وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية
قسم العلوم الإنسانية
مسار فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر تخصص فلسفة عامة الموسومة بـــ:

الاعتزال في النقد الديني المعاصر" خلق القرآن" عند نصر حامد أبو زيد نموذجاً

إعداد الطالب:
محمد بن شريف

إشراف الأستاذة:
د. خديجة بلخير

أعضاء لجنة المناقشة

أ.	أحمد بوعمود	رئيسا
د.	خديجة بلخير	مشرفا ومقررا
أ.	حاج راتية	مناقشا

السنة الجامعية:
1437-1438هـ/2016-2017م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي ثمرة هذا العمل إلى

والدي اللذان تعجز الكلمات عن الوفاء ببعض حقهما.

وإلى كل من علمني حرفا أو أشار علي بفكرة أنارت درب حياتي.

وإلى إخواني وأخواتي وإلى كل طلاب العلم والمعرفة

وإلى كل من قدم لي الدعم والتشجيع ولو بكلمة صادقة كانت حافزاً لي.

بن شريف محمد

شكر وتقدير

نقدم شكرنا الخالص وتقديرنا الكبير إلى الأستاذة المشرفة بالخير خديجة،والأستاذ سباعي لخضر على ما بذلاه من وقت وتوجيه و إهتمام في متابعة هذا العمل وتصويبه.

ثم نرفع شكرنا واحترامنا إلى اللجنة العلمية الموقرة على ما أبدوه من توجيهات وتصويبات.

كما نتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى جميع الزملاء الذين أعانونا خلال فترة البحث.

ولا أنسى في الأخير شكري الخالص إلى _جامعة ابن خلدون _كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في إتاحتها لي الفرصة أن أدرس فيها، وأن أكون من المنتمين لها.

مقدمة

مقدمة:

يشكل النقد مكوناً من مكونات الإنتاج الفكري والإبداعي، وبدونه يصيب الركود والجمود المنظمات الفكرية والمعرفية ومنها الفكر الديني، وقد كرس مفكرون وباحثون جهودهم العلمية لنقد الفكر الديني ومنه الإسلامي لجعله متوازناً مع متطلبات وتطورات الحياة المعاصرة وما تشهده من تغيرات وتحولات سريعة في فترات قصيرة فما بالك عبر فترات طويلة الأمد، ومن هؤلاء المفكر نصر حامد أبو زيد الذي يرى أن الفكر البشري أي فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره، وحتى لا يقع الفكر الديني في مغالطات، لابد من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو اجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها.

لذلك من الذين بحثوا في قضايا الفكر الديني على غرار نصر حامد أبو زيد أمثال محمد أركون، الذي سعى إلى قراءة تفكيكية للنص الديني والكشف عن المفكر فيه في ذلك النص مستعيناً بمنهج الحفر الأركيولوجي، والقراءة السيميائية والتاريخية للنص الديني، ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي التونسي، وهو يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان الذي أصبح علماً مستقلاً، استفاد من المباحث السوسيولوجية والأنسنة واللسانية والتاريخية، إضافة إلى المنهج الظواهري وعلم الدلالة والتحليل النفسي، وفي مصر برز حسن حنفي حيث طرح مشروعه الضخم من "العقيدة إلى الثورة" وهو محاولة لإعادة التفسير المقولات الكلامية عن الله والغيب والدين بتفسير جديد لبث روح الثورة والتغيير، وفي الشام برز الطيب تزيني في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضيعة الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول النص وتاريخه مستمداً من خلفية ماركسية منهجاً في قراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي، ومحمد شحرور اِعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي المعجمي في تفسير المفردات، دون النظر إلى السياقات الكلامية، وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية(الدين، الإسلام، الرسول

النبي) بتفسير لغوي جديد يحيل إلى معاني جديدة وأعتمد على المنهج التاريخي في قراءته للسنة...الخ.

إلا أن أبحاثهم القيمة تهدف إلى نفض الغبار عن الفكر الديني الإسلامي وغربلته لإبراز ما هو مشرق وصالح وترك معفى عليه الزمن وبات في عداد الميت، ورغم ذلك نجد القوى المحافظة والسلفية تشهر في وجوههم التكفير لتلجم كل تفكير حر متفتح.

إن أغلب أطروحات النقدية للفكر الديني المعاصر عند المفكرين لها ارتباطات بعلم الكلام الكلاسيكي بوصفه دراسة عقلانية لقضايا العقيدة، خاصة عند المعتزلة، بحيث أن المعتزلة أول مدرسة كلامية ظهرت في الإسلام وكان لها الدور الكبير في تطور الفكر الديني والفلسفي فيه فهي التي أوجدت الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية، وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الإسلامي مكانة مرموقة، ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول إلى الحقيقة.

ومن أهم المسائل التي امتازت به المعتزلة هي مسألة" خلق القرآن" ويصفها البعض بمحنة خلق القرآن وهي عقيدة انتشرت في عهد الخليفة العباسي المأمون من قبل المعتزلة، تعبر على أن القرآن مخلوق وليس كلام الله بحيث أصبحت مسألة خلق القرآن ذات طابع إيديولوجي يرسم مسار الدين والسياسة لذا الدولة مفروضة بالقوة من أعلى هرم في السلطة وهو الخليفة (المأمون)، ومن يرى عكس ما تراه القوى الحاكمة إما له السجن أول القتل أو التهجير.

إلا أنّ هذه المسألة لم تدم طويلاً وتم وأدها في مهدها على يد الخليفة المتوكل، ثم استؤنفت من جديد في الفكر الديني المعاصر في إطار ما يسمى نقد الخطاب الديني الذي يقدم نفسه باعتباره مشروعا معاصراً للنهضة الإسلامية، وذلك من خلال نموذج واحد وهو نصر حامد أبو زيد من خلال العديد من الدراسات، لاسيما في التفسير العقلي للقرآن الكريم، ومفهوم النص، ونقد الخطاب الديني.

وفيما يخص الدوافع الحقيقية في اختيارينا هذا الموضوع الاعتزال في النقد الديني المعاصر "خلق القرآن"عند نصر حامد أبو زيد نموذجاً، هي معرفة أهمية بيان تأثير الفكر الاعتزالي في

الفكر الإسلامي المعاصر، ومعرفة الدافع الذي جعل نصر حامد أبو زيد يستند إلى مقولة خلق القرآن الاعتزالية في نقده للنص الديني، ومن أجل ذلك صغنا الإشكالية الأساسية على الشكل الآتي:

ما هي دواعي استئناف الأطروحة الاعتزالية في خلق القرآن في النقد الديني المعاصر؟

كما أن للموضوع إشكالات فرعية منها: ما هي مسوغات نصر حامد أبو زيد في استعادة هذه الأطروحة؟ ما هي مآلات هذه الاستعادة على النص القرآني؟

ومن أجل الإجابة على هذه التساؤلات اتبعنا المنهج التحليلي النقدي الذي يخدمنا في مختلف جوانب الموضوع.

أما عن الدراسات السابقة الخاصة بهذا الموضوع :

أولها بحث با عنوان:من الاعتزال إلى الاعتزالية الجدية" في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين" مقدم من الباحث المغربي: مصطفى حنفي، بحيث تهدف هذه الدراسة إلى بحث نظرية الاعتزال من حيثية مقاربتها لمسألة التأسيس العقلاني لقضايا الدين ولم يتوقف في تحليل النظرية الاعتزالية على ميراثها الماضي، بل انتقل بالنظر والبحث في تحليل المقاربات الكلامية التي تدرج ضمن الاعتزال الجديد ، فكانت هذه الدراسة مزاوجة بين الفكر الاعتزالي في منظوره القديم وبين حضوره في الجدل العقدي والفلسفي المعاصر، لكن أهمل في هذه الدراسة مسألة خلق القرآن ولم يعطي لها مقاربة بين وجودها في الماضي ووجودها المعاصر .

وبحث آخر با عنوان: مآلات القول بخلق القرآن في الفكر المعاصر لي الدكتور ناصر لحنيني، بحث تهدف هذه الدراسة إلى أثر القول بخلق القرآن قديماً وحديثاً(في الفكر المعاصر) ويستنتج في الأخير أن مسالة خلق القرآن الذي تبناه أغلب المفكرين المعاصرين أمثال نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد أركون ليست كما تبناه أباء المعتزلة في القديم ، وأنهم فهموا هذه مسألة كما يردون هم، لا كما يريد أصحابها الأصليون(المعتزلة)، وذلك من أجل الترويج إلى العلمانية، لكن هذه الدراسة كلها دراسة نقدية تفتقر إلى الموضوعية .

وعليه أردنا أن نركز على الدافع الذي جعل نصر حامد أبو زيد أن يتبن مسألة خلق القرآن الاعتزالية في الفكر الديني المعاصر وبناء على هذه الدراسات تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث ثم خاتمة:

تناولنا في الفصل الأول نشأة الاعتزال وأطروحة خلق القرآن مركزا على بداية نشأة المعتزلة منذ بداية الصراع السياسي بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وبداية الخلاف الفكري الذي صار بين المعتزلة وبين ومعارضيهم، ثم سيطرة الفكر الاعتزالي على مفاصل الدولة وفرض مذهبه بالقوة أثناء خلافة العباسي المأمون، وأهم المرتكزات التي كان يرتكز عليها المذهب الاعتزالي(أصول الخمسة)، ثم مسألة خلق القرآن ومصير المعتزلة بعد هذه الأطروحة.

أما الفصل الثاني فتناولنا فيه نصر حامد أبو زيد واستئناف القول بخلق القرآن، فقد حاولنا أن نبرز بداية الاستئناف الاعتزال في الفكر الإصلاحي وموقف أبو زيد منه، ثم ملامح الاعتزال في فكر أبو زيد والمتمثلة في المنهج التأويلي وتاريخية النص القرآن، ثم في الأخير مسوغات الأطروحة في المشرع الزيدي والمتمثلة في المسوغ التراثي(حضور مفهوم الكلامي الاعتزالي، وعلوم القرآن) و المسوغ الحداثي (السيميوطيقا، والهرمنيوطيقا).

أما فيما يخص الفصل الثالث والأخير يندرج تحت الأطروحة الزيدي بين التأييد والنقد فأبرزنا فيه مشروعية الأطروحة الزيدية في الخطاب العلماني ثم بعد ذلك تهافت الأطروحة في الخطاب السلفي عند كل من طه عبد الرحمان ومحمد عمارة وفي الأخير رؤية تجاوزيه بحيث أبرزنا فيها أن مسألة خلق القرآن التي تبناه أبو زيد في نقده للدين ليست كما تبناه المعتزلة الأوائل .

وفي الأخير ختمنا البحث بخاتمة تضمنت جملة من النتائج التي تم التوصل إليها .

الفصل الأول

نشأة الاعتزال وأطروحة خلق القرآن

المبحث الأول: الإطار التاريخي لنشأة المعتزلة
المبحث الثاني: الأصول الخمسة
المبحث الثالث: خلق القرآن

المبحث الأول :الإطار التاريخي لنشأة المعتزلة:

لتوضيح ما نريد بيانه عن نشأة المعتزلة من الزاوية تاريخ الفرق الإسلامية، فإننا سنجد أنّ حظ السيّر فيما تنقله تلك المصادر، وإن تعددت رواياتها عن الميلاد الرسمي لفرق الاعتزال لا يخرج عن مدار التفسير الذي يربط نشأة الاعتزال بعواملها الدينية وسياسية، فالتسمية واحدة وإن تعددت، وكذا لقصد واحد مهما تعددت السُبل المؤدية إليه.

وهكذا لو تتبعنا نشأة المعتزلة واقعة معلومة في كتب الفرق، لقنا إنّ حادثة ميلادها الرسمي كانت حادثة اِنفصال تلميذ عن أستاذه، اِعتزال واصل بن عطاء(ت. 131هـ)، مجلس شيخه الحسن البصري (ت. 110هـ)، فيما يروي الشهرستاني(ت. 548هـ) من :"دخل واحد على الحسن البصري فقال:يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج بهِ من الملة، وهم عيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من أركان الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتكفر الحسن، وقبل أنّ يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقولِ إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر، ثم قام وأعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اِعتزل عنا واصل، فسُميّ هو أصحابه واصل". [1]

الواقع سواء صحت هذه الروايات أم لم تصح، والتي ترجع نشأة الاعتزال إلى موقف سياسي بين الخوارج وأهل السنة على خلاف بين على وعثمان، وفيما بعد بين علي ومعاوية، فقد وقعت ووقعت بينهما معركة صفين.

فعلاً لقد كان هذا الانفصال العقدي إيداناً تاريخياً بالميلاد الرسمي للمعتزلة كفرقة كلامية ذات أصول محددة بلورها واصل بن عطاء، غير أنّ الميلاد السياسي ل"الاعتزال" قد حدث قبل

[1] – الشهرستاني ،الملل والنحل، ج1، تح: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ص ص:48/47

ذلك على صورة انفصال سياسي، وحسب المصادر التاريخية القديمة ذاتها يسوق أبو حسن الملطي(ت.377هـ) رأيا في الموضوع، مفاده "هم سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي فلزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسمّوا بذلك معتزلة. [1]

"اِفترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاثة فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن سلمه الأنصاري ، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله(ص)، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد".[2]

و هنا نطرح سؤال: هل المنصف التاريخي السياسي الذي حدد وجهة "المعتزلة" الأولى في الصدر الأول لإسلام، هو نفسه المنصف التاريخي السياسي الذي يحدد وجهة " المعتزلة" الثانية ذات المذهب العقلي المعروف؟

انه لواضح تاريخياً، أنّ القضية التي كانت تغيبها والأشخاص الذين كانت تعنيهم بعد مقتل عثمان ووقعة الجمل وحرب صفين هي قضية نفسها وهم الأشخاص أنفسهم في العهد الذي عادت فيه هذه المسألة إلى الظهور بشكل جديد في حلقات المدرسة البصرية، أن مسألة المثارة بشكلها المعرفي الديني في مدرسة الحسن البصري عند نهاية القرن الأول للهجرة، ليست هي سوى امتداد للمسألة ذاتها التي أثيرت بشكلها السياسي الديني في الثلث الأول من القرن ذاته.

من يقرر أنّ"هذه المسألة ، وإنّ كانت في ظاهرها مسألة دينية بحته، إلا أن في أعماقها شيئاً سياسياً خطيراً". [3]

---

[1] – الملطي عبد الرحمان، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(1)، 1992، ص: 30

[2] – مروّة حسين، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط(2)، 2008، ص:177

[3] – أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 1969، ص: 293

ونشأة هذا المذهب متصلة بالجذور والأصول بما سبقها من حركات فكرية ويؤكد الباحثين المعاصرين أنّ اسم المعتزلة في الحقيقة يرقى "إلى ما قبل اِنفصال واصل عن الحسن البصري وأنّ أصل المعتزلة أصل سياسي، فقد نشأة في نفس الجو الذي نشأت فيه الشيعة والخوارج، وأن في تولي علي ابن أبي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهم التيارات السياسية والفكرية، في الإسلام إن لم نقل جميعها " [1] وإن أكدت الروايات الأخرى التي تربط الميلاد الرسمي لفرقة المعتزلة بواصل بن عطاء وانفصال العقدي بمعية ملازمه عمرو بن عبد(ت. 144هـ) عن مجلس شيخهما أبي الحسن البصري، فإن الأمر يتعلق في جميع هذه المناسبات بالارتفاع بالموقف من مستوى الفعل السياسي المباشر إلى مستوى النظر الكلامي إنه المستوى الذي يُدشِن فعلاً ومع أحد كبار المؤسسين لمذهب الاعتزال من بعده أبو هذيل العلاف (ت، 235هـ)، الحلقة الرئيسية في صيرورة بناء علم الكلام المعتزلي في الفكر الإسلامي.

ومؤرخو الفرق الإسلامية يقسمون المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق ويسمون كل طائفة أو فرقة إلى واحدة كبار مفكريها ويسمونها باسمه فيقولن" الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء والنظامية، نسبة إلى إبراهيم النظام(ت، 221هـ)...الخ وقد عدهم المالطي عشرين فرقة وأوصلهم البغدادي (ت، 418هـ) إلى اثنين وعشرين فرقة، أما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشر طائفة، ثم يقسمهم الفرق إلى معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد "..[2] سمّوا بالقدرية تشويهاً لسمعتهم من قبل خصومهم أهل السنّة ، والمرجئة والجهمية، على أنهم يفضلون تسميتهم بأهل العدل والتوحيد، ودفاعهم عن أنفسهم في هذا المجال ،ليس إلاّ قولٌ بحرية الإنسان وهو ينفي فكرة القدر عنهم.

[1] – الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط(3)، 1993، ص:141

[2] – مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص190.

ولما مضى حكم الأمويون وبدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في الحكم خاصةً في عهد المأمون(ت، 218هـ) ابن هارون الرشيد(ت، 170هـ)، بحث أصبح الاعتزال المذهب الرسمي لدولة الخلافة.

وقع المأمون تحت سيطرة المعتزلة وخضع لنفوذهم، بحيث كان متعطشاً للعلم والفلسفة، شغوفاً بالأدب، محباً للمناقشة والجدال، ولما كان المعتزلة في وقته طلاباً للعلم والفلسفة وأقطاب الأدب، وأرباب الجدل، فإنه قربهم وأرتاح إلى أحاديثهم، فأدى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم"وكان أستاذه أبو الهذيل العلاف".[1]

"أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة 210هـ ، ولكنه لم يصمّم على حمل الناس عليه إلا سنة 218هـ، فإنه وصل في تلك السنة دمشق وأمتحن أهلها في العدل والتوحيد"[2] كلف تبني الدولة العباسية قضية خلق القرآن الكثير،فكم عزل من قاضٍ بسببها وكم حبس من محدث جرائها، حتى كان البعض يَشي إلى الدولة بأن فلان يقول القرآن ليس مخلوقاً، مما يؤدي به إلى السجن، والجَلد، وحتى الفصل الوظيفة العمومية

واستمرت المحنة بعد وفاة المأمون وفي عهد الخليفة المعتصم(ت، 227هـ)، والواثق(ت،232هـ) وانتهت بوصول حفيد المأمون المتوكل(ت، 247هـ) إلى الحكم،"وكان المتوكل شديداً في مسألة الدين ،حتى أنه لم يكتفي بالتنكير بالمعتزلة بل شدّد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاصية." [3]

فلما رفع المتوكل المحنة وقضى على المعتزلة، وفصلهم على القضاء وألقاهم في السجون اِنفجر بركان الغيظ لدى الشعب، وأظهر حقده الدفين على المعتزلة.

[1] – قاشا الأب سهيل، المعتزلة ذو الفكر الإسلامي الحر، مكتبة السائح، بيروت، لبنان، ط(1)، 2010، ص:174

[2] – المرجع نفسه، ص:175

[3] – المرجع نفسه، ص:195

وضعوا المتوكل بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الرشيد الأول أبي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الأموي، فقد قالوا يومئذٍ:"الخلفاء ثلاثة، أبو بكر الصديق يوم الردّة، وعمر بن عبد العزيز في رده للمظالم، والمتوكل في إحياء السنّة". (1)

وينبغي القول هنا ، أن الاضطهاد الذي عُمِل به خصوم المعتزلة وحضور فكرة خلق القرآن أثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق، قد أفاد هؤلاء الخصوم أكثر مما أفاد المعتزلة ومذهبهم إذ اِستغل المحافظون إلى أقصى حدود الاستغلال، لدى رأى العام، وجعلوا منه حجة ومبرر للاضطهاد المعاكس، الذي أخذ يعانيه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين إلى زمن طويل ولذلك نرى أن عملية الاضطهاد من البداية كانت خطأً تاريخياً، ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة، أنهت مرحلة علم الكلام المعتزلـــي قبل أن تستنفذ طاقتها، وقبل أن تستكمل مهمتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة، والعلوم والطبيعة.

[1] – مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص:414

المبحث الثاني: أصول الخمسة

يقوم الاعتزال على أصول الخمسة عامة منْ اعتقدها جميعاً كان معتزلا، ون أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلا واحداً لم يستحق اسم الاعتزال، وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هي التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة في الفروع لم يخرج بذلك عنهم.

1_**التوحيد**:وبالفعل لقد كان عصر العباسي الأول، عصر الكلام مع المخالفين من المنوية و المجوس، وكان أيضا عصر الترجمة، فكان لابد أن يقع التركيز عند المعتزلة على مبدأ التوحيد الذي جعلوا منه المبدأ الأول، الذي تعرف تسميتهم بأهل الاعتزال ، أي كما يقولون عن أنفسهم"أهل التوحيد والعدل" نعم أُعتبر الموروث العقدي المانوية، عقيدة دخيلة على الإسلام ولا شرعية رسمية لها، وهذا صحيح ،ولقد قدّم هذا الموروث على أنه الصورة العالمية، لم يحمله ذلك " الدخيل" من آراء ومعتقدات أفلاطونية محدثة غير إسلامية لم يعترف بها الإسلام كدين "بما أنّ الأساس المعرفي الذي كانت تعتمده المانوية هو الغنوص، وهو بالوحي أشبه فلقد كان لبد أن يتجه الكلام لمعتزلي إلى السلاح المضاد للغنوص، أي إلى الجدل والمنطق". [1]

فلقد ركز واصل ابن عطاء وتلامذته، من مشايخ أهل الاعتزال من بعده خاصة لمعتزلي أبو هذيل العلاف، والقاضي عبد الجبار(ت، 415هـ)، جهودهم للتصدي بالرد والتقويض لإبطال العقائد المانوية المشركين وغيرهم من الذين يقولون بالتعدد في الألوهية وفي الذات والصفات والأحوال.

كان لابدّ أن يدفع الجدال في هذا الموضوع ،من منظور إسلامي يقوم على فكرة التوحيد إلى التشديد على مسالة وحدة الإله، ووحدته العددية ووحدته الكيفية، الله واحد بالعدد ولا شريك له، وواحد لا تركيب فيه **"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"**[2] يصدق هذا على وحدة الذات الإلهية

[1] – هاملتون جيب، دراسات في الحضارة الإسلامية، تر:إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، د(ط)، 1964،ص: 16

[2] – سورة الشورة، الآية: 11

كما يصدق أيضاً على وحدة الصفات، فالله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو، وهكذا في سائر الصفات التي يصف بها الله نفسه لذاته، أي الصفات التي يوصف لله بها ولا يوصف بأضدادها" مثل العلم يوصف الله به لذاته ولا يوصف بضده أي الجهل" [1]أو لنقل بتعبير آخر ما يعنينا من الإشارة ،إنّ نفي المعتزلة للصفات وردها كلها إلى الذات هو تمسك منهم بجوهر التوحيد، أما خلاف ذلك فلا يوجد توحيد حقيقي.

2_**العدل**:أما كون مبدأ العدل الذي ورثهُ المعتزلة عن أسلافهم القدريين الذين وقفوا في وجه عقيدة الجبر التي كرسها الحكام الأمويون، أي المبدأ الذي يقضي بأنّ الله لا يفعل إلاّ الصلح والأصلح، وأنّ الشر بجميع صنوفه هو من الإنسان لا من الله، وأنّ الإنسان هو بالتالي مختار، وخالق لأفعاله مسئول عنها وانه سيجازي عمّا فعل، إن خيراً فخير، وإن شر فشر، وأنّ ذلك هو وعد لله ووعيده، ولله لا يخلف وعده ولا وعيده، فهذا ما لا يقبله الكلام الأشعري ويدفع بالتالي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المعتزلة و أشاعرة في الميدان ذاته الذي يصدر عنه الفريقان،فالمعتزلة مع أنهم كانوا يستندون في كل قواعدهم وحججهم العقلية على الآيات القرآن فقد كان هناك دوما مجال آخر لمعارضتهم بإسناد إلى الآيات أخرى يفيد ظاهرها عكس ما كان يقرره المعتزلة مثل تلك التي تنسب الفعل كله لله وتَسلبُ المشيئة والاختيار من الإنسان.

ومناظرة الأشعري مع أستاذه الجُبائِي(ت، 303هـ) حول مصير "الصبي"، لعلها تدخل في هذا الإطار ومفادها" قال الأشعري لأستاذه الجبائي: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي؟ فأجاب الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الدركات والصبي من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له: إنّ المؤمن إنما ينال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي:

[1] – الأشعري أبي الحسن، مقالات الاسلامين، تح:محمد محي الدين عبد لله، ج1، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان،د(ط)، 1969، ص: 245

يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فرعيت مصلحتك وأَمَتكُ قبل أن تنتهي على سّن التكليف ،قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فا نقطع الجبائي"[1]

حيث يبدو الصبي هنا مسلوب الإرادة والاختيار إنّ هذا يعني ،من بين ما يعنيه على الأقل بالنسبة لموضوع العلاقة بين الاعتزال و أشاعرة، أنه بقدر ما أرتفع الجدل ، والكلام معتزلي ففكرة الألوهية في التوحيد والتنزيه إلى درجة عليا من التجريد، والشمول، حيث موضوع علم المتكلم هو لله وتوحيد والألوهية قمته، بقدر ما أرتفع المعتزلة بالعدل الإلهي إلى أسمى المقامات العقل والإيمان، بقدر ما بدأ ذلك يتعارض مع فكرة أنّ الله حرٌّ حرية مطلقة، يفعل ما يريد وقادر على كل شيء، وكأنّ الحرية والقدر لا يمكن أن تنسبا إلى الإنسان إلى حساب المقام المطلق للحرية والقدرة الإلهية.

3_**الوعد والوعيد**: أما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه إن الله تعالى صادق في وعده ووعيده وذلك "وذلك يوم القيامة، لا مبدّل لكلماته فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة "[2] فإن خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا خرج من غير توبة، عن كبيرة ارتكبها خلّد في النار وكان عذابه فيها أخف من الكافر، لذلك المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة فتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها، وتمسكوا بالآيات التي تنفيها، لأن الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقد عملها الصالح، ومن العذاب بقدر عملها السَّيئ.

4_**المنزلة بين المنزلتين**: بدأ المعتزلة قولهم في المنزلة بين المنزلتين على شكل بسيط، فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة

[1] – السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح:محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج2، دار الأحياء، مصر، د(ط)، 1964، ص: 250

[2] _ جار لله زهدي، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ،لبنان،ط(1)، 1974، ص 56، عن المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص: 23

عن منزلتي الإيمان والكفر، واعتبروه وسطاً بينهما، فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان، ولا يهوى إلى حضيض الكفر، ومما لا ريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين في أول الأمر عن مصادرها الإسلامية، فقد وردت في الذكر الحكيم آيات تشير إلى ـ الطريق المستقيم ـ قوله تعالى"وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةٌ وَسَطًا "[1] وقد كان الحسن البصري يقول بالمنزلة بين المنزلتين" يروى أنّ أعربياً جاء فقال:علمني ديناً وسطاً لا ذاهباً شطوطاً ولا هابطاً هبوطاً، فقال الحسن البصري: لئن قلت ذلك إن خير الأمور أوسطها"[2]

لاشك في أن المعتزلة، حين بدأوا يدرسون الفلسفة "اطلعوا على أقوال الفلاسفة اليونان في منزلة بين المنزلتين، أو ما يدعونه ـ الوسط الذهبي ـ وخصوصاً أرسطو الذي بينا عليها فلسفة الأخلاقية" [3] وهناك منزلة أخرى بين منزلتين الحسن والقبيح، كالروح التي تتوسط بالله تعالى وبين الناس، وتتنقل بين العالم العلوي وبين العالم السفلي، فالمعتزلة عندا وقفوا على ما ذكرته المصادر الإسلامية، وحين دققوا فيما ورد في كتب الفلاسفة اليونان فأمكنهم ذلك من توسع في فكرة المنزلة بين المنزلتين، حتى جعلوا منها مبدأ عقلياً أخلاقياً وخطة فلسفية مثلى هي خطة الاعتدال في الأمور، والتوسط بين المتطرفين، والتوفيق بين المتناقضين، وتجلى ذلك الأثر في محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد ذُكِرَ أن المعتزلة وسائر الفلاسفة المسلمين اعتبروا أن الدين والفلسفة متفقان اتفاقاً جوهرياً، وكانوا لذلك يجربون أن يظهروا مابين هما من اتفاق على صحتهِ، ومع ذلك فإنهم حاولوا أن يقربوا بين هما كما كان يفعل إخوانهم، لا على اعتبار أنهما شيء واحد، وإنما لأنهم شعروا بضرورة التوفيق بينهما مدفوعين بعقيدتهم في منزلة بين المنزلتين.

5_**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه على رأيهم واجب على سائر المؤمنين، كلّ على قدر استطاعته بالسف فما دونه، فإن كانوا بالسف

[1] – سورة البقرة، الآية: 143

[2] _ جار الله الزهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص: 55

[3] _ المرجع نفسه، ص: 61

كان ذلك جهاداً، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين، وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ،ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً، فإن"واصل بن عطاء حين تبين إلحاد بشّار بن برد(ت، 168هـ) قال:أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله ،أما والله لولا أن الفيلة سجية من سجايا الغالية إليه من يبعج بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله، وفي يوم حفله [1]

وهذا المبدأ هو الذي جعل المعتزلة موقفاً فعالاً في الدولة، وجعل لهم سلطاناً على الناس يوم يتاح لهم ذلك، بحيث لم تتوسع كتب الفرق في شرح هذا الأصل للمعتزلة كما توسعت في الأصول الأربعة الأولى.

ولعل مساس بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك، فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الحليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده"ولعل الحركة العنيفة القوية في خلق القرآن ومحنته مظهر آخر من مظاهر ما اعتقدوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2]

[1] – جار الله زهدي، المعتزلة ،المرجع السابق، ص: 58

[2] _ أمين أحمد، ضحى الإسلام ، ج3، مكتبة النهضة المصرية، ط(7)، 1973، ص: 77

المبحث الثالث: خلق القرآن

تفيدنا النصوص والشواهد التاريخية أن الكلام في شؤون العقيدة أو الدين وما أرتبط بها من قضايا الإيمان، والاعتقاد حول ذات الله وصفاته وأفعاله، إنما صار علماً منظماً، أي فناً باصطلاح القدماء مع المعتزلة.

يقول أبن خلكان:"ولفظ المتكلم تطلق على من يعرف علم الكلام وهو أصول الدين وإنما قيل له علم الكلام لأنّ أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمّي هذا النوع من العلم ما أختص به، وإن كانت العلوم كلها تنشر بالكلام" [1]

لعل أكثر عقيدة أختلف حولها المسلمون، وثارت بسببها الفتن، وجرت من أجلها على الأمم المحن، هو اعتقادهم في صفة الكلام لله عز وجل

وكان الخلاف بين المعتزلة، وخصومهم جميعاً في هذه القضية ناشئ عن "تحديد صفة الكلام، هل هي من صفات الذات، أم من صفات الأفعال، وينفي المعتزلة عن الله أي صفة ذاتية سوى العلم والقدرة والحياة والقدم، وماعدا ذلك فهي صفات أفعال ومنها الكلام، وعلى ذلك فكلام الله محدث وللمعتزلة على ذلك أدلة كثيرة"[2]

ويذهب المعتزلة أن الكلام فعل الله تعالى، وليس من صفات الذات، وأنه محدث غير قديم ما تسبب في قولهم بخلق القرآن، فيعتقدون أن كلام الله مخلوق أو حادث أي أنه بعد لم يكن موجوداً، وتكلم الله به بعد أن لم يكن متكلماً، وأنّ كلامه تعالى حرف وصوت وخلال النظر في النصوص وجدوا فيها صفة الكلام المنسوب إلى الله على النحو ما جاء في الآية القرآنية" وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً"[3]

---

[1] – ابن خلكان، وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، مكتبة النهضة ،القاهرة، مصر، د (ط)،1948، ص: 609

[2] _ أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير"دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(4)، 1998، ص: 169

[3] _ سورة النساء، الآية: 164

"وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ المشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ" [1]

فأخضعوا هذه النصوص إلى التأويل العقلي بما يوافق مقولتهم التوحيدية، بحث لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس بقديم، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث فالقرآن هو كلام الله باتفاقهم حادث إذن أي مخلوق كل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً، إذن أنه خالق الكلام.

وهم لم يكتفوا بذلك بل حاولوا توكيد هذا الرأي، ودعمه ببراهين أخرى يرمى بعضها إلى إثبات أن القول بقدم القرآن وأزليته لا ينافي مبدأ التوحيد فحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني"وقالوا: إذا افترضنا القرآن كلاماً أزلياً أي صفة للذات الإلهية الأزلية، كان معنى هذا أنّ الأوامر التي يشتمل عليها القرآن أزلية أي صادرة قبل أن يوجد المأمورين بها، أي أنها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها، فإن البشر هم موضوع هذه الأوامر، فكيف يعقل أن يوجه الله أوامره إلى المعدوم"[2]

إن ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، ولكي يتحقق الكلام ويتحقق شرط وجوده يجب أن يكون هناك مكلِم ومكلَم، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكلِم من غير مكلَم، بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفياً لعقلانية التشريع، وهو باطلٌ "إذا كان القرآن كلاماً أزلياً هو صفة من صفات الله ترتب عن ذلك جملة استحالات : أولها أن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر"أقيموا الصلاة" إلاّ إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأموراً، والأمر من غير مأمور، بل والكلام كله من غير مُكَلَّم"[3]

[1] – سورة التوبة، الآية: 06

[2] _ مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص:221

[3] _ أمين أحمد، ضحى الإسلام، المرجع السابق، ص :35

وكان المعتزلة كذلك برهان آخر فقالوا إن كلام الله"مخلوق في محل، هو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في محل عرضي قد فنا في الحال" [1] أي البرهان هنا راجع إلى مقولة الجوهر والعرض، وبناء على ذلك إذا نظرنا إلى القرآن وجدنا يقع في محل، لأنه مجموعة من الحروف والأصوات تقرأ ولا تسمع فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسماع العضوية، وهي أيضاً تكتب في ورق وتعتدد كتاباتها في نسخ من المصاحف، أي أنها تقوم في محل، وما وجد في محل فهو عرض والعرض يفنى وكل ذلك يبعدها عن الجوهر الذي لا يقوم في محل، ولا يتجسد، ولا يفنى فهي إذن غير أزلية وليست من صفات الذات الإلهية، فيثبت أنها حادثة مخلوقة كسائر المخلوقات.

أبو هذيل العلاف وهو من معتزلة البصرة، ويعتبر شيخ المعتزلة كما يسميه الشهرستاني بحيث يشرح هذا البرهان نفسه من خلال قوله في إرادة الله إنها فعل خلق وتكوين ويفرق العلاف بين الإرادتين، إرادة التكوين، وإرادة التكليف، فأولا تقع في لا محل والثانية تقع في محل، والقرآن من الإرادة الثانية لأنه يشتمل على أنواع التكليف، أي تشريع للناس: الأوامر والنواهي، والإخبار عن الجنة والنار.

فالقرآن إرادي تشريعي يقع في محل يعنى ذلك" فالقرآن يوجد في ثلاث أماكن: في مكان هو محفوظ فيه، وفي مكان هو مكتوب فيه، وفي مكان هو فيه متلو(مقروء) ومسموع، فإذا أفنا الله الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عدم وبطل"[2]

والنهاية المنطقية لتقرير العلاف، هي أن القرآن عرض لا جوهر، أي مخلوق، فهو إذن حادث لا قديم.

بعدما أكد المعتزلة من إقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن، انصرفوا إلى النظر في النصوص القرآنية ويؤولونها تأويلاً عقلياً، مثلاً في الآية"كِتَابٌ أُحكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِلَتْ"[3]

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص: 49

[2] _ الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ج2، ص: 192

[3] _ سورة هود، الآية: 03

فقالوا: إن هذه الآية دالة على أن القرآن مؤلف من أجزاء جاءت على دفعات متوالية (أحكمت، ثم فصلت) وذلك لا يكون إلا لأشياء الحادثة غير الأزلية، ونظروا في الآية"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ"[1]" وقالوا إنها ظاهرة الدلالة على الإنزال وهو فعل حادث، فأزلي لا ينزل"[2]

لقد ذهب البعض أن فكرة خلق القرآن عند المعتزلة هي تشبيه بالفكر اليهودي أو المسيحي أو المانوية الفارسية فلق قيل أن منشأ القول بخلق القرآن راجع إلى قول يهودي بخلق التوراة، وأن القول بأزلية شبيهة بقول مسيحي بقدم الكلمة وتبريرهم لذلك أنّ أول من قال بخلق القرآن هو جعد بن درهم(ت، 118هـ) الذي قتله خالد القصري بحجة أنه "يقول: ما كلم الله موسى تكليماً"[3] وأخذ عنه جهم بن صفوان (ت، 128هـ) الذي سميت به فرقة الجهمية"وتقول المصادر أن جعد أخذ فكرة خلق القرآن عن بنان بن سمعان، وهذا أخذها عن طالوت ابن أخت لبيد، ولبيد هذا هو ابن أخت أعصم الذي كان خصماً للنبي وقد عاصر ظهور الإسلام"[4].

لكن فكرة خلق القرآن عند المعتزلة كان مبتغاهم هو الحرص على فكرة التوحيد ونفي الجسمية عن الذات الله، في حين أن اليهود تقول بأن الله حين كلم موسى تجلى له بصورة،ما رآه رؤية مادية، وذلك مناقض كلياً لنظرية القائلين بخلق القرآن أما ما يخص المسيحية فلديهم فكرة التثليث من جهة وفكرة حلول الله في المسيح وتجليه فيه من جهة ثانية، وهي كلها تتناف مع فكر ة التوحيد عند المعتزلة"وقول بخلق القرآن يعنى نفي قدم الكلمة، كلمة الله، في حين أن نظرية الكلمة في المسيح تعني القدم والأزلية، فالنظريتان متناقضتان"[5]

[1] – سورة الدخان، الآية: 03

[2] _ مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربي الإسلامية، المرجع السابق، ص:224

[3] _ ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص: 350

[4] _المرجع نفسه، ص 350

[5] _مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع نفسه، ص:230

لكن لا يمكننا الاكتفاء بآراء المعتزلة في هذه المسألة دون عرض وجهات النظر المخالفة له لأنها جوهر القضية، البارزة في تاريخية التطور الفكر العربي الإسلامي، ويمكننا حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسية: التيار السلفي ـ التيار الحنبلي ـ التيار الأشعري

1_ **التيار السلفي:** ولقد أطلق هذا التيار على المعتزلة اسم "المعطلة"وذلك لزعمهم أن المعتزلة قد عطلوا الله من الخصائص الألوهية، وذلك لنفيهم للصفات وقولهم بحرية إرادة الإنسان في أفعاله، وبذلك صارت كلمتان" الصفاتية" وهي تطلق على السلفية بأنهم أثبتوا صفات الله وأصبح في ما بعد ما يسمى"أهل السنة والجماعة"أما الاسم الثاني"المعطلة" وهي تطلق على المعتزلة لأنهم عطلوا صفات الله الذاتية.

فأهل السنة والجماعة كانوا يرون ضرورة الإيمان بصفات الله كما وردت في القرآن إيماناً مطلقاً دون النظر العقلي فيها، ودون تأويل، ومن هذه الصفات الواردة في القرآن:"القدرة ـ الإرادة ـ العلم ـ السمع ـ البصر ـ الكلام ـ وهذه يجب الأخذ بمعانيها الظاهرة لغوياً وترك التفسير دلا لتها الحقيقية إلى الله وحده، لأن العقل لا يمكن القدرة على الإدراك المقاصد الإلهية من هذه الصفات"[1]

ومن أبرز الممثلين لهذا التيار هو مالك بن أنس(ت، 179هـ) وهو زعيم المذهب المالكي المنسوب إليه، وهو أكثر تشدداً، حين يحاول الرد على أهل التأويل الذين يرفضون بظاهر الآيات القرآنية الدالة على تشبيه الله بأجسام، مثل آية"الرَّحْمَانُ عَلى العَرْشِ اسْتَوىَ "[2] التي يقول ظاهرها بأنّ الله عرشاً وأنه إستوى على العرش، والعرش شيء مادي يقول مالك:"الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة" [3]

2_**التيار الحنبلي:** هذه التيار ينسب إلى أحمد بن حنبل(ت، 241هـ) زعيم المذهب الفقهي بحث واجه أحمد ابن حنبل محنة خلق القرآن مواجهة مباشرة، وقد تعرض إلى امتحان عسير في

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص: 84

[2] _سورة طه، الآية: 05

[3] _ الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع نفسه، ص: 85

أواخر الحكم الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم أثناء تبني الدولة العباسية أراء المعتزلة.

"وقد وقف أحمد بن حنبل بشجاعة وثبات رغم السجن والتعذيب، ورغم التخاذل الذي أصاب الكثير من أعداء فكرة خلق القرآن حتى خرج من السجن، وهو أشد إسراراً على موقفه من ذلك"[1] وبتفاصيل كثيرة يسرد أحمد بن حنبل يومياته في المحنة ولده صالح:" دخل عليه رسول الخليفة المعتصم، فبادر ابن حنبل إلى السؤال: ما تقول في علم الله؟ قال: علم الله مخلوق، فقلت له :كفرت"[2]

وكان الخليفة العباسي المأمون أن أي قاضي أو شاهد لا يوثق بقضائه ولا بشهادته إذا كانت عقيدته غير صحيحة، فمن اعتقد قدم القرآن قد ضعف توحيده، وساءت عقيدته وسار لا يؤتمن على الشهادة ولا حكم، وكان مضنّه أن يكذب في الشهادة، وأن يظلم في حكمه، فهو لذلك لا يرى أن يولى الأحكام ويزكي الشاهد إلى إذا صح إيمانه وصح توحيده.

"كان المأمون عالماً فكانت كتبه في خلق القرآن تصدر عن علمه،لكن المعتصم كان رجلاً جندياً كره العلم منذ صغره، فكان يكتب ويقرأ قراءة ضعيفة، فقد نفذ الإيمان بخلق القرآن في عهده لأنه وكل بذلك من المأمون، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك وقتل على يده خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين ومائتين"[3]

يقول أحمد بن حنبل إن القرآن غير مخلوق،وقد شرح هذا بتفصيل في رسالته"الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا في متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، وهو هنا يرد على ما استند على الجهمية والمعتزلة من الاستشهاد بالآية"اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً"[4]

---

[1] – السبكي، طبقات الشافعية، المرجع السابق،ج5، ص :178

[2] _الخيّون رشدي، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، مكتبة ديوان الكوفة، لندن، ط(1)، 2000، ص 142، عن مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، ص: 395

[3] _ أحمد أمين، ضحى الإسلام ،المرجع السابق، ص: 187

[4] سورة الزخرف، الآية: 03

وقولهم إن (الجعل) هو الخلق،وهذا نصا بأن القرآن مخلوق، فيقول ابن حنبل كلمة (جعل) وردت في القرآن بمعنيين: بمعنى (خلق) وبمعنى (فعل)، فأولى في القرآن" الحَمْدُ للهِ الذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ "[1] أي خلق الظلمات والنور، والمعنى الثاني"إِنِّي جَاعِلُكَ لِلْنَّاسِ إِمَاماً"[2] وكلمة " جاعلك " هنا لا تعني" خالقك إماماً" لأن إبراهيم قبل أن يكون إماماً"[3]

هنا معنى " الجعل" في مثل هذه الآية غير مخلوق، بل معناه الفعل، وبهذا المعنى تفسر " إنا جعلناه قرآناً عربياً"، فالقرآن إذن فعل من أفعال الله.

"ويرد كذلك الجهمية في استدلا لهم بالآية" إِنَّمَا المسِيحُ عِسَى بنْ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ "[4] وعسى مخلوق فكلمته إذن مخلوقة، فيقول في رده هذا الاستدلال، إن الألفاظ التي تقول عن عيسى في القرآن لا تقال عن القرآن نفسه، فألفاظ التي قالها القرآن عن عيسى مثلا:مولوداً، كهلاً، وصبياً، وغلاماً، فهل يصح أن نطلق هذه الألفاظ ذاتها عن القرآن؟ لا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول عن عيسى"[5]

3_ **التيار الأشعري:** وذلك نسبة إلى مؤسسه أبي حسن الأشعري حفظت لنا كتب الفرق والطبقات كثيراً من الروايات التي تمدنا بصورة من العلاقة التي نسجها الأشاعرة مع المعتزلة، ويهما في هذا المقام أن نعرض الصورة التاريخية والمعرفية التي نعتقد أنها تأسيسية في الحكم على مدى تغلغل المنهج الاعتزالي داخل النظام المعرفي لفرقة الأشاعرة، فنخلص إلى أنّ كتب الطبقات تورد روايتين تكشف من خلالها لقاء الأشعري بالمعتزلة، أقدمها ما حكاها صاحب "الفهرست" ابن النديم من أن أبا الحسن الأشعري"من أهل البصرة، وكان أولاً معتزلياً ثم تاب

[1] _ سورة الأنعام، الآية: 01

[2] _ سورة البقرة، الآية: 124

[3] _ السابق مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع ، ص:234

[4] _سورة النساء، الآية: 171

[5] _مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع نفسه، ص:235

من القول بالعدل وخلق القرآن، في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة رقي كرسياً و نادي بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ،ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي: أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأنّ الله لا يُرى بالأبصار وأنّ أفعال البشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة " فخرج بفضائحهم ومعايبهم"[1].

أما ابن عساكر، وقد اهتم بالمسألة، فنجد في أجزاء متفرقة من نصوصه يضيف رأياً يذهب في إلى حد القول إنّ الأشعري قال في إعلانه على الملأ في المسجد"اشهدوا عليَّ أني كنت على غير دين الإسلام، وأني قد أسلمت الساعة، وأني تائب فيه من القول بالاعتزال"[2]

يوضح لنا الشهرستاني إن أبي الحسن الأشعري، يفرق بين كلامين" نفسي" والكلام"الفعلي" يقول الأشعري:"كلام الله يطلق إطلاقتين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبار أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي بصوت ولا حرف... فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقتين: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو أزلي قديم، وهو يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقديم"[3] .

وفكرة الكلام النفسي ما هي إلاّ امتداد للمدرسة الكلاّبية نسبة إلى محمد ابن عبد لله بن سعيد بن كلاب البصري لكن طورها فيما بعد، فقد كان ابن كُلاّب يقول بأن كلام أزلي قديم وهو إحدى صفات الإلهية الثبوتية الأزلية، ثم كلام الحادث الذي يحدث عند وجود المخاطبين كأمر والنهى والخبر وهذا النوع من صفات الأفعال [4]

[1] – ابن نديم، الفهرست، دار المعرفة،بيروت، لبنان،د (ط)،1997م، ص: 354

[2] _ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي،بيروت ، لبنان، ط(2)، 2010، ص: 40

[3] _ الشهرستاني ، الملل والنحل، المرجع السابق، ج1، ص:87

[4] – مروّة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق ، ص:240

وهنا يمكننا القول أن التيار الأشعري رغم كونه معارضاً للاعتزال إلاّ أنه استخدم الطريقة العقلية في تبرير أرائه كالمعتزلة.

لقد عُدت محنة خلق القرآن حدثاً محيراً في تاريخ الإسلامي، وخاصة أنها بدأت في العهد الذي أعتبر ذو سمعة انفتاحية للعقل، وطغيان العقلانية في عهد الخليفة المأمون، مما أدى إلى فرض المعتزلة أرائهم بالقوة.

إن الدراسات المتأنية للأحداث التاريخية تساعد في الكشف لدوافع المأمون للمِحنة إلى أن المحنة كانت في الغالب محاولة من المأمون لتأمين الكامل للسيطرة كما فعل من قبل الأمويون لسيطرتهم على الخلافة تحت قوة فرض فكرة الجبر، لكن المحنة لم تدم طويلاً حتى جاء المتوكل"فأعلن سنة234هـ إبطال بخلق القرآن وهدد من أثار هذه المسألة"[1]

وصفه المسعودي فقال:"لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحث في الجدل وترك كما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة "[2] بحيث ظهرت قوة ردة فعل عنيفة"فانتصر المحدثون انتصاراً هائلاً وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم، وأخذوا يجرّحون المعتزلة تجريحاً شنيعاً، بل يجرحون من أُمتُحين فأقر"[3]

كانت حجة المتوكل التي استندا إليها من أجل قتل المعتزلة تقوم على أنهم جماعة ظلوا الطريق الحق، كما فهم هو، أو كما أفهمه المشايخ الأشعر يو ن، مع العلم أن هؤلاء المعتزلة لم يقطعوا مع الدين بالكامل، ولم يرفضوا نصوص الدين بالمطلق، ولكنهم كانوا بالرغم قيام الحكام ومشايخ الدين بمحاربة النهج والتفكير الفلسفي والكلام بناء على بعض التصورات الدينية أصحاب التفكير العقلاني شبه مستقل عن المألوف والسائد آنذاك، على مستوى تفسير النصوص وتأويلها، واستعانو ا من أجل ذلك بالعقل معياراً رئيسياً في الفهم والتأويل

[1] _ أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع السابق، ص: 200

[2] _ المسعودي، مروج الذهب، ج4، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2005، ص: 254

[3] _ أمين أحمد ، ضحى الإسلام ،المرجع نفسه، ص: 201

والتفسير، كما استخدموا مقولات الفلسفة وعلم الكلام في تبيين كثير من تفاسير حقائق الدين كما كانت معروفة في ذلك العهد، فكانوا بالفعل ورثة الفلاسفة في المرحلة الإسلامية، والأوائل الرواد في تعميق نزعة الأنسة في التاريخ العربي الإسلامي.

لقد حرصنا في هذا الفصل على بداية نشأة الاعتزال وأطروحة خلق القرآن، وذلك من خلال إبراز الإطار التاريخي لنشأة المعتزلة والذي ظهرت نتيجة الصراع السياسي بين علي ومعاوية رضي لله عنهما في معركة صفين، واعتزال بعض الصاحبة الذين كانوا في صف علي رضي لله عنه و رفضوا عدم دخولهم في هذه الفتنة وسموا بآباء المعتزلة، إلا أن البعض يرجح الميلاد الرسمي للفكر الاعتزالي كان بدايته هو الخلاف الفكري بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري حول مرتكبي الكبيرة، ونتج عنها في الأخير اعتزال التلميذ لأستاذه وسموا بذلك المعتزلة.

ثم لحظنا تطور الفكر الاعتزالي وتأسيسه للأصول الخمسة، ولتي يمتاز بها عن بقية المذاهب الأخرى المناوئة له، وكيف كان لهذه الأصول الدور البارز عند المعتزلة من أجل دحض المعتقدات الفاسدة كالمنوية والزرادتشية الدخيلة على الإسلام، وهذا مما جعل المعتزلة يسموان أنفسهم أهل العدل والتوحيد.

ثم بعد ذلك مسألة خلق القرآن التي نتج عنها صراعات مذهبية بين السنة والمعتزلة تعكس صراعاً سياسياً دينياً، وجل هذه المسألة هي تحديد صفة كلام لله، هل هو من صفات الذات أم من صفات الأفعال، وينفي المعتزلة عن الله أي صفة ذاتية سوى العلم والقدرة والحياة والقدم، وماعدا ذلك فهي صفات أفعال ومنها الكلام، وعلى ذلك فكلام الله محدث غير قديم بحيث هذه العقيدة أصبحت ذات بعد إيديولوجي مفروضة بالقوة ترسم مسار الدولة في عهد الخليفة المأمون إلا أنها لم تدم طويلاً وتم رفضها على الخليفة المتوكل.

الفصل الثاني

نصر حامد أبو زيد وستئناف القول بخلق القرآن

المبحث الأول: الاعتزال في الفكر الإصلاحي وموقف أبو زيد منه

المبحث الثاني: ملامح الاعتزال في فكر نصر حامد أبو زيد

المبحث الثالث: مسوغات الأطروحة في الفكر الزيدي

المبحث الأول:الاعتزال في الفكر الإصلاحي وموقف أبو زيد منه:

يتميز الموقف الإصلاحي المعبر عن طبيعته هذا الانبعاث بقناعته الذاتية وميله الواضح إلى المنهج العقلاني، الذي انتهجه في التغير عن أفكاره الإيمانية ومسائل العقيدة، وهو توجه في الفكر والخطاب معاً يستند إلى النظر العقلي والجدل الكلامي في بلورة مقالة قوية في الإصلاح يخاصم فيها خصومه المستشرقين، وأرباب الفكر المسيحي، وهو إذن موقف يحيلنا إلى أفق مجدد في "الكلام"مغاير للمواقف الكلامية القديمة.

ترجع بداية ظهور المعتزلة الجدد أو ما يسميه البعض بالعقلانية أو العصرانية إلى "جمال الدين الأفغاني"(1838، 1897م) وتلميذه "محمد عبده"(1849، 1905م) والذين عرفوا في ما بعد بالمدرسة الإصلاحية، وذلك لتبنيهم تأويل بعض النصوص الدينية بما توافق العصر الحديث، نشير هنا إلى أنّ زاوية النظر في عينات النصوص الإصلاحية الحديثة التي اخترناها لتأملاتنا تتجه صوب معاينة المرجعية الاعتزالية الناظمة لعقلانيتها في معارك الحاضر الإسلامي، وعلى مختلف التوجهات، وذلك لاعتقادنا بأن القيمة النظرية لتلك النصوص المؤسسة، نصوص جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، توضح كيفيتا استعادتها لعقيدة التوحيد في إعادة القول الديني بالروح فلسفية اعتزالية من أجل الدفاع عن الإسلام ضد خصومه.

"لا يفل الحديد إلا الحديد "[1] علينا أن نناهض الغرب ونقاومه مستعينين بذلك بأسلحة فكرية ومادية،"إن الهدف الأساسي هو المقاومة مع الحفاظ على هوية الذات خشية أن تذوب"[2] .

الفكر الإصلاحي الذي ينادي به الشخصين هو تحقيق هدفين متكاملين يبرز على النحو التالي:

_محاربة التقليد المذهبي والفكري بجميع صوره وأشكاله.

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط(1)، 1995، ص: 29

[2] – المصدر نفسه، ص: 29

_فهم الدين على طريقة سلف الأمة، والاهتمام بدور العقل في بناء هذا الفهم، باعتبار الدين من موازين العقل البشري.

هذه الصيغة المركزية لتجديد الكلام في العقيدة الإسلام على هذا النسق الجامع بين العقل والدين، تضع منهج الفكر الإصلاحي ضمن خانة الفلسفة الكلامية الجديدة في أوثق صورها ارتباطاً بأثر الاعتزال.

وواضح لنا من تناول مجمل القضايا الفلسفية التي تنادي بالإصلاح خاصة عند جمال الدين الأفغاني الذي يصفه البعض"في هدأة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي:حي على الفلاح !...فكان رجعه في كل مكان إنه صوت جمال الدين الأفغاني موقظ هذه الأمة،إلى نهضة جديدة ويوم جديد" [1]

"لقد نشأ الأفغاني قطبا من أقطاب الفلسفة، وعاش ركن من أركان السياسة، وتوافرت فيه قوى الفلاسفة ومواهب رجال الأعمال"[2]

بينما يرى الكثيرون أن المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة هو تلميذه محمد عبده، حيث سار على طريق الإصلاح في مجالات مختلفة كتعليم والقضاء، وإصلاح الأزهر، وعمل إحياء كتب الأوائل.

توضح لنا نصوص محمد عبده كيفية استعادته لعقيدة التوحيد، في إعادة بناء القول الديني وهو يتجلى في نمط كتابه الرسائل الكلامية ونظامها العقلاني الموصول بالروح الفلسفية الاعتزالية يعرضها في رسالة التوحيد، فهو يقول في مسألة التوحيد"جاء الدين الإسلامي بتوحيد الله تعالى في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، فأقام الأدلة على أن الكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه صنعه من الصفات العلية كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغيرها على أنه لا يشبهه شيء من خلقه"[3] أي أن ذات الله وأفعاله وكذلك صفاته وذاته واحدة وفي تقسيمه للعلوم،

[1] –عمارة محمد، جمال الدين الأفغاني يوقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، مصر، ط(2)، 1988، ص: 5

[2] – المرجع نفسه، ص: 14

[3] – عبده محمد، رسالة التوحيد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط(1)، 1994، ص: 136

نجده يستند إلى براهين عقلية يستدل بها على إثبات وجود الله وصفاته وذلك انطلاقاً من التقسيم معتزلي المأثور للعلوم الممكنة، والواجب، والمستحيل، كل هذا بعد أن يعرف التوحيد قائلاً"إنه علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجيب أن يثبت له من صفات ومهمته إثبات الوحدة لله في الذات والفعل وفي خلقه الأكوان"[1].

أما "العدل" وهو الأصل المساوي لأصل التوحيد، فقد تنزل في نطاق رسالة الشيخ محمد عبده منزلة الكلام في الأفعال الإلهية، وحكمته في تدبير شؤون الكون والخلق، والاستدلال العقلي الذي يقدمه هنا محمد عبده"أن الظلم نقص وهذا ما لا يجوز على وجود الكمال، والقرآن يؤكد عدالة الله تأكيداً جازماً وينفي عنه الظلم والشر نفياً قاطعاً"[2]

ومن دون شك فإن تأكيده للعدل الإلهي مشابه من الناحية هنا تمام الشبه لِاستدلال الكلامي الذي قدمه الاعتزال من قبل، مع أن الله حرٌ في أفعاله فهو لا يمكن أن يصدرها إلا عن حكمة تنبع من العدل الذي هو في ذاته، ومنها في معاملاته لعباده، فا لله عند المعتزلة، كما أعلن عنه شيوخ الاعتزال لا يأمر بما يتنافى مع العقل، ولا يفعل شيء غير آبه بمصالح مخلوقاته، لما يلزم عن ذلك من إخلال بعدله تعالى وحكمته، كأنّ يعذب البريء ويثيب الجائر لشيء إلاّ لأنه لله، وهو محال" وكما يقول العلاف:"الله قادر على الظلم والكذب وما إلى هناك، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته وعدله"[3]

أما في خصوص مسالة "خلق القرآن" فإن محمد عبده تحديداً" لم يكن حاسماً في مجال القضايا الشائكة الحساسة، خاصة قضية "خلق القرآن "[4] فهو يغير من مساره الاعتزالي في قضية" كلام الله" ويتمسك بالموقف الأشعري.

---

[1] – عبده محمد، الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، ج3، دار الشروق، القاهرة، ط(1)، 1993م، ص: 377

[2] – المرجع نفسه، ص: 403

[3] – فخري مجاد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط(2)، 2000م، ص: 98

[4] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 29

"فمن تلك الصفات : صفة الكلام، فقد ورد أن الله كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأناً من شؤونه، قديماً بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه، المعبر عنه ذلك الوصف القديم فلا خلاف في الحدوث"[1]

والخوض في هذه المسألة يدخلنا في البدع التي لم يأتي بها النبي وأصحابه"والقائل بقدم القرآن المقروءة أشنع حالاً وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها، وليس في القول بان الله أوجد القرآن، بدون دخل لكسب بشر في وجوده ما يمس شرف نسبته، بل ذلك غاية ،ما دعا الدين إلى اعتقادها،فهو السنة،وهو ما كان عليه لنبي وأصحابه، وكل من خالفه فهو بدعة وضلال"[2]

أما فيما يخص الجبر و الاختيار، فنجده يرتبط عند الشيخ محمد عبده بإنسانية الإنسان ولقد نحا فيه هذا المصطلح المتكلم والفقيه منحى عقلانياً كلامياً تبدو فيه بوضوح معالم التأثير الاعتزالي، فيما يميز الإنسان في نظره عن الحيوان وهو القدرة على اختيار أفعاله بعلمه وتفكيره فإنسان مخير يستطيع القيام بعمله ما بعد التفكير فيه، وتقريره بمحض إرادته الفردية الحرّة، ومع ذلك فإن الله محيط بما يقع لإنسان بمحض إرادته، وبناء على اختياره وعمله ذلك يحدّد الله الثواب والعقاب.

كما يقول محمد عبده فمع إقرار الشيخ بأن الله هو الأول والآخر في خلق الأفعال الإنسانية، فهو يحمّل الإنسان تبعات أفعاله خيرها وشرها وبذلك يكون الإنسان مخيراً"لا ينقص هذا من إيمانه لأنّ الطريق الوحيد هو الاستدلال وليس الاعتقاد، والإتباع فقط ولله محيط ومدرك لهذه الأفعال، ونتائجها لا هو يمنعها ولا يسهل لها ولذا يتحمل الإنسان نتائج أفعاله"[3].

[1] – عبده محمد، رسالة التوحيد، المرجع السابق، ص: 47

[2] – المرجع نفسه، ص:51

[3] – عبده محمد، الأعمال الكاملة، ج3، المرجع السابق، ص: 500

1_ رؤية ناصر حامد أبو زيد للفكر الإصلاحي:

إن معادلة النهضة عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد تجاوزت ثنائية الإسلامية وتكنولوجيا الغرب وإنجازاته العلمية، إلى التراث الإسلامي والفكر العربي، أي حدث تحول من مجال المنافع المادية وانتقال إلى مجال المنافع الفكرية والعقلية، لكن ظل مفهوم المنفعة هو الباعث الجوهري لعمليات التوفيق "كان هذا التوفيق هو محور إنجاز التيار الإصلاحي الذي مثله في الأساس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده" [1]

يرى نصر حامد أبو زيد *محمد عبده أنه حقق مجموعة من الإنجازات الجزئية بخصوص العلاقة بين الاجتماعي والديني من جهة وبخصوص مستويات الدلالة وإجراءات التأويل في التفسير النص الديني من جهة أخرى وفي إنجازاته كان ينحاز بطريقته إلى الموقف الاعتزالي، والطريقة الرشديةِ في قراءة التراث العربي الإسلامي، وكان هدفه لقراءته لعم الكلام وتفسير

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 28

* هو مفكر وباحث مصري معاصر، ولد بقرية قحافة الملاصقة لمدينة طنطا المصرية، وذلك من عاشر من يوليو(جويلية) 1934. بدأ تعليمه في حفظ القرآن الكريم ثم ألتحق بالمدرة الإعدادية ثم الثانوية، وكان على علاقة بتنظيم " الإخوان المسلمين" كما كان يشارك المتصوفة " حضاراتهم" ، وحينما ألتحق بالجامعة وحصل على درجة الماجستير، تقدم لنيل شهادة الدكتوراه بأطروحة تناول فيها فلسفة التأويل عند ابن عربي، وبعد صدور حطم التكفير ضده، اضطر السفر إلى هولندا والإقامة فيها، وقد توج الباحث مؤخرا بجائزة " ابن رشد" تقديرا لاجتهاداته العلمية المتنوعة، إذ أنه يكتب في الفكر واللاهوت وفلسفة النقد الأدبي والسيميولوجيا، ومن أهم مؤلفاته نجد " إشكالية القراءة وآليات التأويل" و" مفهوم النص" و " الاتجاه العقلي في التفسير(دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة)"و"نقد الخطاب الديني"و "المرأة في خطاب الأزمة"و"النص السلطة الحقيقة"و "دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة"و"هكذا تكلم ابن عربي"و" الإمام الشافعي وتأسيس الإديولوجيا الوسطية"و "التفكير في زمن التكفير"و" فلسفة التأويل" وكذا الترجمة المشتركة مع سيزا قاسم لكتاب " أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إل السيميو طيقا" وغيرها وقد توفي إثر عودته من اندونيسيا بسبب مرض عضال في الخامس من جويلية 2010م. ينظر : أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(1)، 2000، ص ص: 213 ، 222. وينظر أيضا: أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي ،المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط(2)، 2004، ص ص: 7، 11

القرآن وهو "ينفي الأسطورة والخرافة وتأكيد الطابع العقلي للوحي "[1] من أجل نفي الضار واستبقاء الصالح في التراث.

ويضيف أيضاً أنّه زاوج بين موقف الاعتزال في قضية العدل وبين الموقف الأشعري فيما يخص مسألة التوحيد" لذلك أختار من المعتزلة من قضية العدل وفي القلب منها خلق الأفعال أنها من العبد وليست من الله، لكنه تمسك بالموقف الأشعري من قضية طبيعة الذات الإلهية وصفاتها، وأقرأنها صفات زائدة ليست هي عين الذات كما ذهب المعتزلة"[2]

إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، ونصل إلى أنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي لا يتحقق معناه إلاّ من خلال التأويل الإنساني وليس العكس" قدم الكلام الإلهي وأزلية المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمناً، إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم الذات الإلهية"[3]

2_ موقف أبو زيد من الفكر الإصلاحي:

إن خطاب النهضة في نظر نصر حامد أبو زيد هو خطاب تلفيقياً و انتقائياً و ذرائعي فنتيجة التغيب الوعي التاريخي، قَبِل محمد عبده بأزلية القرآن فأنتج تلفيقاً بين العقائد أشعرية والمعتزلة دون وعي بالسياقات التاريخية للتراث، ثم إن هذا القبول كرّس تعالي النص وأزليته بحث استعص هذا الأخير على تطبيق من هاجيات وأدوات حديثة عليه مع " طه حسين"، الذي يراه أبو زيد قد حرك معادلة النهضة والتوفيقية قليلاً بحيث لم يعد همه إيجاد أفكار من التراث مماثلة للأفكار الغربية، بل تحول الغرب عنده لأدوات منهجية لفهم التراث"ربما لو حسم عبده الإشكالية باختيار" الخلق" كما ختار " العدل"، لتمكن طه حسين من تجاوز التردد بين الاعتداد

[1] – أبوزيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 29

[2] – المصدر نفسه، ص: 29

[3] – المصدر نفسه، ص: 33

بالمرجعية التاريخية لنص القرآني وبين إنكار هذه المرجعية، ولا ربما استطاع أن يتجاوز الوضع الثنائي الإزدواجي إلى تركيبة إبداعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتائج"[1]

وعدم الحسم واستمرا تكريس أزلية النص وصيانة التراث من عمل المناهج الحديثة عليه أدّى لظهور تلفيقيات من مستوى أعمق يمثله خطاب " زكي نجيب محمود" حيث أقصى فيه الدين في الأخير في خانة الوجدان والأصالة، و وُضع في المقابل العلم والعقل والمعاصرة، لتأكيد كون"التراث منطقة محرمة تأبى على التحليل العلمي "[2] الذي يمثل الحل لكل مشكلاتنا في ذات الوقت وفقاً لزكي نجيب محمود.

الخروج من هذه التلفيقات وكل مايحايثها من بنا التجاوز المنهجية والتي تؤدي إما لتساكن الأفكار والمنهجيات وتجاوزها وميلها لصالح القديم و الموروث، لا يمكن أن يتم وفقاً لنص، إلا عبر استعادة الوعي التاريخي من بوابة النص نفسه، أي قول بتاريخية القرآن.

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 34

[2] – المصدر نفسه، ص: 42

المبحث الثاني:ملامح الاعتزال في فكر نصر حامد أبو زيد

1_ توظيف المنهج الاعتزالي في قراءة التأويلية: قدم نصر حامد أبو زيد مشروعا فكرياً رآه شائكاً، ورآه بعض خروجاً عن جدّية الصواب رآه البعض إصلاحياً مجدداً، ورأى أنّنا في حاجة إلى حراك فكري يناقش ولا يصادر كي ينتج درساً بحثياً، وفكراً يمكنه أن يخرج خطابنا من حالة التلفيق والاستلاب والاستعلاء، تلك الحالة التي يمكن أن توصف في مجموعها بالية، ومن مظاهر هذا الحراك دراسة تأويلية نصر حامد أبو زيد أحد المناهج الحداثية لقراءة التراث والباحث يتخذ من تلك الدراسة موقف المتسائل,

الذي يبني مقدمات تقود إلى نتائج، ما يتّسق مع الصفة البحثية بعيداً من موقف المحافظين الرافض للتأويل، متّخذاً من قراءات القدامى للنص جُزءاً من النص، فَوَقَعَ تحت سلطة النص مصطنع على نحو أصحاب العقل بكثير من الجمود، وأصاب البحث بحالة من النقل تمخضت عنها من التردي المسبق للنتائج قبل التعرف إلى المقدمات، وسوق الأحكام قبل مناقشة الأفكار,

والتأويل عند نصر حامد" هو مصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية، على درجة من التعمق في مواجهة النصوص والظواهر"[1]

ركز أبو زيد في دراسته للتأويل على "الأفاق الفكرية والمعرفية التي تبدأ منها عملية التفسير والتأويل"[2] ومن جهة أخرى كان التركيز على جانب النص ذاته وذلك في محاولة اِكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودور الإيجابي في عملية التأويل

[1] – أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،ط(7)، 2005، ص: 192

[2] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص" دراسة في علوم القرآن"، المركز الفكري العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 2014، ص: 5

من خلال قراءته للتأويل تفرغ الوحي من محتواه، وجعله نصاً مجرداً أشبه ما يكون بالرموز المنطقية التي يحق لكل أحد أن يضع فيها المحتوى الذي يريد ومن ثم يصبح النص، لا قيمة له في الواقع.

تسعى تأويلية أبو زيد إلى تحرير التراث من أي سلطة مسبقة للنص على القارئ، فمبدأ تحكّم النص، لفئة معينة يسجن العقل وبسلب الإنسان أبرز الخصائص التي ألح عليها الخطاب الكريم في قوله تعالى" لَعَلَهُمْ يَتَفَكَرُونَ" [1] فينتهي الخطاب الديني في الدعوة للتسليم المطلق إلى التعارض مع الإسلام، أهم أساسياته وهي الدعوة غلى التفكير، وإعمال العقل وهنا يصطدم نصر بالمدرسة الأكثر استحواذاً على الخطاب الديني، والناطق الرسمي باسم فهم التراث التي أطلق عليها الظاهرية"أي التمسك بالتفسير الحرفي لظواهر آيات"[2]

فمفهوم التأويل عنده هو العودة إلى أصل الشيء سواء كان فعلاً أو حديثاً وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه

" تأويل من الأول بمعنى الرجوع آل الشيء يؤول أولاً ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجعه وأُلْت عن الشيء: ارتددت"[3]

الحقيقة التي وصل إليها من خلال دراسته للتأويل أرتضى المزاوجة بين منهجين، لمعتزلي و الصوفي في دراسة النص " لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغيير العصر بما أحاط من تدفق الثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية إلخ... وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعني والدلالات بحيث تعبر عن أفاق أرحب، وتأويلات محي الدين ابن عربي بصفة خاصة فتحت أفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً"[4]

---

[1] – سورة الأعراف، الآية: 176

[2] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 283

[3] – المصدر نفسه، ص: 229

[4] – أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل ، المصدر السابق، ص: 265

إن القارئ لإنتاج الفكري الذي كتبه نصر حامد أبو زيد حول مسالة التأويل يصل في النهاية المطاف إلى أنه اعتمد ثلاث وسائل في قراءة التأويل النصوص كفيلة بتجاوز الظاهرة والانتقال إلى معاني المؤول وهي القرينة اللفظية، والقرينة العقلية، والقرينة الذوقية أو العمل القلبي.

أما القرينة اللفظية هي اللغة"لا ينكر الباحث أن يكون الشعر العربي دليلاً في الفهم النص القرآني مادام كلام الله قد أتخذ اللغة العربية أداة للتواصل"[1]

القرينة الذوقية أو العمل القلبي" أما الصوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذا الألفاظ والعبارات موهمة التشبيه وذلك بتخليه القلب والاستعداد للفهم... والتأويل بهذا المعنى هو رد الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنية" [2]

والقرينة العقلية وهي عند المعتزلة والتي تعطي التأويل بعداً أرحباً ومجالاً أوسع في عملية التأويل عند المعتزلة

ففي القرينة اللفظية والعقلية يقول:"وثم قرينة أخرى تسمح لنا بإخراج النص عن ظاهره، وهي القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط والاستثناء، أو وجود حطاب آخر يفسر هذا الخطاب، ولا يخلو كلام الله عزّ وجل عن هاتين الدلالتين أو القرينتين غير أن المعتزلة يعتبرون القرينة العقلية هي أساس في عملية التأويل " [3] ويبن أنه "وإن كان كل من أبي عبيدة والفراء وقبلهما الحسن البصري والمفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد" [4]

---

[1] – أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 104

[2] – أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل" دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي"، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط(1) ،1983، ص 377

[3] – أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر نفسه، ص: 136

[4] – المصدر نفسه، ص: 134

وفي التأويل الآيات المتعلقة بالاعتقاد بناء على إعمال القرينة العقلية دون الحاجة إلى القرينة اللفظية يقول:"وقد كانت هذه الآيات هي مجال الخلاف في التأويل بين المعتزلة وخصومهم... وكان لبد من البحث عن أساس التأويلات الاعتزالية لهذه الآيات، وقد وجد المعتزلة في التفرقة بين المحكم والمتشابه وهي التفرقة قرينيه أساسهم الديني للتأويل، إلى جانب الأساس العقلي"[1]

يشد أبو زيد بالفكر التأويلي للمعتزلة، فقد اعتمدت المعتزلة على سلطة العقل في جميع أبحاثها، فالأدلة عند المعتزلة، أولها دلالة العقل، لأنه يميز بين الحسن والقبيح، فشريعة العقل هي تلك الميزة التي ترفع من شأن الإنسان"ولا تعارض عند المعتزلة بين العقل والقرآن، لأن كليهما يتفقان بضرورة، وإنما يأتي الخطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي" [2]، وإن كان المعتزلة قد أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلي فقد كان "المجاز* وهو سلاحهم الرئيس في عملية التأويل هذه الآيات"[3]

"وحين يعجز المعتزلة عن التأويل النص استناداً إلى التركيب اللغوي، يلجئون إلى الاستناد إلى الدليل العقلي فحين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجاوز في العبارة، يتمسك المعتزلة بالقرينة العقلية التي اعتبروها أشد دلالة من القرينة المتصلة بالكلام"[4] وهنا يؤكد أبو زيد إن إعلاء المعتزلة من شأن العقل، هو الذي يميزهم عن غيرهم من المتكلمين.

الخلاصة هي أن القرينة العقلية آلية مهمة من آليات القراءة التأويلية عند أبو زيد، وأنها تعطي مجالاً أرحب لتأويل من المجال الذي تعطيه القرينة اللفظية.

---

[1] – أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 137

[2] – المصدر نفسه، ص: 182

* المجاز: وقد وردت مادة " جوز"بمعنى القطع والعبور وهذا المعنى ليس بعيداً عن المفهوم المتأخر لكلمة "المجاز"، على أساس المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقي للعبارة إلى معنى آخر يتعلق به تعلقا تاماً. أنظر :أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر نفسه، ص: 94

[3] – المصدر نفسه، ص: 245

[4] – المصدر نفسه، ص: 245

2_ **تاريخية النص القرآني:** تعد مسألة التاريخية من أهم المواضيع الحساسة، التي مازالت تثير الكثير من الجدل بين التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة، بين من يراها سلاح لا يبقي من الدين شيء، وبين من يراها الآلية الجديدة والبديلة لكل آليات الاجتهاد الإسلامي في جميع الأطر والمستويات سواء اعتقاديه أو الفقهية، والتاريخية هي بمثابة قراءة جديدة لتأسيس مشروع حادثي للفكر الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، من إنتاج وعي تاريخي علمي بنصوص الدينية.

في هذا السياق يعرف أبو زيد تاريخية القرآن" هو مفهوم لا يعني دائماً الزمنية، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا"[1] ويمكن أنوجز ما قصده أبو زيد بتاريخية النص القرآني في معنيين:

_**المعنى الأول:** التاريخية بمعنى الحدوث في الزمن، وبتالي الخضوع لمتغيرات ومتطلباته وفي النص القرآني ثم الحدث على مدار عشرين عاماً، وهو"يتفاعل معه تفاعلاً حراً"[2]

_ **المعنى الثاني:** إن النص ينتمي لمكانه التاريخي، وبيئته الاجتماعية، لذا فهو يحمل ملامحها وخصائصها، بمعنى أنه إنتاج محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع، أول كل النصوص، كما يقول أبو زيد:" تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[3] وأنها " ليست نصوص مفارقة لبنية الثقافية التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا ينفي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي "[4] وبهذين المعنيين تدور أعمال أبو زيد حول تاريخية

---

[1] – أبو زيد نصر حامد، دوائر الخوف" قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(4)، 2004، ص: 11

[2] – أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، دار سينا ، القاهرة، مصر، ط1، 1995، ص: 205

[3] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 8

[4] – المصدر نفسه، ص: 92

النص القرآني، ويدرك أبو زيد أنه بالنسبة لأغلبية المسلمون بأن الفهم التاريخي للقرآن هو خطوة كبيرة، وهو يشرحه قائلاً:" يخش المسلمون من أن الكشف عن البعد الإنساني للوحي وللقرآن سيحوله إلى نص بشري، إن هذا أمر مفهوم ولكنه يجب ألا يفرق جهودنا لفهم القرآن في سياقه التاريخي"[1]

بجانب هذا يشير أبو زيد إلى أن فكرة كون القرآن نصاً تاريخياً ليست جديدة ولا اختراعاً غربياً، بل هي جزء من الإسلام التقليدي، ففي القرن التاسع ميلادي أعتبر المعتزلة... أصحاب التوجه العقلي في الإسلام "القرآن مخلوقاً وهو ما يعني ببساطة بمعاييرنا المعاصرة أنهم نظروا لإسلام على أنه نص تاريخي وقد كانت هذه النظرية مثيرة للجدل مثلما هي الآن، وفي النهاية تمكن الفقهاء المتشددين من استبدال هذه النظرية بمفهوم معاكس، وهي أن القرآن كلام الله غير مخلوق"[2].

بحيث يؤكد هنا على نقل النص القرآني من المتلقية والمثالية إلى النسبية والتاريخية، من أجل تعظيم البعد الإنساني النسبي في القرآن، وتحجيم وتقليص البعد أو الجانب الإلهي فيه، حتى يمكن في النهاية الحديث على نسبية وتاريخية النصوص والأحكام.

إن تعامل أبو زيد مع النص القرآني إنما يستند إلى نظرية معينة لطبيعة القرآن، تعتمد هذه النظرية على مقدمة عقائدية تعد أساس فكري لمشروعه طرح تاريخية النص القرآني جدل النص والواقع، بحيث يوظف أبو زيد" عقيدة خلق القرآن" معتزليه توظيفاً جديداً غير التوظيف التراثي الذي طرحت هذه العقيدة في ضوءه حيث كان السجال الفكري هناك يدور حول التوحيد بينما يعيد استخدام هذه العقيدة بمفهوم مختلف تماماً يؤكد بيهـ تاريخية القرآن.

ومن هنا أعاد أبو زيد هذه العقيدة بصورة دقيقة وتفصيلية، والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن هل هو قديم أم محدث، مسالة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين، وقد ذهب المعتزلة إلى أن

[1] _ عدنان حسين أحمد، هل هناك نظرية في التأويل القرآني ،على رابط تالي، rowaqnasrabuzaid.wordpress.com، تاريخ الإطلاع:2017/02/15، ساعة: 01:30

[2] _ أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، المصدر السابق، ص: 200

القرآن كلام الله وكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال صفات الأفعال الإلهية، ولا ينتمي إلى مجال صفات الذات" إن صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى، في حين أن مجال صفات الذات، يمثل منطقة التّفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي يصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم"[1]

بينما ذهب أشاعرة وبعض الفرق الأخرى إلى عكس الطرح الاعتزالي، فقالوا أن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم لأنّه صفة ذاته" ولم تسلم هذه العقيدة من التدخل السياسي فلم يكن الطرح فيها علمياً خالصاً بل كانت السلطة تتدخل وتفرض أرائها إلى أن أصبحت هذه العقيدة مؤد لج ة على حد كبير جداً"[2].

ثم ينتهي أبو زيد إلى أن أزلية القرآن ليست عقيدة، وما ورد من آيات يستدل بها البعض على هذه الفكرة يجب أن تفهم بالمعنى المجازي وليس بالمعنى الحرفي، كما ينتقد انسياق بعض الفرق وراء بعض الروايات ذات تصور أسطوري" حين نقول أن هذا تصور أسطوري فالوصف بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه"أسطوري" إلى القرآن الكريم ذاته ومأساة الحقيقية أن يصر بعض المتخصصين على عدم الفهم ويستمروا في التلبيس على العوام وعامة المثقفين" [3].

ومن هنا يؤكد أبو زيد على أن عقيدة " خلق القرآن" التي تفسح المجال أمامه في عملية الربط النص بالواقع التي هي أساس مدخل للفهم التاريخي للقرآن.

إن طرح مبدأ التاريخية عند أبو زيد ليست طرحاً اعتباطياً بل هو طرح ضروري وخطير في نفس الوقت لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية والأخلاقية والدينية،لذا فمن وجهة نظر أن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالته

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 68

[2] – المصدر نفسه، ص: 69

[3] – المصدر نفسه، ص: 70

النصوصية، يؤدي حتماً إلى الوقوع في كثير من الأغلاط والمتاهات خاصة على مستوى الخطاب الديني.

وفيي الأخير أن التاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، بمعنى أن القرآن نص تاريخي وثقافي، وأن أجزاء منه قد سقطت بحكم التاريخ وأصبحت شاهداً تاريخياً، أي أنها تحولت من مجال الدلالة الحية المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي، مثال ذلك تحول آيات الرق والأحكام المتعلقة بها إلى آيات للعبر، بعد زوال نظام الرق.

المبحث الثالث: مسوغات الأطروحة في المشروع الزيدي:

إن مفهوم النص القرآن لدى أبو زيد هو مفهوم محوري بالنسبة للتراث من جهة، ومحاولة لإستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى، وأن ماهية النص بوصفه حركةمزدوجة بين المفاهيم التراثية العربية الإسلامية، والمفاهيم الغربية المعاصرة، بغية الكشف عن أبعاد هذه الحركة، والتي تتمظهر على مستوى بنية المفهوم المتمثلة في المسوغ التراثي *، من جهة والمسوغ الحداثي* من جهة أخرى وهذه الحركة المزدوجة بين الماضي والحاضر تكشف عن علاقة الذات الثقافية بالآخر الأوربي.

أ_ المسوغ التراثي: ويتمثل في

1_ حضور المفهوم الكلامي المعتزلي (خلق القرآن): يرى أبو زيد أن حضور مفاهيم علم الكلام لدى المعتزلة في جسد النص التنظيري، متخلّلةً نسق التصور المعاصر لماهية النص القرآني، متمثلة في المفهوم خلق القرآن، وهو مفهوم يحضُر حضوراً مكثفاً، إذ يعود المنظِّر إلى جذور الإشكالية النص الديني في تاريخ العقل الإسلامي، فهذه المسألة"مسألة طبيعة القرآن هل هو قديم أم محدث، مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين"[1] .

* التراث: كلمة مستحدثة عرفت فقط في الخطاب النهضوي العربي المعاصر، تجد الإشارة إلى مصطلح التراث وماقبله في اللغات الأوربية ففي اللغة الفرنسية تجد التراث تقابلهheritage وتدل على التراث الأوربي، من ناحية اللغوية لفظ مستحدث ولذلك لم تتعرض المعاجم القديمة لمعانيه اللغوية، فلم ترد كلمة التراث في اللسان العربي مثلاً، وإنما وردت في كلمة" ورث" واعتبرت كلمة " تراث" إحدى الإشتقاقات الجذور " ورث" وهذا بعيد، وقد أعتبر مفكرين العرب التراث إستعمال نهضوي، وهي من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. أنظر: العمري المرزوقي، إشكالية تاريخ النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، دار الأمان ، الرباط، ط(1)، 2012، ص: 23

* الحداثة: بمعنى أول الشيء وبدايته، كان يقال: أخذ الأمر بحداثته: أي بأوله وإبتدائه، والحداثة مصطلح متجذر في التراث اللغوي الغربي... وهي مرادفة للتنوير والعقلانية المعاصرة. أنظر: العمري المرزوقي، إشكالية التاريخ النص الديني، المرجع نفسه، ص: 32

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 68

والخلاف الدائر قديما بين فلاسفة الإسلام حول حقيقة الكلام الإلهي، هل ينتمي إلى صفات الذات الإلهية، ومن ثَّم فهو قديم وأزليٌ، أم ينتمي إلى مجال الأفعال، ومن ثَّم فهو فعلٌ حادثٌ ومخلوق، ولق تم التطرق إلى ذلك من خلال بداية البحث.

2_ علوم القرآن: والمتمثلة في:

_ **أسباب النزول:** لم يحْضَ هذا العلم بإهتمام المتأخرين من الفقهاء والمفسرين، ولعل الأسباب الواضحة، والتي من أهمها صناعة الفقيه التي تلتزم بعموم الدلالة.

يتخذ أبو زيد علم أسباب النزول أحد أهم الأدلة على جدلية النص مع الواقع" يعتبر علم أسباب النزول من أهم علوم الدالة والكاشفة على علاقة النص بالواقع وجدله معه... ولقد أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هي التي تحدد الإطار الواقعي، وأن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لابد أن يستبقها معرفة بالواقع التي أنتجت هذه النصوص" [1] .

إن المهم في هذا المقام هو أن أسباب النزول دليل واضح على جدلية النص مع الواقع في حركة تشكل النص، وهذا يكفي في مقامنا كأحد أدلة التاريخية.

_ **الناسخ والمنسوخ:** يرى أبو زيد في هذا العلم دليل على جدلية النص مع الواقع " تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[2] ويمكن كما يرى أبو زيد أن يكون هذا المفهوم مرفوضاً بحجة، أن علم الله شامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكلايات والجزئيات، ولا يجوز عليه التغيير الذي هو صفات الواقع" فما دام النص متوجهاً إلى الواقع فلابد أن يراعي شروطه التي أبرزها التغيير "[3]، ثم يثير أبو زيد تساؤلاً جديداً يفتح لنا فهماً جديداً لمعنى النسخ، وهذا التساؤل هو لماذا الإصرار على إبقاء المنسوخة قرآناً مَتْلَواً حالها حال بقية الآيات؟

---

[1] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 102

[2] – المصدر نفسه، ص: 117

[3] – المصدر نفسه، ص: 120

يرى أبو زيد أن الحكمة واضحة في ذلك" إذا ما فهمنا النسخ فهماً جديداً فالآية المنسوخة يمكن أن تعود غير منسوخة إذا ما عادت الظروف الموافقة لها أخرى، بل قد يمتد ذلك إلى مديات أوسع فيشمل آيات أخرى" [1]

لكن هناك مشكلة وهي مشكلة تحديد الواقع والظروف الجديدة التي تعيد الآيات المنسوخة، أضف إلى ذلك الفوضى التي قد تحصل والاختلافات في هذا التحديد، وأيضا ستصبح الكثير من التشريعات منسوخة إذا ما ربطناها بظرفها التاريخي.

_ **المكي والمدني:** من أهم علوم القرآن التي تكون فيها " التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على المستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس ذلك دلالة سوى أن النص ثمرة تفاعل مع الواقع الحي التاريخي"[2].

وقد اعتمد العلماء على عدة معايير، منها مكانية في تحديد المكي والمدني، ومنها ما" يعتمد على معيار المخاطبين فالمكي مكان خطاباً لأهل مكة، والمدني مكان خطاباً لأهل المدينة، ومنها الزمانية لتحديد الهجرة كتاريخ فما نزل قبل الهجرة مكي وما نزل بعد الهجرة مدني، وإن كان في مكة"[3]، وقد لوحظ أن التعريفين الأوليين غير جامعين" فمعيار المكانية لا يستوعب أمكنة نزول الوحي، وكذلك معيار التخاطب لأن المخاطبين في القرآن يتجاوزون هذه الثنائية (الناس، المؤمنين) ولذا تميل الأغلبية إلى الثالث، وهو الهجرة لأنه جامع مانع"[4]

يقترح أبو زيد معياراً فيه جهتان، الأولى تستند إلى النص، والأخرى تستند إلى الواقع" أما النص فيقصد من حيث مضمونه وبنائه، لأنه حركته في الواقع تترك أثارها فيهن والواقع كذلك

[1] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 122

[2] – المصدر نفسه، ص: 75

[3] – منصور عبد القادر، موسوعة علوم القرآن، دار العلم العربي، حلب، سوريا، ط(1)، 2002، ص: 40

[4] – المرجع نفسه، ص: 47

حيث أرتبطت حركة النص فيه "[1] ومن هنا وجد في الهجرة النبوية الفاصل النوعي بين هاتين المرحلتين بوصفها عاملاً محولاً للواقع وليس حدثاً تاريخياً فقط فا لنتيجة أن أبو زيد يصنع لنا معياراً جديداً يوظف عل ضوء، المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي.

هكذا قرأ أبو زيد علوم القرآن قراءة لا تهمل التراث وبنفس الوقت تتعامل مع ما هو جديد من حيث الطرح والمنهجية، وخصوصاً المنهج التاريخي الذي يهيمن على مجمل الدراسات.

ب_ المسوغ الحداثي: ويتمثل في

1_ حضور نظرية النص الأدبي (السيميوطيقا): ينطلق خطاب التنظير من تعريف القرآن بالنص اللغوي، مركز على ماهية اللغوية، في ظل افتراض وجود علاقة تتماثل بين النص القرآني والنص الأدبي، وانطلاقاً من تعريف القرآن، بوصفه نصاً، من الجائر النظرُ إليه في ضوء مفهوم السيميوطيقي* العام للغة، والذي تأسس على يد العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (1857، 1913م) بإعتبارها منظومة من العلامات التي تعير عن فكرها، مثيراً بذلك إلى علاقة هذه الأداة التواصلية بالمؤسسة الاجتماعية وهو ما يحيل إلى مفهوم العلامات اللغوية singe، بإعتبارها دالاً على الفكرة الذهنية، ومن ثَّم علاقة اللغة بالفكر

"علم العلامات السيميوطيقا علم جديد يزعم لنفسه القدرة على دراسة الإنسان دراسة تكاملية، وذلك من خلال دراسة الأنظمة العلامات التي يبتدعها الإنسان، ليدرك بها نفسه"[2]

---

[1] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 133

* _ السيميو طيقي أو السيميوطيقا: علم العلامات علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز يوظف مصطلح " سيميوطيقا"semiotique بدلاً من السيميولوجيا، إذ برغم من ترادفها في كثير من المواضيع، إلا أن المصطلح الأول يخص بشرعية أكبر، فعندما ألتى الحين لتأسيس جمعية دولية للسيميوطيقا في فرنسا سنة1974 وكان مؤسسيها أن يختارو مصطلحاً من بين المصطلحين، وقع إختيارهم على" السيميوطيقا" لإنتشارها في الثقافات الأخرى. ينظر:أبو زيد وقاسم سيزا:أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة" مدخل إلى السيميوطيقا"، دار العيون، دار البيضاء، ط2)، 1978، ص: 351

[2] – أبو زيد نصر حامد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 51

الهدف من هذه الدراسة عند أبو زيد هي إعادة جوانب من التراث من أجل تصحيح علاقتنا بالآخر"تساعدنا السيميوطيقا في إعادة اكتشاف بعض جوانب التراث وتصحيح علاقتنا بالآخر وتقيمها على أساس الندبة وتنفي عنها التبعية، تماماً كما أن علاقتنا بالآخر وحوارنا معه يَعصِ مُنا من التبعية الكاملة للتراث"[1] .

إذا كانت السيميوطيقا المعاصرة تتعامل مع اللغة بِاعتبارها نظاماً من العلامات الدالة تقارن بينها وبين غيرها من أنواع العلامات، فإن مفهوم العلامات وطبيعتها هو مفهوم أساسي في هذا العلم" ويقابل مفهوم العلامة من التراث مفهوم الدلالة، ولعل في نظر المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق، وهي نظرة يؤيدها القرآن"[2].

النصوص الدينية حسب أبو زيد ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنا أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي" لا يمكن أن تحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثَّم انتماءه إلى ثقافة البشر"[3].

يركز أبو زيد على اللغة من أجل تأكيد تاريخية وإنسانية النص، ويشرح العلاقة بين النص والواقع وذلك من خلال اللغة وما عبر عنه بقوله"الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره من الواقع يكون النص ولغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب النص جامد ثابت المعنى والدلالة، ويحول كليهما إلى أسطورة"[4] .

---

[1] – أبو زيد نصر حامد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 53

[2] – المصدر نفسه، ص: 57

[3] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 24

[4] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 130

2_ **الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص:** تشابهت الأفكار أبو زيد مع المفكرين الليبراليين المعاصرين الذين نادوا بحرية التفسير النصوص الدينية، وخضوعها إلى مناهج علمية حديثة، ومنحها عناصر القيم العقلية الواقعية، إلا أنه فريد من نوعه مما كتبه وروجه من مفهوم الهرمنيوطيقا، وتتميز كذلك بمواقف الجريئة على القرآن والسنة وكانت هذه الموافق محصلة من تأثره بتلك النظرية.

وفكرة الهرمنيوطيقا* التي حملها أبو زيد نظرية قديمة، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية hermenuein بمعنى يفسر أو يوضح، وتحاول هذه النظرية اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة" ولقضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم نصاً دينياً"[1] .

"وقد بدأت استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، ويشير المصطلح بشكل خاص إلى نظرية التفسير، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى سنة 1654، ومزال مستمراً حتى اليوم" [2] .

وقد اتسع مفهوم المصطلح في التطبيقات الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي، ومن علماء الهرمنيوطيقا الفيلسوف الألماني شليرماخر، وجادامر [3] .

لقد تأثر أبو زيد بهذه النظرية تأثراً بليغاً قال عنها "وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تلقيها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا

---

* الهرمنيوطيقا: هي كلمة من الفعل اليوناني hermeneuein ويعني يفسر وإسمhermenein و يعني تفسير، ويبدوا أن كليهما يتعلق لغوياً بالإله" هرمس" hermes رسول الآلهة، الهرمنيوطيقا(نظرية التأويل) هي مبحث خاص بدراسة عمليات الفهم وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص. ينظر: مصطفى عادل، فهم الفهم " مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، رؤية للنشر والتوزيع، القاهر، ط(1)، 2007، ص: 24

[1] – أبو زيد نصر حامد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 13

[2] – المصدر نفسه، ص: 13

[3] – المصدر نفسه، ص: 13

في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصور حتى الآن" [1].

فالهدف من الهيرمنيوطيقا عند أبو زيد هو" أيعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصيلة، وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة ماتزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية" [2].

فهو يحذف وينفي مضامين وحقائق قرآنية ويجعلها أسطورة، وطبعاً لا يستسيغ ما سماه ظاهرة النص و فوقيته وثوابته التي نبذها، فقد أنكر هذه الحقائق واعتبرها مزيفة"بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه، ومملكته وجنوده الملائكية ومزال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط، إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية"[3] .

كل ذلك عند أبو زيد ظواهر اجتماعية أفرزها الواقع وطورتها الكهانة والشعر والوحي، و اخترعتها مخيلة الأساطير، والوحي عنده هو ظاهرة في الثقافة، والثقافة عنده إفراز ونتاج التطورات المادية والبنى الاقتصادية والاجتماعية .

فأبو زيد يتهم الوحي بأنه ليس له مصدر سماوي مقدس، وينفي عنه صفة الفوقية إن صح التعبير، لأنه عنده خرج من الواقع ورجعه إلى الواقع وليس هناك إلا واقع ! و هو ينص على ذلك في قوله:" فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً" [4].

لقد طلب أبو زيد بالتحرير من سلطة النصوص وأولها القرآن الذي قال عنه:"إذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة فقد تولد

1 – أبو زيد نصر حامد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 49

2 – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 133

3 – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 135

4 – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر نفسه، ص: 130

عنه نص السنة الذي تم تحويله بفضل الشافعي "[1]، ولم تكن تمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة ثم تجاوز إيطار ثقافته ليكون مؤثراً في الثقافات أخرى"لقد صار القرآن هو النص بألف ولام العهد" [2] " فالنص نفسه _القرآن_ يؤسس ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه"[3]

إن مشروع أبو زيد هو وضع التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية وتفسيرها في الحياة والكون والإنسان والوحي والنبوة والغيب والعقيدة، في المعنى القرآني فيصير القرآن ماركسياً باسم ماركس وفلاسفة المادية الجدلية والهرمنيوطيقا (نظرية تفسير مادية) فيغير بذلك المفاهيم الرئيسية للقرآن ويلغي المعاني الحقيقية للسور والآيات، ويطمس الحقائق الدينية التي رسّخها القرآن وبينتها السنة.

تتبعنا في هذا الفصل سياقات القول بخلق القرآن في الفكر الديني عند نصر حامد أبو زيد وتطرقنا بدايتاً إلى إستئناف القول بخلق، والتي كانت بدايتها مع الفكر الإصلاحي أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلاّ أن مسألة خلق القرآن أعطت بعداً تلفيقياً وذرائعياً خاصة عند محمد عبده الذي تبنى الموقف الأشعري في مسألة كلام الله بأنه أزلي قديم غير محدث، وأن هذه التلفيقية في نظر أبو زيد أثرت فيما بعد في خطاب زكي نجيب محفوظ وطه حسين.

أما فيما يخص ملامح الاعتزال في فكر نصر حامد أبو زيد المتمثلة في القراءة التأويلية وتاريخية النص القرآني، أما فيما يتعلق بالقراءة التأويلية أن أبو زيد زاوج بين المنهج الاعتزالي والمنهج الصوفي في دراسته للنص الديني، وأعتمد في هذه الدراسة على ثلاثة قرائن، القرينة اللغوية الظاهرية، والقرينة الذوقية الصوفية، والقرينة العقلية الاعتزالية و هي الأساس في عملية التأويل والتي ينتصر لها أبو زيد في الأخير.

---

1 – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 19

2 – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 27

3 – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة ، للصدر السابق، ص: 16

أما تاريخية النص القرآني يؤكد أبو زيد أن عقيدة خلق القرآن هي أساس في فهم تاريخية النص القرآني، وهي التي تسمح المجال في عملية ربط النص بالواقع والثقافة.

وفي الأخير مسوغات هذه الأطروحة في الخطاب الزيدي في شقه التراثي المتمثل في خلق القرآن الاعتزالية، وعلوم القرآن كالمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، أما في شقه الحداثي المتمثل في المرجعية الغربية كالهيرمنوطيقا والسيميوطيقا، كل هذه المسوغات لدى أبو زيد تأكد على أن القرآن نص تاريخي، ومنتج ثقافي يتأثر حسب متطلبات الواقع والثقافة.

الفصل الثالث

الطرح الزيدي بين التأييد والنقد

المبحث الأول: مشروعية الأطروحة الزيدية في الخطاب العلماني

المبحث الثاني: تهافت الأطروحة الزيدية في الخطاب السلفي

المبحث الثالث: رؤية تجاوزية

المبحث الأول: مشروعية الأطروحة الزيّدية في الخطاب العلماني:

يعتبر موقف المعتزلة من الكلام الإلهي بشكل عام ومن القرآن الكريم خصوصاً في الخطاب العلماني* لتحقيق مآرب إِديولوجية، تتصل بإزاحة أو زحزحة البعد الميتافيزيقي أو الغيبي المتعالي في النص القرآني، والأهمية تكمن في أن المعرضة للتصور الأشعري أو السني في قضية " خلق القرآن"" لا تأتي بكلام مجلوب من الخرج من أوربا أو من عصر التنوير أو من سور بون... وإنما من داخل التراث الإسلامي ذاته"[1] .

إن العلمانية تكسب مشروعية " خلق القرآن" مما يجعلها تتنافس مثيلتها الأشعرية والحنفية إذا ما أعيد قراءة هذه المسألة من جديد، وإعادة إبراز الورقة الاعتزالية التي بُترت وحذفت من أكثر من عشر قرون مما أدى انهيار العقلانية العربية الإسلامية في عصر الكلاسيكي، بعد أن كانت شهدت صعوداً رائعاً ومدهشاً.

يرى الخطاب العلماني أن أطروحة الحنفية القائلة بأن القرآن غير مخلوق هي التي انتصرت وتر سخ ت في التاريخ، وحذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلاّ لفترة قصيرة، وفي أوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص.

يركز الخطاب العلماني على مقولة" خلق القرآن" الاعتزالية وذلك من أجل أن يفتح ثغرة في الجدار المسدود في التاريخ" لأن هذه الأطروحة الاعتزالية تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى

* العلمانية :مصطلح غربي يعني به إقامة الحياة على غير الدين، سواء كان ذلك بسم الفرد أو الجماعة، وهي تعني بداهة الحكم بغير ما أنزل في مختلف أوجه الحياة، وقد ساد هذا المذهب في أوربا إثر صراع طويل والمرير بين رواد الفكر الليبرالي المتحرر، وبين الكنيسة، ولنظر وقوف الكنيسة في وجه العلم والتقدم، واضطهاد لدعاة التحرر فقد سارع هؤلاء فور إسرارهم إلى الانتقام من الدين، ففصلوه عن الحياة، وحصروا نفوذ البابا في أداء الطقوس الدينية والتعميد. أنظر: محمد أمامه عدنان، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن لجوزي، المملكة العربية السعودية، ط(1)، 1424هـ، ص: 368

[1] – أركون محمد، قضايا في النقد العقل الإسلامي" كيف نفهم الإسلام اليوم؟"،تر: هاشم صلاح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 2000، ص: 279

وسائط بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في اللغة بشرية وهي هنا اللغة العربية"[1] .

" ولذلك فإن انتصار الرؤية الحنبلية لا يعنى أنها تمتلك الصلاحية العلمية أو العقلية وإنما يعني أن الأرثوذكسية* هي التي انتصرت نتيجة لتضافر العوامل السياسية واجتماعية مختلفة"[2]

ولم تكتسب فكرة أزلية النص قداستها وهيمنتها إلا بفعل القهر والقمع الاجتماعي السلطوي، والانهيار الحضاري، والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي، بفعل عوامل التفتت الداخلي، والهجوم الخارجي [3] .

لم ينهزم المعتزلة بسبب فساد فكرتهم، ومخالفتهم للكتاب والسنة وإجماع الأمة على رفضها وإنما بسبب ممارسة المعتزلة للقمع والقسر في فرض رأيهم" مما كسب ابن حنبل تعاطف الجماهير المسلمين الذين انتصروا للسنة السلفية، ضد عَسْف المأمون والمعتزلة وهكذا أدى إلى إنصياع إلى مبدأ الغاية تبرر الوسيلة إلى الفقهاء إلى الغاية نفسها"[4]

[1] – أركون محمد، قضايا في النقد العقل الإسلامي، المرجع السابق، ص: 278

* _الأرثوذكسية: يتكون هذا المفهوم من ortho التي تعني المستقيم، ومن Dox التي تعني الرأي، ومن ثمى تعني الأرثوذكسيةorthodoxie لغة الرأي المستقيم أو الصحيح، بينما في الاصطلاح عمد أركون إلى تحويرها وشحنها بدلالة أخرى جديدة تعني التصلب العقدي الشديد والمتشدد، أو النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو إيديولوجقي معينة أو اتجاه سياسي محدد، كأن نتحدث مثلاً عن الأرثوذكسية الإسلامية وأخرى مسيحية وثالثة يهودية، وعن أرثوذكسية السنية والشيعية... وهلم جرا، وتقوم الأرثو ذكسية من هذا المنطلق على رفض المطلق لكل ما يعيق خارج دائرتها ونظامها المغلق، وتعتبره ضلالاً وهرطقة. ينظر:أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هشام صلاح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط(2)، 1995، ص 09

[2] – أركون محمد:تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صلاح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط(1)، 1996، ص 90

[3] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 69

[4] – المصدر نفسه، ص :58

" وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم فكرة المعتزلة فإنه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة لمواجهة المشاكل التي تنهال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب، بمصداقية أكبر وإبتكارية أقوى وأعظم" [1] .

لكن المشكلة في منظور الخطاب العلماني، أن الناس لا يعلمون أن قضية"خلق القرآن" حسمتها السلطة السياسية لا الحوار الفكري الحر،" وأن هؤلاء الذين يرددون كالببغوات أن أزلية النص من المعلوم من الدين بالضرورة، وأنها من حقائق العقيدة المنزلة لا يعلمون أنهم يقرون بذلك قرار سلطة سياسية غاشمة"[2] .

إنّ عدم قبول الناس بما يقرره ويتبناه نصر حامد أبو زيد والخطاب العلماني في حملته" ينذر بوقوع كارثة عقلية وفكرية، إن لم نقل أن الكارثة قد وقعت بالفعل"[3] .

إن التصور الأشعري في منظور الخطاب العلماني لا يزال فاعلاً في ثقافتنا بسبب إعادة إنتاجه بشكل متكرر عبر كل الاتجاهات الفكرية والثقافية ليس إلاّ تصوراً أسطورياً حرفياً يؤدي إلى نتيجتين:

_ المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصاً لغوياً دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصاً تصورياً.

_ الإيمان بعمق دلالة النص وتعدد مستوياته، وذلك لكي يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي القديم، ومع الحروف الهائلة المدونة في اللوح المحفوظ [4] .

---

[1] – أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هشام صلاح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2)، 1996، ص: 82

[2] – أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 233

[3] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 67

[4] – أبو زيد نصر حامد مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 43

إن المعتزلة حينا تبنوا فكرة" خلق القرآن" لم يغير ذلك من نظرتهم إلى القرآن الكريم على أنه نص يتربع على عرش القداسة وقمة العظمة، ولم يكن قولهم بخلق القرآن إلاّ مبالغة في تقديس الباري عز وجل وتنزيهه، ومن ثم تقديس كلامه وأمره.

الذي يريده الخطاب العلماني ويسعى إليه أن تكون دلالة النص كثيرة التعدد، متنوعة المستويات لانهائية، وحارب التفسير الأحادي والحرفي، ويعتبر ذلك موتاً للقرآن" ولكن لابد من القول إن أي نص ديني أو دنيوي ،معرض لأن يموت حين يولد بالسكة القلبية" [1]،"والوجود الأزلي للنص أدى إلى استقلال معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر"[2].

بحيث يؤكد الخطاب العلماني أن قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية "وهو قول يؤدي إلى فصل القرآن عن الواقع وفصله عن التاريخ"[3] .

أما حدوث القرآن وتاريخية الوحي يعيد النصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية [4].

إن الهاجس الأساسي الذي يجب أن توجه إليه كل التصورات، وهو التاريخية و"مسألة خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة، والتي تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود، والوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب إنساني بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته، والتي ربما غابت عنه المعتزلة، نصل إلى أن الخطاب الإلهي ،خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلاّ من خلال التأويل الإنساني.

---

[1] – أبو زيد نصر حامد الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص :264

[2] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 43

[3] – تيزيني الطيب، النص القرآني" أمام إشكالية البنية والقراءة"، ج5، دار الينابيع، دمشق، د (ط)، 1997، ص: 364

[4] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 202

إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله على عكس من ذلك يفضي مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته" إن تثبيت معنى الدين بما هو معنى مفارق أزلي قديم الذات الإلهية"[1]، وبذلك القول بحدوث القرآن" مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد "[2]،" إذ تؤدي إلى ربط النص بالواقع وتفسيره بخصوص أسبابه وليس بعموم ألفاضه "[3]، وهو ما يعني في نهاية الأمر، تاريخية النصوص التي يؤكد عليها الخطاب العلماني دائماً"لقد حاول المعتزل جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل "[4].

أما التصور الأشعري فهو تصور يجافي العقل والنص نفسه، وهو السبب في الفُصام في الفكر الإنساني نفسه، وهو تصور يؤدي في نظر الخطاب العلماني أن تصبح النصوص" مستغلة على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلاّ قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدوا، وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ وهداية والنور"[5].

ولكن مراد الخطاب العلماني من إحياء المذهب الاعتزالي في "مسألة خلق القرآن" هو تمهيد مبدأ التاريخية الذي يمثل جوهر الفكر عنده، وتحرير التأويل من سلطة المنهج السلفي ذلك المنهج الذي يصر حسب رأيه، على تمسك بالأصل الميتافيزيقي للنص، ومن ثم امتناع التأويل إلاّ للراسخين في العلم من الناس، وهو في منظور هذا الخطاب وهمٌ يبثه أصحاب المنهج السلفي حتى يحافظوا على مناصبهم وسلطاتهم، وتكريساً لمصالحهم، وتقديساً لأنفسهم "الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس _ وحده_ وعينا العلمي بطبيعة

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة،المصدر السابق، ص: 33

[2] – المصدر نفسه، ص: 31

[3] – تيزيني طيب، النص القرآني، المرجع السابق، ص: 364

[4] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 167

[5] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 206

النصوص الدينية، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا شاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية" [1].

وهكذا يبدوا أن كل ما هو تراثي لا يصلح مؤسساً لوعينا العلمي، ومهمته تنحصر في كونه شاهداً تاريخياً على منهج تقدمي علمي ظهر ثم أندُثر، وعلينا و علينا أن نستفيد من المغزى الذي نستخلصه منه وهو أنه"إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[2] .

بذلك يحاول الخطاب العلماني أن يمارس عملية مفادها أن تحقق له قبولاً لدى بعض الأوساط الإسلامية، لأنه يرفض القداسة رفضاً مباشراً وإنما يقوم بتحويلها من القرآن إلى اللوح المحفوظ الذي لا نعلم عنه شيئاً، ولايظر الخطاب العلماني في شيء، فألوح المحفوظ هو الكل والمطلق والثابت، بينما القرآن هو الجزء والمتحرك والمتغير "اللوح المحفوظ هو لتاريخي بينما القرآن هو التاريخي" [3]،"القرآن ليس إلاّ كتاباً وُجِّه في حينه عصره العصر السابع، بينما اللوح المحفوظ هو الكتاب الذي يحتوي على كل الأعمال بما فيها كتاب قرآن نفسه"[4] .

ولكن المناورة العلمانية تبدوا عندما يقال في مثال هذا السياق بأن القرآن بالنسبة إلينا يعني كل شيء، ولكن لا يعنى شيئاً محمداً مشخصاً من طرف آخر" وتعني هذه الانطلاقة تأسيساً لاتجاه فكري وضعي عقلاني مستنير لأنها كرست حرية الإنسان ومسؤوليته "[5]

" القرآن تاريخي في منظور الخطاب العلماني لأنه كلام مبلغ للناس ومنسوخ بأيدي البشر ومطبوع في مجلد" مصحف" ويُقرأ وينقل ويترجم فأصبح كأي كتاب آخر مادي

[1] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني ،المصدر السابق، ص: 206

[2] – المصدر نفسه، ص: 206

[3] – تيزيني طيب، النص القرآني، المرجع السابق، ص: 374

[4] – المرجع نفسه، ص: 374

[5] – المرجع نفسه، ص: 425

منتج عن طريق تقنيات الحضارة والطباعة، أما اللوح المحفوظ فهو المحفوظ بالأسرار والذي لا سبيل في بلوغه" [1].

يحرص الخطاب العلماني على أن تبنيه لبشرية النصوص الدينية لا يقوم على أساس أيدلوجي في مواجهته للفكر السائد والمسيطر، وإنما يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق تاريخية وإلى حقائق النصوص ذاتها. [2]

[1] _ أركون محمد، نافذة على الإسلام، تر: صباح الجهيّم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 1996، ص: 31

[2] _ أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 139

المبحث الثاني: تهافت الأطروحة الزيدية في الخطاب السلفي:

ظهور القول بخلق القرآن في كتابات بعض المفكرين والأدباء والفلاسفة المعاصرين، وخاصة الذين يدعون إلى العلمانية ونبذ الدين، وكان هذا الرأي الفاسد، بغيتهم التي مهدت لهم في أطروحاتهم في نقد القرآن والطعن فيه واستفادوا من أطروحات المستشرقين ومن انحرافات القائلين بخلق القرآن سواء المعتزلة أو الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي.

إن هدف هؤلاء المفكرين من تبنيهم الآراء والاعتقادات المنحرفة لدى بعض الطوائف المنتسبة للإسلام، هو ترسيخ ما يسعون إليه من نشر العلمانية كفكر وثقافة، حتى يتقبلها المجتمع بغطاء إسلامي كما يزعمون، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد:" وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع"[1].

تشير الدراسات الحداثية أن مسالة "خلق القرآن" الاعتزالية أدت إلى ردود فعل من قبل الباحثين الذين تصدوا لها نقداً ،كالمفكر المغربي طه عبد الرحمان و المفكر المصري محمد عمارة من هنا نسلط الضوء على هذه الأطروحة الزيدية برؤية نقدية بمنظور سلفي المتمثلة في المفكرين طه عبد الرحمان ومحمد عمارة.

أ_ موقف طه عبد الرحمان: قبل أن نستعرض منظور دكتور طه في قراءته الحداثية للقرآن خاصة مسألة خلق القرآن عند أبو زيد، نرى لزاماً بسط القول في مؤاخذاته على باقي القراءات الحداثية.

مجمل مؤاخذات طه عبد الرحمان في أنّ القراءات الحداثية للقرآن ليست تطبيقاً مباشر لروح الحداثة، وإنما تقليد سابق هو تطبيق غربي المتمثل في واقع الحداثة، وهو توجيه يريد قطع الصلة بأسباب الماضي وأثاره[2].

[1] – أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 64

[2] – طه عبد الرحمان، روح الحداثة" مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 2006، ص: 175

"فالقراءات التي بين أيدينا تسعى إلى تحقيق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أنطلقه أسم " القراءات التراثية"، وهذه على نوعين: أحدهما القراءات التأسيسية، وهي ما قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين، أو صوفية، والثاني القراءات التجديدية وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين،أو إسلاميين علمانيين"[1] .

" فالقراءات الحداثية لا تريد أن تُحصّل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات"[2].

" إذ تقرر الذي تحققه به قراءة القرآن حداثيتها، هو أن تكون قراءة إنتقادية، لا إعتقادية فقد وجدت بين أظهرها محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية، على هذا المقتضى الإعتقادي، ونذكر منها على وجه الخصوص_ قراءة محمد أركون، ومدرسة التونسيين، المتمثلة في عبد المجيد الشرفي وفريقه في تونس، وأيضاً تونسيين آخرين مقيمون في باريس من أمثال يوسف الصديق، وقراءة" نصر حامد أبو زيد"، وقراءة الطيب تيزيني"[3].

هذا التصور المذكور آنفاً، هو تصور القراءة الحداثية، كما طرحها طه عبد الرحمان، لا القراءة الإعتقادية، ومن أهم الدعاوي أو الآليات التي تتحكم إليها القراءة الإنتقادية هي:

*_ **خطة التأنيس:** وهي خطة تستهدف أساساً رفع عائق القدسية، وذلك عن طريق " نقل الآيات القرآنية من موضع الإلهي إلى الموضع البشري "[4] ، بحذف عبارة التعظيم واستبدال مصطلح جديد بأخرى مقررة، وتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي، والكلام الإنساني.

[1] – طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المرجع السابق، ص: 176

[2] – المرجع نفسه، ص: 176

[3] – المرجع نفسه، ص: 177

[4] – المرجع نفسه، ص: 178

بحيث يؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية" إلى جعل القرآن نصاً لغوياً مثله مثل أي نص بشري"[1] مما يعني أن النص القرآني يصبح تركيبة بشرية لأنه ينتمي إلى الثقافة اللغوي للقارئ، مما يجّر استلاب النص من مصدره.

*_**خطة العقلنة:**" وتستهدف رفع عائق الغيبية وآليتها وهو تعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة "[2]، وذلك على أساس نقد علوم القرآن والتوسل بالمناهج المقرر في علوم الأديان.

إن التوسل بالمناهج المقرر في علوم الإنسان والمجتمع واستخدام كل النظريات النقدية والفلسفة المستحدثة، وإطلاق سلطة العقل يترتب عن هذه المماثلة الدينية النتائج التالية:" تغيير مفهوم الوحي، وعدم أفضلة القرآن، وعدم اتساق النص القرآني، وغلبة الاستعارة في النص القرآني، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل"[3].

*_ **خطة التأريخ:**" وتستهدف أساساً رفع عائق الحُكمية ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية "[4]، وتتوسل هذه الخطة بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، وتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة، كتوظيف المسائل التاريخية المسلم بها في التفسير القرآني،وتخص مفهوم الحكم، وتقليل عدد آيات الأحكام، وإضافة النسبية إليها، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة، مما يجعل النص القرآني يعرف مماثلة تأريخية مع غيره من النصوص، وفي هذا إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء، وحصر القرآن في أخلاقيات باطنية الخاصة، ودعوا إلى تحديث الدين.

---

[1] – طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المرجع السابق، ص: 178

[2] – المرجع نفسه، ص: 181

[3] – عبد العالي العبدوني: أزمة الإبداع الوصول عند طه عبد الرحمان" القراءة الحداثية للنص القرآني نموذجاً، على الرابطwww.kalema.net، اليوم 1017/03/03، ساعة 10:30

[4] – طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المرجع نفسه، ص :184

"فهذه إذاً ثلاث خطط للقراءة يتبناها الحداثيون من العرب: خطة" الأرخنة" أي رد النص المنزل إلى سياقه التاريخي، مضميناً وأحكاماً، وخطة " العقلنة" وتقوم في إزالة كل ما يتجاوز العقل المجرد، معاني وأخباراً، ثم خطة " الأنسة" وتقضي بمحو الوصف الإلهي عن الوحي، قداسةً وتعالياً، وهكذا يرد هؤلاء الحداثيون النص القرآني إلى ما هو بشري وعقلي وتاريخي، بحيث يصبح مجرّد نص من إنتاج العقل العربي"[1] .

إن عمل طه عبد الرحمان على رهان التأسيس والتأصيل، ويروم أن يكون محاولة عميقة وأصيلة في تكريس وعي إسلامي حضاري مبدع، وهو بشكل آخر يسعى إلى ترشيد فهم النص القرآني والشرعي عامة، وخصوصياته المقدسة والمتعالية، وبما يضمن كذلك التفاعل الخصب على فتوحات المعرفة المعاصرة وإنجازات الحداثة، شرط استيعاب روحها ومضامينها الإنسانية وليس التعلق بأشكالها التاريخية العابرة.

ب_ موقف محمد عمارة: لقد ناقش محمد عمارة في كتابه" التفسير الماركسي للإسلام" أفكار نصر حامد أبو زيد، والذي يعد أحد المنظرين للفكر الماركسي وأحد أركانه في مصر مناقشة هادئة، مستخدماً أسلحة المعهودة في مثل هذه المناقشات، وهي الحجة القوية والبصيرة النافذة والمنطق السليم والبيان الواضح، مع تعدد علومه ومعارفه وفند الكثير من الشبهات الماركسية الجدلية بأدلة الدامغة، وكشف أباطيلها.

فقد أعلن الدكتور عمارة:"أن قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد هي قضية فكرية، مجالها الحوار الفكري، والمتخصصون فيها هم المفكرون والباحثون، وهي ليست قضية قانونية، يختص بها المحامون ودوائر القضاء "[2]، وهي كرد على محكمة الاستئناف في القاهرة والتي قضت فيها بتفريق بين دكتور نصر وزوجته الدكتورة ابتهال يونس، تأسيساً على ثبوت ارتداده عن الدين الإسلام، وهو الحكم الذي أحدث دويا في العالم أجمع.

[1] – طه عبد الرحمان، الحوار أُفُقاً للفكر، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 2013، ص: 16

[2] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط(2)، 2002، ص: 9

وأكد عمارة أنه ضد مصادرة كتب أبو زيد، لأن مصادرة السلاح من لا يستطيع بيان الحق الذي عنده، ودفاع من لا يستطيع بيان زيف الشبهات خصومه ومناوئيه"علينا أن نحارب الفكر والمروق بسلاح الكلمة، والحجة والبرهان وليس بمصادرة الفكر... إنني أستحث المفكرين للرد الفكري على ما يرونه مخالفاً لثوابت الإسلامية في المشروعات الفكرية الأخرى، ولكن احتكامنا جميعاً إلى الأمة، فمن معه الحق لا يخشى الاحتكام إلى الأمة"[1] .

و أعلن دكتور عمارة التصدي لأعمال نصر أبو زيد بوضعها أمام مجهر قسط، ليكشف كم بلغ الماركسيون من الجرأة، حتى اجتاحوا مقدسات المسلمين، وتركوا العنان ليخوضوا في عقائد الإسلام، ومصادر الشريعة.

هكذا كان التفسير المادي للقرآن، وهكذا كانت الرؤية الجدلية دليلاً، نحو معالم طمس الحقائق الإيمانية، واختزال الدين الإسلامي الخالد بعقائد وتشريعاته وآدابه وسلوكه، وقرآنه وسنته وما استقرت عليه أفهام المسلمين عبر أربعة عشر قرناً من الزمان، فيما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة، ليجعل المادية الماركسية ومنطقها الجدلي بديلاً عن كل ذلك، ويجعل " الواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً "[2]، ومن هنا سنعرض أهم الانتقادات التي وجها دكتور عمارة لنصر حامد أبو زيد.

*_**حقيقة الماركسية:** في الوقت الذي يدافع فيه نصر حامد أبو زيد عن الماركسية، محاولاً أن يخض العداء الأزلي بين الدين والعقيدة، متهماً الخطاب الديني بأنه يختزل الماركسية في الإلحاد والمادية، بينما يوهم أن عداء الماركسية إنما هو للفكر الديني والتأويل الرجعي للدين ويدعي تضييق الشيوعية في المذاهب الإلحاد"فهم عامي مبتذل بحكم أيديولوجية التشويه للشيوعية"[3].

[1] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، المرجع السابق، ص: 10

[2] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 99

[3] – أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، المصدر السابق، ص: 131

ويبين عمارة حقيقة الماركسية التي لا تعترف بما وراء الطبيعة، فالمادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفسيولوجي، هما مصدر كل ألوان الفكر، فيقول:" إن الماركسية كما يُعرفها المبتدئون والمتعمقون، وأنا واحد من الذين درسوها وعاشوا تجربتها النظرية والعلمية، قبل ما يقرب نصف قرن هي فلسفة مادية"[1].

وأبو زيد لم يكتفي بتحليل الأفاق المعرفية وفق المادية الماركسية، حتى فسر وأوّل ثوابت الدين وأمهات الاعتقاد في الإسلام، من القرآن إلى النبوة والوحي إلى العقيدة إلى الشريعة، إلى غير ذلك مما أنتج خطاباً فكرياً، وجرأة لا سابق لها.

والعجيب أن الكثير من أنصار الماركسية في مصر، ومنهم أبو زيد مع سقوط الإتحاد السوفيتي الذي يمثل رحم هذه النظرية، ظلوا مخلصين لهذا الفكر مدافعين عنه في وجه الخطاب الديني، ويرون أن الماركسية لم تسقط" وإنما سقطت دولة عابدة النصوص واحتكار حق تأويلها"[2].

***_ الرؤية الماركسية المادية للقرآن الكريم:** تواترت آيات الكتاب العزيز لتفصح أن القرآن الكريم نزل من عند الله تعالى إلى العالم البشري، كما قال سبحانه"ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ"[3]، وقال" نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنْذِرِينَ"[4] وقال"اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي"[5].

_يقول محمد عمارة" كما لا يختلف العقلاء أن المطر الذي نزل من السماء إلى الأرض كان له وجود مفارق لأرض قبل أن ينزل عليها، فإن أحدا من المسلمين على اختلاف مذاهبهم وأقطارهم وعصورهم، لم يختلف على أن القرآن الذي نزل به جبريل من عند الله على

[1] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، المرجع السابق، ص: 34

[2] – المرجع نفسه، ص: 40

[3] – سورة البقرة، الآية: 176

[4] – سورة الشعراء، الآية: 193

[5] – سورة الزمر، الآية: 23

رسوله، كان له وجود مفارق للواقع الذي نزل فيه، قبل الإيحاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

غير أن أبو زيد ممثل الماركسية في مصر يباهي بإفراده بمخالفة ما تواترت به الآيات المحكمات وأجمعت عليه الأمة، وعُرف من الدين بالضرورة، ولم يختلف فيه أحد من أهل الأمة الإسلامية، إذ يقول عن القرآن الكريم:" إن الواقع هو الأصل من الواقع تكون النص (القرآن) ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه،ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"[2] .

ويقول:"الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، هو الذي يحول النص(القرآن) إلى شيء له قداسته، بالقول: إنه نصٌ خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته و ألوهية مصدره... بينما حقيقة النص وجوهره أنه منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن عشرين عاماً"[3].

يقول الدكتور عمارة:" فالمسلمون يؤمنون بأن القرآن من عند الله... ومن ثم فلقد كان له وجود عند الله قبل التنزيل، أما الدكتور أبو زيد فيقول: إن القرآن نص شكله الواقع وكونه، ولم يكن له وجود مفارق للواقع الاقتصادي والاجتماعي قبل هذا التشكيل والتكوين" [4]، "والمسلمون يؤمنون بأن القرآن مصدره الله، وله قداسته مصدره إلهي ودكتور نصر يرى في هذا الاعتقاد كلاماً يُقال، والأخذ به والإيمان بمقتضاه يطمس الحقيقة، ويعكران إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[5] .

---

[1] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، المرجع السابق، ص: 43

[2] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 99

[3] – أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص ص 14، 27

[4] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، المرجع نفسه، ص: 53

[5] – المرجع نفسه، ص: 53

" المسلمون يؤمنون بأن القرآن هو الوحي الخاتم الذي حفظه الله من التحريف... والدكتور نصر يراه مجموعة من النصوص المأخوذة من الكتب الدينية السابقة... فهو أنتقى أجزاء أعاد توظيفها وتأويلها ،ورفض أجزاء وصنفها في خانة الانحراف والظلال"[1] .

" والمسلمون يؤمنون بأن عروبة القرآن وعروبته تنزيل ووحي وجعل إلهي، ودكتور نصر يشك في ذلك وير أن العربية ليست من بنية القرآن وجوهره وهويته، وإنما هي من إيديولوجيا العصبية العربية"[2].

***_ التفسير المادي للنبوة والعقيدة والشريعة:** كشف الدكتور عمارة النظرة الماركسية للقرآن الكريم، ثم أتبع ذلك بنظرته لبقية ثوابت الإسلام، وأظهر ما يعتقدون,

فالنبوة عند الماركسية" ليست إعجاز مفارقاً لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن فعالية المخيلة الإنسانية يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر مع شيطانه، وكما يتصل الكاهن مع الجان"[3] .

"والعقيدة عندهم مؤسسة على كثير من التصورات الأسطورية، في ثقافة الجماعة البشرية، ومن ثم مرتبطة بمستوى الوعي لدى الجماعة، متطورة بتطور هذا الوعي "[4] ويقول عن الشريعة أنها:" صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره"[5].

يقول محمد عمارة:"تلك هي اجتهادات الدكتور نصر أبو زيد... فالقرآن نص شكله الواقع !! والنبوة والوحي نتاج الواقع !! والعقيدة مؤسسة على التصورات الأسطورية في الوعي

[1] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام ،المرجع السابق، ص: 53

[2] – المرجع نفسه، ص: 55

[3] – المرجع نفسه، ص: 58

[4] – المرجع نفسه، ص: 58

[5] – المرجع نفسه، ص: 69

الثقافي للجماعة !! والشريعة صاغت نفسها مع حركة الواقع في تطوراته !! فلاشيء وراء الواقع يفارق قوانينه... ولا ثبات ولا قدسية من هذه المعتقدات !!" [1].

*_ **تاريخية المعاني وأحكام القرآن:** من أخطر المعادلة التي يحاول أنصار الماركسية النيل منها من قدسية القرآن الكريم، القول بتاريخية النصوص الدينية، بما ينفي عن معانيه ودلالته الأصلية أي ثبات أو استمرارية أو الخلود، يقول نصر حامد أبو زيد:"إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً"[2]، "وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، جوهرها الذي تكشفه في النص"[3].

ويرى دكتور عمارة ذلك ضرباً من العبث، ومحاولة بائسة لتجريد القرآن الكريم من قدسيته، ويجمع إلى ذلك القول قولاً آخر يتبناه أبو زيد يقتضي خلو كل قراءة لأي نص من آثار معتقدات القارئ ومعارفه، فيقول:" إنه لابد من تسليم بأنه لا توجد قراءة بريئة"[4]، "فأية غاية من العبث والعبثية تفضي إليها هذه الدعوة، التي تجعل كل قراءة غير بريئة؟!وكل قراءة غير بريئة جوهرها التي يكشف عنه في النص القرآني؟ ! وهل يبقى مع ذلك وبعد ذلك شيء من الذكر تعهد الله بحفظه؟!"[5].

ويقول دكتور نصر حامد أبو زيد:" إن القرآن نص ديني ثابت من حيث "منطوقه" لكنه من حيث "مفهومه" يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيء والنص

[1] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للقرآن، المرجع السابق، ص: 59

[2] – المرجع نفسه، ص 61

[3] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 83

[4] – أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 228

[5] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للقرآن، المرجع نفسه، ص: 62

من لحظة نزوله الأولى تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[1].

وهكذا يرى نصر حامد أبو زيد أن يجعل التنزيل الذي تعهد الله بحفظه نصاً بشرياً فهو عنده ليس كتاب الله، بل كتاب البشر !والحديث عن منطوقه الثابت المقدس هو حديث عن "حالة ميتافيزيقية" لا ندري عنها شيئاً.

ويقول دكتور عمارة:" ولست أدري، ولعل الدكتور نصر وحده دون الناس جميعاً هو الذي يدري، لماذا يصبح القرآن منذ لحظة تفاعله مع العقل البشري نصاً إنسانياً لا إلهياً" [2].

ويرى دكتور عمارة أن المنهج المادي" فلا الخلق خلق الله... ولا القرآن كلام الله، وإنما هي الطبيعة تخلق ذاتها، والقرآن نص بشري إنساني لا ندري شيئاً عن المرحلة الإلهية، فهو ميتافيزيقي ولا علم لنا بدلالاته في مرحلة قدسيته وإطلاقه"[3].

لقد واجه محمد عمارة الماركسية بفكرتها المادية التاريخية، وماديتها الجدلية، ومبادئها بالصراع الطبقي، ومضادتها للدين الذي وصفته بأنه أفيون الشعوب، وصولاً إلى الثورة العلمية، التي تجتاح جذور الرأسمالية والبرجوازية، والأفكار الغيبية لتقيم دكتاتورية البرولوتاريا، التي ستقيم جنة الأرض بدلاً عن الجنة المزعومة في السماء.

[1] – أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 93

[2] – عمارة محمد، التفسير الماركسي للقرآن، المرجع السابق، ص: 66

[3] – المرجع نفسه، ص: 66

المبحث الثالث: رؤية تجاوزيه:

ظهرت أثر القول بخلق القرآن جلياً في كتابات بعض المفكرين والفلاسفة، وخاصة الذين يدعمون العلمانية ، أمثال نصر حامد أبو زيد وكان هذا الرأي الفاسد بغيتهم التي مهدت لهم في أطروحاتهم في نقد القرآن والطعن فيه، واستفادوا من أطروحات المستشرقين، والقائلين بخلق القرآن أمثال المعتزلة، وذلك من أجل تحقيق مآرب إيديولوجية.

"تبين لنا أن العلمانيون يسعون سعياً حثيثاً لإحياء المذاهب المخالفة لأهل السنة والجماعة كا لمعتزلة مثلاً، وأنهم يتبنونّ كثيراً من أفكارهم، وإن كان العلمانيون يفهمونها كما يردون لا كما يريدها أصحابها الأصليون، من ذلك مسألة خلق القرآن الكريم، فقد فهم العلمانيون أن اللفظ القرآني من إنشاء محمد صلى الله عليه وسلم وهذا ما لم يخطر على بال المعتزلة" [1].

يقول نصر حامد أبو زيد" إن مسألة خلق القرآن التي طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني... الخطاب الإنساني خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني"[2].

كلام أبو زيد يبين أنه وصل إلى نتيجة التي يرى إليها وهي نزع القداسة عن القرآن، إلاّ بتبني قول المعتزلة بخلق القرآن الذين فتحوا لهم الباب على مصراعيه[3].

لقد جعل العلمانيون من قول المعتزلة بخلق القرآن قولاً بتاريخية وزمنية وأنَّه بنية مفتوحة تخضع للتغيير والتبديل !!... وهذا الذي صنعه العلمانيون ليس من الأمانة العلمية في شيء لأن الأمانة العلمية التي يُنادي بها هؤلاء، تقتضي أن يفسر كلام القائل أو الكاتب بما يريده صاحبه، لا بما تتطلع إليه نفس قارئه أو سامعه تابعاً لأهوائه وآرائه... [4].

---

[1] – فاضل أحمد محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن " دراسة نقدية"، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سوريا، ط(1)، 2008، ص: 549

[2] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص: 33

[3] – فاضل أحمد محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، المرجع السابق، ص: 346

[4] – المرجع نفسه، ص: 347

ويرى هؤلاء العلمانيون أنّ الاعتقاد بأزلية النص من أخطر الراسخة، يقول نصر حامد أبو زيد:" من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة حتى صارت يسبب قدمها ورسوخها من "العقيدة"، فكرة أنّ القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى، نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية... وكل من يقول إنه محدث وليس قديم أو أنه مخلوق، فقد خالف العقيدة وأستحق صفة الكفر"[1].

" فإذا كان من يقول ذلك مسلماً فالحكم عليه أنه مرتد، لأنه قدم القرآن، أي عدم خلقه وحدوثه، من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلاّ بالتسليم بها"[2]"

وما زعمه الدكتور نصر حامد أبو زيد غير صحيح لأن المسلم الذي يعتقد اعتقاد المعتزلة في مسألة كلام الله وخلق القرآن، لا يعد مرتداً عن الدين، لكن بشرط أن يكون مُراده كامورادهم دون تحريف وتضليل[3].

ولعل الدكتور أبو زيد غفل عن المناظرات التي كانت تدور بين أهل السنة وخصومهم من المعتزلة، فهي تدل على أن السنة لم يكونوا يكفرون المعتزلة كما يتوهم أبو زيد، ولعل من أشهر التفاسير عند علماء السنة (الكشاف) للزمخشري المفسر معتزلي المشهور، وما أكثر ما يرجع إليه العلماء وخاصة في البلاغة القرآن وإعجازه[4].

إن التفريق العلمانيون بين المعتزلة وأهل السنة من حيث النظر في القرآن الكريم تفريق غير صحيح، بل لا يتم على فهم دقيق لهذه القضية،" فالقرآن خطاب رباني لإنسانية كلها، ليس في ذلك خلاف بين مسلمين جميعهم"[5]

[1] – أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المصدر السابق، ص ص: 67، 68

[2] – المصدر نفسه، ص: 68

[3] – فاضل أحمد محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ، المرجع السابق، ص: 350

[4] – المرجع نفسه، ص: 350

[5] – المرجع نفسه، ص: 350

لكن مادام المعتزلة يثبتون لله عزّ وجل معنى الكلام، ويدخلونه تحت مسمى العلم أو الإرادة فهم إذاً قد سلموا مع أهل السنة، والجماعة بثبوت المعنى الذي يسميه هؤلاء الكلام النفسي ويبقى الخلاف حول الألفاظ والتسميات" فما يسميه الاشاعرة وغيرهم ب" الكلام النفسي" يسميه المعتزلة با "العلم" أو " الإرادة"[1] .

" لكن المؤسف أن الخطاب العلماني يطيب له أن يلعب بالعقول ويزور الحقائق لا يشعر أدنى شعور أنه يخون العلم والأمانة، ولعل ذلك عائد إلى طول ملازمته للباطل واستئناسه إليه مما وَلْدَ بينهما ألفة، تعود نتائجها السلبية على الفكر بكثير من التشويش والإطراب"[2].

لم يكن القرآن كتاباً عادياً لدى المعتزلة بل هو كتاب معجزة بنظمه وتأليفه وأخباره عند جمهورهم" وإن كان قد نسب إلى النظام القول بالصرفة، فقد رد عليه أصحابه "[3]، على أنه حتى لو ثبت ما نسب إلى النظام فإنه يُعدّ القرآن معجزة بأخباره عن الغيبيات، وبأن الله أعجز العباد عن الإتيان بمثله، بما يحفظ للقرآن بعده الإلهي والغيبي ولإعجازي الذي يسعى لزحزحته العلمانيون" فلم يتآنس القرآن كما يزعم العلمانيون نتيجة الأطروحة الاعتزالية وإنما هو لديهم مرتبط بمصدر الإلهي، ومشدود إلى كيانه المطلق(العلم، الإرادة) وهم لا يختلفون في ذلك مع الأشاعرة حيث يعيده هؤلاء إلى"الكلام" وسموه الكلام النفسي تميزاً عن الكلام اللفظي المخلوق"[4].

لقد كان المعتزلة من أشد الناس إيماناً بالقرآن والإسلام وقد كان لهم البلاء الحسن في مواجهة الزنادقة والملحدين بالحجة والبرهان، أما العلمانيون فلا يحظى أغلبهم بهذا الشرف، ولا يعبرون عن مطامع الأمة، ولا عن آمالها ولا يشعرون بآلامها، بل هم مع كل المناوؤون لها

[1] – أدريس الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم" تاريخية النص"، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط(1)، 2007، ص: 460

[2] – المرجع نفسه، ص: 460

[3] – المرجع نفسه، ص: 461

[4] – المرجع نفسه، ص: 461

والهدامين لثوابتها، ولا يُنظر إليهم اليوم إلاّ بعين المقت أو الريبة، فهيهات أن يكون لهم شرف الانتساب إلى المعتزلة.

تطرقنا في هذا الفصل على تتبع مسار أطروحة الزيدية بين التأييد والنقد، وذلك من خلال تأكيد أولاً على مشروعية خلق القرآن الاعتزالية في الخطاب العلماني، والمراد منه هو إحياء المذهب الاعتزالي خاصة مسألة خلق القرآن من أجل تمهيد مبدأ تاريخية النص القرآني الذي يمثل جوهر الفكر الديني عنده، وتحرير التأويل من سلطة المنهج السلفي الذي يصر حسب رأيه، على تمسك بأصل الميتافيزيقي للنص، وحصر التأويل فقط عند الراسخين في العلم من أجل الحفاظ على مناصبهم وتقديساً لأنفسهم، وأن قدم القرآن وأزلية الوحي في نظر الخطاب العلماني هي تجميد للنصوص، وبتالي يؤدي إلى فصل القرآن عن الواقع وفصله عن التاريخ.

أما فيما يخص تهافت أطروحة الزيدية في خطاب السلفي عند كل من دكتور طه عبد رحمان ودكتور محمد عمار، يرى طه عبد الرحمان أن القراءات الحداثية للقرآن الكريم خاصة قراءة أبو زيد هي قراءات مقلّدة لا إبداعية، هدفها الوحيد هو تحقيق مشروعها الحداثي النقدي الذي يهدف إلى رفع العوائق الإعتقادية وفق مجموعة من الخطط، كخطة الأرخنة التي تهدف إلى رد النص المنزل إلى الإنسانية التاريخية اعتقادا منها أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، و خطة العقلنة والتي تهدف كذلك بإزالة كل مايتجاوز العقل المجرد، وفي الأخير خطة الأنسنة والغاية منها هو رفع عائق القدسية.

التاريخية إعتقاداً منها أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، و خطة العقلنة والتي تهدف كذلك بإزالة كل مايتجاوز العقل المجرد، وفي الأخير خطة الأنسنة والغاية منها هو رفع عائق القدسية.

أما بالنسبة لدكتور محمد عمار يرى أن أبو زيد قد أخض الثوابت الإسلامية كالقرآن والنبوة والوحي وغيرها إلى المبادئ الماركسية ليعطيا تفسيراً ماركسياً للإسلام، وبهذا قد تجاوز دائرة ما أجمع عليه المسلمون عبر أربعة عشر قرناً من الزمان، فيما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة، ليجعل المادية الماركسية ومنطقها الجدلي بديلاً عن كل ذلك.

وفي الأخيرة رؤية تجاوزيه مفادها أن الخطاب العلماني خاصة عند نصر حامد أبو زيد يسعون سعياً حثيثاً لإحياء المذاهب المخالفة لأهل السنة والجماعة كالمعتزلة مثلاً، وأنهم يتبنون كثيراً من أفكارهم كمسألة خلق القرآن وإن كان العلمانيون يفهمونها كما يريدون هم، لا كما يريد أصحابها الأصليون، وذلك من أجل تحقيق مآرب أيديولوجية.

الخاتمة

من خلال دراستنا لمسألة خلق القرآن الاعتزالية في النقد الديني المعاصر عند نصر حامد أبو زيد توصلنا إلى النتائج التالية:

مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة أخطر القضايا المثارة في الجدل اللاهوتي الذي شهده تاريخ الفكر الإسلامي في العصر العباسي، بل هذه القضية لا تزال تحتل موقعاً راهناً في الفكر الديني المعاصر حول كيفية قراءة النص الديني.

قراءة نصر حامد أبو زيد للفكر الديني ليست مفارقة للواقع ومتعالية عليه، بل فهم الدين عنده هو معطى بشري ناتج عن جدل النص بالواقع والتاريخ.

إن مسالة خلق القرآن الاعتزالية عند نصر حامد أبو زيد هي مغالطة معرفية لا يمكنه استثمارها من التراث، لأن موقفه يختلف من منطلقه ومنطقه ونتيجته عن الفكر الكلامي الكلاسيكي القائل بخلق القرآن ، فالمعتزلة قالوا بخلق القرآن مبالغة منهم في تنزيه الله، لأنهم يرون القول بأن القرآن ليس مخلوقاً الحكم له بالقدم وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء، فلجئوا إلى القول بخلقه لتنزيه الله وتقديسه، وفي الوقت نفسه ينسبون القرآن لله على وجه الخلق، ونصوصه عندهم لها قدسيتها،ورؤية أبو زيد مضادة لتلك الرؤية تماماً، فقوله في محصلته النهائية هي التسوية بين كلام الله وكلام البشر، وبتالي نزع القداسة عنه وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد.

الغاية من نصر حامد أبو زيد هي دراسة علمية للقرآن الكريم مدعومة بأدلة وحجج على عكس القراءات التقليدية والتفسيرات الأحادية لدى الأصوليين والمتشددين في إطار المسموحات والمحرمات لا غير.

مسوغات أبو زيد في استعادة مسألة خلق القرآن الاعتزالية في نقده الفكر الدين متمثلة في المسوغ التراثي خاصة علوم القرآن كالمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، و المسوغ الحداثي المتمثل في المرجعية الغربية كالهيرمنوطيقا والسيميوطيقا، كل هذه المسوغات لدى أبو زيد تأكد على أن القرآن نص تاريخي، ومنتج ثقافي يتأثر حسب متطلبات الواقع والثقافة.

مآلات مسألة خلق القرآن على النص الديني، هي القول بتاريخية النص القرآني التي تنفي القداسة عن النص وتأكد القول بِبَشريته ونقله لحقل النقد والمناقشة لأنه لا حقيقة ثابتة للنص بل هو متغير ونسبي حسب مقتضيات الواقع والتاريخ والثقافة كل عصر.

مسألة خلق القرآن عند أبو زيد هي مسألة إيديولوجية فهمها كما يريد هو، لا كما يريد أصحابها الأصليون وذلك سعياً منه إلى الترويج إلى العلمانية لأن العلمانية في نظره هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين ،وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1_ القرآن الكريم

***_قائمة المصادر:**

1_أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير" دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1998م.

2_ أبو زيد نصر حامد، وقاسم سيزا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة" مدخل إلى السيميوطيقا"، دار العيون، دار البيضاء، ط(2)، 1978م.

3_ أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، دار سيناء، القاهرة ،مصر، ط(1)، 1995م.

4_ أبو زيد نصر حامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(1)، 2000م.

5_ أبو زيد نصر حامد: دوائر الخوف" قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2004م.

6_ أبو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الفكر العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(7)، 2005م.

7_ أبو زيد نصر حامد: فلسفة التأويل" دراسة في التأويل القرآني عند محي الدين ابن العربي"، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط(1)، 1983م.

8_أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص" دراسة في علوم القرآن"، المركز الفكري العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 2014م.

9_ أبو زيد نصر حامد:النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 1995م.

10_ أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، مصر، ط(2)، 1994م.

11_ أبو زيد نصر حامد: هكذا تكلم ابن العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(2)، 2004م

***_ قائمة المراجع:**

1_ الأشعري أبي الحسن:مقالات الإسلاميين، تح: محمد محي الدين عبد الله، ج 1، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان،د،(ط)، 1969م.

2_ ابن نديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د، (ط)، 1997م.

3_ ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط(2)، 2010م.

4_ أمين أحمد: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 1969م.

5_ أمين أحمد: ضحى الإسلام، ج3، مكتبة النهضة،القاهرة، مصر، ط(7)، 1973م.

6_ ابن خلكان: وفيات والأعيان، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، د،(ط)، 1648م.

7_ أركون محمد: قضايا في النقد العقل الإسلامي" كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، تر: هشام صلاح، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 2000م.

8_ أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هشام صلاح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط(2)، 1995م.

9_ أركون محمد: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صلاح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط(1)، 1996م.

10_ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هشام صلاح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط(2)، 1996م.

11_ أركون محمد: نافذة على الإسلام، تر: صباح الجهيّم، دار العطية للنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 1996م.

12_ أدريس الطعان أحمد: العلمانيون والقرآن الكريم" تاريخ النص"، دار أبن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط(1)، 2007م.

13_ أحمد محمد فاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن" دراسة نقدية"، مركز الناقد الثقافي، سوريا، ط(1)، 2008م.

14_ تزيني الطيب: النص القرآني" أمام إشكالية البنية والقراءة"، ج 5، دار الينابيع، دمشق، د،(ط)، 1997م.

15_ جار الله زهدي: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1974م.

16_ الخيون رشيد: جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، مكتبة ديوان الكوفة، بغداد، ط(1)، 2000م.

17_ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج2، دار الأحياء، مصر، د،(ط)، 1964م.

18_ الشهرستاني: الملل والنحل، تح: عبد العزيز الوكيل، ج 1، مؤسسة الحلبي، القاهرة،د. (ط)، 1968م.

19_ طه عبد الرحمان : روح الحداثة" مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 2006م.

20_ طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط(1)، 2013م.

21_ العمري المرزوقي: إشكالية تاريخ النص في خطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات صفصاف دار الأمان، الرباط، ط(1)، 2012م.

22_ عبده محمد: رسالة التوحيد، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط(4)، 1994م.

23_ عبده محمد: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط(1)، 1993م.

24_ عمارة محمد: جمال الدين الأفغاني يوقظ الشرق وفيلسوف، دار الشروق، مصر، ط 2، 1998م.

25_عمارة محمد: التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط(2)، 2002م.

26_ الفاخوري حنا: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط(3)، 1993م.

27_ فخري مجاد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط(2)، 2000م.

28_قشا الأب سهيل: المعتزلة ذو فكر إسلامي حر، مكتبة السائح، بيروت، لبنان، ط(1)، 2010م.

29_ مسعودي: مروج الذهب، ج4، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2005م.

30_ الملطي عبد الرحمان: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: د. محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(1)، 1992م.

31_ مروّة حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مج 2، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط(2)، 2008م.

32_ منصور عبد القادر: موسوعة علوم القرآن، دار العلم العربي، حلب، سوريا، ط(1)، 2002م.

33_ مصطفى عادل: فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط(1)، 2007م.

34_ محمد أمامة عدنان: تجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط(1)، 1424هـ.

35_ هاملتون جيب: دراسات في الحضارة الإسلامية، تر: إحسان عباس، وآخرون، دار العلم للملايين، د،(ط)، 1964م.

***_المواقع الإلكترونية:**

1_ عبد العالي العبدوني، أزمة الإبداع الوصول عند طه عبد الرحمان" القراءة الحداثية للنص القرآني نموذجاً، على الرابط التالي:www.kalema.net

2_ عدنان حسين أحمد، هل هناك نظرية في التأويل القرآني، على الرابط التالي: rowaqnasrabuzaid.wordpress.com

الفهرس

فهرس الموضوعات:

مقدمة.....4_1

الفصل الأول: نشأة الاعتزال وأطروحة خلق القرآن.....25_06

المبحث الأول: الإطار التاريخي لنشأة المعتزلة.....06

المبحث الثاني: أصول الخمسة.....11

المبحث الثالث: خلق القرآن.....16

الفصل الثاني: نصر حامد أبو زيد واستئناف القول بخلق القرآن.....50_27

المبحث الأول:إعتزال في الفكر الإصلاحي وموقف أبو زيد منه.....27

المبحث الثاني: ملامح الإعتزال في فكر نصر حامد أبو زيد.....34

المبحث الثالث: مسوغات الأطروحة في مشروع الزيدي.....42

الفصل الثالث: الطرح الزيدي بين التأييد والنقد.....76_55

المبحث الأول: مشروعية الأطروحة الزيدية في الخطاب العلماني.....61_54

المبحث الثاني: تهافت الأطروحة الزيدية في الخطاب السلفي.....61

المبحث الثالث: رؤية تجاوزية.....75_71

خاتمة.....79_78

قائمة المصادر والمراجع.....84_80