد وتدل كلها على نبوته ورسالته. والغيوب التي أخبر بها على ضروب؛ فمنها ما تحقق حال حياته، ومنها بعده، ومنها ما يكون قريباً من الساعة، وخاصة هذه الأخيرة التي نعيشها في وقتنا الراهن بينما كانت غيباً عن من سمع منه صلى الله عليه وسلم من الصحابة، وفي كل ذلك دلائل على نبوته ورسالته.

ومن الغيوب التي تنبأ بها ووقعت حال حياته خبر الريح التي تنبأ بهبوبها وهو منطلق وأصحابه إلى تبوك فقال: "ستهب عليكم الليلة ريح شديدة، فلا يقيم فيها أحد منكم، فمن كان له بغير فليشد عقاله"، قال أبو حميد راوي الحديث: فهبت ريح شديدة، فقام رجل، فحملته الريح، فألقته بجبل طيء. فمن الذي أخبر النبى بهبوب هذه الريح في زمن ما كان الناس يقدرون على التنبؤ بالطقس وحركات الرياح؟ إنه الله الذي لا تغيب عنه غائبة، وكثير من الأمثلة لا يسعنا سردها من أمور الغيب التي يخص بها الله تبارك وتعالى خاصته من أنبيائه المصطفين<sup>2</sup>.

وفي نهاية هذا المبحث نخلص إلى أن النبوة كمبحث عقدي وركن من أركان الإيمان، قد كتبت فيها أقلام كثيرة وألفت فيها موسوعات جمّة، رغم اختلاف اللغات، و تعدد وتفرق

<sup>1</sup> - منقذ بن محمود السقار، دلائل النبوة، وجدت هذا الكتاب دون أي معلومة من معلومات التوثيق، ص 4، 5.

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص 4، 5.

## الفصل الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحدائى

الاعراق، لكن تحت راية الإسلام الكل يحب محمداً، والكل يبذع فى شمائل محمدٍ، والكل يشهد أنه نبى الله ورسوله، هادى البشرية ورحمة العالمين، ثبتت نبوته بالقرآن والسنة الشريفة والعقل السليم، فكل الخلائق تقرُّ بصدق محمد، فهل بعد كلام الله شك فى نبوته؟.

### المبحث الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة في الخطاب الحدائي:

تعد مسألة النبوة من أهم المسائل والمباحث العقدية التي لاقت إنشغالا بحثيا واسعا، واستشكالا فكريا منذ بدايات نشوء علم الكلام. وبعد عرض موجز للرؤية الإسلامية في هذه القضية، نحاول الآن إلقاء الضوء على مسألة النبوة في المنظور الحدائي، على أساس أنها من الرؤى الشاذة في العرف العقدي الإسلامي.

أخذت عقيدة النبوة في الخطاب الحدائي منحى آخر، في كثير من الأبعاد، والمنطلقات والآليات وكذا الرهانات، فمجرد إخضاع المسلمات الإيمانية للمناهج العقلية والمادية، يكفي لتحويل الثبات المرجعي العقدي موضوعا بحثيا عقليا يُمارس عليه كافة التشريحات التاريخية البشرية، دون أي مراعاة لقدسيتها، ولا التزاما بالمنهجية المشروعة لدراسة مثل هذا النوع من الدراسات العقدية. هذا ما جعل الباحث المسلم يستهجن ما طرأ في الفكر العربي الإسلامي من تحولات معرفية في كل مجالات المنظومة بما فيها التحامل على الثوابت، واستنفاذ كل الأدوات المستوردة في أرخنته وأنسنته وعقلنته على النهج الذي يؤسسون له.

### المطلب الأول: جوهر إشكالية مصطلح النبوة في المنظور الحدائي:

تكمن الإشكالية في مسألة النبوة في المنظور الحدائي؛ في مقاربتها المصطلحية و المفهومية، حيث ترتبط النبوة ارتباطا إلزاميا ضروريا متوصلا بالوحي، لا ينفك يُذكر النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد سبقه ذكر الوحي -باعتباره الشق الثاني من مظهري الوحي ( الكتاب والسنة) فأحكام الخطاب الحدائي في النبوة تُقاس على طبيعة التعامل مع مسألة الوحي في هذا الخطاب، مع التركيز طبعا على علاقة الوحي بالنبوة والتأثير المتبادل بينهما، والقدرة الوظيفية العالية لآلية المصطلح الجديد المعمول به في الفضاء اللغوي الحدائي، واستغلاله في احتواء مسألة النبوة.

كما تكمن الإثارة المعرفية في مسألة النبوة في بعدها التأسيسيين الغيب والشهادة (وذلك من حيث مصدريتها الغيبية وتطبيقها في عالم الشهادة، والنفي العقلي لهذا التيار لإمكانية التواصل بين العالمين)، ومدى استحالة الارتباط الواقع بينهما، وهو المأزق المعرفي الذي وقع فيه الحداثيون ولم يستطيعوا النفاذ منه إلا بترهات وسفسطات لا تليق بقضايا العقيدة الإسلامية، ولا تستلزمها البساطة والوضوح والبعد عن الغموض الذي هو من خصائصها،

يتعلق الأمر بندرة الآلية الاصطلاحية خلاف ما تعامل به هذا الخطاب في مسألتى الألوهية والوحي، فبقيت اصطلاحاته مجرد ضروب من المقاربات العقلية.

### الفرع الأول: حقيقة الاستراتيجيات والمشاريع الحدائية في تجاوز عقيدة النبوة:

الحقيقة أن إنكار النبوات كان منذ القديم، و بشكل مباشر، أما في زمن التعددية المعرفية المستوردة فقد تعددت صور الإنكار كذلك، وتلونت بغطاءات مختلفة، فقد تعرضت النبوة للدراسة من طرف مجموعة من المفكرين الذين ينتسبون إلى الحدائة، أين صيروا الحدائة ظاهرة مثل بقية الظواهر، واستُخدمت في دراستها نظام تحوير المفاهيم والمصطلحات، وتعبئتها بالحمولة الدلالية المتناسبة والمشاريع التفكيكية، من أجل زحزحة هذه العقيدة من مكانتها المتعالية إلى الشروط الموضوعية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لتنتهي جل الدراسات الحدائية إلى نتائج مقاربة نوعا ما من حيث مكانة النبوة في التاريخ، رغم اختلاف المناهج وتطبيقاتها<sup>1</sup>.

فالتعود الراسخ منذ قرون على قدسية مفهومي النبوة والسنة قد أثار نوعا من الإنتباه الساذج إلى هذا الثبات التاريخي المستقر للعقول القاصرة، فكلما نشأت أجيال بالإيمان الراسخ للثوابت ؛ قابلها شذوذ عقلي في استشكال المسلمات، ولذلك فإن (التأصيليون المعاصرون المتمسكون بالمناهج المنطقية التراثية، والمؤمنون (بوحانية) الحديث والسنة النبوية، يؤمنون بأن تلك المدونة التأسيسية في تاريخ الإسلام، تُمثل المصدر الثاني للشريعة في نظام البنية المركزية (structure de base/basic structure) للرسالة السماوية التي جاء بها الإسلام، ومرد ذلك يُعزى إلى كون النبوة كما سبق وقلنا المتلفظ بالقرآن والمبلغ للوحي، بل نص البيان الأساسي للوحي، وعليها يقوم منهاج العبادة، ومبادئ الإحياء الروحي، والتأطير الذهني منذ القديم، و في الوقت الحديث والمعاصر فمرجع البحث العلمي الإنساني بمجالاته، والتطبيق التربوي، والتهديب الأخلاقي، والتصحيح السلوكي، والترسيخ العقدي، والتحليل التاريخي. واعتمادا على هذه المقاربة يتبين لنا بكل وضوح أن السنة النبوية تمثل المرجع الثاني بعد القرآن الكريم الذي يستلهم

<sup>1</sup> - ينظر: نبيل سيباوي، نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائية للدين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية، إشراف: أ.د: دواق الحاج، كلية العلوم الإسلامية باتنة (2018م - 2019م)، ص7.

منه المسلمون التأسيسيون معرفة التدين، والثقافة، والتحضر، ومعاني التقدم والتطور العلمي، والثقافي، والتربوي، والحضاري، والإنساني<sup>1</sup>.

و يعتبر السبب الرئيسي في الإستشكال الحداثي لما هو مسلم به في مسألة النبوة، التشكيك القائم في مصادر تبليغ السنة الشريفة باختلاف طبيعتها وتعلقها من كتب علوم الحديث أو غيرها ككل ما له صلة في التعامل مع السنة الشريفة وتطبيقاتها العقديّة و العبادية و المعاملاتية، وإخضاع كل ما يتسم بالمصدرية و يتميز بالتسليم؛ للحفر والتعرية وإعادة القراءة كما سبق وتعرضت له قضية الألوهية، حيث اعتماد كل المعاول الحداثية في اجتثاث القدسية المميزة للنبوة، وبالتالي تصبح قابلة لأي نقد عقلي مهما كانت خلفيته بعيدة عن ميدان الدراسات الإسلامية عموماً، فالغاية في القضاء على الثوابت دفعت العقل الحداثي لانتهاك الحدود الشرعية دون أي تحفظ أو تراجع، أو تحرك للوازع الديني فيهم.

ولمّا كانت الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتمة، فقد قيد الله عز وجل بها صحة إسلام العبد، وحذر من اتباع غيره حيث قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (آل عمران 85)، لكن (القراءة الحداثية تلغي هذا البعد العالمي، وتعتبر الرسالة ظاهرة تاريخية لم يخاطب بها الإنسان المعاصر بل لم يخاطب بها حتى الإنسان المعاصر لها. وهذا بالاعتماد على المخاطب الثاني؛ أي الجماعة التي كان يخاطبها النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة، أما الذين جاؤوا من بعد وفاته واطلعوا على رسالته فهؤلاء لا يخاطبون بها؛ لأنهم في زمن غير زمنه، وغير زمن الرسالة التي جاء بها، ولذلك حينما يتحدثون عن النبي صلى الله عليه وسلم يقولون بأنه: "مسؤول بحكم وظيفته هذه؛ عن الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"<sup>2</sup>).

ولتحقيق التجاوز التاريخي لمسألة النبوة، اعتمد الخطاب الحداثي عدّة غنية وواسعة النطاقات من حيث المناهج والآليات، ومتعددة الأبعاد، حيث كان استغلال المصطلح

<sup>1</sup> - ينظر: عزوز بن عمر الشوالي، تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السنة النبوية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد 26 العدد 101، 63-100. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5467، ص 64.

<sup>2</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 94.

<sup>3</sup> - إشكالية تاريخية النص الديني، مصدر سابق، ص 403.

ومنهجية توظيفه، مفصلاً رئيسياً في عملية التجاوز، وتجسدت عملية التفكيك في عدة مشاريع أهمها:

**مشروع الإسلاميات التطبيقية:** المعزز بالمنهج الأنثروبولوجي، والمنهج البنيوي، والمنهج التفكيكي، وأدوات التحليل الفيلولوجي، ومعطيات التحليل الأركيولوجي، وأدوات النقد الإيديولوجي، الذي أسسه محمد أركون مصرحاً في كثير من المناسبات بأهمية مشروعه و مدى ضرورته في تغيير الواقع المعرفي العربي والإسلامي.

**مشروع القراءة الفينومينولوجية للعلوم الإسلامية:** المعزز بفكرة أزمة العلوم، وضرورة مراجعتها، اعتماداً على المنهج الظاهراتي المسيّج بالترندراسلية الفينومينولوجية المعاصرة واختص به حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم معتمدين في تكريسه على الفكر الغربي كلية.

**مشروع نقد العقل العربي:** نحو قراءة عقلانية إبستمولوجية معاصرة مدعومة بالمنهج الإبستمولوجي، والمنهج البنيوي، وأدوات القطيعة الإبستمولوجية. يختص به عابد الجابري بعنوان يشكل علامة استفهام بالنسبة للعقل العربي ومدى امكانية استيعابه واقتناعه بمضمون هذا الكتاب الذي يعتبر خلخلة جذرية للمنظومة الفكرية العربية والإسلامية مجتمعة<sup>1</sup>.

هذه المشاريع الحداثية الأكثر منهجية وتفعيلاً في واقع هذا الفكر، أما ما عداها فمعظمها كتابات تناولت نقدَ السنة النبوية بصفة خاصة والنبوة عامة؛ وهي مجرد مُصادرات ليس لأصحابها مشاريع قائمة حقيقية، ولا أطروحات ركيّنة، ومعظمها يدور في كنف المستشرقين، أو يقلد المتنطعين من شذاذ المذاهب، وقد فنّدها علماء المسلمين من قبل وهم لا يستحقون مزيداً من الاهتمام<sup>2</sup>.

**الفرع الثاني: دور نظام المفاهيم والمصطلحات للقراءة الحداثية في تجاوز عقيدة النبوة:**

وهو النظام الأساسي الذي اعتمده التيار الحداثي في تجاوزه وتجاوزاته للمسائل العقديّة عامة ومسألة النبوة بصفة خاصة، من حيث الولوج إلى أساسياتها وأركانها للاستحواذ على مكامن القوة لتتم من خلالها عملية التفكيك والزحزحة؛ ذلك لأنه يختزل الوصف العلمي، والوظائف الإدراكية لكل موضوع من موضوعاتها. وتعد مصطلحات النبوة و المفاهيم التي

<sup>1</sup> - تقنيات الخطاب الحداثي، مرجع سابق، ص 66.

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

انتظمتها عماد الحقل العلمي في دراسة هذه العقيدة، وتحديد مكانتها، وهي الآلية الوظيفية في التلاعب بالمعاني والمكونة للمفاهيم، أمّا المفاهيم فهي التعريفات التي تكوّن الصور الذهنية لتلك الموضوعات المراد تحليلها، طبعاً بعد شحنها بالحمولة الدلالية المناسبة لتهيئة الممارسة النقدية<sup>1</sup>.

وليس ببعيد عن المدرسة الإستشراقية، تشحن المدرسة الحدائية عدّتها المعرفية من ناحية المصطلحات أو المفاهيم، فكلاهما يستعين بنفس المعين (المنظومة الفلسفية الغربية)، لهدف دحض وإعادة قراءة مسألة النبوة بالأدوات الفلسفية المستوردة، من منطلقات مادية ومناهج تاريخية.

كما يجب التنبيه إلى أن مفهوم النبوة في الخطاب الحدائي كثيراً ما يتميز بالضبابية، فطبيعة الدراسات المفاهيمية و الاصطلاحية عادة ما تزيد غموضاً كلما زدنا بعداً عن المتواتر بين الناس، وهذه الضبابية في الحقيقة هي توطئة لتورخة هذه المفاهيم ونزع المضامين الشرعية منها، فتحديد مفهوم النبوة على حد تعبير عبد المجيد الشرفي: (من أعسر ما يتصدى له الباحث نظراً إلى أنه معنى متغير بتغير الأديان والثقافات وحتى الأزمنة)<sup>2</sup>، كما يستعين الخطاب التأويلي الحدائي أحياناً بالفلسفة الإسلامية كما هي عند الفارابي في مفهوم النبوة من حيث إنها تسعى إلى نوع من القطيعة في اتصال النبي بالله وإرجاع ذلك إلى محض المخيلة، وهي استعانة نسبية فقط إذا ما قورنت بالاستعانة الفلسفية الغربية<sup>3</sup>.

تعتبر عملية الزحزحة لمفهوم النبوة من كونها رسالة ربانية توصل النبي بربه، إلى عملية إنسانية اجتماعية من صنع المجتمع نفسه؛ عملية تُعرض مفهوم النبوة لجميع مظاهر التاريخية والأنسنة والتغيير والاعتماد على لغة الأسطورة والخيال، وعلى هذا فإذا كانت المجتمعات بحركة تطور، فإن المجتمعات الحديثة بإمكانها الاستغناء عن وظيفة النبوة؛ لأنها تجاوزت نظام الأسطورة إلى نظام العقل في إنتاج المفاهيم، وقد قرر الأستاذ أركون:

<sup>1</sup> - ينظر: تقنيات الخطاب الحدائي، المرجع السابق، ص 67.

<sup>2</sup> - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط2 (2008)، ص 16.

<sup>3</sup> - ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 313.

(أن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسسية تفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يُشكل بنية إنثربولوجية للمخيل العقلي على العقلاني الوضعي)<sup>1</sup>.

تنتهي جل الأطروحات الحدائية إلى أن النبوة تطورت من أول ظاهرة نبوة في التاريخ إلى ختامها برسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا ما جعلها تنزع إلى إعطاء النبوة صبغة تاريخية، وأن هذا الختم إنما هو دليل على اكتمال العقل الإنساني، وهو الآن قادر على القيام بمهام النبوة كما يقرر حسن حنفي أن الأنبياء: (أدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية، وهم كذلك تاريخياً، ولكن بطبيعة الحال؛ لا يظهرون اليوم كأنبياء وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، واکتملت النبوة وأصبح العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، والارادة حرة قادرة على الاختيار)<sup>2</sup>. فحنفي يُبقي النبوة مجرد مسألة تاريخية مضت الحاجة إليها واستخلفها العقل في كل ما كانت النبوة تضمنه وتحققه.

إن الخطاب التأويلي الحدائى الذي ينافح عن تاريخية النبوة بكل ما يستطيعه من استدعاء مناهج ما بعد الحداثة تساعد على تكريس هذه التاريخية بالتمويه الاصطلاحي المتنوع والمتكرر، بمستويات مختلفة بين أعلامه؛ وأهم ما اعتمده كفكرة للتفكيك القول بثبوت النبوات من خلال الدلائل والمعجزات، لذلك فإن أهم ما يقرره في إرساء تاريخية النبوة نقض تلك الدلائل و تلك المعجزات، وأنه ليس هناك شيء خارج المادة المتعارف عليها وأن التي تُسمى معجزات ماهي إلا قوانين الطبيعة ولكن خفي على مشاهديها تفسيرها، ولا بد لها أن تسير على خطوط العقل المادي، فهي ليست خرقة لقوانين الطبيعة كما يُخيله العقل الأسطوري<sup>3</sup>.

يتعالى الخطاب الحدائى عن عقيدة النبوة والاستغناء عنها، بالعقل؛ ذلك أن النبوة في الأصل -حسب الرؤية الحدائية- هي ضرب من ضروب الإبداع البشري الذي تضافرت له الظروف الاجتماعية والإنسانية الخاصة بكل زمن من أزمنة الأنبياء، وهو الفاصل في

<sup>1</sup> محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامى، ص64، نقلاً عن كتاب التأويلية الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص314.

<sup>2</sup> من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج1، ص91، وأيضاً: ج4، ص110.

<sup>3</sup> ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص317.

اختلاف النبوات ورسائلهم وشرائعهم بحسب اختلاف أقوامهم والتطورات الجارية لكل منها، ومجرد إخضاع هذه المسألة (النبوة) للتحكم فيها بالعقل بما يقرره من أدوات (مناهج وآليات)، يكفي أن تُحوّل السلطة له بديلا عن النبوة.

### المطلب الثاني: نماذج من الرؤى الحدائى في مفهوم ومصطلح النبوة:

كثير هم أولئك المؤولة الانفصاليون المعاصرون الذين خاضوا في مسألة النبوة وقالوا فيها بلسان الإقصاء والإلغاء ما قالوا، بين معاول التاريخية والعقلانية المفرطة، حتى أصبحت النبوة عندهم مجرد تصور بشري خاضع للزمان والمكان والظروف التاريخية التي يسئها العقل وتحتويها قوانين الطبيعة الحسية المادية. وقد أبدع الحدائون العرب في تشريح مسألة النبوة وتبديد قيمتها العقديّة - في نظرهم - نفس الإبداع الذي بلّغهُ أسلافهم من الفلاسفة الغربيين في الإطاحة بالفكر الديني المسيحي القروسطي، بل والانقلاب عليه حتى التخلص والتجرد من كل ما له صلة بالدين، وهي قمة الحدائى في نظرهم قبل مرحلة الانحطاط (ما بعد الحدائى).

ككل القضايا العقديّة تُعد النبوة مسألة تاريخية معظم ما يثبتها ويؤكد ملبساتها محتكم إلى زمان ومكان وظروف تاريخية خاصة، لا يجب الاعتداد بها في غير تاريخيتها، إذن فهي تعتبر مجرد (ظاهرة أرضية وضعية، ساهمت في ظهورها أحداث الواقع وملبساته، وليس لها أية علاقة بعالم الغيب، كما يعتقد أكثر الناس، إذ أن الارتباط بالغيب وتفسير الظواهر بواسطته كان سمة بارزة في الإنسان القديم قبل "موت الإله" بتعبير نيتشه؛ فموت الإله الذي يقصده نيتشه إنما هو انقضاء زمن التعلق بالغيب، والاعتماد على القوى الخفية، وأنه آن الأوان للإنسان أن يعتمد على نفسه وأن يقطع صلته بالسماء، فموت الإله على هذا ليس موتا حقيقيا، وإنما هو موته في عقول البشر وتفكيرهم. هذا ما أفرزته الوضعية، والمادية الجدلية على مستوى الدين، وهو ما تلقفه الحدائون العرب وأخذوا في إسقاطه على كل ما يخص الدين وما يتعلق بالإسلام كالنبوة، والوحي، واليوم الآخر وغيرها<sup>1</sup>، والقضاء على فكرة الصلة بين السماء والأرض (النبوة) وتجلياتها في المنظور الحدائى، هي أهم خطوة للعقلنة، وأكبر قفزة يمكن تحقيقها في نقد الخطاب الديني وتجاوزه.

<sup>1</sup> - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائى للدين، مرجع سابق، ص 147.

هذا فيما يخص النبوة، أما عن النبي فقد خصص له الخطاب الحدائي اصطلاحات رمزية واهية لا صلة لها بحقيقة ومكانة النبي في العقيدة الإسلامية فالنبي هو شخص عادي واستثنائي في الوقت نفسه. عادي؛ لأنه ليس له ارتباط بعالم الغيب على غرار بقية البشر، نظرا أنه الجانب المرهق والمضاد لطبيعة هذا الخطاب، واستثنائي؛ لأنه يأخذ شخصية المصلح الملهم - ولكن بالمفهوم الأرضي - المؤثر صاحب الكاريزما القيادية المتبحر في مختلف العلوم والملم بثقافات عصره والبطل المغير كما يصطلح عليه أركون؛ وهذه المقاربات لأجل تمييزه عن أقرانه من بيئته، وتتاسب شخصيته مع أدواره الكثيرة في كل المجالات الحياتية<sup>1</sup>.

بالضرورة أن يكون هذا الطرح متولدا من فكرة بشرية الوحي أصلا، فالكتاب الذي يأتي به النبي لا يمكن أن يكون إلا من تأليفه تحت تأثير الواقع؛ حيث يعالج المواضيع التي يعايشها الناس بطريقة جد راقية تفوق تصور أهل زمانه، وبهذا فاقهم وليس باصطفاء الله له، إذ يُعتبر هو نخبة عصره وحكيم قومه، وقد ساعد في ثراء كتابه استفادته من التجارب السابقة للديانات والفلسفات والثقافات<sup>2</sup>. إن دل هذا الوصف للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم من طرف الخطاب الحدائي؛ فإنما يدل على عظيم التلاعب بالمصطلحات ودرجة استغلال المكنة الوظيفية التي يمتلكها: حتى لا يبدو الوصف بالدناءة الصحيحة في التعامل مع شخص النبي عليه الصلاة والسلام.

إن إبطان الحقد الفكري لا يتناسب والمصطلحات المُكَيِّفة والمستغلة لتهديب الخطاب الحدائي في التعامل مع المسائل العقدية، فلا تفتأ حتى تطفو الحقيقة على التزوير، ومن ذلك ما يقررونه من زيف العلاقة بين النبي المصطفى وأصحابه رضوان الله عليهم جميعا (حتى يجعل ولاء أصحابه خالصا أعمى فإنه ينسب كل ذلك إلى الله، فيكون حينئذ الولاء لله شكلا، لشخص النبي حقيقة)<sup>3</sup>، يدل الوصف المخصص للنبي صلى الله عليه وسلم -على أنه سلطوي وديكتاتوري يجر أصحابه للإذعان التام له- على سطحية المكانة والاستصغار

<sup>1</sup> - ينظر: نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائية للدين، امرجع اسابق، ص147.

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص147.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص147.

المتعمد الموجه إليه عليه الصلاة والسلام، وهذا طابع الأسلوب النقدي الموظف لإعادة تموضع مسألة النبوة في التاريخ عند الحدائبيين.

وجمع الرؤيتين - من جهة بشرية الرسالة، ومن جهة أخرى التشكيك في رفعة وعصمة النبي صلى الله عليه وسلم - يؤدي إلى انبثاق حقيقة الوحي في منظورهم حيث يأخذ (صفة الظاهرة الثقافية اللغوية، لا صفة العلم اليقيني الذي يأتي من السماء بطرق غير مفهومة للناس. وبالتالي فليس للناس أي التزام تجاه الأنبياء وليست لهم أية قدسية على الحقيقة إلا في أعين أتباعهم. أما وظيفتهم فهي منفصلة تنتهي بموت النبي)<sup>1</sup>. وكأنهم بتكذيبهم لحقيقة الوحي وإثباتهم لبشريته وأرضيته، يستدعي آليا الإقرار بأن النبي شخص عادي لا علاقة حقيقية له بالسماء، وأن الوحي يبقى رهينة لحظته التاريخية.

#### الفرع الأول: مفهوم النبوة من منظور محمد أركون:

تتبع الأستاذ محمد أركون في مسألة النبوة نفس المنهج الذي سلكه في معالجته للألوهية مصطلحا ومفهوما، وبنفس المناهج والآليات، فبإقراره تجاوز مسألة الألوهية كمسألة عقديّة إسلامية ثابتة والحكم عليها أنها صارت خاضعة لمشرحة التاريخ، فسيتمتع نفس الخطوات في تقرير الكثير مما يقاربها من المسائل، مع الشح الاصطلاحي في هذه المسألة خلاف سابقها. إلا أن التقنية اللغوية التي يمتلكها أركون؛ توفر له مكامن النقد، خاصة وأن المسألة تتعلق في جانب بعالم الشهادة.

**أولا: المنهج الأساسي لأركون في تجاوزه لمسألة النبوة:** فصل الأستاذ عزوز بن عمر<sup>2</sup> في الطُرق الخاصة بالأستاذ أركون في محاولاته التجاوزية لمسألة النبوة، وأبدع في تحليلها وإبراز التدرج الدقيق في معالجته النقدية التفكيكية للعقيدة بدءًا بلفظ الجلالة "الله"، مرورًا إلى السنة النبوية بهذا الاصطلاح بدل النبوة على أنها جزء من النبوة. فتوسّع أركون في نقد المصطلحات المتعلقة بمبحث النبوة -ولا غرابة في ذلك-، فهو يعتبر ذلك تميزا لا يتوفر لأي مفكر، خاصة في نقده للبعد التبليغي لهذه المصطلحات، ثم يطبق عليها عملية

<sup>1</sup> - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائبية للدين، مرجع سابق، ص 147.

<sup>2</sup> - دكتوراه المرحلة الثالثة في الشريعة، اختصاص السيرة والحديث، ودكتوراه موحدة في العلوم الإسلامية والحضارة العربية، و تأهيل جامعي في أصول الفقه ومناهج تحليل الخطاب. أستاذ تعليم عال، وعضو هيئة التدريس والبحث العلمي بجامعة الزيتونة في تونس. أستاذ التعليم العالي مكلف بالبحث العلمي في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com.

التفكيك، حيث يرجعها أركيولوجيا وأثنوبولوجياً و فيلولوجياً إلى عمق الجزيرة العربية، وإلى كيفية استعمالها في علاقتها بالعادات والتقاليد والأعراف السائدة قبل الإسلام، ثم تتبع دلالاتها العقدية وأبعادها المعرفية، عبر التقويم و التعليق المبرمج تبعا للمناهج اللآنفة الذكر، هذه الخطوات المتبعة كما ذكرنا في مشروع (الاسلاميات التطبيقية)<sup>1</sup>.

ذلك يتجلى خاصة في اعتبار النبوة قد فرضت التراث النبوي ضد الأعراف المحلية السائدة (الوثنية)، وكأنها نوع من الاستعباد الاجتماعى الدينى، ولذلك انتظمتها مفردات تقنية اصطلاحية (مشوشة)، ليست بالمتعارف عليها في ذلك المجتمع. إلى أن انتهى إلى نتائج منها مثلا ما اشتق من معنى مصطلح النبوة " السنة النبوية"، وأنها مظهر من مظاهر التطور لمصطلح "سنن الذين من قبلكم"؛ أي لمصطلح وثني في الأساس كان منتشرا قبل الإسلام، ثم مرَّ خلال الاستعمال الجماعى بمراحل عديدة، وفي النهاية استولى عليه (محمد)، ووظّفه بطريقة مفارقة، ليدل على خطاب جديد، أطلق عليه اسم السّمة النبوية. وعلى هذا الأساس حوّل أركون درس تاريخ المصطلح إلى نقد تفكيكى إيديولوجى، متوسلا بتقنية التعميم للأحكام لتشمل كثيرا من المصطلحات، جاعلا منها مصطلحات عشوائية ذات مفاهيم مشوشة، غير مستساغة لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا في القديم والحديث<sup>2</sup>.

ككل مرّة ينتهي أركون إلى مفرزات اجتهاده الاصطلاحى الجديد في محاولاته التحديثية المتكررة مستعينا بالجهاز المفاهيمى المتخصص فيه، حيث لا يوجد على الإطلاق تبرير علمى لهذا الاستغلال الاصطلاحى الغريب عن أرضية الدراسة؛ لأنه لم يتكيف مع طبيعة النسق الإسلامى الذى بنى عليها هذه المنظومة الاصطلاحية فى دراسته للنبوة، ودليل ذلك أنه تصوّرها مصطلحات وصفية وظيفية، والحال أنها مصطلحات معيارية (من قواعد علوم) ترتكز على السبر، والتقسيم، والتصنيف، والتراتبية العلمية النوعية<sup>3</sup>.

إلا أن إغفال هذا الجانب الأساس فى التعامل اللغوى وخاصة الاصطلاحى منه، ما شكّل تأثيرا عميقا انعكس سلبا فى تقدير التراتيبية العلمية لهذه المصطلحات وعلاقتها

<sup>1</sup> - ينظر: تقنيات الخطاب الحدائى، مرجع سابق، ص74.

<sup>2</sup> - ينظر: تقنيات الخطاب الحدائى، مرجع سابق، المرجع السابق، ص74.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص74.

بمكانة هذه المسألة، (وذلك ما جعل نقده الأنثروبولوجي الفيلولوجي ينحرف نحو النقد الإيديولوجي المرسوم بوسيلتين؛ الأولى وسيلة استبدالية: تهدف إلى تغيير مصطلحات السنة النبوية بمصطلحات مغايرة لها تماما، والوسيلة الثانية تحويلية: وتهدف إلى الانتقال من مفهوم النبوة (بمعنى ديني) إلى مفهومها بالمعنى التاريخي (غير ديني)، وهي فرضيات فكرية ذات حمولة إيديولوجية غير مبررة علمياً، تقوم أساساً على استنتاجات صادرة عن هذا النوع من التحليل الذي يختص به أركون في معظم كتاباته)<sup>1</sup>.

**ثانياً: أشكال النبوة عند أركون:** اشتملت الدراسة النقدية التي تمثلها أركون في مسألة النبوة، كل الجزئيات التي تخص النبوة من المعاني اللغوية والاصطلاحية والتفصيلية؛ ك(السنة النبوية) حيث أسقط على السنة النبوية مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة، مثل: "المجموعات النصية"، و"النموذج النبوي"، و"التجربة النبوية في واقعها التاريخي الاجتماعي"، و"اللحظة النبوية". وغيرها من المصطلحات التي يوظفها أركون حسب الضرورة الوظيفية التي يمرر بها الفكرة المقررة، وهي مفردات ترسم المصطلح والمفهوم في تصور إبداعي، تصور وضعي (إنسي) تاريخي. و بعبارة أركون، فهي مصطلحات ومفاهيم تتجاوز فكراً ودلالياً العقائد والأديان والغيبيات؛ فلتجاوز عند أركون شرط ضروري للخروج من سياج الدوغمائية العقدية، هذا الشرط هو ضرورة القطيعة مع المصطلحات العقدية التقليدية المثقلة بالمعاني القدسية والروحية<sup>2</sup>.

يحدث التجرد من المصطلحات الإسلامية الأصيلة خلا منهجياً كبيراً، خاصة العقدية منها (لأن مصطلحي "السنة" و"الحديث" في المفهوم الإسلامي يحيلان على الدين (الشريعة). أما مصطلحات الحداثة التي أسقطها أركون على حقل السنّة النبوية فتحيل على التجربة العقلية التي يُعبّرُ عنها (بالوغوس النبوي) الذي يمثل الديناميكية و الحيوية التي تُبعث في فئة اجتماعية محدودة، ويخصّص لها قدر من القول الحق (الحديث، والقرآن)، والممارسة الصحيحة (السنة) على كل مستويات مظهرات الوجود البشري. فأركون برؤيته هذه يعتبر أنه بالتحليل الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي لوظيفة النبوة سنّفهم

<sup>1</sup> - تقنيات الخطاب الحدائي، مرجع سابق، ص74.

<sup>2</sup> - الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص287.

بصفتها عملية (إنتاجها للرجال العظام)، كما يمكن اعتبارها بمثابة (انبثاق للأبطال التاريخيين داخل فئات اجتماعية معينة)<sup>1</sup>.

فإخضاع القضايا العقدية بالرؤية التاريخية هي أهم الخطوات في المخطط الحدائى، حيث (إن التحرير لا يتم إلا بعد الكشف عن لحظة المنبت والأصل وطرح المسألة ضمن منظور المدة الطويلة، أما الدراسات المسيّسة والسطحية التي تتحدث عن المسألة من منظور عشرين أو ثلاثين سنة وتعتبرها مفتعلة من قبل الخارج فلا تقدم أي حل بل إنها تشكل عقبة في الحل)<sup>3</sup>. ويهدف أركون إلى الوصول إلى لحظة المنبت، ويقصد بها كشف البداية الحقيقية للنبوة المحمدية والإسلام، وي طرح هذا ضمنا أن ما هو متداول عند المسلمين لا يمثل الحقيقة، وقد تعرض لكثير من التزييف والتشويه<sup>4</sup>.

وعلى هذا الأساس تصبح التجربة النبوية في نموذجها المدني، التي خصّص لها النبيّ قدرا من القول الحق و الممارسة الصحيحة (القرآن/الحديث/السنة)، نتيجة منطقية عقلية براغماتية؛ لأن الحقيقة النبوية بهذا الاعتبار تتمتع بطابعها المطلق، وهي مدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها؛ لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدم إجابات كلية ومصحوبة بالممارسات الشعائرية وبتقصص الحقيقة جسديا، فالنبوة في المنظور الاركوني بهذا التجلي تعاني في أبعادها النقص المعرفي الذي يجبره المجال المعرفي العقلي بوجه آخر حيث العلوم المنهجية المتوسعة، على التوقع والحصص في زاوية تبقى حبيسة العقل الكلاسيكي بعلومه التراثية البدائية<sup>5</sup>.

في حين أن العلوم تستمر إلى حدّ كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف، والجداول، والهرميات، والمناهج التجريبية التي لا تُعلمنا شيئا عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء بالمعنى الغيبي على الإطلاق، وهذا يقود إلى القول أركون لا يمارس النقد الأنثروبولوجي بقدر ما يمارس التحليل الإيستمولوجي السيميائي

<sup>1</sup> - أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق ص 61. نقلا عن: الخطاب الديني عند

محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، ص 287.

<sup>2</sup> - الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 287.

<sup>3</sup> - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 294، 295.

<sup>4</sup> - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائية للدين، مرجع سابق، ص 148.

<sup>5</sup> - ينظر: تقنيات الخطاب الحدائى، مرجع سابق، ص 76.

(الرمزي)؛ لأنه لا يبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها حقيقة، وإنما يتمحل التأويل الإيديولوجي الذي ينبثق من مركزية عقلية، وهي رمزية تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلية، وهو أبعد ما يكون عن التفكير، بل يتموقع في مركز النقد و التقييم الإيستمولوجي داخل نظام المركزية العقلية للفكر الغربي، و هي المركزية التي تنتظم المعرفة، و تُركز على البنى الرمزية. وهذا التصور مقتبس من تحليل فرناند بروديل ( Fernand Braudel ) الذي ميّز في تحليل التاريخ بين التحقيب الزمني الذي يحيل على خلفيات متعددة منها الخلفية الأنطولوجية (الغيب)، والتحقيب الإيستمولوجي الذي يحيل على مركزية العقل والحس في مدارات المعرفة، وقد استمد أركون هذا المنهج من الأنثروبولوجيا لكلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss الذي بيّن أنه منهج يتناول البحث فيما صنعه الإنسان بنفسه في نفسه، وهو دراسة لكل النواحي الفيسيولوجية والسيكولوجية والمعرفية والاجتماعية، و لكل أنواع السلوك<sup>1</sup>.

مما سبق من توضيح في المناهج المتبعة من طرف الأستاذ أركون في تحليله وتفكيكه لقضية النبوة، وبعتماده على التحليل الثقافي والتاريخي والانثروبولوجي لوظيفتها، يعتبر أركون النبوة منتجة للرجال العظام أو الأبطال التاريخيين، (واستخدامه لهذين المصطلحين ليس الهدف منه جهل أو تجاهل الخصائص المميزة لظاهرة الوحي وللأمل التبشيري السائدين في مجتمعات أم الكتاب، إنما الهدف منه هو نزع الشحنة التقديسية عن الفترة التأسيسية اللدنية أي فترة الهيبة الكاملة والمثالية في نظر المؤمنين مما يجعلهم يستنبطون داخليا تلك الرؤيا التي تجعلهم يرون " يد الله أو الروح القدس" في كل لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى الأصعدة والمستويات. كما أنه بتطبيق مجتمعات أم الكتاب يكون الهدف هو التفريق بين أصل حقيقة النبوة لمصدرها الأول وبين ما علق بها وما تلاها من أفعال البشر واكتسب صبغة التقديس في حين هو دنيوي وبشري وتاريخي)<sup>2</sup>.

فالنبوة عند أركون تفرض نفسها على ملايين المؤمنين كحقيقة مقدسة غير قابلة للنقاش على الإطلاق، فهي أرثوذكسية تقف كعقبة أمام تشكيل لاهوت جديد وإيمان جديد. إن

<sup>1</sup> - تقنيات الخطاب الحدائي، مرجع سابق، ص 76.

<sup>2</sup> - الخطاب الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 288.

استبعاد النبوة المحمدية من دائرة النبوة الذي قرره اليهود والنصارى بشكل دائم ومنتظم، والذي لا يصح مطلقاً عند أركون؛ لأن هذا الاستبعاد يصبح اعتبارياً وتعسفياً عند إعادة كل هذه الجواهر الجامدة إلى ديناميكية الجدلية الاجتماعية لإبراز تاريخيتها وتاريخية كل المنتجات البشرية، فالنبوة عند الأستاذ سواء ما يعتبرها اليهود والنصارى حكر عليهم فقط، أو ما اعتبره أركون أنه يشمل النبوة المحمدية أيضاً، كلها تصبح سواء، عند إخضاع الكل لتحويله إلى مجرد منتج بشري تاريخي<sup>1</sup>.

يفرق أركون بين النبوة في بدايتها والنبوة عند انتشارها وتوسعها، يتجلى ذلك من خلال إطلاقه لمصطلح مجتمع أم الكتاب الذي يستخدمه غالباً عندما يقوم (بزحزحة منهجية وابستيمولوجية في الفكر الديني التوحيدي)<sup>2</sup>، وأن النبوة في أصلها الأول تاريخية بشرية دنيوية، إنما بعد ذلك اكتسبت صبغة التقديس نظراً لما علق بها وما تلاها من أفعال البشر (مجتمع أم الكتاب)، حيث يصبح النبي ذلك البطل القائد الذي يعوض الإله البطل في المجتمعات قبل البعثة، حيث ينتقل البطل في ذهنية المؤمنين بعد البعثة في نفس السياق ونفس المعنى<sup>3</sup>.

### ثالثاً: النبي والرجال العظام أو الأبطال التاريخيون عند محمد أركون:

يظهر جلياً الاستمداد الاصطلاحي الأركوني من المصادر الفلسفية الغربية، وذلك تصريحاً أو تلميحاً، فقد سبقه في هذا المجال الاصطلاحي العقدي، الفيلسوف الأكبر - كما اصطح عليه مترجم كتابه - الناقد الساخر توماس كارليل Thomas Carlyle<sup>4</sup> يقول في إطلاقات مصطلح البطل العقدي في المحاضرة الثانية (البطل في صورة رسول): (محمد - الإسلام، ننتقل الآن من تلك العصور الخشنة - عصور الوثنية الشمالية إلى دين آخر في أمة أخرى - دين الإسلام في أمة العرب وما هي إلا نقلة بعيدة وبون شاسع بل أي رفعة وارتقاء نراه هنا في أحوال العالم العامة وأفكاره، ففي هذا الطور الجديد لم ير الناس في بطلهم إليها

<sup>1</sup> - ينظر: الخطاب الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 282.

<sup>2</sup> - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 57.

<sup>3</sup> - ينظر: الخطاب الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 282.

<sup>4</sup> - توماس كارليل ( Thomas Carlyle ) (4 ديسمبر 1795 - 5 فبراير 1881)، كاتب إسكتلندي وناقد ساخر ومؤرخ.

وكان لأعماله تأثير كبير بالعصر الفكتوري، وهو من عائلة كالفينية صارمة أملت أن يصبح واعظاً إلا أنه فقد إيمانه بالمسيحية أثناء دراسته بجامعة إدنبرة ومع ذلك بقيت القيم الكالفينية تلازمه طوال حياته، نقلاً عن ويكيبيديا .

بل رسولا بوحى من الاله، وهذه هي الصورة الثانية للبطل، فأما الأولى وأقدم الجميع فقد ذهبت إلى حيث لا تعود أبدا ولن ترى الناس يؤلهون البطل مهما عظم بل لنا أن نسأل أكان من أي ناس قط أنهم عمدوا إلى رجل يرونه ويلمسونه فقالوا هذا خالق الكون، أنا أظن ذلك، إنما يقولون هذا القول في رجل يتذكرونه او كانوا رأوه على أن هذا أيضا لن يكون قط ولن يؤله البطل من ثم فصاعدا ولو بلغ منتهى العظمة<sup>1</sup>، من هنا يستقي الأستاذ أركون المعنى الاصطلاحي الجديد البديل الذي يراه مناسبا لاحتواء الحمولة الدلالية للفظ (النبى)؛ ألا وهو مصطلح البطل.

إلا أن أركون يستدرك الفرق بين النبى والأبطال الحضاريين بقوله: (ولكن الفرق بين "النبى" وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النواض النفسية - الاجتماعية بشكل متميز. بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة "الوحي" ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلص. وإذا ما علّقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة تراثيا على هذه المفاهيم فإنه يمكننا عندئذ بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية داخل إطار الآليات التاريخية - النفسية - الاجتماعية التي تؤدي إلى انبثاق "الرجال العظام"<sup>2</sup>)<sup>3</sup>.

يقول أركون في معرض ذلك أن مفهوم النبوة يؤلف بعدا مقوما للحادث القرآني الذي يبسط إلى المجال العربي مقولة أساسية هي مقولة الوحي اليهودي - المسيحي. وأما الحماسة الدينية فإنها، قد أدت الى انتزاع (النبى) من وسط الحياة التي تجلت فيها قدرته التعبدية وطاقته المبدعة وتأثيره الشخصي على الناس والحوادث. وهذا ما علّق عليه أركون بتحول الشخص التاريخي إلى شخص اسطوري ودرجات هذا التحول، حيث تختلف من مجتمع إلى آخر ومدى تعلقه بنبية، وكذلك درجة الخضوع التاريخي المسلط عليه والمتمثل بنسبة الايمان بهذا النبى في مجتمعه أيضا<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - توماس كارليل، الأبطال، عزّبه: محمد السباعي، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط3(1930م)، ص53.

<sup>2</sup> - الرجال العظام لا يظهرون كل يوم، أو عندما نريد ذلك، إنهم لا يظهرون إلا عندما تتضح الظروف اللازمة لظهورهم في الواقع الموضوعي ذاته. إنهم يظهرون لكي يلبوا حاجة تاريخية قصوى، نقلا عن أين هو الفكر الاسلامي؟ ص74.

<sup>3</sup> - أين هو الفكر الاسلامي؟، مصدر سابق، ص61.

<sup>4</sup> - ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّاء، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3(1985)،

نخلص إلى أن الأستاذ محمد أركون من خلال الاصطلاحات الجديدة يجعل النبوة ظاهرة تاريخية خاضعة للمقاييس النقدية العقلية، وهذا ما يحزر الفكر الإسلامي في نظره من ذلك الالتزام الأرثوذكسي-على حد قوله- من جهة، ومن جهة أخرى يتحرر العقل الإسلامي من الخضوع والوفاء الإيماني، والاستمرارية التقريرية للسلطة النبوية في جميع المجالات الدينية والدنيوية في حياة المسلم، فيفرغ النبوة من حقيقتها العقدية لتصير مجرد تجربة بشرية يخوضها أحد أهم الشخصيات في تاريخ البشرية.

### الفرع الثاني: الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس عند معروف الرصافي<sup>1</sup>:

يعتبر معروف الرصافي أحد أولئك الثائرين على مرجعيتهم الثابتة، حيث تبدو لهم الساحة الفكرية الإبداعية خالية مما يثير الألباب إلا المس بأركان العقيدة الإسلامية، ما استفز عقولهم لإعادة قراءة التاريخ وإعادة صياغته بما يوافق النهضة الفكرية المزعومة، تلك النزعة العقلانية التي ينشدها أغلب أهل هذا التيار. وقد خص الشاعر العراقي مسألة النبوة المحمدية بالدراسة، أو لنقل إجبارية إخضاع المسألة للتفكيك العقلي والتشريح التاريخي، حتى تصبح محل لفت الانتباه بعد أن تواترها التراث كمسألة لا يجب الخوض فيها أو التشكيك في معقوليتها.

قائلاً في ذلك: وأكتب للتاريخ ما أنا كاتب ليجهله أحدوثة كل فجر<sup>2</sup>.

أولاً: استشراف الرصافي غرابة بحثه في الفضاء الإسلامي: بأسلوب غريب عن المقدمات ذات الصبغة الإسلامية المألوفة يقدم الشاعر لكتابه حيث يستهل بهذه الكلمات المعبرة عن المنهج التفكيكي الذي سيعتمده لمقاربة مسألة النبوة قائلاً: (للحقيقة لا للتاريخ، بسم الحقيقة

<sup>1</sup> - هو معروف بن عبد الغني بن محمود الجباري الحسيني شاعر عراقي من مواليد بغداد عام 1875م، لأب كردي وأم تركمانية، نشأ معروف الرصافي في بغداد حيث أكمل دراسته في حلقات الكتاتيب، ثم انتقل إلى المدرسة العسكرية الابتدائية، وبعدها عاد إلى الدراسة في المدارس الدينية، فتلقى العلم على يد أشهر علماء بغداد كالشيخ قاسم البياتي، وعبد الوهاب النائب وعباس حلمي القصاب وقاسم القيسي وغيرهم، وارتبط الرصافي بالشيخ محمود شكري الألوسي لأكثر من اثنتي عشرة سنة وقد سماه الشيخ الألوسي بـ "معروف الرصافي"، ليكون رمزاً في السمعة الحسنة والصلاح، وبشره الألوسي بأنه سيكون له مستقبل كبير وشأن عظيم، وقد اهتم الكثير من الباحثين بحياة الشاعر معروف الرصافي وآرائه الفكرية ويعود سبب ذلك إلى حياة الرصافي التي كان التمرد والانفلات في التصرفات والسلوك عنواناً لها، من أهم مؤلفاته: الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، <https://sotor.com>.

<sup>2</sup> - معروف الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، نسخة من إعداد سالم الدليمي، منشورات الجمل، ط1 (2002)، ألمانيا، ص15.

المطلقة اللانهائية: الحمد لها والصلاة والسلام منها علينا، وبعد فقد كنت أكتب للتاريخ وكنت أحسب للتاريخ حساباً وأجعل له منزلة تستحق بها أن أكتب ما أكتب باسم الحقيقة المطلقة اللانهائية، الحمد لها والصلاة والسلام عليها وبعد، فإني أكتب للتاريخ... إنني أعرف أن كلامي سيسخط الناس، لأنني خالفتهم لوافقهم وصراحتهم في بيانها جرياً على خلاف ما جروا عليه من عادات سقيمة وتقاليد واهية، فلست مبالياً به ولا مكترثاً له ما دمت لا أطلب بما أكتب إلا رضى الحقيقة<sup>1</sup>، تختلف المصطلحات الخاصة بالرصافي والمتعلقة أساساً بطبيعة البيئة التي نشأ فيها -بيئة عربية سليمة من الاستعمار اللغوي الغربي-، عن المصطلحات الموظفة في الطرح الأركوني العالية التقنية والدقة، وهذا سيتحكم أياً في طبيعة الطرح وسياق معالجة المسألة.

تبني الرصافي "النبوة" على أنها مسألة أرضية لا علاقة لها بالسماء، يعني إلغاء الشق الغيبي منها كما اعتبرها الخطاب الحدائي بصفة عامة، وأن ما يسمى بـ "نبي" هو شخص له تجربة روحية، هذه التجربة التي أثرت في جماعته أو قبيلته، ثم احتضنتها هذه الجماعة بأسلوب سلمي أو عنيف، من هذا المنطلق يكون النبي محمد شخص عادي عاش تجربة روحية من طبيعة خاصة فتبنتها قبيلته تارة بالسلم وتارة أخرى بالعنف، وذلك حسب وقع هذه التجربة في الوسط القرشي من متقبل لهذه الدعوة الجديدة ورافض لها، إضافة إلى ذلك فإن النبوة لها ظروف اجتماعية هي التي تحدد مصيرها، إما على جهة النجاح أو الوأد في المهد أو بعد مسيرة، فقد ظهر في جزيرة العرب كما هو شائع عند المؤرخين آلاف الأنبياء<sup>2</sup>. يقيس الرصافي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويُسقطها على النبوات السابقة ليضعها في قالبين مختلفين فمنهم الأنبياء، ومنهم من لا تعدو نبوته إلا إبداعاً واختلاقاً، فمن يدعي النبوة لا يختلف عمّن كان نبياً في جوهر مسألة النبوة، إنما يظل الفرق بينهم فقط في مدى بروز عملية التأثير والتأثر المتبادلة بين المدع والبيئة الاجتماعية المحيطة به، فمثلاً أسود العنسي ورحمان اليمامة (مسيلمة)، و جندب بن كلثوم و محمد بن عبد الله و غيرهم ممن ادعوا النبوة في بيدااء الجزيرة، لا يختلفون عن بعضهم البعض من ناحية "النوع" فكلهم

<sup>1</sup> - الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، المصدر السابق، ص15، 16.

<sup>2</sup> - ينظر: مهدي جعفر، معروف الرصافي و نظرية النبوة، موقع (مقال كلاود)، نشر في 16 نونبر 2018 وآخر تعديل

بتاريخ 20 ديسمبر 2018، <https://www.makalcloud.com/post/uhbh1wkj6>.

اصطنعوا لأنفسهم نبوات لا علاقة للسماء بها إلا على سبيل الادعاء، بل إن ذلك تكتيك أيضا لعب هؤلاء على وتره كي ينجحوا فيما يدعون إليه، بل يختلفون فقط من ناحية "درجة" استغلالهم لما جادت به أوساطهم الاجتماعية من أجل نشر نبواتهم و إنجاح دعواتهم الدينية، فلم يستطع إلى ذلك سبيلا في جزيرة العرب إلا "محمد بن عبد الله"، و هذا لا يفرقه عن إخوانه مدعي النبوة بل ما شذ عنهم إلا في سعة صدره و صبره و اجتهاده و نكائه الثاقب و استغلاله لظروف محيطه و جهل و غباء قبيلته و أهل زمانه و في ذلك تتبين طريقة التفكير و النظر الموزونة للشاعر العراقي فهو لا يزن نكاه النبي محمد بميزان زماننا و إنما بظروف عصره<sup>1</sup>.

**ثانيا: غاية محمد في نظر معروف الرصافي:** يعد الحديث عن النبوة من منظور الأستاذ الرصافي حديثاً عن مسألة غير مألوفة في التاريخ أو الفكر الإسلامى بشكل عام، حيث غير الأستاذ جوهر المسألة بدءاً من أساسها، قفزاً إلى مبتغاها، ألا وهو الحديث عن مصطلح التوحيد الذي يعتبر بطرح الشاعر العراقي إحدى الخوارق النادرة والبدع المبتكرة في المجال الحدائى العربي لم يسبقه غيره في تكريس أبعادها كما أجهد نفسه هو في إبداعها، حيث يقرر الأستاذ اختراع محمد صلى الله عليه وسلم لفكرة التوحيد أصلاً وأنها من اختراعاته لتحقيق غايته الأسمى في إحداث النهضة العربية، لا الدعوة إلى توحيد الله عز وجل، وهذا ما يجعل للنبوة المحمدية صياغة جديدة غير مألوفة في الفكر الإسلامى منذ نشأته حتى مع العقول المارقة.

ويتأزم الإشكال عندما نجده يؤكد غربة هذه الكلمة (كلمة التوحيد) بين من سبقه من الأنبياء، وأنه الأوحد الذي فكر في ذلك (لا شك أن هذه الحالة التي لا تعرف للمجتمع حقوقاً غير حقوق الأرباب محتاجة إلى الإصلاح، وأن خير ضامن لإصلاحها ما جاء به محمد من كلمة التوحيد (لا اله إلا الله) وهي من مخترعاته التي لم يسبقه إليها على ما أرى؛ لأن (يهوا) إله اليهود وإن كان واحداً، إلا أنه ليس بإله عام بل هو إله إسرائيل فقط، كما أنه إله إسرائيل في الأرض الموعودة فقط، أما الإله الأعظم العام الشامل المهيمن على جميع

<sup>1</sup> - ينظر: معروف الرصافي و نظرية النبوة، المرجع السابق <https://www.makalcloud.com/post/uhbh1wkj6>.

المخلوقات فهو الله الذي عرفه ووحدّه محمد لا غير، فهو إذن بهذا المعنى من تصوراته التي لم يسبقه أحد إليها<sup>1</sup>.

بعد هذا التقديم يقرر الرصافي الغاية التي يأملها محمد صلى الله عليه وسلم في نبوته، فلما كانت كلمة التوحيد مبتكرة كانت الغاية التي يرمى إليها محمد من الدعوة إلى الله أو من النبوة ليست دينية محضة، هذا ما كان يجب أن يُقترح كمضمون للنبوة مادام التوحيد ليس أصلاً فيها ولم تعهده النبوات السابقة، إنما هو مبتكر خاص بالنبوة المحمدية فحسب، والدليل على ذلك ليس إلا لأنه قبل الجزية من غير العرب من أهل الكتاب والمجوس، إذ لا ريب أن أخذ الجزية منهم وتركهم على ما هم عليه من الكفر والضلال يُنافي كونه لم يُرسل إلا لدعوة الناس كافة إلى التوحيد أي إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا القبول للجزية من هؤلاء دون مشركي العرب يدل دلالة واضحة -أي وضوح وأي علاقة يقصدها- على أن الغاية ليست دينية محضة، إنما الغاية التي يرمى إليها محمد هي إحداث نهضة عربية بيئية اجتماعية سياسية، لكن تتشوه الرؤية عندما تعتمد هذه النهضة على أموال الجزية المحتكرة على غير العرب، وكأن محمدًا صلى الله عليه وسلم إذ فكّر في بناء النهضة يجب عليه أولاً استنزاف غير العرب من أموالهم التي يعتبرها جزية تُدفع مقابل الأمان الذي يضمنه لها محمد<sup>2</sup>.

كما يتدنى المفهوم أكثر حينما ينقلب المفهوم إلى ضده خاصة ما تعلق به بحقيقة الشرك ومفرازاته، فالأستاذ يُنكر كون الشرك من الذنوب التي لا تغتفر، والذي جعله يتجاوز حتى الآية الكريمة في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء 48)، يقول: (علمت سبب تشدده في تشنيعه عليهم ووثنتهم، وتشديده عليهم إنكار الشرك بالله حتى جعله من الذنوب التي لا تُغفر إذ قال: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"، مع أنه في الحقيقة ليس كذلك؛ لأن الشرك بالله لا يضر الله شيئاً، - رغم صريح الآية بعظم الكبيرة، بل وتعظيمها من الله تعالى، وأن لا أعظم منها كبيرة أو ذنبا- كما أنه لا يضر الناس مضرّة مادية وإن كان عبثاً مزرياً بهم<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، مصدر سابق، ص 18.

<sup>2</sup> - ينظر: الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، المصدر السابق، ص 20، 21.

<sup>3</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص 21.

بل إن الحقيقة أن الله لا يغفر أن يُشرك به و يغفر ما دون ذلك، والطامة عندما يؤكد أن محمدا يعرف هذه الحقيقة جيدا، وأن محمد صلى الله عليه وسلم منكر لهذا الشرك إلى هذا الحد، ولكن كما قلنا أن سبب تشدده في إنكار الشرك إلى هذا الحد هو ما يريده من جمع كلمتهم وتكوين وحدة دينية فيهم - لا ينم هذا التعبير إلا عن مدى الاستهانة بكبيرة الشرك عند الشاعر العراقي-، وأعظم من ذلك عند إسناد فكرة لقرآن الكريم لمحمد صلى الله عليه وسلم بأسلوب مليء بالتهكم حيث أن رسول الله قد تفنن بآياته القرآنية التي ينسبها إليه في وصف الجنة التي ابتكرها محمد ولم يُسبق إليها، وكذا أنه صلى الله عليه وسلم يعتبر الشهيد المقتول في سبيل الله ميتا بل جعله حيا يُرزق وساق الآية ليستدل على كلامه ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران 169).

اذن ففي نظر الرصافي أنه لم يكن للنبي العربي هدف ديني فحسب، بل كانت له أهداف دنيوية كذلك، على غرار رغبته الواضحة في صناعة الملك و السلطان لقريش على العرب و العجم، و ذلك ليس من الدين؛ لأن غاية الدين عبادة الله و ليس السلطان، لكن لا يمكن نفي طلب محمد صلى الله عليه وسلم السلطان للعرب كغيرهم من الأمم، و من هنا يظهر أن النبوة لم تكن بالنسبة لمحمد صلى الله عليه وسلم "غاية" في حد ذاتها، و إنما تحددت بالنسبة له ك(وسيلة) فقط للوصول إلى غاية التحضر و السلطان و الوفرة المادية<sup>1</sup>.

**ثالثا: هل كان محمد صادقا أم كاذبا في دعواه:** بأسلوب فلسفي ملفق، وتلاعب بالألفاظ يجتهد الأستاذ الرصافي لإيصالنا بدلالات عن الصدق والكذب إلى فكرة مفادها (ليس الصدق هو ما وافق الواقع، و لا الكذب هو ما خالفه، بل الصدق هو ما وافق المصلحة، و إن خالف الواقع، و الكذب هو ما خالفها و إن وافق الواقع، و بذلك يكون النبي محمد صادق؛ لأن مشروعه في مصلحة العرب حتما، إلا أنه من زاوية الحقيقة فإن ما ادعاه بشأن الكون و الحياة و الطبيعة و أصل الإنسان لا يفرق كثيرا عن أساطير الشعوب البدائية، لذلك فإن نبوته صادقة من جهة المصلحة و كاذبة من جهة الحقيقة النهائية، و لا وراء عند محمد من استعمال الكذب للوصول إلى غاية فيها صلاح الأغلبية و سلامة مصائرهم، إذ جمع الكاتب عدة أحداث تاريخية كذب فيها أو أباح فيها الكذب النبي محمد من أجل

<sup>1</sup> - ينظر: معروف الرصافي ونظرية النبوة، مرجع سابق، <https://www.makalcloud.com/post/uhbh1wkj6>.

سلامته و سلامة من معه، ما يوضح وجها آخر من وجوه ذكاء و واقعية قرارات النبي العربي<sup>1</sup>.

رابعا: "البناء الاجتماعى"؛ المصطلح الذى راهن عليه الرصافى لاستفراغ الحمولة العقديّة لمسألة النبوة: وتبقى النبوة من وجهة نظر تاريخية و سوسيوأنثروبولوجية تعتبر "بناءً اجتماعيا Construction Sociale" أى منتجاً أرضياً و ليس سماوياً، تتحكم فيه عدة شروط طبيعية لا علاقة لها بشيء خارق، كالزمن و المكان و طبيعة الثقافة و مستوى الذكاء و درجة استغلال و كيفية التعامل المخطط له مع كل هذه الإعتبارات من طرف صاحب النبوة لا أقل و لا أكثر، و هذا ما ينفي المسحة الأسطورية عن "ظاهرة النبوة" التي هي بحق ظاهرة بشرية لا علاقة لها بقوى غيبية تسكن فوق السحاب، فكل مراحلها التاريخية إذا أخذناها بالتحليل و التكيف، سنجد أن المتحكم فيها شروط و ظروف أرضية و بشرية بكل ما يعنى ذلك من مدلولات و معاني<sup>2</sup>.

في ختام هذه الرؤية الفريدة من نوعها، نشذو عن أصل الإشكال في كون المصطلح أو المفهوم قد طُرح بمنظور حدائى عقلي يختلف عن أصله المرجعي، إنما هي مجرد بناء اجتماعي يفرغ النبوة من جوهرها ومحتواها الإيماني، وحمولتها العقديّة وهي التوحيد، إلى كونها نزعة شخصية تعترىها القومية والرغبة في النهضة القبلية المحصورة في العرب، لم يسبق إلى ابتكارها أحد غير محمد الذي جعلها ظاهراً لغايته الحقيقية والمتمثلة بدل توحيد الله عز وجل، في النهضة والسلطة والملك، كما أقر الشاعر العراقي باستحالة كون القرآن كلام الله لكنه تعابير محمد عن معاني شاءها الله حتى أنه بلغ إنكار كون الشرك بالله من الذنوب العظيمة وعكس منطوق الآية بما يناسب فهمه.

<sup>1</sup> - ينظر: الشخصية المحمدية، مصدر سابق، ص 44، 46 .

<sup>2</sup> - ينظر: الشخصية المحمدية، مصدر سابق، ص 46.

### الفرع الثالث: النبوة في منظور علي مبروك<sup>1</sup>:

حاول الدكتور علي مبروك من خلال كتابه (النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ) التركيز على متغيرات هذا العنوان الذي اصطلحه على مشروعه في إعادة بناء العقائد وذلك بإخضاعها للمنهج التاريخي حيث يصبح الانتقال بالنبوة، من كونها أحد مباحث علم العقائد، إلى كونها فلسفة للتاريخ، تتكشف عن ضربٍ من المقاصد الواعية، التي تتحكم في التاريخ وتفسر حركته<sup>2</sup>. كما قام أيضاً بتتبع دلالة مفهوم النبوة منذ اشتقاق اللفظ والتطور التاريخي لمعناه الاصطلاحي، وصولاً إلى تطور التدايعات في إطار إنكار النبوة. وعرض قراءة للنسق الأشعري ورصد البناء العقائدي الخاص بالنبوة عند الأشاعرة، والمعتزلة وذلك كله لم يكن ليخرج إلى حيز الوجود إذا كان بمعزل عن التاريخ الإنساني<sup>3</sup>. كما تتباين الدراسات والقراءات حول مشروع الأستاذ علي مبروك (إعادة بناء العقائد) بين معجب بأسلوبه مدعم لمشروعه، وبين مستاء من طرحه ناقد لمشروعه.

ونحن كعارضين للمنهج الحداثي في إعادة بناء العقائد من حيث المصطلحات والمفاهيم، ومعارضين لجوهر المشروع الحداثي ككل وغايات أغلب أصحابه بتفكيك المنظومة المعرفية الإسلامية بكل تفاصيلها. ونظراً لطبيعة موضوع النبوة والحمولة العقدية التي تمثلها، سنحاول إبراز أهم ما تطرق إليه الأستاذ علي مبروك في تحليله لمصطلح النبوة ثم الأبعاد الدلالية لمفهومها العقدي.

<sup>1</sup> - وُلد علي مبروك صاحب مشروع (نقد "القداسة" في التراث) في 20 أكتوبر 1958م، حصل مبروك على درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية - علم الكلام عام 1988، وعلى درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1995، من جامعة القاهرة. يرى علي مبروك أن العقل العربي الراهن يعيش أزمنة اقتصادية وسياسية وثقافية لكونه عقلاً غير فاعل، وعاجزاً عن إبداع حلول لمشكلات واقعه، تميز مبروك بما يعرف بـ«نقد النقد»، إذ قدم مراجعات وملاحظات على مشروعات نظرائه على طريق الفكر، من أهم مؤلفاته: النبوة... من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، السلطة والمقدس.. جدل السياسي والثقافي في الإسلام، أفكار مؤتمنة من اللاهوتي إلى الإنسان، توفي في الأحد 20 مارس 2016، بعد صراع قصير مع المرض، وهو في العقد الخامس من العمر. نقلا عن موقع بوابة الحركات الإسلامية - <http://www.islamist-movements.com/34843>

<sup>2</sup> - علي مبروك، النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ (محاولة في إعادة بناء العقائد)، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط1 (1993)، ص56.

<sup>3</sup> - أسماء محمد محمد حلمي عريف، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ د.علي مبروك، مقال منشور في موقع: [https://www.researchgate.net/publication/309735706\\_alnbwt\\_mn\\_lm\\_alqayd\\_aly\\_flst\\_alтары](https://www.researchgate.net/publication/309735706_alnbwt_mn_lm_alqayd_aly_flst_alтары)، نشر بمجلة الثقافة الجديدة (تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة)، عدد 309، يونيو 2016.

أولاً: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للنبوة عند علي مبروك:

من خلال الاطلاع عن بعض القراءات الخاصة بمشروع الأستاذ علي مبروك نجد أغلبها تضع المشروع في قالب فحواه أن (قراءة علي مبروك للفكر العربي الحديث تقوم على أن كل ممارسة إنما تقوم في الأساس على معنى، والمعنى المقصود هو الوعي الثقافي المتشكل تاريخياً، وبإصلاح الوعي يمكن أن تتصلح الممارسات والأفعال)<sup>1</sup>. من خلال هذه الإشارة المهمة نستنبط القالب الذي ستخضع له مسألة النبوة في طرح علي مبروك، حيث يبدأ تمهيد كتابه باستطالة في شرح اللفظ من حيث معناه اللغوي، وكذا من حيث لغة المعنى. والذي يقصد به أن التقديم المتعاهد عليه والمتداول في الدراسات الأكاديمية، يبدأ المعنى اللغوي ثم الاصطلاحى حينما يتعلق الأمر بدراسة جزئية ما، فيما يتعلق بمفرداتها، هي دراسة قاصرة فلا يكفي ادراج المعنى اللغوي في توضيح اللفظ إلا أن كان في العقل تصور مسبق عن هذا اللفظ ينبنى من خلال تراكمات معرفية ذهنية، وعند اكتمال بناء المعنى ذهنياً، حينها يُلبس المعنى باللغة اللازمة المعبرة عنه.

**1: النبوة في اصطلاح علي مبروك:** وعند تطبيق هذا النموذج التحليلي على مسألة النبوة يقول الأستاذ علي مبروك: (لم يُقنع الباحث، مثلاً، بالقول بأن معنى لفظ (النبي) هو (المنبئ) من نبا أو نبأ، أو بالقول بأن معنى لفظ (الرسول) هو (المرسل) من رسل؛ ذلك المعنى المعجمي الفقير الذي يتبدى أمام الذهن مباشرة، بل أثر تركيز الانتباه على "المعنى المحايث، أو الباطن في البناء اللغوي". ذلك المعنى الذي لا تقوله الكلمات على نحو مباشر، ولكن لا يمكن الوصول إليه بعيداً عنها. فقد ظهر أن (اللفظ) يحيل إلى (الفكر) إلى حد يمكن معه -من خلال التحليلات اللغوية- فهم طبيعة الأنساق النظرية المختلفة بصدد النبوة، وتفسير اختلافها، بل والكشف أيضاً عن طبيعة ودور النبوة ذاتها)<sup>2</sup>.

ويتأكد المعنى اللغوي حين يتراوح بين كل من المعتزلة والأشاعرة، بين المنبئ واشتقاقه من النبأ عند الأشاعرة، وبين رد لفظ (النبي) إلى النبأ على شرط همزها، وهذا عند المعتزلة،

<sup>1</sup> - كرم عباس، ماذا بعد النقد والتفكيك؟، في نقد قراءة "علي مبروك" للفكر العربي الحديث، موقع رواق نصر ابوزيد، Nasr Abu Zayd، رواق من اجل الحوار الخلاق لأفكار ودراسات واجتهادات د. نصر حامد ابوزيد، 2018/03/26، [./https://rowaqrabuzaid.wordpress.com/2018/03](https://rowaqrabuzaid.wordpress.com/2018/03)

<sup>2</sup> - النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص13.

مستشهدا في ذلك بقول القاضي عبد الجبار: (ولما كان النبي قد أنكر الهمز بالرغم من جوازه لغة، إذ لا شبهة في هذه القراءة، أعني بالهمز؛ لأنها ظاهرة كظهور القراءة من غير همز.. فاعلم أن لفظة (النبي) تفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النباوة)<sup>1</sup>.

ولا مناص من القول أن الأستاذ علي قد اعتمد اللغة موجها أساسيا في استنتاج كل من الأشاعرة والمعتزلة للمعنى الاصطلاحي بل ومصدر استلهام المعنى، (فعللاقة اللغة بمدلولها ومصطلحاتها، بالسلوك، ومدى تأثيرها في الاستجابة والحركة، وعلاقة اللغة والتعبير بالتفكير وصياغة أنماطه، حيث إن التفكير إنما يكون بأدواته من اللغة، وعلاقة اللغة بالثقافة والتشكيل الثقافي والتواصل وعدم القطيعة، وعلاقة اللفظ بالمعنى، أمور أصبحت من المسلمات، وهذا لا يعني بحال من الأحوال الانغلاق والانطواء، وإنما يعني إغناء التبادل المعرفي. أما مصادرة اللغة وهي الوطن الحقيقي للإنسان، فهي هجرة و اغتراب واستلحاق (بالآخر) وفقدان (للذات)، ذلك أن التعبير بلسان الآخر هو تفكير بعقل (الآخر)، مهما ادعى غير ذلك)<sup>2</sup>، فبلورة التصور المعنوي لمسألة النبوة يعده الأستاذ أصلا في تحديد المفهوم الاصطلاحي ليس فقط للمسألة المقصودة إنما يعتبره القالب المتألف عليه لاحتواء المعنى اللغوي للمعنى الاصطلاحي (إذن فقد بان أن مسألة تعريف النبوة تظهر نوعا من الإحالة المتبادلة بين اللغة والاصطلاح، بحيث يحيل (تحليل لغوي) معين إلى تبني (مفهوم اصطلاح) بعينه، والعكس أيضا)<sup>3</sup>.

إن الربط الذي فرضه علي مبروك بين المعنى اللغوي للنبوة والنبي بالتاريخية، أعطاها أبعادا جديدة جعلت النبوة فلسفة تاريخية بدل كونها مسألة عقديّة.

**2: النبوة اصطلاحا عند علي مبروك:** يتمثل تصور الأستاذ علي مبروك لمسألة النبوة بأنها ظاهرة (تكتسب دلالتها ومنطقها من كونها تعبر عن ضرورات ومطالب إنسانية كلية

<sup>1</sup> - النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص17، نقلا عن: القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، ص14، فإنه نقل عن (أبي هاشم الجبائي) أن أعرابيا نادى الرسول: (يا نبيء الله). فقال له الرسول: "لست بنبيء الله وإنما نبي الله" (أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب التفسير، قراءات النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما لم يخرجاه وقد صح سنده، رقم: 2961، ج2، ص606..

<sup>2</sup> - سعيد شبار، المصطلح.. خيار لغوي وسمة حضارية، ط1 (أكتوبر 2000م)، ص28، منشور في كتاب الأمة (سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر -، العدد 78، رجب 1421هـ).

<sup>3</sup> - النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص20.

تستجيب لها الإرادة الإلهية في لحظات بعينها. ومن هنا يصح الانتقال بالنبوة من كونها أحد مباحث (علم العقائد) إلى كونها (فلسفة للتاريخ) تتكشف عن ضرب من المقاصد الواعية التي تتحكم في التاريخ وتفسر حركته)<sup>1</sup>.

من خلال هذه الإشارة نستطيع القول أن أصل النبوة من منظور علي مبروك هي الحاجة الإنسانية لها، ويدعم قوله أنه كلما كانت الظاهرة خاضعة للبحث التاريخي المحدد لتلك الظاهرة بزمان معين محصورة فيه، الذي يتكفل بالكشف عن جدليات بناء هذه الأنساق في الواقع الإنساني، تكشفت واقعية النسق، بل ومنطقيته وإنسانيته، من خلال التاريخ. كما لا يستقيم اعتبارها إرادة إلهية مطلقة خارجة عن تحديدات تاريخية وتهيمن على حركتها وبنائها التاريخي بأسره، وبالتالي لا يمكن تحكيمها للقانون العقلي الإنساني، فالنبوة إذا ما بقيت تحت غطاء الإرادة الإلهية المطلقة أي مبحثا من مباحث العقائد، بقيت تصورا مجردا لا يمكنه إدراكه.

وبالتالي فالنبوة حسب قانون الأستاذ علي مبروك (ظاهرة شائعة على مستوى العالم بأسره منذ أقدم العصور، ولذلك لا يوجد شعب لم يعرف، بشكل أو بآخر، وحي الآلهة. فقد ظهر أناس ملهمون، في كل زمان ومكان تقريبا، يؤمنون بأنهم وهبوا قوى روحية لم تتوفر لغيرهم، وهذه القدرة على التنبؤ بالغيب اعتقاد قديم انحدر من عصر الأساطير)<sup>2</sup>. يتضح من هذه الرؤية أن شمول ظاهرة النبوة عند علي مبروك يرجع لا إلى التبادل بين الحضارات، وإنما إلى كون النبوة ترتبط بجانب خاص في الإنسان ينزع به إلى تجاوز تحقيقات الزمان وقهرها. إن الإنسان أبدا لم يمل من محاولة النفاذ إلى جوهره الخفي، وبذلك فإن دور الوحي والنبوة يتمثل في أن يغمر البشر باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل<sup>3</sup>.

واضح مما سبق أنّ علي مبروك يريد القضاء على نوع من الرؤى المعرفية التي تبدو له متشظية والتي وقعت فيه العقليات الدغمائية بحسب تقديره. وبيحثه عن العلاج، يقترح

<sup>1</sup> - النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص56.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص57.

<sup>3</sup> - محمد عزيز الحبابي، ينظر الشخصية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط2 (1969)،

ص68. نقلا عن مقال أسماء محمد محمد حلمي عريف، من موقع

الأستاذ إيجاد البنية التي تجعل من التاريخ الإنساني نظاماً كلياً متكاملًا مستوعبا لمسألة النبوة، قادرا على احتواء الأبعاد العقيدية المكونة لها.

**ثانيا: النبوة برؤية جديدة عند علي مبروك:** وقد عمل الأستاذ علي مبروك على انزال النبوة من كونها عقيدة إلى كونها مبحثا مجردا من مباحث علم الكلام، (والذي يعزوه بدوره إلى مفهوم الأزمة الذي هو المفهوم ذاته الذي برّر ظهور النبوة، وتتبدى هذه الأزمة في عدة نقاط أخذت وتيرة متطورة، تطور معها البحث العقائدي؛ ذلك أنّ النبوة، وقد كانت ذات طابع إنساني، وبفعل أحداث سياسية وتاريخية معينة أخذت تتطور إلى أن أصبحت في علم الكلام ذات طابع مجرد، وهو في نظر علي مبروك أزمة علم الكلام الذي نسي الإنسان ومركزيته -وهي غاية الخطاب الحدائي- وانكبّ على التفكير في المجرّد)<sup>1</sup>.

يسعى الأستاذ أن يؤسس لنظرة جديدة لمفهوم النبوة بهدف بناء العقائد وفق معطيات عقلانية تاريخانية، و ليست لاهوتية متعالية، وفي نفس الوقت يقوم المؤلف بتفكيك بنية العقل العربي-الإسلامي، وتعريفه من الطوق المناعي الذي يتعزز به ويحتمي به من مخلفات الفكر العلماني المادي المعاصر، وتصويره عقلا مبرمجا برمجة عصرية و مؤهلا تأهيلا وضعيا، مع تحديد أنساقه التي تتحكم به، لشحنه بملكة النقد الجريء في مباحث الإسلامولوجيا، وهو ما أدى لتخشب الخطاب الحدائي ولغته، وتحنيط الفكر ورفض كل فكر أصيل حتى في إطار العقائد الإسلامية نفسها.

وبالعودة المفاهيمية والدلالية والمنهجيات المتداخلة: كاستخدامه البنيوية، والمنهج المقارن، والنزعة الانثروبولوجية، والديالكتيك الماركسي، الذي طبع كتاب النبوة، خلّص الأستاذ إلى رصد النبوة كظاهرة اجتماعية تاريخية قبل أن تكون عقيدة ومرجعية. وبنفس القالب حاول تحليل مسألة العرافة والكهانة وجعلها نمطا من أنماط النبوة البدائية، ومن تجلياتها التي تتقاطع فيها مع النبوة (أن المركب الذي يمكن بلورته حول النبوة والكهانة عند العرب، يعد جزءا من (النسق الميثولوجي) الذي ألمحنا إلى أن النبوءات تتخذ فيه مسارا لحركتها يتجه من (الأسفل إلى الأعلى). أو من (إنسان) يبادر بنفسه إلى الاتصال (بإله) طالبا عوناه وعلمه الفريد

<sup>1</sup> - نبيل سبواوي، قراءة في كتاب علي مبروك: "النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد"، قسم: الدراسات الدينية، 01 يوليو 2016، عن موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

بالأحداث. وبالرغم من هذه القدرة على الاتصال بالآلهة (بمبادرة انسانية خالصة)، كانت مخصوصة " ببعض الناس من أصحاب المواهب وهؤلاء هم الكهان، وهم المتنبؤون بالغيب الذين كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم في كل أمر عظيم، وللتنبؤ لها عما ستفعله في المستقبل (وهذه هي الكهانة الحقيقية)<sup>1</sup>، وإما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلا (وهذه هي العرافة)<sup>2</sup>3.

تتلخص رؤية علي مبروك بالنسبة لمسألة النبوة في العقيدة الاسلامية، في كونها ككل المسائل التي يجب أن تتعرض لقراءات تعاصر المهتمين بها وصياغتها لمجمل التصورات العقائدية بما يوافق أدوات ورهانات ذلك العصر، يجب كذلك أن توضع ظاهرة النبوة بقراءة الأستاذ علي تحت محك التفكيكية المعاصرة، حيث تباينت صياغتها في كافة الأنساق الكلامية بدءا من تباين الرؤى الأيديولوجية المهيمنة على هذه الأنساق أو النظريات؛ لأن النبوة عند الأستاذ تتجلى في نسقين مهمين هما: نبوءات النسق الميثولوجي<sup>4</sup> ونبوءات النسق الديني<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - وقد وضع ابن خلدون (الكهانة) في المرتبة التالية للنبوة مباشرة، إذ النبوة لا تتميز عنها إلا في عدم حاجة النبوة إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية، بل إن الكهان لهم بعض الوجدان من أمر النبوة، نقلا عن المقدمة، ابن خلدون، طبعة علي عبد الواحد وافي الثالثة، القاهرة، ج1، ص421.

<sup>2</sup> - أما (العرافة)، فليست عنده معرفة بالغيب على الحقيقة، وإنما تعني أن يسلط العراف الفكر على الأمر الذي يتوجه إليه، ويأخذ فيه بالظن والتخمين، بناء على ما يتوهمه من مبادئ ذلك الإتصال والإدراك ويدعي بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة.

(فالكهانة) دون النبوة بقليل، (والعرافة) ظن وتخمين، المقدمة، مصدر سابق، 121.

<sup>3</sup> - النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص78.

<sup>4</sup> - النبوءات الميثولوجية تعد صورا للوعي الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره، ولذا فإن بناء الوعي وبناء الواقع الذي يعد صورة له قد تركا تأثيرا حاسما في أنماط التنبؤ السائدة آنذاك، بحيث يمكن التمييز بين نمطين أساسيين للنبوءة يعكس كل منهما للواقع، أحدهما النمط الطبيعي والآخر النمط الذاتي. نقلا عن النبوة في الدراسات الحدائية للدين، مرجع سابق، ص227.

<sup>5</sup> - و فيها وصل وعي الإنسان - عبر مسيرة تقدمه الروحي - إلى الإله المجرد الذي ليس كمثلته شيء. والفرق الجوهرى بينها وبين نبوءات النسق الميثولوجي أن الإنسان في هذه الأخيرة هو الذي خلق الله على صورته وكان خلقه أرضيا ثم أبعده إلى السماء، بينما الإله في النسق الديني هو الذي خلق الإنسان على صورته، وكان خلقه سماويا، ثم أهبطه إلى الأرض ولهذا اتخذت النبوءات في هذا النسق مسارا هابطا من أعلى إلى أسفل، أو من الله إلى الإنسان، أي أن الله نفسه أصبح يبادر إلى كشف وحيه، ونقل إرادته إلى البشر دون طلب منهم. نقلا عن النبوة في الدراسات الحدائية للدين ص228.

(التي تجمع نبوات الأديان السماوية الثلاث)، إلى أن يتوصل إلى أن مجمل الصياغات العقائدية التي اختصت بها الفرق الكلامية، يستحيل فهمها إلا خلال تضافرها البنيوي مع إطاراتها الأيديولوجية، لذا فإن هذه الصياغات تبقى رغم التصور العقدي والحمولة الايمانية؛ ذات طابع تاريخي وإنساني، قابل للتجاوز دون أي إنكار.

#### الفرع الرابع: مفهوم النبوة في تصور حسن حنفي:

من الرهانات المقومة للقراءة الحدائية، جعل المعنى غير ثابت، وتغيره حسب اللحظة التاريخية والظروف المحيطة به، وتغيير الاصطلاح على المسائل حسب الضرورة التاريخية المصاحبة للطرح، وتطور المعارف وتبلور التجارب الحياتية، ومن ثم لا يكون المعنى شيئاً موضوعياً تماماً ولا ذاتياً، إنه في حالة تغير مستمر، وأن التأويل "علم مفتوح". هكذا، وليس ببعيد عن سابقه أصحاب المدرسة الحدائية، يطرح حسن حنفي رؤيته في عقيدة النبوة بأنها ليست موضوعاً من الموضوعات المتعالية القائمة بذاتها غير القابلة للتفكيك، بل مسألة ككل المسائل العقلية التي تدخل في مسار تكوين التاريخ. فالتفكيك يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات الدوغمائية، التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة، والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع البدهاة ورداء القداسة عن هذا النوع من المسائل العقيدية، كما ألفنا الأستاذ في مسألة الألوهية من قبل، بنفس المنهج والآليات يُخضع مبحث النبوة لمعاول التاريخية، و تعريضها للحفر والتعرية حتى تغدو مسألة عقلية يسيرة النقد والتحريف<sup>1</sup>.

**أولاً: متغير النبوة في الطرح الحنفي بين الإلغاء الغيبي والتكريس التاريخي:** يرى حسن حنفي أن النبوة مسألة حسية، فهي ليست منحة أو هبة أو اصطفاء أو اجتناء، كما أنها ليست غيبية بل شرعت لمصالح العباد، وهي تعبر عن ماضي الإنسان، ولذا يقول: (النبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد، والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية تتعلق بشئون الناس ومصالح معاشهم)<sup>2</sup>، فالمعتبر في النبوة لديه هو ما تحمله من أخبار ومعان يستفيد منها الناس في معاشهم، فالنبوة إنما هي مرحلة يكتمل فيها

<sup>1</sup> - أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول -دراسة نقدية-، مجلة البيان، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر -الرياض-، ط1 (1438هـ)، ص23.

<sup>2</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج5، ص545.

الوعى، فما يعتقدُه الناس إنباء بالغيب وإخبارا بالمستقبل أو رجوعا إلى الماضي في أنباء الأولين يفسره حسن حنفي بأنها- أي النبوة في هذا السياق- ما هي إلا تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه، وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل، وما الحاضر إلا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ<sup>1</sup>.

**معنى النبي والرسول في الطرح الحنفي:** في مشروع التراث والتجديد القائم على تقابل الثنائيات التحولية أو التطورية أو التغييرية، في صياغة أكثر ما تدل عليه هو تطوير للمفاهيم كقانون وناموس كوني، فهو دائما يستعمل عبارة "من" "إلى" من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الابداع، من الفناء إلى البقاء، من النص إلى الواقع، من النقل إلى العقل، وعلى هذا النهج يبدأ حسن حنفي في حركته المتجهة بعلم أصول الدين نحو الثورة، بنقد هذا العلم، وأول نقد وجهه إليه هو تركيزه على قطبين من أقطاب الفكرة الدينية، وهما: الله والرسول، (في حين غياب العنصر الأهم ألا وهو الإنسان، (فغياب المرسل إليهم كلية في هذه العلاقة الثنائية، وهم الناس والشعب والأمة وكأن هذا الطرف الثالث لا وجود له كمحور في العقائد كما لا وجود له في حياتنا السياسية المعاصرة)<sup>(2)</sup><sup>3</sup>.

بالمراوغات الاصطلاحية يُبعد حنفي المبحث الثاني من المباحث الرئيسية في العقيدة الإسلامية، ويعيد بناء ترتيب جديد للمباحث الرئيسية بنظام مجحف في المنظومة المعرفية ألا وهو موضع الإنسان المرسل إليه، حيث لا يستوي تحقق الغاية من الوحي في نظره إلا بتمركز الأقطاب الثلاثة: الله عز وجل، والرسالة والمرسل إليهم (الإنسان)، لينتهي إلى نتيجة مفادها أن (الرسول ليس له هذه الأهمية التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول. فالرسول ما هو إلا مبلغ، أي أنه وسيلة وليس غاية، وما على الرسول إلا البلاغ)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عاطف مصطفى محمد، الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، مجلة العقيدة والفلسفة، العدد الثالث (جمادى الأولى 1442هـ، 2020م)، ص591.

<sup>2</sup> من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج1، ص88.

<sup>3</sup> المصطفى عبدون، ظاهرة الوحي: هشام جعيط وحسن حنفي نموذجا، مجلة الكلمة العدد 176 ديسمبر 2021 .

<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/22358>

<sup>4</sup> من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص88.

ثانيا: الأرضية الفينومينولوجية في قراءة مسألة النبوة عند حنفي:

بإرجاعه المسائل العقديّة إلى الفهم الشعوري الضيق يحصر حنفي مسألة النبوة والنبي في فكره الخاص والخاضع دائما تحت معايير معينة يفرضها هو في كونها قضايا لا يمكنها أن تتعدى المخيال الإنساني والعلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان، وما يمكنه تجاوز هذه العلاقة فذلك من الخيال الذي لا يستوعبه العقل، فالظاهراتية التي يعتمدها حنفي في دراساته للدين والفكر عموما تكتفي بوصف مجموع الظواهر كما تتجلى في الزمان<sup>1</sup>. حيث تعتمد نظرية المعرفة عند الظاهراتية على الوجود بوصفه متزامنا مع الشعور، أي بوصفه مدركا أو متذكرا أو متوقعا<sup>2</sup>، وباستلهامه لأفكار سبينوزا حيث يعتبر الواقع وصلاحيته ما يأتي به النبي إن كان مناسباً لحاجة الواقع أو لا هو معيار الصحة أو الخطأ، لكن تكريس فكرة سبينوزا التي لا تعير المعرفة النبوية أي أهمية وتوظيفها في مجال معرفي مغاير من جانب المعطيات والأبعاد هو ما يجعل المسألة أكثر تعقيدا، كما تسعى الفينومينولوجيا بتشكيل التجربة كأول لقاء أنطولوجي بين الوعي والعالم والذي يعتبر لقاء سابقا على كل تفكير حول العالم<sup>3</sup>.

من نفس المنطلقات و اعتماد المنهج الفينومينولوجي فإن النبي في نظره ليس معصوما، بل "يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة، وجميع المعاصي الصغار والكبار"<sup>4</sup>، كثيرا ما يتجرأ الأستاذ حسن حنفي بالخوض فيه فيما يخص الجانب المقدس من النبوة و محاولة التقليل من قيمة ومنزلة الأنبياء وهالتهم في قلوب المؤمنين بهم، وذلك بلاعقلانيته المعتادة بلي أعناق الألفاظ - كقوله عن النبي صلة الله عليه وسلم أنه مادام قد رضي أن يكون عبدا فلا تجب عليه الزكاة فالعبد لا يزكي، وهذا التعمد لحسن حنفي في إنزال النبي على منزلة العبد الخادم المأمور من مولاه؛ مما يؤخذ عليه الأستاذ في محاولاته الكثيرة للاستهان به بأركان الدين-، وتوظيفاتها في غير محلها، غاية منه لتحقيق أكثر الأسباب في الوصول إلى أدنى دركات الوصف، وكأن الرجل لا عهد له بالإسلام ولا بمقدساته بل يظهر كمنتقم يبذل وسع

<sup>1</sup> - موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سابق، ص973.

<sup>2</sup> - إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، الس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، ص40.

<sup>3</sup> - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الدراسات الحدائية للدين، مرجع سابق، ص217.

<sup>4</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج5، ص542.

جهده في تعرية مسألة يتوجس الناس من بيانها أو الكلام عنها خيفة، ومن ذلك قوله: (لم تجعل النبوة الأنبياء أكثر علما بل تركتهم وأفكارهم السابقة، ولذلك لا يجوز لنا تصديقهم في الأمور النظرية. لقد جهل الأنبياء أشياء كثيرة، على غير ما تظن العامة، مع أن الأنبياء في رأيهم قد أحاطوا بكل شيء، بل أن كثيرا من أقوالهم في تناقض صريح مع العلم. لقد جهل الأنبياء الأسباب الحقيقية للظواهر الكونية... وإن كان لا يجوز لنا أن نأخذ من الأنبياء معرفة بالأمور الطبيعية والروحية، فإنه لا يجوز لنا تصديقهم فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره، وهو العدل والإحسان)<sup>1</sup>.

يتجلى التأثير العميق لحنفي برسالة سبينوزا اللاهوتي في انعكاس أسلوبه على مواقفه العقديّة، حتى فيما ثبتت صحته بالنقل والعقل والتاريخ في المجال العقدي الإسلامي، إلا أن التأثير المبالغ فيه جعل الأستاذ يعيد صياغة المباحث العقديّة الإسلاميّة صياغة سبينوزية محضّة، ومنها أنه يعتبر أن مزاج الأنبياء وحالاتهم النفسية تتحكم في طبيعة الوحي المنزل عليهم، كما يتكيف حسب خيال الأنبياء وقدراتهم، ونتيجة لهذا التكيف وهذه القدرات فقد جاء الوحي مختلفًا من نبي لآخر، فالنبي الفرح يُوحى إليه بحوادث سعيدة، والحزين تؤيده آيات حزينة، حيث يقول: (ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم كما تكيف بعد ذلك حسب معتقدات الحواريين والدعاة وأساليبهم في نشر الدعوة... مختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة. والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة، والنبي الريفى يُوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يُوحى إليه بصور عسكرية، والنبي رجل البلاط يُوحى إليه بصور ملكية. ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب معتقداتهم في السحر والتنجيم، فتوحى إليهم الموضوعات السحرية كما أوحيت للمجوس ولادة المسيح، ومن يؤمنون بالكهانة والعرافة يُوحى إليهم في أمعاء الضحايا، ومن يؤمنون بحرية الاختيار يُوحى إليهم بأن الله لا يتدخل في أفعال البشر)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة و تقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1 (2005)، ص48.

<sup>2</sup> - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص48.

ذلك المعنى الذي يدل عليه تنبيه سعيد ناشيد في قوله: (أنا مدعوون لأن نراهن مجددا على روح "التوحيد التنزيهي" من أجل إعادة منزلة الرسول إلى موقعها الطبيعي ضمن نسق اللاهوت الإسلامى: "نبي بلا معجزة"، بلا عصمة، بلا وصايا، بلا ألواح، إن هو إلا حامل لمشروع رؤية أنطولوجية عابرة للتقليد الإبراهيمي ومفتوحة على كل تأويل بشري جديد)<sup>1</sup>. وهذا ما يجرّد مهام الأنبياء عليهم السلام من التميز بصفات القدسية والتعالى عن البشرية المحضّة، إلا أن حسن حنفي يسرد لنا أي فيما يخص مهمة النبي بما يمليه فكر سبينوزا، على أنها لا تزيد عن كونها التبليغ والتعبير و صياغة الوحي الالهي الذي يشغل كل نبي بأسلوبه وحسب بيئته المكتسبة ف(مهمة النبي هي صياغة الوحي أي المعاني الصرفة، بأسلوبه وبطريقته وباستدلالاته الفطرية أو البيئية المكتسبة حسب مستوى فهم العامة. لم يرسل الله وحيًا بالمعنى واللفظ، ولكنه أعطى المعنى فقط يقذفه في قلب النبي الذي يقوم بصياغته في ألفاظ من عنده)<sup>2</sup>.

وبهذا الطرح تكون النبوة قد ألغيت من عقائد الناس وانتقل ميدانها من العقائد إلى الفكر، ومن ظاهرة مفارقة لها تميزها وتفردها الخاص إلى ظاهرة أرضية مثل بقية الظواهر التي ليست لها أية خصوصية عن غيرها. وقد تأدى بهم هذا إلى تكذيب النبي في دعواه الاتصال بعالم الغيب، أو بالأحرى اتصال عالم الغيب به، وقد خاض الفكر الحدائى هذا الغمار وتجراً كثيراً على القول في الوحي والنبوة ما لم تقله هي عن نفسها، ولم يكن بحثهم عن النبوة علمياً، فلم نعرف واحداً من الحدائيين دخل مخبراً للبحث في حياته، ولا اكتشف قانوناً ولا أسس لنظرية، بل جل دراساتهم تكرر لما أنتجه الغرب، وإسقاط ميكانيكي لم يخضع لأي نقد أو استرجاع مراعاة للخصوصية على الأقل، وقد صدق القرآن عليهم قوله لما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَاوِيلُهُ، كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (يونس 39)، فقد تقولوا على النبي والوحي بما لم يدركوه ولم تصله فهمهم، وليس من العقل كون الإنسان لم يفهم شيئاً أو لم يستوعبه، أن يجعله مبرراً

<sup>1</sup> سعيد ناشيد، قلق في العقيدة، دار الطليعة، ورابطة العقلايين العرب، بيروت-لبنان-، ط1 (2011)، ص121.

<sup>2</sup> رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، مصدر سابق، ص47، نقلاً عن موقف حسن حنفي من القرآن الكريم، فهد القرشي، 2011/01/22، pm 05:32 السبت، 17 صفر 1432 هـ، موقع ملتقى أهل التفسير،

<https://vb.tafsir.net/forum/%D8>

## الفصل الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحدائى

لتكذيبه أو لرفضه، فنحن كثيرا ما نجهل كيفية عمل الآلات والمركبات وكيفية عمل الإنسان في بعض الأحيان، ولكن هذا لا يدعونا إلى أن نُكذب ما نجهله، وإنما مناط التكذيب يأتي من علم محيط بالشيء.

### المبحث الثالث: نقد الرؤى الحدائىة فى مسألة النبوة:

ولتعريفة هذه الآراء المنحرفة وبيان بطلانها، سنقوم بعرض هذه الآراء على الواقع التاريخى وفق ما يقتضيه المنهج العلمى، لكن دون التغافل عن كون أغلب الحدائىين لا يعظمون النبى - صلى الله عليه وسلم - ولا يصلون عليه ولا يترضون عن الصحابة كباقي المسلمين، ثم لننظر هل سيسعفهم ذلك فى الوصول إلى رؤيتهم المادية أم لا<sup>1</sup>. ونظرا لما أصاب أطروحاتهم من سلوكيات إيديولوجية لا تمت للعلمية بصلة، فإنهم يبيعون سلعمهم بالدعاية الدينية، التي يزيد رواجها كلما كان موضوعها حساسا أكثر، من الآداب إلى القيم والاخلاق، إلى الشريعة والفقه والمعاملات، وصولا وبكل جرأة إلى الأصول والثوابت، وهذه السلوكات تعتبر براغماتية بامتياز؛ لأنه فى منظورهم أن المفاهيم العلمانية لن تترسخ ما لم توضع فى قالب دينى، وإلا فإنها لن تصبح مؤثرة فى المنطقة العربية الإسلامية المتعطشة دائما للراحة الروحية الإيمانية.

### المطلب الأول: نقد المنظور الأركونى لمسألة النبوة:

#### الفرع الأول: نقد المصدرية المعرفية لأركون فى دراسته لقضية النبوة:

من أكثر المآخذ فى الخطاب الأركونى عامة وفيما يتعلق بمسألة النبوة بصفة خاصة، ان أغلب مصادره إن لم نقل كلها فى توثيق كتاباته، كتب استشراقية معادية للإسلام ولكل تفاصيله بالضرورة، وهذا أعمق سبب فى انحراف أركون العقدي. إن عدم التوثيق من المصادر الإسلامية رغم توفرها، والتوثيق من المراجع الاستشراقية، يعتبر فى عرف البحث العلمى الأكاديمى مخالفا تماما لمنهج البحث العلمى المحكم، وهو دليل كاف على إعادة الصياغة للغايات الاستشراقية الهدامة التي تحيك للإسلام عقيدة وشريعة شبكات من المؤامرات والمكائد المعرفية، وذلك بإقحام الخلفية التاريخية والدينية والفكرية للمجتمع الغربى المكونة كعناصر محورية فى هذا الفكر الاستشراقى، بما فى ذلك المناهج والآليات المعتمدة للتأليف فيه؛ التي عُدَّت أساسا بنظام ما وبرمجة مسبقة للخلاص والقضاء على كل ما يمكن أن يتعلق بالإسلام.

<sup>1</sup> - ينظر: قلق فى العقيدة، المرجع السابق، 122.

فإذا ما تمعنا في هذه الحثيات والمعطيات والتاريخ الأسود بين العالم الغربي والإسلامي، ثم يهون كل هذا التحامل أمام الأستاذ أركون، ليستغل هذا الفكر المعادي الكائد والمتآمر؛ مصدرا ومعينا ليخضع له المنظومة الثقافية والمعرفية الإسلامية العريقة برمتها، فهذا ما لا يقبله عاقل ولا يغفل عنه باحث عن الحق، ما بالك بالخبذة التي نجدها أكثر المتأثرين بآراء أركون الفكرية النقدية.

يشيد ويصرح أركون في عديد من المناسبات، بالفضل الذي قدمه الباحثون الرواد من المستشرقين الذين ساهموا بشكل علمي في تقدم الدراسات القرآنية، والمعرفة العلمية بالقرآن<sup>1</sup>. وقوله هذا اعتراف منه بأن كتب المستشرقين هي الكتب العلمية ذات الأهمية والأولوية للاستشهاد والاعتماد الموثوق، وهذا زعم باطل مردود عليه، لأن المعرفة الصحيحة بالقرآن لا نجدها في الفكر الاستشراقي ولا في مؤلفات المستشرقين وتلامذتهم، وإنما نجدها في القرآن نفسه أولا، لأنه يحمل تاريخه في ذاته، ثم في السنة النبوية الصحيحة الموافقة له ثانيا، وبعدها التراث الإسلامي الصحيح ثالثا<sup>2</sup>.

#### الفرع الثاني: نقد التقييم الأركوني لشخص النبي صلى الله عليه وسلم:

يرى أركون أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد تضخمت سيرته وبلغ في دوره الديني عبر العصور، فهو يعتبره بشرا عاديا تماما، تاريخيا حسب عبارته، ولكن السيرة النبوية والأجيال المتعاقبة حولته إلى صورة أسطورية، فذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم تحول بشكل تدريجي إلى شخصية رمزية مثالية فوق تاريخية، عن طريق عمليات التحوير والتضخيم الأسطوري الذي قامت به السيرة النبوية لابن إسحاق وابن هشام<sup>3</sup>، كما أنه ذكر الجاهلية مموهة أو مقدمة بشكل سلبي لكي تظهر عظمة الإسلام وحقيقته بشكل أنصع وأوضح كأنه يريد عكس ذلك كتمجيد الجاهلية وذم الإسلام ونبيه، بينما نجد الإشادة بكتب المستشرقين الذين تعرضوا لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بالبحث، فقد أتى عليها حتى

<sup>1</sup> - ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، مصدر سابق، ص 39.

<sup>2</sup> - ينظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-

خالد كبير علال، مرجع سابق، ص 7.

<sup>3</sup> - ينظر: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 78.

صارت عنده المرجعية في تحكيم سيرته صلى الله عليه وسلم، ويعتبرها أبحاثا جديدة وغزيرة ومبتكرة، تتحلى بالعلمية والريادية<sup>1</sup>.

يدعي الأستاذ أركون بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو من ابتكر السنة وفرضها بصعوبة على المجتمع آنذاك، ضد الأعراف والعادات المحلية السائدة في الجزيرة العربية<sup>2</sup>، وقوله هذا افتراء على الله ورسوله والتاريخ، وابتداع مقصود لزعزحة الوقع الثقيل للسنة النبوية ومكانتها في الاعتقاد والتشريع الإسلامي. لكن هذا محال عقلا وعرفا؛ لأن: **أولا: القرآن الكريم أكد مرارا على أن محمدا رسول الله -عليه الصلاة والسلام-، تجب طاعته، ومن أطاعه فقد أطاع الله، ومن ثم فإن سنته ليست ابتكارا منه، وإنما هي وحي وسلوكيات أمرنا الشرع بإتباعها. وأما افتراءه على الرسول -صلى الله عليه وسلم- فإن رسول الله كان على يقين تام مطلق بأنه رسول الله، يبلغ رسالته، وأن سنته ليست ابتكارا من عنده، وإنما هي أمر من عند الله، وتطبيق عملي لشرعه تعالى، فهو صلى الله عليه وسلم - ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۚ ۝٢ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ ۝٤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۚ ۝٥ ﴾**

(النجم 2، 3، 4، 5). فجاء أركون وكذبه، واتهمه بأنه ادعى النبوة من عند نفسه، من دون أن يقدم أركون دليلا شرعيا ولا عقليا<sup>3</sup>.

**ثانيا:** أما افتراؤه على التاريخ، فالتاريخ شاهد على أن محمدا -عليه الصلاة والسلام- كان رسول الله حقا، خاتم الأنبياء والمرسلين إلى البشرية جمعاء، آمن به من آمن، وكفر به آخرون، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزِنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ إِلَٰهٍ يَجْحَدُونَ ﴾ (الأنعام 33). وذلك مؤرخ ثابت في كل الديانات السابقة، فضلا عن التسليم التام من علماء الغرب أنفسهم ممن يتحلون بالانصاف والموضوعية في كتاباته، فكم من مستشرق لا يؤمن بالله ورسوله لم يحجب حقيقة نبوته صلى الله عليه وسلم. كما ثبت في التاريخ أيضا عن مكانته الخاصة بين أصحابه الذين بايعوه على الموت في سبيل الله تعالى، وضربوا

<sup>1</sup>- ينظر: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص113، ص151.

<sup>2</sup>- ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص22.

<sup>3</sup>- ينظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-

مرجع سابق، ص152.

أروع الأمثلة في التضحية والجهاد والإخلاص، فكان ذلك شاهدا تاريخيا على أن محمدا لم يبتكر السنة من عنده، وإنما كان رسول الله بَلَّغ رسالته الخاتمة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: نقد تحامل أركون على الرسالة المحمدية بآلية المنهج التاريخي:

تؤدي غزارة المنهجيات، والتحكم العالي التقنية في المصطلحات، وفوران الحقول المعرفية بالمسائل، إلى نتيجة مفادها، الحمولة الزائدة على عاتق الباحث، مع مسؤولية أكبر من ذي قبل في اختيار المنهجية الملائمة للموضوع الملائم، كي توصله إلى الهدف المنشود من دراسته، من دون السقوط في تجاوزات علمية، تفقد الموضوع ترابطه المنطقي، وانسجام مقدماته مع النتائج المتوصل إليها، خاصة بمحاولة تداخل عالمين معرفيين بينها غرابة أصولية متناقضة تماما، والسعي لإخضاع الكلي للجزئي والحق للباطل (الفكر الإسلامي والفكر الغربي)<sup>2</sup>.

إن أركون بتطبيقه لتشكيلة من المناهج منها: التحليل التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي للوظيفة النبوية، يحاول الوصول إلى أن ما قام به النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا بفعل بشر تمتع بعقل كبير واستطاع من خلاله التأثير في مجتمعه، وليس بنبي مرسل كانت مهمته إكمال رسالات من سبقوه من الأنبياء، لهذا فهو يعزو عبقريته صلى الله عليه وسلم باستطاعته القيام بثورة دينية وسياسية في آن معا من هنا تكمن عبقريته وعظمته<sup>3</sup>.

وقد استغل تقنية التوظيف الاصطلاحي الخادم لغاياته متجاوزا بذلك الحمولة العقديّة لمصطلح النبي إلى اصطلاحه عليه بالفاعل المعقد أو البطل المغير بحسب اصطلاح المؤرخ النقدي (ذلك الفاعل المعقد الذي دعونه سابقا بالبطل المغير أو بطل التغيير (أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي)<sup>4</sup>، وهو متبرء من المؤمنين الذين يعتبرون الله هو البطل المغير حسب وصفه -تعالى الله عزوجل عن هذا الوصف علوا كبيرا- إذا فهو يعتبر محمد هو الفاعل المعقد والبطل المغير انتماءً لفئة المؤرخين النقيديين.

<sup>1</sup> - ينظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-، مرجع سابق، ص152.

<sup>2</sup> - ينظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحدائى -دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون-، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1 (2009م)، ص84.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص114. نقلا عن: مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي وهيمنة المحتوى الغربي في الرؤى والمنهج، مرجع سابق، ص119 د=ط

<sup>4</sup> - الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 105.

وهذا ليس إلا اجترار لنتائج المستشرقين ومدى تأثيرهم في توجيه أفكاره وتحديد نتائجه، والأمر أدهى عندما يكون المستشرق من الحاقدين على الإسلام ونبي الإسلام.

بمراوغاته المعتادة يحاول أركون تجاوز لحظة النبوة بإخضاعها للمعطيات التاريخية التي كرسها المحتوى الاستشراقي الذي يستند إليه في أغلب فكره، حيث يبرر أن "المعرفة التاريخية" بـ "لحظة النبوة" أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، وهذا واضح في ما سبق ذكره في المصادر الاستشراقية كهروب من الحقيقة التاريخية الموثقة وكذا من المسؤولية العلمية المرسخة مدى أربعة عشر قرناً، فاعتبروه كحكم قضائي نهائي وطنه الأستاذ أركون وحكم عليه بالضياع الذي لا رجعة ولا تعويض له<sup>1</sup>.

كما يؤكد أنه ما من أمل في بعث المشروع الإسلامية أو "المشروعية التقليدية" كما يسميها على سبيل التقليل والمراوغة، وأن المشروعية الوحيدة الحقيقية والمُجدية هي التي لا تدين بالولاء إلا للعقل الحر المستقل والبعيد كل البعد عن السياج الدوغمائي الذي يعاني منه الواقع الديني والعقل الإسلامي الرجعي - على حد قول المفكر أركون - فلا يرضخ ولا يخضع لأي هيئة أخرى تتجاوزته<sup>2</sup>.

بناءً على هذه المعطيات فالعقل من حقه رفض الوحي والنبوة المحمدية، إذ ليس الوحي والنبوة من نتاج العقل، بل آتيين من خارجه، وإن لم يكن فيهما بالضرورة ما يرفضه هذا العقل بعد التفكير والتمحيص السليم حسب اعتقادنا نحن المسلمين وبشهادة غيرنا من أهل الكتاب أو غيرهم من الموضوعيين وآرائهم في ديننا وفي النبي الذي أتى به. لكن ما هذه الوثائق التي يقول كاتبنا إنها ضاعت ضياعاً أبدياً، ومن صحتها وأهميتها لا يمكن الارشاد على معرفة الحقيقة التاريخية إلا بها، ومن ثم لم يعد بإمكاننا دراسة "لحظة النبوة" كما يسمى الرسالة المحمدية على طريقته في تغيير المصطلحات وابتداع مصطلحات أخرى بديلة لا يثير انتقاداً مفاهيمها، فيما يتصوّر، حساسيةً عند المسلمين؟ أليس القرآن! بين أيدينا، وكذلك الأحاديث وكتب السيرة والتاريخ والنصوص الشرعية؟ بلى، بيد أن الدكتور أركون الذي يشكك في النص القرآني تشكيكاً لم يشككه، في حدود ما أذكر، أعتى المستشرقين والمبشرين كراهية لهذا الدين ونبيه والكتاب الذي أنزل عليه، فما دام القرآن قد

<sup>1</sup> - ينظر: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص115. وكذلك، القرآن من التفسير

الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص106.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص116، 115.

أصبح غير ذي موضوع من حيث الثقة به كوسيلة للاقتراب من فهم الرسول ورسالته، فإن أمر تلك الكتب لا يعود يساوى شيئاً<sup>1</sup>

### المطلب الثاني: نقد رؤية معروف الرصافي في مسألة النبوة:

من أهم الآراء المارقة في مسألة النبوة، وأكثرها شدوذا الرؤية الخاصة ب معروف الرصافي، لذا سنحاول في هذا المطلب بيان أهم نقاط الانحراف في طرح الرصافي مع توضيح الحق العقدي الثابت في هذه المسألة.

#### الفرع الأول: تصريح الرصافي بشدوذ رؤيته عن المسلمات العقديّة الإسلامية:

يتبرأ الرصافي من ذنبه قبل البدء في ارتكابه، وذلك بالحكم على عمله أنه سيُجانب ما ألفه وتعهده القراء المسلمون في عقيدتهم من المكانة الخاصة التي يحظى بها رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، عند الله عز وجل وعند المسلمين والمؤمنين جميعاً، وذلك بتصريحه في كتابه الشاذ عن العقول السوية: *أما سُخْطُ النَّاسِ مِنْ أَجْلِ أَنَّنِي خَالَفْتُهُمْ لِوِفَاقِهَا [الحقيقة]، وصارحتهم في بيانها جرياً على خلاف ما جروا عليه من عاداتٍ سقيمة وتقاليد واهية، فلستُ مُبَالِياً به، ولا مُكْتَرِثاً له ما دمت لا أطلب بما أكتب إلا رضا الحقيقة:*

لَعَمْرُكَ إِنَّ الْحُرَّ لَا يَتَّقِيْدُ      أَلَا فليُقْلُ مَا شَاءَ فِي الْمُنْفِدِ

وباستشهاده بهذه الأبيات الشعرية، وكأنه يرغب بذلك إثقال كفة الباطل عن كفة الحق بقوله الآتي في هذا الكتاب؟ ... وإني لأعلم أنهم سيغضبون ويصخبون، ويسبّون ويشتمون، فإن كنت على قيد الحياة، فسيؤذيني ذلك منهم، ولكني سأحتمل الأذى في سبيل الحقيقة، وإن كنت ميتاً فلا ينالني من سببهم خير، كما لا ينالهم منه خير، فماذا حوى الكتاب حتى يتنبأ له الكاتب بمصير صدقته الأيام؟<sup>2</sup>

ذلك أن الأستاذ الرصافي حاول أن يُدرج تجربة النبوة في التاريخ، وقرأ سيرة محمد في ضوء صراع مكوناته، لا حدثاً مُتعالياً عنه. وهذه قراءة غير دينية للسيرة، وغير تقليدية وإن اختلفت درجة «تاريخيتها» من كاتب إلى آخر ممن سدرجهم في دراستنا هذه بإذن الله.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ينظر: إبراهيم عوض، المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية (القرآن: مخيال جماعي أم وحي إلهي؟)، السبت 1 كانون

الثاني 2005، ديوان الثقافة والأدب، <https://www.diwanalarab.com>

<sup>2</sup> ينظر: الشخصية المحمدية، مصدر سابق، ص.16.

<sup>3</sup> ينظر: السيرة النبوية في ضوء النقد الجديد: قراءة في أعمال معروف الرصافي وعلي الدشتي، هشام جعيط، موقع مجلة نزوى (مجلة ثقافية فصلية تصدر عن وزارة الإعلام، سلطنة عمان، مسقط)، 1 يوليو 2013، <https://www.ni>

وتُحيل مصدرية هذا التفكير الدونى، إلى التأثير البالغ بإملاءات الفلسفات الغربية المنقلبة عن الحكم الكنسى الدينى الأوروبى. والحقيقة أن التاريخ فى القديم قد خرج من صلب السيرة، إذ كان يُسمّى «علم السير والأخبار»، لكنّه أصبح بعد ذلك أشملَ منها وأعمّ، وأضحت هي فرعا منه. لكنّ هذا التقسيم للعلوم لا يتحرّك في فضائه المعرفى المُحدَثون، إذ أثرت في ثقافتهم الثورة الفلسفية والعلمية التي قطعت صلاتِ أغلب العلوم بالدين. وقد رسخت هذه الثورة كما اشتهر منذ عصر الأنوار في القرن الثامن عشر<sup>1</sup>.

يشذو الرصافي في مسألة النبي صلى الله عليه وسلم عن ما سبقه من كتب السيرة النبوية حيث يبدأ التشكيك ابتداءً من تاريخ ولادته عليه الصلاة والسلام، وقد اعتمد المنهج التفكيكي لمقاربة موضوع نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ويبدو ذلك جليا في قوله: (باسم الحقيقة المطلقة اللانهائية، الحمد لها و الصلاة و السلام عليها و بعد، فاني أكتب للتاريخ ... إنني أعرف أن كلامي سيسخط الناس؛ لأنني خالفتهم لوافقهم و صراحتهم في بيانها جريا على خلاف ما جروا عليه من عادات سقيمة و تقاليد واهية، فلست مباليا به و لا مكترثا له ما دمت لا أطلب بما أكتب إلا رضى الحقيقة)<sup>2</sup>، بهذا الغلو في كبريائه يخوض الأستاذ الرصافي عقيدة النبوة ليخلع عنها صفة القداسة وهالة الإيمان المؤلفين بين المسلمين.

#### الفرع الثاني: نقد الأساس المعرفى الذي اعتمده الرصافي في إعادة قراءة عقيدة النبوة:

يُعد الرصافي ممن يعتمدون على المنهج التفكيكي كمنطلق معرفى أساسى لصياغة أفكاره النقدية المتعلقة بعقيدة النبوة، فجهازه الاصطلاحى العربى الأصيل نلمس فيه نوعا من الاختلاف عن المصطلحات الحدائية التي تتسم بالتعقيد والابتكار المقولب؛ إلا أن التوظيف المنحرف لهذا الجهاز جعله يُصنف كأحد أكثر المتحاملين على شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويتجلى ذلك بوضوح بين طيات كتابه في كل مرة يبرر فيها تحرر روجه من أسر الاستنساخ الذي ألفه المسلمين في كتب السيرة قديما وحديثا، عكس ما يبدو بالنسبة للرصافي فهو داء أصاب كتب السيرة قديما وحديثا، وحتما أن هذه النزعة في تفكيره هي التي أنتجت رؤيته الشاذة في كتابه عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، رغم أنّ الكاتب لم

<sup>1</sup> - ينظر: السيرة النبوية في ضوء النقد الجديد: قراءة في أعمال معروف الرصافي، <https://www.ni.zwa.com>

<sup>2</sup> - الشخصية المحمدية، مصدر سابق، ص 15.

يستطع أن يُقيم البرهان على تلك التخمينات في كثير من الأحيان لعدم امتلاكه لثقافة تاريخية حديثة متينة، ولأن التخصص في هذا المجال غريب عنه وبعيد عن ميولاته الشعرية حيث لم يجد الإبداع إلا في التحرير النقدي لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكونه كتب قبل أن تتطور الدراسات المحمدية في الغرب تطورا كبيرا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا الذي ضيق عليه زاوية الحقيقة، وجعله يكتفي بمصدرين أو ثلاث لتدوين سفره هذا<sup>1</sup>.

ولا غرابة في أن يصدّم الرصافي إيمان المؤمن المُقلد إذ يُقدّم له صورة غير مُطردة للنبي صلى الله عليه وسلم، رغم أنّ ما يقوله في مواضع لا يُغض من الدين بقدر ما يُغض من المكانة الايمانية التاريخية للنبي صلى الله عليه وسلم، وهي نموذج يُجاوِز الخُود البشرية التي نصّ عليها القرآن الكريم نفسه، فهو خيرة الخلق صلى الله عليه وسلم، ومن حين لآخر يجد الرصافي نفسه مصطدما بالتاريخ الثابت في الكتب الإسلامية وغيرها من الكتب الاستشراقية على التاريخ العريق لنبوته صلى الله عليه وسلم، حتى إنه قال: (أصبحت لا أقيم للتاريخ وزنا، ولا أحسب له حسابا؛ لأنّي رأيتُه بيت الكذب ومُناخ الضلال، ومُتجشّم أهواء النَّاس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كُثبان من رمال الأباطيل قد تغلغلت فيها ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة، فيتعدّر أو يتعسر على المرء أن يستخلص من طيس أباطيله ذرات شذور الحقيقة)<sup>2</sup>.

على حين تجرّئه على القرآن كمصدر أول في معرفة حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فكلام الله عز وجل لم يسلم من انتقاص الرصافي حيث: (لم يخلُ بالمرّة ممّا وقع في الرواية من زيادة ونقص ومن تغيير وتبديل خصوصا بواسطة تعدّد القراءات)<sup>3</sup>.  
العجيب في أمر الرصافي مع شخصية النبي محمد، أنه يتظاهر بالثناء على عبقريته، وعظّمته، لا كنبّي، وإنما كإنسان!، وهو يفعل ذلك ليطبق منهجاً تاريخياً جاهز العدة بالهجوم المقذع على محمد العادي، ليلقى نقده قبولا، لا كما لو كان النقد لمحمد النبي!، لهذا فإنه لم يجرؤ على طبع الكتاب في حياته، موصياً بطبعه بعد مماته.

<sup>1</sup> - ينظر: السيرة النبوية في ضوء النقد الجديد: قراءة في أعمال معروف الرصافي وعلي الدشتي، هشام جعيط، مرجع سابق، ص15.

<sup>2</sup> - ينظر: الشّخصيّة المحمّدية، مصدر سابق، ص15.

<sup>3</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص53.

بعد ما أصبح لا يقيم للتاريخ وزناً ولا يحسب له حساباً؛ لأنه رآه - كما قال في مقدمة الكتاب - بيتاً للكذب ومناخاً للضلال. بهذه العقلية الانفعالية غير المحصنة، ألف كتابه والذي يربو على السبعمئة صفحة، ولأنه لم يلتزم منهجاً علمياً رغم ادعائه له! فقد سقط في العديد من التناقضات الصارخة. فكيف به يجمع نقيضين في وقت واحد، أي يقول بنبوة محمد، ويعني هنا دوره كمصلح اجتماعي وقائد سياسي، وفي ذات الوقت يعتبر القرآن الكريم من إنشائه يتلاعب بالوحي حسب أهوائه وغرائزه! واصفاً رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدهاء البدوي، حين لم يجعل القرآن شعراً يروى وينشر، بل جعله قراناً يقرأ ويحفظ، وسواء أكان محمد يحسن قرض الشعر أم لا يحسنه، يبعد كل البعد عن دهائه وذكائه أن يجعل الكلام في الدعوة شعراً منظوماً؛ لأنه يعلم أنه لو جعله شعراً منظوماً لما كان فيه إلا كأحد الشعراء (الكثر). ولما كان له من التأثير في نفوس القوم أكثر من أشعار الشعراء المتألهين الذين رآهم وسمع شعرهم كزيد بن عمرو بن نفيل وأمّية بن أبي الصلت<sup>1</sup>. بهذا الاستنتاج الساذج والافتراء الصاخب، يزعم انه قد دحض فكرة النبوة!

وفي سياق الآية الكريمة -وشهد شاهد من أهلها- يلخص لنا أدونيس غاية الرصافي وفكرته حول النبوة قائلاً: (الأديان بالنسبة إليه، ليست موحاة، وإنما هي وضع قام به أشخاص أذكياء. وإذ ينكر الوحي، ينكر بالضرورة النبوة، وينكر وجود الأنبياء. والنتيجة الطبيعية لإنكار الدين، وحيا ونبوة، هي إنكار التعاليم أو المعتقدات التي جاء بها)<sup>2</sup>.  
عموماً إن كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، هو اقتحام وتفكيك موضوعات لم يكن معظم العلماء والمفكرين والباحثين يقتربون منها خشية وخوفاً، لقدسيتها وثباتها كمرجعية عقديّة إسلامية لا يتجرأ عليها إلا من أخرجوا أنفسهم من دائرة الايمان الصحيح.

### المطلب الثالث: نقد التأويل الجديد لعقيدة النبوة عند علي مبروك:

يعتبر الأستاذ علي مبروك رسالته للماجستير "النبوة في علم العقائد"، محاولة لإعادة بناء علم العقائد، من خلال أحد مفاهيمه وهي "النبوة"، عبر دراسة أنثروبولوجية بمنهج بنيوي، حيث طرحت الفكرة أساساً كإجابة على سؤال أثاره أستاذه حسن حنفي: لماذا غاب

<sup>1</sup> - ينظر: الشخصية المحمدية، مصدر سابق، ص 140.

<sup>2</sup> - أدونيس، الثابت والمتحول (بحث في الاتباع والابداع عند الغرب)، 3- صدمة الحداثة، دار العودة - بيروت -

ط1 (1978م)، ص 65.

حضور الإنسان الفاعل وغاب التاريخ، كعملية تفاعل جدلية، من حياتنا، في تجربتنا التراثية؟، فوقف تلميذه علي متأملاً، في إجابة أستاذه، وفي إجابات أخرى في الفكر العربي المعاصر. ولكنه أضاف جانباً آخر على السؤال وهو أن هذا الغياب ليس في تجربتنا التراثية فقط بل وفي تجربتنا الحدائوية في القرنين الماضيين. فالفاعل في حياتنا هو الله، القاهر فوق عباده. الفاعل في حياتنا السلطان بسيفه وذهبه، ووريثه الحديث والمعاصر؛ الحاكم الفرد الصمد. الفاعل في حياتنا القوى الخارجية مباشرة أو عبر نظريات المؤامرة. تاريخنا مُفتت، متناثر، قطع بجوار بعضها، لحظات زمن متجاوزة غير متفاعلة أو متواصلة، أجزاء مُجزأة<sup>1</sup>.

### الفرع الأول: تجاوز الأصل في مشروع علي مبروك:

من المبادئ الأساسية في مشروع "النبوة من علم العقائد الى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد" للأستاذ علي مبروك، أنه يجب التحرر من سطوة التفكير بالأصل المشكّل لثقافتنا العربية، لذلك أتت محاولته لتفكيك الفكرة المهيمنة على الخطاب الكلامي الكلاسيكي وهي فكرة "المطلق /الأصل" ليحل محلها "النسبي أو المتعين / الفرع"، فالهدف إحلال النسبي محل المطلق، أو الإنسان محل الله؛ لأن فكرة الإطلاقية أو المقدس في الخطاب الكلامي حسب مشروع مبروك أدت إلى إقصاء الإنسان، وجعلته فرعاً يُرد إلى أصل، وحولت فعل الإنسان إلى مجرد كسب وقصد وليس فعلاً حقيقياً نابعا من إرادته، حيث يمهّد مبروك للأصل الثاني وهو النبوة التي تتبع المسار الأفقي في العلاقة مع الله حيث يلغى البعد الفوقي المتعالي نهائياً من مفهومها لتبقى مجرد مسألة تاريخية خاضعة للتشريح الفلسفي التاريخي في صورة جديدة للعقائد<sup>2</sup>.

إن مبروك يرفض التفكير بالأصل أو التفكير وفقاً لنموذج؛ لأن التفكير بالأصل يعوق التفكير الإبداعي الحر، أو المتحرر من تكبد مخلفات الدين عامة، وهذا يقتضي أن النظام الذي ينشده مبروك هو التفكير بالأصل، نظام عقلي حر لا يستمد مقولاته، ولا مسلماته أو افتراضاته المعرفية الجديدة من أي نموذج سابق؛ كالمسلمات العقيدية الإسلامية الثابتة

<sup>1</sup> - ينظر: نحو بنية تحتية للبحث علي مبروك كمثال، جمال عمر،

19:00، 2022/12/08، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2018/03/26/>

<sup>2</sup> - ينظر: محمد عبد المعز، تجديد الخطاب الديني في فكر علي مبروك،

21:35، 2022/12/08، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2018/03/26/>

(النبوة)، لكن في واقع الحال والمتتبع لمشروع مبروك الفكري ، يكتشف أن الدعوة إلى التفكير بلا أصل هي دعوة خادعة ومغالطة مقصودة لإحلال نظام محل نظام آخر، وكأنها حياكة لمشروع ذات بنية ذاتية ونزعة انفصالية عن العرف العقدي الإسلامي المعهود في التراث والتاريخ الإسلاميين<sup>1</sup>.

فالمنهج التفكيكي في فكر مبروك لا يهدف لهدم وتفكيك بنية خطاب، لأجل التفكير بلا خطاب؛ أي نية التجرد من القديم المرفوض، واستحالة تكريسه في رحاب الفكر العلماني الحداثي، وإنما من أجل إحلال خطاب محل خطاب، أي التخطيط لاستبدال المنظومات العقدية التي تبدو بالية متسلطة حسب رؤيته، بمنظومات (عقدية) جديدة تتموضع فيها الأركان بما يفرضه العقل كمركزية الانسان بدل المركزية الإلهية وبالتالي تصبح النبوة بالضرورة مجرد مرحلة تاريخية بشرية أو أسطورة مضت مع الزمن.

لأن المسار الأركيولوجي يفرض عدم وجود نظام عقلي بدون محددات تشكل بنيته التكوينية، وإلا أصبحنا نفكر في اللا تفكير -وكأننا في فوضى عقلية أو سفسطة معرفية- ونبني نظاما عقليا من محض العدم. حتى لو افترضنا محاولة بناء نظام عقلي جديد فلا يمكن بناؤه على غير مثال سابق، وإلا ما مصير البناء الجديد إن ألغيت غايته مسبقا بما أننا ألغينا المنطلق أصلا وهم التجديد في القديم (المثال السابق)، بل لا بد أن يستمد مكوناته من أسس عقلية سابقة، أي لا بد له من أصل ينطلق منه، والواقع أن مبروك يهدف من التفكيك إحلال النظام العقلي الحداثي العلماني<sup>2</sup>.

#### الفرع الثاني: نقد المنهجية الافتراضية عند علي مبروك:

تتمحور إشكالية مسألة النبوة في منظور علي مبروك في الإحالة بين تحليل لغوي وبين مفهوم اصطلاحى عن الأشكال الأساسية في علم الكلام بمعنى إشكالية العلاقة والحدود القائمة بين دوائر الوجود "الله-العالم-الانسان"، تلك الإشكالية التي لا يمكن البتة تفسير التباين بين الأنساق النظرية إلا لمن بدأ منها.

فالنبوة عند علي مبروك لا تحمل أي معنى غيبي، وإنما هي مرحلة يكتمل فيها الوعي، فما يعتقد الناس إنباء بالغيب وإخبارا بالمستقبل ورجوعا إلى الماضي في أنباء الأولين.

<sup>1</sup> - ينظر: المرجع السابق، 26/03/2018/rowaqnasrabuzaid.wordpress.com.

<sup>2</sup> - ينظر: المرجع نفسه، 26/03/2018/rowaqnasrabuzaid.wordpress.com.

يفسره أستاذه حسن حنفي على أساس انه الملهم الأول لفكر علي مبروك مع وجود فارق كبير في الطرح، فالنبوة في هذا السياق، ما هي إلا تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه، وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل، وما الحاضر إلا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ<sup>1</sup>.

وهذا التفسير للنبوة كان قد تناوله بعض المستشرقين هروباً من الوقوع في التفسيرات الغيبية كما ذهب إلى ذلك وول ديورانت الذي جعل من قدرات النبي الفذة هي أساس نبوءات القرآن حيث جعل النبي مستشرفاً يتأمل بعين الفيلسوف الحروب الفارسية الرومانية، فتعرف بذلك على موازين القوى<sup>2</sup>.

مما سبق يتبين لنا نوع ما أسلوب المباحثة المتجالية في كتاب علي مبروك من منهجية افتراضية؛ ونعني بها استتجار فكرة تعتبر مجردة إشارة أو تنبيه على سبيل المثال، وبلورتها حتى تصبح محورا لدراسة تبدو وكأنها مشروع قائم بذاته، وهذا قد طال أغلب كتبه مثلاً: كتابه: (ما وراء تأسيس الأصول)<sup>3</sup>، فقد جاء على حساب الإحكام المنهجي والإبداع الفلسفي، حيث استعمل مبروك فروضاً من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، اختبارها منهجياً: كافتراض أن تحوُّل الأشعري من الاعتزال إلى بناء مذهب كلامي خاص به، كان نتيجة تفاعل فرويدي مع عقدة العداة ضد الأب-زوج الأمّ شيخ الاعتزال أبي علي الجبائي<sup>4</sup>، يقدم هذا الطرح مجرد (اقتراح) لفهم تحولات الأشعري، لا يرقى إلى درجة الموضوعية، التي يتطلبها البحث العلمي، ذلك دون تأسيس مشروع منهجي يعتمد منهج التحليل النفسي بصورته الفرويدية أو بصوره غير الفرويدية. فغاب سؤال المنهج، وحضر التطبيق السريع للنشط. بالطريقة نفسها افتراض مبروك أن ما يقبع وراء أصول الشافعي كعامل مؤسس هو عامل النسب في إطار اجتماعي قبلي دون برهنة كافية على وجاهة هذا الفرض. فجاءت الفروض جديدة، وكثيرة، ولكن دون إركاز كافٍ للمنهجية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج4، ص25.

<sup>2</sup> - ينظر: وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت، ج11، نقلا عن: نبوة

محمد صلى الله عليه وسلم، في الدراسات الحدائية للدين، مرجع سابق، ص219.

<sup>3</sup> - علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول (مساهمة في نزع ألقنة القداسة)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

<sup>4</sup> - ما وراء تأسيس الأصول (مساهمة في نزع ألقنة القداسة)، مصدر سابق، ص140.

<sup>5</sup> - من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص81، 82.

من خلال ما سبق نخلص إلى أنه ربما يكون اكتشاف العنصر الحركى فى النبوة حسب تحليل على مبروك فى إعادة صياغته لعقيدة النبوة صحيحا إلى حد ما، ولكن الذى قد لا يكون صحيحا هو حصر الحركة فى انتقال الوجود الإنسانى منطلقا ومنتهى من حالة إلى حالة أكثر تطورا، فعلى مبروك حصر حركة النبوة فى الاتجاه الأفقى، والحقيقة أن الميكانيزم الحركى حسب هذا التحليل يفتح إمكانيات عديدة لتصورها، فقد نتصورها حركة رأسية كما نتصورها حركة أفقية، وتصورها رأسية قد يكون فى الاتجاه صعودا ونزولا، كما يمكن أن نتصورها فى الاتجاهين معا أى الرأسى والأفقى، وتصور حركة النبوة فى جميع الاتجاهات هو الذى يقربنا إلى أن نفهم حقيقة النبوة كما تخبرنا المصادر العقيدية، أما حصرها فى اتجاه واحد فلن يعطينا التصور الذى يقربنا مما تقوله الحقيقة، وهذا العنصر هو الذى أهمله الفكر الحدائى الذى أسس لتصوراته فى مسألة النبوة بإسقاط مختلف المناهج والعلوم المستوردة غاضا الطرف عن الأصول الملمة بهذه المسألة.

#### المطلب الرابع: نقد مسألة النبوة فى منظور حسن حنفى:

من أكثر ما يشتهر به الطرح الحنفى هو استغلال ما فى كتب القدامى خاصة من المتكلمين على اختلافاتهم فى تكريس قناعاته المعرفية بصفة عامة، وهذا ما ميز مشروع التراث والتجديد، وبجلاء أكثر فى أجزاء كتاب (من العقيدة إلى الثورة)، حيث يصرح باعتزاليته فى الجزء الأول (المقدمات والنظريات)، بينما يتكشف منهجه فى المسائل العقيدية حسب ترتيبه لها فى الأجزاء الأخرى، فيختار ما ينسجم مع المذهب المتبع فى المسألة؛ فمثلا فى التعريف اللغوى للنبوة قد تبنى رأى الأشاعرة فى هذه الجزئية بالذات حتى يتلاءم والمذهب الظاهراتى فى دراسة هذه القضايا. لا يستخدم حسن حنفى مناهج علمية قديمة تتسم بالموضوعية والنزاهة والحياد فى دراسة المسائل العقيدية، وإنما هو يحدد الغاية ثم يبحث لها عن آليات توصله لغايته خاصة التركيز على أسلوب الاصطلاح القسرى للمعاني العقيدية المتعالية وهذه ميزة كتاباته فى هذا المجال.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ينظر: كريم الصياد، المنهجية الافتراضية عند علي مبروك، 2018/03/26، لوحظ: 2022/12/14، 16:20.

<sup>2</sup> - ينظر: عبد الرحمن تركي، نظرات فى موقف حسن حنفى من القرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية،

<https://tafsir.net/article/5289/nzrat-fy-mwqf-hsn-hnfy-mn-al-qr-aan-al-krym>

2022/12/24، 11:14.

الفرع الأول: نقد الإلغاء الغيبي والتكريس التاريخي لعقيدة النبوة عند حسن حنفي:

يزعم حنفي بأن النبوة ليست منحة أو اصطفاء رباني، وهذا مخالف لما يدعيه في مقدمته بأنه مجدد الأمة في دينها وأنه يتحرى اتباع المنهج الشرعي، إلا أن منهجه هذا مخالف لمذهب السنة، حيث ذهبوا إلى أنها منحة، ولذا يقول صاحب شرح المواقف: (ولا يشترط في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضيات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات... بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالته)<sup>1</sup>.

من هذا المنطلق يؤول مفهوم النبوة عند حنفي إلى إلغاء الغيبية عن المسألة العقدية. وهذا أسلوبه في الوصول إلى تكريس فكرة ما، حيث يبدأ التأسيس من التعريف اللغوي؛ لتوطين الأبعاد المفاهيمية وقولبتها بحسب الغاية، فالقول بحسية النبوة وأن الغيب يشكل نوعا من الاغتراب عنها، وكون المعارف النبوية دنيوية متعلقة بشؤون الناس، فهذا لا يجب إدخال الجانب الغيبي فيها وإلا وقعنا في التناقض.

فقناعة حسن حنفي أن المصطلحات العقدية ودلالاتها (لم تعد تعبر عن متطلبات العصر، نظرا لطول مصاحبته للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها. ولأنها أصبحت لغة عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير والإيصال (27)، واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحا وإنسانية مثل الإنسان والعقل والنظر والعمل والفضيلة)<sup>2</sup>، جعلته يقترح مصطلحات أخرى على أنها المناسبة للتعبير عن الحمولة العقدية المبتغاة ففي مسألة النبوة فقد أطلق عليها "تطور الوحي" أي: دراسة تاريخية مقارنة لتطور الوحي عبر العصور<sup>3</sup>، رغم إدراكه جيدا أننا إذا جردنا الدين عن لغته التي يفهم في ضوئها فإننا نكون قد أفرغناه من مضمونه، وجردناه من معانيه المقصودة، وهذا ما يصبو إليه الرجل.

لكن حنفي لا يدري أنه يقع في التناقض بهروبه من التناقض - كما يصفه جورج طرابيشي - وشهد شاهد من أهلها-: (ما من كاتب أو مفكر أتقن رقصة التناقض كما أتقنها

<sup>1</sup> - علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمان الايجي (756هـ)، ومعه حاشيتنا

السيالكوتي والحلي على شرح المواقف، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ج8، ص242.

<sup>2</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص157.

<sup>3</sup> - ينظر: من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج4، ص70.

حسن حنفي)<sup>1</sup>. فبعد تصنيف نفسه في صف السلفيين -كما صرح بذلك في حوار له مع مجلة العربي الكويتية، ردًا على السؤال بتصنيف مشروعه ضمن تيار السلفية الجديدة- حتى ارتقى بنرجسيته إلى القول بأن تصنيفه سلفيا جديدا هو للتمييز عن أحمد بن حنبل وابن تيمية ورشيد رضا<sup>2</sup>. والشاهد في التناقض هو اعتبار النبوة مرحلة من مراحل التاريخ البشري، يحدث فيها تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه، وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل، وما الحاضر إلا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ<sup>3</sup>.

هنا يتجلى تمثُّل التفسير الاستشراقي الذي يقوده ديورانت؛ والذي نظر إلى النبي على أنه فيلسوف يستشرف الأحداث التاريخية بفضل قدراته الفذة والتي تعتبر أساس نبوءات القرآن، وهذا هو الدافع من وراء تبلور فكرة تحويل النبوة عند حنفي من بعدها الغيبي العقدي إلى بعد تاريخي أرضي، فهي بذلك تتموضع داخل مسار التاريخ الطويل كواحدة من أهم محركاته؛ لأنها تفتح في كل مرة مرحلة جديدة في الفكر والوعي الإنساني، فملخص النبوة عند حنفي أنها سنة تاريخية تقع بالضرورة عند انقراض الوعي في مرحلة تاريخية سابقة، تستدعي بالتالي وقوع المرحلة الجديدة من بناء وعي جديد يتطلب ظهوره الرجال العظام على العموم والأنبياء على وجه الخصوص<sup>4</sup>.

يسعى حسن حنفي بتطبيق عديد من المناهج على إنكار النبوة القائم على قطع العلاقة (العمودية) للإنسان إلى تلك العلاقة بين الإنسان والسماء-الله عز وجل وتحويل المعرفة إلى محور أفقي، منطلقا من الإنسان ليؤكد أن لا مصدر خارجي للمعرفة إلا ما يعرف الإنسان وحده ومن عالمه الواقعي مجردا للغيبي فيها، فالقول باستحالة النبوة لديه هو رد فعل طبيعي

<sup>1</sup> - جورج طرابيشي، المتفقون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية

لكتابات حسن حنفي، رياض الرايس للكتب والنشر، ط1(1991)، ص105.

<sup>2</sup> - ينظر: حسن حنفي، تحرير سمير أبو زيد، إعداد حسام الحداد، المشرف العام: أمينة عبد الله، كراسات تنوير 22 عدد خاص أكتوبر 2021، ص14.

<sup>3</sup> - ينظر: من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج4 ص25.

<sup>4</sup> - ينظر: عاطف مصطفى محمد، الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، جامعة الأزهر الشريف. ص591.

على القول بوجوبها وجوازها بين المتكلمين وأهل الحديث، وهو التيار الذي يعتبره حنفي الطرف النقيض لطرحه، فبين وجوب واستحالة، وإثبات ونفى، تناقض واسع، فبينما يقوم الوجود على تبعية العقل والعلم والاجتماع والسياسة والقانون، تقوم الاستحالة على تسليط العقل والعلم، وعلى الاعتراف بقدرات الإنسان النظرية والعملية على تأسيس العلوم الاجتماعية، ففي العقل الكفاية لكل أنواع المعارف، ومن ثم فالنبوة مستحيلة لديه، والوحي منتج ثقافي بشري<sup>1</sup>.

وحسبما يصنف الأستاذ حنفي نفسه في صف السلفية التجديدية، واتباع للمنهج القويم نجد التناقض متجلّ في فكرته حول النبوة على أنها شرعت لمصالح العباد وهذا يلزم منه القول إن أفعال الله تعالى إنما تعلل بالأغراض، وهذا يتنافى مع معتقد أهل السنة في أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض، فالله تعالى لا يُسئل عما يفعل وهم يسئلون. كما أن تأثيره بالعقلانية المفرطة وأن العقل يغنيها عن توسط النبي في المعرفة، فإن الرسالة كانت سببا في هداية العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله عز وجل على البشرية أن أرسل إليها رسله وأنزل عليها كتبه لتوجيه نعمة العقل إلى التفكير الصائب بدل خذلان صاحبه كما هو الحال لعقل الأستاذ وأصحابه العقلانيين، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، والله سبحانه وتعالى قد ألزم المؤمنين باتباع الأنبياء والمرسلين؛ لأنه تبارك وتعالى قد اصطفى أنبياءه بالعصمة والتأييد الإلهي في الأقوال والأفعال، إلا أن الأستاذ حنفي قد جوز الصغائر والكبائر عليهم خالف إخبار الله تعالى عنهم بأنهم هداة مهتدين، فقد قال تعالى بعد أن ذكر جملة من الأنبياء والرسل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيُهُمُ ابْتَدِءَ﴾ (الأنعام 90)، كما أن هذه الدعوى تتناقض مع قوله تعالى عن نبيه: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾<sup>2</sup> وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ<sup>3</sup> إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ<sup>4</sup>﴾ (النجم 2-4)، وتتناقض مع ما عليه أهل السنة في هذه المسألة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ينظر: الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، المرجع السابق، ص588.

<sup>2</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص 593.

الفرع الثاني: نقد المنهج الظاهراتي عند حسن حنفي في قراءته لمسألة النبوة:

يعتبر مذهب الظاهريات منهجا أكثر من كونه مذهباً؛ وهذا المنهج يقوم على "رؤية الماهية" في الشعور. وبالاستقراء لكل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما؛ تُستخلص الماهية التي تسعى إلى رؤيتها، وهذا سبب تبني حسن حنفي للفينومينولوجيا لأجل التغلب على حدود المذاهب حتى تتيسر له عملية الانتقال من رأي لآخر، وإن كانت الهوية بين الرأيين واسعة لا تسمح بالاجتماع النظري أصلاً، إلا أن غايته في توسيع رقعة التجديد التي يدّعيها لتكريس أغلب المناهج الغربية المتاحة في دراسة التراث الإسلامي؛ تُحلُّ له خرق قوانين وآداب الكتابة والبحث العلمي<sup>1</sup>. (ومن جوانب الخطورة في الفينومينولوجيا أنها لفظت الوحي والغيب واستبعدتهما مطلقاً، فهي تتبني على ركنين أساسيين هما: المعطى الشعوري من خلال التجربة الحية وهو الموضوع المدرك في الشعور، والثاني: التحليل العقلي لهذا المعطى ووضعه في مناطق الشعور)<sup>2</sup>، وهذا هو المقياس الذي أخضع له حنفي عقيدة النبوة فاستغنى عن الغيب فيها أو العلاقة العمودية المؤسسة لها، واختزلها في مجرد تجربة حسية أو مجرد علاقة أفقية بين العناصر البشرية فحسب.

ويتجلى أكثر اعتماد المنهج الظاهراتي عند حنفي عندما نجده يفضل استعمال اللغة الأيديولوجية على اللغة الإلهية، لأن اللغة الأيديولوجية باستطاعتها أن تعبر عن المعاني التي يحملها الإسلام دون تشويهه يقول: (لقد كانت اللغة الدينية ضرورة أولية لنشأة الحضارة ولكن ما إن تقدمت الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع)<sup>3</sup>، وتأتي محلها لغة عقلية خالصة كما هو الحال في علم أصول الدين المتأخر ولما كان لفظ الدين قاصراً عن أداء المعنى فإن لفظ أيديولوجية أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الإسلام. هكذا رأى حسن حنفي في اللغة القديمة مصدراً للجمود، وتوقف التقدم وأقلعوا عن تبليغ المعنى الصحيح كما كان شأنها في القديم مما يؤدي إلى عجز المتلقي عن فهم اللغة القديمة؛ لأنها لا تستجيب لمقتضيات الواقع لذلك كانت الدعوة إلى التجديد بتطبيق المنهج الظاهراتي

<sup>1</sup> - ينظر: فهد بن محمد السرحاني القرشي، منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)، أصل هذا الكتاب جزء من رسالة علمية تقدم بها الباحث لقسم العقيدة بجامعة أم القرى، ونال عليها درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية، ص 229.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 240.

<sup>3</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 101.

لدراسة اللغة، متناسيا بذلك أن هذا التغيير قد يُحدث خلا في المعنى ويخرجه عن سياقه الدلالي<sup>1</sup>.

فالنبوة والمعاد عند حنفي ليست إلا التاريخ العام للبشر، وهنا يستحضر حنفي المناهج المناسبة لتكييف المسألة وتجهيزها للنقد والتفكيك، فيستعمل النقد التاريخي (عند فولتير واسبينوزا) للخبريات، وكذلك الاستعانة بمنهج التفسير المادي الشعوري (الظاهراتي) للعقائد، في النظر إلى النبوة والمعاد، فينتهي إلى موقف ينكر النبوة وما يتصل بها من عقائد (كالمعجزة...)<sup>2</sup>.

وقد شخّص الأستاذ الفاضل طه عبد الرحمن داء التدني في التعامل مع المسألة العقيدية وأرجعها إلى التراجع في أدب التعامل مع كلام الله تبارك وتعالى حيث (لا يجد القارئ الحدائى أدنى حرج في تنزيل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية، كأن يُصدر فصول كتبه بآيات قرآنية مقرونة بأقوال لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين)<sup>3</sup>، وقد سلك حسن حنفي نفس النهج؛ وكما سبق الغاؤه للغيب في النبوة والاتصال بالعالم الفوقي؛ فبالضرورة سينتج عنه القول بالاستغناء عن كلام آتٍ من عالم غيبي، حيث صرح في عدّة مواطن التداخل الذي حصل بين كلام الله وكلام البشر، بحيث لا يمكن التمييز بينهما؛ لأنهما يكملان بعضهما، قائلًا: (قد يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري، والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن)<sup>4</sup>.

بالتالي يستحيل تمييز ما هو إلهي عما هو بشري؛ لأن كليهما كلام البشر؛ لذا فليس هناك ثمة نصٌ مقطوع بنسبته إلى الله، فضلًا عن تسويغ المطالبة بتحكيمة والرجوع إليه

<sup>1</sup> فضيلة خالدي، تطبيق الظاهراتية على التراث عند حسن حنفي، مجلة الآداب واللغات، المجلد 09 / العدد 01،

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/271/9/1/163084>

<sup>2</sup> - مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مرجع سابق، ص 182.

<sup>3</sup> - روح الحدائى المدخل إلى تأسيس الحدائى الإسلامية، مرجع سابق، ص 179.

<sup>4</sup> - حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص 23، نقلًا عن: الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي، مرجع سابق، ص 48.

والعمل بما فيه)<sup>1</sup>، فتكون النتيجة بهذا التحليل كما يصرّح بها الرجل في هذا السياق: (الإنسان لا يحتاج إلى وحي)<sup>2</sup> ما يؤدي حتماً إلى إلغاء ضرورة مبلغ الوحي وهو النبي ممثلاً للنبوة؛ وهو الهدم العام الكلي لعقيدة النبوة.

إن الملاحظ في المشروع الحنفي معاناة التناقض المتكررة التي تشكل إزعاجاً للقارئ داخل المؤلف الواحد بل في صفحة واحدة فوحدة المتناقضات في كتاباته لا يحتاج إلى تمثيل بل هي أشبه بالقلب المتنقل في كل مشروعه، حيث يجمع بين الرؤية ونقيضها وتقرير النتيجة ونفيها، وهذا من أكثر العيوب المتجلية خاصة إذا ما تعلق الأمر بمسائل العقيدة الثابتة فهذا أفحش اختراق يمكن لمُدّعي الفكر والتجديد ارتكابه.

وأفضل ما يمكن أن يختتم به هذه الجزئية وصف الناقد جورج طرابيشي لمشروع حسن حنفي بقوله: (إن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل العقيدة إلى ثورة؛ تكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأفكار لا ورشة ترميم وإعادة بناء)<sup>3</sup>.

في ختام هذا الفصل نصل إلى انقسام الآراء في مسألة النبوة إلى مدرستين:

**أولاً:** مدرسة دينية متمسكة بالأصل المرجعي والثبات في اعتبار النبوة ركناً من أركان الإيمان، وهي اصطفاة رباني لأحد من البشر الذي يقتضي بالدليل العقلي عصمتهم من الذنوب؛ لأنّ صدور المعصية منهم يسقطهم عن كونهم قدوة للآخرين، باعتبار أنّ معصيتهم تشكك الناس بصدقهم، وتزلزل عقيدتهم بهم. وتثبت النبوة بالمعجزات المتبعة لكل نبي بما اشتهر به قومه وعصره، كما أن بعثة الأنبياء لازم لزوم الاختلاف والتمايز الواقع في البشرية كسنة كونية جارية منذ البشر الأول، فأرسال الرسل ضرورة كونية لهداية البشر وإرشادهم إلى مسالك السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وتجنبيهم مهاوي الضلالة والشقاوة في الدنيا والخسران في الآخرة. أما النبي فهو الذي يبين للناس صلاح معاشهم ومعادهم من أصول الدين وفروعه على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم، والرسول هو الحامل

<sup>1</sup> - صالح بن محمد بن عمر الدميحي (عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة بجامعة أم القرى)، موقف الليبرالية في البلاد

العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية)، مركز البحوث والدراسات (البيان)، ط1 (1433هـ)، ص269.

<sup>2</sup> - قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، -، ط2 (1983)، ج1، ص92.

<sup>3</sup> - ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، مرجع سابق، ص239.

لرسالة خاصة مشتملة على إتمام حجة يستتبع مخالفته هلاكاً أو عذاباً، قال تعالى: ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء 165).

ثانياً: أما المدرسة المقابلة فهي الحداثية أو العلمانية حيث تعتبر عقيدة النبوة في خطابهم أحد الأشكال التالية: منتج ثقافي اجتماعي أو قوة للمخيلة أو مرحلة لاكتمال الوعي البشري، والنبوة في هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، ويمكن فهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفاعلية الخلاقة، وهذا نتاج الامتداد للتفسير المادي التاريخي للدين عند الحداثيين فهم يربطون بين النص والواقع، وصحيح أن القرآن من أهدافه معالجة الواقع وإصلاحه، ولكن الخطاب الحداثي لا يقصد ذلك بل يقصد أن الواقع هو الذي أنتج النص وبتعبيرهم "القرآن منتج ثقافي"، ونجد أنهم يؤولون النبوة والأنبياء في علاقتهم بملك الوحي بأنها "علاقة الفكر بالواقع" فالنبوة التي نتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسالة منه هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع " والنبوة من هذا المنظور الحداثي ليست من الغيبيات بل هي "حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد، والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية<sup>1</sup>.

أما مصطلح النبي فلم يعد مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً، أو ذو وزن عقدي أو مرجعي معين. وفي الظاهر فحسب، أو عرضاً فحسب -يقول الحداثيون- أنهم يواصلون الاهتمام بهالته الدينية أو العقدية. فالنبي في الخطاب الحداثي قد دخل الأزمنة الجديدة، وتحول إلى "رمز" يُشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لأرضية خاصّة.

ولهذا فالحداثيون يتساءلون عن كيفية تحويل النبي من "رسول الله" إلى مجرد "رمز ديني"، ومن نبيّ الملة إلى أيقونة عمومية في فضاء الدولة الحديثة يسهّل عليهم عملية التأويل والتحريف على أساس أنه الواسطة بين الله الغيبي والإنسان في عالم الشهادة؟ (نحن أمام استعمال عمومي لأيقونة "النبي"، ولم نعد أمام سلوك ديني، أو غير ديني، إزاء صحّة رسالته، أو عدم صحّتها. وبعبارة أخرى: نحن أمام علمنة حثيثة وحادة لشخصية النبي حتى تصبح قابلة للاستعمال العمومي داخل شبكة القيم، أو المعايير، التي فرضتها الرؤية الحديثة

<sup>1</sup> - ينظر: محمد علي أبو هندي السيد، المآلات العقديّة للقول بتاريخية القرآن الكريم عند الحداثيين العرب، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ص 3804.

## الفصل الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحداثي

للعالم وللإنسان. ولم نعد أمام التصوّر الديني لرسول الله في أفق الملة<sup>1</sup>، فهذا الحداثي التونسي يشخص عملية تجاوز مسألة النبي بالمعنى الديني باختصار وبدقة عالية وهي رفع مصطلح ووضع آخر مكانه بطريقة مألوفة في الفضاء الحداثي في التعامل مع النصوص والمسائل العقديّة، حيث يصبح النص مهياً للنقد والتشريح والتفكيك دون أي حرج.

<sup>1</sup> - فتحي المسكيني، فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16 أكتوبر 2017، <https://www.mominoun.com/articles> ، 2022/12/28 ، 13:16.

## الفصل الثالث

### مصطلح الوحي في الخطاب العداثي

### مقاربة في ضوء العقيدة الإسلامية

المبحث الأول: مصطلح ومفهوم الوحي في السياقات الدينية.

المبحث الثاني: مصطلح ومفهوم الوحي في الطرح العداثي.

المبحث الثالث: نقد الرؤية العداثية لمفهوم الوحي.

يعدّ الوحي الركيزة الأساسيّة التي تقوم عليها الأديان السماويّة، لذلك شغل هذا المبحث حيزاً واسعاً من البحث، سواء من حيث طبيعته ومفهومه، أو مصدريته، وقد كان مصطلح الوحي من المصطلحات الواسعة التي لاقت اهتماماً كبيراً في كتابات المسلمين القدامى والمعاصرين، ثمّ من قبل المستشرقين، ثم بعد ذلك جاء دور الحدائين أو أرباب القراءة الحدائيّة الذين استهلوا رحلة البحث في مسألة الوحي أيضاً من مدخل مصطلح ومفهوم الوحي كما كان الأمر عندهم مع مسألة الألوهية والنبوة.

ويأتي هذا الفصل لي طرح مصطلح الوحي منذ ولادته الأولى في الأديان التوحيدية، وإلى أن تلقّفته أقلام الحدائين بالبحث والدراسة؛ فالتطوّر الحضاري والمعرفي الذي اتسم به العصر خاصّة بعد الثورة العلميّة الغربيّة دفع بهؤلاء إلى الدعوة إلى إعادة دراسة المفاهيم الدينيّة، وفي مقدّمتها الوحي ضمن أسس المعرفة المعاصرة، فلم يعد العقل المسلم - في منظورهم - مجبراً على التعاطي مع الوحي بمصطلحه ومفهومه التقليديّ.

وإنّما ينبغي إحداث تحوّل جذري في فهمه ومعالجته، وكانت النتيجة أن استعانت الدراسات الحدائيّة بترسانة من المصطلحات والمفاهيم والاستخدامات الجديدة في مقابل ذلك المفهوم السائد.

وبعض من هذه الطروحات وسنتولى في هذا الفصل التطرّق إلى بعض هذه الرؤى الحدائية، وإلقاء الضوء على مسلماتها، من خلال مبحثين: يتعرّض المبحث الأول منها لمفهوم ومصطلح الوحي في الديانات التوحيدية كما سيأتي.

### المبحث الأول: مصطلح ومفهوم الوحي في السياقات الدينية

سنقوم في هذا المبحث بإطالة على مصطلح ومفهوم الوحي في الديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام، والتي عُرِفَ مصطلح الوحي في كلّ منها بدلالات معيّنة، وهذا المبحث لا يهتم بعرض مصطلح الوحي في السياقات الدينية، أو تقديم معلومات عنه تعجّ بها كتب التراث الديني على اختلافها، بل من أجل طرح الرؤية الحدائية لمصطلح ومفهوم الوحي في ضوءها، والاحتكام إليها فيما يخصّ رؤيتهم، ثمّ تقييمها ونقدتها فيما بعد كما سيأتي.

### المطلب الأول: الوحي قبل الإسلام وفي الإسلام:

نقوم بعرض دلالات الوحي في البيئة العربية بدءاً بمظاهر توظيف هذا المصطلح في الجاهلية، ثم بإحكام توظيفه في الإسلام، وذلك في المجالين اللغوي والاصطلاحي:  
أولاً: الوحي لغة:

لفظة كما أوردها الخليل الفراهيدي (ت175هـ)، أتت من الجذر "وحى" "وحياً" أي كتب يكتب كتباً، وأوحى الله إليه أي بعثه، وأوحى إليه: ألهمه، فقله تعالى: "وأوحى ربك إلى النحل" (النحل 68)، أي: ألهمها<sup>1</sup>.

جاء في معجم مقاييس اللغة مادة ( و، ح، ي ) أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره، و الوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب والرسالة. كلّ ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان<sup>2</sup>. وذهب الراغب الأصفهاني (ت502هـ) إلى أنّ أصل الوحي، الإشارة السريعة، و يتضمّن السرعة قيل: أمر وحي سريع. و ذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز و التعريض، و قد يكون بصوت مجرد عن التركيب، و بإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة. أمّا الزمخشري (ت538هـ) فإنّ الوحي عنده بمعنى الكلام، أوحيت إليه أي: كلمته عمّا تخفيه عن غيره، ووحى وحيّاً، ويقال الوحي، والوحي يعني الاستعجال، والوحي الإسراع<sup>3</sup>.

وقال صاحب "اللسان" (ت711هـ)، أنّ لفظة الوحي قد جاءت من اشتقاقين: الثلاثي والمزيد، فأما الثلاثي فهو "وحي"، ووحى إليه بمعنى: ومى، والرباعي المزيد: أومى، فوحيت إليه إذ

<sup>1</sup> - كتاب العين، مصدر سابق، ج3، ص: 320.

<sup>2</sup> - معجم مقاييس اللغة: ج 6 ص 93.

<sup>3</sup> - جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، ج2، ص: 324.

كَلَّمْتَهُ بِمَا تَخْفِيهِ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى أَنْبِيَائِهِ بِذَلِكَ فَدَلَّ الْوَحْيَ عِنْدَ ابْنِ مَنْظُورٍ عَلَى الْإِشَارَةِ وَالْكِتَابَةِ وَالرِّسَالَةِ وَالْإِلْهَامِ، وَالْكَلَامِ الْخَفِيِّ<sup>1</sup>.

وأما عن التعريف الاصطلاحي فنتناوله متأخراً تبعاً للسيرورة التاريخية للمصطلح.

ونظراً للخلفية الفكرية لأصحاب التيار الحدائي، وتمهيداً لمصدرية صيغهم البديلة من المصطلحات المختلفة للوحي في الجاهلية كما هو الشأن عند ناصر حامد أبو زيد، وكذا المصادر الاستشراقية بين اليهودية منها والمسيحية التي استقى منها أغلب الحدائين قناعاتهم، متأثرين بمناهجهم العلمانية الموافقة لمشاريع إعادة القراءة للمنظومة المعرفية الإسلامية. إرتأينا توضيح مصطلح الوحي في هذه الفضاءات. حتى يسهل علينا فهم المسألة بالطرح الحدائي بصفة موضوعية.

#### الفرع الأول: تمثلات مفهوم الوحي في الجاهلية (ثالوث الوحي):

تداولت الثقافة العربية قبل الإسلام مصطلح الوحي كثيراً، وكان له حضوراً بارزاً في البيئة الجاهلية في الكثير من الأبيات الشعرية التي نقلت مشافهة بين الأجيال، واستقرت في مظان المصنّفات والدواوين فقد كان أهل الجاهلية يعتقدون بوجود المفارق، ويؤمنون بقدرته، مثلما أنهم يعتقدون وجود الروح في علاقتها بالجسد اتصالاً به أو انفصالاً عنه، أضف إلى ذلك إيمانهم بوجود الهواتف (هي مجرد أصوات بلا أجسام - فضلاً عن تسليمهم بوجود كائنات لا مرئية (الملائكة والجن) تضطلع بدور الوساطة بين الله والإنسان<sup>2</sup>.

ولعلّ أبرز الشواهد الشعرية على حضور مصطلح الوحي واستعماله في عقائد الجاهلين قبل الإسلام قول علقمة الفحل يصف النعام قائلاً:

يُوحِي إِلَيْهَا بِإِنْقَاضِ وَنَقْنَقَةٍ      كَمَا تَرَاظُنْ فِي أَفْدَانِهَا الرُّومُ<sup>3</sup>.

فعلقمة الفحل يصف ذكر النعام عائداً إلى أنثاه مسرعاً وقد انتابه قلقٌ عليها وعلى الصغار نتيجة عاصفة شديدة وأمطار وحين عاد وجدهم سالمين مطمئنين، فاستخدم الشاعر للفعل "يُوحِي" يشير إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنثاه (مرسل ومستقبل) من خلال شفرة

<sup>1</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج9، ص: 379.

<sup>2</sup> - محمد النوي، الوحي قبل البعثة، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019م، ص: 03.

<sup>3</sup> - أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي (ت756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1 (1996)، ج4، ص 293.

خاصة (الأنقاض والنقنقة) سرية لا يفهمها الشاعر ذاته.. ومن الضروري هنا أن نشير إلى أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية الاتصال/ الوحي لا يفهم شفرة الاتصال ومن ثم لا يفهم مضمون الرسالة أو الإعلام المتضمن فيها لكنه يدرك عملية التواصل تلك بعناصرها الأساسية (المرسل-الرسالة-المستقبل).<sup>1</sup>

هذه العملية التواصلية التي صورها علقمة تبرهن وبشكل قاطع كما يقرّ نصر حامد أبو زيد على أن مفهوم الوحي كان مألوفاً ومستعملاً بكثرة في حياتهم وأشعارهم، ولم يكن من ابتكار عصر الإسلام، فالجاهليّون كانوا السباقين إلى توظيفه في أشعارهم وحتى في أمثالهم" فقولهم: "وحي في حجر" يضرب مثلاً لمن يكتم السر<sup>2</sup>.

وقد جاء مفهوم الوحي من خلال عملية الاتصال التي وصفها الشاعر متضمنة لدالتين أساسيتين هما: الإعلام والإشارة، فقد أعلم ذكر النعام أنثاه بوجود الخطر وأنبأها به من خلال إشارات معينة يفهمها كلا الطرفين والتي عليها يتوقف نجاح العملية التواصلية بينهما. تجسد مصطلح ومفهوم الوحي في البيئة العربية قبل الإسلام في شخصيات ثلاث نهضت بأداء مهمة الوحي هؤلاء الأشخاص هم:

#### أولاً: الكاهن:

قبل التطرق إلى معرفة معنى الكاهن لا بدّ أن نشير إلى أنه وعلى الرغم من غياب التنظيم الكهنوتي في البيئة الجاهلية بسبب غياب المؤسسة الدينية بالإضافة إلى ذلك البيئة الظروف البيئية القاسية التي كانت تفرضه عليهم الصحراء الجاهلية من ترحال دائم سعياً وراء ظروف أحسن، تلك المعطيات لم تحل دون ظهور الرجل الكاهن، وقد أطلقت هذه اللفظة على الرجل المتكهن؛ أي الذي يتنبأ بالغيّب، ويتحدّث للناس بما قد يحدث لهم في المستقبل وقد انطوت تحت لفظ الكاهن جملة من المصطلحات تطلق على أشخاص ناهضين بشتى طرق الإخبار بالمغيبات، كالعرّاف والحازي، والسادن والقائف، والزاجر والمنجم، والعائف والشاعر والمنجم<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب-، ط1 (2014)، ص: 32.

<sup>2</sup> الوحي قبل البعثة، مرجع سابق، ص: 05.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص: 09.

ولعلّ مهمّة الوحي هي التي جعلت الكاهن يحظى بمنزلة كبيرة في الجاهليّة كما يرى شوقي ضيف بل أنّ "مكانته قد تتجاوز قبيلته إلى الكثير من القبائل التي تجاورها، ومن ثمّ كان العرب يقصدون الكثير منهم من المناطق البعيدة، وكانوا يكثرون في اليمن وفي بيوت عبادة الوثنيّة، وخاصّة ممّن يتعمّقون في القدم.. وقد أوفتنا كتب التاريخ بالكثير من أسمائهم ومن بينهم:

شقّ بن الصّعب، وسطيح بن ربيعة الذّئبي، وسوّاد بن قارب الدّوسي وهو من آخر كهّان الجاهليّة، وقد أدرك الإسلام ودخل فيه، ومنهم أيضا المأمور الحارثي، وكاهن بن الحارث بن كعب..<sup>1</sup>

وقد أوكلت إلى الكاهن في الجاهليّة العديد من الوظائف تبعًا للمعارف التي يتقنها، والمهام التي ينهض بها، ويدلّ ذلك على التوسّع على تماثل لتقنيات، أو اتساع مجالات معرفة الكاهن، وتتلخّص وظائفه في ثلاثة أدوار هي:

- رجل الدين: شأنه شأن الكاهن اليهودي، فالأسماء التي تطلق عليه، والتابعة لاسم الكاهن، كالحازي، وذو إله، والرّب، والسادن، والحاجب، كلّها تبرهن عن الدور الديني للكاهن في القبيلة.. ولعلّ خير دليل على قيام الكاهن بدور رجل الدين في الجاهليّة أنّ أهل الأخبار جمعوا بين الكهّان العرب والأخبار (عند اليهود) والرهبان عند النصارى من أجل الإدلاء بنبوءاتهم والتحديث بها.<sup>2</sup>

- قائد القبيلة: ألحقت بالكهّان مهمّة سيادة القبيلة، فكان أغلبهم من ذوي الشرف والرياسة في قبائلهم، كما ألحقت به مهمّة قيادة القبيلة في الحرب، والفصل في الجليل من الأمور والحكم في الخصومات، والقضاء في المناقرات.<sup>3</sup>

إذن فقد تمتّع الكاهن أو الكهّان في الجاهليّة بنفوذ كبير، وكانت لهم قداسة دينيّة، وكان العرب يلجأون إليهم في كلّ شؤونهم، ويتخذونهم حكّامًا في خصوماتهم، ومناقراتهم، ومن ذلك منافرة هاشم بن عبد مناف، وأمّية بن عبد شمس واحتكامهم إلى الكاهن الخزاعي، وقد

<sup>1</sup> - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط11، دت، ج1، ص: 420.

<sup>2</sup> - الوحي قبل البعثة، مرجع سابق، ص: 09.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 10.

نفر هاشمًا على أمية، وكانوا أيضًا يستشيرونهم ويصدرون عن آرائهم في كثير من شؤونهم كوفاء زوجة، أو قتل رجل، أو نحر ناقة<sup>1</sup>.

- دور المنتبئ: وتعدّ أهمّ وظيفة للكاهن؛ لأنها كشف للحوادث، وإخبار بالمغيّبات، وإنباء عن الأمور المستقبلية عن طريق الانخفاف، وعلم الكاهن رديف للوحي، فهو يتلقّى علمه عن طريق كائن لطيف خفيّ يسمّى التابع والصاحب والمولى والولي، يلقي إليه المعرفة بكيفية خاصّة لا يتمكّن الناس من سماعها ولا من ملاحظة الفاء بين المبلّغ والمبلّغ<sup>2</sup>.

وعليه فإنّ أهمّ الخصائص التي افضت إلى إسناد لفظة الوحي أو نسبتها إلى الكاهن هي:

1/ القدرة على كشف المغيّب، والتنبؤ بالمستقبل.

2/ اكتسابه لمعارفه وعلومه بإلهام من القوى الخارقة.

3/ اضطلاعهم بمهمة الوساطة بين الآلهة والبشر.

4/ قيادته للقبيلة وسيادته عليه فهو الأمر فيها والناهي، وهو المالك لزام أمورها.

5/ أنّ الكاهن كان مهياً لتلك المهمة ومستعداً لتلقّي ما يوحي إليه في أيّ وقت ومكان.

**ثانياً: الشاعر:** إنّ الهيبة والسلطة والنفوذ على القبيلة في الجاهلية لم تكن حكراً على الكاهن فحسب؛ وإنّما تجسّدت في شخصيّة أخرى لها من المنزلة في القبيلة ما يعادل منزلة الكاهن، فالعرب في الجاهلية ترى في الشاعر الحامل لآمالها في السلم، والمنافع عنها في الحرب، و كما يذكر ابن رشيّق القيرواني، "أنّ القبيلة من العرب كانت إذا نبغ فيها شاعر جاءت القبائل الأخرى فهنّأتها، وصنعت من مظاهر الأطفمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنّه حماية لأعراضهم، وذّبّ عن أجسامهم، وتخليدٌ لمآثرهم، وإشادةً بذكورهم، وكانوا لا يحتفون إلاّ بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرسٍ تنتج"<sup>3</sup>.

وإنّ هذه المكانة التي يحظى بها الشاعر في قومه استمدّوها من اعتقادهم بأنّ الشاعر يوحي إليه، وإيمانهم بأنّ هناك مصادر خارقة تلهم الشاعر، وتملي عليه مادّته الشعريّة،

<sup>1</sup> - تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص: 420.

<sup>2</sup> - الوحي قبل البعثة، مرجع سابق، ص: 10.

<sup>3</sup> - ابن رشيّق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، باب: (باب احتماء القبائل بشعرائها)، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الجبل، سوريا، ط5، 1981م، ص: 65.

ويستمدّ منها عبقريته الأدبية، تتمثل في الشياطين أو الجن أو الهواتف، فالعرب كانت تعتقد بعلاقة قائمة بين القوى الخارقة والشعراء متمثلة في "وحي الشياطين إليهم، بسر البيان، وبدع من القول في لغة راقية، وكلام موزون هو" الشعر" أو هي إيمان العرب كما آمن غيرهم بأنّ هذا الشعر وحي يوحى، وفنّ تلقيه القوى العليا على المصطفين الأخيار من بني آدم، فينطقون بلسان هذه القوى، ويذيعون في الناس ما تلهمهم ربّات الشعر، أو شياطين الشعراء"<sup>1</sup>

ومقياس القوّة والجودة في الشعر عند شعراء الجاهلية يرتدّ إلى قوّة قرينه الملازم له، وتمردّ شيطانه، ذلك "أن لكلّ فحلٍ منهم شيطاناً يقول الشعر على لسانه، فمن كان شيطانه أمرد كان شعره أجود، وبلغ من تحقيقهم وتصديقهم بهذا الشأن أن ذكروا لهم أسماء فقالوا: إنّ اسم شيطان الأعشى مسحلّ، واسم شيطان الفرزدق عمرو، واسم شيطان بشّار شنقناق، وها هو الأعشى يحتفي بشيطانه، وينسب له الفضل في عبقريته، ويعده السبب في قرضه للشعر قائلاً<sup>2</sup>:

وما كنتُ ذا قولٍ ولكن حسبتني      إذا مسحلّ يبيري لي القول أنطقُ  
خيلان فيما بيننا من مودةٍ      شريكان جنّي وأنسيّ موقفُ

ونخلص من هذا أنّ ادعاء الوحي من قبل الشاعر أهله لأن يحظى بنفوذ الكاهن في القبيلة، واستلهاهم عبقريته من ملازمته لعناصر مفارقة، وهو مهياً لتلقّي علمه من تلك القوى الغيبية، إلّا أنّ مهمّته لا تتعدّى الوساطة بين القبائل (أي البشر) بعكس الكاهن، وأنّه لا يملك القدرة على كشف الغيب، ولا يتنبأ بالمستقبل كما هو الحال مع الكاهن.

### ثالثاً: المتنبي:

في بيئة الشاعر والكاهن يظهر طرف ثالث يدعى الاتصال بعالم الغيب في الجاهلية، ليقوم بتطوير تجربة الكاهن التي تقتصر على دور رجل الدين؛ فكانت تجربة المتنبي تجمع وظيفتي: التنبؤ بالمستقبل والتكلم باسم الآلهة، وادعاء النصوص، وإقامة شعائر، وسنّ الشرائع، والتأليف بين الجماعة. ولئن ذهب بعض الباحثين إلى أنّ النبوة كانت قبل محمّد

<sup>1</sup> عبد الرزاق الحميدة، شياطين الشعراء دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، دت، ص: 95.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص: 89.

إرثاً خاصاً في بني إسرائيل، وإلى أنّ النبي العبراني يقابله الكاهن العربي، فإنّ الأخبار تذكر عدداً ممن ادّعوا النبوة في الجاهلية أو هفوا إليها، كما أنّ القرآن يُشير إلى شيوع فكرة النبوة عند العرب في الجاهلية؛ يقول جواد علي: «المعروف عند الأكثرين أنّ النبوة احتكار خاصّ ببني إسرائيل، وأنّ العرب لم تعرف لها نبياً قبل الرسول، ولكنّ القرآن الكريم يخالف هذا الرأي؛ فـ "هود" نبيّ عربي أرسل إلى قوم عرب، من العرب العاربة، جاء بلسانهم وحدثهم بلغتهم؛ وـ "صالح" نبيّ عربي آخر، أرسل إلى قوم عرب هم قوم ثمود. والإشارة في القرآن الكريم إلى نبيّين عربيّين في معرض مخاطبة الجاهليين فيها دلالة واضحة على أنّ نبوة هذين النبيّين كانت معروفة عند بعض الجاهليين؛ إذ لا يعقل مخاطبتهم بشيء لا يعرفونه... وهو ليس من قصص الأنبياء الوارد في التوراة أو الإنجيل حتى نقول: إنه تذكير لهم بما ورد في الكتاب المقدّس من سير الرسل والأنبياء"<sup>1</sup>.

إذن فوظيفة المنتبئ في الجاهلية تتفق مع الكاهن في أغلب الأمور إلا أنّها تتجاوزها في خصائص منها: التكلّم باسم الآلهة، وادعاء النصوص، وإقامة شعائر، وسنّ الشرائع، وفكرة الوحي والتنبؤ بالنسبة للمنتبئ هي هاجسه، وموضوع تفكيره الأساسي الذي يشغله، يستدعيها كلّما أراد وفي كلّ مكان وزمان.

في ختام هذا الفرع نخلص أنّ مصطلح مفهوم الوحي عند العرب في الجاهلية ورد للدلالة على علاقة اتصال بين البشر والقوى الغيبية، وقد تمثّل هذه الوظيفة التي تجسّد مفهوم الوحي ثلاثة أشخاص ادّعوا اتصالهم بالقوى الغيبية الخارجية هم (الشاعر، الكاهن، المنتبئ)، وبالتالي فإنّ مصطلح الوحي في هذه البيئة إنّما أطلق على مفهوم غيبي ميثافيزيقي وهو المفهوم الذي يميّز به مدّعي الوحي عن غيره.

#### الفرع الثاني: مفهوم الوحي عند العلماء المسلمين:

سنتناول مصطلح الوحي ومفهومه عند العلماء المسلمين بدءاً بعلماء اللغة ثمّ نتعرّض لتعريفه اصطلاحاً عند المفسّرين وعند المتكلّمين.

#### ثانياً: إصطلاحاً:

أ- في إصطلاحه العام: عرفه الشيخ محمّد عبده بأنّه: إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أمّا نحن فنعرّفه على شرطنا بأنّه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين

<sup>1</sup> - الوحي قبل البعثة، مرجع سابق، ص: 22.

بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأوّل بصوت يتمثّل لسمعه أو بغير صوت ويفرّق بينه وبين الإلهام بأنّ الإلهام وجدان تستقينه النفس<sup>1</sup>، وتتساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور<sup>2</sup>.  
 وذهب محمّد رشيد رضا في "الوحي المحمّدي" روعي في تعريف الوحي إلى المعنيين الأصليان لمادّة (وحي)، وهما الخفاء والسرعة، فهذا معنى المصدر، ويطلق على متعلّقه وهو ما وقع به الوحي أي اسم المفعول، ومنهم من أعطاه كتابا أي تشريعا يكتب، ومنهم من لم يعطه<sup>3</sup>.

### ب: في إصلاح المتكلّمين:

اختلف المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والصوفيّة في مفهوم الوحي على النحو الآتي:

#### 1- الوحي عند المعتزلة:

حاول المعتزلة جاهدين عقلنة المفاهيم الدينيّة بصورة تامّة، وهذا ما فعلوه أيضا بالنسبة لمعنى أو مفهوم "الوحي الإلهي"، فكانت نظريّتهم على هذا الصعيد أنّ حقيقة "الكلام: عبارة عن حروف وأصوات منظمة تدلّ على معنى وكلام الله بدوره حروف وأصوات منتظمة يخلقها الله في مكان ما، ويكون لهذا المخلوق دلالة على معنى فمثلا جاء في القرآن أنّ موسى - عليه السلام - سمع من شجرة تقول ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ (طه 12)، أي أنّ الله تكلم مع موسى في هذا النموذج من خلال خلق أصوات وحروف في الشجرة سمعها موسى ووعى معانيها، وقد خلقت أصوات منتظمة لرسول الإسلام في الهواء أو في مكان آخر، سمعها الرسول الأكرم، وأدرك معانيها، وما يوجد بين يدي المسلمين من قرآن قرأه رسول الإسلام على المسلمين فسجّلوه وضبطوه، هو رواية لذلك الكلام الإلهي الذي سمعه النبي محمّد على

<sup>1</sup> - وقد انتقد مالك بن نبي هذا التعريف الذي أسهب فيه الشيخ فعلى الرغم من تطرقه إلى كافّة خصائص الوحي المتعلّقة بمصدريّته الإلهيّة وكشف المغيب، وعرضه لأوجه التشابه بينه وبين الإلهام، إلّا أنّه ينقصه التحديد الدقيق لتفسير ذلك اليقين عند النبي - صلى الله عليه وسلّم - ممّا يوقعه في الذاتية المحضة، فيما يتوجّب عليه فهم الوحي من منطلق موضوعي.. ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1987م، ص: 146.

<sup>2</sup> - محمّد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1994م، ص: 102.

<sup>3</sup> - محمّد رشيد رضا، الوحي المحمّدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانيّة والسلام، مؤسّسة عز الدين للنشر، ط3، 1406هـ، ص: 82.

النحو المذكور، وبناءً على هذا التصور ذهب المعتزلة<sup>1</sup> إلى أنّ كلّ كلام من كلام الله مع أنبيائه مخلوق جديد وحادثة جديدة، ويرى المعتزلة أنّ الوحي هو كلام إلهي خلق من قبل الله مباشرة<sup>2</sup>.

لقد تناول المعتزلة تحديد مفهوم الوحي إنن بما هو كلام الله في ضوء مبدأ عقدي وهو مبدأ التوحيد الديني كمقصد كلامي، فكان نزاعهم الفكري قائماً في جوهره باتجاه نفي مقولات أخرى تشكّل من منظورهم خطراً على التوحيد في معناه الأسمى، لذلك يذهب القاضي عبد الجبار في باب الكلام في القرآن إلى القول: "إنّ كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول للشاهد وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة وهو عرض يخلقه الله سبحانه على الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهي والخير وسائر الأقسام ككلام العباد، ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أنّ القرآن مخلوق محدث لم يكن ثم كان، وأنّه غير الله عزوجلّ وأنّه يوصف بأنّه مخبر به، وكلّهم يقول إنّّه عزوجلّ متكلم به"<sup>3</sup>.

## 2- عند الأشاعرة : (إثبات مفهوم الوحي بوصفه كلام الله حقيقة).

تتفق فرقة الأشاعرة مع المعتزلة في كون مصطلح الوحي هو كلام الله، ووقع الخلاف حول كيفة الكلام؛ حيث أكدوا أنّ الكلام هو صفة من صفات الله الذاتية التي كانت لله منذ

<sup>1</sup> وقد استعار الحدائون المعاصرون هذه المقولة وجعلوها مدخلاً لنقد الوحي مفهومها ومصدراً ومضموناً وفي طليعتهم محمد أركون الذي شدّد على ضرورة إحياء هذه القضية الحاسمة من جديد، وجعلها سندا معرفياً لإعادة بلورة مفهوم الوحي قائلاً: "ينبغي أن نذكر هنا بنظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق، مأساتنا نحن المسلمين هي أنّ الأطروحة الثانية أي الأطروحة الحنبلية القائلة بأنّ القرآن غير مخلوق هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ، وحذفت في مقابلها بل وسحقت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلا لفترة قصيرة في الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص.. لقد طمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية، وبالتالي ينبغي أن نحفر أركيولوجياً عليها، بل ننبشها من تحت الأرض، وأن نذكر الناس بها ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 278.

<sup>2</sup> محمد شيبستري، الكلام الوحياني الوحي ومعانيه المتنوعة عند المتألهين المسلمين، بحث منشور، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العدد 33، ص: 143-144.

<sup>3</sup> القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، ج7، ص59. نقلاً:

محمد قرأش، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحدائية دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة رؤية للنشر، دط، 2018م، ص:

القدم، والكتب الوحيانية التي نزلت على الأنبياء هي الوجود اللفظي لتلك الصفة الذاتية، فطبقاً لعقيدة الأشاعرة ليس كلام الله أصواتاً وحروفاً، بل هو معنى وحقيقة كان مع الله أزلاً وأبداً فالقرآن وغيره من الكتب الوحيانية هي بروز لتلك الحقيقة الواحدة وظهورها ونزولها، وإذن كلام الله عندهم ليس بمخلوق ولا حادث، وإنما ما يوجد لدى المسلمين من قرآن يقرأونه هو رواية لفظية لذلك المعنى والحقيقة، وفهم الكتاب هو فهم لتلك الحقيقة، "كلام الله" في نظرية الأشاعرة هو كلام الله لأنه صفته القديمة التي لا تنفصل عن ذاته إطلاقاً<sup>1</sup>.

### ج- عند الفلاسفة مفهوم الوحي ونظرية الفيض:

عالج الفلاسفة المسلمون مسألة الوحي انطلاقاً من هاجس التوفيق بين النقل والعقل، وتؤكد وجود معرفة مشروعة خارج مجال النقل، ولعل أهم ما قيل هذا المجال هو نظرية الفيض التي نادى بها بعض فلاسفة الإسلام، والتي مفادها أنه إذا استطاع الواحد من الناس الارتفاع بمستوى عقله عن طرق النظر، والتجرد إلى أعلى درجة، فإنه يستطيع الاتصال بالعقل الأول بتوسط العقل العاشر المدبر لما تحت فلك القمر، ويسمى العقل الفعال واهب الصور المعقولة، ومرتبته مرتبة الملك جبريل في الخطاب الديني، ومن الاتصال عبر العقل العاشر يتلقى الإنسان المعرفة الحقيقية بالله والطبيعة والإنسان.. وبهذا فالوحي فيض من العقل الفعال وما يمكن نسبته إلى الله في هذا الوحي ليس الكلام، بل ضرب من التفهيم تظهر له من خلال الذوات المجردة والحقائق<sup>2</sup>.

### د- عند العرفانيين (من العبارة إلى الإشارة).

اقترح ابن العربي رؤية أخرى بخصوص مفهوم الوحي الإلهي؛ حيث يعتقد أن وحيانية الكلام منوطة بطبيعة تأثيراته في الإنسان، "كلام واحد" قد يكون لشخص معين وحياء، ولا يكون كذلك بالنسبة لآخر، وفي ضوء هذه النظرية يكون القرآن الكريم وحيانياً بالنسبة لنبي الإسلام، إلا أنه ليس وحيانياً للآخرين ما لم يكن "كلاماً آخر تماماً" بالنسبة لهم أيضاً "الوحي في نفسه دائماً وللجميع" فكرة لا معنى لها، وقد أشار ابن العربي في مواضع عدة من كتابه "الفتوحات المكيّة" لنظريته هذه، ما هو الوحي؟ الوحي إشارة تقوم مقام العبارة، العبارة

<sup>1</sup> محمد شيبستري، الكلام الوحياني ومعانيه، ص: 144.

<sup>2</sup> حسين عبد الزهرة الشيخ، مفهوم الوحي وتحولات المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، LARK JOURNAL

FOR PHILOSOPHY , LINGUISTICS AND SOCIAL SCIENCES ، العدد35، المجلد الرابع، ص: 04-

تعبّر عن المعنى المقصود منها، لهذا تسمى عبارة أمّا في الوحي فلا يقع عبور من شيء إلى شيء الإشارة في الوحي هي عين المشار إليه، وبهذا فلا يرى ابن العربي وحيانية الكلام الإلهي في كونه "عبارة" أو في دلالاته على المعنى الذي يقصده المتكلم، بل في كونه إشارة جدّ سريعة تترك في المخاطب تأثيراً حاسماً لا يوصف، يعطلّ فكره وتدبيره ونظره وتأمّلاته بالمرّة، إنّه يرى أنّ الكلام الوحياني كلام الله وهو كالله "آخر تماماً"<sup>1</sup>.

#### المطلب الثالث: مصطلح ومفهوم الوحي في الاستعمال القرآني:

ورد لفظ (الوحي) في القرآن الكريم في واحد وسبعين موضعاً، ورد في أربعين منها بصيغة الفعل، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ ﴾ (النحل:68)، وورد بصيغة الاسم في واحد وثلاثين موضعاً، من ذلك قول الباري عزّ وجل: ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾ (طه:114)، وقد استوعب القرآن الكريم جميع التصريفات اللغوية لمادة الوحي وعبر عن أغلبها بمعانيها المتداولة، وصبّها جميعاً في قوالب جديدة ترابطت فيها المعاني المتعددة، أو انفصلت عن بعضها بعضاً، كما ورد ذلك في آيات متعددة وهي كالآتي:<sup>2</sup>

1- الإرسال، من ذلك قوله سبحانه: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَدْوِهِ ﴾ (النساء:163)، قال الطبري: يعني جل ثناؤه: إنا أرسلنا إليك، يا محمد، بالنبوة كما أرسلنا إلى نوح، وإلى سائر الأنبياء<sup>3</sup>.

2- الرمز: وقد ورد في قوله تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم الآية 11).

3- الأمر أو التسخير إلى المخلوقات كما الأمر إلى السماوات والأرض ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۗ ۞ ﴾ [الزلزلة : 4 . 5].

4- الخطاب: الكلام المباشر: تبليغ جبريل الرسول في صورة معيّنة دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ " (النجم10).

<sup>1</sup> محمد شبستري، الكلام الوحياني ومعانيه، مرجع سابق، ص: 147-148.

<sup>2</sup> ستار الأعرجي، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم وفي الفكر الإسلامي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص: 15.

<sup>3</sup> محمد بن جرير الطبري، جامع القرآن عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مركز البحوث والدراسات العربيّة، دار هجر، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 2033م، ج7، ص: 685.

5- الإعلام: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴾ (الشورى 51)

6- الإلهام الغريزي أو الفطري: استعمل لفظ الوحي فقال تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ أَنْ ابْتَخَذِ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿68﴾ ثُمَّ كُلِّ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل 68-69).

7- الوسوسة: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾ (الأنعام 112).

**المطلب الاول: مصطلح ومفهوم الوحي في اليهودية والمسيحية:**

في هذا المطلب سنقوم بطرح الرؤية اليهودية والمسيحية لمصطلح ومفهوم الوحي.

**الفرع الاول: مصطلح ومفهوم الوحي في اليهودية:**

لقد جاء تفسير كلمة الوحي في قاموس الكتاب المقدس ما مضمونه: (تستعمل هذه الكلمة للدلالة على النبوة الخاصة بالمدينة أو الشعب، فالوحي هو الرئيس، أي أنه آية للشعب، فيراد بالوحي الإلهام، فيكون بهذا المعنى: هو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين، وذلك لإفادتهم بحقائق روحية أو حوادث مستقبلية لا يتوصل إليها إلا به)<sup>1</sup>، ويأتي الوحي عند اليهود بمعنى: الإلهام أو انبثاق فكرة في ذهن النبي<sup>2</sup>.

من هنا يأتي مصطلح الوحي في اليهودية مرادفًا لمصطلحين هما:

1/ النبوة: (لشعب الله المختار).

2/ الإلهام: من الله إلى النبي.

**الوحي في العبرية:** (هشراه): بمعنى حلول روح القدس، وإلهام من قوة عليا<sup>3</sup>.

(حازون): من الفعل حازا بمعنى رأى وشاهد، وحازون رؤية مصغرة أو عن طريق غير

العين أو في المنام أو في اليقظة في حالات معينة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - إدريس حامد محمد، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، موقع الحوار اليوم، اثنين، 2011/18/07 - 18:36،

https://www.alhiwartoday.net/node/537#:~:text

<sup>2</sup> - يوسف عكراش، الوحي والمستشرقون، مركز نماء للبحوث والدراسات، دط، دت، د (دن)، ص: 09.

<sup>3</sup> - ينظر: بن شوشان، قاموس عبري عبري، (دط)، (ددن)، إسرائيل، 2010م، ص244.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص296.

(روح إيلوهيم): روح الله، إلهام إلهي وقوة نبوية عليا تحل على إنسان مختار.

(روح هاكوديش): تقابلها في العربية روح القدس وهي اسم للسكينة ويتعلق بالعناية الإلهية<sup>1</sup>.

وقد تطرّق محمّد عابد الجابري إلى مسار تطوّر مفهوم الوحي في اليهوديّة عبر التاريخ "فإذا نحن تتبعنا مسار الخطاب في التوراة، وهو مسار لم يشيد مرة واحدة بل تكون على مدى ألف وستمئة سنة، وجدنا أن مفهوم الوحي قد تطور في الفكر اليهودي عبر مرحلتين رئيسيتين: الأولى تمتد من قصة بداية الخلق إلى أب الأنبياء إبراهيم عليه السلام. أما الثانية فتمتد من إبراهيم الخليل إلى ظهور عيسى عليه السلام.

في المرحلة الأولى كان الوحي بمعنى: الكشف والتجلي Revelation يعني خروج الله حسب الرؤية التوراتية - من وحدته التي كان عليها منذ الأزل. في البدء الذي لا بداية له - كان الله ولا شيء معه. ثم اقتضت مشيئته أن يكشف عن ذاته أراد أن يكون مرئيا ومسموعا ومعروفا فخلق العالم والزمان، وخلق الإنسان. تجلى الله للإنسان وحصل اللقاء بينهما كما في قصة آدم. ومن آدم خلق الله شعوبا وأمما، وتتابع تجلياته لمخلوقاته في أشكال مختلفة ومناسبات متعددة، ولكن دون أن يستغرقه أو يحتويه أو يبتلعه حادث أو مخلوق، بل بقي دائما الإله الوحيد<sup>2</sup>.

وبوصفه كذلك؛ أي الإله الوحيد، كشف عن ذاته لشيخ الشعب المختار لديه، الشعب الذي ظل ينتظره فصار من الواجب أن ينسب إلى شيخ هذا الشعب، فيدعى: إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ ولما تغير اسم يعقوب (بن إسحق بن إبراهيم) فأصبح يدعى إسرائيل - ومعناه جاهد مع الله صارت ذريته تحمل اسمه: بني إسرائيل، وصار الإله؛ إله بني إسرائيل ذلك هو اللقاء الأول، لقاء إله بني إسرائيل مع جدهم أبرام ومعناه: الأب الرفيع، في هذا اللقاء الذي حصل على مستوى الرؤيا كان الميثاق وكان الوعد، وفيه غير الإله اسم أبرام إلى إبراهيم ومعناه: أبّ لجمهور أمّا اللقاء الثاني فقد حصل بين بني إسرائيل وإلههم في سيناء حين كلم الله موسى تكليما حسب عبارة القرآن. كان لقاء قال عنه كل إسرائيلي إن الله قد انكشف وتجلي وإنه رآه وجها لوجه، وبصورة أوضح مما سيراه فيما بعد كبار الأنبياء، ذلك

<sup>1</sup> - ينظر: قاموس عبري عبري، المصدر السابق، ص 904، 905.

<sup>2</sup> - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، دت، ص:

هو الوحي في معناه الأول في اليهودية، الوحي بمعنى أن الله هو الذي كشف عن ذاته وتجلّى لشعبه المختار وبعد هذا الكشف أخذ الوحي يكتسي مظهراً آخر، هو الإلهام :Inspiration

أرسل الله الأنبياء إلى الشعب المختار وكان هؤلاء يتلقون الكلمة منه إما بواسطة الرؤيا وإما بصوت وإما بالنفث في داخل النفس. هذا النمط من الوحي يتولى تعبيره كبار رجال الدين المختصين في تعبير الرؤيا<sup>1</sup>.

#### الفرع الثاني: مصطلح ومفهوم الوحي في المسيحية:

يأتي مصطلح الوحي في المسيحية مرادفاً لمصطلحات ثلاث هي: المسيح و"المخلص"، و"الله"، ولم يكن هذا الوحي الذي تجسّد عند عيسى مجرد إلهام أو رؤيا أو كلام بل لقد اتخذ شكل حلول الله ذاته في شخص المسيح لكي يصبح هو الله<sup>2</sup>.

لذلك إذا تحدثنا عن مصطلح الوحي فيما يخص المسيحية فإننا نقصد بها مصطلحات ثلاث تؤدّي إلى نفس المفهوم وهي: المسيح، المخلص، الله. فالوحي في المسيحية يتم على خطوات كما ورد في موقع الأنبا تكلا هيمانوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية)<sup>3</sup>

أ - يختار الله بعض القديسين ويحرك قلوبهم للكتابة، وقد يأمرهم مباشرة كما قال لموسى "فقال الرب لموسى اكتب هذا التذكار.." (خر 17:14) وكما قال لأرميا "خذ لنفسك دَرَج سفر واكتب فيه كل الكلام الذي كلمتك به.." (ار 2:36)

ب- يترك الله للكاتب حرية اختيار الألفاظ والأسلوب والكلمات، فلذلك نجد الأسلوب يختلف من كاتب لآخر، ولكن بدون أي تناقض أو تضارب بل في انسجام كامل وتوافق تام فنرى داود النبي يكتب بلغة الراعي، وسليمان بلغة الحكيم، وبولس بلغة الفيلسوف وهكذا، وفي نفس الوقت يساعده على انتقاء الألفاظ المناسبة.

ج - يكون الكاتب أثناء الكتابة تحت هيمنة وسيطرة روح الله الذي يحفظه ويعصمه من الخطأ أثناء الكتابة.

<sup>1</sup> - محمدعابد الجابري، مرجع سابق، ص: 237.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 239-240.

<sup>3</sup> - مكتبة الكتب المسيحية | كتب قبطية | المكتبة القبطية الأرثوذكسية، كتاب أسئلة حول صحة الكتاب المقدس - خرافة

إنجيل برنابا - أ. حلمي القمص يعقوب، - [https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-](https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html)

[gospel/inspiration.html](https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html)

د - يكشف روح الله للكاتب ما خُفي عنه مثلما كشف لموسى عن أيام الخليقة.

كما أن الوحي لا يتقيد بلغة معينة إنما يستخدم اللغة التي يستخدمها الشعب، فعندما كانت لغة شعب الله هي اللغة العبرية جاءت كتابات العهد القديم بهذه اللغة، وعندما بدأ الشعب يتكلم الآرامية ويصعب عليه فهم العبرية جاءت بعض الكتابات باللغة الآرامية. كما كانت تقرأ الأسفار المقدسة باللغة العبرية وتترجم فوراً للآرامية، ثم ظهرت ترجمات مكتوبة بالآرامية وهي ما دُعيت بالترجوم، وكُتِب العهد الجديد باللغة اليونانية التي كانت سائدة في ذلك الزمان.. إذاً الوحي لا يتمسك بلغة معينة ولا يفضل لغة على أخرى، ولا ننسى أن تعدد اللغات وبلبله الألسن جاءت نتيجة لخطية الإنسان وعدم إيمانه بوعد الله أنه لن يجلب طوفاناً فيما بعد، ولا ننسى أيضاً ان قصد الله أولاً وأخيراً ان الجميع يخلصون وإلى معرفة الحق يُقبِلون، ولذلك أوصى تلاميذه أن يذهبوا ويكرروا للعالم أجمع وأعطاهم أن يتكلموا بلغات مختلفة، ولم يضع الله ثقلاً على الإنسان لا يستطيع القيام به، فمثلاً لم يوصي أنبياءه بالكتابة باللغة العبرية فقط وحظر عليهم الترجمة، وفرض على كل من يريد أن يعرفه أن يتعلم العبرية أولاً<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - مكتبة الكتب المسيحية | كتب قبطية | المكتبة القبطية الأرثوذكسية، كتاب أسئلة حول صحة الكتاب المقدس - خرافة إنجيل برنابا - أ. حلمي القمص يعقوب، مرجع سابق، <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html>

### المبحث الثاني: مصطلح ومفهوم الوحي في الطرح الحدائي

إن تعامل العقلانية الحدائية مع مسألة الوحي قد طغى عليها النزعة العلمانية التي تُعنى أساساً بإنكار الغيب مع إقصاء المقدس، ومحاصرته، بل إن العلمانية كصبغة مادية فحواها إبعاد الدين من الحياة وتجاوز كل متعال ومفارق، قد أسس رؤية نقدية تفكيكية تعتبر كل تفكير مقدس هو تفكير ظلامي وخارج عن المعقول.

هذا هو جوهر التفكيك حيث تغيب المركزية الثابتة ولا تبقى أي نقطة ارتكاز يمكن الانطلاق منها لتقديم تفسير معتمد أو قراءة موثوق بها، إنه ما يسميه التفكيكيون " اللعب الحر للغة" ولذلك فلا توجد قراءة واحدة، بل كل قراءة نقدية هي في حقيقة الأمر فشل قراءة، أو إساءة قراءة<sup>1</sup>.

نستأنف تسليط الضوء على المقاربات الحدائية لمصطلح عقدي محوري في الدراسات العقديّة المعاصرة والذي أسالت أقلام كثيرة الحبر فيه، وذلك من حيث مفهومه وخصائصه، والغايات من إعادة قراءة هذا المصطلح بأبعاد غريبة عن المجال التداولي المعتاد اعتماده في هذه الجزئية بصفة خاصة، حيث يمكننا الاستنتاج بأن الطرح الحدائي لمفهوم الوحي يرتكز على ثلاث ركائز أساسية، والتي نجدها مشتركة بين أغلب الكتابات الحدائية في ذلك وبيانها كالتالي:

**أولاً: الألسنية:** وهي تعني النظر والتعاطي مع الوحي بكونه خطاباً لغوياً منقطع الصلة عن الأصل الإلهي، ويفضي القول بذلك إلى نتيجتين لازمتين لا مناص منهما نجدهما لدى جميع المفكرين الحدائين: الأولى نزع القداسة عن النص بوصفه نصاً لا يختلف عن أي نص آخر، والثانية إخضاعه لمناهج وقواعد النقد الفيلولوجي التاريخي التي تم تطبيقها على الكتب المقدسة الأخرى<sup>2</sup>.

**ثانياً: الأنسنة:** وإذا كان الوحي خطاباً لغوياً فهو بالضرورة خطاب إنساني محدود غير مطلق ومتعال، وهذه العلاقة بين الوحي والأنسنة يجليها علي حرب بقوله إن الوحي

<sup>1</sup> - العلمانيون والقرآن الكريم، (تاريخية النص)، أحمد إدريس الطعان، تق: نور الدين عنتر، ومحمد عمارة، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ط1 (2007)، ص 704.

<sup>2</sup> - قراءة في فكر العلمانيين العرب،

الإسلامي نطق به نبي عربي بمقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وطريقتهم في إنتاج المعنى واستخدام الدلالة، فهو إذن خطاب عربي، فضلا عن حيثياته أو بالأحرى إحدائياته؛ أي أسباب نزوله تحيل دوماً إلى أحداث تقع في التاريخ وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، من هنا إناسية الوحي وزمنيته، وهو يدعي أن المفسرين تعاملوا معه على هذا الأساس حين توسلوا باللغة لفهم مراد النص، فكأن المعيار بالنسبة لهم نحوي بياني، وهو بهذا المعنى إناسي لأنه يختص بثقافة قوم من الأقوام ولغتهم ورؤيتهم للعالم<sup>1</sup>.

**ثالثاً: التاريخانية:** وهي تعد إحدى سمات المفهوم اللازمة، فالوحي منغرس في التاريخ لا يتجاوز إلى أفق ميتافيزيقي غير منظور، ويعبر أونيس عن الطابع التاريخاني للوحي بالقول بأننا إذا افترضنا أن الدين خاتمة المعرفة ونهاية الكمال فذلك يعني أنه لا يمكن أن ينشأ في المستقبل ما لم يكن متضمناً فيه؛ فالوحي تأسيس للزمن والتاريخ أو هو الزمن والتاريخ، وهو الزمان كله ماضيه وحاضره ومستقبله، وبهذا المعنى يستحيل أن يكشف المستقبل عما يتجاوز الوحي، بل هو مجرد حفظ واسترجاع<sup>2</sup>، وقد أعطاه محمد أركون بعداً معرفياً آخر، فهي ببساطة حدثاً ما، قد صار يوماً ما بالفعل وليس مجرد تصور ذهني ركب لاحقاً بالذاكرة الجماعية، والذي يقصد به أنها ليست تصوراً ذهنياً كالأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية؛ لأنها فلسفياً أن يقودنا هذا التحديد إلى ممارستين علميتين مختلفتين: إما إلى التاريخوية<sup>3</sup> الوضعية، وإما إلى التاريخية الراديكالية للروح البشرية، التي هي نفسها غير منفصلة عن محيطها الاجتماعي - التاريخي<sup>4</sup>.

هذه إذن المرتكزات الأساسية التي قامت عليها القراءات الحداثيّة والتي جسّدت من خلالها ثورتها المفهوميّة تجاه المصطلح العقدي بشكل عام وتجاه مصطلح الوحي بشكل أخص كما سيتأتى.

<sup>1</sup> - نقد النص، مصدر سابق، ص 77.

<sup>2</sup> - علي أحمد سعيد، الثابت والمتحوّل، ص 61، نقلاً عن (الوحي والنبوة: قراءة في فكر العلمانيين العرب).

<sup>3</sup> - التاريخوية: يعرفها أركون بأنها نزعة من الكتابات تتحاشى كل أشكاله لنقل سياق ماضوي، لم يعد موجوداً، إلى سياق ناشط وصراعي وإكراهي بالنسبة إلى كلّ الفاعلين الذين ينشرون فيه استراتيجاتهم الصراعية، فالمؤرخ مهما كان جديراً محترفاً لا ينجو أبداً من هذه المشروطيات، ينظر: محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 518.

<sup>4</sup> - قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 518.

**المطلب الأول: مصطلح ومفهوم الوحي عند محمد أركون من القداسة إلى الدراسة:**

يتأسس المشروع الفكري والنقدي لمحمد أركون والتمثّل في نقد العقل الإسلامي على جملة من المحاور الكبرى التي تشكّل نسيج مترابط يتعذر فصل محور منه عن الآخر، ويشكّل الوحي أهم قضية مركزية يلتف حولها هذا المشروع؛ ولأنّ هذا النقد (نقد العقل الإسلامي) لا يشق طريقه إلى الوجود ما لم يتخذ من ناصية المصطلح والمفاهيم إحدائتيه الأولى؛ فقد حاول محمد أركون أن يؤسّس لمقاربة علمية ومعرفية لظاهرة الوحي، منطلقها الوحي كمصطلح ومفهوم، وهو ما سنعتزّض له في هذا المطلب.

**الفرع الأول: أشكلة<sup>1</sup> مصطلح ومفهوم الوحي:**

سبق وتطرّقنا لمصطلح الأشكلة ومعناها عند محمد أركون في فصل الألوهية، وهي لا تختلف في معناها وغايتها في فصل الوحي، وسنحاول بيان المراحل الثلاثة التي تقوم عليها الأشكلة عند محمد أركون:

**أولاً: زحزحة مصطلح ومفهوم الوحي:** يحاول أركون في هذه المرحلة الخروج عن التقليد من جهة حتى يتسوّى له القيام بزحزحة من جهة أخرى، والسبب وراء هذه الزحزحة التي يقوم بها أركون هو أنّ مفهوم الوحي كان قد بُسّط وضيّق، وحرّط من قدره، ثمّ أخيراً هجر من قبل العقل العلمي المستنير، وترك لـ "مسيّري أمور التقديس"، أي رجال الدين في كلّ طائفة، ما سأفعله أنا يتمثّل فيما يلي: أنّني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرائية الفيلولوجية التاريخية الوضعية العلمية إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوسع بكثير: إنّني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية، والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدّاً والذي لم يفكّك أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدّس والكتاب العادي<sup>2</sup>.

ولذلك ينبغي علينا- من زاوية نظر أركون- أن نزحزح . أولاً ثم نتجاوز كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي أو إلى جهة التراث الأوروبي الغربي، فهذه

<sup>2</sup> - محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 27.

الرواسب والتصورات الماضية شائعة جدا لدى كلا الطرفين وتشكل أحكاما مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح وفي مقدّمة هذه الرواسب والتصورات مفهوم الوحي<sup>1</sup>. هذه الزحزحة التي يريدّها أركون تتطلّب وضع مفاهيم ذات استخدام جديد (مصطلحات جديدة ذات حمولة دلاليّة جديدة) وهي المصطلحات التالية: الكتاب المقدّس، الكتاب العادي، مجتمعات أم الكتاب، الظاهرة القرآنية، الحدث القرآني، الخطاب النبوي<sup>2</sup>، تتجه إلى إقصاء كلّ المصطلحات العريقة والأصيلة للتراث الإسلامي، مع محاولة تعويضها بمصطلحات حديثة أو حديثة، هي نتاج صراعات قويّة داخل حقول معرفية تختلف كثيرا عما هو متداول فيه، وسبب الاستبعاد ما يتركه استعمال تلك المصطلحات العريقة من أثر عميق في متلقّيها<sup>3</sup>.

واستنادًا إلى ما سبق فإنّ عمليّة الزحزحة للمفهوم التقليدي للوحي التي يعمل أركون على تطبيقها لن تتمّ بشكل رسمي إلّا من خلال خلخلة مصطلح الوحي الذي لطالما سيطر ولا زال يسيطر - كما يقول أركون - في التراثات الدينيّة، ولم تتزحزح حمولته الدلالية على التراثات الدينيّة التوحيدية، ومن خلال عمليّة الزحزحة سيتحرّك مفهوم الوحي - حسب أركون - من موقعه الضيق، ويتحرّر قليلا من القبضة اللاهوتية، ويصبح بإمكاننا الانتقال إلى المرحلة الثانية بكلّ أريحية والمتمثّلة في التفكيك.

**ثانيا: تفكيك مصطلح ومفهوم الوحي:** تأتي العملية الثانية من الأشكّلة لمفهوم الوحي عند أركون بعد زحزحته وهي "التفكيك"، وقد بيّن أركون مقصوده من عملية التفكيك لمفهوم الوحي، ذلك المفهوم التقليدي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثّلة في إعادة تقييم هذا المفهوم المركزي، وبلورة فهم آخر جديد له، وعملية التفكيك هي مرحلة ثانية لما يسميه بالأشكّلة، أي جعل المفهوم إشكاليا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش؛ فالصورة التقليدية السائدة عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون

<sup>1</sup> - الإسلام أوروبا والغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص: 09.

<sup>2</sup> - الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص: 319.

<sup>3</sup> - القرآن والقراءة الحدائية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص: 79.

المتطاوله، وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة<sup>1</sup>.

وبطبيعة الحال فإن تفكيك هذا المفهوم وتحليله، وفكّ تعقيداته والتواءاته التي تسببت فيها الأنظمة اللاهوتية بكافة تجلياتها اليهودية والمسيحية والإسلامية- كما يرى أركون- خطوة لا بدّ منها، فهي الفاصلة بين الزحزحة والتجاوز؛ لأنه إذا دخل المفكّر والناقد المعاصر في مرحلة تفكيك الوحي، فإنّه سيقضي تمامًا على الملاحقة المستمرة من قبل ذلك المفهوم التقليدي السائد، وبالتالي تجاوزه تمامًا بمراحل نقدية طويلة، ومحطّات ابستمولوجية لن يتمكّن في ظلّها المفهوم الديني التبجيلي للوحي من قطعها أو تداركها، بل لن تقوم له قائمة بعدها.

**ثالثًا: تجاوز مفهوم ومصطلح الوحي عند أركون:** وهي مرحلة ثالثة وهي الأهم وتعتبر بالنسبة لأركون بمثابة تحصيل حاصل لمرحلتَي الزحزحة والتفكيك، وفيها يسعى أركون إلى تجاوز المصطلحات والمفاهيم التقليدية والأرثوذكسية للوحي إلى مفاهيم أخرى أكثر انفتاحًا وهو بهذا يؤسس إلى قطيعة بين المصطلحات والمفاهيم السابقة، وطرح أخرى بديلة، وهذا التمييز يتيح لنا كما يرى أركون أن نتجاوز معرفيا الآراء اللاهوتية الشائعة عن مفهوم الوحي، ولكنّه لا يتيح لنا أن نتجاوزها وجوديا أو حياتيا؛ لأنها مغروسة في أذهان الملايين من المؤمنين لقرون عديدة، وهذه الآراء اللاهوتية الشائعة عن الوحي كانت قد بلورت من قبل المفسرين في الطوائف الدينية الثلاث: أي الطائفة اليهودية، فالطائفة المسيحية، فالطائفة الإسلامية مع ذاكرتها الثقافية الجماعية المتميزة عن بعضها البعض.. وهذا التمييز الذي نقيمه بين إمكانية تجاوز النظرية التقليدية عن الوحي معرفيا، وبين الاستمرارية الوجودية لهذه التحديدات اللاهوتية؛ يعني أن المكتسب المعرفي لهذه الزحزحة التي أحدثناها لا يمكنه أن ينعكس بتأثيره على تجليات الإيمان إلا إذا وضعت الاستراتيجية المعرفية، وأدواتها الفكرية تحت تصرف العدد الأكبر من البشر، وذلك بواسطة منهجية تربوية أو بيداغوجية<sup>2</sup>.

ومما لا شكّ فيه- من منظور أركون - أنّه بهذا التجاوز للمصطلح والمفهوم التقليدي للوحي، ذلك المفهوم الدوغمائي المنغلق سيهتدي فيه الباحث والناقد المعاصر - حسب

<sup>1</sup> - ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 17.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص: 78.

اعتقاده-إلى وجهة معرفية ومنهجية تقوده إلى اكتشاف حقل جديد وشاسع من المصطلحات والمفاهيم البديلة عنه أكثر انفتاحًا وأكثر حيوية وشمولية.

الفرع الثاني: محمد أركون من المصطلحات والمفاهيم التقليدية للوحي إلى الاستخدام المصطلحي الجديد:

أولاً: مبرر الاستخدام المصطلحي والمفهومي الجديد عند محمد أركون:

كثيراً ما يذكر محمد أركون في أغلب كتبه عن الأسباب الحقيقية وراء الثورة المفهومية التي ينوي القيام بها وعلى مستوى المفاهيم اللاهوتية بشكل أخص، فأركون لا يدعو إلى ثورة مفاهيمية ومصطلحية عبثاً والتي تبني محمد أركون حذراً كبيراً وحساسية مفرطة تجاهها، فهي عنده أشبه بحقل الغام، يتعين مباشرته بيقظة فكرية بالغة<sup>1</sup>، فهو عمد إلى استحداث مصطلحات جديدة للوحي بديلة عن المصطلحات التقليدية الموروثة مثل القرآن والوحي لأنها- في نظره- "مصطلحات مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، لدرجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة التي كانت قد طمست وكُبتت ونُسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصائية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص"<sup>2</sup>.

ثانياً: المصطلحات والمفاهيم الأركونية البديلة للوحي عند أركون:

سيتم التعرّض في هذا الفرع إلى أهم المصطلحات والمفاهيم الأركونية البديلة التي استخدمها أركون في مقابل مصطلح الوحي وهي:

ثانياً: مصطلح الظاهرة القرآنية/ الحدث القرآني:

1/مصطلح الظاهرة: لم يحدّد محمد أركون طبيعة مصطلح الظاهرة، إن كان (مصطلحاً سوسيوولوجياً، أو أنثروبولوجياً، أو لاهوتياً، أو ثقافياً، أو فلسفياً، أو نصنّفه على المعنى الكلاسيكي<sup>3</sup>، وإنما عرّفه انطلاقاً من توجه فلسفي، ذهب من خلاله إلى أنه "يعتمد على

<sup>1</sup> - فوزي بوخريص، أركون وثورة المفاهيم، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، أكتوبر 2020م، رابط المقال كاملاً:

-<https://mominoun.com/articles/%d8%a3%d8%b1%d9%83%d9%88%d9%86>

<sup>2</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص: 29.

<sup>3</sup> - ينظر: حوار قدمه عبد الجبار الرفاعي ضمن كتاب "الدين وأسئلة الحدائتة، محمد أركون، مصطفى ملكيان، عبد المجيد الشرفي، حسن حنفي"، مرجع سابق، ص: 20.

المنهج الفينومينولوجي<sup>1</sup>؛ بمعنى "الفينومان" باللغة اليونانية، يعني شيء يظهر أمامك، ما كنت تنتظره، ولا رأيته في حياتك، مفاجئًا، مدهشًا، غير منتظر، مركبًا، يبعث قلقًا في قلبك، يعني كأنه صاعقة، أو عاصفة، أو إعصار)<sup>2</sup>، والمقصود بالفينومينولوجيا: كما يطرحها أركون هنا الوصف الظاهراتي للوحي السابق على الوحي القرآني، أي الوحي التوراتي والإنجيلي، وأركون يعتبر الوحي ظاهرة مثله في ذلك مثل الظواهر كسقوط المطر، أو هبوب الرياح أو آية ظاهرة أخرى، محكومة بزمان ومكان، وبالتالي ينبغي أن ندرس ظاهرة الوحي كما هي، أي كما أثرت في ملايين البشر طيلة قرون<sup>3</sup>.

انطلاقًا من هذه المعاني التي يقدمها المنهج الظاهراتي لمصطلح "الظاهرة" عموماً يطرح أركون مصطلح الظاهرة القرآنية بدلا من الوحي، ليتمكن فيما بعد من إضافة مركب الظاهرة إلى القرآن مستعينا في صياغته بمكتسبات علوم المجتمع والإنسان.

**2/ مصطلح الظاهرة القرآنية بالمعنى الإضافي** : يعرف محمد أركون "الظاهرة القرآنية" بقوله: "أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تمامًا، (الزمان هو بداية التبشير، والبيئة الاجتماعية - الثقافية التي ظهر فيها في الجزيرة العربية، وألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب، أو لم يدون إلا فيما بعد)<sup>4</sup>.

وقد فصل هاشم صالح مقصود أركون من إطلاقه لمفهوم "الظاهرة القرآنية" بقوله: (يستخدم محمد أركون مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني "Le fait coranique"، وليس القرآن، للدلالة على تاريخية هذا الحدث، المقصود أنه حدث لغوي، وثقافي وديني، يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية، ولا يفهمها جيدًا إلا

<sup>1</sup> - الفينومينولوجيا (phenoménologie) هو أن تساعد الشيء على الظهور وتمكينه من الإفصاح عن نفسه بغية إدراكه، وكأن "الفينومين" هو الشيء المنسحب والمتخفي، لهذا كان المنهج الفينومينولوجي يستجيب لمطلب إظهار المستتر في كنهه، أي إظهار المنسحب أو المنسي أو المقنع، أنظر: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص: 970، و الفينومينولوجيا تعني: "هي منهج نقد المعرفة، وهي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة"، أنظر: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص: 32.

<sup>2</sup> - حوار قدمه عبد الجبار الرفاعي ضمن كتاب "الدين وأسئلة الحداثة، محمد أركون، مصطفى ملكيان، عبد المجيد الشرفي، حسن حنفي"، مرجع سابق، ص: 21

<sup>3</sup> - ينظر: هاشم صالح، القرآن من التفسير المورث على تحليل الخطاب الدني، ص: 98 (الهامش).

<sup>4</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 186.

من عاش في ذلك العصر، أو درسه من الداخل، والحدث القرآني هو انبجاس لغوي رائع وأخاذ، ومفتوح على العديد من المعاني والدلالات؛ لأنه يستخدم لغة رمزية مجازية في معظم الأحيان، ولذلك يميز أركون بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فالثانية ليست إلا تجسيدا تاريخيا محسوسا للأولى، لقد حولتها من الحالة الرمزية المنفتحة إلى قوالب قصيرة، وقوانين تشريعية محددة، لتلبية حاجات المجتمع في القرون الهجرية الأولى، وهكذا تحولت لغة القرآن الإنبجاسية الرمزية إلى لغة نثرية أحادية المعنى بعد أن احتكّ الوحي بالتاريخ وولّد الظاهرة الإسلامية<sup>1</sup>.

وقد اعترف محمد أركون بأنّ مقصوده من مصطلح الظاهرة القرآنية يختلف تماما عن مصطلح الظاهرة القرآنية الذي وظّفه مالك بن نبي مثلا، ففي قوله: (عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية فهم قرآني عموما أنّي أتخذ موقفا إيمانيا تقليديا لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأنّه لا علاقة للقرآن بالكلام البشري، وأنه يتعالى عن التاريخ كليًا، واعتقدوا أنّني أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخي الحديث، وأنّي سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية.. و قالوا أنّ أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن.. كان مالك بن نبي قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية من منظور تبجيلي أو تقديسي ضمّن لكتابه نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المزدهرة اليوم، ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفا بالطبع، ولهذا السبب هوجمت لأسباب متضادة تماما من قبل المسلمين التقليديين، ومن قبل المستشرقين الوضعيين في آن معا؛ فالأولون يتهمونني بمعاملة القرآن كأبيّ كتاب أو وثيقة تاريخية، والآخرين يتهمونني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن أو في وضعه في منأى عن التاريخية)<sup>2</sup>.

وهنا نلمس بشكل جلي من خلال كلام محمد أركون نزعة استبرائية انفصالية عمّا هو عليه المفكر مالك بن نبي من البناء الاتصالي الذي يسعى لتحقيقه من خلال كتابه (الظاهرة

<sup>1</sup> - قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 29.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص185، 186.

القرآنية)، فالغاية النقدية التي يتطلّع إليها أركون من خلال توظيفه لهذا المصطلح لا تلتقي كليًا - حسب اعتراف أركون- مع الغاية التقديسية التبجيلية التي كانت همّ مالك بن نبي صاحب الأسبقية في توظيفه لمصطلح "الظاهرة القرآنية"، هذا من جهة ومن الجهة الأخرى يستنكر أركون تلك العنجهية التي تبديها الخطابات الاستشراقية تجاهه، ويعلن استقلاله وحياديته التامة عن كلا التيارين، التيار التبجيلي والتيار الفيلولوجي العنصري.

**ثانيا: مصطلح المدونة الرسمية المغلقة:** في هذا المصطلح الجديد أو الوجه الآخر للوحي عند محمد أركون نجد المصطلح ذو الحمولة التاريخية الرمزية "المدونة<sup>1</sup> الرسمية المغلقة"؛ ذلك لما يوحي به هذا المصطلح من أبعاد تاريخية مشبعة بالدلالات المعنوية عالية الشحنة من حيث الغموض، ولهذا علاقة وطيدة لمرحلة ما بعد التدوين للقرآن الكريم؛ أي بعد الانتهاء من مرحلة التداول الشفهي لما سبق أن سماه "الخطاب النبوي"، وقبل ( أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى "نص مكتوب"<sup>2</sup>، أي إلى "مصحف"<sup>3</sup>، وقد اجتمع هذا الاسم من خلال تركيب ثلاث مصطلحات وجب عند أركون تحقق المعنى في كل مصطلح، وهي كالاتي:

- 1- أن تكون مدونة: أي أنها قد عرفت الانتقال من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية.
- 2- أن تكون رسمية: إشارة منه إلى ضرورة الانسجام بينها وبين الموقف الرسمي العام، المتبنى من الدولة أو الأمة عموما.
- 3- أن تكون مغلقة/ ناجزة: هذه المدونة منتهية بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة، إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معيّن من العبارات أو الآيات التي تشكّلها، كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمثيل ما بين الدال والمدلول، أو الدالات والمدلولات، إنّ مفهوم الإنجاز أو الإكمال والتمام هذا يجتنبنا من السقوط في وهدة القراءة التبجيلية التي تلحّ بشكل أساسي على الطابع المعجز للقرآن،

<sup>1</sup> - المدونة هي المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي corpus، وكان يمكن أن ترجمه بالمجموعة النصية أو النصوصية؛ فالقرآن مشكّل من مجموعة نصوص (أو سور) مختلفة الطول، ينظر: هاشم صالح، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدني، ص: 114 (الهامش).

<sup>2</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 127، 128.

<sup>3</sup> - ما يقابل "المدونة الرسمية المغلقة" عند أركون هو المصحف وليس القرآن، لأنه يفرق بينهما، ومن ذلك قوله في كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: (ما ندعوه بطريقة اختزالية المصحف، أي المدونة الرسمية المغلقة)، ص 128.

كما يجنبنا الاكتفاء بالقراءة الفيلولوجية التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن غموضه وتناقضاته، ونواقصه الأسلوبية<sup>1</sup>.

فالقرآن عند محمد أركون هو نص كغيره من النصوص، لا أساس لقدسيته الذاتية، وقد ألبسها المسلمون هالة التقديس كما فعل أقوام التوراة والانجيل من قبل (فجميع الطوائف كانوا قد تقننوا في رفع المدونة الرسمية إلى مرتبة الكتاب المقدس.. وهكذا نجد أن إعلاء الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التتكير عندما تؤكد بأننا نستطيع أن ننقل من الأنجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح، أو أن المصحف، أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله<sup>2</sup>.

ومن ثمة فاختياره لهذا الاسم يعدّ في نظره- إرجاعا للأمر إلى نصابها بإزاحة ستار التقديس، يجب حقيقة النصوص عن المخاطبين بها بسبب مغالاتهم في عملية التتكر لمدوناته الرسمية، والسمو بها إلى أن أصبحوا يتوهمون إمكان الوصول عبرها إلى كلام الله، وهو شيء مستبعد عنده. بنوع من التعبير المتناقض الذي ألفناه عن الأستاذ أركون، نجده في كل مرة يبدي رؤية تختلف عن سابقتها حيث يقول في (المدونة) أنها: (الوحدة الكبرى للنصوص المجموعة بين دفتي مجلد، والتفحص الألسني الحديث في هذه الوحدات النصية من سور وآيات يكشف عن تنوع في خطاباتها اللغوية، وفي النتيجة هو يدل على ضرورة إيجاد تمييز أكثر دقة من ذلك التمييز العام الشائع بين السور المكية والسور المدنية)<sup>3</sup>، فبعد نزع القداسة قصرا عن القرآن ومحاولة تصديره كتابا عاديا وخطابا أرضيا يُقرأ كغيره من النصوص، يعود أركون لذكر التقسيم القرآني إلى مكّي ومدني، وأكثر من ذلك عملية تصنيف لنماذج ولأنواع هذا الخطاب من آيات تسبيحية، وآيات تشريعية<sup>4</sup>.

أمّا عن مفردتي (رسمية) و(مغلقة): فيستشكلها أركون قائلا: (لماذا قلنا أنّها مدونة رسمية؟ -المقصود بذلك مصحف عثمان بالطبع-؛ لأنّ تشكيلها ومراقبتها تمت على يد

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 115.

<sup>2</sup> - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 82.

<sup>3</sup> - قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 21.

<sup>4</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص 21.

سلطة سياسية كانت منخرطة في صراعات على خلافة النبي. وأخيرا: لماذا قلنا إنها مغلقة؟ لأنه لا يمكن لأي شخص بعد اليوم أن يضيف إلى المصحف كلمة واحدة ولا حتى حرفا واحدا، كما لا يمكن أن يحذف منه كلمة واحدة. لا يمكن إجراء أي تعديل عليه مهما كان صغيرا بعدما تحقق إجماع المؤمنين على صحة وتامة الوحي الذي وصل إليهم عبر محمد. هذا هو معنى مصطلحي الجديد: "المدونة الرسمية المغلقة" للنص القرآني.<sup>1</sup>

لينتهي محمد أركون إلى محاولة ترسيم الوحي (القرآن) على أنه ليس ذلك المنزل الأول من عند الله عز وجل (كلام الله)، وأنه بمجرد تدوينه فيستحيل أن يبقى على صيغته السليمة المنزلة، وهذا الذي جعله يختلق هذا الاصطلاح المركب المعبر على اجحاف المدونين الأوائل (الصحابة -رضوان الله عليهم-) في فرض الإغلاق التام للمصحف على أنه الصيغة النهائية للقرآن، مع الإجماع على حرمة المساس به من ناحية الزيادة أو النقصان.

**ثالثا: مصطلح الخطاب النبوي:** إن مفهوم "الخطاب النبوي" كان قد بلور أو نحت انطلاقا من التحليل الألسني والسيمائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيمائية ودلالية مشتركة ومتشابهة، وهي خصائص تميز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض كالخطاب الفلسفي مثلا، أو الخطاب المنطقي، الذي يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الديني، وهذا ما اكتشفه العديد من العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب التوراة، والإنجيل، والقرآن، ولهذا السبب يحق لنا أن نتحدث عن شيء اسمه الخطاب النبوي، أو خطاب النبوة، أو خطاب الأنبياء<sup>2</sup> (Le discours prophétique).

وقد أطلق محمد أركون مصطلح الخطاب النبوي قاصدا به (ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة

<sup>1</sup> - قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص 21.

<sup>2</sup> - ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 78.

أي ضمير المخاطب الأول = (النبوي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس)<sup>1</sup>.

ولم ينف أركون صراحة ربانية المصدر لدى القرآن، فإن تأكيده صفة "الخطاب النبوي" تقاطعا بينه وبين أصحاب تلك الشبهات، من حيث إصرارهم جميعا على تقليص مساحة التقديس التي يحتلها في نفوس المؤمنين به، وهو ما صرح به عند عرضه لسبب تحاشيه استعمال اسم "قرآن" قائلا: ( إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، حتى إنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طمست وكُتبت ونُسيت من التراث التقوى الورع)<sup>2</sup>.

وبالتالي فالقرآن لا يمثل عند أركون إلا أحد تجليات الخطاب النبوي، وهو خاص بالفضاء الثقافي الإسلامي، كما تمثل نصوص العهد القديم تجليا آخر له في الفضاء الثقافي اليهودي، والأنجيل تمثل تجليا ثالثا خاصا بالفضاء الثقافي المسيحي، وهذا ما يشير إليه في قوله: (كنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مصطلح "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأنجيل، والقرآن مصطلحا يشير إلى البنية اللغوية و السيميائية للنصوص)<sup>3</sup>.

ولا بدّ من تأكيد أن مصطلح "الخطاب النبوي" ليس إبداعا خالصا للرجل، بل يدخل ضمن محاولاته الكثيرة والمتأنية الرامية إلى زرع مجموعة من المصطلحات التي نبتت وترعرعت في تربة غير التربة الثقافية الإسلامية، وهو لا ينكر ذلك، بل يصرح به في قوله: (مصطلح الخطاب النبوي كان قد بلور أو نُحت انطلاقا من التحليل الألسني والسيميائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن ثمة فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص30.

<sup>2</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص29، نقلا عن العباقي ص 73، 74.

<sup>3</sup> - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص38.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص78، الهامش.

يرمي مصطلح "الخطاب النبوي" الذي يستخدمه أركون إلى خلفية دلالية ذات أبعاد أنسنتية واضحة في تحليله؛ فالمركب المفاهيمي ذو البنية المعنوية البشرية بالإضافة إلى نفيه المصدرية الربانية التي يتميز بها، أيضا يتجلى المعنى الأرضي ببعده الأفقي، حيث يبقى فقط بين المصدر (النبوي) والمستقبل (الناس).

### مصطلح مجتمع الكتاب السماوي/ الكتاب العادي

إنّ إعادة تحديد مفهوم المصطلح -كما يعتقد أركون- تقتضي الذهاب بعيدا في الجهد المبذول، والتحليل المعمق لإعادة تحديد مفهوم الوحي، وهو يقصد بذلك إعادة تحديده فيما وراء المنظورات اللاهوتية الطائفية والتبجيلية الجدالية الصراعية الموروثة عن الماضي، ذلك أن الطوائف الثلاث، يهودية ومسيحية وإسلامية لا تزال منغلقة داخل هذا القفص اللاهوتي القديم، وللخروج من هذا القفص العقائدي اللاهوتي المستمر حتى اليوم بنحو مضاد للحقيقة، التي برهنت عليها العلوم الاجتماعية، سوف أقترح عليكم مساراّ يبتدئ من أهل الكتاب حتى يصل إلى ما أدعوه مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي<sup>1</sup>.

وقد أطلق محمد أركون مصطلح مجتمعات الكتاب للدلالة على الوحي، وبدلا من مصطلح أهل الكتاب القرآني، ويقصد به المجتمعات المتولدة، أو الناتجة عن الكتاب الموحى به، كالمجتمع التوراتي والإنجيلي والقرآني، أو المجتمعات التي سيطرت عليها ظاهرة الكتاب المقدس ويلاحظ على المعنى العام لمفهوم مجتمعات الكتاب ما يلي<sup>2</sup>:

- أن إطلاق مصطلح "أهل الكتاب" يوحى بالتراتبية، وبالطبع انتفاء النزعة الإنسانية.
- أن الكتب الإلهية إذا كانت متساوية سواء في زمن النزول أو في أزمنة التأويل فالمجتمعات المتولدة عنها هي كذلك أيضا لا فضل ولا فرق بين مجتمع وآخر.

لقد عمد أركون من خلال استحدثه لمصطلح مجتمعات الكتاب بدلا من الوحي إلى الانتقال من المصطلح والمفهوم اللاهوتي العقائدي إلى مصطلح انثروبولوجي ثقافي في سياق ما يسميه بـ "إعادة تقييم مفهوم الوحي" ومن خلال إعادة التقييم هذه التي يقترحها سنتمكن - على حد قوله- من دون شك من فتح آفاق جديدة في مقاربتنا لمفهوم الوحي في

<sup>1</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 565.

<sup>2</sup> - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون، دار إفريقيا الشرق، دط، 2015م، ص: 262.

التراث اليهودي، والتراث المسيحي أيضا وحينها فقط يمكننا التنقل فكريا وثقافيا وتاريخيا من رؤية " أهل الكتاب" إلى مفهوم "مجتمعات الكتاب"<sup>1</sup>.

إنّ عملية تطوير مفهوم "مجتمعات الكتاب" تحتاج إلى إيجاد المصطلحات والمنهج والمواقف الفكرية المناسبة لتقديم مفهوم الوحي في القرآن، وفي الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وحين نقوم بذلك علينا أن نكون حذرين كي لا نصبح حبيسي ما يطلق عليه المواقف الأرثوذكسية الدوغمائية<sup>2</sup>.

كما يهدف محمد أركون من خلال طرح هذا المصطلح "مجتمعات الكتاب" إلى القيام بزحزحة منهجية إبستمولوجية في الفكر الديني التوحيدي، وهو مصطلح لا يرى فيه الكثيرون - كما يقر أركون - إلا مجرد نسخة طبق الأصل عن المصطلح القرآني " أهل الكتاب"، وفي هذا نسف كلي للجهود النقدية التي أبدلها ويزعمون بأن عملي هذا ليس إلا دفاعا تبجيليا عن الإسلام من قبل مثقف مسلم، وهكذا يحافظون على مواقعهم كما هي، ولا تعود هناك أية حاجة لمعرفة كيف يمكن لمفهوم مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب أن يهّم الفكرين اليهودي والمسيحي، على الرغم من أنّ المسيحيين الذين لا يزالون حريصين على الحوار كما هو عليه الحال داخل إطار مجموعة البحث الإسلامية - المسيحية، يرفضون هذا المصطلح، بموجب عقيدتهم القائلة بأنّ المسيحية وخصوصًا الكاثوليكية ليست دين كتاب كما هو عليه الحال بالنسبة للإسلام؛ وإنّما هي دين يسوع المسيح: بمعنى أنّ كلام الله قد تجسّد في يسوع ابن الإنسان وابن الله، لكننا باستخدام هذا المصطلح لا نهدف على الإطلاق إلى النيل من العقيدة المسيحية، كما لا نهدف إلى رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتي نفسه الشيء الذي كان دائما يفرع المسيحيين منذ القرون الوسطى، وإنّما نهدف إلى شيء مختلف تماما: إنّنا نهدف أولا إلى تبيان أنّ المفهوم اللاهوتي للكتاب بمعنى الكتابات المقدسة لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة،

<sup>1</sup> - محمد أركون، من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، ترجمة: خالد العارف، مصطفى العارف، بحث منشور في كتاب

علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة مقارنة تفكيكية نقدية، مؤمنون بلا حدود، 2018م، ص: 585.

<sup>2</sup> - من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، المصدر نفسه، ص: 584.

نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله فيما بين أيدينا للمطالعة...<sup>1</sup>.

ويواصل محمّد أركون حديثه عن مقاصد استخدام مصطلح مجتمعات الكتاب كلفظ مرادف للوحي معترفا بأنّ الهدف من وراء بلورة مصطلح مجتمعات أمّ الكتاب/ الكتاب، هو إعادة الأبعاد اللغوية والسوسولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكليّة للكتاب المقدّس، والحاضي بعملية تسامي وتصعيد مكثّفة جدًّا، بمعنى آخر وبكلمات أخرى أكثر وضوحًا فإنّنا نهدف إلى إسباغ الطابع التاريخي على ما نزعت عنه كل صبغة تاريخية حتى القرن التاسع عشر.. إن هذا المصطلح يحثنا على الكشف عن كل آليات التقديس، ودراستها وتفكيكها، وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي، وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية و نزع الأسطورة<sup>2</sup> والأدلجة، أو التآليه أو القولية الشكلانيّة المقنّعة، أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء...<sup>3</sup>.

وفي ختام عرضنا لترسّانة المصطلحات والمفاهيم الأركونية التي استخدمها واستحدثها للدلالة على مصطلح الوحي نلاحظ أنّ أركون سعى إلى استعراض العديد من المصطلحات البديلة عن الوحي، والمتضمنة لمفهومه، والرامية إلى توسيع دلالاته التي ضيّقتها الأديان التوحيدية وفي مقدّمها القرآن-من وجهة نظر محمد أركون- وهي مصطلحات اجتثها من حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، والهدف منها المقارنة والنقد العلمي للأديان التوحيدية التوراة والإنجيل والإسلام، وفي عمله هذا يهدف إلى استبعاد كلي المفاهيم والمصطلحات التقليدية والأرثوذكسية وإحلال محلّها مصطلحات ومفاهيم أخرى حيوية ومنفتحة وأكثر اتساعا وشموليّة فالتحديد الخاص الذي يقدّمه عن الوحي يمتاز بخصّيصه فريدة، هو أنّه يستوعب

<sup>1</sup>- ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص: 57.

<sup>2</sup>- نزع الأسطورة، أو نزع الأسطورة démythologisation هو مفهوم مركزي لدى المفكر الألماني رودولف بولتمان 1886-1967م، يعيد من خلاله مراجعة ونقد مجمل التصورات الدينيّة حول كتاب العهد الجديد، من قبيل المعجزات وشخصيّة النبي عيسى، حيث يرى أنّ المعجزات مثلا لا يمكن أن تكون خرقا لقوانين الطبيعة؛ باعتبار أنّ الثقافة المعاصرة لم تعد تسمح بمثل هذه التصورات الأسطورية الناتجة عن الفكر الديني، إضافة إلى النبي عيسى اكتسب عبر التاريخ صورتين اثنتين: عيسى الإنسان، كما يتحدث عنه كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل، ثمّ عيسى المتعالي والأسطوري، ينظر: خالد العارف، مصطفى العارف، هامش مقال مفهوم الوحي من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، ص: 607-608.

<sup>3</sup>- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص: 59.

بوذا وكونفشيوس والحكماء الأفارقة، وكلّ الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، إنّه أيضاً (أي مفهوم الوحي) كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أي باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كلّ التجارب المعروفة للتقديس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)<sup>1</sup>، كما أنّ خطاب أركون يحاول قدر الإمكان استثمار منجزات الثورة المنهجية التي حدثت على مستوى الأجهزة المفاهيمية، وأدوات القراءة وآليات تفكيك الخطاب، والحفر في الأنساق المعرفية، (وهو مشروع يسعى أولاً وأخيراً إلى بلورة رؤية إبستمولوجية، ومنظومة تأويلية لها القدرة على تعرية الدوال من الداخل، وإعادة تشكيلها من جديد، وبصورة مغايرة)<sup>2</sup>.

من هذا المنطلق فإنّ الانقلاب الأركوني على مفهوم الوحي السائد، وإحلال مصطلحات ومفاهيم أخرى (هو مخطّط يتجه إلى التقيب عن المعنى، والهجوم على ما تكرّس وساد ثقافياً بعد تفكيكه، بغية إمطة اللثام عن عمليات التمويه والأسطرة، التي تطل كل الأنظمة الثقافية المرتبطة بالعصر التدشيني الأول، وإعلان الدخول في عصر حدائي منبثق)<sup>3</sup>.

**المطلب الثاني: مفهوم الوحي من منظور يوسف الصديق (نحو الإطاحة بالمفهوم التقليدي للوحي في منظور يوسف الصديق):**

يعتبر المفكر التونسي يوسف الصديق من الحدائين المعاصرين الذين أسسوا لمقاربة معاصرة للكثير من القضايا المتعلقة بمنظومة القرآن، وحقل الدراسات القرآنية على وجه الخصوص، من خلال مؤلفاته وكتبه وعلى رأسها: " هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها"، وقد دعا إلى إعادة النظر في مفاهيم كبرى، مثل الإعجاز والوحي، وفي هذا المقام سنحاول الوقوف عند مقارنة يوسف الصديق لمصطلح الوحي، ونسلط الضوء على الدلالات الحقيقية لهذا المصطلح الذي لم يفهم كما يجب -على حد قول يوسف الصديق- وينبغي أن نعيد النظر في مصطلح الوحي في ذاته والبحث في دلالاته.

<sup>1</sup> - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص: 80.

<sup>2</sup> - عسال جويني، الوعي بالهيرمينوثيقا في الخطاب الفلسفي الجزائري قراءة في المفاهيم والمرجعيات المعرفية، بحث منشور، مجلة العلوم الإجماعية والإنسانية، جامعة تبسة، المجلد 15، العدد 1، 2022، ص: 136.

<sup>3</sup> - أحمد دلباني، سفر الخروج اختراق السبات الإيديولوجي، في الثقافة العربية المعاصرة أدونيس، إدوارد سعيد، علي حرب، محمّد أركون، دار التكوين للنشر، ط2010م، ص: 56.

الفرع الأول: مرادفات مصطلح الوحي عند يوسف الصديق:

1/ الوحي: الأمر: للزلازل: الله أشار لنا بأنّ الوحي هو في الزلزال: سورة الزلزلة. قال تعالى: "بأن ربك أوحى لها" (الزلزلة 5)، قال مجاهد: ( أوحى لها ) أي: أمرها . وقال القرظي: أمرها أن تتشق عنهم<sup>1</sup> .

2/ الوحي: الإلهام: مشترك فيه النحل ومشارك فيه أم موسى ومشارك فيه الناس وهذا ليس مشكلا، أمّا ما هو محتوى الوحي، فهو أنّ محمّدا له فيه معارف كبرى يحتويها القرآن الذي أتى به، وهو موحى إليه عن طريق إمام أي ملاك أو جبريل.

3/ الوحي هو الكتاب اللوغوس: وهو لفظ لطالما غاب عن ذاكرتنا في تداولنا للغة العربية المعاصرة المتعلقة بالوحي المنزل أن لفظ الكتاب قد كان حمالا لمعاني رحبة، فهو يطلق على كل ما يجمع أو يفرق، وتلتقي عنده الطرق أو تتفجر منه المسالك ليتجه كل منها إلى منتهاه، وهو كل ما يشد ويربط ويحزم، والكتاب يتوافق في مدلوله تماما مع كلمة " لوغوس" اليونانية، إذ يدلان على اللفظ العربي واليوناني على المرحلة المكتملة من خطاب ما، فصلا كان أو قسما، كانت لكلمة " كتب" التي تعني اليوم فعل الخط، دلالة قديمة طواها النسيان تفيد " الربط" فكثيرا ما يرجع أهل التفسير سعيا إلى الإحاطة بدلالات هذه الكلمة المتعددة، إلى الشعر الجاهلي.. وفي معرض شرحه لبداية سورة البقرة، ﴿ أَلَمْ نَكْتُبْ لَأَرْبِّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (" البقرة/1)، قام المفسر البارز القرظي بجرد شامل لمختلف معاني كلمة " كتاب" في القرآن، وقد بين مدى الحيرة التي انتابت المفسرين المسلمين أمام فكرة الكتاب في صيغها الواردة على طول الخطاب القرآني، فيقول: " وقيل: الإشارة إلى ما قد نزل من القرآن بمكة، وقيل: إن الله تبارك وتعالى لما أنزل على نبيه-صلى الله عليه وسلم- بمكة: " ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (المزمل/05)، لم يزل رسول الله-صلى الله عليه وسلم- مستشرفا لإنجاز هذا الوعد من ربه عزوجل، فلما أنزل عليه بالمدينة: ﴿ أَلَمْ نَكْتُبْ لَأَرْبِّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ("البقرة/1)، والتقدير هذا القرآن ذلك الكتاب المفسر في التوراة والإنجيل، يعني أن التوراة والإنجيل يشهدان بصحته، وقيل ذلك الكتاب إشارة إلى التوراة والإنجيل كليهما،

<sup>1</sup> - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد

حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ط1(1419هـ)، ج 9، 341.

والمعنى: ألم ذانك الكتابان أو مثل دينك الكتابين، أي هذا القرآن، جامع لما في ذلك الكتابين، فعبر بذلك عن الإثنين بشاهد من القرآن<sup>1</sup>.

لقد حاول يوسف الصديق من خلال إطلاقه لمصطلح الكتاب على الوحي أن يجعله دالاً على التوراة والإنجيل، مع أنه اللفظ صريح فهو يدل على "القرآن" واستبعد على الإطلاق أن يكون هذا الكتاب هو المصحف المكتوب بين أيدينا، مستدلاً بالكثير من الآيات التي ورد فيها هذا المصطلح في القرآن ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ (البقرة 79)، هذه الآية التي ورد فيها مصطلح "الكتاب" في معناه المادي التداولي، وفي بعده الجدالي التحقيري الصريح في القرآن، وقد وجهت كما يقول يوسف الصديق إلى الخليفة عثمان الذي أعد المصحف وصحابة آخرين. في المقابل عندما يورد القرآن كلمة كتاب في سياق تقريضي فالمراد به التعبير عن مشيئة إلهية أو إنسانية في التشريع ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ (الرعد 38)

الفرع الثاني: دحض أن يكون الوحي هو كلاماً منزلاً:

ينفي يوسف الصديق من الأساس أن يكون الوحي هو رسالة كلامية أو مسألة إملاء من المولى إلى فرد معين حتى وإن كان سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- لذلك جاء التعجيز من قبل قومه وقد حكى القرآن عن هذا التحدي في قوله: ﴿ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفِيِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾ (الاسراء 93). وعندما عجزه الناس... قال لهم: ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ﴾ (الكهف 110)، وهذه قالها وحده<sup>2</sup>.

ويأتي هذا الإنكار للمفهوم الحقيقي للوحي في سياق ما يسميه بـ "خطيئة قارئ القرآن" فلو أننا قرأنا القرآن حقيقة لأدركنا أن مفهوم الوحي الذي نتداوله في ثقافتنا الإسلامية ليس بالضرورة أن يكون كلاماً من الله تعالى إلى محمد -صلى الله عليه وسلم- والآن ونحن نمتلك أدوات العصر ومناهج الحداثة التي لم يكن يمتلكها المعاصرون لمحمد لم يعد بإمكاننا

<sup>1</sup> يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أفعالها، تر: مندر ساسي، دار محمد علي للنشر، صفاقس -تونس-

ط1 (2013)، ص: 101 - 100.

<sup>2</sup> ينظر: نادر الحمامي، يوسف الصديق في مسألة القرآن، حوار مع يوسف الصديق، 5 فبراير 2021، مؤسسة مؤمنون

بلا حدود، <https://www.mominoun.com/articles>.

أن نتفكر رسالة محمد المتمثلة في مفهوم الوحي دون إعادة صياغتها في مركز الثقافة العالمية السائدة في عصر كما يقول القرآن - يحتم على كل مؤسس أن يدركه ببصيرة المفكر<sup>1</sup>.

ويستند يوسف الصديق في إنكاره لمفهوم الوحي باعتباره كلاماً إلهياً برده فعل الذات المحمدية في تلقيها لتلك الرسالة الإلهية فقد (كان لا بد أن يمر الدفاع عن نبوة محمد، وما يستند إليه من دعاوي تبرره، حسب ما يقرره التفسير الموروث الإسلامي، بالتسليم بسلبية المصطفى في تلقيه القول الإلهي واعتباره مجرد وعاء لما يوحى له وصفحة خالية لحظة استقباله لما سيأتيه. إذا كان لا يوجد ما يدعو للشك بأن محمداً تلقى وحياً من طبيعة الوحي عينه الذي نزل على موسى وعيسى، واستحال سفرًا يتلوه من عاصر المبلغ من بعد رحيله، فلا شيء يخول للموروث بأن ينشر ويفرض شكلاً من القول المنزل من علٍ كما ينزل مطر أو تسقط صاعقة)<sup>2</sup>.

#### الفرع الثالث: التفسير الموروث ومفهوم الوحي من منظور يوسف الصديق:

يُرجع يوسف الصديق أزمة اختزال وتضييق وتقليص مفهوم الوحي إلى المؤسسة التفسيرية (التي قامت بغريبة المعجم القرآني إلى حدٍ تقلص معه هذا المفهوم وانحصر في معنى تعبدي ضيق ليؤول إلى مدلول التكرار، تكرر نص ما أو ترديد خبر عن شخصية أو أقوام خلت، لم يكن خصوم محمد من معاصريه ليقعوا في خطأ كهذا عندما وصموا بالجنون ما صرح به وحياً من أن القرآن يعيد لعصر نساء ذاكرته<sup>3</sup>، ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْهِ الدِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ (الحجر 6).

وقد وافق يوسف الصديق ما ذهب إليه محمد أركون بإطلاق مصطلح "الحدث القرآني" بدلاً من مصطلح الوحي أو القرآن، ذلك أن الحدث الإسلامي قام باغتصاب المعاني والدلالات التي يحملها الحدث القرآني إثر المضي في عملية إعلاء عشوائية أو قل إيديولوجية ارتقى فيها المحايث إلى المتعالي، والتاريخي إلى التاريخي المجاوز، والوجودي إلى الوجودي الذاتي، والقانون إلى العقل، والرمز المنغلق إلى الرسالة المنفتحة ويمكننا تحديد المنطلق في

<sup>1</sup> - هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، مصدر سابق، ص: 35.

<sup>2</sup> - المصدر السابق، ص: 35.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 36.

ذلك الاستبدال في الفترة التي انتصر خلالها الإسلام الرسمي لحظة إمساك معاوية بزمام السلطة<sup>1</sup>.

**المطلب الثالث: مصطلح ومفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد: من الألوهية إلى الأنسنة.**

إذا تطرقنا إلى مصطلح الوحي وبحثنا في مفهومه عند نصر حامد أبو زيد وجدنا أنه لم يقل اتساعا وتشعبا عن الدلالات التي صاغها غيره من الحدائين، فقد عاد إلى السياقات التاريخية عند العرب في تداولها لمصطلح الوحي والمتمثلة في الكهانة والشعر والتنبؤ أو العرافة كما سبق أن تطرقنا لها<sup>2</sup>، ولم تكن الإرهاسات الأولى لتداول مصطلح الوحي -في منظور نصر حامد أبو زيد-، عند عصر الإسلام فقط، فمن خلال كتابه "مفهوم النص" اعتبر نصر حامد أبو زيد أن مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في الكثير من المواضع، وإذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أو بعد تشكله. فتحليلنا لمفهوم الوحي يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكتاب والقرآن والرسالة والبلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه.

**الفرع الأول: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد بوصفه خطابا إلهيا.**

تنطلق رؤية نصر حامد أبو زيد من خلال اجتهاداته لوضع شمولية الوحي في بوتقة ضيقة وحصره في قالب ثقافي معلوم الظروف والزمان والمكان دون أية أبعاد غيبية يمكنها إخراجها من المفهوم البشري المرغوب في نظره.

فكل نص يطرح مجموعة من المفاهيم عن نفسه، كما أن الثقافة التي تحتضن النص، أو التي يحتضنها النص تطرح بدورها مجموعة من الحقائق حوله -كما يمهد أبو زيد لإيصال مفهومه الجديد للوحي-، فعندما يقول نصر أبو زيد: (إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع

<sup>1</sup> - هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، مصدر سابق، نقلا عن محمد أركون (دراسات في الفكر الإسلامي، ص:19)، ص72.

<sup>2</sup> - ينظر: عبد الرحيم الزعبي، قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد (3)، صفحة مدونات، موقع الجزيرة، 2017/8/30،

<https://www.aljazeera.net/blogs/2017/8/30/>

تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها<sup>1</sup>، فإننا نفهم أن جدلية النص/الواقع قد وصلت إلى ذروتها في خطاب أبو زيد، دون أن يتعارض ذلك، برأيه، مع الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، بل ينفي التعارض مع الوجود السابق للوجود العيني، على أساس أن كل ذلك إنما يصب في المحيط الثقافي الذي يتبعه هذا المنتج.

كما يتساءل أبو زيد عن كيفية حدوث عملية الاتصال بين مرسل هو الله سبحانه وتعالى، ومستقبل هو النبي صلوات الله عليه، وهنا يتساءل حول كيفية حدوث الاتصال بينهما وهما من مرتبة وجودية مختلفة، وهو يجيب على التساؤل بمنهجية مختلفة لسانية-أدبية؛ لأن النص (في حقيقته وجوهره منتج ثقافي .. تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً)<sup>2</sup> ذاهبا إلى أن عرب ما قبل الإسلام تصوروا وجود اتصال بين عوالم الكون المختلفة صعودا وهبوطا، وهذا الاتصال لم يقتصر على الأنبياء وإنما شمل الكهان والشعراء، (والفارق بين اتصال النبي بالملا الأعلى والكاهن، أن اتصال النبي قائم على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاصطفاء الإلهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مساعدة تعينه على التخلص جزئيا من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراء العوالم)<sup>3</sup>، ويفترض أبو زيد أن الاتصال حال الوحي بالنص هو أعقد هذه الاتصالات، وأن هنالك مرحلتين للوحي مر بهما النبي صلى الله عليه وسلم؛ مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي، وهي مرحلة تشبه الرؤيا حيث يتلقى النبي من الملك المرسل رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية، لكن حالة الألفة والتعود جعلت الوحي ممكنا في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي المجرد من الشفرة.

#### الفرع الثاني: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد بوصفه منتجاً ثقافياً:

اعتمد نصر أبو زيد في إعادة صياغته للوحي على دلالة هذا المصطلح في مرحلة الجاهلية وتفشي ظاهرتي الشعر والكهانة كما سبق وبينت ذلك في مبحث التعاريف.

<sup>1</sup> - حسين جبار، جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبو زيد، إضاءات، 2017/09/09،

<https://www.ida2at.com/nasr-hamid-abu-zeid-and-the-dialectic-of-the-text-and-the-????./reality>

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، دط، ص: 34.

<sup>3</sup> - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص: 34.

حيث أنّ إخضاع دراسة الوحي للمناهج اللسانية والسيميولوجية<sup>1</sup>، والتاريخية كمناهج ضرورية للقراءة الجديدة لدى نصر أبو زيد، قد جعلته يتوقف في تحليلاته عند معنى الوحي قرآنياً، كما تفحص كيفية استعماله في حقل التداول الشعري القديم مع الحرص على مطابقة دلالاته مع مفردة (الاتصال) وصهرهما في قالب معجمي واحد؛ وما ذلك إلا لتأكيد أطروحته التي تقول بالتعلق الماهوي بين ظاهرتي (الوحي) و(الشعر والكهانة)<sup>2</sup>. ثم إن هذا المعنى متصل بالواقع وعلاقته بالوحي، وهي الفكرة التي من خلالها جعل (أبو زيد) القرآن منتجا ثقافيا، وهو يقول في هذا الصدد: (إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما)<sup>3</sup>. إلا أن هذا المنتج الثقافي بهذا الفهم البديهي في نظر (أبو زيد) لا يتحقق إذا كان هناك إيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص، لأنه سيطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمة إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص<sup>4</sup>.

يحاول أبو زيد أن يطبق ما تحدث عنه حول مفهوم التشكل والتشكيل (المرحلة الأولى والثانية) من خلال قراءة ظاهرة اتصال الجن بالبشر، حيث يمثل هذا المرحلة الأولى، ثم من خلال توظيف النص لهذه الظاهرة في المرحلة الثانية حيث النص هو المسيطر. فيلاحظ من خلال قراءة الآيات الأولى من سورة «الجن»، (أن النص هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه في نسق جديد). و(إن النص هنا وإن كان يمثل الواقع الذي ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة) وهكذا فقد صار

<sup>1</sup> - السيميولوجيا: (Sémiotique)، فرع من اللسانيات يهتم بالاصطلاح وبدلالة الكلمات؛ بنحو خاص، جُمع عدة كتابات ومعاجم لغوية وسميائية على أن السيميائيات هي ذلك العلم الذي يُعنى بدراسة العلامات، وقد حدد جورج موان أنها: "العلم العام الذي يدرس كل أنساق العلامات (أو الرموز) التي بفضلها يتحقق التواصل بين الناس"، كما تعتبر السيميولوجيا علم من العلوم، يخضع لضوابط ونواميس معينة كما هو الشأن بالنسبة إلى العلوم الأخرى. (نقلا عن موسوعة لاند، مصدر سابق، ص1261، و ماهي السيمياء او السيميولوجيا - بحث مفيد-، -https://student.alafdal.net/t294-topic

<sup>2</sup> - أحمد ماجد، الفكر العربي الحديث والمعاصر | نصر حامد أبو زيد ومفهوم النص، المعارف الحكيمة (معهد الدراسات الدينية والفلسفية)، /http://maarefhekmiya.org/13715/nasrhamed3

<sup>3</sup> - مفهوم النص، مصدر سابق، ص24.

<sup>4</sup> - نصر حامد أبو زيد: الإنسان والعالم (من فحافة الميلاد إلى فحافة الممات)، عبدالله آل تويته، مجلة الكلمة العدد 45 يناير 2011 دراسات عبدالله آل تويته، http://www.alkalimah.net/Articles/Read/3298

الجن في النص جنا مؤمنا مسلما يدين سلوكه السابق ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به ﴿وَإِنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (الجن 6)، ثم يعقد أبو زيد مقارنة سريعة بين مفهوم الجن في سورة «الناس» والمفهوم ذاته في سورة «الجن» على أساس أن الأولى سابقة على الثانية في ترتيب النزول. فيميز بين صورتين: (صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه، وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين). (ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعا من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى)<sup>1</sup>.

في النقد نقول (أن الإيمان بغيبية الوحي اعتبره نصر عائقا لإمكانية تحقق تكوين المنتج الثقافي واستيعابه للحمولة الدلالية للوحي، في نقد أبو زيد أعود إلى المقال " جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبو زيد" والحق أن ما مارسه أركون في مقارنته للوحي يعد حالة تفكيكية مثلى لا تتضمن أي وجه بنائي -خلافًا لأبو زيد الذي مع اختلافنا معه قدم أوليات منهجية يمكن التعامل معها نقديا-، فليس هناك استكشاف لمعنى جديد أو تجديد لمعنى قديم أو تشييد لعلاقة مع مفهوم آخر كل ما هناك هو تقويض للمعنى وخلع لأردية القداسة والتعالى عنه)<sup>2</sup>.

أولا: المنطلقات الأساسية لصياغة مفهوم الوحي عند نصر أبو زيد: بناءً على ما سبق فقد انطلق نصر حامد أبو زيد في صياغته لمصطلح ومفهوم الوحي من نقطة أساسية في دراسته، وهي بيئة ما قبل الوحي *avant révélation*, وبما أن الوحي نزل في بيئة عربية و بلسان عربي، فإنه لزم لفهم هذه الظاهرة الحفر في مخزون الثقافة العربية السابق لهذه الظاهرة الناشئة و البحث عن المشابه السابق لها: من فكرتين أساسيتين هما<sup>3</sup>:

**1- المنطق الدلالي اللغوي**: باعتبار الدلالات اللغوية العربية المتزاحمة والمتداخلة المتجلية في مصطلح الوحي، يتخذ أبو زيد أرضية لإعادة تكريس منظمة الوحي -بهذا التعبير

<sup>1</sup> - ينظر: جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، -<https://www.ida2at.com/nasr-hamid-abu-zeid-and-the-dialectic-of-the-text-and-the-reality>.

<sup>2</sup> - النبوة والوحي قراءة في فكر العلمانيين العرب، مرجع سابق، <https://islamonline.net>.

<sup>3</sup> - ينظر: إلياس قويسم، مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالى و المحايثة، ملتقى أهل التفسير، 2013/08/07، 04:27 pm، القسم-العام/ملتقى-الانتصار-للقرآن-الكريم/37525-مصطلح-الوحي-في-الفكر-العربي-المعاصر-بين-التعالى-و-المحايثة <https://vb.tafsir.net/forum/>.

الواسع- لأنه صار يحتوي الكثير من الحملات الدلالية التي كانت تستقل عن بعضها البعض، ومن ذلك (أنه إذا كان اسم الكتاب واسم القرآن من الأسماء التي تعد بمثابة الأسماء الأعلام -في دلالتها على مفهوم الوحي-، فإن اسم الوحي في دلالاته على القرآن ليس كذلك بل تتسع دلالاته لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر، هذا من حيث الاستخدام القرآني والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعاً من الإعلام)<sup>1</sup>.

**2- المنطق التاريخي:** نتلمس بدايات تفكيك النص عن أصوله الوحيانية عبر فصل بين ماهية الوحي المنزل من الله، وتمثله خارجاً في " كتاب" يرتبط بالإنسان الذي يعيش ثقافة محددة وواقع خاص. فتصير مسلمة الوحي من مصدريته الإلهية إلى بشرية طارئه ليست باليسير على تقبل الألباب لها، لهد كان لزاماً على نصر حامد أن يكيف فكرته بتغيير مفهوم الوحي وإفراغه من جانبه الغيبي، بتهيئة المناخ المعرفي المحمل باللغة المناسبة لهذا الإنجاز التجاوزي في الواقع الثقافي متزامن مع الحدث، ذلك أن الواقع هو عبارة عن حركة البشر الذي نزل النص من أجلهم، ومنهم المتلقي الأول وهو الرسول، وأما "الثقافة" فهي اللغة التي نزل بها القرآن، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. وإن لجأ أبو زيد إلى التخفيف من حدة كلامه عبر الحديث عن ألوهية مصدر النص، إلا أنه جعل منه مظهراً مجسداً لا يمكن أن يُنفى عنه الواقع وارتباطه بثقافة البشر، وهذا يعني أن النص تشكل في ظرف تاريخي محدد، وهو يعبر عن ثقافة سائدة، ولا يمكن نقله إلى زمان آخر دون تأويله من جديد انطلاقاً من واقع الإنسان وثقافته المعيشة، وهو عند هذه النقطة لا يتعدى كونه مرجعاً، يعود القارئ إليه لمراجعة اللغة قبل ارتحالها في الزمان<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - مفهوم النص، مصدر سابق، ص 28.

<sup>2</sup> - ينظر: أحمد ماجد، الهرمينوطيقا المبتورة "نقد استقرار النص الديني عند نصر حامد أبو زيد"، مجلة الاستغراب، العدد 19، ص 78.

كان أبو زيد قد أعطى للنص صبغة الخصوصية عبر تصنيفه كنص ممتاز، إلا أنه أبقاه بين معادلتين هامتين: حركة الواقع وتغيراته، وطبيعة النص وتاريخيته، حيث يصبح النص ظاهرة متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً. تلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية<sup>1</sup>.

**ثانياً: مصطلح الوحي والشيفرة ( الرسالة الخفية ) عند نصر أبو زيد:** إن مقارنة مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد وفقاً لما سبق تقتضي أن يكون الوحي عملية اتصال بين طرفين من خلال شيفرة خاصة، ومن الضروري أن يكون مفهوم الشيفرة متضمناً في مفهوم الوحي، ولا بد أيضاً أن تكون هذه الشيفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال أي الوحي؛ ويمكن كذلك أن نجد الوحي في الشعر: بيت لعقمة الفحل يصف غراباً وأنثاه قائلاً:

يوحي إليها بأنقاض ونقنقة كما تراطن في أفدائها الروم

الوحي = علاقة اتصال بين المرسل (الغراب) والمستقبل (أنثاه) عن طريق رسالة (شيفرة مشتركة) وهي الانقاض والنقنقة<sup>2</sup>.

يدافع أبو زيد عن منهجه من حيث توهم حدوث تعارض وتضاد بين الإلهي والإنساني في النص الديني إذا ما أخضع لهذا المنهج، فيقول بأن النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها؛ فهي بالضرورة نصوص تاريخية، ومن هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - أحمد ماجد، الهرمينوطيقا المبتورة "نقد استقرار النص الديني عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق. ص 79.

<sup>2</sup> - محمد الورداشي، قراءة في مضامين كتاب: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ل نصر حامد أبو زيد، الحوار المتمدن-العدد: 5730 - 12 / 17 / 2017 - 10:52

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=582929>

<sup>3</sup> - ينظر: خلود عموش، لخطاب الديني: رؤية نقدية، نصر حامد أبو زيد، ص 143-144، نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد في (مفهوم النص) و (النص، السلطة، الحقيقية)، 07:46 مساءً، التاريخ: 27 / شباط / 2015 م، <https://almerja.net/reading.php?i=0&ida=25&id=1&idm=11617>

وعليه فإن مفهوم الوحي في منظومة نصر حامد التجديديّة، لا يكتسب صفة التعالي والثبات كما في المنظومة السلفية، بل إنه يكتسب نسقا ديناميكيا، تماشيا مع صورة الواقع الحركي، الذي يرمي إلى إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة صياغتها مع تغير الظروف الاجتماعية، وفق منظور جدلي، أي هناك استمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور الواقع، فالوحي قد غدا ظاهرة اجتماعية خاضعة للتغيرات المتحركة في الوجود البشري، هذا في نظره هو المفهوم الأنواري للوحي، فبالاستناد إلى سلطة العقل يكتسب الحاضر التاريخي المتجدد له القدرة على صياغة القوانين التي تناسبه والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمرا خلاقا، عبر جدلية الظهور والخفاء ومفهوم النسخ في معناه النسبي "الإلغاء الوظيفي-الوقتي"، ومن ثمّ يغدو النصّ القرآني نصّا دنيويّا و ليس ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، بمعنى جعله ممارسة خطابية وهي في المنتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية دهرية تحمل شروط إمكانها الثقافية والاجتماعية و المعرفية<sup>1</sup>.

ذلك أن نصر حامد أبو زيد يسعى إلى اقتراح مقارنة جديدة لمفهوم الوحي في الإسلام ولكيفيات تشكّله في الواقع التاريخي زمن الدعوة المحمّدية وللتحوّلات الطارئة عليه (كلام الله، وحي، قرآن، مصحف...) والنتائج المترتبة على ذلك على مستوى الكلام المُبلّغ<sup>2</sup>.

#### المطلب الرابع: مصطلح ومفهوم الوحي من منظور هشام جعيط

سنروم في هذه المطلب عرض أحد الآراء الحدائية المهمة بالقراءة المعاصرة للوحي، وذلك بالاستئناس ببعض من الاصطلاحات الجديدة المستنبطة من الأطروحات السابقة استشراقية كانت أو علمانية عربية، وكذا السعي إلى إعادة صياغة مفهومه، بالأدوات المعرفية المتاحة في سيرورته العلمية خاصة منها التكوين الأكاديمي المختص بالتنقيب في التاريخ الإسلامي، الذي كان له الأثر الواضح في كتاباته، إنّه الحدائي التونسي هشام جعيط وطريقة عرضه لمسألة الوحي من وجهة نظره.

<sup>1</sup> ينظر: إلياس قويسم، مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالي و المحايثة، ملقّى أهل التفسير، 2013/08/07، 04:27 pm، القسم-العام/ملقّى-الانتصار-للقرآن-الكريم/37525-مصطلح-الوحي-في-الفكر-العربي-المعاصر-بين-التعالي-و-المحايثة /https://vb.tafsir.net/forum. مرجع سابق.

<sup>2</sup> ينظر: علوم القرآن في الإبتيمية المعاصرة: مقارنة تفكيكية نقدية (علوم القرآن في الإبتيمية المعاصرة: مقارنة تفكيكية نقدية)، مؤنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16/أبريل/2015، https://www.mominoun.com/events.

### الفرع الأول: المقاربة الفينومينولوجية منطلق نحو مفهوم جديد عند هشام جعيط:

يعدّ هشام جعيط من المفكرين الذين اتسمت كتاباتهم بالجرأة والتنوع، وبروز الروح النقدية خاصة في أطروحاته المتعلقة بمسألة الوحي والنبوة. حيث تفتح أسئلة الفكر على قضايا واشكاليات نظرية وتاريخية وعقائدية، تكاد تكون غائبة عن الأسلوب النقدي، وتتميز قراءته بالفهم الفينومينولوجي، لذلك حاول جعيط تقديم رؤية فلسفية جديدة للوحي، ولأبعاده الميتافيزيقية، ذات بعد فينومينولوجي محدد، من خلال قراءة فلسفية تزيح النقاب عن المطلق والوصول إليه، لمعرفة أبعاده الحقيقية. هنا جعل جعيط نفسه أمام خيار المزوجة بين البعد الفلسفي، والنظرة التاريخية، ومحاولة التسلح بالعدة الاصطلاحية المناسبة لإتمام مشروعه، و حتى يمكنه من المرور لفهم الدين عبر تجليات المطلق في التاريخ، ويرى جعيط أن الدين يمكن أن يخرج من كبوته، وأرثوذكسيته المعهودة في "إسلام البدايات"<sup>1</sup> ليُتاح له إعادة طرح الأسئلة من جديد، فبعدما أغرق كساءه الميثي، عليه أن يقبل التحدي، بعد إتمام البشرية من نضجها، بعد أن أصبحت على أعتاب مرحلة مختلفة تتقاطع مع الماضي بكل أبعاده، يطرح جعيط سؤالاً مهماً: كيف يمكن للدين وهو مرتبط بالماضي بكل تجلياته أن يقبله العقل الحديث، الذي يستند إلى العلم والفلسفة والنقد التاريخي، والذي يرفض الأسس الأسطورية للدين؟<sup>2</sup>

### الفرع الثاني: تصفية المصطلح والمفهوم التبجيلي للوحي:

يبدو جعيط - في مسألة الوحي - مفكراً تجرأ على النظر "المحظور المقدس"، بمحاولة تخلص ظاهرة الوحي من مظاهر الأسطورة فيها بحياد وتجرد<sup>3</sup>... لقد جمع جعيط في مؤلفه

<sup>1</sup> - ينظر: محمد موهوب، ترجمان الفلسفة (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011)، خاصة المقالة الموسومة بـ "التاريخ حضوره وغيباه: قراءة في: رب القبائل: إسلام محمد"، وهي المقالة التي خصصها محمد موهوب لمراجعة منهجية جاكين الشابي في اشتغالها على قضايا الإسلام والقرآن في كتابها المعلن أعلاه، نقلاً عن: في نقد بدايات الوحي: هشام جعيط أنموذجاً (مدخل استشكالي: نحو الانفلات من الرؤية "بادئ الرأي" إلى "الوحي"، عبد الواحد أيت الزين) من مجلة "تبين للدراسات الفكرية والثقافية" العدد 17 - المجلد الخامس - صيف 2016،

<https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue017/Pages/art11.aspx>.

<sup>2</sup> - ينظر: عبد الواحد أيت الزين، في نقد بدايات الوحي: هشام جعيط أنموذجاً (مدخل استشكالي: نحو الانفلات من الرؤية "بادئ الرأي" إلى "الوحي"، من مجلة "تبين للدراسات الفكرية والثقافية" العدد 17 - المجلد الخامس - صيف 2016، <https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue017/Pages/art11.aspx>. مرجع سابق.

<sup>3</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص: 190.

الخاص بالوحي بين ثلاث مفاهيم: الوحي والقرآن والنبوة<sup>1</sup>، فهل هي مفاهيم متميزة قصداً من الكاتب؟ خاصة وأنه عنوان يجمع بين مقدسات بديهية في الإسلام. أم أنها مجرد "مبالغة فكرية"، وضرب من لفت القراء إلى استشكال مقصود؟.

إنّ الجرأة على نقد المسلمات ليس أمراً هيئياً، فلمعرفة معنى مصطلح الوحي أخضعه الأستاذ جعيط إلى مقاربات تاريخية معتمدة على نصوص تفكيكية وجعلها كقالب أو نموذج للتطبيق على نص الوحي، غير أن هذا المنهج بقدر ما يحتوي على فاعلية للوصول إلى جملة من الحقائق إلا أنه يلغي المنهج الخاص الذي يتضمنه النص القرآني مثلاً، فالقرآن ليس بالنص العادي الذي يمكن أن يطبق عليه مثل هذا المنهج؛ لأنه في حد ذاته نص متعدد الأبعاد والدلالات والأوجه، وهذا التعدد يحتاج إلى منهج ينسجم مع بنيته النصية والدلالية، ولا أعتقد أن المنهج التاريخي الذي استورده جعيط من المستشرقين قادر على أن يقتحم أعماق محيطات القرآن<sup>2</sup>.

ورغم كون هشام جعيط مؤرخاً إلا أنه لا يعير للكتابة التاريخية اهتماماً، كما لا يعير للسيرة النبوية اهتماماً كذلك في قراءته للنبوة، بل ظل اهتمامه بالنص القرآني بوصفه وحده القادر على إعطاء معنى واضح عن النبي وتجربة الوحي يقول في ذلك: (والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد، والقرآن يتكلم الكثير عن ذاته ويدقق هويته ويتكلم عن الوحي كما يكشف لنا لحظة التجلي، وهو يسلط أضواء قوية وقاطعة. فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ، والكلام المقدس الحق بالنسبة للمؤمن، بل هو ما -يجب- أن -يُنصت إليه في الأساسى والجوهري<sup>3</sup>). والتكشف يبدو في المسار النبوي، حدث الانطلاق الاستثنائي والوحي سيأتي بانتظام. فكيف تمت عملية الانطلاق من خلال التكتُّف والتجلي والتلاقي مع الماورائي للنبي وتنزيل القرآن؟

بناء على هذه الرؤية يكون الوحي مُستوعباً من العقل البشري على ثلاث مستويات حيث (الحد الأدنى بالنسبة للفكر المحايد أن يكون القرآن عملاً عبقرياً، وقمة للفكر، حيث أن

<sup>1</sup> - في نقد بدايات الوحي: هشام جعيط أنموذجاً، مرجع سابق، ص 190.

<sup>2</sup> - زبير خلف الله، قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه، مجلة البيان، العدد 371، 15، 2018، Mar.

<https://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=6174>.

<sup>3</sup> - في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2 (1999)، ص 18.

تخلية الكوني والأخلاقي والتاريخي مذهل تماماً، والحد الأقصى هو اليقين المقرر للوحي الساذج أنها كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكة. والطريق الوسطى بالنسبة للعقل المتفهم هي تلك التي تتجاوز هذين الطرفين: إنها طريق ميتافيزيقية أساساً، وهي تؤيد وتسبق كل طريقة للقراءة<sup>1</sup>.

ولتأسيس منظومة الوحي يستشكل جعيط لبنات أساسية في بيان رؤيته، حيث يتعرض جعيط بالنفي القاطع لمسألتين: حديث بدء الوحي في الغار والتشكيك في أمية النبي بهدف تخلص ظاهرة الوحي من كل مظاهر الأسطورة وربطها بالاستعدادات النفسية لشخص محمد. يرفض هشام جعيط "حديث الغار لثلاثة أسباب: أنه خبرٌ مُسند، وهو لا يرى أنّ الخبر التاريخي مقبولٌ إذا جاء مُسنداً. والسبب الثاني أنّ القرآن يتجنب التعبيرات التوراتية التجسيمية<sup>2</sup>.

إنّ قصة الغار تشبه خبر التوراة عن صراع يعقوب مع "إيل" أو "يهوه" فالنبي محمد "تصارع" مع جبريل عندما قال له: اقرأ، فأجابه: ما أنا بقارئ، مرتين أو ثلاثاً بحسب الروايات. فقد تلقى النبي الوحي بلهفة ومحبة وثقة كاملة وبسعادة نتيجة الإحساس بالقرب من الجلال الإلهي. فلحظة التلاقي والتجلي والوحي حصلت كما ورد في سورتي النجم والتكوير واضحة مفصلة. ويضيف جعيط سبباً ثالثاً للتركّز لحديث الغار: إن نفرة النبي من الملك في الحديث المراد بها الإشعار بأنه ما كان متوقفاً للوحي والنبوة والاصطفاء الإلهي الخالص. وبالتالي فإن قصة غار حراء وما تبعها اختلاق بحت<sup>3</sup>.

وقد اصطلح جعيط على الوحي باصطلاحات جديدة مستوحاة من الكتابات الاستشراقية التي تأثرت بها، والتي تقضي بالتمييز بين الوحي والقرآن ومفاهيم أخرى وأولها كلمة: 1- التنزيل: فهناك الوحي الذي يندرج في الفضاء، وهناك التنزيل الذي يرمز إلى الفضائي الزمني من الأعلى إلى "التحت". أما المفاهيم الأخرى، مثل "كتاب" و"حكمة" و"ذكر" فتهدف إلى وصف القرآن في علاقته بالماضي التوحيدي أو البشر المعاصرين والآتين<sup>4</sup>. أما القرآن،

<sup>1</sup> هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2(1990)، ص133.

<sup>2</sup> ينظر: دراسات المصطفى عبدون، ظاهرة الوحي: هشام جعيط وحسن حنفي نموذجاً. مجلة الكلمة العدد 176 ديسمبر 2021 مرجع سابق.

<sup>3</sup> ينظر: ظاهرة الوحي: هشام جعيط وحسن حنفي نموذجاً، مرجع سابق.

<sup>4</sup> ينظر: في السيرة النبوية، مصدر سابق، ص17.

كخطاب ورسالة دينية، مرتبط بالوحي، فما العلاقة بين هذه المفاهيم؟ هل كل قرآن وحي وكل وحي قرآن أم يتعلق الأمر بمفهومين متميزين؟

القرآن بالنسبة لهشام جعيط هو: (نتيجة الوحي ومضمونه، والقرآن كمعان وألفاظ من هذا العالم المندرجة في الفضائي-الزماني يدرك بالإدراك الحسي والذهني، ليس إلا نسخة من "الأركتيب" الأصلي الإلهي وهذه مسألة كلامية. وليس هو الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تم بها التبليغ إلى الرسول والتجربة التي عاشها)<sup>1</sup>. قياسا في ذلك على المعاني العلمانية على أنها (أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة من صنع التاريخ، وتظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور)<sup>2</sup>.

## 2/ اللوح المحفوظ/ الأركتيب الأصلي الإلهي (Archétype):

ويكمل الكاتب المصطفى عبدون تعليقه قائلاً: (يُردّد جعيط نفس مقولات التراث الإسلامي والاختلاف بينهما هو في التسمية فقط: لقد غير كلمة "اللوحة المحفوظة" بكلمة "الأركتيب (Archétype) الأصلي الإلهي". ويضيف "الوحي له ضمان في تاريخية الروح التي ليست كأيّة تاريخية ففي مجال التوحيدية وحسب التقليد مرت أربعة قرون بين إبراهيم وموسى، وأكثر من عشرة قرون بين موسى وعيسى، وستة قرون بين عيسى ومحمد، وكأن القرآن يلح إلى ضرورة مبعث جديد ومجدد، وأن الوقت حان لبزوغ نبوة محمد طوال هذه الزمنية، فالروح تتطلب مخاضاً طويلاً وسندا في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه، وهذا شأن كل التقاليد الكبيرة)<sup>3</sup>.

وننتهي في ختام طرح مقارنة هشام جعيط لمفهوم الوحي أنّ توجهه يسعى إلى قلب -كما تقدم- الطاولة على الأساسيات والمحدّدات اللاهوتية من خلال التغلغل في مفاهيمها، وبعثها من جديد، وانقاذها من غياهب الأسطورة والتقدّيس والتعالّي الذي لطالما أحاط بها، لقد حاول استعادة مفهوم الوحي ضمن أفق ابستيمولوجي، مسترفداً أسس المنهج الظاهراتي والتاريخي والتفكيكي، نحو بلوغ مقصد أساسي يتطلّع إليه وهو عقلنة تصوّر تلك المفاهيم والتعاطي معها بمنظور وفهم جديد مخالف لما ساد.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 17، 18.

<sup>2</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 55.

<sup>3</sup> - في السيرة النبوية، مصدر سابق، ص 12.

في ختام هذا المبحث يبدو جلياً مما سبق أننا لسنا بصدد مقاربات فردية متناثرة، مختلفة الأبعاد والدوافع، وإنما إزاء مشروع معرفي متكامل محصن بخلفية وعدة معرفية ثقيلة، سواء من حيث المجال الاصطلاحي والمفاهيمي، أو من جهة اعتماد المناهج والآليات، وكذا النظريات والأرضيات الدلالية التي ينهض به المفكرون الحدائىون في التعامل مع المفاهيم الإسلامية التأسيسية، حيث نجد كلا منهم ينهض بمدخل معين وبرؤية مخالفة، إلا أنها تصب في بوتقة واحدة، تتكامل فيها المداخل وتتضافر فيها الرهانات مكونة مشروعاً فكرياً متكاملًا، ويبلغ التكامل حداً مدهشاً؛ فما يضمه كاتب يفصح عنه آخر، وما يجمله أحدهم يبينه آخر أوفى بياناً، حتى يبدو في نهاية المطاف وكأننا إزاء مشروع نهض به مفكر واحد. الأمر الآخر أن المشروع وإن اكتسب طابعاً معرفياً وتوسل بالأدوات والمناهج العلمية إلا أنه في جوهره مشروع أيديولوجي يروم إلى تفكيك المفاهيم الإسلامية وتفريغها من حمولاتها المعرفية واستبدالها بمضامين معلنة لا تمت لها بصلة، وهذا الطابع الأيديولوجي نجده في أجلى صورته لدى أبي زيد في مقدمته لكتاب مفهوم النص كما نجده لدى أركون وحرب<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: الوحي والنبوة: قراءة في فكر العلمانيين العرب، فاطمة حافظ، إسلام أون لاين، الوحي-النبوة-قراءة-في-فكر-العلمانيين / <https://islamonline.net>.

### المبحث الثالث: نقد الرؤية الحدائية لمفهوم الوحي

على غرار النبوة انطلق الحدائيون في مقارنة مسألة الوحي أيضا من مفهومه أولا، ليتسنى لهم فيما بعد الانتقال إلى خطوة أخرى أدق وأخطر وهي مصدريته الإلهية، إلا أن هذه الرؤية الحدائية لمفهوم الوحي لم تسلم بدءًا من هذه الخطوة الأولى من الانتقادات التي وجهت إليها، ويتنزل هذا المبحث للوقوف على الانتقادات التي وجهت للرؤية الحدائية لمفهوم الوحي، وتسليط الضوء على التجاوزات المعرفية والمنهجية التي سقطت فيها في سبيل إطاحتها بالمفهوم الإسلامي للوحي، واستبداله بمفهوم حدائي يتماشى مع العصر الراهن.

### المطلب الأول: نقد رؤية محمد أركون لمفهوم الوحي:

كما ذكرنا من قبل يعتبر أركون من أكثر الحدائين سعيًا إلى تقديم قائمة من المصطلحات غير المعهودة في الثقافة الإسلامية، وإنما هي استتساخ لحركة الغرب الفكرية، وقد شكّل الوحي عنده همًا معرفيًا كبيرًا<sup>1</sup>، مقارنة بالقضايا العقدية الأخرى فقد كان حاجسه الأول فقد (تعمّق في غور تاريخه وتعدّدت مفاهيمه وآلياته في فهمه وفق مناهج التشكيك والتساؤل والنقد، دون أية قيود، متحرّرًا من سياج الإيمان الموروث)<sup>2</sup>.

### الفرع الأول: نقد المصطلحات البديلة لمصطلح الوحي عند أركون:

إنّ مقارنة أركون لمفهوم الوحي تسعى لربطه بالثقافة والفكر الحدائي، وقد أشاد ومجّد نظريته لمفهوم الوحي في مقابل ذمّ وانتقاص من النظرية الإسلامية للوحي، وهذا فيه مغالاة واضحة؛ لأنّ أركون لم يتصوّر الأمر بشكل موضوعي كما يزعم، وإنّما من منطلق إيديولوجي محض فهو من جهة ينادي بالعلمية الخالصة ومن جهة أخرى يحاول استبعاد كلّ الاجتهادات السابقة في صياغة مفهوم الوحي بما في ذلك مفهوم القرآن نفسه للوحي، وبالتالي إنّ رؤية أركون تهدف بالدرجة الأولى إلى استبعاد أيّ تفسير مفارق للوحي، وإقصاء

<sup>1</sup> أحمد فاضل السعدي، ينظر القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، سلسلة الدراسات القرآنية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 (2012)، ص171.

<sup>2</sup> حمادي الهواري، الوحي القرآني بين أركون ومالك بن نبي، بحث منشور، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد1، 2018م، مجلد 13، ص: 98.

أي مفهوم غيبي عنه، ومن هنا تكريس نظرة بشرية الوحي، إذ الواقع عنده سابق للوحي وليس العكس<sup>1</sup>.

أكثر محمد أركون من المصطلحات العلمية الجوفاء بلا ضرورة؛ فقد استخدم جهازاً مفهوميًا مصطلحيًا متنوعًا وثقيلًا جرّه معه في مؤلفاته، فكان يجرّها معه بلا ضرورة وبإمكانه الاستغناء عنها، ولا مبرر لها إلاّ التعامل والتعاضم والتشويش على القارئ والتسلط على أفكاره، وهي في حقيقتها مصطلحات جوفاء ثقيلة وهزيلة في الغالب الأعم، فقيرة من حيث المعاني، وكثيرا ما استخدمت في غير محلّها<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: نقد النماذج التي اقترحها أركون كمفاهيم جديدة للوحي:

تتعدد الدوافع المعرفية والعلمية عند الأستاذ أركون، والتي جعلته ينفرد بأرائه النقدية، خاصة وأنه من الصعب جدا أن نتعامل مع المصطلح بمعزل عن أنساقه الثقافية والتاريخية والفكرية التي يحملها<sup>3</sup>، وتتجلى هذه الغرابة في خوض الحرب الاصطلاحية لصوغ بدائل عن المصطلح القرآني "الوحي"، حيث يجري إسقاطات عقلية على مضامين إلهية وهذا مالا يجاري المنطق الإنساني المعهود. فالوحي على حد تعبيره " مجازات عالية" ومن الوهم اعتقاد الناس بتحويل هذه التعبيرات المجازية إلى قانون فعال، أو شريعة واقعية<sup>4</sup> وفي هذه الجزئية سنبرز ما خالف فيه أركون ما أجمع عليه علماء الاصطلاح وعلوم القرآن والعقيدة، في مسألة الوحي.

**1. مصطلح الظاهرة القرآنية:** فالأستاذ رغم أنه سليل أسرة مسلمة، وذات مرجعية إسلامية أصيلة؛ إلا أن تنصله منها بدا جريئاً في تصريحاته. خاصة عندما يتعلق الخطاب بالوحي؛ فقد أسرف الكثير في نحت مصطلحات مقابلة، مثلا في إخضاعه القرآن الكريم للقانون الاجتماعي، ووضعه في قالب الظاهرة حيث صار القرآن عند أركون ظاهرة قرآنية أو

<sup>1</sup> ينظر: يحيى مصلح المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحدائية، رسالة ماجستير، جامعة قطر، 2017م، ص: 95-96.

<sup>2</sup> ينظر خالد كبير علّال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون والجابري، دراسة تحليلية نقدية هادفة، دار المحتسب، ط1، 2008م، ص: 11-12.

<sup>3</sup> فوزية بوالقندول، البوليفونية الاصطلاحية في طروحات "أركون" النقدية، مجلة إشكالات في اللغة الأدب، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة -1 الجزائر، العدد: 1، المجلد: 10، السنة: 2021، ص139.

<sup>4</sup> ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص299.

إخضاعه للسلم التاريخي ليصبح حدثاً قرآنياً. ويصرح بذلك في قوله: (فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، إلخ، على مسافة نقدية كافية كباحث علمي)<sup>1</sup>. وعليه فإنّ الهاجس الذي يؤرّق أركون يكمن بالدرجة الأولى على المستوى العقدي فهو يتطلّع من خلال وضعه لهذا المصطلح "الظاهرة القرآنية" أو الحدث القرآني<sup>2</sup> إلى إزاحة القناعات اللاهوتية بخصوص مفهوم الوحي، وإمادتها من طريق مقارنته النقدية والعلمية، إنّ أركون يقرّ بأنه ليس أوّل من ابتكر مصطلح الظاهرة القرآنية، فهو بالتالي ليس من "مخترعاته الخاصة؛ فقد تناوله قبله وبعده مفكّرون آخرون، وكثير منهم جعله عنواناً لمؤلفه، ومنهم المفكّر الجزائري "مالك بن نبي" في كتابه الظاهرة القرآنية إلا أنّ تناولهما للمصطلح يقع على طرفي نقيص فالأوّل ينزل بالظاهرة إلى المستوى المادي المحض، ليدرس الوحي كما يدرس الظواهر الطبيعية مثل الزلازل أو الظواهر الاجتماعية، أمّا الثاني يتسامى بها ليجعلها حدثاً معجزاً بكلّ المقاييس<sup>3</sup>، وقد اعترف أركون بهذا المقصد من قبل في أكثر من موضع من كتاباته والسؤال النقدي الذي طرحه هنا كيف يدعو أركون إلى ثورة شاملة على المصطلحات التقليدية ونجده يستند إلى مصطلح طرحه مالك بن نبي قبله؟، إنّ الذي نقصده هو أنّ من يستند في بلورة مصطلحاته إلى غيره من جهة، ثمّ يحث المسلم أو الباحث المعاصر بتجاوز المصطلحات الإسلامية الأصيلة من جهة أخرى، كما أنّ مالك بن نبي لا يدعو بتاتا إلى تجاوز المصطلح الإسلامي الأصيل المتمثل في الوحي بل هو أعطى للوحي صفة الظاهرة ليلبغ مقصده الأسمى للقارئ وهو غيبية مصدرها.

كما أنّ أركون أيضاً في كل كتاباته يدعو إلى تجاوز المفهوم التقليدي للوحي إلاّ أنّه لا ينفكّ عن الحديث عنه بمصطلحه الأصيل، وبالتالي فهو لا يريد للمتلقّي أن يتجاوز مصطلح الوحي وإنّما تجاوز فهمنا لهذا الوحي وهي مهمّة يجهل أركون تماماً صعوبتها

<sup>1</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 199، 200.

<sup>2</sup> - يقر هاشم صالح إنّ أركون يفضّل مصطلح الحدث القرآني على مصطلح الظاهرة القرآنية من أجل أن يغرس القرآن والوحي في التاريخية ولكي يزيل عنه الشحنات اللاهوتية ولو للحظة لكي يستطيع أن يدرس النص في كل ماهيته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين.

<sup>3</sup> - القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 77.

الكبيرة، فهو نفسه لم يتجاوز ذلك المصطلح على الإطلاق وهو الذي ينسب إلى نفسه العلمية التامة والموضوعية فكيف يحاول أن يقنع الباحث المعاصر بتجاوز ما لم يستطع هو تجاوزه أصلاً؟

فقد تلاعب أركون بالمصطلحات المدججة الملغمة بالمعاني التفكيكية وتنوعت محاولاته في كل فرصة لإظهار أبعاد النقد المضاد لمفهوم الوحي، كما تفنن في تنسيق ونسج الأساليب على نحو يجعل المسألة أكثر مادية وأكثر انسلاخاً عن قدسيته وهيبته، حيث يقصد بالقرآن حدثاً يحصل أول مرة في التاريخ، حيث يمهّد بهذه العبارة التي تبدو واقعاً حقيقياً، ثم يصعد المعنى ليظهر الحقيقة التي يسعى إليها وذلك على نحو أدق حيث يقصد التجلي التاريخي لخطاب شفهي وكأن القرآن مجرد ذكرى فحسب، ذكرى في زمان ومكان محددين تماماً، والزمان هو بدايات التبشير، والمكان هو البيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها وهي الجزيرة العربية<sup>1</sup>. ويريد القول بذلك أنه انبثق في أحوال معينة، وحمل في طياته إجاباتٍ عن أسئلة وانشغالات الفاعلين الاجتماعيين الذين أنزل بين ظهرانيهم، وكانت إجاباته منسجمة مع مستوهم الفكري، وهو بسيط إذا ما قورن بما وصل إليه الفكر الإنساني على كثير من الأصعدة التي لا يجد أركون أن القرآن العظيم قد انتبه إليها، وكذلك إذا ما عدنا إلى أنه خطاب شفهي، فذلك دلالة على أن إجاباته ظرفية وعابرة، لا تتعدى فضاءها الزماني والمكاني<sup>2</sup>.

هكذا يتضح أن نعت القرآن بالظاهرة هو من باب الإصرار على وجود قطيعة بين مرحلتي التنزيل والتدوين، لتقيده بقيد "التاريخية"، فيصبح شأنه كشأن أي نص بشري كان إفرازا لأحوال وحيثيات معينة، لا يتعداها إلى غيرها، شأنه في ذلك شأن حامد أبو زيد على أنه منتج ثقافي تولد نتيجة ظروف اجتماعية معينة، إلا أن صياغة هذا التأويل يختلف بين الأستاذين. حتى أن مصطلح "القرآن" عند أركون، إذا ما استعمل من دون أي نعت، فلن يؤدي معناه الفكري الذي يتغياه محمد أركون من التفريغ اللاهوتي المقدس لكلمة "قرآن" وذلك

<sup>1</sup> - ينظر: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 176.

<sup>2</sup> - ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 78.

لثقلها بالشحنات والمضامين المتعالية، وهذا ما لا يناسب مشروع الأستاذ أركون في تحقيق المراجعة النقدية الجذرية لكل التراث الإسلامي<sup>1</sup>.

ولا يتوانى بالتصريح بتجرئه عل قدسية القرآن واجتهاده في كسر الهالة المسيجة حوله بقوله: ( استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن قصداً، لماذا؟، لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، ومن ثم فلا يمكن استخدامها مصطلحاً فعالاً من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية، كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو التاريخية)<sup>2</sup>.

**2- نقد مصطلح المدونة الرسمية المغلقة:** من المركبات الاصطلاحية التي اخترعها أركون لوصف إحدى المعاني التي يريد أن تحل محل القرآن الكريم والوحي، لإنزاله محطّ النقد، وتكسيرا للسياج الدوغمائي الذي يصفه به.

وسواء تعلق الأمر بهذا اللقب أم بغيره فإن أركون يبحث عن مصطلحات جافة خالية من أدنى شحنة إيمانية، وذات دلالات شاسعة، يمكن أن يندرج فيها عدد كبير من الكتب، سواء كانت مقدسة أم غير مقدسة، شريطة تحقيق الأسس المنصوص عليها في الاسم وبنفس المعايير المبرمجة في مشروعه النقدي<sup>3</sup>.

إن التأثير الجلي لأركون بالكتابات الاستشراقية هو ما جعله يخلق هذه التسمية ( المدونة الرسمية المغلقة) وذلك لإسقاطه الدراسات التاريخية النقدية التي اعتمدها المؤرخون في عمليات البحث والحفر والتحقيق التاريخي للكتاب المقدس، كما قام الباحث بيير جيزيل في دراسته التي أصدرها مؤخراً عن الأنجيل المختلفة والانجيل الصحيح: علاقتها ومكانتهما المختلفة، هذا الإسقاط الذي طبقه على القرآن الكريم واعتبار المصحف العثماني نسخة غير صحيحة إذا ما قورنت بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أول العهد قياساً بما

<sup>1</sup> - ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، المرجع السابق، ص78.

<sup>2</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص199، 200.

<sup>3</sup> - ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مصدر سابق، ص76.

توصلت إليه دراسات مقارنة الأديان الغربية، معتبرا أن دراسة كهذه تؤكد صحة تحليلاته ودراساته المرتبطة بالقرآن الكريم<sup>1</sup>.

والأصل عند أركون أن القرآن كغيره من النصوص ، ليس مقدّسا في ذاته، إنما خلعت عليه أسدال التقديس من المسلمين، كمبالغة اقترفها هؤلاء القوم في حق كتابهم المقدس تماما كما خلعت على نصوص العهد القديم من اليهود، وعلى الأناجيل من المسيحيين، وعلى نص مدني أو قانوني من واضعيه، محاولة منه إنزال القرآن الكريم من مراتبه العليا إلى أدنى الدرجات حتى يضعه والنصوص الوضعية المدنية في كفة واحدة، ومن ثم فاختياره لهذا الاسم كان في نظره إرجاعا للأمور إلى نصابها بإزاحة ستار سميك من التقديس، يحجب حقيقة النصوص عن المخاطبين بها بسبب مغالاتهم في عملية التنكّر والتقنيع لمدوناتهم الرسمية ، والسّموا بها الى أن أصبحوا يتوهمون إمكان الوصول عبرها إلى كلام الله، وهو شيء مستبعد عنده<sup>2</sup>.

كما أن اعتماده على معطيات عقلية منسوخة من القراءة النقدية للكتب المقدسة، هو ما دفعه لاختيار عصر عثمان ليقدّم شواهد على الزحزحة التي يعتقد بها، فالمسلمون أصبحوا بعيدي عهد بالوحي، وحدث الاختلاف بينهم، وعلى هذا الأساس لم يعد القرآن كتابا متفقا عليه، فتدخلت السلطة لتصنع النص الذي تقرضه. بطرحه التفكيكي في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة منذ اللحظات الأولى للقرآن الكريم بلوغا مرحلة عثمان التي ينكرها أصلا؛ يقوم أركون من محض حريته بإلغاء مصطلح المصحف (وهو مظهر من مظاهر الوحي) وتكريس مصطلح "المدونة" توصيفا لتحليله المجحف في حق مراحل تدوين القرآن الكريم، علما منه أن هذا مس بمصادقية ركن عقدي وهو الوحي، مخالفا بذلك الحقيقة التاريخية لتدوينه.

وهذه الإلهامات التي تشع عليه من فكر ميشيل فوكو<sup>3</sup>.

**3- نقد مصطلح الخطاب النبوي:** يُستشكل هذا المصطلح الأركوني، لكونه الدعوى الصريحة لبشرية القرآن الكريم، فهو يحيل إلى إحدى الشبهات التي اعترض بها بعض

<sup>1</sup> - ينظر: القراءة الأركونية للقرآن، دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 153.

<sup>2</sup> - ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص 78.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 463.

المشركين على الرسالة الخاتمة بنفي صلتها بالسماء، وادعاء بشرية القرآن بجعله ضرباً من الشعر أو الجنون، أو نصاً من تأليفه صلى الله عليه وسلم، أو علمه إياه غيره ممن له دراية بالكتب السماوية السابقة، أو هو انتحال من الأساطير السائدة في شبه الجزيرة<sup>1</sup>.

هذه الشبهات ذاتها التي طرحها العديد من المستشرقين في كتاباتهم، فقد اتبع هؤلاء منهجا عاما مفاده أن محمد صلى الله عليه وسلم الذي يتهمونه بتأليف القرآن، قد استقى واستعار من الكتب المقدسة وشبه المقدسة المسيحية واليهودية أغلب القصص والصور المجازية والأمثال والحكم، وطبقا لهذه المزاعم يفترض إذن في محمد صلى الله عليه وسلم إتقانه للغة العبرية والسريانية واليونانية. كما يفترض أيضا أنه قد امتلك مكتبة ضخمة تضمنت نصوص التلمود، والأنجيل ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجلس decisions des conciles ، وكذلك على بعض أعمال الأدباء اليونانيين ومختلف الكنائس والمذاهب المسيحية، وهذا ما لا يعقل وما لم يرد قط لدى المعاصرين أو القدامى على حد سواء أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد امتلك مكتبة أو أتقن لغة أخرى غير العربية<sup>2</sup>.

يروم محمد أركون في نحته لهذا المصطلح إلى تقليص مساحة التقديس التي يحتلها القرآن الكريم في نفوس المؤمنين به، وهو ما يصرح به عند عرضه لسبب تحاشيه استعمال اسم "قرآن" في تصريحه: (إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، حتى إنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طمست وكببت ونسيت من التراث التقوي الورع)<sup>3</sup>، وبالنظر إلى الحمولة الدلالية الموجبة بالنقد المتضمنة في غاية أركون، من إسقاط أسدال التقديس عن مصطلح القرآن، إلا أن تصريحه يوحى بغاية أخرى لا تقل عن سابقها أهمية وهي محاولة ترسيخ دعواه المتمثلة في وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، إذ الخطاب النبوي عنده هو (القرآن المتلو بدقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين)<sup>4</sup>، كما أنه الموجه إلى (الجماعة

<sup>1</sup> - ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مصدر سابق، ص73.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان بدوي، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، ص27.

<sup>3</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص74.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص30.

الأولى التي كانت تحيط بالنبي، والتي سمعت القرآن من فمه أول مرة<sup>1</sup>، وأهم ما في ذلك عنده أن من خصائص هذا التبليغ الأولي أنه قد ضاع وإلى الأبد<sup>2</sup>.

أ- **نقد المصطلح من المنطق المعرفي:** فالقرآن عند أركون ليس إلا تجل من تجليات "الخطاب النبوي" الخاص بالفضاء الثقافي الإسلامي، تماما كما هو الحال مع العهد القديم في الفضاء الثقافي اليهودي، والعهد الجديد في الفضاء الثقافي المسيحي، إلا أن ما يجب الإشارة إليه، هو أن هذا التجلي مرتبط بخطاب شفهي غير مدون، عكس ما هو عليه في العهدين القديم والجديد حيث أنهما مرتبطان بالنصوص المقيدة بين دفتي كتب. من دون أدنى دراسة نقدية أو إعادة نظر لمحتوى المصطلحات الأجنبية، يوظف أركون هذا المصطلح بكل حمولته الدلالية المتناقضة والواقع العقدي الساري في تراثنا والمتعارف بين كل الثقافات، فالمصطلحات الهجينة الوافدة من الغرب، لا قدرة لها على التأقلم مع خصائص التربة الجديدة التي يُراد تشبيتها فيها، مع ما هو ظاهر للعيان من اختلاف بين الترتيبين، وكذا بين النصوص المراد جمعها قسرا، إذ لا مجال لادعاء التماثل على مستوى الخصائص اللغوية بالقرآن والكتاب المقدس لسبب متعارف عليه بين العوام وهو احتفاظ الأول بلغته الأصلية التي أنزل بها، وغياب النص الأصلي للكتاب المقدس في لغته الأم، حيث لا يتداول منه إلا ترجمات أخذ بعضها عن بعض، وليس لأحد أن يقول بتماثل الأصل بالترجمة، ومن ثم تهافت دعوى الاشتراك في الخصائص اللغوية بين القرآن من جهة، والأنجيل من جهة ثانية<sup>3</sup>.

ب - **نقد المصطلح من حيث مقدار تطابقه بموضوعه:** يحمل مصطلح "الخطاب النبوي" الكثير من الأبعاد التفكيكية الهادفة إلى نفي المصدرية الإلهية التي يتميز بها القرآن الكريم عن الحديث النبوي، كما أنه تلبس يأخذ منحى آخر غير الذي يتميز به حقيقة، فهو إلحاق للكلام بغير قائله، وطبعا ليست هذه البدهاة التي ستغيب على مفكر كأركون فهو يفرق جيدا بين هذه المعاني، خاصة وأنه قد تناولها بالدراسة في أثناء قراءاته التطبيقية لمجموعة من السور والآيات.

<sup>1</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص30.

<sup>2</sup> - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص38

<sup>3</sup> - ينظر القرآن الكريم والقراءة الحدائية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مصدر سابق، ص75.

وقد وقف مليا عند تحليله لمصطلح "الخطاب النبوي" وبيان مراحلها بكل وضوح قائلاً: (لنُسم هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي أَلّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة. (أي ضمير المخاطب الأول = النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة)<sup>1</sup>.

يعبر هذا النص صراحة عن تأكيد المصدر الرباني للقرآن الكريم، وكذا في تحديد وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم في كونه ناقلاً أميناً للخطاب الصادر من المتكلم الذي أَلّفه، وهنا عين التناقض الذي أَلّفناه عن الأستاذ أركون حيث يرجع هذا الخطاب الذي ما فتأ ينسبه إلى الله عز وجل كمصدر أول، ثم يعود و يصطلح عليه في الوقت ذاته بالنبوي أي إحالته للمصدر الثاني الناقل له، وهذا ما يلغي كلا المعنيين المتعلقين بهذا المصطلح.

**4- نقد مصطلح مجتمع الكتاب السماوي/ الكتاب العادي:** في بحثه الدائم عن زحزحة المفاهيم الشرعية، وممارسته لآليات الإسلاميات التطبيقية، يضع لنا أركون هذا المصطلح المركب مجتمعات الكتاب السماوي/ الكتاب العادي، فما التبرير المعرفي والعلمي للإنبثاق الجديد؟.

**تبرير الاستخدام المفاهيمي الجديد عند أركون:** يجتهد أركون في تجاوز المصطلحات القرآنية مثل الوحي وذلك بزحزحة مفهومه من أرضية الإيمان العقائدي تحت غطاء الأرثوذكسية والخطاب الطائفي التبجيلي، الذي يستبعد "الآخرين" من نعمة النجاة في الدار الآخرة، لكي يحتكرها لجماعته فقط، إلى أرضية التحليل الألسني والسيمائي الدلالي، المرتبط بممارسة جديدة لعلم تدريس الأديان<sup>2</sup>؛ حيث يستخدم أركون مصطلح (مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب)، محل مصطلح (أهل الكتاب) - وهو مصطلح قرآني - ليبرهن على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستمولوجية على

<sup>1</sup> - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 30.

<sup>2</sup> - ينظر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، مصدر سابق، ص 55.

الفكر الديني التوحيدي)<sup>1</sup>. بعد تنويهه بأن مصطلح أهل الكتاب هو مصطلح قرآني، ليس من الغريب أن نجده ينسب هذا المصطلح إليه وأنه من اخترعه وبلوره بشكل كامل "شخصياً" رغم أن المسمى "أم الكتاب" ليس لأحد أن يخرعه؛ لأنه بالأساس مصطلح قرآني - إلا أنه ينكر ذلك -، وانتقده جورج طرابيشي في هذه النقطة و أنه على أساسه ميز الله عز وجل في قرآنه بين آيات منه محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات<sup>2</sup>.

وكان يهدف من وراء ذلك إلى هدفين محررين للروح -على حد قوله- : (الأول: زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن "بأهل الكتاب"، إلى الأرضية الأرحب والأوسع "لمجتمعات الكتاب")<sup>3</sup> ؛ وبعد أشكلة هذه الغاية الأولى يبني أركون أرضية للبناء التفكيكي المسطر سابقاً (لماذا هذه الزحزحة؟ ماذا تفيدنا؟ إنها تفيدنا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية... وبالتالي يفقد صفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح "أهل الكتاب")<sup>4</sup>، فأركون يباليغ في تزكية مصطلحه الجديد بديلاً عن المصطلح القرآني قناعة منه أنه ينطوي على السلبية؛ ثم يقدم الغاية الثانية من اختراعه لهذا الاسم: (إن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية ألسنية وأنثروبولوجية للوحي، وهي إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الموصوفة بأديان الوحي)<sup>5</sup>، يصبو أركون من خلال طرحه إلى وضع الوحي تحت مجهرين:

**أولاً: اللغوي:** أي الإفضاء إلى التحليل الألسني المعتد بقوانين التفسير والتأويل اللغوي المطبقين على ظاهرة الوحي كظاهرة لغوية كونه مكتوب بحروف لغة بشرية. و يتجاوز في ذلك بشكل واضح مصدرية هذا الكتاب، حتى يصبح نصاً كغيره من النصوص الأرضية البشرية - ثم يستأنف - مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية الخطاب الديني.

**ثانياً: الأنثروبولوجي:** باعتباره ظاهرة أنثروبولوجية، (بمعنى كونه منجزاً إنسانياً) بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً واختلافاً وتفاعلاً مع خصوصيات هذه المجتمعات

<sup>1</sup> - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 80.

<sup>2</sup> - ينظر: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة - تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة-، ص: 145، ط: 01، دار الساقى، 2000، بيروت.

<sup>3</sup> - الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 20.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 20.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 20.

وتقاليدها السابقة على الإسلام<sup>1</sup>. والغرض من كل هذا إثبات تاريخيته ونفي تساميه وتعاليه لهذا وضع ثنائية الكتاب المقدس والكتاب العادي، وأكد وجود عمليات تمويه وتكثير ليثبت أن القرآن مخلوق حادث في الزمن، وجرأة أركون على القرآن والتشكيك في صحته ومن ثم في قدسيته يرجع بالأساس إلى المنهج المطبق وهو المنهج التفكيكي، الذي يعتمد في عمليات إعادة القراءة والتحليل السيميولوجي الذي يمارسه على كل من القرآن الكريم أو بالأحرى ما طبقه في نقده للعقل الإسلامي عامة.

فهل هذا المنهج يصلح أصلاً كآلية يدرس بها النص القرآني؟ تتطرق التفكيكية من موقف فلسفي قائم على أسس هي:

- ليس ثمة حقيقة مطلقة، وأساس الحياة قائم على الشك.  
- عدم الاعتراف بمركز ثابت أو مرجعية عليا للمعرفة الإنسانية، والمرجعية عندهم هي الذات وليس الله.

- رفض التقاليد وتدميرها، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة<sup>2</sup>.  
لم يقدم أركون أي جديد فهو يبدع لكن ليس في الابتكار إنما في الاجترار والتكرار، يكفي الاطلاع على كتاب أو كتابين لتفهم كامل المشروع فهو يكرر فقرات بأكملها وإعادة لشروحات المفاهيم رغم محاولاته الدائمة في تشهير نفسه باختراع المصطلحات وإبداع المفاهيم وجودة التعبير، إلا أن العدة المعرفية التي يفخر بها ليس فيها بصمة أو إضافة أو تأصيل للمفاهيم الغربية حتى يهيئ العقل المسلم لاستقبال هذه المناهج أو تلك المفاهيم، والعقل الاستطلاعي الذي يقول إنه منبثق؛ هو منبثق من عقل ما بعد الحداثة الأوروبية وما كان عليه إلا أن يعرضه على المستهلك العربي عبر مصطلحات مفذكة يلوكها كل مرة في محاولة لإرهاب القارئ واستغائه، والطامة عندما نجد الشذمة التي تتأثر بآرائه وتتناقل ادعاءاته وتستهجد بأباطيله<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 20.

<sup>2</sup> - ينظر: بلميهوب هند، القراءة الحدائية للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجاً - أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في النقد الحديث، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة الجيلالي الياصب/سيدي بلعباس، السنة الجامعية: 2014 / 2015م، ص 174.

<sup>3</sup> - ينظر: القراءة الحدائية للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجاً -، مرجع سابق ص 276.

### المطلب الثاني: نقد مصطلح الوحي كما صاغه يوسف الصديق:

في نقدنا ليوسف الصديق أن الجديد الذي يدعيه، يختلف من حيث المنطلق والطرح والغاية عن سابقه محمد أركون. لأن كل أنواع الوحي التي ذكرها يوسف الصديق تعتبر مسميات ذات مصادر يونانية والغرض من ذلك نزع الطابع الغيبي المتضمن في المفهوم القرآني للوحي، واستبداله بالمصطلح الهيليني<sup>1</sup> والمتمثل في مصطلح اللوغوس، وبالتالي فالمفهوم الذي حاول يوسف الصديق للوحي الغاية منه ليست الإطاحة بمفهوم الوحي في ذاته وإنما محاولة الإطاحة بالمفهوم الغيبي للوحي.

### الفرع الأول: المرتكزات المعرفية لإعادة صياغة الوحي عند يوسف الصديق:

يستند يوسف الصديق في طرحه هذا إلى مجموعة من التحليلات الفيلولوجية والأركيولوجية لألفاظ القرآن وقصصه، كما يتوسل يوسف الصديق بمنهج خاص في قراءته للقرآن، فرغم حضور مناهج حديثة بالفعل مثل الفيلولوجي والأنثروبولوجي ودراسة الأساطير، بل وحتى الأديان المقارنة داخل عدته المنهجية المشغلة على القرآن؛ مما برّر للجميع وضعه ضمن سياق القراءات الحدائية المتعددة والمتعلقة بالقائمة المكتظة من أصحاب هذه القراءات؛ إلا أن كل هذه العدة المنهجية لا تستطيع أن تُقلل من كون الحضور الأقوى منهجاً وغاية عند الصديق هو للفلسفة وتحديداً للفلسفة اليونانية بنسقتها الخاص من العقلانية قبل الحديثة، وهذا لا يجعل قضية المناهج الحديثة وحدها هي الإشكالية في خطاب الصديق، بل تصير مسألة "الحدائية" في خطابه إشكالية<sup>2</sup>.

يتميز طرح يوسف الصديق بكون خطابه تتخلله على الدوام محاولات تفكيك واسعة لما يعتبره "سلطة تفسيرية"، تفرض للقرآن تأويلاً أحاديّاً من قبل وساطة الراسخين في العلم "رجال

<sup>1</sup> - الهيلينية: وهي مستمدة من كلمة هيلين وهي الاسم العرقي الذي يطلقه اليونانيون على أنفسهم) بجدهم الأسطوري هيلين Hellen وببلادهم التي عرفت باسم بلاد هيلاس Hellas أو الهيلاد Hellad، إضافة إلى تسمية حضارة دولة المدينة (City-State (Polis) لارتباط هذه الحضارة سياسياً وحضارياً بعدد من المدن التي كانت كل واحدة منها مع ريفها تعدّ دولة بكل معاني الكلمة، وكذلك حضارة العصر الكلاسيكي Classical (وتعني أصولياً أو قديماً) وهي تسمية أطلقها المؤرخون الأوروبيون والغربيون عموماً على هذه الحضارة؛ إذ عدّوا أنفسهم ورثة هذه الحضارة التي تميزت بإنجازاتها التاريخية. نقلا عن: موقع المعرفة، <https://www.marefa.org>.

<sup>2</sup> - طارق حجي، القراءات الحدائية للقرآن (6)، يوسف الصديق والقراءة الفلسفية للقرآن، مركز تفسير للدراسات القرآنية، تاريخ الاطلاع: 2022/10/21 (23:23)، <https://tafsir.net/article/5123/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr->

الدين"، يقول بهذا عبر بعض التأويلات منها قراءة مختلفة لآية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]، مفادها أن التأويل الموصوف بالزيغ هو هذا التعسف للرأي الأحادي وادعائه امتلاك حقيقة "الكتاب الممتع" أو "أم الكتاب"، فيوسف الصديق يعتبر أن علينا اختراق كل هذا التراث التفسيري من أجل التعامل مع القرآن وكأنه يُخاطب كل فرد فينا، واعتبار محمد صلى الله عليه وسلم حلقة تنزع من سلسلة انتقال القرآن إلى القارئ كلما بلغ الكتاب أحدنا، فكل قارئ للقرآن برأيه هو محمد آخر يقرؤه بطريقته ويفهمه بقدرته الخاصة، فالمعنى -وفقاً للصديق- هو بناء مشترك في تلك المساحة أو الفجوة بيننا وبين الله. فلا واسطة بين المنزل والقارئ.<sup>1</sup>

فإطلاقاته على الوحي ب"الكتاب الممتع" إشارة إلى تجاوز عقدي معين مفاده أن القرآن لا يجب أن يفهم على منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو يعتبر حلقات من حلقات وصول القرآن إلينا فحسب، إنما لكل قارئ الحق في تفسيره حسب رؤيته وظروفه، فالاصطلاح الجديد ليوسف الصديق جرّ معه الكثير من المعاني المخالفة للمعهود العقدي الإسلامي.

يبني يوسف الصديق قناعاته الفكرية التي يترجمها في طرحه الخاص بمسألة الوحي، على القاعدة اليونانية بل ويجعلها المرجعية الإلهامية التي أخذ عنها القرآن الكثير من المصطلحات بناءً على السبق التاريخي للفلسفة اليونانية عن البعثة المحمدية، مثلاً الآية ﴿وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (الحقّة 17)، هي نفسها في الكتاب العاشر لأفلاطون وردت في صيغة "عرش الألوهية يقام على ثمانية". والرقم ثمانية أعطى كلمة ثمن وتثمين للعربية التي كانت تعتمد قبل ذلك السعر وليس الثمن، كما أن إله الفينيقيين في قرطاج أسمه "أشمون" والذي يعني ثمانية، ثم نجد أن سورة "النور" تتحدث عن

<sup>1</sup> - القراءات الحدائية للقرآن (6)، مرجع سابق، -<https://tafsir.net/article/5123/al-qra-aat-al-hdathyt>

.llqr-aan-6-ywsf-as-sdyq-walqra-at-al-flsfyt-llqr-aan

وجود الإله وتحدد علاقة الإنسان به تتضمن 64 آية أي حاصل ضرب ثمانية في ثمانية، وهذه هي الأرقام التي اعتمدها أفلاطون في الإيفاء بفلسفته.

أيضاً هناك جملة مخيفة بالنسبة للمسلمين في فلسفة ما قبل سقراط، وجاءت على لسان المرأة التي تمثل الحقيقة في أحد النصوص الفلسفية: "نخرج من عالم الظن الذي يصير فيه الناس صماً عمياً بكماء فهم لا يرجعون"، وهي الجملة ذاتها الموجودة في القرآن، كما أن عالم الظن المذكور هو الآخر في القرآن وتحديداً في سورة سبأ.

سورة "الإخلاص" وردت هي الأخرى في فلسفة ما قبل سقراط على النحو التالي: "قف وقل إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد". كل هذا في القرن السادس قبل الميلاد أي 12 قرناً قبل نزول القرآن. وهذا لا يعني أن القرآن قد سرق أفكاراً من اليونانيين، ولكنه يحيلنا على أمر هام ينسأه الجميع، وهو أن الإعجاز القرآني ليس في البلاغة وإنما الإمام بكل معارف العصر في كتاب صغير عبر الوحي الذي نزل إلى محمد<sup>1</sup>.

#### الفرع الثاني: نقد مفهوم القرآن عند يوسف الصديق:

يضفي الكاتب التونسي بعض الأشكلة الاصطلاحية في استخلاصه لمفهوم القرآن والوحي، مفرقا بينهما:

**1- القرآن:** وأنه لا يعني تلك الصحف التي يعول عليها المؤمن في صلاته وفي مختلف عباداته وإنما يفيد بالأساس التجلي الإلهي للمعاني في قلب النبي محمد الذي يمثل خاتم الأنبياء من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القرآن متى كَفَّ عن إعطاء فهم عميق للوجود الإنساني فَقَدَ الطابع الكوني الذي يُعَدُّ العمود الفقري الذي يميّزه عن غيره؛ وهذا عينه القول ببشرية القرآن وأنه تابع لمحمد صلى الله عليه وسلم قولاً<sup>2</sup>.

**2- الوحي:** أما الوحي فعند يوسف الصديق ليس دالاً على التدخل الإلهي في الكون بقدر ما يعني الدعوة إلى أن يتأمل الإنسان الله في كونه قبل تدبر نصوصه. فله أبعاد روحانية ومعاني طوباوية إلى حد بعيد، لهذا يتخذ الوحي دلالات أعمق وأكبر من الفهم الكلاسيكي

<sup>1</sup> فاطمة بدري، يوسف الصديق... الأسطورة اجتاحت شخصية محمد ولكنها لم تأكله، السبت 22 مايو 2021، ص:

10:12، موقع رصيف، -https://raseef22.net/article/1082507

<sup>2</sup> محمد إدريس، الآخر والآخرين في القرآن: تقديم كتاب يوسف الصديق، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،

قسم: الدراسات الدينية، أكتوبر 2016، /https://www.mominoun.com/articles/

للوحي الذي اقتصر على الإحالة على نزول جبرائيل على محمد بكلام إلهي (الكلام الإلهي/ كلام الله). فالوحي هو روح الله في الكون قبل كل شيء<sup>1</sup>.

وبناء على ذلك لم يعد من المفيد القول إنّ الوحي ختم بختم النبوة المحمّديّة، فالوحي أشمل من النبوة، وهو موصول بالإنسان المرید الراغب في المعرفة الساعي إلى تبين منزلته في الكون ودوره في الوجود، يدل بذلك على أن لكل إنسان حق في أن يوحى إليه حتى يُمكنه وحيه من النظر والتأمل وليس حكراً على رسولنا الأكرم صلى الله عليه وسلم، وهذا قصده من رهان الفردانية والحق في قراءة القرآن وكأنه أنزل إليك خاصة<sup>2</sup>.

يوسف الصديق حاول تصحيح خطيئة القراءة الأولى أو القراءة المغلقة - كما يصطلح عليها - (القراءة الأصلية المتعلقة بالتفسير الموروث)؛ بخطيئة أفدح وذلك لأنه أراد مقارنة القرآن بمنظور الفلسفة اليونانية القديمة، مخالفاً بذلك عرف القراءة الحدائية للوحي والتي جاء بالأساس للمساهمة فيها. خاصة وأنه يلوم المفسرين لاستبعادهم الفلسفة اليونانية في استلهاهم معاني القرآني الكريم، أدّى هذا في كثير من الأحيان إلى التعسف الشديد في اشتقاق بعض الكلمات التي لا تتفق مع الاشتقاق العربي وقواعده بسبب جذرها اليوناني - وفقاً للصديق - مثل، (لغة، وكوثر، ورُخْرَف، وسيماهم، وأبابل)، هذا فقط هرباً من حرج القول ببيوانية هذه الألفاظ لما قد يفتحه هذا من باب البحث في (المسكوت) أي الحضور الكبير لمساحة غير عربية داخل القرآن. والتجاوز العقدي يتمثل في تفسير ألفاظ قرينية بتفسيرات يونانية وتفضيل هذا الأخير من حيث المنطقية - في ظنه - على التفسير التراثي الإسلامي، وبالتالي أحدث ما لم يسبقه به أقرانه من الحدائين من اختراق الهالة الإيمانية المقدسة لكلام الله دون أي اعتبار لردود الأفعال عند قرأته.

**المطلب الرابع: نقد السياق المفاهيمي لمسألة الوحي عند نصر حامد أبو زيد:**

يعد الأستاذ نصر حامد أبو زيد من أبرز مفكري التيار الحدائي المشتغل على مسألة الوحي، بل ومن أكثرهم تعصبا واجتهادا في الربط بين بشرية النص وألوهية الوحي وذلك بإخضاعه للتاريخية وإقحامه في الظروف الاجتماعية المحيطة بهذا النزول، ليصل في

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، <https://www.mominoun.com/article>.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، <https://www.mominoun.com/articles/>.

النهاية إلى أنه منتج ثقافي ذا طابع بشري، بانتقاله من نص إلهي (التنزيل) إلى الفهم الإنساني (التأويل).

يُترجم أبو زيد قناعاته المتعلقة بفرض نوع من الممارسة التعسفية على المفاهيم، والتلاعب بها، في شكل من أشكال الحقائق الواقعية بعد صياغتها على نسق تاريخي متكامل خال من الثغرات النقدية التي يمكن -على حد فهمه - أن تناقض الرؤية الصحيحة والأصل التعارف عليه في كتب الفكر الإسلامي حول قضية مركزية كالوحي، خاصة عندما يمهّد لطرح فكرته بأن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي، وسريعا ما يعترض ليفصح عن حقيقة نيته أنه لا غناء عن هذا الفصل للتوضيح والبيان<sup>1</sup>.

#### الفرع الأول: نقد التصورات القبلية للوحي عند نصر حامد أبوزيد:

انطلاقا من الصياغة الأولية للوحي عند نصر أبو زيد يتضح البناء المفاهيمي الذي يتغيا تحصيله للإحاطة بحيثيات الموضوع (الوحي) حتى يتسنى له تنويع الاصطلاحات المتعلقة به وتقديم الاختلاف على أنه مرتبط بالظروف المولدة له، حيث يتأوله بعدد من المسميات كالشعر والكهانة والإيحاء؛ فالعلاقة بين النبوة والكهانة -في التصور العربي- أن كليهما "وحي"، اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، إلا أنه في حالة النبوة يكون الاتصال بملك، أما في حالة الكهانة فيكون بشيطان<sup>2</sup>.

فالنص خاضع للزمان والمكان الذي أنزل فيهما، حيث يأتي مستجيبا لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والمجتمع فيقدم لها الحلول المناسبة. وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة، على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل على حد قول أستاذه حسن حنفي<sup>3</sup>، وذلك خلافا للواقع العقدي الراسخ عند المسلمين حيث يكيفون الواقع بما يناسب النص القرآني اجتهادا لمرضاة الله وتطبيقا لشريعته بتحكيم كلامه عز وجل كأول مصدر من مصادر التشريع، لا يجعل الأسبقية للواقع المدرك الحسي على النص المقدس، واتباع النص للحوادث الواقعة.

<sup>1</sup> - ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 24.

<sup>2</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص 38.

<sup>3</sup> - التراث والتجديد، مصدر سابق، 135.

ويطرح نصر حامد في كتابه " نقد الخطاب الديني " : ( أن النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم له لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل)<sup>1</sup>. ثم يضيف في صفحة أخرى من نفس المصدر (أن الأصل الإلهي للنص "القرآني" لا يعني أنه يحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة من أجل تحليلها وهذا ما يمكننا وصفه بـ "التقية المفضوحة")<sup>2</sup>. وهذا ما فيه مساس واضح بالحمولة العقيدية للوحي حيث يهونها أبو زيد وينزل من قيمتها؛ حتى ولو كان المصدر إلهياً فلا يحتاج إلى دراسات خاصة تميزه عن المصدر البشري، وكفى به تجاوزاً عقدياً خطيراً فيما يخص مسألة الوحي من مصدرته الغيبية إلى تفسيره وتجلياته في الواقع المادي.

#### الفرع الثاني: المنطلقات الأساسية لصياغة مفهوم الوحي عند نصر أبو زيد:

اعتمد نصر أبو زيد في اختراع المصطلحات المتعلقة بالوحي بناءً على منطلقات يرى أنها أساسية في القراءة الجديدة للنص القرآني، مع جدّة في الآليات، والتي تمكّنه من التحليل الوضعي للنص، وبالتالي الصياغة الجديدة لمفهوم النص القرآني؛ وهذا قد تأسس عند أبو زيد إنطلاقاً من نظرتة المخالفة للواقع عن مفهوم العلمانية وهي مكن مصادراته المتكررة للمنطق العقدي الإسلامي، فهي (التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة)<sup>3</sup>، لهذا نجد أن التأويل يحتل مكانة واسعة في تحرير أبو زيد لمسألة الوحي على المنهج العلماني، والاجتهاد في الغاء الجانب الغيبي منه وتصويره منتجاً ثقافياً خاضعاً لظروف بيئته.

**أولاً: المنطلق اللغوي:** يقدم نصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص" "المنهج اللغوي" فقط كآلية وحيدة لفهم النص القرآني. فالوصف الذي اعتمده نصر للقرآن "كنص لغوي" مرتكن إلى آراء تغند دعوته في اعتبار النص القرآني "كتاب اللغة العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد"، لم يكن موفّقاً فكان أولى مع آليات القراءة الزيدية (نصر حامد أبو زيد) أن يُطلق عليه "نص بياني"، حيث أن النص القرآني نص بياني وعرفاني أيضاً؛ لأن القراءة اللغوية

<sup>1</sup> - نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص126.

<sup>2</sup> - نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 206.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص64.

بمفردها حصر لأضيق الأبعاد القرائية، من أن تدرك معاني هذا النص العلمي المتفرد كما وصفه المفسرون باتساع أفق المعنى والتأويل فيه. وهذا ما أفقد النص الكثير من مجالات التوسع والابداع والاكتشاف، وكثيراً من أوجهه الأخرى التي يمكن قراءته منها بمناهج فلسفية وفقهية وعرفانية<sup>1</sup>.

إلا أن عزله للمنهج اللغوي كآلية مستقلة لفهم القرآن يوقع الأستاذ أبو زيد في حرج كبير ذلك أن ما اعتمده في المنهج الآخر ألا وهو المنهج التاريخي كأساس محوري لرحضة حقيقة النص الديني، كان اعتماداً كلياً لبناء منظوره الفلسفي حول هذا النص.

**ثانياً: المنطلق التاريخي:** في كتابه التفسير الماركسي للإسلام يبين الأستاذ محمد عمارة استراتيجية التعامل بالمنهج التاريخي مع النص الإلهي عند نصر حامد أبو زيد، لكن قبل أن يتطرق في تعامل أبوزيد مع القرآن الكريم بالمنهج التاريخي، بيّن أولاً أزلية الكلام الإلهي، وفصل معاني حفظ الله للذكر الحكيم إلى يوم الدين من خلال آية الكريم؛ فيعتبر المنهج "اللاتاريخي"، أي الرفض لربط المعاني بتاريخ بعينه تطوى صفحاتها بمرور هذا التاريخ هو عند المسلمين "دين"، وليس خياراً إنسانياً - كما يعتبره أنصار التيار العقلاني المادي في اختراقهم للمقدسات - لمنهج من المناهج في التعامل مع النصوص، لارتباطه بختام القرآن للوحي الإلهي وختام الإسلام لشرائع السماء إلى الإنسان، يستأنف الأستاذ عمارة تحليله المنطقي الشرعي لخلود الكلام الإلهي وذلك أن الله عز وجل هو من تولى حفظ القرآن، فالقرآن أفاظ ونظم ودلالات، ولن تكون هناك قيمة فكرية إذا وقف الحفظ عند حدود الألفاظ مع إهدار المعاني وتجاوزها من أطراف خارجية كالمؤولة الأولين والآخرين؛ الذين يؤولون معاني القرآن الكريم كل بما يناسب شهادته، فعندما يقول الله تبارك وتعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر: 9)، فإنه يشرع لخلود القرآن - ألفاظاً ونظماً ودلالات - لتظل ثوابت العقيدة والشريعة خالدة ولتستمر الصبغة الإسلامية لحضارة الإسلام عبر الزمان والمكان. هذا هو الاعتقاد الإسلامي في خلود القرآن، و "لا تاريخية" معانيه وأحكامه<sup>2</sup>.

أما عن التاريخية عند أبو زيد فهي الأرضية الأولى لبداية المشروع "نقد الخطاب الديني" وهذا المنهج الذي يطرحه أبو زيد لقراءة النص الديني يؤدي إلى أمرين:، أحدهما نزع

<sup>1</sup> - ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 27.

<sup>2</sup> - ينظر: محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1 (1996م)، ط2 (2002م)، القاهرة، ص 61.

القداسة عنه وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد، والأمر الثاني: نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائياً وتحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ فهو المسؤول عن فهم وتكييف النص حسب ما يحيط به من ظروف الزمان والمكان، وإذا كنا نتفق معه أن ثمة نصوصاً متغيرة الدلالة، فإن الحكم على جميع النصوص الدينية بأنها متغيرة الدلالة تحيل حسب رأبي في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين - وهو الهدف - مع تعدد القراءات - وهي الآليات - وتغير الوقائع التاريخية - وهي المنطلقات. لكن الدين - بصفته ديناً - لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله، وفي كثير من تعاليمه وأحكامه<sup>1</sup>. يعتبر لجوء أبو زيد إلى المنهج "الوضعي - المادي"، الذي يقول بتاريخية النصوص الدينية جرأة غير مسبوقة في نفي ثبات واستمرارية وخلود المعاني القرآنية ودلالاتها التي نزلت به ألفاظه، وتتزامن تصريحاته بهذا المعنى في كتبه كلها: (إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً)<sup>2</sup>، من خلال هذا القول يصل أبو زيد إلى أنه ليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص الدينية - القرآن والحديث - بل لكل قراءة، بالمعنى التاريخي الاجتماعي، جوهرها الذي تكشفه في النص<sup>3</sup>.

هكذا تتعدد، بل وتتناقض، مفاهيم مصطلح "النص" باعتباره المنتج الثقافي الخاضع للمجتمع المتولد فيه، فهو الظاهرة المتأثرة بظرفي الزمان والمكان، رغم عدم جهله بمعناه الاصطلاحي في تراثنا الأصولي "القرآن الكريم"، ولكنه أثر استخدامه، وهو يبحث في التراث، ويكتب في الإسلاميات، ويتحدث عن القرآن والحديث، وقد بسط مشروعه في الكثير من المنشورات العلمية الأكاديمية من كتب و أعمال علمية ومحافل عالمية، عبر كل هذه المحطات أثر استخدام هذا المصطلح في غير المعنى الذي اشتهر للتعبير عنه في تراث الإسلام، بل أصبح في عرف أبو زيد "حالة ميتافيزيقية" لا ندري عنها شيئاً إذا ما تحدثنا عن منطوقه الثابت والمقدس<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: كريمة محمد كربية، منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 1، 2017، ص 13.

<sup>2</sup> - مجلة القاهرة - مشروع النهضة بين الوفيق والتلفيق - أكتوبر، 1992م، نقلاً عن التفسير الماركسي للإسلام، مصدر سابق، ص 61.

<sup>3</sup> - ينظر: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق، ص 64.

<sup>4</sup> - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

#### المطلب الرابع: نقد مصطلح ومفهوم الوحي في منظور هشام جعيط:

هشام جعيط المؤرخ التونسي المسبوك الأسلوب، الشاك في كل شيء عدا الوثيقة التاريخية حتى مع أوثق الوثائق "القرآن الكريم" التي لا تنجو أيضا من تساؤله الذي لا يتوقف، جعيط الذي لم تعصمه فتنة المناهج الحديثة، وتعدد المداخل المعرفية الكثيرة؛ من زلل النتائج، وإشكالات الانتماء، وفوضى النهايات.

#### الفرع الأول: نقد المنهج الفينومينولوجي كمنطلق لمفهوم الوحي عند هشام جعيط:

لم يكن هشام جعيط ليستقر على تعريف منسجم للوحي، فهو في كل مرة يشير إلى معنى لغوي يختلف عن سابقه، فهو مثلا: (الالهام الداخلي)<sup>1</sup>، أما عن معناه الاصطلاحي العام المستعمل في القرآن الكريم، فيرى جعيط أننا (لو أردنا تفحص مفهوم الوحي كاملا في القرآن لأخذ ذلك مكانا كبيرا، إنما يبدو أن الوحي يقع على كل شيء في العالم، وأنه الوسيلة التي يتحكم بها الله فيه، فهو في صلب العلاقة بين الله والوجود كيفما كان)<sup>2</sup>، انطلاقا من هذه المقاربة لمفهوم الوحي عند جعيط، لم يتبين موقفه من الوحي بشكل واضح، فعلى سبيل المثال القرآن الكريم على أساس أنه من أنواع الوحي التي أوحاها إلى نبيه صلى الله عليه وسلم، حيث يقع في إحدى التناقضات الواضحة في موقفه، وهو الاعتراف بقدسية القرآن وإدراجه ضمن النصوص المقدسة من جهة، بينما إخضاعه للمنهج التاريخي المادي الذي لا يرى قدسيته لشيء من جهة ثانية. يبدو أن جعيط لم يستطع أن يصنف نفسه لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؛ هل يعتقد بألوهية القرآن، أو أنه يتعامل معه كظاهرة تاريخية تحققت في زمان ومكان معينين حالها حال سائر الظواهر التاريخية والاجتماعية<sup>3</sup>؟.

من خلال النظر في إشكال الوحي والقرآن والنبوة، كمعطى، واعتماد مقاربة يصفها حينها بالتاريخية وأحيانا بالظواهرية، يقوم جعيط حد الإطناب في التذكير بمنهجه في متن مؤلفه، مصرًا على تذكير القارئ بأنه ليس منهجا فلسفيا ولا يهدف إلى إثارة أي مشكلات لاهوتية أو ميتافيزيقية، بقدر ما يرمي إلى النظر في القرآن كظاهرة دينية.

<sup>1</sup> - ينظر: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة (قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط)، رؤى نقدية معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، النجف - العراق - ط1 (2020)، ص201.

<sup>2</sup> - في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، مصدر سابق، ص55.

<sup>3</sup> - ينظر: العلمانية المفتوحة (قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط)، رؤى نقدية معاصرة، المرجع السابق، ص107.

هذا وبعد أن ينفي عن "تاريخيته" تأثير الظروف الخارجية والشروط الموضوعية في فهم شكل نزول الوحي، يرجع إلى تأكيد أن مصدر بحثه لن يخرج عن إطار القرآن واستقرائه (بمنهج ظاهري... فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ والكلام المقدس الحق بالنسبة للمؤمن، بل هو ما -يجب- أن -ينصت- إليه في الأساس والجوهري)<sup>1</sup>.

إن الذي يبدو من خلال مقارنة جعيط لمفهوم الوحي تناقضها على المستوى المنهجي، فهو من جهة يقرّ بأنّ همّة الأساسي لا ينحصر في المنهجية التاريخية المقارنة، بقدر ما يتجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهري يركز على ما يبدو عليه القرآن بشكله الصوري، وفهمه بعيدا عن أية تأويلات واسقاطات<sup>2</sup>، كما أنّ المتتبع لمؤلفاته وعلى رأسها كتاب "في السيرة النبوية" نجده قد وقع فيما دعا إلى تجنبه؛- فمن غير الممكن اجتماع المنهجية التاريخية المقارنة التي تركز على التعمق في الموضوع في مختلف جوانبه (ونقصد مفهوم الوحي) مع المنهج الظاهراتي الذي يركز على الظاهر فقط، حيث تركز على فكرة تتضمن رؤية الموضوعات بما هي ظواهر في الوعي، حيث يمكننا أن نرى حقائق يقينية وضرورية، تتعلق بالملاحم الماهوية لهذه الموضوعات؛ لأنه بإمكاننا عندئذٍ أن نرى تلك الملاحم التي لا يسعنا التغاضي عنها، دون الوقوع في تناقض ذاتي بخصوص ما تكونه هذه الموضوعات، بذلك نفهم الموضوعات كما هي في ذاتها، وبدون أية فروض مسبقة، أو أية تفسيرات مقحمة عليها<sup>3</sup>.

إنّ رؤية جعيط للوحي حاولت التغلغل في مفهومه من جانبه التاريخي والنفسي والاجتماعي، وحفرت ونبشت في مختلف مدلولاته، بما في ذلك الوحي في مدلوله القرآني فيما تقر مقارنة جعيط بأنّها تتجه إلى المقاربة الظاهرية لمفهومه فحسب، وهي في الحقيقة لم تلتزم بهذا المبدأ المنهجي، وبالتالي وقع جعيط في التناقض بين المنهج الذي يدعو إليه ويطبقه وبين التوجه الذي يقصده؛ فهو يمارس نوعا من المراوغة المنهجية.

<sup>1</sup>- في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، المصدر السابق، ص 27.

<sup>2</sup>- في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، المصدر السابق، ص 27.

<sup>3</sup>- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرومنوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي،

القاهرة، دط، دن، ص 109.

فضلا عن ذلك يلجأ جعيط الى تحليل الوحي اعتماداً على المنهج التاريخي والنفسي والاجتماعي من أجل خلع نهائي بصفة القداسة عليه وهي غايته الكبرى، فيما يدعونا إلى مقارنته فينومينولوجيا أو ظاهريا فقط، لكيلا نصطدم بالتأويلات والاسقاطات الإيديولوجية فكيف بالتالي يدعو الى التزام ما لم يلتزم به هو أصلا ولم يطبقه من الأساس.

#### الفرع الثاني: تناقضات جعيط في مفهومه للوحي:

تتسم كتابة هشام جعيط في الأجزاء الثلاثة الخاصة بالوحي والقرآن والنبوة ببعض من التناقضات الجلية التي استغلها النقاد في إعادة قراءة منتوجه، ذلك أنه يحاول جاهدا إظهار عصمته من التكالبات الاستشراقية والبلبلية المفاهيمية المتعلقة بالمصطلحات الثلاثة وعلاقتها بالتراث الاسلامي، غاية منه إضفاء صبغة الابتكار والابداع المزورين على تألفيه.

**أولاً:** ومن تناقضات هشام جعيط، قوله: (وفعلاً لا نستبعد أن يكون محمد جاهلا للقراءة)، ثم يقول بعد نصف صفحة: (ومن الواضح عندي أن شخصاً مثل محمد في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة)، حيث يحكم على محمد صلى الله عليه وسلم بالجهل، وبعد إظهار عظمته وذكائه ومدى بعد نظرتة الثاقبة مقارنة بوسط عيشه يظطر للقول باستحالة كون رجل بهذا التميز جاهلا.

يتبين أن ما ذهب إليه جعيط، إنما هي شرحات خيال علماني تائه بين حتمية النصوص ونسبية المناهج، فيتحققا بين الحين والآخر بترهات لا تمت إلى الواقع بصلة<sup>1</sup>.  
**ثانياً:** في تعريفه للوحي نجد الأستاذ جعيط متذبذبا بين كون الوحي الوسيلة التي يتحكم بها الله في العالم، أي العلاقة بين الله والوجود كيفما كان<sup>2</sup>، وفي مواضع أخرى فالوحي المختص بالأنبياء الدال على الانبعاث للتبليغ، يجري بصفة داخلية فأما الوحي الذي يختص وبدون وعي كامل، وهو هجوم مباغت داخل الضمير<sup>3</sup>، ثم ينقلب على نفسه ليقول من جديد أنه علاقة بين الله والنبوي سواء بالأصوات أو بالإلقاء في القلب<sup>4</sup>، وبين الطرح الإسلامي، بعد التلاعب والدوران في حلقة مفرغة يصفها بالإبداع والتميز يصل الأستاذ إلى أن الوحي هو

<sup>1</sup> - ينظر: العلمانية المفتوحة، قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، مرجع سابق، ص 200.

<sup>2</sup> - ينظر: في السيرة النبوية، مصدر سابق، ج1، ص55.

<sup>3</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص17، 51، 69.

<sup>4</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص72.

تعريف الله بذاته، وهذا من الحقائق الثابتة في القرآن الكريم، كما يقول أيضا إنه إنذار الإنسانية باليوم الآخر عن طريق بشر يدخله في عالم روحاني هو عالم آخر تماما -وهو عالم الغيب الذي ألغاه قبل قليل- لكي يرجع على الناس بعد ويبلغهم هذا التكشف؛ إذ لا يكلم البشر إلا البشر<sup>1</sup>.

فكيف له أن يجمع بين المنهج العلماني الذي لا يؤمن بالغيبيات، وبين المنهج الإسلامي الذي يؤمن بالغيب والمطلق، ويظهر تذبذبه هذا جليا في قوله الآتي: (إن الوحي متنوع في أشكاله حسب الحضارات والأزمنة، وهو موجود في كل مكان: فهو ظاهرة تاريخية واقعية من جهة التاريخ والأنثروبولوجيا. إلا أنه يصبو إلى ربط العلاقة مع المطلق ومع الحقيقة العليا، وهذا ما يُخرجه عن التاريخ العادية محدودة النظر)<sup>2</sup>، لكنه لم يستطع التخلي عن مساره العلماني بأي شكل، فيصرح: (يبقى أن الوحي ظاهرة دينية فحسب معطاة من التاريخ، والعقلانيون لا يؤمنون بواقعيته الفعلية: هذا من شأن المؤمن، وليس شأن العالم أو الفيلسوف)<sup>3</sup>.

هذا وغيره من التناقضات التي اتسمت بها سلسلة السيرة النبوية للأستاذ جعيط، حيث يحاول في كل مرة الانضمام إلى إحدى الوجهتين العلمانية من جهة والإسلامية من جهة، حتى يستثمر كل ما أتيح له من مقروئية -من الجهتين- في تشهير كتاباته وتوصيفها بالتميز عن الكتابات الاستشراقية المادية مع تمييزها في الوقت ذاته عن الكتابات التراثية الإسلامية، فكلما حاول الانسلاخ من فكر إلا وقع في الفكر المضاد، وهذا ملازم له بالضرورة. فلا سبيل ثالث بينهما كما يدعي الأستاذ جعيط.

أعتبر التجاوز الذي تعمده أغلب الحدائين في قضية الوحي؛ تجاوزا عقديا بليغا، كون المسألة عقدية لها أبعادها الغيبية التي لا يستقيم الخوض فيها لا علميا ولا شرعيا، إلا أن التوظيف المتعسف للمصطلحات والمعاني الخاصة بكل منهم حسب توجهه، قد أفضى إلى إحداث زحزحة واضحة في توجيه الدراسة العقدية للمسألة وتأصيلها، وخاصة عندما نجد

<sup>1</sup> - ينظر: في السيرة النبوية، مصدر سابق، ج1، ص 103.

<sup>2</sup> - في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، المصدر السابق، ص97.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص105.

### الفصل الثالث: مصطلح الوحي في الخطاب الحدائى مقارنة في ضوء العقيدة الإسلامية

أعداد المتأثرين بالصيغ الحدائى الجديدة للمسائل العقدية كثر، وهذا دليل على استفحال النزعة العلمانية وأساليبها في أوساط المنظومة المعرفية الإسلامية خاصة العقدية منها.

خاتمة

مما سبق من عرضنا لإشكالية المصطلح باعتبارها أحد رهانات تحديث العقل المسلم، ومن خلال بيان أوجه الصدام مع العقيدة الإسلامية التي استحدثتها آلية المصطلح كآلية حدائيه نصل إلى تقرير النتائج التي وصل إليها هذا البحث وهي كالتالي:

1. إذا كان الاستفزاز الذي أحدثته حركة الترجمة في التاريخ الإسلامي قد ولد ردة فعل قوية انتجت لنا نمطا من المعارف المؤيدة والمعارضة، فإن ما يشبه تلك الحركة يحدث في هذا العصر "عصر الاستغراب الثقافي" لا يختلف كثيرا إن لم يكن أشد خطورة؛ ذلك أن علماء الدين من متكلمين وفلاسفة ومن كان على شاكلتهم حاولوا التوفيق بين الإسلام كدين وبين الوافد الجديد من العلوم الفلسفية، وهي موافقة على غرابتها إلا أنها أهون مما فعله المستغربون حين استوردوا المصطلح الحدائي رغم حمولته الإيديولوجية المخالفة للعقيدة.

2. يضل سؤال الحداثة من أكثر الأسئلة التي شغلت الفكر الإسلامي المعاصر، فجاءت أجوبة الاتجاهات المعاصرة عليه متباينة بحسب منطلقات كل اتجاه، والمعايير الحاكمة على مفردات خطابه. وهذه الخطابات المعاصرة من حيث الإجمال هي: الخطاب الإسلامي بمدارسه المختلفة، ويقابله الخطاب الحدائي.

3. تركز فلسفة الحداثة على ضرورة تحديد المصطلحات وفرزها، وتبيينتها حسب ما يناسب المنظومة المرتحل إليها بكل تفاصيلها من حيث المبادئ والمناهج والغايات.

4. ضرورة محاكمة المشاريع الحدائية المخترقة للمجال العقدي الإسلامي من دون أي ورع ولا استشعار لقداسة هذا المجال الديني (= العقيدة) بدءا من قمة الهرم المعرفي الإسلامي قضية الألوهية إلى قاعدة الهرم من فقه وأحكام عملية وسلوكات يومية.

5. يعتبر الفكر الحدائي العربي الدّين تجربة بشرية قابلة للتجاوز ضمن ما تتجاوزه الحداثة، وإلغاء سلطته من خلال علمنة المجتمع، وإلغاء سلطة الأخلاق في مجال الإبداع، ومن أهم الأخلاق المنسية في هذا الفكر الالتزام بالموضوعية والانطلاق من البراءة العلمية المتبينة للأصول الإسلامية، والوقوف عند حدود وأصول البحث العلمي المتعارف عليها، والمنصوص عليها في البنود العالمية.

6. تمجيد العقلانية والتفكير العقلانيّ وصدارته في المخطط الحدائي، ووضعه مقابلا للتفكير الدينيّ، واعتباره معرقلا لركب الحداثة، وذلك لاعتماده على المعرفة الوثوقية واليقينية،

وإحلال العقل ومنجزاته العلميّة محلّ الدين في مركزيّة المجتمع، ومنحه مطلق الصحة ونهائية الأحكام وفردانية التقرير.

7. في دراسة النص الإسلامي لأبد من الاتصال بالتراث على النحو الذي نادى به طه عبد الرحمان المؤسس للحدثة الإسلامية حتى لا يزيغ العقل الإسلامي عن المنهج القويم ولا يضل عن الأصول الربانية المقررة من الشارع الحكيم، كما لا ينحرف عن مسار البحث الإسلامي المحكم، لكن أيضا مع مد السبل أمامه للانطلاق إلى أبعد الحدود باستنطاق معاني القرآن الكريم لاكتشاف واستمرارية الإعجاز المعرفي في جميع المجالات.

8. تجاوز الرؤية الحداثية المتطرفة يقضي بضرورة التحرر من الحدثة الوافدة، وتحقيق الحدثة المبدعة الأصليّة؛ أي الخروج من واقع الحدثة في تطبيقاتها الغربيّة المشهودة إلى روح الحدثة في قيمها الإنسانيّة ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة، لتحقيق شروط الاستقلال في القول الفلسفي المبدع.

9. ضرورة الوعي التاريخي بحقيقة النهضة والحدثة الغربية، فذلك الذي يدفعنا إلى إعادة قراءة الحدثة الغربيّة بوصفها نتاج واقع وتجربة تاريخية خاصّة، ومن هنا يغدو السؤال ضرورياً حول الصيرورة التاريخية لمشروع الحدثة الغربيّة، أي نشأتها ولحظات تطورها، فالوعي التاريخي يحصر هذه الحقيقة ويجعلها رهينة لحظتها التاريخية ولا يدعها مطلقة تجتاح كل فكر في كل عصر بتجاوز كلي لجوهره، وإلغاء كلي لخصوصياته. بين تهويل وتعظيم للفكر المستورد، وتهوين وتحقير للأصول.

10. الحاجة الملحة للالتزام المنهجي والعلمي وخاصة الشرعي في توليد وبناء المصطلحات في البيئة العربية الإسلامية، من خلال تجديد المصطلح وتكوين المفاهيم خضوعاً لأسس مهمة تكون نواة لإرساء أي مفهوم أو مصطلح يلائم هذه البيئة، وهي الأسس التي تتقاضي إشكاليات النقل، وإشكالية الرؤية الأحادية، وإشكالية البيئة الثقافية التي ظهر فيها المصطلح وغيرها من الإشكاليات التي أخضعت لها المنظومة المعرفية العربية الإسلامية.

11. تسعى القراءات التجديدية النقدية المعاصرة إلى تجاوز طابع التقديس للمسائل العقديّة، وربطها بشروط تاريخية ولغوية وثقافية، تهدف إلى نزع كل حمولة اصطلاحية ذات دلالة عقديّة، عن كل تركيباتها الأصلية المتعارف عليها في الفكر الإسلامي، واستيراد القالب الفكري الغربي لقولبة هذه العقائد، كما تخضعها للأنثروبولوجيا الدينية، ونتائج الاجتهادات

الايديولوجية المفترزة من الفلسفة الغربية، كمناهج علمية محكمة، تستطيع التحكم حتى فيما ليس من مقدور العقل إدراكه.

12. رفض القراءات التجاوزية للمرجعية الإسلامية بالرجوع إلى المصادر التراثية المتضمنة لهذه المرجعية، وذلك حتى لا تعرض أفق قراءاتها لرهانات منطقية قد تؤدي إلى انحراف الخطط النقدية الهدامة التي تسعى إليها، بتكريس الرؤية العقلانية في مناقشة القضايا أو المسلمات العقدية، وبحثاً في كيفية تحديث معنى جديد مغاير، عبر منهج تفكيكي حفري للمصطلحات والمفاهيم المتجذرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، التي لا يصح الايمان إلا بها، ولا تُبلَّغ إلا بصيغتها، ولا يجب أن تُفهم إلا بمعناها وتفسيرها بالقرآن نفسه أو كما فسرتها الأحاديث النبوية الصحيحة ويأتي تفسير السلف الصالح في المرتبة الثالثة.

13. تتلخص إشكالية المصطلح في الخطاب الحدائي؛ في احتوائه لمفاهيم غاية في الغموض إذا ما نُظر إليها بخلفية أصولية إسلامية، فألفة الخطاب العقدي الإسلامي لجهازه المفاهيمي القرآني وانسجامه معها، يستهجن اختراق المصطلحات الغربية عن مجاله التداولي، خاصة والحمولة الدلالية لها تعكس غرابة المفاهيم وتبعدها عن الغايات المتعارف عليها في الفكر الإسلامي من تسليم كلي للمرجعية الإسلامية.

14. الفراغ الدلالي الذي تعاني منه المصطلحات والمفاهيم المبلورة في جانب المسائل العقدية الإسلامية التي تبناها الخطاب الحدائي لاستحداث أبعاد جديدة لهذه المسائل العقدية، كما تراجعت خطة التحديث المسطرة في إرساء أعمدة فكر جديد يكون ظلاً للخطاب الحدائي الغربي في تكريس مفاهيم عقدية تكون تحت غطاء عقل إسلامي حضاري جديد غير خاضع للإملاءات المتعالية.

15- يتجاوز الخطاب الحدائي في جميع مشاريعه عبارات التعظيم والتقديس سواء تعلق الأمر بالله عز وجل أو في حديثه عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو في إعادة قراءته للقرآن الكريم، وحبته أن هذه المصطلحات مشحونة لاهوتياً من مثل: قرآن، آية، الرسول، الوحي... لكن هذا التجاوز هو مجرد إبدال لاهوت بلاهوت آخر، اللاهوت الإسلامي الشرعي والمنطقي والأصلي بلاهوت غربي خارج عن شرائع الله عزوجل وعقيدته، وهو ما يناقض موضوعيته التي يدعي تطبيقها.

16. في نقده للعقل الإسلامي يتهمه أركون بالأدلجة وهو يقف على أرضها، فاختياره للمصطلحات الحداثية مكان المصطلحات الأصلية غير موفق منطقياً؛ فمثلاً اختيار أركون لمصطلح المدونة النصية الرسمية المغلقة كبديل للمصحف؛ غير صائب كون هذا المصطلح فضفاضاً ويمكن أن ينضوي تحته كل نص وأي نص وهل يستوي القرآن مع باقي النصوص، وقس على ذلك معجمه المصطلحي الحداثي وما أحدث من خلل معرفي ومنهجي في مدونته.

**توصيات:** مما يجب التنبيه عليه نهاية بحثنا هذا ما يلي:

- 1- إحصاء ودراسة المصطلحات التي تتعلق بالمفاهيم الغربية التي تعرضت لتشويه الإسلام ونشرها على نطاق واسع لكشف أغراضها وغايتها وما تحيكه من خطر على العقيدة الإسلامية.
- 2- التوعية بخطورة هذا التيار الذي يأتي على المثقف وغير المثقف لزلزلة الايمان وزحزحة البداهة الكامنة فيه، خاصة عند تعلق الأمر بالنخبة.
- 3- محاولة الحد من ذبوع هذا الخطاب، والاجتهاد في الرد المنطقي المفحم له، وذلك بآليات معاصرة تكافئ آلياتهم وتتجاوزها، مع الحفاظ على مصدرية تراثنا الأصيل.
- 4- ضرورة العناية بضبط الاصطلاحات والاهتمام بتصحيح المفاهيم، فلا بد من كشف هذا التلبس الذي يروج له في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، وحتى في البحوث العلمية الأكاديمية، بتسمية الأشياء بمسمياتها وعدم التساهل في ذلك.
- 5- التأكيد على كمال الدين، وأن عناصر تجدده ذاتية فيه، فهو غير محتاج إلى ما يكمله من خارجه.

# الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	الآية
<b>البقرة</b>		
238	1	﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَكَ رَبٌّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾
148	23	﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ ﴾
239	79	﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾
140	105	﴿ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿105﴾ ﴾
97	152	﴿ فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾
147	260	﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُّ ثَوَمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾
<b>آل عمران</b>		
265	7	﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولَٰئِ الْأَلْبَابِ ﴾
98	41	﴿ وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ ﴾
143	50	﴿ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴿50﴾ ﴾
153	85	﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾

170	169	﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾
النساء		
62	36	﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾
169	48	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾
115	143	﴿ مُدْبَذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿١٤٣﴾ ﴾
217	163	﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾
203	165	﴿ لَعَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾
الأنعام		
119	21	﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾
186	33	﴿ قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لِيُحْزِنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتُوا اللَّهَ بِحُجُودٍ ﴾
149	50	﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدَ خَزَائِنِ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾
149	59	﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾
200	90	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ بِقَدَرٍ ﴾
218	112	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾

62	131	﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَىٰ يُظَلِّمِ وَأَهْلَهَا غَفْلُونَ ﴾
62	151	﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾
135	165	﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلْقَ الْأَرْضِ ﴾
<b>الأعراف</b>		
67	127	﴿ وَيَذَرِكْ وَعَالِيهِكَ ﴾
60	172	﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾
70	180	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾
133	180	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾
149	188	﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿188﴾ ﴾
65	192-191	﴿ أَيْشُرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ ﴿191﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴾
65	195-194	﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿194﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ﴾
98	205	﴿ وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾
<b>التوبة</b>		
95	5	﴿ فَإِذَا بَسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُواهُمْ وَأَحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

يونس		
148	16	﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَبْتُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾
64	18	﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْتَبِهُونَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾
182	39	﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَاوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴾
هود		
143	91	﴿ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ ﴾
الرعد		
97	28	﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾
239	38	﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾
إبراهيم		
70	2-1	﴿ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾
142	5	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾
102	10	﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
65	18	﴿ هُوَ الضَّلَّلُ الْبَعِيدُ ﴾
الحجر		
240	6	﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾

النحل		
64	1	﴿ آتَىٰ سُبْحَانَهُ، وَتَعَلَّىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾
62	36	﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾
217	68	﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾
218	69-68	﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ ابْتِخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرَشُونَ ﴿68﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
الإسراء		
62	15	﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾
62	23	﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾
9	84	﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾
42	85	﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾
239	93	﴿ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرِيقِكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾
146	94	﴿ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴾
146	95	﴿ قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴾
الكهف		
239	110	﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ﴾
مريم		
217	11	﴿ فَفَرَّجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْحَرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾

135	59	﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ﴾
70	65	﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾
119	90	﴿ يَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴾
<b>طه</b>		
214	12	﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ ﴾
217	114	﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾
<b>الأنبياء</b>		
57	22	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾
9	23	﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾
<b>الحج</b>		
59	31	﴿ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَظَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾
66	73	﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾
<b>المؤمنون</b>		
142	44	﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ﴾
<b>النور</b>		
119	16	﴿ هَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ ﴾
<b>الشُّعْرَاءُ</b>		
141	16	﴿ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
<b>النمل</b>		
142	35	﴿ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنْظِرُهُمْ بِمَا رَجَعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾

	62	﴿ وَيَجْعَلْكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ﴾
<b>القصص</b>		
62	59	﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرْبَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ؕ ءَايَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرْبَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾
<b>الروم</b>		
59	30	﴿ فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
<b>لقمان</b>		
70	25	﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾
<b>الأحزاب</b>		
97	21	﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾
140	46-45	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾
<b>فاطر</b>		
102	41	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾ ﴾
<b>فصلت</b>		
135	53	﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾
<b>الزمر</b>		
97	3	﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴾

61	29	﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
الشورى		
218	51	﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴾
الزخرف		
140	31-30	﴿ أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ﴾
الزخرف		
135	60	﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ ﴾
الحجرات		
137	6	﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾
الذاريات		
135	21	﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾
136	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
النجم		
200	4-2	﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾
217	10	﴿ فَأَوْحِي إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾
الملك		
62	9-8	﴿ كَلَّمَآ أَلْفَىٰ فِيهَا فَوْحٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا ﴾
الحاقة		
265	17	﴿ وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَةٌ ﴾

الجن		
244	6	﴿ وَإِنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴾
المزمل		
238	05	﴿ إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيَّكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾
الزلزلة		
217	5-4	﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْجِي لَهَا ﴿٥﴾ ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

الحدث	صفحة
" أن النبي صلى الله عليه وسلم كره الشّكال في الخيل "	9
" تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله "	42
" كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار فقال لي: "يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟" فقلت: الله ورسوله أعلم. قال: "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً" فقلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس؟ قال: "لا تبشرهم فيتكلموا"	62
" لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله ورسوله "	42
" لست بنبيء الله وإنما نبي الله "	174
" اللهم إن الخير خير الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة. ويُسمّون الأصنام التي يعبدونها آلهة، ويُسمّون الواحد إلهها، افتراءً على الله، ويقراً قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُكَ وَءَالِهَتِكَ﴾ (الأعراف 127)"	67

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
أبو محمد عبد الحق بن عطية الغرناطي الأندلسي	60
إيف لاکوست Yves Lacoste	94
توشيهيكو ايزوتسو (1914 - 1993)	72
توماس کارليل Thomas Carlyle	164
جان بوترو	99
جان-بول شارل ايمارد سارتر	41
جين بول سارتر	100
دايفيد إميل دوركايم	102
روجيه أرنالدز (Arnaldez Roger)	41
عامر مصباح	34
عبد الجواد ياسين	104
عزوز بن عمر	158
علي أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الحسني	146
علي مبروك	170
مارتن لوثر	101
محمد عثمان الخشت	87
معروف الرصافي	165
هاشم صالح	89

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: الكتب باللغة العربية

1. أبادي: (مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز) (ت813هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: الرسالة، ط6 (1998م).
  2. البدر: (عبد الرزاق بن عبد المحسن)، فقه الأسماء الحسنی، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط1 (2008م).
  3. إبراهيم: (أنيس)، منتصر: (عبد الحلیم)، الصوالحي: (عطية)، أحمد: (محمد خلف الله)، المعجم الوسيط، الناشر: مجمع اللغة العربية-مكتبة الشروق الدولية، ط4 (2004).
  4. إبراهيم: (مصطفی)، الزيات: (أحمد)، حامد: (عبد القادر)، النجار: (محمد)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة دار الدعوة، ص520.
  5. الإبراهيمي: (محمد البشير)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجله: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1 (1997)، ج3 (عيون البصائر).
  6. ابن المرزبان: (بد الله جعفر بن محمد بن درستويه) (ت337هـ)، تصحيح الفصيح وشرحه، تح: محمد البدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-مصر-2004م.
- ابن تيمية: (أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم) (ت728هـ):
7. جامع الرسائل، مكتبة ابن تيمية، القسم الأول، المؤلفات 2، دار المدني، جدة.
  8. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية (ت 652 هـ)، وأضاف إليها الأب،: شهاب الدين عبد الحلیم بن تيمية (ت 682 هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: شيخ الإسلام جمعها وبيضاها: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي (ت 745هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني (وصورته دار الكتاب العربي)، مسالة: العقل ضرب من العلوم الضرورية.
  9. الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، ط1 (1403هـ).

10. مجموعة الفتاوى، تح: أصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط7(1999م).
11. النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1(2000م).
12. ابن عطية: (أبي محمد عبد الحق الأندلسي(584هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)، دار ابن حزم.
13. ابن فارس: (أبي الحسن أحمد ابن زكريا(ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ت.
- ابن قيم الجوزية: (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين) (ت 751هـ):
14. بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج2.
15. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط7(2003م).
16. ابن منظور: (محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1(1997).
17. أبو الحبيب: (سعيد)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط2(1988م).
- أبو زيد: (نصر حامد):
18. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، دط.
19. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مكتبة الفكر الجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب-، ط1 (2014).
20. أبي نادر: (نايلة)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1(2008).
21. احميدة: (عبد الرزاق)، شياطين الشعراء دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، دت.

22. أخواض: (عبد الله)، المنهج في الفكر العربي لمعاصر من فوضى التأسيس إلى الانتظام المنهجي، مؤسسة هنداوي، بورك هاوس، شبييت ستريت، وندسور، DD 4SLk 1 المملكة المتحدة.
23. أدونيس: صدمة الحداثة، دار العودة -بيروت- ط1(1978م).
- أركون: (محمد)(ت2010م):
24. الإسلام الأخلاق والسياسة، ، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو (باريس) بالتعاون مع مركز الانماء القومي بيروت- باريس-، ط1 (بالعربية)(1990).
25. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، رأس بيروت -المنارة، ط2(1996).
26. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط6(2012).
27. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت -لبنان-، ط1(1999).
28. الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3(1985).
29. أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق: هاشم، دار الساقى، بيروت -لبنان-، ط2(1995).
30. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، راس بيروت- المنارة، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -بيروت، ط2(1996).
31. الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام: هاشم صالح، دار الساقى، مكتبة الإسكندرية، بيروت-لبنان، ط2(2001).
32. قراءات في القرآن، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2 (1991).
33. قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
34. لقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان-، ط2(مارس2005).

35. مقدمة لهاشم صالح في كتاب (قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
36. من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، ترجمة: خالد العارف، مصطفى العارف، بحث منشور في كتاب "علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة مقاربة تفكيكية نقدية، مؤمنون بلا حدود، 2018م.
37. الأزهرى: (محمد بن أحمد تهذيب اللغة (370هـ)، (مادة ح د ث)، مطابع سجل العرب، القاهرة.
38. الاسفراييني: (شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (ت1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة 2 (1982م).
39. الأشقر: (عمر سليمان)، الرسل والرسالات، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط4 (1989م).
40. الأصفهاني: (أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1 (1412هـ).
41. الأعرجي: (ستار)، الوحي ودلالته في القرآن الكريم وفي الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط.
42. آل سعدي: (أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد) ت (1376هـ))، تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق: عبيد بن علي العبيد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: العدد 112 (1421هـ).
43. آل عبد اللطيف: (عبد العزيز بن محمد بن علي)، التوحيد للناشئة والمبتدئين المؤلف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط1 (1422هـ).
44. إيزوتسو: (توشيهيكو)، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 (2007).

45. الباردي: (محمد)، إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004.
46. باشنفر: (سعيد بن عبد القادر)، دلائل النبوة، تقديم: عبد الله بن عبد الرحمان الجبرين، دار الخرز، المملكة العربية السعودية، ط2(1997م).
47. الباقي: (الحسن)، القرآن الكريم والقراءة الحداثية -دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون-، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1 (2009م).
48. باوادي: (عبد الله أحمد مبارك)، عقيدة الألوهية في الإسلام (المفهوم والخصائص)، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة -كلية الشريعة وأصول الدين- جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية.
49. البدر: (عبد الرزاق بن عبد المحسن)، فقه الأسماء الحسنی، ، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط1 (2008م).
50. بدوي: (عبد الرحمان(ت2002م))، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، ط1.
51. البشر: (محمد بن سعود)، فلسفة الشك (أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدا في الفكر العربي المعاصر، نسخة إلكترونية (2013م).
52. بطرس: (عبد الملك)، طمسون: (جون ألكسندر)، مطر: (إبراهيم)، قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، مع جدول بالاختصاصات المستعملة لأسفار الكتاب.
53. بن سيده: (أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت ٤٥٨هـ)، المخصص (اشتقاق اسماء الله عز وجل)، تح: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1(1996م).
54. بن شوشان، قاموس عبري عبري، ، (دط)، (دندن)، إسرائيل، 2010م.
55. بن كثير: (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ط ( 1419 هـ ).

56. بن نبي: (مالك)، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1987م.
57. الترابي: (حسن)، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع -المغرب-، ط1.
58. التهانوي: (محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي (ت بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تق إ م: رفيق العجم، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، تر: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت-، ط1(1997م).
59. تواتي: المحاضرة الأولى مقياس الحداثة العربية س2 ، مفهوم الحداثة عند الغرب والعرب pdf.
60. التوحيدي: (أبو حيان علي بن محمد بن العباس) (ت400هـ)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1(1424هـ).
- الجابري: (محمد عابد (ت2010م):
61. مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، دت.
62. نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، ط6(1993).
- الجرجاني: (علي بن محمد (816هـ):
63. شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمان الايجي (756هـ)، ومعه حاشيتا السياكوتي والجلبي على شرح المواقف، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط.
64. كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4(1998).
- جعيط: (هشام):
65. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2(1990).
66. في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2(1999).

67. الجوهري: (أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي(ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار دار العلم للملايين، بيروت، ط4(1987).
68. جينيت: (جيران)، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين، منشورات الاختلاف، ط3(2003).
69. الحبابي: (محمد عزيز)، الشخصية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط2 (1969).
70. حتر: (ناهض)، التراث الغرب الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير وعكشة للنشر والتوزيع، عمان -الأردن-، 1986.
71. حجازي: (محمود فهمي)، الأسس اللغوية لعلم المصطلح مكتبة غريب، -الغجالة- (القاهرة)، ط (1993).
- حرب: (علي):
72. النص والحقيقة ج1 (نقد النص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب-، ط4(2005).
73. النص والحقيقة ج3، الممنوع والممتع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1(1995).
74. نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب-، بيروت -لبنان.
75. الحريري: (سعد بن مقبل بن عيسى)، ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الحدائي - دراسة تحليلية نقدية، دركز تأصيل للدراسات والبحوث، ط1(2016).
76. حسيبة: (مصطفى)، عن المعجم الفلسفي(أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفاتها)، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن -عمان-، ط1(1009).
77. حقي: (خالد عبد الله)، موقف الفكر الحدائي من مسائل -دراسة تحليلية نقدية-، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمان -الأردن-، ط1(2019).
78. الحلبي: (أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين (ت756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1(1996).

79. الحنفي: (ابن أبي العز محمد بن علي) (ت786هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، دمشق: دار الرسالة العالمية، ط2 (2012م).

حنفي: (حسن (ت2021م):

80. من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء-المغرب-، ط1 (1988).

81. التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي سي أي سي المملكة المتحدة.

82. قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان-، ط2 (1983).

83. الخازن: (علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم بن عمر الشیخي البغدادي المعروف (ت 741هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 (1415 هـ).

84. الخشت: (محمد عثمان)، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (2001).

85. دلباني: (أحمد)، سفر الخروج اختراق السبات الإيديولوجي، في الثقافة العربية المعاصرة أدونيس، إدوارد سعيد، علي حرب، محمد أركون، دار التكوين للنشر، ط2010م.

86. الدميجي: (صالح بن محمد بن عمر)، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية)، مركز البحوث والدراسات (البيان)، ط1 (1433هـ).

87. الرازي: (أبي أحمد بن حاتم أحمد بن حمدان (ت322هـ)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحرازي، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء-، ط1 (1410هـ، 1994م).

88. الرازي: (زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت 666هـ) مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، (ط5، 1999م).

89. الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب (ت606هـ)، لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات، المطبعة الشرفية للشيخ شرف موسى، مصر، ط1 (1323هـ).

90. الرصافي: (معروف)، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، معروف الرصافي، نسخة من إعداد سالم الدليمي، منشورات الجمل، ط1(2002)، ألمانيا.
91. رضا: (محمد رشيد)، الوحي المحمّدي ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، مؤسسة عز الدين للنشر، ط3، 1406هـ.
92. الرفاعي: (عبد الجبار)، محمد أركون، "الدين وأسئلة الحداثة، محمد أركون، مصطفى ملكيان، عبد المجيد الشرفي، حسن حنفي"، مكتبة التنوير للطباعة والنشر، ط1 (2015).
93. الرومي: (فهد بن عبد الرحمن)، منهج المدرسة العقلية في التفسير، مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1414هـ.
94. الرويلي: (ميجان)، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً)، سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3 (2002).
95. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27(1415هـ/1994م).
96. الزبيدي: (مرتضى محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني) (ت1790م)، تاج العروس جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية للنشر.
97. الزحيلي: (وهبة بن مصطفى) (ت2015م)، التفسير الوسيط، دار الفكر - دمشق، ط1(1422هـ).
98. زعفان: (الهيثم)، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية (مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقيقة العولمية)، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، مصر، ط1(2009).
99. الزمخشري: (محمود بن عمر جار الله أبو القاسم) (ت538هـ)، أساس البلاغة، وتحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1(1998).
100. سبيلا: (محمد)، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت)، ط1(2009).
101. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة و تقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1(2005).

102. السحمودي: (شاكير أحمد)، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1 (2010)، جدة - المملكة العربية السعودية.
103. السعدي: (أحمد فاضل)، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، سلسلة الدراسات القرآنية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 (2012).
104. السيف: (خالد بن عبد العزيز)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة - المملكة العربية السعودية، ط3 (2010م).
105. الشرفي: (عبد المجيد)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان -، ط2 (2008).
106. صابر: (مولاي أحمد)، قراءة في كتاب: الله والإنسان في القرآن، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2013،
107. صحراوي: (إبراهيم): تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق - الجزائر -، ط1 (1999).
108. الصديق: (يوسف)، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، تر: مندر ساسي، دار محمد علي للنشر، صفاقس - تونس -، ط1 (2013).
109. ضيف: (شوقي)، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط11، دت، ج1.
- الطبري: (محمد بن جرير (ت 310هـ):
110. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1 (2000م).
111. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مركز البحوث والدراسات العربية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2033م، ج7.
- طرابيشي: (جورج):
112. المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، رياض الرايس للكتب والنشر، ط1 (1991).

113. معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)، دار الطابعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط3 (2006).
114. طرابيشي: (جورج)، من النهضة إلى الردة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، دار الساقى، بيروت، ط1(2000).
115. الطعان: (أحمد إدريس)، العلمانيون والقرآن الكريم، (تاريخية النص)، تق: نور الدين عنتر، ومحمد عمارة، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ط1(2007).
- عبد الرحمان: (طه):
116. حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1(2011)، بيروت -لبنان.
117. روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب-، ط1(2006).
118. عبده: (محمّد)، رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1994م.
119. العرياوي: (عمر الحملاوي(ت1405هـ))، التوحيد المسمى ب (التخلي عن التقليد والتخلي بالأصل المفيد)، مطبعة الوراقة العصرية (1404 هـ - 1984 م).
120. العسكري: (السيد مرتضى)، المصطلحات الإسلامية، جمع وتنظيم: سليم الحسني، المجمع العالمي لأهل البيت، بيروت، ط1(2010م).
121. عصفور: (جابر)، آفاق العصر، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا - دمشق، ط1(1997).
122. عكراش: (يوسف)، الوحي والمستشرقون، مركز نماء للبحوث والدراسات، دط، دت، د، دن.
123. علال: (خالد كبير)، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-، دار المحتسب، ط1(2008).
124. العلواني: (طه جابر(ت2016م))، التوحيد والتزكية والعمران (محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة)، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، ط1(2003م).

125. عمارة: (محمد)، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1(1996م)، ط2(2002م)، القاهرة.
126. عمر: (أحمد مختار عبد الحميد (ت 1424هـ))، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1 (1429هـ - 2008م).
127. عناني: (محمد)، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، دط(1996 م).
128. الفاسي: (علال)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمه، دار الغرب الإسلامي، ط5(1993).
129. الفراهيدي: (أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت 170هـ))، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
130. القحطاني: (سعيد بن علي بن وهف (ت2018م))، شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض توزيع: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض.
131. القحطاني: (سعيد بن مسفر بن مفرح)، الشيخ عبد القادر الجيلاني وآرؤه الاعتقادية والصوفية (عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة)، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1(1997م).
132. قراش: (محمد)، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة رؤية للنشر، دط، 2018م.
133. القيرواني: (ابن رشيق(ت1064م))، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، باب: (باب احتماء القبائل بشعرائها)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981م.
134. كارليل توماس، الأبطال، عزبه: محمد السباعي، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط3(1930م).
135. كازانوفا: (خوسيه)، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1(2005).

136. الكفوي: (أبي البقاء بن موسى الحسيني (ت1024هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، أعده للطبع: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط2(1998).
137. كنفودي: (محمد)، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون، دار إفريقيا الشرق، دط، 2015م.
138. لالاند: (أندري)، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001.
139. مانقونو: (دومينيد): المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1(2005).
- مبروك: (علي):
140. النبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ (محاولة في إعادة بناء العقائد)، دار التنوير، بيروت- لبنان -، ط1(1993).
141. ما وراء تأسيس الأصول (مساهمة في نزع أئمة القداسة)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
142. المجلس الأعلى للثقافة، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، القاهرة، مصر، ط1.
143. محفوظ: (محمد)، الاسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت -لبنان-، ط1(1998).
144. محمد: (عاطف مصطفى)، الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد عرض ونقد، الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة، جملة كلية الدراسات الإسلامية بنني بأسوان، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، جامعة الأزهر الشريف.
145. محمود: (عبد الحليم (ت1978م)، دلائل النبوة ومعجزات الرسول، دار الكتاب المصري، برقايا -مصر-، دار الكتاب اللبناني، بيروت -لبنان-، ط1(1991م).
146. مصطفى: (عادل)، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، دط، دن.

147. مطبوعة مقياس الحداثة للسنة أولى ماستر (تفسير)، محاضرة بعنوان (منهج الحداثيين في التعامل مع السنة (القسم الثاني))، ص3.
148. المنظمة العربية للترجمة، فكرة الفيمينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1(2007).
149. موران: (إدغار)، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق - المغرب، 2012.
150. الميلاني: (هاشم)، العلمانية المفتوحة (قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط)، رؤى نقدية معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، النجف - العراق - ط1(2020).
151. ناشيد: (سعيد)، قلق في العقيدة، دار الطليعة، ورابطة العقلايين العرب، بيروت-لبنان-، ط1 (2011).
152. الندوي: (أبو الحسن علي الحسني)، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، ، الدار السعودية للنشر، بيروت، ط3(1387هـ).
153. النعيمي: (محمد سالم)، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 (2016م).
154. هابرماس: (يورغن)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة، سوريا- دمشق -، 1995م.
- هوسرل: (إدموند):
155. الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1.
156. فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
157. الوغليسي: (يوسف)، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف (الجزائر العاصمة)، الدار العربية للعلوم ناشرون(بيروت-لبنان)، ط1(2008).
- ياسين: (عبد الجواد):
158. الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-، بيروت -لبنان-، ط2(432).

159. اللاهوت أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث/الرباط- المغرب، بيروت-لبنان، ط1(2019م).

160. اليحصبي: (أبو الفضل القاضي عياض بن موسى (ت544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمي (ت873هـ)، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، (1409هـ-1988م).

161. يقطين: (سعيد)، تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط3(1997).

ثانيا: الكتب باللغة الأجنبية

162. Barbier, Maurice. La modernité politique, presses universitaires de France, 2000.

163. HARRAP'S CHAMBERS, COMPACT DICTIONARY .17 rue du Montparnasse. 75298 Paris Cedex 06.

164. PETIT LAROUSSE illustre ; 1991.

165. PETIT LAROUSSE. Libraire Larousse. 17.rue de Montparnasse- 75298 Paris Cedex 06.n 1990.

ثالثا: المجلات العلمية

LINGUISTICS AND LARK JOURNAL FOR PHILOSOPHY .166

SOCIAL SCIENCES، مجلة لارك للفلسفة و اللسانيات و العلوم الاجتماعية، جامعة واسط كلية الآداب، العراق، العدد35، المجلد الرابع، 2018م.

167. دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجلة علمية فصلية محكمة، تأسست عام 2016، ذات رقم دولي معياري ((ISSN: 2785-9746))، تصدر تحت إشراف هيئة أكاديمية معتبرة، جامعة سطيف 2، العدد 6 و7، 2018م.

168. كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر-، العدد 78، رجب 1421هـ، ط1(أكتوبر 2000م).

169. مجلة إسلامية المعرفة، مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الخامسة عشرة، العدد 60 (2010م).
170. مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلة إشكالات في اللغة والأدب مجلة فصلية محكمة ومصنفة تصدر عن جامعة تامنغست/ الجزائر. تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية والنقدية العدد 12، ماي 2017.
171. مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلة إشكالات في اللغة والأدب مجلة فصلية محكمة ومصنفة تصدر عن جامعة تامنغست/ الجزائر. تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية والنقدية تصدر أربع مرات في السنة (مارس - يونيو - سبتمبر - ديسمبر)، العدد: 1، المجلد: 10، السنة: 2021.
172. مجلة الآداب واللغات، مجلة علمية محكمة دولية ومجانية. تصدر سنويا عن كلية الآداب واللغات جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان-الجزائر-المجلد 09 /العدد 01.
173. مجلة البيان إسلامية جامعة، أنشئت عام 1406 هـ، صادرة عن مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر-الرياض-، ط1 (1438هـ). العدد 47.
174. مجلة الدراسات العربية، مجلة علمية محكمة، دورية نصف سنوية تُعنى بنشر البحوث وتطوير المعرفة العلمية في مجال العلوم العربية والإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا.
175. مجلة العلوم الإحتماعية والإنسانية، مجلة علمية دورية محكمة، تصدرها جامعة تبسة، المجلد 15، العدد 1، 2022.
176. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 19 عدد 76 (2014م)، العدد 76، ربيع 1435هـ/2014م.
177. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مجلد 26 العدد 101، 63-100. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5467
178. مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث في المجتمع و التاريخ تصدر عن جامعة مصطفى اسطمبولي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، معسكر-الجزائر، عدد 1، 2018م، مجلد 13.

179. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. مركز دراسات فلسفة الدين مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة العدد33.
180. مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان (دورية -علمية -محكمة)، صادرة عن جامعة الأزهر، المجلد 3، العدد 3، ديسمبر 2020م.
181. مجلة متون، مجلة دولية محكمة، تصدر عن جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تهتم بالدراسات الاجتماعية، ومجلة دولية محكمة، تهتم بالدراسات الاجتماعية، وتيرة الصدور ثلاث أعداد في السنة.
182. مجلة نزوى، (مجلة ثقافية فصلية تصدر عن وزارة الإعلام، سلطنة عمان، مسقط)، 1 يوليو 2013.
183. مفهوم العقل الإسلامي لدى محمد أركون، علامي خالد مسعود، إشراف: العربي ميلود، مجلة الموروث مجلة علمية دولية سنوية أكاديمية محكمة غير ربحية، تصدر عن كلية الأدب العربي والفنون -جامعة عبد الحميد بن باديس \_مستغانم \_، العدد 01(2020).
184. منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، كريمة محمد كربية، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية مجلة علمية عالمية محكمة تصدر عن الجامعة الاردنية، تنشر أبحاثها في مجال العلوم الاجتماعية بدعم من صندوق البحث العلمي، المجلد 10، العدد 1، 2017.
185. نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المفاهيم والمصطلحات، جلال سلايمة، مجلة الحقيقة، مجلة علمية دولية محكمة فصلية ومجانية، ذات لجنة قراءة ولجنة علمية استشارية دولية، تصدر عن جامعة أحمد دراية - أدرار، مجلد: 17 عدد: 02 (2018).
186. الهرمينوطيقا المبتورة "نقد استقرار النص الديني عند نصر حامد أبو زيد" ، أحمد ماجد، مجلة الاستغراب، دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، مكتب بيروت، العدد 19.

رابعاً: رسائل وأطروحات جامعية

187. بلميهوب: (هند)، القراءة الحداثية للقرآن الكريم -محمد أركون أنموذجاً- أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في النقد الحديث، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة الجبيلي اليايس/سيدي بلعباس، السنة الجامعية: 2014 / 2015م.
188. بوداوي: (لامية)، تحليل الخطاب الميني روائي في الجزائر رواية (أوشام بربرية) لجميلة زنير أنموذجاً، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي الحديث شعبة: تحليل الخطاب الأدبي، إشراف: يوسف وغليسي، جامعة منتوري- قسنطينة، قسم اللغة العربية وآدابها.
189. جديدي: (محمد)، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، إشراف: فتحي التريكي، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، 2005-2006م.
190. السرحاني: (فهد بن محمد القرشي)، منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)، أصل هذا الكتاب جزء من رسالة علمية تقدم بها الباحث لقسم العقيدة بجامعة أم القرى، ونال عليها درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية.
191. سعيد: (عبد الستار فتح الله)، المنهاج القرآني في التشريع، رسالة مقدمة للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ: (الدكتوراه)، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد الكومي (رئيس قسم التفسير بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر كلية أصول الدين تخصص التفسير والحديث، ط1(1992م)).
192. العلي: (محمد عبد العزيز بن أحمد)، الحداثة في العالم العربي (أطروحة دكتوراه)، مخطوط، تحت إشراف: ناصر بن عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1(1414هـ).
193. غضابنة: (الطاوس)، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: عبد الحفيظ عصام، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية قسم الفلسفة جامعة منتوري -قسنطينة-، 2010-2011.
194. الكوكي: (عبد الله بن عثمان)، منهج القرآن الكريم والعلم في إثبات الألوهية، عبد الله بن عثمان الكوكي، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ بركات عبد الفتاح دويدار، كلية الشريعة

والدراسات الإسلامية قسم الدراسات العليا فرع العقيدة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1404-1405هـ.

195. المسقري: (يحيي مصلح)، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثيّة، رسالة ماجستير، جامعة قطر، 2017م.

196. هريدي: (أسماء عبد المنعم أحمد)، مفهوم النبوة في القرآن الكريم، بحث مقدم للحصول على درجة الماجستير، إشراف: الأستاذ الدكتور: عفت الشرقاوي، جامعة عين شمس، كلية الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، (2002م).

#### خامسا: المواقع الإلكترونية

197. <http://www.islamist-movements.com/34843>.

198. <https://sotor.com>.

199. <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html>.

200. <https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue017/Pages/art11.aspx>.

201. <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/271/9/1/163084>.

202. <https://www.marefa.org>

203. <https://www.mominoun.com/auteur/337zwa.com>

204. أبو زيد: (سمير)، حسن حنفي، إعداد: حسام الحداد، المشرف العام: أمينة عبد الله، كراسات تنوير 22 عدد خاص أكتوبر 2021/أكتوبر/22 - 04:53 م  
، <https://www.soralive.com/414492021>

205. أحمد: (مصطفى هشام)، قراءة في كتاب "اللاهوت" لعبد الجواد ياسين، مصطفى

هشام أحمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدراسات الدينية، 25 أكتوبر

2019، <https://www.mominoun.com/articles>، 2023-01-25، 11:37.

206. إدريس: (محمد)، الآخر والآخرين في القرآن: تقديم كتاب يوسف الصديق، مؤسسة

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدراسات الدينية، أكتوبر 2016،

<https://www.mominoun.com/articles/>

207. الأراكاني: (عمار بن محمد)، نقلا عن حرب المصطلحات (جولة حول إحدى تقنيات الحدائين في أطروحاتهم)، ، موقع سلف للبحوث والدراسات،  
<https://salafcenter.org/3596/>.
208. إسماعيل: (محمد الحسيني)، الله وموقف أهل الكتاب من هذا اللفظ، موقع: الحوار اليوم، بإشراف: خالد حسن هنداي، <http://www.alhiwartoday.net/node/816>،
209. آل توية: (عبد الله)، نصر حامد أبو زيد: الإنسان والعالم (من فُحافة الميلاد إلى فُحافة الممات)، مجلة الكلمة العدد 45 يناير 2011 دراسات عبد الله آل تويّه،  
<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/3298>.
210. بدري: (فاطمة)، يوسف الصديق... الأسطورة اجتاحت شخصية محمد ولكنها لم تأكله، السبت 22 مايو 2021، ص: 10:12، موقع رصيف،  
<https://raseef22.net/article/1082507->
211. بوخريص: (فوزي)، أركون وثورة المفاهيم، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، أكتوبر 2020م، رابط المقال كاملا: <https://mominoun.com/articles/>
212. تركي: (عبد الرحمان)، نظرات في موقف حسن حنفي من القرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، [https://tafsir.net/article/5289/nzrat-fy-mwqf-hsn-hnfy-](https://tafsir.net/article/5289/nzrat-fy-mwqf-hsn-hnfy-mn-al-qr-aan-al-krym)  
 mn-al-qr-aan-al-krym، 24/12/2022، 11:14.
213. جبار: (حسين)، جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبو زيد، إضاءات،  
<https://www.ida2at.com/nasr-hamid-abu-zeid-????>، 2017/09/09  
 and-the-dialectic-of-the-text-and-the-reality/.
214. جريدة النهار البيروتية، من مقابلة مع المفكر الفرنسي روجيه أرنالذ، بتاريخ: 6 / 4 / 1985م.
215. جعفر: (مهدي)، معروف الرصافي و نظرية النبوة، موقع (مقال كلاود)، نشر في 16 نونبر 2018 وآخر تعديل بتاريخ 20 ديسمبر 2018،  
<https://www.makalcloud.com/post/uhbh1wkj6>.
216. حافظ: (فاطمة)، الوحي والنبوة: قراءة في فكر العلمانيين العرب،  
<https://islamonline.net>.

217. حافظ: (فاطمة)، الوحي والنبوة: قراءة في فكر العلمانيين العرب، إسلام أون لاين،  
الوحي والنبوة-قراءة-في-فكر-العلمانيين. / <https://islamonline.net/>
218. حجي: (طارق)، القراءات الحدائثية للقرآن (6)، يوسف الصديق والقراءة الفلسفية  
للقرآن، مركز تفسير للدراسات القرآنية، تاريخ الاطلاع: 2022/10/21 (23:23)،  
<https://tafsir.net/article/5123/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-6-ywsf-as-sdyq-walqra-at-al-flsfyt-llqr-aan>.
219. الحمامي: (نادر)، يوسف الصديق في مساءلة القرآن، حوار مع يوسف الصديق، 5  
فبراير 2021، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com/articles>.
220. خلف الله: (زبير)، قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه، زبير، مجلة البيان، العدد  
371، Mar 15, 2018،  
<https://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=6174>.
221. دلائل التوحيد العقلية في القرآن الكريم، إسلام ويب، تاريخ النشر: 2010/06/07،  
التصنيف: العقائد القرآنية، /158863، <https://www.islamweb.net/ar/article/158863>،  
دلائل-التوحيد-العقلية-في-القرآن-الكريم.
222. الديوان «المخضرمون» الحطيئة» كيف الهجاء وما تنفك صالحة،  
<https://www.aldiwan.net/poem21690.html>.
223. الزعبي: (عبد الرحيم)، قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد (3)، صفحة مدونات،  
موقع الجزيرة، 2017/8/30، /2017/8/30، <https://www.aljazeera.net/blogs/2017/8/30/>
224. السعيد: (محمد بن إبراهيم)، حرب المصطلحات "جولة حول إحدى تقنيات  
الحدائثيين في أطروحاتهم"، 2023 م، مركز سلف للبحوث والدراسات، الأربعاء - 02  
شعبان 1444 هـ - 22 فبراير،  
<https://salafcenter.org/3596/#:~:text=%20الله%20كما%20قال%20الإمام%20أحمد%20في.>
225. سيساوي: (نبيل)، قراءة في كتاب علي مبروك: "النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة  
التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد"، قسم: الدراسات الدينية، 01 يوليو 2016، عن موقع

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث .

<https://www.mominoun.com/articles/4072>

226. شلهأوي: (حمزة)، مفهوم المفهوم والفرق بينه وبين المصطلح، الألوكة اللغوية

والأدبية، 2016/4/3، [https://www.alukah.net/literature\\_language](https://www.alukah.net/literature_language).

227. الصياد: (كريم)، المنهجية الافتراضية عند علي مبروك، 2018/03/26، لوحظ:

2022/12/14، 16:20.

228. عباس: (كريم)، ماذا بعد النقد والتفكيك؟، في نقد قراءة "علي مبروك" للفكر العربي

الحديث، موقع رواق نصر ابوزيد Nasr Abu Zayd، رواق من اجل الحوار الخلاق

لأفكار ودراسات واجتهادات د. نصر حامد ابوزيد، 2018/03/26،

<https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2018/03/>.

229. عبد الرحيم: (محمد)، اللاهوت: للمصري عبد الجواد ياسين: تاريخ التدين والإساءة

إلى فكرة الله، محمد عبد الرحيم، القدس العربي، 14 - أكتوبر - 2019،

13:46، 25-01-2023، <https://www.alquds.co.uk>

230. عبد المعز: (محمد)، تجديد الخطاب الديني في فكر علي مبروك،

08/12/2022، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2018/03/26>

21:35.

231. عبدون: (المصطفى)، ظاهرة الوحي: هشام جعيط وحسن حنفي نموذجاً، مجلة الكلمة

العدد 176 ديسمبر 2021 <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/223582021>

232. علوم القرآن في الإبتيمية المعاصرة: مقارنة تفكيكية نقدية (علوم القرآن في

الإبتيمية المعاصرة: مقارنة تفكيكية نقدية)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،

16/أبريل/2015، <https://www.mominoun.com/events>.

233. العليان: (محمد عبد الله)، في لفظ الجلالة الله هل هو اسم مستحدث بعد الإسلام أم

اسم قديم؟، تاريخ النشر: 2010/04/01، <https://www.alfalq.com/?p=569>

234. عمر: (جمال)، نحو بنية تحتية للبحث علي مبروك كمثال، جمال عمر،

08/12/2022، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2018/03/26/>

19:00.

235. عموش: -خلود)، نصر حامد أبو زيد في (مفهوم النصّ) و (النصّ، السلطة ،  
الحقيقيّة) ، خلود عموش، 07:46 مساءً التاريخ: 27 / شباط / 2015 م ،  
<https://almerja.net/reading.php?i=0&ida=25&id=1&idm=11617> .
236. عوض: (إبراهيم)، المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية (القرآن: مخيال جماعي أم  
وحي إلهي؟)، إبراهيم عوض، السبت 1 كانون الثاني 2005، ديوان الثقافة والأدب،  
<https://www.diwanalArab.com>
237. الفار: (أحمد)، أرشيف ملتقى أهل التفسير، ملتقى الانتصار للقرآن الكريم، موت الإله  
في فكر الحدائين العرب، احمد الفار، 22 جويلية 2009، 12:52، <http://tafsir.net>.
238. فرج: (ريتا)، محمد أركون: زعزعة اليقينيّات و " اللأمفكر فيه " في الإسلام، موقع  
بوابة الهدف الإخبارية، الأربعاء 12 يونيو 2019 | 08:21 ، نقلًا عن موقع "الآن"،  
<https://hadfnews.ps/post/55977/> محمد-أركون-زعزعة-اليقينيّات-واللامفكر-فيه-  
في-الإسلام.
239. قراءة في مضامين كتاب: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ل نصر حامد أبو  
زيد، محمد الورداشي، الحوار المتمدن-العدد: 5730 - 2017 / 12 / 17 - 10:52،  
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=582929>.
240. القرشي: (فهد)، رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، مصدر سابق، ص47، نقلًا  
عن موقف حسن حنفي من القرآن الكريم، 2011/01/22، 05:32 pm السبت، 17 صفر  
1432 هـ، موقع ملتقى أهل التفسير ، <https://vb.tafsir.net/forum/%D8>.
241. قويسم: (إلياس)، مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالي و المحايثة،  
ملتقى أهل التفسير ، 2013/08/07، 04:27 pm ، القسم-العام/ملتقى-الانتصار-للقرآن-  
الكريم/37525-مصطلح-الوحي-في-الفكر-العربي-المعاصر-بين-التعالي-و-المحايثة  
[/https://vb.tafsir.net/forum](https://vb.tafsir.net/forum).
242. الكلم الطيب، شرح الأسماء الحسنی للشيخ ابن توميات،  
[https://kalemtayeb.com/safahat/item/1297?\\_\\_cf\\_chl\\_managed\\_tk\\_\\_=  
pmd\\_sK4rXYEOOvs.2\\_xQFs0bZ8ABvRSDo4ouNsIQHkoabQw-  
1633431055-0-gqNtZGzNAtCjcnBszQj9](https://kalemtayeb.com/safahat/item/1297?__cf_chl_managed_tk__=pmd_sK4rXYEOOvs.2_xQFs0bZ8ABvRSDo4ouNsIQHkoabQw-1633431055-0-gqNtZGzNAtCjcnBszQj9)

243. ماجد: (أحمد)، الفكر العربي الحديث والمعاصر | نصر حامد أبو زيد ومفهوم النص، المعارف الحكيمة (معهد الدراسات الدينية والفلسفية)،  
<http://maarefhekmiya.org/13715/nasrhamed3/>.
244. مبروك: (علي)، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ د. أسماء محمد محمد حلمي عريف، مقال منشور في موقع :  
[https://www.researchgate.net/publication/309735706\\_alnbwt\\_mn\\_lm\\_alqayd\\_aly\\_flsft\\_altarykh](https://www.researchgate.net/publication/309735706_alnbwt_mn_lm_alqayd_aly_flsft_altarykh)
245. محمد: (إدريس حامد)، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، موقع الحوار اليوم، اثنين، 2011/18/07 - 18:36،  
<https://www.alhiwartoday.net/node/537#:~:text>.
246. محمد: (عاطف مصطفى)، الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد - عرض ونقد-، مجلة العقيدة والفلسفة، العدد 3 (جمادى الأولى 1442هـ، 2020م)، قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية للبنات، جامعة الأزهر، سوهاج، جمهورية مصر العربية، atef zaid.79 @azhar.edu.eg.
247. مدخل لتحديد المصطلحات والمفاهيم (المنهج، المنهاج، المنهجية، المقاربة)، السنة الثالثة منهجية البحث اللغوي، -tele-ens.univ-  
<http://khenchela.dz/moodle/course/info.php?id=3782>
248. المسكيني: (فتحي)، فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16 أكتوبر 2017،  
<https://www.mominoun.com/articles>، 2022/12/28، 13:16.
249. مشقق: (ابتسام)، اللامفكر فيه ورهانات العقل العربي، ابتسام مشقق، صحيفة المثقف، العدد: 5560 المصادف: الخميس 25 - 11 - 2021م،  
<https://www.almothaqaf.com/a/b12-1/923446>
250. المصري: (سيد قاسم)، لفظ الجلالة، نشر في: الإثنين 27 يناير 2014 - 8:30 ص، آخر تحديث: الإثنين 27 يناير 2014 - 8:30 ص، موقع الشروق

shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27012014&id=afe2bb9  
7-77a48

251. المصطلح، JANUARY 6, 2016 BY ALAWG،  
<https://alawg50.wordpress.com/2016/01/06/المصطلح/>
252. الموسوعة الحديثية، حق الله على العباد، شرح الحديث رقم 11570،  
<https://dorar.net/hadith/sharh/151187>.
253. الموسوعة العقديّة، المطلب السادس: دلالة العقل والنقل على توحيد الألوهية،  
<https://dorar.net/aqadia/331/المطلب-السّادس:-دلالة-العقل-والنقل-على-توحيد-الألوهية>.
254. الموسوعة القرآنية موسوعة شاملة للقرآن الكريم وعلومه،  
<https://quranpedia.net/ar/surah/1/7/book/70>.
255. النبوة بين اللغة العربية واصطلاح علماء الإسلام،  
<https://www.erfan.ir/arabic/33728.html>.
256. نقلا عن إيف لاکوست، جغرافي بخوذة ما بعد الاستعمار Orient XXI - ،  
<https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/article2532>
257. النويّ: (محمّد)، الوحي قبل البعثة، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود،  
2019م.
258. ياسين: (عبد الجواد)، الفاشية والحركات الإسلاموية: الأصول النظرية للعنف الديني،  
مركز المسبار للدراسات والبحوث، في سلسلة المفاهيم، مفاهيم عامة، أغسطس، ٢٠٢١،  
<https://www.almesbar.net>، 24/01/2023، 14:00.
259. يعقوب: (حلمي القمص)، مكتبة الكتب المسيحية | كتب قبطية | المكتبة القبطية  
الأرثوذكسية، كتاب أسئلة حول صحة الكتاب المقدس - خرافة إنجيل برنابا ،  
<https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html>.

فهرس المحتويات

أ ..... مقدمة

الفصل التمهيدي

إشكالية تحديث العقل الإسلامي ورهان المصطلح

9	المبحث الأول: مفاهيم أساسية.....
9	المطلب الأول: تعريف الإشكالية (PROBLIMATIC) : .....
9	الفرع الأول: لغة واصطلاحاً:.....
12	المطلب الثاني: دلالة المصطلح: .....
12	الفرع الأول: مفهوم المصطلح (لغة واصطلاحاً):.....
18	الفرع الثاني: أنواع المصطلح: .....
19	المطلب الثالث: ماهية الخطاب:.....
20	الفرع الأول: تعريف الخطاب: .....
25	المطلب الرابع: تعريف الرؤية: .....
27	المطلب الخامس: دلالة الحداثة:.....
27	الفرع الأول: تعريف الحداثة لغة واصطلاحاً:.....
32	الفرع الثاني: مفهوم الخطاب الحداثي: .....
34	المطلب السادس: المقاربة العقدية:.....
34	الفرع الأول: تعريف المقاربة:.....
35	الفرع الثاني: المقاربة العقدية: .....
36	المبحث الثاني: المصطلح: الرهان واستراتيجية التوظيف.....
36	المطلب الأول: ضرورة التكامل الوظيفي بين المصطلح والمفهوم:.....
37	الفرع الأول: المصطلح والمفهوم والعلاقة بينهما: .....
38	الفرع الثاني: العلاقة بين المصطلح والمفهوم في الخطاب الإسلامي والخطاب الحداثي: ...
42	المطلب الثاني: عملية تحديث العقل الإسلامي بين ابداع المصطلح واستيراده:.....
42	الفرع الأول: العقل في المنظور الإسلامي واستيعاب المصطلح:.....
46	الفرع الثاني: تحديث العقل الإسلامي في الخطاب الحداثي: .....

## الفصل الأول

### إشكالية مصطلح ومفهوم الألوهية، بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحدائري

- المبحث الأول: تأصيل مصطلحي الألوهية ولفظ الجلالة "الله" في العقيدة الإسلامية  
والعقائد الأخرى ..... 56
- المطلب الأول: تأصيل مصطلح الألوهية: ..... 56
- الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي لمصطلحي "الله" والألوهية: ..... 56
- الفرع الثاني: الألوهية في الإسلام: ..... 58
- المطلب الثاني: مصطلح ( لفظ الجلالة الله جل جلاله): ..... 67
- الفرع الأول: مفهوم لفظ الجلالة "الله": ..... 67
- الفرع الثاني: خصائص لفظ الجلالة "الله" على أنه اسم الله الأعظم: ..... 70
- الفرع الثالث: لفظ الجلالة "الله" في الفكر الغربي: ..... 72
- المبحث الثاني: مفهوم الألوهية ومصطلح لفظ الجلالة في الخطاب الحدائري ..... 81
- المطلب الأول: بديل الألوهية ومصطلح لفظ الجلالة "الله" عند الأستاذ حسن حنفي: ..... 82
- الفرع الأول: طرح مسألة الألوهية عند حسن حنفي بين الطرح العلمي والذاتية والتحرير: .. 82
- الفرع الثاني: "عقدة القبة السماوية" اصطلاح آخر لحنفي عن الله تبارك وتعالى: ..... 85
- الفرع الثالث: تكريس مصطلحات التسلط والهيمنة كمفهوم لفظ الجلالة "الله": ..... 86
- المطلب الثاني: التجاوز الإصطلاحي في مسألة الألوهية عند محمد أركون: ..... 89
- الفرع الأول: جراءة الطرح العقدي عند أركون واختراقه للامفكر فيه: ..... 90
- الفرع الثالث: الاصطلاحات الجديدة لمفهوم "الله" - عز وجل - عند أركون: ..... 95
- المطلب الثالث: الألوهية من منظور عبد الجواد ياسين: ..... 104
- الفرع الثاني: تبلور فكرة الإله، وتصور "الله" في المخيال الوضعي للأستاذ عبد الجواد: ..... 106
- الفرع الثالث: تطور مفهوم لفظ الجلالة "الله" في كتابه "اللاهوت": ..... 108
- المبحث الثالث: نقد الخطاب الحدائري في طرحه لمصطلح ومفهوم الألوهية: ..... 113
- المطلب الأول: نقد المنظور المادي لعقيدة الألوهية عند حسن حنفي: ..... 113
- الفرع الأول: تناقضات حسن حنفي في صياغته للألوهية: ..... 114

- الفرع الثاني: مدى استجابة اللغة الجديدة واستيعابها للحمولة العقديّة واستيفائها للمعنى الإلهي عند حنفي؟! ..... 116
- الفرع الثالث: رد شبهات وأهواء وافترائه على الله عز وجل: ..... 117
- المطلب الثاني: نقد مفهوم الألوهية عند محمد أركون: ..... 119
- الفرع الأول: نقد المنهج في فكر محمد أركون: ..... 120
- الفرع الثاني: طبيعة فهم الألوهية عند أركون: ..... 123
- الفرع الثالث: التجاوز العقدي في توظيف لفظ الجلالة "الله" عند أركون: ..... 125
- المطلب الثالث: نقد رؤية عبد الجواد ياسين في مسألة الألوهية: ..... 128
- الفرع الأول: نقد البنية اللاهوتية في طرح عبد الجواد ياسين: ..... 129
- الفرع الثاني: الرد على تساؤلات عبد الجواد ياسين في حقيقة المطلق والديانات التوحيدية: . 130

### الفصل الثاني

#### مفهوم ومصطلح النبوة بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحدائبي

- المبحث الأول: النبوة والرسالة في العقائد السماوية: ..... 135
- المطلب الأول: مفهوم مصطلح النبوة والرسالة في الدراسات الإسلامية: ..... 136
- الفرع الأول: النبوة: ..... 136
- الفرع الثاني: الرسالة: ..... 140
- المطلب الثاني: ضرورة النبوة ودلائل النبوة المحمدية: ..... 143
- الفرع الأول: النبوة في حياة الإنسان ومدى حاجته إليها: ..... 143
- الفرع الثالث: طرق إثبات النبوة: ..... 147
- المبحث الثاني: مفهوم ومصطلح النبوة في الخطاب الحدائبي: ..... 150
- المطلب الأول: جوهر إشكالية مصطلح النبوة في المنظور الحدائبي: ..... 150
- الفرع الأول: حقيقة الاستراتيجيات والمشاريع الحدائبية في تجاوز عقيدة النبوة: ..... 150
- الفرع الثاني: دور نظام المفاهيم والمصطلحات للقراءة الحدائبية في تجاوز عقيدة النبوة: .... 153
- المطلب الثاني: نماذج من الرؤى الحدائبية في مفهوم ومصطلح النبوة: ..... 156
- الفرع الأول: مفهوم النبوة من منظور محمد أركون: ..... 158
- الفرع الثاني: الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس عند معروف الرصافي: ..... 165

- 170 ..... الفرع الثالث: النبوة في منظور علي مبروك:
- 176 ..... الفرع الرابع: مفهوم النبوة في تصور حسن حنفي:
- 182 ..... المبحث الثالث: نقد الرؤى الحداثية في مسألة النبوة:
- 182 ..... المطلب الأول: نقد المنظور الأركوني لمسألة النبوة:
- 182 ..... الفرع الأول: نقد المصدرية المعرفية لأركون في دراسته لقضية النبوة:
- 183 ..... الفرع الثاني: نقد التقييم الأركوني لشخص النبي صلى الله عليه وسلم:
- 185 ..... الفرع الثالث: نقد تحامل أركون على الرسالة المحمدية بألية المنهج التاريخي:
- 187 ..... المطلب الثاني: نقد رؤية الأستاذ معروف الرصافي في مسألة النبوة:
- 187 ..... الفرع الأول: تصريح الرصافي بشذوذ رؤيته عن المسلمات العقيدة الإسلامية:
- 188 ..... الفرع الثاني: نقد الأساس المعرفي الذي اعتمده الرصافي في إعادة قراءة عقيدة النبوة:
- 190 ..... المطلب الثالث: نقد التأويل الجديد لعقيدة النبوة عند علي مبروك:
- 191 ..... الفرع الأول: تجاوز الأصل في مشروع علي مبروك:
- 192 ..... الفرع الثاني: نقد المنهجية الافتراضية عند علي مبروك:
- 194 ..... المطلب الرابع: نقد مسألة النبوة في منظور حسن حنفي:
- 195 ..... الفرع الأول: نقد الإلغاء الغيبي والتكريس التاريخي لعقيدة النبوة عند حسن حنفي:
- 197 ..... الفرع الثاني: نقد المنهج الظاهراتي عند حسن حنفي في قراءته لمسألة النبوة:

### الفصل الثالث

#### مصطلح الوحي في الخطاب الحداثي مقارنةً بفي ضوء العقيدة الإسلامية

- 204 ..... المبحث الأول: مصطلح ومفهوم الوحي في السياقات الدينية:
- 204 ..... المطلب الأول: الوحي قبل الإسلام وفي الإسلام:
- 205 ..... الفرع الأول: تمثلات مفهوم الوحي في الجاهلية (ثالوث الوحي):
- 210 ..... الفرع الثاني: مفهوم الوحي عند العلماء المسلمين:
- 214 ..... المطلب الثالث: مصطلح ومفهوم الوحي في الاستعمال القرآني:
- 215 ..... المطلب الأول: مصطلح ومفهوم الوحي في اليهودية والمسيحية:
- 215 ..... الفرع الأول: مصطلح ومفهوم الوحي في اليهودية:
- 217 ..... الفرع الثاني: مصطلح ومفهوم الوحي في المسيحية:

- 219 .....المبحث الثاني: مصطلح ومفهوم الوحي في الطرح الحداثي
- 221 .....المطلب الأول: مصطلح ومفهوم الوحي عند محمد أركون من القداسة إلى الدراسة:
- 221 .....الفرع الأول: أشكلة مصطلح ومفهوم الوحي:
- الفرع الثاني: محمد أركون من المصطلحات والمفاهيم التقليدية للوحي إلى الاستخدام
- 224 .....المصطلحي الجديد:
- المطلب الثاني: مفهوم الوحي من منظور يوسف الصديق (نحو الإطاحة بالمفهوم التقليدي
- 234 .....للوحي في منظور يوسف الصديق):
- 235 .....الفرع الأول: مرادفات مصطلح الوحي عند يوسف الصديق:
- 236 .....الفرع الثاني: دحض أن يكون الوحي هو كلاماً منزلاً:
- 237 .....الفرع الثالث: التفسير الموروث ومفهوم الوحي من منظور يوسف الصديق:
- 238 .....المطلب الثالث: مصطلح ومفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد: من الألوهية إلى الأنسنة.
- 238 .....الفرع الأول: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد بوصفه خطاباً إلهياً.
- 239 .....الفرع الثاني: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد بوصفه منتجاً ثقافياً:
- 244 .....المطلب الرابع: مصطلح ومفهوم الوحي من منظور هشام جعيط:
- 245 .....الفرع الأول: المقاربة الفينومينولوجية منطلق نحو مفهوم جديد عند هشام جعيط:
- 245 .....الفرع الثاني: تصفية المصطلح والمفهوم التبجيلي للوحي:
- 250 .....المبحث الثالث: نقد الرؤية الحداثية لمفهوم الوحي
- 250 .....المطلب الأول: نقد رؤية محمد أركون لمفهوم الوحي:
- 250 .....الفرع الأول: نقد المصطلحات البديلة لمصطلح الوحي عند أركون:
- 251 .....الفرع الثاني: نقد النماذج التي اقترحها أركون كمفاهيم جديدة للوحي:
- 261 .....المطلب الثاني: نقد مصطلح الوحي كما صاغه يوسف الصديق:
- 261 .....الفرع الأول: المرتكزات المعرفية لإعادة صياغة الوحي عند يوسف الصديق:
- 263 .....الفرع الثاني: نقد مفهوم القرآن عند يوسف الصديق:
- 264 .....المطلب الرابع: نقد السياق المفاهيمي لمسألة الوحي عند نصر حامد أبو زيد:
- 265 .....الفرع الأول: نقد التصورات القبلية للوحي عند نصر حامد أبو زيد:
- 266 .....الفرع الثاني: المنطلقات الأساسية لصياغة مفهوم الوحي عند نصر أبو زيد:

269	المطلب الرابع: نقد مصطلح ومفهوم الوحي في منظور هشام جعيط: .....
269	الفرع الأول: نقد المنهج الفينومينولوجي كمنطلق لمفهوم الوحي عند هشام جعيط: .....
267	الفرع الثاني: تناقضات جعيط في مفهومه للوحي: .....
273	خاتمة: .....
283	فهرس الآيات القرآنية.....
292	فهرس الأحاديث النبوية .....
293	فهرس الأعلام .....
294	فهرس المصادر والمراجع.....
319	فهرس المحتويات .....
321	ملخص البحث .....

# ملخص البحث

## ملخص البحث

من الشبهات والمشاريع التي تلقى رواجاً واسعاً في الساحة الفكرية الراهنة؛ مشروع القراءات الحداثية في الفضاء العربي الإسلامي في أبعاده المختلفة بما في ذلك الجانب العقدي، ومحاولة تحديث العقل الإسلامي، حيث تراهن هذه القراءات على المصطلح؛ وذلك لما له من حيوية وتأثير مباشر في عملية التحديث، وكذا في بناء رؤية مبتكرة تكون مساوقة للاطار الحداثي بشكل عام. وبالتالي العمل على نقل العقل الإسلامي من عقل ديني تهيمن عليه سلطة الإيمان بالغيب، إلى عقل حداثي، فهو على المستوى الفردي فرداني، وعلى المستوى الكلي هو حداثي يؤمن بالمادية، يؤمن بالتحول، يؤمن بالإبتعاد عن الغيب، فهو يؤمن بحركة التاريخ أكثر مما يؤمن بالمرجعية الدينية، من هذا المنطلق جاءت فكرة الاشتغال على مصطلحات عقدية معينة كيف تمت معالجتها وفي أي سياق وبأي معنى؛ لدى الحداثيين؟. ولماذا تم تناولها وتنزيلها بهذه الصورة؟، هل هي بالنسبة لهم مسألة تاريخية أم أنها مسألة إنسانية مرتبطة بنظرة الانسان للوجود؟. إن اعتبار الخطاب الحداثي للمصطلح كأهم أداة واستراتيجية و مسلك في عملية التحديث، فرض علينا وضع هذه المصطلح واخضاعه لمنظور العقيدة الإسلامية وكيف كرس الحداثيون ووظفوا مصطلحات أخرى تجاري الرؤية الحداثية. وكون هذا الطرح يلامس واقع الدرس العقدي ويثير حوله شبهات، وبحكم كون علم العقيدة علماً حاجياً؛ أثرت إشكالية هذا البحث للرد على هذه القراءات خاصة وأنها تتوسل بوسائل جديدة غير مألوفة في الكتابات السابقة أهمها آلية المصطلح، وهذا تأثراً بالفلسفة المعاصرة التي تراهن على المصطلح لصناعة رؤية جديدة، إلا أن الصدام الحاصل بينها وبين المصطلحات العقدية وحتى الحقائق العقدية؛ قد بلور موقفاً نقدياً للمساهمة به في إيضاح هذه الشبهات وكيفية الرد عليها، وبدرجة أولى تشخيص رهان المصطلح وهل هو رهان كاف لعملية تبيئة مشروع التحديث؟، وذلك بمناقشة المآلات التي آلت إليها عملية التكريس للمصطلحات الجديدة ومقاربتها عقدياً، فقد انتهت إلى كونها تؤول إلى مآلات انفصالية عن المرجعية؟ غير المآلات العقدية المطلوبة منا كما أمرنا بها القرآن الكريم.

## Abstract

Extensively researched suspicions and projects in today's intellectual field; is a project of modernist readings of the Arab–Islamic space in its various dimensions, including the theological aspect, and an attempt to modernize the Islamic mentality, these readings focusing on the term; This is due to its vitality and direct influence on the modernization process, as well as the development of an innovative vision consistent with the generally accepted framework of modernity. Hence the transfer of the Islamic mind from a religious mind who is included in the circle of the power–dominated faith to a modern mind that believes in the individualism as it is an individual mind, and on the macro level it is a modernist who believes in materialism, he believes in transformation, believes in a renunciation of who is absent, believes more in history than the religious references.

From this point of view, our research deals with some theological concepts, and we ask many questions such as:

The way in which they are formulated?

In what context and in what sense; in the point of view of modernists?

And why were they recorded and uploaded in this format? Is it a historical problem or a human problem related to the human vision of existence?

Considering the term's modernist rhetoric as an important tool and strategy and a way to the modernization, we have been forced to develop this term and submit it according to the perspective of the

Islamic theology as well as we focuses on the employment of another terms which are in similarity with the modernist vision.

The fact that this proposition touches upon the reality of the theological lesson and raises suspicions about it, and the fact that the theological science is an argument science; This research has been problematic to respond to these readings, especially as it begs new and unfamiliar means in previous writings, the most important of which is the mechanism of the term. This is influenced by the contemporary philosophy that bets the term on the creation of a new vision, but the clash between it and the theological terms and even the theological realities; Has developed a critical position to contribute to clarifying these suspicions and how to respond to them, primarily by diagnosing the term's bet and is it a sufficient bet for the modernization project environment?, By discussing where the devotion of the new terminology came from and approaching it on a theological basis.

Finally, we are concluded that it is devoted to separatism from reference, far away from the theological results required of us as ordered by the Holy Koran.