



@Tafsircenter

استدعاء التصور المشائي لطبيعة الوحي واللغة الدينية في القراءات الحداثية للقرآن دراسة تحليلية نقدية أبوزيد والجابري أنموذجاً

محمد عبدة





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

ملخص البحث:

يعالج هذا البحث توظيف القراءات الحداثيّة للقرآن لأحد التصورات التراثية في تناولها لقضايا النص القرآني، من خلال التركيز على استدعاء التصور المَشائي لطبيعة الوحي واللغة الدينية في هذه القراءات؛ حيث يهتم البحث بالنظر في بيان كيفيات هذا الاستدعاء وتقويمه لدى رواد القراءات الحداثيّة، مع إبراز المسوغات التي أدت بالقراءات الحداثيّة إلى هذا الاستدعاء والتوظيف.

وقد تأطرّ البحث بطرحي نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري لأسباب ذكرها، كما قام البحث بالتعريف بالتصور المَشائي لطبيعة الوحي واللغة الدينية وبيان مرتكزات هذا التصور.

وجاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة؛ خُصّصت المقدمة لبيان الإشكال وأهميته وطبيعة المقاربة البحثية في الورقة؛ وأمّا التمهيد فتضمّن عرضاً وجيزاً للتصور المَشائي وخصائصه وأسس الفلسفية؛ وقام المبحث الأول ببيان كيفيات توظيف التصور المَشائي في الخطاب الحداثي وتقويم هذا التوظيف، وخصص المبحث الثاني لبحث مسوغات هذا الاستدعاء ودوافعه، وأمّا الخاتمة فاستعرضت أبرز نتائج البحث وخلاصاته.

المقدمة:

تمثل القراءات الحداثية للقرآن الكريم أحد الظواهر المعرفية التي برزت في الساحة العلمية مؤخراً، ورغم اشتهاار هذه القراءات الحداثية بالنعي على التقليد واستيراد منهجيات غربية لمقاربة القرآن الكريم، إلا أن الناظر في اشتغالها يلحظ أنها قامت باستدعاء بعض التصورات التراثية وإعادة توظيفها على نحو يخدم رهاناتها الخاصة، وقد كان التصور المَشائي للوحي واللغة الدينية - كما تبلور على يد الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم - أحد أبرز هذه التصورات المستعادة كما سنبين لاحقاً.

ويرتكز هذا التصور المستعاد على مفهوم التخيل، إذ من خلاله يتم إرجاع الجانب الغيبي من النبوة - كنزول جبريل بالوحي مثلاً - لا إلى الواقع المتحقق في نفس الأمر، وإنما إلى القوة المتخيَّلة عند النبي - والتي تبلغ ذروتها عنده أكثر من المنامات ومن الشعراء -؛ كما يركز أيضاً على النظر إلى اللغة الدينية من حيث هي لغة تمثيلية وتخيلية، لا تخبر عن الواقع كما هو متحقق، بل تعتمد إلى التصوير الحسِّي ملائمةً لمستوى المخاطبين بالوحي (العوام)، لعجزهم عن الارتقاء إلى التجريد.

غير أن الملفت للانتباه هو أن القراءات الحداثية استدعت هذا التصور المَشائي ومفهوم التخيل إزاء الوحي واللغة الدينية رغم كونها تنطلق من أرض

فلسفية مغايرة للتي يقف عليها المشاءون؛ إذ كانوا متأثرين في تصورهم للتخيل بنظريات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين في الوجود والمعرفة وطبيعة النفس الإنسانية كما سيأتي، وهي الخلفيات الفلسفية، التي يقطع معها الخطاب الحداثي ويتجاوزها، متأثراً بالنزعات العلمية الوضعية والحداثية.

إشكالية البحث:

في ضوء ما سبق تظهر إشكالية البحث والتي تتمحور حول التساؤلات الآتية:

- ما كيفية استدعاء القراءات الحداثية للتصور المَشائي التخيلي للوحي واللغة الدينية؟ وما الموقف من هذا الاستدعاء؟

- ما المسوِّغات التي أفضت بالقراءات الحداثية لاستدعاء التصور المَشائي؟

وتأتي أهمية هذه الإشكالية في إتاحتها تسليط الضوء على أحد الجوانب المغفول عنها في الدرس المعقود حول القراءات الحداثية، وهو كيفيات استدعائها وتوظيفها لبعض التصورات التراثية والأسباب المتصلة بذلك، وهو الأمر الذي يُعين على فهم القراءات الحداثية وتقييم اشتغالها بصورة معمقة، كما أن هذه الإشكالية تتيح لنا تسليط الضوء على أحد التصورات التراثية التي تعاني إهمالاً في دراستها كذلك، وهو التصور المَشائي للوحي وطبيعة اللغة

الدينية وبيان تفاصيل هذا التصور وملابساته، وهو الأمر الذي يعمق النظر والبحث في مسألة الوحي واللغة الدينية، تلكم المسألة المركزية في نسقنا المعرفي.

محددات البحث:

في ضوء اتساع مدى القراءات الحداثية وكثرة رواها فإن البحث سيكتفي بتناول إشكاليته من خلال أنموذجين لهذه القراءات، وهما: نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري؛ لظهور استدعاء التصور المَشائي في طرحهما كما سنبين، واعتناهما بتوظيف هذا التصور والارتكاز عليه في تقديم مقاربات ومواقف علمية تتصل بالتعامل مع القرآن الكريم وفهمه، والتأصيل لذلك الاستدعاء في سياق بناء نسقهما التأويلي للقرآن الكريم. وبالتالي فإن دراستهما أكثر مناسبة وجدوى لمقاربة إشكالية البحث والتعرف على كيفية توظيف التصور المَشائي في القراءات الحداثية والموقف منه ومسوغات استدعائه.

أهداف البحث:

تروم الورقة الكشفَ عن تجليات التخيل المَشائي وحضوره في القراءات الحداثية، وكيفيات توظيفه، وتقويم هذا الاستدعاء والتوظيف، انطلاقاً من نموذجي: نصر حامد أبو زيد والجابري. كما تسعى أيضاً إلى إبراز المسوغات التي أدت إلى هذا الاستدعاء، والرهانات التي سعى الخطاب الحداثي إلى

تحقيقها من خلال إعادة توظيفه للتصورات المَشائية عن الوحي وطبيعة اللغة الدينية.

بنية البحث:

يأتي البحث في مبحثين تسبقهما مقدمة وتمهيد وتقفوهما خاتمة؛ فأما **المقدمة** فليبيان فكرة البحث وإشكاليته وحدوده، وأما **التمهيد** فيقدم إطلالة على التخييل في التأويل المَشائي للقرآن الكريم.

وأما المبحثان فجاءا كالآتي:

المبحث الأول: استدعاء التصور المَشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ عرض ونقد.

المطلب الأول: تجليات استدعاء التصور المَشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ عرض وبيان.

المطلب الثاني: استدعاء التصور المَشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ نقد وتقويم.

المبحث الثاني: استدعاء التصور المَشائي لطبيعة الوحي واللغة الدينية في القراءات الحداثيّة للقرآن؛ المسوغات والدوافع.
وأما **الخاتمة** فقمنا فيها بتركيب نتائج البحث.



تمهيد: التخيل في التأويل المشائي للقرآن الكريم:

يتعين علينا قبل الشروع في إبراز الاستدعاء الحداثي للتصور المشائي حول الوحي واللغة الدينية التمهيدُ ببيان التصور المشائي المستدعي، وأأسسه ومركزاته، حتى يتضح للقارئ طبيعة الاستدعاء الحداثي له، وكيفيات توظيفه لمقولاته في السياق المعرفي والأيدولوجي الراهن.

١ - في مفهوم التخيل عند المشائين:

التخيل وقوى النفس:

يرتبط التخيل عند المشائين بفاعلية (القوى النفسانية)، حيث تنقسم هذه القوى إلى قوة مصورة: «وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامطة الحواس وملاقاتها، وتزول عن الحس ويبقى فيها». وقوة وهمية: «تدرك من المحسوس ما لا يحس». وقوة حافظة: «وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أن المصورة خزانة ما يدركه الحس». وقوة مفكرة: «وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة، فتخلط بعضها ببعض، وتفصل بعضها عن بعض، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم تسمى متخيلة»^(١).

(١) انظر هذه الحدود في رسالة: (في القوى النفسانية وإدراكاتها)، ص ٦٢، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب للبستاني، ط ٢، القاهرة. وانظر أيضًا تفصيل هذه القوى ووظائفها في: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألّف الروبي، الفصل الأول، ص ١٩.

وانطلاقاً من هذه القوى وإدراكاتها، تنقسم المعرفة إلى: تجريدية مدركة بالعقل النظري، وتخيلية مدركة بالقوة التخيلية والوهمية؛ فتتعلق التجريدية منها بعالم الأمر والمعقولات، والتخيلية بعالم الخلق والحس^(١). وبهذا يكون التخيل معرفة ناتجة عن تصرف القوة الوهمية في ودائع القوتين الحافظة والمصورة، وهي معرفة ملتبسة بالصور الحسية، غير منفكة عنها. وأمّا التجريد فهو المعرفة الكلية التي تنتج عن تصرف العقل النظري في ودائع القوتين: المصورة والحافظة، وهي معرفة عقلية متجردة عن أعلاق الحس ولواحقه وزوائده.

ويتأسس هذا التحديد لقوى النفس على مبدأ التمايز بين طبيعة النفس والجسم، فالنفس ليست جسمًا عنصريًا ماديًا، بل هي ذات طبيعة عقلية مجردة يفيضها العقل الفعال على الجسم. وبالتالي، فالإنسان ذو طبيعة مزدوجة: طبيعة عنصرية مادية هي الجسد، وطبيعة مفارقة هي النفس^(٢). وهذه الطبيعة العقلية للنفس، هي تمكنها من إدراك المعقولات، إذ لا يمكن لغير العقلي أن يدرك هذه المعقولات^(٣). وهنا يظهر الارتباط بين طبيعة النفس وقواها، وطبيعة

(١) في القوى النفسانية وإدراكاتها، ص ٦٦.

(٢) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، ص ٩٨، تح: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٤٩، مصر.

(٣) النجاة، ابن سينا، ص ٢٩٠، من خلال محمد الكال الحر، ابن سينا حياته آثاره وفلسفته، ص ٤٩، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الوجود؛ فطبيعتها العقلية (تجردها عن المادة) هي التي تجعلها قادرة على إدراك الوجود العقلي، وعالم الموجودات العقلية المفارقة للمادة. فما هذه المفارقات؟ وما طبيعتها؟

التخيل وطبيعة الوجود لدى المشائين:

ينقسم الوجود إذن عند المشائين إلى وجودين:

الوجود الواجب (الله تعالى) وهو وجود بسيط واحد من كل الوجوه منزّه عن المادة والجسمية والتركيب.

والوجود الممكن؛ وهذا الممكن نوعان: وجود عقلي مفارق للمادة، ووجود مركب من المادة والصورة. يتسم الوجود العقلي أو (عالم الأمر) بكونه وجوداً عقلياً، ومفارقاً للمادة، وغير محسوس، وغير متحيز، ويتوصل إليه بالتجريد، كما أنه ثابت منزّه عن التغير، وهذا الوجود هو الوجود الأكمل والخالد؛ وأمّا الوجود الحسي، أو (عالم الخلق) فهو الوجود المادي، المركب من المادة والصورة، والمدرك بالحس والتخيل، وهو معرض للكون والفساد.

يقع الوجود العقلي في ما فوق فلك القمر، وهو عالم الموجودات العقلية الخالدة، المنزهة عن الفناء والكون والفساد. وجميع هذه الموجودات الخالدة فاضت عن المبدأ الأول كل موجود، وظهرت مرتبة شيئاً فشيئاً؛ يقول ابن سينا: «وقد بان لنا مما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة

معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل؛ ولأن تحت كل عقل فلماً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود»^(١). ويقول ابن رشد: «وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية ذوات عقل وشوق، وقد يظهر ذلك من مواضع شتى: أحدها... وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل، وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها هو عقل بريء من المادة...»^(٢). ويقول ابن طفيل في حي بن يقظان: «ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق، ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة»^(٣).

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص ٤٠٦، تحقيق: قنواتي وسعيد زايد، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي، ط ٢٠١٣ قم، إيران. وانظر: تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ج ٣، ص ١٦٤٦، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(٢) تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، ابن رشد، ص ٤٧١، تقديم: محمد عابد الجابري، دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨.

(٣) حي بن يقظان، ابن طفيل، ص ١٠٣، تح: أحمد أمين، نشرة خاصة مع مجلة الاتحاد، ط ١، ١٩٤٧، إعادة طبع دار المدى للثقافة والنشر ٢٠٠٥.

وأما الوجود المادي، الواقع تحت فلك القمر، فيتكون من المادة -أو (الهَيُولَى)- والصورة، وتتشكل الموجودات الواقعة تحت هذا الفلك من مواد عنصرية أربع، هي: التراب والماء والنار والهواء. وهي معرضة للفناء والكون والفساد. وتترتب هذه الموجودات من الأخس إلى الأعلى وفق الترتيب التالي: المعادن، النبات، الحيوان، النفس الإنسانية التي فاضت عن العقل الفعّال^(١).

تكتسب المعرفة عند المَشَائِين قيمتها إذن من طبيعة الموضوع -الوجود الذي تتصل به- فشرف المعرفة بشرف موضوعها؛ ولَمَّا كان موضوع التجريد الموجودات الخالدة والكاملة، وموضوع التخيل الموجودات الهيولانية المعرضة للكون والفساد، كان التجريد عندها أشرف وأكمل؛ لكن ما طبيعة المعرفة التي يتضمنها النص الديني، خاصة وأنه نص يتحدث عن الله تعالى وصفاته وعوالم الغيب؟ وكيف يمكن التوفيق بينها وبين تصورهم عن الوجود؟

(١) انظر: حي بن يقظان، ص ٨٠، وانظر أيضًا: الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٣٥.

٢ - التخيل في النص الديني:

في واقع الأمر، واجه المشاؤون إشكالاً محرجاً عند مواجهتهم للنص القرآني؛ فالقرآن الكريم يتحدث عن الملائكة والجن والنار بوصفها كائنات قابلة للحس، وليست معقولات مجردة، فينسب إليها صفات محسوسة؛ بل حتى في وصف الباري ﷻ يرى الناظر بوضوح أنه لا يجرد المولى ﷻ من الصفات، بل يصفه بصفات معنوية كالعلم والحياة والقدرة، وأخرى خبرية كالوجه والعين واليد، وينسب له النزول والكلام والاستواء، ويخبر عنه أنه يُرى في الآخرة... وحتى النفس الإنسانية فهي ذات طبيعة قابلة للحس أيضاً، فهي تقبض وتمسك وتبعد...

هنا، سيلجأ المشاؤون إلى صياغة موقف فلسفي من النبوة والوحي، وطبيعة اللغة الدينية، لكي تنسجم مع مقرراتهم الفلسفية، ولكي يتخلصوا من مازق التعارض، فكان أن نشأت نظرية التخيل.

النبوة بين العامة والخاصة:

لقد كانت نظرية التخيل -إذن- الأداة التي بها حافظ المشاؤون على نسقهم الفلسفي، مع اجتناب الصدام مع منتقديهم؛ فلجؤوا في سعيهم هذا إلى التمييز في النص الديني بين الظاهر والباطن. ولكي يسوغَ لهم هذا الفصل بين الظاهر والباطن، استعانوا بتمييز الشيخ اليوناني (أفلوطين) بين العامة والخاصة،

حيث قسم الناس إلى ثلاث فئات؛ اهتمت الأولى باللذات الحسية، وترقت الثانية قليلاً إلى فكرة الأصلح، ولم تصل للحق إلا الطائفة الثالثة، وهي «طبقة الرجال الربانيين ذوي القدرة الفائقة والبصر الحديد. إنهم شاهدوا البهاء في الملاء الأعلى بما هو لديهم كأنه النظر الثاقب، فارتقوا إلى عالم الروح وكأنهم سحب الأرض وكدوراتها. ثم أقاموا هناك ينظرون من علٍ إلى دنيانا بكل ما فيها، ولذت لهم الإقامة في هذا المقام الحق»^(١).

مكّن هذا التمييز المشائين من تعليل تقسيم النص الديني إلى مستويين: الظاهر المخيّل، والباطن الحق، واعتبروا ظاهر النص الديني خطاباً للعامة، والغاية منه ليس إيقافهم على الحقيقة، بل (تخيّلها) لهم؛ وذلك لدفعهم إلى السلوك القويم. وبهذا التخيّل تنقاد العامة للحق، ويتحقق انتظام العالم وصلاحه. وأمّا الخاصة، فيجدر بهم تجاوز هذا الظاهر المخيّل إلى الباطن الذي يتفق مع الحقيقة الفلسفية البرهانية. وفي هذا السياق يقول ابن سينا: «ولعمري لو كلّف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يُلقِي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان والإجابة غير ممهل فيه، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليه؛ لكلفه

(١) التاسوعات، أفلوطين، ص ٤٩٥، تر: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٧، بيروت.

شططاً، وأن يفعل ما ليس في قدرة البشر»^(١). ويقول أيضاً: «فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب»^(٢). ويقول: «ومتى كان يمكن النبي محمداً ﷺ أن يوقف على العلم أعرابياً جافياً، ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثاً إليهم كلهم»^(٣).

رمزية اللغة الدينية:

لأجل هذا العجز من العامة، لجأ النص الديني إلى التخييل واعتماد اللغة الرمزية؛ يقول ابن سينا: «وقيل إنَّ المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس: إن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي»^(٤). ويقول أيضاً: «بل يجب أن يعرفهم - أي العامة - جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويُلقى إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنه لا نظير له

(١) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، ص ٤٩.

(٢) الأضحوية، ص ٥٠.

(٣) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ابن سينا، تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٤) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ابن سينا، ص ١٢٤، تسع رسائل، مرجع سابق.

ولا شريك له ولا شبيه له، وكذلك يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون
كيفية وتسكن إليه نفوسهم»^(١). ويقول ابن رشد: «وأما الأشياء التي لخفائها لا
تعلم إلا بالبرهان، فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إمّا
من قبل فطرهم، وإمّا من قبل عاداتهم، وإمّا من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأنّ
ضرب الله لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال... وهذا هو
السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن: فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال
المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلّا لأهل
البرهان»^(٢). ويذهب ابن طفيل في حكايته (حيّ بن يقظان) إلى نفس الموقف؛
ففي الحكاية حين يغضب (حيّ) على (النبي) الذي خاطب الناس -العوام-
بالتخييل ولم يخاطبهم بالبرهان، وحين سعى إلى مخاطبتهم بالبرهان والتجريد
«فما هو إلّا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم
خلافه. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي وتسخط قلوبهم... وما
زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً، فلا
يزيدهم ذلك إلّا بُبْوا ونفاراً، مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق، إلّا

(١) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٤٣.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من اتصال، ابن رشد القرطبي، ص ١٠٩، تقديم ودراسة:

محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

أنهم -لنقص فطرتهم- كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يلتمسونه من بابهِ...»^(١).

تكشف هذه المواقف عن إقرار المَشَائِين بأن طرائق تفكير الناس (العاديين) عمومًا متعلقة بتجارِبهم العادية والمعيشة؛ فهم يبنون تصوراتهم انطلاقًا من تفاعلاتهم مع الموجودات التي تصل إليهم عن طريق الحواس، ومن ثمَّ يقومون بنقل هذه التجارب وتعميمها، فتؤثر على تصورهم لله تعالى وصفاته، وللوجود الغيبي والبعث والجزاء. وبما أنَّ العامة -بسبب هذا الارتباط الشديد بتجارِبهم الحسية- عاجزون عن تعقل الوجود الحق على ما هو به، ويعجزون عن تعقل وجود موجودات مفارقة للمادة، وغير متحيزة؛ فقد خاطبهم النص الديني بما يدركونه، وخيَّل لهم الحقائق في صور محسوسة يمكنهم تعقلها.

بقي أن نشير في هذا المدخل الوجيز إلى أن المَشَائِين ذهبوا إلى أن النبي لكي يستطيع مخاطبة العوام بالتخييل اللائق بهم، فلا بد أن يتصف بخصائص ثلاث تميزه عن غيره؛ الأولى: أن تكون له قوة قدسية -وهي القوة العقلية- يدرك بها المعرفة بدون توسط الحد الأوسط. والثانية: قوة التخييل، وهي أن يسمع كلام الله تعالى ويرى الملائكة وقد تحولت له على صورة يراها...

(١) حي بن يقظان، ص ١٢٧-١٢٨، مرجع سابق.

فيحدث له صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة^(١). والثالثة: أن تكون له قوة تأثير يؤثر بها على الموجودات، وبها تحدث له المعجزات^(٢).

وهذا الموقف يظهر أن النبوة مكتسبة للنبي، برياضته النفسية، وليست اختياراً واصطفاء إلهياً؛ وما يراه النبي من شؤون الغيب ليس سوى رؤى وتخييلات يُنشئها من الصور والمعاني التي يفيضها عليه العقل الفعال، طلباً للتأثير في العوام وتحقيق صلاح العالم وانتظامه أخلاقياً. يقول ابن سينا في نص جامع: «وهو أننا قد بينّا أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان، حتى يفعل الخير، كل واحد مع نفسه، ومع شريكه من بني جنسه. وأمّا المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي، من أمر المبادئ؛ فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع، وصفاته، ووحدانيته، وحكمته، وعدله، وبراءته عن صفات الملحّقين به النقص. ووجود الملائكة، والأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، ووصفها بما يستحسن الجمهور. وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضّة، والسمات الروحانية السبحية، التي لا يتخطى إليها دون عقول الحكماء. ثم ترغيب الجمهور

(١) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٣٥.

(٢) انظر هذه الخصائص، في الصفدية لابن تيمية، ج ١، ص ٦-٧، تحقيق رشاد سالم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ، مكتبة ابن تيمية، مصر.

وترهييهم بالبشارة بالثواب، والإنذار بالعقاب؛ وتصوير السعادة الثوابية، لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها، بل بالصورة المفهومة عندهم، المستحسنة لديهم؛ وهي اللذة والراحة، وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك»^(١).

(١) الأضحوية، ص ٥٨-٥٩.

المبحث الأول: استدعاء التصور المَشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ عرض ونقد؛

نسعى في هذا المبحث إلى الكشف عن تجليات استدعاء القراءات الحداثية للقرآن للتخييل المَشائي، وكيفيات توظيفها له؛ كما نسعى أيضاً إلى تقويم هذا الاستدعاء ونقده، وبيان عمليات الحذف والتعديل وإعادة البناء التي مارستها هذه القراءات على مفهوم التخييل المَشائي، لتحقيق رهاناتها. وقد ارتأينا الكشف عن هذه التجليات من خلال نموذجي: نصر أبو زيد، ومحمد عابد الجابري.

ويأتي اختيارهما لعدة دوافع، منها أولاً: أن نصرًا والجابري كليهما اشتغلا على القرآن، وحرصاً على تأسيس تعامل علمي مع التفسير، ورفعاً شعار القراءة العلمية والعقلنة والتاريخية. وثانياً: استند كل من نصر والجابري في بناء تأويلتيهما على بعض المواقف التراثية، خاصة الرُّشدية، فلم يقطعاً كلياً مع التعامل التراثي مع القرآن الكريم.

المطلب الأول: تجليات استدعاء التصور المشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ عرض وبيان؛

تجليات استدعاء التصورات المشائية عند نصر أبو زيد؛

١ - النبوة والخيال عند نصر:

يلحظ الناظر في مفهوم الوحي عند نصر أبو زيد توظيفاً للتصور المشائي لطبيعة النبوة، حيث استحضر أبو زيد موقف ابن خلدون، ليربط بين ظاهرة النبوة وفعالية الخيال. يبدأ نصر أبو زيد مناقشته للوحي والنبوة بذكر ارتباط مفهوم الوحي في الثقافة العربية بالاتصال الخفي والرمزي بين البشر والجن. ويجعل هذا الارتباط السبيل الذي من خلاله يفهم العرب مفهوم الوحي وكونه اتصالاً بين الملك والنبى ﷺ.

يقول: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهنة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلوّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وهذا ما يؤكد أن

ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثّل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه^(١).

ويربط نصر بين تصور العرب للعلاقة بين الواقع وعوالم الجن، وبين نظرية الفلاسفة والمتصوفة في الطبيعة التخيلية لمفهوم النبوة والوحي. ويسهب في عرض هذه النظرية انطلاقًا من تقرير ابن خلدون لها في مقدمته، ويستنتج منه أن هذا التصور -الذي قرره ابن خلدون والذي سنعود إليه لاحقًا- قد «ساد الثقافة العربية»^(٢)، و«نجد جذوره في تصورات ما قبل الإسلام»^(٣).

وينتقل نصر بعدها إلى ذكر الروايات التي تتحدث عن أنماط تلقّي الوحي، ومنها نمط انخلاع النبي عن صفته البشرية إلى الصفة الملكية، ليصبح في نفس الرتبة الوجودية مع الملك جبريل حتى يتحقق الاتصال. ويبيّن على هذا أن تحول النبي من الصورة البشرية إلى الملكية «أمر مفهوم في إطار الثقافة العربية بناء على التصور الوجودي -يقصد تصور ابن خلدون- الذي ناقشناه»^(٤)؛ ويخلص من هذا النمط إلى استنتاج أن «التغيّر الذي كان يلاحظ

(١) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ٣٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

- بيروت، ط ١، ٢٠١٤.

(٢) مفهوم النص، ص ٣٧.

(٣) مفهوم النص، ص ٣٧.

(٤) مفهوم النص، ص ٤٦.

على النبي تغير طارئ خفيف وليس تحوُّلاً بالمعنى الذي تنبئ عنه لفظة الانسلاخ أو الانخلاع، ولعل هذا هو الذي مهّد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم النبوة من خلال نظرية الخيال^(١).

وانطلاقاً من ارتباط النفس بالعالم الروحاني، وعدم تمكنها من الاشتغال في اليقظة لسطوة الحس، فإن فاعلية الخيال لا تشتغل إلا عبر الرؤيا. وبناء على هذا الاستعراض للتصور المشائي عن النبوة، يطرح أبو زيد السؤال الآتي: هل يمكن أن نقول إنّ المرحلة الأولى من مراحل الوحي كانت مرحلة أشبه بالرؤيا؛ حيث تتلقّى نفس النبي -بناءً على هذا التصور- من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحوّلها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟ وهل يمكن أن نقول إنّ التعود والألفة مع توالي عملية الاتصال جعلت الوحي ممكناً في حال اليقظة بالكلام اللغوي العادي؟ يرى نصر أن الحقائق تتضافر لتجيب بالإيجاب. وبالتالي، ففهم ظاهرة الرؤيا على هذا الأساس -أي اتصال النفس بالعالم الروحاني- دعم «الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر، وفي ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب»^(٢).

(١) مفهوم النص، ص ٤٩.

(٢) مفهوم النص، ص ٥٩.

٢- تعددية التأويل والتخيل في القرآن:

من تجليات استدعاء التخيل المَشائي أيضًا عند نصر استدعاؤه لابن رشد، لتأسيس مبدأ التعددية، وتجذيرها في سياقنا العربي الإسلامي. يمهد نصر لمناقشته بالحديث عن البيئة التي نشأ فيها ابن رشد وهي الأندلس، ويصفها بأنها بيئة تتسم بالتسامح مع النصارى والطامعين في السلطة، كما وصف نشأته الفلسفية وتأثره برسالة ابن باجة التي يجعله فيها متأثرًا بالمعتزلة. ليبدأ بعدها مناقشته بانتقاد ابن رشد لوقوعه في شرك الغزالي حين جعل كتب البرهان مقصورة على أهل البرهان لا العامة، ذلك أنه يرى أن الغزالي هو الذي أسس لفكرة المظنون به على غير أهله^(١). ويجعل نصر تمييز الغزالي بين العامة والخاصة جزءًا من منظومة ثنائية أكبر (الملكوت-الشهادة/ الدنيا-الآخرة...) وهي قسمة للمتصوفة، ثم يجعلها انعكاسًا للقسمة الاجتماعية على أساس الثروة. وفي سعي نصر إلى الحفاظ على نقاء الصورة التي بناها لابن رشد، جعل ابن رشد مركزًا على الجانب المعرفي من القسمة فقط دون أساسها الاجتماعي، ليظل ابن رشد مقيّدًا بالبحث المعرفي الصرف، بعيدًا عن الملابس الأيديولوجية في تأسيسه لتصوره: «لكن مما هو لافت للانتباه أن ابن رشد لا

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص ٤٣، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط ٣،

يقف مع القسمة الثنائية بكل دالاتها المتولدة على أساسها الاجتماعي، بل يركز أساساً على القسمة الثلاثية ذات الأبعاد المعرفية...»^(١).

لكن لماذا كان هذا التقسيم؟ يجيب ابن رشد تارة بأنه راجع لاختلاف الناس في الجبَلات والفِطَر، وتارة يرجع الأمر للعادات واختلاف أسباب التعليم. وهنا يطرح نصر سؤالاً مهماً يكشف عن هيمنة الرهان السياسي عليه؛ تساءل نصر: لماذا لم يستطع ابن رشد أن يتخلص من شرك الغزالي ويدافع عن ديموقراطية المعرفة وشيوعها في مواجهة فساد الطريقة الكلامية الجدلية؟ صحيح أنه لم يكن بإمكان ابن رشد أن يجيب عن هذا السؤال، لكنه محوري لنصر، وسيسعى إلى تقديم تأويل لموقف ابن رشد سنراه في ثانيا البحث.

ورغم التشابه الشديد في موقف ابن رشد والغزالي في قسمة الناس إلى عامة وخاصة وجعل البرهان حكراً على الخاصة، والخطابة والتخييل للعامة، يصبر نصر على إقامة الفروق بين الرجلين، حتى يسلم له موقفه من تنويرية ابن رشد وغنوصية الغزالي، (وهو موقف ما فتى نصر يدافع عنه في غير ما كتاب). يرى نصر أنه لكي يتخلص ابن رشد من الخلط والتلفيق الكلامي دعا إلى حلٍّ وسطيٍّ، هو إبقاء كل صنف من الناس في طبقة المعنى المناسبة له. وهذا الحل الوسطي وإن كان متناسباً مع الغزالي، فنصر يميز بينهما في: الحركة المعرفية

(١) الخطاب والتأويل، ص ٤٥.

تبدأ من الطبيعي لتصل إلى ما بعد الطبيعة وإن كانت هذه سابقة وجوديًا على الطبيعة، خلافًا للغزالي الذي يبدأ من عالم الملكوت مرورًا بالنص وانتهاءً بعالم الحس^(١).

ويعود نصر لانتقاد ابن رشد حين يعتمد حلاً نفعياً في قضية التأويل، إذ يشيع ابن رشد تصورات إشراقية بين العامة لعجزهم عن البرهان. ووجه النقد أن ابن رشد يشيع معرفة مقاومة للبرهان، مما يجعل نقده للأشاعرة مجانياً وغير ذي نفع وإن كان مهماً نفعياً. فهو هنا لا ينتقد ابن رشد على المستوى النظري، ولكن ينتقد «هذه الترضيات والتنازلات»^(٢). هذه الترضيات هي السبب في غموض موقف ابن رشد من المتكلمين - حسب رأي نصر -: «وأخيراً فإن هجوم ابن رشد على المتكلمين وعلى تأويلاتهم التي سببت الاضطراب والفساد وشوّهت العقيدة ليس مبرراً ولا مفهوماً، إذا كان المجاز هو قانون التأويل؛ لأنّ هذا بالضبط هو القانون الذي حكم تأويلات علماء الكلام»^(٣).

غير أن هذا الغموض يزول إذا علمنا - حسب نصر - أن ابن رشد - نظراً لهامشيته - اضطر إلى تقديم الترضيات والتنازلات، الأمر الذي زاد من تهميشه وترسيخ مركزية الغزالي؛ لذلك يرى نصر أنه «إذا كان لا بدّ لنا من استدعاء ابن

(١) الخطاب والتأويل، ص ٤٧.

(٢) الخطاب والتأويل، ص ٤٩.

(٣) الخطاب والتأويل، ص ٥٧.

رشد، فليكن استدعاءؤنا له ليس من أجل الصراع الأيديولوجي، بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا وواقعنا في نفس الوقت»^(١).

بعد هذا التمييز بين الإسهام النظري لابن رشد، والملازمات التاريخية والثقافية التي رافقته، ينتقل نصر إلى إبراز أهم قضيتين تنويريتين يمكن استفادتهما من ابن رشد، وهما قضيتا: التعددية والتأويل. ويرى نصر أن التأويل فرع عن التعددية ومؤصل لها في ذات الوقت. إذ يسهم التأويل في إكساب التعدد في شؤون الحياة والمجتمع «مشروعية أعمق تضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة»^(٢). الناس حسب ابن رشد أصناف مختلفون في الطبيعة والجبلّة وفي أسباب التعليم؛ فمنهم البرهاني والجدلي والخطابي. والشرعية راعت هذه الأصناف فنزلت بما يوافق كل صنف. لكن المعرفة اليقينية تظل هي البرهانية، وأمّا الجدلية فظنية، وأمّا الخطابية فتخييلية. الشرعية إذن كما يستنتج نصر لم تلغ التعددية بل أقرتها. وبالتالي فثنائية الظاهر والباطن التي قال بها ابن رشد ليست ثنائية تسعى إلى الإخفاء، كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، ولكنها ثنائية التعددية في البشر^(٣).

(١) الخطاب والتأويل، ص ٥٧.

(٢) الخطاب والتأويل، ص ٥٨.

(٣) الخطاب والتأويل، ص ٦٠.

لكن هذه التعددية قد تؤدي إلى فوضى التأويلات؛ لذلك وضع ابن رشد لها ضوابط تحصرها. وهذه التعددية أيضًا لا تلغي وجود الثوابت التي يتفق الجميع عليها، وهي: وجود الله، والنبوات، والثواب والعقاب الأخروي. لكن هذا الاتفاق لا يتم إلا على المستوى العام والكلي، فهناك مستويات ثلاثة من التأويل داخل هذه الثوابت المعرفية: ما لا يمكن تأويله، ما اختلف فيه، ما يجب تأويله. ثم يقدم مسألة البعث الجسدي نموذجًا على إمكان التأويل في كلفته وإن تمّ الاتفاق على وجوده^(١). ويستشهد بإعذار ابن رشد للمخطئ في هذه المسألة.

لقد كان الرهان الأساس الذي أدى إلى استدعاء نصر لابن رشد كامناً في مبدأين: الدفاع عن المعرفة البرهانية، والانحياز إلى التعددية. يقول نصر: «وهو يؤكد -يقصد ابن رشد- عدم الاختلاف، كان يؤصل التعددية والاختلاف بين البشر. وكان في الوقت ذاته يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنساني لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحاً من جانب آخر»^(٢). هذه النتيجة التي دافع عنها ابن رشد، هي أهم ما يدفعنا اليوم إلى استدعائه، يقول نصر: «ولكن ونحن نستدعي

(١) الخطاب والتأويل، ص ٦٣.

(٢) الخطاب والتأويل، ص ٥٩.

ابن رشد لا بدّ أن نضيف إليه ما حققته البشرية من إنجاز في المساواة بين البشر وفي مجال حقوق الإنسان... إن البرهان الذي انحاز له ابن رشد، والتعددية والاختلاف اللذين حرص عليهما، كان بمثابة الأساس للإنجاز الإنساني في مجال حقوق الإنسان»^(١).

(١) الخطاب والتأويل، ص ٦٦.

استدعاء الرشدية عند الجابري:

١ - النبوة وتجربة النبي الخاصة؛ نحو تصور علمي للنبوة:

بنى الجابري خطابه حول النبوة انطلاقاً من التصور الرُّشدي. في البداية، ركّز الجابري في موقفه من نزول الوحي على النبي ﷺ على ارتباط ظاهرة الوحي بالتجربة الخاصة للنبي، مما يجعله تجربة نفسية خاصة للنبي ونابعة من ذاته، الأمر الذي ينفي عنها وجودها الموضوعي خارج ذهن النبي، وبهذا يتجاوز (مأزق) التوفيق بين رفض الموقف العلمي المعاصر للوجود الموضوعي للكائنات الغيبية، ووجودها في النص الديني.

يبدأ الجابري في تعريفه للنبوة بذكر روايات نزول الوحي؛ وفي عرضه لهذه الروايات يلحّ الجابري على ترجيح الروايات والأحاديث المنقولة التي تجعل اللقاء الأول بين النبي ﷺ وجبريل ﷺ لقاءً رؤيويًا مناميًا، ولم يكن في اليقظة^(١). وفي ذكره للأخبار النبوية الغيبية، يُلقِي بكثير منها إلى عالم الرؤى المنامية. يقول: «ولمعترض أن يقول: هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة؛ من ذلك ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]، وما رُوي بشأن الإسراء والمعراج. وهذه أمور

(١) مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، ص ١٠١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

لبنان، ط ١، ٢٠٠٦.

ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا^(١). تتحدد معطيات العلم ومبادئ العقل الحديث إذن بوصفها افتراضات قبلية توجه عملية التأويل والفهم، وبالتالي: يؤول أو يرّد كل ما يتعارض مع هذه الافتراضات المسبقة.

ويقرر الجابري هذا الموقف ثانية لدى حديثه عن رحلتي الإسراء والمعراج: «الإسراء والمعراج إذن حدثًا على صورة رؤيا منامية. ذلك هو الرأي الذي نختاره من آراء العلماء السابقين. ونحن لا نناقش ما يتم للأنبياء أثناء الرؤيا؛ إذ هو لهم وحي كما سبق القول، وهو خاص بهم وليس خرقًا لنظام الكون ولا مسًا بسننه»^(٢).

وأما الروايات التي لم ترد في القرآن، ووردت فقط في الحديث الشريف، فإن الجابري يكتفي فقط بردها بحجة أنها آحاد، دون أيّ تعليل آخر، يقول: «هناك روايات تحدثت عن أمور كثيرة نسبت إلى النبي ﷺ على أنها معجزات له من النوع الخارق للعادة، وكلها أحاديث آحاد من النوع الذي يتساهل فيه

(١) المدخل، ص ١٨٧

(٢) المدخل، ص ١٩٠.

رجال الحديث لكونه يستعمل في (الدعوات والترغيب والترهيب والتفسير والمغازي وما لا يتعلق به حكم)»^(١).

وهذه المسالك في التعامل مع نصوص بدء الوحي، والأخبار الغيبية، يبدو جلياً كيف تدخل الرهان (العلمي) في قراءة الجابري للنبوة وتصوره لها؛ فمن جهة، تحول هذا الرهان إلى افتراض تأويلي قبلي ينطلق منه في تأسيس فهم (علمي) للنص الديني، يتجاوز الأبعاد الخارقة للعادة فيه، ويقدم فهمًا (عقلانيًا) لها. ومن جهة أخرى، دفعه هذا الرهان إلى اعتماد الانتقاء والاختيار، بوصفه تقنية تأويلية يعتمد عليها للحفاظ على افتراضه الأساسي، حيث يختار الجابري من الروايات ما يناسب العقل والعلم الحديث، بغض النظر عن المصادقية التاريخية لها، وبدون أيّ تمحيص أو مقارنة بين الروايات أو فحص للرواة وأمانتهم. هذا الانتقاء سيتجلى أيضًا في تفسيره الذي رتبّه على أسباب النزول، إذ سيتتقي الجابري مجموعة من التأويلات المقدمة من قبل بعض الاتجاهات التفسيرية لبعض الآيات القرآنية، بما يمكنه من إلغاء أو تقليل الحضور الغيبي في النص. وسنرى كيف أن الجابري كثيرًا ما لجأ إلى التأويلات المشائية ورجحها على غيرها من التأويلات، لتلاؤمها مع منطلقاته ورهاناته التي بيّناها

(١) المدخل، ص ١٩٠.

في الأعلى، دون بيان علل الترجيح، ومدى تناسب هذه التأويلات مع سياق الآيات، أو مع السياق النصي الكلي، من خلال ربطها بباقي النصوص الأخرى. بعد هذا ينتقل الجابري إلى عرض مفاهيم النبوة لدى الطوائف الإسلامية، وكيفية معرفتها؛ فذكر مواقف أهل السنة والمعتزلة، ثم الفلاسفة المشائين كالفارابي وابن سينا، ثم الشيعة، وانتهى بذكر موقف ابن رشد الذي يتبناه الجابري. وفي عرضه لابن رشد، ركز الجابري على نقده للأشعرية في مسألة خرق العادات، وكأن ابن رشد لا يرى الاستدلال بخرق العادة، بل يرى دليل النبوة يكمن فقط في الإتيان بشريعة صالحة، وبأن النبوة ظاهرة تاريخية ليست للبحث النظري. غير أن الجابري هنا لم يلتزم تمامًا بالموقف الرشدي، بل سكت عن بقية الموقف الرشدي لتعارضه مع ما يريد تأسيسه؛ ذلك أن ابن رشد وإن ضَعَّف الاستدلال بخرق العادات، إلا أنه لم يَنْفِها، بل جعلها نوعين: خارق في المعرفة، وخارق من جنس قلب الأعيان. يقول ابن رشد: «وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى بالنبوة. وأمّا الخارق الذي هو ليس في جنس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى... أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة،

وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومُقَوِّ^(١). ففي هذا النص يتضح أن ابن رشد لا يلغي كون المعجزة تقع في الوجود، إنما ينتقد دلالتها الضرورية على النبوة، خلافاً للجابري الذي أوّل موقف ابن رشد بكونه يرفض الاستدلال بالمعجزة لكونها خرقاً للسببية ولقوانين الطبيعة التي لا تقبل الانخراق. وهذا التأويل الذي بينّا خطأه ناتج عن الإكراه الذي مارسه رهانات الجابري عليه؛ إذ ظل يبحث عن ما يسند موقفه في تأويل المعجزات، متغافلاً عن منطق ابن رشد نفسه.

وأيضاً، فابن رشد لا يقول إن النبوة لا تثبت بالدليل النظري كما يُقوله الجابري حين جعل دليل ابن رشد هو الإتيان بشرية صالحة فحسب، بل يستدل ابن رشد بالدليل النظري على إثبات نبوة محمد ﷺ: «من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟ قيل [جواب ابن رشد]: أما الأصل الأول فيعلم بما يندرون به من وجود الأشياء التي لم تخرج بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا؛ وبما يأمر به من الأفعال وينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي لم تدرك بتعلم»^(٢). فهنا أيضاً يظهر كيف اختزل

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، تقديم محمد عابد الجابري، ص ١٨١، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٨٠.

الجابري موقف ابن رشد وجعله غير قائل بالدليل النظري في النبوات؛ كل هذا ليرسخ مبدأ ارتباط الشرائع بالعمل وبالأخلاق والشرائع، لا بالمعرفة والخبر.

٢- نماذج تأويلية:

ليبيان توظيف الجابري للتصور الرشدي عن النبوة والوحي واللغة الدينية، نعرض هنا نموذجين يتجلى فيهما هذا التوظيف، وهما: القصص الديني، والمعاد والثواب الأخروي.

أ. القصص الديني:

يشكل القصص الديني مجالاً خصباً للتأويل الحداثي للقرآن الكريم لتطبيق آلياتهم وأدواتهم المنهجية عليه. وقد سعى الجابري إلى تأسيس موقف خاص من القصص الديني، عمل فيه على تجاوز القراءة التراثية لهذا القصص، وهي القراءة التي تنطلق من مبدأ الوقوع التاريخي لهذا القصص؛ لكونها تعارض المسلّمات (العلمية) للجابري، خاصة تضمّن هذا القصص لخوارق العادات؛ كانفلاق البحر والطوفان ووقوع الهلاك العام بالأقوام المكذّبة للأنبياء، إلى جانب انطوائها على التدخل الإلهي المباشر في سير الأحداث؛ وبالتالي فالقبول بمبدأ التحقق التاريخي لهذا الأساس يعني الإقرار بإمكان خرق قوانين الطبيعة وعدم اطّرادها، وهو ما ترفضه القراءة العلمية، وهنا يعترض الجابري إشكالاً يتعلق بكيفية تأويل هذا القصص تأويلاً يزيع عنه الأسطورة.

رأى الجابري أن أهم عقبة تعترضه في مسعاه هي كون القرآن يصف نفسه بالصدق والحق، الأمر الذي يعطي الشرعية للقراءة التقليدية في تعاملها مع القصص الديني باعتباره واقعاً تاريخياً؛ لذلك، لجأ في تأويله لهذه القصص إلى إعادة تعريف (الصدق)، ليتجاوز التعامل التاريخي مع هذه القصص. يقول الجابري: «فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال المضروبة لموقف أو حال... لأن المقصود بالمثل ليس أشخاصه بل مغزاه، فكذلك القصص القرآني في نظرنا. والصدق في هذا المجال، سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة لا يلتبس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده. فإذا كنا نعجب بمثل ونفعل له فهو صادق بالنسبة إلينا، أما صدقه في نفسه فلا يكون موضوع سؤال ما دام يثير فينا ذلك الانفعال المعبر عن الإعجاب والتصديق»^(١).

لا ينطلق الجابري إذن من المصادقية التاريخية لقصص القرآن، بل هي مسألة غير مطروحة أصلاً، لكون مفهوم الصدق لا يرجع إلى المطابقة بين القصة القرآنية والواقع التاريخي، بل إلى حضورها في مخيال المستمعين ومعهودهم. وبهذا، يصبح من غير المقبول البحث عن مطابقة هذه القصص

(١) المدخل، ص ٢٥٨.

للتاريخ؛ وإذن، فهي من قبيل ضرب الأمثال، التي تهدف إلى تحقيق أغراض الدعوة، وإقناع المخاطبين بها، وترهيبهم من تكذيبها.

يكشف هذا التعامل مع القصص الديني إلى كونه مجرد وسيلة، أو إستراتيجية خطابية يعتمد عليها النص لتحقيق غاياته؛ وهذه الغايات هي بالأساس غايات اجتماعية-أخلاقية، تهدف إلى تحقيق العدالة، والانتصار للفقراء والمستضعفين، وهذه الغاية الاجتماعية هي الغاية الأساس للنص الديني التي جاء لأجلها. وهنا يحضر الرهان السياسي والاجتماعي للجابري بشكل بارز؛ فقد اعتبر الجابري الوظيفة الاجتماعية للقصص الديني هي الوظيفة الأساس، وما سواها خادم لها وتابع. وهذا هو الذي يفسر إعجاب الجابري بابن رشد، الذي يركز -بغيره من المشائين- على الغاية العملية والأخلاقية للشريعة. يقول الجابري: «كان ذلك هو رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة: للدين مجاله ورسالته، وللفلسفة ميدانها ورسالتها. وهما إذ يختلفان في الأصول والمبادئ وطرق الإقناع والتصديق يتفقان في الهدف، وهو غرس الفضائل الخلقية في النفوس؛ إذ بدون الفضائل الخلقية لا يبلغ الإنسان كماله كإنسان، ولا تستقيم للناس حياتهم المدنية والاجتماعية»^(١).

(١) تهافت التهافت، تقديم الجابري، ص ٧٨.

صحيح أن ابن رشد لم يوظف هذه الغاية في نفي قصص الأنبياء ومعجزاتهم، غير أن الجابري يستحضر هذا الموقف الرشدي ويستضمرة بمغزل عن إطاره الميتافيزيقي الذي لا يعتمده، ويعوضه بالرؤية العلمية الحديثة للعالم، لكي يسحب هذا الموقف على القصص الديني أيضًا.

ب. البعث الجسدي والثواب الأخروي:

يواجه الباحث نوعًا من الصعوبة في معرفة موقف الجابري من بعث الأجساد؛ ذلك أنه في القسم الأول من تفسيره لم يكن واضحًا في مسألة معاد الأبدان. ففي سياق استطراده اعتمد على موقف الفارابي وابن سينا، ثم أورد تكفير الغزالي للفلاسفة ثم ردّ ابن رشد عليه وكيف اعتمد ابن رشد نظرية التمثيل^(١)، دون أن يرجح هذه المواقف أو يتبناها، وإنما اكتفى بعرضها فقط. وأما في القسم الثاني من تفسيره، فيعود الجابري لنفي بعث الأجسام مستندًا هذه المرة إلى الرازي وجملة من الرواة، ويبالغ فينسب نفي البعث الجسماني إلى الصحابة^(٢).

-
- (١) تفسير القرآن الحكيم، القسم الأول، ص ١٨، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، عين السبع، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠٠٨.
- (٢) تفسير القرآن الحكيم، القسم الثاني، ص ٢٩٢. محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، عين السبع، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠٠٨.

لكنه في سياق آخر أوضح بشكل صريح تبنيّه هذا الموقف، أي: اعتبار الغيبات والماورائيات من قبيل التمثيلات والصور الرمزية^(١). ولكي يسلم له هذا الموقف من معارضة الكتاب العزيز، وكيف أن قريشًا كانوا ينكرون البعث الجسماني والقرآن يردّ عليهم، احتج الجابري بأن قريشًا في الحقيقة لم يكونوا معنيين بقضية البعث الجسماني أكثر من رفضهم للبعث نفسه وللحساب وللمسؤولية الأخلاقية الناجمة عنه، وبالتالي فاعتراضهم لا ينبغي أن يفهم كما يبدو في ظاهر الأمر.

وإذا كان البعث ذا طبيعة روحية، وليس بعثًا للأجساد كما رأينا، فكيف يفهم الجابري إذن ظواهر الآيات التي تتحدث عن الجنة والنار والثواب والعقاب؟ يقول مجيبًا: «وهي عندما تذكر في القرآن فليس من أجل أن يفهمها الناس بالصيغة التي تذكر بها والتي يعبر عنها بما يشبهها في الحياة الدنيا، بل المقصود من ذكرها تذكير البشر بأن بعد هذه الحياة حسابًا وثوابًا أو عقابًا؛ ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٣١]، والهدف أن يؤمنوا ويعملوا الصالحات ويستقيموا فلا يظلموا»^(٢).

(١) انظر: تفسير القرآن الحكيم، القسم الثالث، الهامش ٤٩، من ص ١٧٤، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، عين السبع، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠٠٩.

(٢) تفسير القرآن الحكيم، ق ٣، ص ١٧٥.

ويقول أيضًا: «ونحن نرى أنَّ ما ورد في القرآن من أوصاف ونعوت للجنة والنار هي من قبيل ضرب المثل، فما وصف به نعيم الجنة هو من أجل الترغيب، وما ورد بخصوص عذاب جهنم هو للترهيب والتخويف، ومثل أوصاف الجنة والنار ما ورد في القصص القرآني وفي غيره من الماورائيات، سواء تحدثت عن التاريخ المقدس تاريخ الأنبياء والرسل أو عن تاريخ المصير الذي يؤرخ ليوم الدين»^(١). إنها إذن تمثيلات/ تخيلات وتصويرات حسية فقط، وليست ذات حقيقة موضوعية خارج الذهن.

(١) انظر: تفسير القرآن الحكيم، ق ٣ الهامش ٤٩، ص ١٧٤.

المطلب الثاني: استدعاء التصور المشائي عند نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري؛ نقد وتقويم؛

بعد أن أبرزنا تجليات التخيل المشائي في خطابي نصر والجابري حول القرآن الكريم، لنا أن نبدي بعض الملاحظات والتقويمات النقدية، لاختبار اتساقها وتماسكها الداخلي، ولإبراز مدى التزامهما بالموضوعية وبمقتضيات القراءة العلمية وشروطها في توظيف التخيل في فهم النبوة والنص الديني.

فبالنسبة إلى نصر أبو زيد؛

فهو ينطلق في موقفه من النبوة من التصور العلمي الحديث، الراض للأسطرة، والقائم على صرامة القوانين، سواء الطبيعية أو الاجتماعية، ورفض إمكان خرقها. وبالتالي، فإن القول بالتخيل في ظاهرة النبوة يجعل وجود الجانب الغيبي منها - كنزول الملك جبريل عليه السلام - وجوداً ذهنياً في مُخَيَّلَة النبي، مما يؤدي إلى نفي الوجود الموضوعي للملك ولنزوله، وبالتالي يسهل فهمها في ضوء التصورات العلمية الحديثة. وقد أدّى هذا بد(نصر) إلى الوقوع في قراءة انتقائية واختزالية.

فأما كونها انتقائية؛ فذلك لأنه لم يعرض لمختلف التصورات والمفاهيم حول طبيعة الوحي، بل اكتفى بالموقف المشائي فقط، وكأنه الموقف الوحيد الذي قدم تفسيراً لظاهرة النبوة، في حين سكت عن باقي التصورات الأخرى

- أعني التصورات السُّنية سواء المحدثين أم متكلمة أهل الحديث-، رغم أنها الأخرى بالذكر، خاصة وأنها أقدم زمنًا من التصور المَشائي وأقرب إلى البيئة العربية زمن نزول الوحي، ولا تخرج عن الإطار الثقافي العربي المستمر منذ عهد النزول، وهذا هو الموقف المتوافق مع دعوى التاريخية التي يتبناها؛ لكنه لجأ إلى موقف من خارج الإطار الثقافي العربي زمن نزول الوحي. إن الموقف المَشائي هنا ليس (وصفًا) لفهم العرب للنبوة، بل هو تفسير لها؛ وثمة فرق كبير جدًّا بين الوصف والتفسير؛ وهنا يغالط نصر حين ينسب تصور ابن خلدون إلى الثقافة العربية زمن تنزل الوحي، ذلك أن فكرة العوالم التي تحدث عنها والمتدرجة من عالم الحس إلى عالم العقل ترجع إلى الفلسفة اليونانية في صيغتها الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثّة، وقال بها في صيغتها الإسلامية الفلاسفة الإسلاميون؛ كالفارابي وابن سينا^(١) ومن تأثر بهم كالغزالي والرازي. وبالتالي فهو تصور ينتمي لإطار ثقافي مغاير، هو الإطار اليوناني الذي يختلف في مفهومه للعقل والوجود عن الإطار الثقافي العربي^(٢). وابن خلدون له

(١) انظر مثلاً: رسالة: (في القوى النفسانية وإدراكاتها)، ص ٦٤-٦٥.

(٢) يقول طه عبد الرحمن مبرزًا أحد وجوه الاختلاف بين الإطارين: «لقد أدرك أركون أن مفهوم العقل في القرآن يختلف عن مفهومه في الفلسفة الأرسطية، إلا أنه أخطأ في أمرين: أنه نظر فيه من زاوية العقل الأرسطي، فوصفه بكونه عقلًا ميثيًّا (أي يعتمد القصص الأسطوري). والثاني أنه نظر إلى مفهوم القلب

اتصال وتأثر بالمشائية وإن كان أشعرياً، ذلك أن أشعريته تابعة لأشعرية الفخر الرازي، وتأثره بالفخر بادٍ في عدة جوانب من فكره ليس هذا موضع بيانها. والفخر - كما هو معلوم - أول من أدمج الفلسفة السينوية في بنية الكلام^(١)، وكانت له عناية شديدة بابن سينا. من هنا، يتضح الارتباط بين ابن خلدون والمشائية في صيغتها السينوية. ويجدر التنبيه إلى أن ابن خلدون لا يقول بالتصور السينوي للنبوة، وإن استند إلى كثير من مقولاته وجهازه الاصطلاحي، وهذا راجع - كما قلنا - للمزج الذي اعتمده الرازي بين السينوية والكلام الأشعري.

وحتى بالقول إن هذا التفسير بنظرية الخيال مبرر لكون النبي لم تكن تظهر على وجهه إلاّ تغيرات طفيفة لحظة تنزل الوحي، فإن هذا التعليل مردود لكون عدم رؤية الملك لا يعني كونه فعلاً تخيلياً للنبي ﷺ، فالعرب تقرّ بالغيب، وبكون بعض الموجودات لا يقع عليها الحس، كإقرارهم بالجن وبالملائكة أيضاً بنص القرآن حين يحكي اعتراضهم: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾

=

الذي يعدّ العقل فعله الأساسي من زاوية الثقافة العربية، فجعله محصوراً في مجال الوجدانيات. روح الحداثة، ص ٢٠٠، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.

(١) الكتب المرجعية في تراث متأخري الأشاعرة بالمشرق، هيدرون آيشنر، ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، (٢ / ٨٣٨)، إشراف: زابينه شميتكه، تر: أسامة شفيع السيد، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٩.

[الأنعام: ٨]. وأيضًا، فالمشأؤون لم يلجؤوا لنظرية الخيال لمجرد هذا السبب، بل لكونه يتعارض مع أصولهم، فهم أيضًا يقولون بوجود موجودات عقلية لا يقع عليها الحس؛ كالعقول السماوية والأنفس الفلكية^(١). وإنما الدافع لهم هو القول باستحالة وجود وسيط مباشر بين الإله والنبي هو الملك، فالإله عندهم غير متصل بهذا العالم -عالم الكون والفساد-، فهو لا يعقل إلا ذاته ويعقل الموجودات على نحو كلي، وإنما المدبر له هو العقل الفعال المدبر لفلك القمر، إلى جانب كون العقول ليست أجسامًا، بل كائنات مفارقة للمادة، والملائكة كائنات -أشخاص وأجسام نورانية، فتم تأويل الوحي ليتناسب مع هذا التصور الأنطولوجي والوجودي. من هنا يتبين أن استعانة نصر بالتصور المَشَائِي لا يخدم مسعاه في القول بنظرية الخيال في النبوة، ولا يستقيم على أصوله المعرفية.

وأما اختزالية تصور نصر، فتكمن في سعيه إلى تبئته ظاهرة النبوة في الثقافة العربية زمن النزول من خلال ربط النبوة باتصال البشر بالجن (إمّا في علاقة الشاعر بشيطان الشعر، أو في علاقة الكاهن بالشیطان)، وأيضًا في جعله وجود هذا الاتصال بين البشر والجن في الثقافة العربية العامل الأساس في قبول العرب

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص ٤٠٦.

للنبوة، ولولا وجوده لما كان ممكناً لهم فهم النبوة، وفي هذا دليل على ارتباط النص بالثقافة.

ولنا هنا ملاحظات: فمن المعلوم أن العرب لم يكونوا ينكرون النبوة مطلقاً، ليس فقط لإقرارهم بإمكان اتصال البشر بالجن، وإنما لكونهم سمعوا بها من اليهود والنصارى، كما أنهم ينسبون أنفسهم للنبي إبراهيم عليه السلام؛ فلم تكن النبوة غريبة عنهم.

وكانوا أيضاً في عبادتهم للأصنام يعتقدون فيها التوسط بين الله وبينهم والتقرب إليه من طريقها: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، بل إن العرب كانوا يعرفون الملائكة بنص القرآن وكانوا يعتقدون أنها إناث وأنها بنات الله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وفي القرآن ردٌّ صريح على هذا القول؛ وهنا يتضح أن ربط القرآن بالثقافة العربية زمن الوحي لم يكن دقيقاً عند نصر، فتصوره للثقافة العربية فقير ومختزل.

وأما الملاحظة الثالثة فتتجلى في نسبة نصر لانخلاع الرسول من الصورة البشرية إلى الصورة الملكية إلى الثقافة العربية زمن النزول، وهو ما يتناقض مع طرحه الأساسي؛ فإذا كان معيار قبول النبوة عند نصر هو كون نمط الاتصال بين النبي والملك مماثلاً لنمط اتصال الشاعر بالجنّي، وبعدم هذا النمط كان سيستحيل قبول النبوة، فإنه بنفس المنطق كان سيستحيل على العرب قبول

انخلاع النبي من صورته البشرية إلى صورة الملك؛ لكون هذا النمط لم يكن مألوفاً مطلقاً لدى العرب، فالمعلوم أن العرب يقرون بإمكان تشخُّص الجن وتمثُّله وتصوُّره، لكنهم لا يقرون بإمكانه للبشر، فكيف ينسب إليهم قبول هذا النمط؟ هذا مع أنه لم يبحث في صحة نسبة هذا النمط من الاتصال إلى النبي ﷺ، واكتفى بالاعتماد على المصادر المتأخرة كالزركشي وابن خلدون...

هذا من حيث دقة نصر في توظيف المفهوم المَشَائِي لتوكيد تصويره انتماء ظاهرة الوحي إلى الثقافة؛ وأمّا من حيث كون الوحي لا يخرج عن قوانين الثقافة التي نزل فيها، ففيه اختزال شديد للنبوة. والذي ألجأ نصرًا إلى هذا القول هو قوله بتاريخية النص وتاريخية الفكر، ومن خلالها سعى إلى إزالة الحاجز بين هذه التصورات والتصور العلمي -الطبيعي- الحديث الذي لا يرى في العالم وجودًا آخر غير الوجود الطبيعي المرئي. وبالتالي، فربط النص بالثقافة في مرحلة تاريخية محددة، وجعله مرتبًا لقوانين هذه الثقافة، يجعل من غير الممكن -في نظره- سحب تلك التصورات على واقعنا المعاصر؛ ولأجل هذا الرهان، يستعين نصر أيضًا بنظرية دو سوسير في عدم الارتباط بين اللغة والمرجع الواقعي، إذ اللغة تحيل إلى المفاهيم الذهنية لا إلى المرجع مباشرة. ومن الخطأ -حسب نصر- أن نفهم من تلك التصورات -أي الجن والملائكة- أن لها وجودًا مرجعيًا خارج الذهن والتصورات الثقافية زمن النزول.

ولنا هاهنا اعتراضان: حاصل الأول؛ أن نصرًا حمّل نظرية سوسير ما لا

تحتمل؛ إذ إنه قطع الصلة بين الدوال والمدلولات من جهة، والمرجع الخارجي من جهة أخرى، في حين أن سوسير نفسه لم يقطع بينها مطلقًا، وإنما سعى إلى إزاحة المرجع (إجرائيًا) ومنهجياً فقط، لكونه لا يدخل في عمل اللساني، فاللساني لا يبحث في علاقة اللغة بالمرجع، بل دوره يقتصر على وصف النسق اللساني الذهني، وأمّا ارتباط العلامة اللسانية بالمرجع فهو بحث ذو طبيعة أنطولوجية، ولا ينتمي إلى علم اللسانيات^(١). غير أن هذا الفصل الإجرائي والمنهجي لدى سوسير صار فصلاً وقطعاً حاسماً لدى نصر، جعل اللغة منفصلة عن الواقع كلياً. على أن هذا الفصل بين اللغة والمرجع ليس جديداً على الفكر اللغوي العربي القديم، فالفخر الرازي في محصوله -على سبيل المثال لا الحصر- بين أن اللغة تحيل على الصور الذهنية لا إلى الأشياء مباشرة، فيقول: «البحث الثالث: في أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية»^(٢). فالمسألة ليست جديدة على الفكر اللغوي العربي القديم، حتى يقال إنها من نتائج اللسانيات الحديثة التي أدت إلى الفصل بين اللغة والواقع. كما أن القدامى رغم

(١) انظر: في اللسانيات العامة، مصطفى الغلفان، ص ٢٢٩-٢٣٠، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.

(٢) المحصول في أصول الفقه، الفخر الرازي، تح: طه جابر علواني، ج ١، ص ٢٠٠، مؤسسة الرسالة.

إدراكهم لإحالة اللغة إلى الصور الذهنية لم يدفعهم إلى قطع صلتها بالمرجع الخارجي، وإلا سقطنا في السفسطة، وبطل استعمالنا للغة في حياتنا العادية، وفي علاقتنا بالأشياء من حولنا.

وحاصل الثاني؛ أنّ القول بتاريخية المضامين القرآنية المتعلقة بالجن والغيبات عمومًا وكونها تصورات ذهنية ثقافية غير ذات مرجع = ليس مسلمًا لنصر، وهو منازع فيه؛ ذلك أن الإقرار بوجود الجن أو الملائكة وغيرها من الكائنات الغيبية ليس حكرًا على الثقافة العربية حتى يقال إن القرآن أعاد توظيفها خدمة لغاياته الخاصة وإن كانت مجرد تصورات ذهنية للعرب في زمن النزول، بل هو ظاهرة لا تكاد تخلو منها ثقافة من الثقافات، فكل المجتمعات القديمة كانت مجتمعات متدينة، وكلها تقر بوجود كائنات غيبية لا يقع عليها الحس، وليس الأمر مرتبطًا بمرحلة تاريخية من مراحل الوعي الإنساني كان فيه البشر لا يفرّقون بين المحسوس والذهني، فهم كانوا يفرّقون بين المحسوس والغيبى، ويعلمون أن الغيبى لا يقع عليه الحس، لكنهم بالمقابل يقرون بأنه لا سبيل إلى نفي هذه الموجودات إلا كون الحس لا يقع عليها، وما عجز الحس عن إثباته لا يعني أنه معدوم، فعدم العلم لا يعني العلم بالعدم، كما هو معلوم. وفي هذا يقول ابن تيمية: «وتكذيب من كذب بالجن هو هذا الباب، وإلا فليس عند المتطّيب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في

صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم، وقد اعترف بهذا حُذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره^(١).

بل إنَّ الدليل على كون هذا الإقرار ليس تاريخياً بالمعنى الذي يدافع عنه نصر، هو إقرار العدد الكبير من الناس في زمننا بوجود هذه الغيبات رغم كونهم من رواد العلم التجريبي، الأمر الذي يلغي اعتبار كون الإيمان بالغيبات من رواسب العقلية الأسطورية القديمة.

إنَّ القبول بالغيبات أمر مرتبط بالطبيعة الإنسانية والفطرة التي لا تجد مانعاً في القبول بوجودها، لا بمرحلة من مراحل الوعي.

وأما تصور نصر عن التعددية والتأويل الرشدين فتشور حوله عدة

إشكالات؛ ولنبدأ بموقف نصر من التمييز بين ابن رشد والغزالي، إذ حاول -كما رأينا- إقامة التمايز بين ابن رشد والغزالي في مسألة تقسيم الناس إلى عامة وخاصة، جاعلاً أساس تقسيم الغزالي أساساً طبقيّاً اجتماعيّاً من جهة، وصوفيّاً غنوصيّاً من جهة أخرى؛ في حين أنَّ أساس ابن رشد معرفي شرعي.

والحقُّ أنَّ ابن رشد لم يسقط في فخ الغزالي، والغزالي لم يأخذها من الغنوصيين، بل إنَّ هذه القسمة موجودة لدى سلفيهما: الفارابي وابن سينا،

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ١٠٠، دار المعرفة - بيروت.

واللذين أخذها بدورهما من أفلوطين^(١). صحيح أن الغزالي كان أشعرياً، لكنه -رغم أشعريته- تأثر كثيراً بابن سينا الذي ردّ عليه وكفّره. ومن الغريب أن كثيراً من أقوال الفلاسفة التي رفضها الغزالي عاد إلى القول بها لاحقاً^(٢). فابن رشد والغزالي وإن تمايزا في كثير من المسائل، إلا أنّ ثمة ما يجمعهما لتأثرهما بالمشائية.

وأما كون الداعي إلى هذه القسمة ناتجاً عن تقسيم طبقي اجتماعي، فإنه تفسير مجانب للصواب، خاصة إذا علمنا أنّ أصل هذا التقسيم كما بينّا مأخوذ من أفلوطين؛ فأفلوطين قسم المعرفة إلى تجريدية وحسية، ولأن الناس ينكرون وجود مجردات مفارقة للمادة اضطر إلى اعتبار العامة قاصرين عن بلوغها. فأصل التقسيم ناتج عن إشكال معرفي قديم، سببه مصادمة كثير من أقاويل الفلاسفة لاعتقادات الإنسان العادي وتصورات، ما ألجأ الفلاسفة إلى هذا القول، وتلقّفه عنهم الفلاسفة الإسلاميون.

(١) انظر التقسيم الثلاثي لأفلوطين في: تاسوعات أفلوطين، التاسوع الثاني، ص ٤٩٥.

(٢) انظر تأثير ابن سينا في الغزالي والرازي مثلاً في: مفهوم النبوة عند الغزالي، فرانك غريفيل، و: من الغزالي إلى الرازي، تطور علم الكلام الفلسفي في القرن السادس الهجري، كلتا الدراستين في كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٦، بيروت.

وأما الملاحظة الثانية، فترتبط بغموض موقف ابن رشد من المجاز.

والحقُّ أنَّ نصرًا هنا لم يلحظ الفرق بين التأويل الرُّشدي والتأويل الكلامي وظنَّهما مشترَكَيْن في الأخذ بالمجاز. والفرق بينهما أنَّ المتكلم يعتبر الظاهر غير مراد، والمراد هو الدلالة المجازية التي ينصب لها القرينة، وهي هنا قرينة عقلية. أمَّا ابن رشد فيعتبر الظاهر مرادًا لكن للعامة فقط، وغير مراد للخاصة الذي يؤولون الظاهر من خلال اعتباره مجازًا أو رمزًا وإشارةً وتخيلًا^(١). فالتكلم يرى أنَّ الله لم يُرد أن يفهمنا الظاهر بل أن ننصرف عنه إلى المجاز. والفيلسوف يرى أنَّ الله أراد أن يفهم العامة الظاهر؛ لأنه الأصلح والأُنفع لهم، وأمَّا الخاصة فلهم تأويل الظاهر مجازيًا أو اعتباره تخيلًا وتمثيلًا للحقيقة.

وأما الملاحظة الثالثة، فترتبط بالتعددية؛ إذ لم يستطع نصر تأسيس القول

بالتعددية تأسيسًا سالمًا من التناقض؛ فرغم انتقاده لابن رشد في قوله بالفرق بين الخاصة والعامة، واعتباره هذا التقسيم طبقًا ومنافيًا لديموقراطية المعرفة؛ إلا أنه يعود لجعل القول بتعدد مستويات المعرفة دليلًا على إيمان ابن رشد بالتعدد والاختلاف، مع أنَّ تعدد مستويات المعرفة عائد أساسًا إلى تعدد

(١) انظر تفصيل ابن سينا الفرق بين التخيل والرمز عند الفلاسفة والمجاز عند المتكلمين في: رسالة الأضحوية، ص ٤٦ فما بعدها، تح: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٤٩. وانظر أيضًا تفريق ابن تيمية بين أهل التأويل وأهل التخيل في: الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، ص ٢٧٧ فما بعدها، دار الصميعي، الرياض، ط ١، ٢٠٠٤.

مستويات المتلقين وطبقاتهم: (العامة، والجدليون، والخاصة). فنصر يرفض التقسيم إلى طبقات، وفي المقابل يقبل النتيجة التي بنيت عليها، فإن قلتَ بالمساواة الإنسانية فقد أبطلت الأساس الذي بُني عليه تعدد مستويات المعنى؛ لأنه جاء لازماً لتعدد مستويات المخاطبين. ثم هل القول بتعدد مستويات النص القرآني وطبقات المعنى دليل على القول بالتعددية التأويلية والانفتاح والاختلاف؟ هنا يسقط نصر في إسقاطٍ فجٍّ؛ إذ أسقطَ الباحث قِيمَ زمنٍ ما بعد الحداثة؛ كالاختلاف والنسبية، على زمنٍ مغاير، تحت أنموذج معرفي مغاير. فالقول بالاختلاف يرتبط بالنسبية، وباللا يقين، وبانعدام القطع، وبالا احتمال. وابن رشد لا يقول بهذه النسبية، فهو مدافع عن البرهان المؤدّي لليقين كما هو معلوم، وباعتراف نصر نفسه. وقوله بتعدد مستويات المعنى: الخطابى والجدلى والبرهانى، لا يعنى التعددية بالمعنى الذى تتساوى فيه الاحتمالات، أو تنعدم سبل القطع، فالرجل قائل بالقطع يقيناً، لكنها مستويات متفاضلة، تقع الخطابة في أدنى السُّلَم لمناسبتها طباع العوام، والجدل في الوسط لعلوها عن رتبة العوام ونزولها عن صرامة البرهان الذى يقع في أعلى السُّلَم. فإذا كان الحال كما وصفنا، فليس ثمة مسوغ للقول بحضور التعددية كما نعرفها عند ابن رشد. على أن ما يسكت عنه نصر هو وجود هذه التراتبية السُّلمية في المعرفة لدى المَشائين قبل ابن رشد ومجايليه، فهي حاضرة لدى الفارابى وابن سينا والغزالي والرازي المتأثر بالمَشائين أيضاً، وهي حاضرة عند أبي الحسن

العامري من تلامذة الفارابي، وعند ابن طفيل في حي بن يقظان مثلاً... فليست ابتكاراً رُشدِيّاً خالصاً. ونصّرُ واعٍ بهذا المأزق؛ لذلك يقول إنّ تعدد مستويات المعرفة في القرآن ليس تعدداً راجعاً لخفاء المعرفة، بل لتعددّها، وهذا تعليل غريب؛ إذ ابن رشد بنى القول بتعدد المعرفة على نفس الأساس الذي بنى عليه الفارابي وابن سينا وابن رشد والرازي وغيرهم هذا المبدأ، وهو عجز العامة عن البرهان ومناسبة طبعهم للتخييل والخطابة، يقول ابن سينا -على سبيل التمثيل-: «فظاهرٌ من هذا كله أنّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب»^(١). بل إنّ ابن رشد -وهذا هو الأغرب- يصرّح بإخفاء البرهان عن العامة، ونصّرُ نفسه ينتقد هذا الإخفاء عند ابن رشد لتناقضه مع ديموقراطية المعرفة، فكيف يجعله منافياً للخفاء وقائلاً به في الآن نفسه؟

وأخيراً، يطرح نصر مسألة البعث كمؤشر على التعددية التي يدافع عنها ابن رشد؛ إذ تسامح ابن رشد في مسألة بعث الأجساد ولم يعتبرها من المحكمات، طالما أقر الجميع بوجوده، إذ الخلاف في كيفيته هل هو بالأجساد أم النفوس فقط ليس ذا كبير شأن. غير أنّ هذا التوظيف من نصر خاضع لرهانه

(١) الأضحوية، ص ٥٠.

في التنظير للتعددية كما أسلفنا، فتسامح ابن رشد في هذه المسألة راجع إلى موقفه من اللغة الدينية، باعتبارها لغة رمزية تخيلية تقبل التأويل، وعلى موقفه من طبيعة النفس الإنسانية وتجردها وبقائها وخلودها، وهي مسألة مدللة عندهم بالبرهان، فطالما ثبت خلود النفس، فليس ثمة كبير خطر في كونها خالدة مع البدن أو بدونه، وتبقى المسألة متروكة للبرهان، لا للنص ليحكم فيها، وهذا الموقف لم ينفرد به ابن رشد، بل هو أيضاً قول ابن سينا في رسالته في إثبات النبوات وتأويل رموزهم، لكنه في رسالته في سرّ القدر يعود لبيت فقط معاد الأرواح دون الأبدان. وإلا، فابن رشد لم يسمح بالتعددية في تأويل البعث نفسه؛ بل جعل رفضه إلى جانب النبوة ووجود الله كفراً، باعتبارها محكمات النص الديني ومرتكزاته، كما لم يمارس هذا التأويل و(التسامح) و(التعددية) في التعامل مع الأوامر والنواهي الدينية في كتبه الفقهية، لكونه يعتبرها أيضاً من محكمات النص الديني، والهدف الأساس منه، أي: الصلاح العملي والأخلاقي، وابن رشد كان يعلم بالموقف الباطني الذي يؤول الفقهيات لأهل الباطن، والذين ردّ عليهم الغزالي في فضائح الباطنية. لذلك، فابن رشد كغيره لا يقول بالتعددية مطلقاً، ولا بحرّية التأويل المنفلت من كل ضابط، بل هو مع الظاهر ما لم يخالف البرهان، فعندها يتعين التأويل في حق الخاصة. والأغرب أن نصرّاً في معالجته لموقف ابن رشد لم يشر إلى تشدد ابن رشد في الحكم على من يخالف أوضاع النبوة ويشكك في مبادئها التي من شأنها إقناع العوام ودفعهم

إلى الصلاح العملي وحكمه عليهم بالقتل^(١). فحتى ما كان مخالفاً للبرهان ووجب تأويله، فابن رشد يرفض إشاعته بين الناس ويتشدد على مَنْ أقدم عليه. وبالمجمل، فصورة ابن رشد التعددي والمتسامح، التي يسعى نصر لصياغتها، لا تنسجم مع ما يقرره ابن رشد نفسه في كتبه. ويظل استدعاء نصر لابن رشد، أو بالأحرى إعادة بناء صورة ابن رشد، مجرد مسعى محكوم بهواجس ورهانات أيديولوجية، لا تكثر لمدى مطابقتها لواقع الأمر، بقدر اكترائها لتجذير رهاناتها في السياق الإسلامي وإعطائها شرعية تراثية.

(١) تهافت التهافت، ص ٥١٠.

وأما بالنسبة إلى محمد عابد الجابري:

فلنا على تصوره حول طبيعة النبوة واللغة الدينية ملاحظات نقدية عدة، فبالنسبة إلى مدى اتساق موقف الجابري، فيبدو جلياً للناظر أنه لم يؤسس لتصوره التأويلي تأسيساً محكمًا، فلا نجد عند الجابري مفهومًا للوحي، ولطبيعته، ولطبيعة لغته، ولآليات تأويله، ومستويات هذا التأويل. والتأسيس الوحيد الذي نجده لدى الجابري هو ما كتبه عن تصور ابن رشد للنص الديني ولغته، وكأنه اكتفى بتبني الرشدية، دون سعي حقيقي إلى تأسيس تأويلية معاصرة تنطلق من منجزات العلوم المعاصرة في اللسانيات والنقد الأدبي ودراسة الأساطير والأنثروبولوجيا والهرمينوطيقا وعلوم الأديان وغيرها، خلافاً للشعار المعلن، وهو القراءة العلمية-الحداثية للنص الديني.

كما أن تصور ابن رشد -وهنا المفارقة- يظل تصورًا قديمًا مبنياً على الأرسطية، التي تجاوزها العلم الحديث والعقلانيات الحديثة التي يتبنّاها الجابري؛ فكيف ساغ له أن يؤسس قراءة علمية للقرآن تعتمد أساساً على تصور يعود إلى ما قبل الحداثة، ويتعارض معها في العديد من المسلّمات؟

وأما موقفه من القصص الديني، فتعترضه صعوبات عديدة لم يعالجها

الجابري.

فأولاً: ذهب الجابري إلى جعل العلم الحديث معياراً تختبر القضايا الدينية في ضوءه، وعليه أسس موقفه من رمزية القصص الديني وأسطوريته، انطلاقاً من نفيه إمكان خرق العادات -أي: قوانين الطبيعة- لكونها ضرورية وواجبة، لكنه لم يسعَ إلى فكّ التعارض بين قدرة الإله على خلق هذه القوانين من العدم، وعجزه عن تعطيلها مؤقتاً إذا شاء وأراد، واكتفى بالسكوت عن هذا الإشكال، وحتى موقف ابن رشد لا يسعفه في حلّ هذا الإشكال، ذلك أن ابن رشد وإن كان موقفه من المعجزات غامضاً في تهافت التهافت، إلا أنه عاد في كشف مناهج الأدلة وبين موقفه الصريح من المعجزات، وهو ثبوت وقوعها، وإن كانت دلالتها على صدق النبوة ثانوية وتابعة لدلالة الإتيان بالشرعية وحيّاً من الله؛ وبهذا يظهر كيف أن معالجة الجابري لهذه المسألة على مركزيتها في خطابه كانت قاصرة وغير وافية بمقاصده.

وثانياً: حين ناقش مسألة الصدق التاريخي للقصص الديني، لم يستطع الجابري تأسيسها تأسيساً قوياً، واتسمت مقاربتة باختزال وقصور، الأمر الذي يدلّ على أن الجابري لم يكن معنياً بصياغة تصور واضح عن ارتباط النص بقائله (الله تعالى) وصفاته (وبالأخص صفات القدرة والإرادة والصدق)، بقدر ما كان معنياً برهان إزالة العقبات أمام (القراءة العلمية) لهذه القصص. وبيان هذا أن الجابري لجأ إلى إعادة تعريف الصدق تعريفاً يجعله في غنى عن مناقشة الوقوع التاريخي للقصص الديني، فجعل الصدق هو مطابقة القصص لما في

أذهان العرب المخاطبين بالوحي. غير أنّ هذا التعريف مردود لكونه يخالف ما يعهده الناس جميعاً من الصدق، فالصدق يراد به مطابقة الخبر للواقع، أو مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر^(١)، فالذي يخبر بالخبر إن كان عالمًا بأن خبره يخالف ما يعلمه يقينًا، عُدَّ كاذبًا باتفاق، والقرآن نفسه يستعمل هذا المعنى للصدق في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]؛ فرغم أن كلام المنافقين مطابق للواقع، وهو كون محمد رسولاً لله تعالى، فإن الله جعلهم كاذبين، لكون قولهم لا يطابق اعتقادهم في محمد، إذ يعتقدون كذبه. وأيّ المعنيين كان هو المعهود عند العرب، فإن الجابري تغافل عنه لكونه سيدفعه إلى القول بالصدق التاريخي للقرآن، وهذا ما يفتر منه الجابري. فإذا كان القرآن يصف قصصه بأنها حق وصدق، ويوهم الناس بكونها وقعت مع علمه بأنها لم تقع، فإن هذا يُعدّ كذباً عند العرب ينزّه الله تعالى عنه. ويبدو هنا أن الجابري لم يراعِ معهود العرب كما يلح دائماً في تفسيره، حيث يقول: «والجواب في نظرنا يجب أن يكون مقيداً بالمفكر فيه زمن النبوة، أعني معهود العرب آنذاك»^(٢)،

(١) انظر الفرق بين التعريفين وتفاصيل المناقشة في: الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تح:

محمد عبد المنعم خفاجي، ج ١، ص ٥٩، دار الجيل، بيروت، ط ٣.

(٢) تفسير القرآن الحكيم، القسم ١، ص ٢٣.

ويقول أيضًا: «ما نريد تأكيده هنا هو ضرورة التفكير في أي الذكر الحكيم بعيدًا عن الأفكار المسبقة»^(١).

فمفهوم الصدق الذي عرضه الجابري إذن قاصرٌ ومنافٍ لمعهد العرب؛ كما أنه لا يحق لأحد أن يعيد تعريف الحدود والأسماء من عنده، ويحمل كلام الناس عليه، فضلًا عن أن يحمل كلام الله عليه. فالمعلوم أن الألفاظ تفهم بالمواضيع الاجتماعية لأهل اللسان، والمتكلم مطالب بمراعاة هذه المواضيع، إذ كيف يمكن فهم الكلام بعيدًا عن المواضيع اللغوية للمخاطبين؟ وهل يمكن تحقق الفهم خارج المعهد اللغوي للمخاطبين؟ ذلك أن المخاطب إذا لم يعلم مسبقًا بطرق التدليل والتعبير التي يعتمد عليها المتكلم فلن يفهمه على وجهه المراد، كما أنه لن يفهم المراد إذا لم يحمل ألفاظ المتكلم على المعاني التي تستعمل فيها في عرف الخطاب ومعهوده. وهذه الصعوبة تعترض الجابري، الأمر الذي يسقطنا في الذاتية وغياب معيار موضوعي لتحديد التأويلات الصائبة من الخاطئة، إذ كل مخاطب سيحمل ألفاظ المتكلم على ما شاء من المعاني.

وثالثًا: إذا نظرنا إلى القصد من القصص (وهو الترهيب والتخويف من مصائر الماضين)، فإنه لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اقتنع المخاطب بقدرة الله على

(١) تفسير القرآن الحكيم، القسم ١، ص ٤٠.

إهلاك الأقوام الماضية، وبقدرته على تكرار الإهلاك متى شاء. أمّا إذا كان المخاطب مدرّكاً لكون هذه القصص لم تقع، بكونها مجرد تمثيلات، فلن يخاف من هذا التحذير؛ وأمّا إذا لم يكن المخاطبون عالمين بكونها تمثيلات رمزية، فهذا يعني أن القرآن يخدعهم ويخبرهم خلاف ما يعلم أنه الواقع، وهو محال في حقه تعالى لأنه كذبٌ كما بيّنا في النقطة الثانية.

وأما مسألة كون البعث روحياً لا جسمانياً، فإن الجابري وقع في مجموعة من المزالق في مقاربتة.

منها أولاً: أنه لا يذكر كل المواقف، بل يركز فقط على الموقف المَشائي، وهنا يخالف الجابري مبدأه الذي أشرنا إليه قبلاً، وهو مراعاة معهود العرب؛ فحين يورد الموقف المَشائي، يتغافل عن أن هذا الموقف مبني على القول بتجرد النفس الإنسانية ولا ماديتها، وكونها من طبيعة مفارقة للبدن، في حين أن العرب لم يعرفوا هذا التصور للنفس زمن النزول، وهنا يسقط الجابري في إسقاط تاريخي. وبالنظر في القرآن، فإن ظاهره واضح في إثبات البعث الحسي، وهو ما لا ينازع فيه الجابري، كما أن وصفه للروح وصفٌ حسي، حيث يخاطبها ويمسكها (وهذه أوصاف حسية)، فليست كياناً مجرداً عن المادة، وقصارى القول أنها جسم ذو طبيعة مغايرة للبدن المحسوس.

وثانياً: يسقط الجابري في تناقض خفي، ذلك أنه حين يجعل معطيات العلم المعاصر معياراً لمحاكمة أخبار الوحي، فإنه مطالب بتأويل حتى النفس - الروح، لكون العلم الحديث يرفض وجود كائنات من طبيعة غير مادية أو فيزيائية. والجابري قد سلك هذا المسلك في تأويله للمعجزات ولقصص الأنبياء، وجعله تجربة الوحي خاصة وذاتية لا تخرق سنن الكون، فلماذا لم يلتزم بهذا المبدأ إلى أقصى لوازمه المنطقية؟ ولماذا التزم الموقف الرشدي المشائي من تجرد النفس ومفارقتها للمادة رغم مخالفته للموقف العلمي المعاصر من طبيعة النفس الإنسانية؟ فليس من سبيل إذن أمام الجابري إلا التسليم بأن ثمة كائنات من طبيعة أخرى تتجاوز الوجود الفيزيائي، وبهذا سيفقد معياره في تأويل غيبات الوحي كالملائكة ونزولها على النبي - عليه السلام - وغيرها من الغيبات، أو تأويل جميع ما يتجاوز الوجود الفيزيائي بما فيه النفس الإنسانية، وبالتالي سيقع في مأزق كيفية حصول البعث.

وأما المسألة الثالثة والأخيرة التي تثيرها مقاربة الجابري، فهي اختيار ما يلائم التصور العلمي الحديث. والحق أن هذا الانتقاء يدفع إلى قراءة تعسفية تجعل أساس الاختيار والترجيح غير علمي، بل ذاتياً يرجع إلى اعتقاد الباحث، فما يعتبره الباحث علمياً يصير محكماً يؤول له ما يعارضه من النص الديني.

ولهذا التعسف والتحكم في الترجيح شواهد كثيرة عند الجابري؛ فمثلاً، لا يبحث الجابري صدق الروايات وموثوقيتها وأمانة الرواة ومصداقيتهم، ويتعامل معها على صعيد واحد.

وحين يرجح إحدى الروايات فليس لأنها أقوى ثبوتاً، بل لكونها تتطابق مع موقفه المسبق، وهذا الموقف مثير للاستغراب من الجابري؛ فحتى لو فرضنا أنه يشكك في قدرة علوم الحديث على الحكم على الروايات، فإنه مطالب بتعليل هذا العجز؛ لكنه يكتفي بمجرد الاحتمال العقلي في إمكان الوضع والإضافة والتضخيم بفعل الاعتماد على الذاكرة فقط. والحق أن الوعي بهذا الإشكال كان حاضراً عند أهل الحديث، فوضعوا شروطاً صارمة للتيقن من صحة الروايات ومقارنة طرقها والنظر في عللها... لكن الجابري يتجاهل كل هذا دون أيّ مناقشة جادة.

وأما مسألة نفي عقلانية كل ما يتعارض مع الرؤية الطبيعية المتأسسة على العلم الحديث، فإن الأمر يتعلق بعقلانية مختزلة وقاصرة. والمنزلق الأساس في هذا المنحى العقلاني يكمن في اعتبار العقلانيات الحديثة مرجعاً، وجعلها مقياساً لما يمكن قبوله أو رفضه من التراث، وهذا الخطأ وقعت فيه القراءات الحداثيّة عموماً، حين جعلت العقل المقر بالغيبيات عقلاً ميثياً

أسطورياً قياساً إلى العقلانيات الغربية الحديثة؛ والحق أن الأخذ بعقلانية من العقلانيات الحديثة^(١) كالأخذ بعقلانية من عقلانيات التراث، كلاهما يدعي العقلانية، والعبرة بالتدليل على صحة الزعم؛ ولذلك، فإن الانطلاق من مسلمة لا معقولة أفكار التراث لمجرد تعارضها مع أحد هذه العقلانيات الحديثة يُعدّ مصادرة عن المطلوب.

وإذا كانت عقلانية الجابري تكتفي بالعالم المشهود وتلغي المكانة المعرفية للوحي، فإن العقلانيات التي تقر بالغيب والوحي ترى في هذا المنحى قصوراً وتضييقاً لآفاق العقل والمعرفة الإنسانية، وحصراً قسرياً للعقل في حدود العالم المرئي، كما أنها لا ترى في أخبار الغيب خروجاً عن طور العقل، إذ يقضي العقل -في هذا الإطار- بإمكانها وعدم استحالتها. وإذا كانت العقلانيات الحديثة التي تنكر وجود عوالم غيبية قد تأثرت بمبدأ الانغلاق السببي للعالم، فإن هذا الزعم ليس ذا أساس علمي من منظور العقلانية القائلة بالانفتاح السببي للعالم، إذ ليس بين يدي القائل بالإغلاق من دليل سوى غياب العلم -المقصود به الدليل الحسي أو التجريبي- بوجودها، وعدم العلم لا يعني العلم بالعدم،

(١) ليست العقلانية واحدة في السياق الفلسفي الغربي، إذ هناك عقلانيات متعددة كعقلانية التنوير، والمذهب النفعي، ومذهب النسبية... انظر: تعدد مفهوم العقل، جون والبريدج، الله والمنطق في الإسلام، ص ٤٥، تر: تركي المصطفى، مركز نماء، ط ١، بيروت، ٢٠١٨.

كما أن إيقاف سلسلة الأسباب عند الأسباب المادية -غير المكتفية بذاتها- فقط يعدّ إخلالاً بمبدأ أساس في التدليل وهو طرد الدليل إلى أقصى لوازمه المنطقية شاهداً وغائباً^(١)، وهذا إخلال بمبادئ العقل...

والجابري نفسه (ومعه نصر) خالف هذه العقلانية الحديثة في مسألة إثبات بعث الأرواح؛ ذلك أن العلم الحديث لا يقر بوجود النفس المجردة، ويرفض النزعة الثنائية (الروح والجسد) (في صيغتها الدينية أو الفلسفية الديكارتية) ويقول بفيزيائية الوعي الإنساني وماديته، وينفي وجود الروح، «ولا وجود لشيء آخر غير الواقع المادي»^(٢). فكيف ساغ الأخذ بأحد الغيبات رغم منافاتها للرؤية العلمية الحديثة، ونفي غيبات أخرى لكونها تنافيها؟! لا مفر إذن من هذا التناقض...

نخلص من هذه المناقشة -أخيراً- إلى أن الجابري لم يستطع بناء تصور محكم ومتسق حول النص الديني، وصلته بقائله وصفاته، كما لم يؤسس لتصور تأويلي محدد، له منطلقات وآليات تأويلية واضحة في التعامل مع النص

(١) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، ج ١، ص ٢٥، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) اللغة والعقل والمجتمع، جون سيرل، ص ٧٩، تر: سعيد الغانمي، ط ١، ٢٠٠٦، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة -المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- الدار العربية للعلوم، بيروت.

الديني وطبيعته الإلهية. وهذا العجز ناتج عن كون الجابري لم يوجه جهده أساسًا إلى بناء تأويلية قرآنية متكاملة، بل جعل وَكْدَهُ تقديم تأويل (برهاني) للقرآن، لا يتعارض مع الرؤية العلمية الحديثة للعالم. هذا الرهان، أدّى به إلى الوقوع في مزلق تأويلي أساس، تمثل في الانتقائية، والاختيار بدون منهج محدد في الترجيح، إلى جانب الانتقائية في استدعاء التصورات التراثية التي تنسجم مع موقفه، والانتقائية في الاستفادة من التصور المَشائي، الذي يتعارض في بنائه المعرفي مع الرؤية العلمية الحديثة التي يجعلها الجابري افتراضًا أساسيًا، ومعياريًا تأويليًا على أساسه تحاكم التصورات الدينية والتراثية.

المبحث الثاني: استدعاء التصور المشائي لطبيعة الوحي واللغة الدينية في القراءات الحداثية للقرآن؛ المسوغات والدوافع؛

بعد أن ناقشنا التماسك الداخلي لأطروحتي نصر والجابري حول التخيل في النص الديني، وكيفيات توظيفهما للتخيل المشائي، نروم في هذا المبحث تسليط الضوء على الرهانات والدوافع التي أدت بنصر والجابري إلى هذا الاستدعاء والتوظيف، لأجل فهم أعمق لتصوريهما. وفي ضوء ارتباط فهم مسوغات هذا الاستدعاء بسياق نشأة القراءات الحداثية فإننا سنقدم بتمهد يكشف عن سياق نشأة القراءات الحداثية وكيف أثر في طبيعة تناولها لمسائل الوحي واللغة الدينية.

١- رهانات القراءة الحداثية؛ سياق النشأة؛

بعد أن رأينا كيف استدعت القراءات الحداثية للقرآن التخيل المشائي، قد يتساءل القارئ: ما الدوافع التي تقف وراء هذا الاستدعاء؟ خاصة إذا علمنا أن مرتكزات الخطاب الحداثي مغايرة لتلك التي تأسس عليها الطرح المشائي، إذ تم القطع مع العقلانية المشائية الوسيطة، وتجاوزت الفلسفة الحداثية الكثير من مقولاته وآلياته المنهجية. كما أن العقلانية الحداثية تقف على أرض معرفية مغايرة لتلك التي تقف عليها المشائية؛ والحق أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب البحث في الرهانات التي أدت إلى نشوء القراءات الحداثية للقرآن، وهو ما سيساعدنا على كشف الدوافع وراء هذا التوظيف والاستدعاء.

١. في التوتر بين الرهانيين: العلمي والأيديولوجي:

في مقدمته للطبعة الثانية لكتاب (نحن والتراث)، يحدد الجابري رهانات قراءته للتراث الفلسفي العربي القديم، فيقول واصفًا قراءته بأنها: «قراءة تطمح إلى شقّ الطريق نحو نوع جديد من التعامل مع تراثنا الفلسفي يستجيب في آن واحد للشروط العلمية التي يفرضها عصرنا اليوم، ولهمومنا الأيديولوجية التي تحرّكنا نحو التراث، هموم النهضة القومية»^(١).

يضع الجابري هنا رهانين لقراءته للتراث:

الأول علمي يتمثل في قراءة التراث قراءة علمية تستجيب للشروط العلمية المعاصرة. والثاني أيديولوجي يتمثل في الهمّ النهضوي القومي.

والحق أن هذين الرهانين لا يحضران فقط عند الجابري، بل يمتدان إلى مجمل القراءات الحداثيّة للتراث؛ تلك القراءات التي توسلت بالحدّاثَة باعتبارها أداة منهجية لقراءة التراث واستعادته. وإذا كان الجابري واعيًا بهذين الرهانين، وإذا كان مقرّرًا بعدم إمكان قيام قراءة علمية مجردة عن الهمّ

(١) نحن والتراث، الجابري، ص ٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط ٦، ١٩٩٣.

الأيدولوجي، فإنه يركز على ضرورة الموضوعية، والحرص عليها، لتجنب التدخل الأيدولوجي السافر في عملية القراءة^(١).

كذلك، يلحّ نصر حامد أبو زيد - في تناوله لقراءة التراث في خطاب النهضة والتنوير - على إبراز الهم التلفيقي لهذا الخطاب، وارتباطه بالمشروع السياسي منذ محمد عليّ إلى عهد جمال عبد الناصر. يقول: «إن تحليل خطاب النهضة من هذه الزاوية يؤكد أن كل مشروعات المفكر التنويري كانت تنتظر قيام النخبة الحاكمة بتبنيها وتنفيذها على أرض الواقع. بمعنى أن عدم الانفصال وعدم قطع الحبل السري بين السياسة والفكر قد وجد واحداً من تجلياته في وضع المشروعات على الورق». لذلك، يرى أنه من الضروري تجاوز خطاب النهضة العربي، الذي وصل إلى انحساره وفشله مع نكسة ١٩٦٧؛ بسبب عجز هذا الخطاب عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني ينقل «المواطن الفرد من مرحلة الوعي الديني الغيبي الأسطوري إلى مرحلة الوعي العلمي بالظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية على حد سواء»^(٢).

(١) استفدت هنا كثيراً من سلسلة طارق حجي: (القراءات الحداثيّة للقرآن) المنشورة على موقع مركز تفسير، ففيها يبرز الباحث تأثير رهانات الخطاب الحداثي الخاصة على القراءات التي أنجزها هذا الخطاب للقرآن الكريم.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص ٤١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت،

هذا الإخفاق ناتج عن رمي التراث ضمن دائرة الوجدان كما يذهب زكي نجيب محمود، بدل إخضاعه للدرس العلمي. إذ تم إبعاد التراث عن الفحص والاختبار العلمي، بحجة كونه ينتمي للوجدان، وهذا ما أّخر عملية تجديد الوعي بالتراث وفهمه فهمًا علميًا.

ورغم إقرار نصر بالارتباط بين الفكر والسياسة، إلا أنه يصر على استقلالية المعرفة واستقلالية وسائل إنتاجها، وعدم ارتهاان المفكر والمثقف للسياسي، يقول: «وذلك بالطبع دون إنكار أن ممارسة الفكر هي في عمقها ممارسة للسياسة، وأن ممارسة السياسة لا تنفك عن قاعدة فكرية صريحة أو مضمرة. إن للفكر آلياته وأهدافه وللسياسة آلياتها وأهدافها. ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون في خدمة الثاني، حتى في حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجيًا، فواجب المفكر المتممي إلى تلك الأيديولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسي»^(١). إن هدف المفكر إذن هو الحقيقة لا المنفعة السياسية، ذلك أن ارتباط الفكر بالسياسة يفضي إلى تعامل منفعي مع الحقيقة، وهنا تصبح التلفيقية حسب نصر الوسيلة الفضلى لهذا التعامل؛ غير أن «المنطق الفكري - المبني على آليات إنتاج

(١) النص السلطة الحقيقة، ص ٥٣.

المعرفة- يقوم على أساس أن الحقيقة نافعة لأنها كذلك، أي: لأنها حقيقة وليس لأيّ علة خارج كونها حقيقة»^(١).

لكن، رغم هذا الوعي من المفكرين الحدائين في ضرورة تأسيس وعي علمي بالتراث ينأى بنفسه عن الهموم الأيديولوجية، إلا أن الهم والرهان الأيديولوجي كثيرًا ما طغى على المسعى المعرفي، فكانت محكومة ببواعث أيديولوجية ترجع «أساسًا إلى تباين نظرة المتصارعين إلى الواقع الذي يحيون فيه، وتعارضهم في إيجاد الحلول لمعضلاته وإكراهاته. وبذلك يتخذ التعامل مع التراث سلاحًا من أسلحة التدافع الاجتماعي، ووسيلة تمكن من يمتلكها ويحسن استثمارها من اكتساب موقع وحظوة بارزين في هذا التدافع»^(٢).

لقد مارس الهم الأيديولوجي ضغطًا كبيرًا على قراءته خاصة، وعلى القراءات الحدائية عامة، ما جعلها تخلّ بمقتضيات القراءة العلمية وشروطها، وجعلها تسقط أيضًا في شرك الإسقاط واللا تاريخية مثلما رأينا في ثنايا البحث.

٢. الرهان العلمي: هيمنة العقلانية الحديثة:

سعت القراءات الحدائية للتراث إلى تأسيس وعي علمي بالعالم، يتجاوز الوعي التراثي المثلث (في نظرها) بالرواسب الميثية، وبالرؤية الأسطورية

(١) النص السلطة الحقيقة، ص ٥٤.

(٢) النص وآليات الفهم في علوم القرآن، محمد الحيرش، ص ٣٧.

للأشياء. وقد جاء هذا المسعى تحت تأثير المنجزات العلمية الحديثة، وما صاحبها من تغيير في صورة العالم^(١)، وهي صورة تقصر الوجود على الطبيعة الفيزيائية، وتلغي ما فوقها أو المتجاوز لها.

وقد تأسست هذه الصورة في الفكر الغربي منذ وضعية (كُونت) الذي تحدث عن مراحل الفكر الإنساني الثلاثة: المرحلة الأسطورية، الميتافيزيقية، الوضعية. ورأى في الأخيرة انتصاراً للعقل على الخرافة والوعي الأسطوري والغيبى. كما كان للفيزياء النيوتنية تأثير بارز في القول بالإغلاق السببي للعالم^(٢)، إذ بعد أن جعل حركات الأجرام العلوية خاضعة لمبدأ الجاذبية، لم تعد حركات الكواكب والمجرات في حاجة لقوى غير طبيعية تؤثر سببياً في حركتها. ثم تالت النزعات المادية والوضعية والطبيعية، التي تنفي أي وجود غير مرئي لا يمكن رصده بأدوات العلم الحديث.

وقد انتقلت هذه الصورة العلمية الجديدة للعالم إلى الفكر العربي الحديث، ومارست تأثيرها على عدد من المفكرين الذين تبناها، لكنها أدت

(١) نستعمل صورة العالم هنا تبعاً لوالتر ستيس، حيث يعرفه بأنه: «مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه، وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما». الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، ص 23، تر: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.

(٢) العقل والصدق والتاريخ، هيلاري بوتنام، ص ١٢٩، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.

بهم إلى مآزق تأويلية متعددة؛ ذلك أن النص القرآني باعتبار طبيعته الإلهية، ومن حيث هو وحي، ومن حيث تضمنه لكثير من الغيبيات؛ أضحي عائقاً أمام نزعة التحديث الحاملة لهذه الصورة، ولم يُعد من المقبول في هذا الخطاب التسليم بطبيعته هذه.

هنا في مرحلة أولى، كان خطاب التنوير يسعى إلى إيجاد تأويلات جديدة للنص القرآني تتوافق مع نتائج العلوم الحديثة، و«إنجاز طريقة جديدة في التفسير، جدتها (مضمونية) و(اتجاهية) في الغالب، أي: تتعلق بمضامين التفسير وبالالاتجاه العام لها -وربما ظرفية وانفعالية كذلك تتعلق بالردّ على إخراجات فكرية غربية-، أمّا في المنهج فكانت جدتها في معظمها سلبية»^(١).

لكن في مرحلة ثانية، ستسعى القراءات الحداثيّة إلى النظر في إشكال المنهج وآليات القراءة والتأويل، وطرح إشكالات أكثر جرأة وجذرية في التعامل مع النص القرآني. وهنا لن تكون الحداثة مجرد أفكار ونتائج يتم السعي لإحداث توافقات تأويلية معها، بل ستغدو أداة منهجية لتحليل النص القرآني

(١) سلسلة القراءات الحداثيّة للقرآن (١): مدخل، المحددات الرئيسة للقراءات الحداثيّة للقرآن، طارق

حجي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، على الرابط: <https://tafsir.net/article/5079>.

ودراسته، وتأسيس طبيعة جديدة له، تمكن من تجاوز الطبيعة التقليدية للقرآن وزحزحتها^(١)، وتمكن بالتبع من إزاحة العائق الأساس أمام التحديث.

وقد اتخذ هذا التأسيس للطبيعة الجديدة للقرآن في الواقع مسارين:

أما الأول، فيجلى في الاستفادة من علوم النص المعاصرة؛ كاللسانيات، والهرمينوطيقا، وعلوم الأديان، والأنثربولوجيا، وغيرها من المعارف، قصد تأسيس وعي علمي بالظاهرة الدينية، والنص القرآني، وطبيعة اللغة الدينية، وغيرها من القضايا... بالموازاة مع القطيعة مع التقليد، وعلومه، ومواقفه من القرآن.

وأما المسار الثاني، فتمثل في العودة إلى التراث، والنظر في مناهجه، لاستدعاء بعض المواقف التراثية، التي تنسجم -في بعض جوانبها- مع رهانات الخطاب الحديثي، وبالتالي يمكن أن تخدمه، وتعينه في تأسيس مقولاته. هذا المسار الثاني هو الذي انشغلنا بتحليله في هذه الورقة، لكونه يكشف عن كفيات استدعاء التراث وتوظيفه خارج سياقه الخاص، لخدمة رهانات لا ينتمي إليها في واقع الأمر. مع ما يؤدي إليه هذا الاستدعاء من إعادة بناء للتصورات التراثية، وتعديل وحذف كما رأينا في الفقرات السابقة من الورقة.

(١) سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (١): مدخل، المحددات الرئيسة للقراءات الحداثية للقرآن، طارق حجي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، على الرابط: <https://tafsir.net/article/5079>.

٢- مسوغات استدعاء التصور المشائي ودوافعه:

بعد أن بينّا أنّ للقراءات الحداثيّة للقرآن رهانين، تمثّلًا في الرهان الأيديولوجي و(العلمي)، لنا أن نبين كيف أثّرّا في استدعاء الحداثيين للتخيل المشائي، فرغم التغيرات في الخلفيات الفلسفية للخطابين، إلا أنه لم يبلغ وجود عدة تقاطعات بين الخطابين؛ الأمر الذي سوّغ استدعاء الحداثيين العرب لها في تعاملهم مع القرآن الكريم. وفي ما يلي بعض من هذه المسوغات:

١. استقلال العقل:

كان المشاؤون يؤسسون تصوراتهم عن الوجود والمعرفة والمصير الإنساني بناءً على زعم الارتكان إلى (النظر البرهاني) وحده، بعيداً عن أيّ مرجعية أخرى، خلافاً للمدارس الكلامية، التي تبني نظرها وفقاً لـ(قانون الإسلام). وفي هذا الفرق يقول العضد الإيجي: «ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الوجود مطلقاً باعتبار، وهو أن البحث هاهنا -أي: في الكلام على قانون الإسلام- بخلاف البحث في الإلهي؛ فإنه على قانون عقولهم، وافق الإسلام أو خالفه»^(١). وبالتالي، فالوحي عند المشائين لا يحمل معرفة برهانية، بل هو نصّ موجه أصالة إلى العامة لأجل حملهم على مصالحتهم الدنيوية، وأمّا دلالاته على البرهان فإشارية غير مباشرة؛ وبالتالي،

(١) المواقف، العضد الإيجي، ص ٣٨-٣٩، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

فوظيفة الوحي هنا عملية-أخلاقية، تسعى إلى ضبط السلوك المجتمعي لتستقيم أحوال العمران-المدينة. وأما ما فيه من حقيقة، فإنه لا يحضر إلا على سبيل الرمز، الأمر الذي يتطلب التأويل، وهو الذي لا ينهض بشروطه إلا الخاصة من أهل البرهان. لأجل ذلك دعى الفلاسفة المشاؤون إلى الالتزام بالشرائع الإلهية وعدم الخروج عنها، وقصرها على العوام، وجعلوا للفلاسفة حق النظر البرهاني، وتأويل النص ليتفق مع هذا النظر.

ينسجم هذا الموقف مع أحد أبرز رهانات الحداثة، وهو استقلال العقل البشري، وقدرته على حل المشكلات الإنسانية دون الاستناد إلى أي مرجعية أخرى من خارجه، سواء في قضايا المعرفة، أو التدبير السياسي، أو غيرها. بل إن بعض الخطابات الحداثية تذهب إلى أن أحد أهم غايات القرآن تكمن في تمهيدته لاستقلال العقل البشري. يقول عبد المجيد الشرفي: «على هذا الأساس تكون الإمكانية الثانية لفهم (ختم النبوة) وهي أنها ختم لها من الخارج، أي إن هذا الختم يضع حدًا نهائيًا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار السلوك مستمد من غير مؤهلاته الذاتية. إنه إيدان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان-وقد بلغ سن الرشد- إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة»^(١).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص ٩١، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨.

كذلك يذهب يوسف الصديق إلى نفس الموقف حين يؤول قصة موسى والعبد الصالح في سورة الكهف: «فما أن أعلن القرآن انقضاء زمن الأنبياء، حتى وضع الفكر الدينيوي لوحده أمام المخاطرة على التبصر في الكون، وعلى إدراكه ضمن الخطاب المتعقل ثم على إدراكه من جديد كلما طمست الحدود وتعفرت المعالم»^(١).

وهنا، يتضح للناظر سر احتفاء نصر أبو زيد والجابري (كما مر معنا في الأعلى) بالموقف الرشدي الفاصل بين الشريعة والبرهان الفلسفي؛ فموقف ابن رشد يجعل العقل متحرراً من أي ارتباط بالنص، ليؤسس معارفه الخاصة في استقلال تام، وبعيداً عن أي اشتراطات أخرى؛ فإن اتفقت نتائج بحثه مع النص فذاك، وإن اختلفا فباب التأويل واسع. ووضح كيف أن الجابري بالغ في مسألة أهمية الجانب العملي من الشريعة، وكونه الهدف الأسمى منها، وكررها في غير موضع من كتابه لأجل بيان قدرة العقل الفلسفي على الاستقلال بذاته. لقد ذهب الجابري إلى أن ابن رشد يفصل بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، ويرى أن للعقل القدرة على بناء المعرفة الإنسانية دون حاجة إلى مرجعية أخرى خارج ذاته، كما أن القصد من الخطاب الديني أخلاقي عملي

(١) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصديق، ص ٣٧. النقل مأخوذ من مقال: القراءات الحداثيّة للقرآن (٦)، يوسف الصديق والقراءة الفلسفية للقرآن، طارق حجي، مركز تفسير، على الرابط:

<https://tafsir.net/article/5123>

بالأساس^(١)؛ يقول: «لقد درس ابن رشد فلسفة أرسطو وهي خالية تمامًا من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة، كما درس العلوم العربية وتضلع من العلوم الإسلامية فوجد أنه لا علاقة إطلاقًا بين الفلسفة (أرسطو) والدين (الإسلام)، لأنَّ الأمر يتعلق في نظره ببناءين مستقلَّين لكل منهما أصوله ومبادئه، وأنَّ امتحان صدق أيَّة قضية في أيٍّ منهما يجب أن يكون داخله، وليس خارجه»^(٢). ويقول أيضًا: «ومع ذلك فإن هذا لا يعني أنَّ أحدهما يناقض الآخر. كلا، فالهدف يجمعهما وهو نشر الفضيلة»^(٣).

لكن ما العمل إذا ظهر تعارض بين المجالين في قضايا المعرفة والفلسفة؟ يجب الجابري متبنيًا طرح ابن رشد: «ولكن إذا لاحظوا نوعًا من عدم المطابقة بين ما يقرره ظاهر النصوص على صعيد المعرفة وبين ما تقرر لديهم بالبرهان (بالبحث النظري العلمي) ففرضهم تأويل ظاهر النص الشرعي بما يتوافق مع ما تقرره المعرفة العلمية الفلسفية»^(٤). بل إنه سحب هذه الرؤية حتى على أخبار

(١) يشي هذا التركيز على البُعد الأخلاقي والعملي للدين بكون الجابري يرى البُعد المعرفي-العلمي ثانويًا أو تابعًا للقصد الأخلاقي. وهذه الفكرة ذكرها الجابري سابقًا -بنفس العبارات تقريبًا- في طبعته لكتاب التهافت. انظر: تهافت التهافت، ص ٧٨.

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٤١.

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٤٥.

(٤) تهافت التهافت، ص ٥٣.

البعث والجزاء الأخروي كما رأينا؛ ليجعل الغاية منه إقناع المخاطبين بالاستقامة وتحقيق العدالة الاجتماعية.

كذلك دافع نصر أبو زيد عن نفس الرهان، يقول: «إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص (القرآن الكريم) في استخدام كلمة {حسد} له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة الأسطورة إلى بوابات العقل»^(١). وقد ذكر هذا الرهان بصراحة لدى استدعائه لابن رشد، يقول نصر: «وهو يؤكد -يقصد ابن رشد- عدم الاختلاف، كان يؤصل التعددية والاختلاف بين البشر. وكان في الوقت ذاته يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنساني لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحاً من جانب آخر»^(٢).

يتضح إذن أن رهان استقلال العقل وعدم احتياجه لمرجعية أخرى خارج ذاته -في الخطاب الحدائي- يلتقي مع التصور المشائي للعقل، ولعلاقته بالدين، وإذا كان الموقف المشائي لا يقول باستقلال العقل إلا في مجال

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص ٢١٣. نقلاً عن القراءات الحدائية للقرآن (٣)، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني. ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية، طارق حجي، مركز تفسير، على الرابط:

<https://tafsir.net/article/5099>

(٢) الخطاب والتأويل، ص ٥٩.

الإلهيات التي تتطلب البرهان، وأمّا العمليات فإنها تجري على ظاهرها؛ فإنّ الحدّاثين لا يقصرون هذا الاستقلال في المجال الإلهي والمعرفي عمومًا، بل يتجاوزونه إلى مختلف المجالات: السياسية والتشريعية والأخلاقية. وبهذا...

٢. التحرر من صلاية النص - بحثًا عن التوافق مع الفهم العلمي الحديث -:

يصدر كل تأويل عن تصوّرٍ ما لطبيعة النصّ المؤول. وفي هذا السياق، يأتي التصوّر المَشائي لطبيعة النصّ الديني ولِلْوَحْي. يرى المشاؤون أنّ الوحي عملية اتصال بين نفس النبي والعقل الفعّال، حيث يُفيض العقل الفعّال على النبي مجموعة من المعاني، يعبر عنها النبي بصور حسية، انطلاقًا من قوة التخيل الفائقة لديه. وهذا ما يجعل لغة النصّ الديني لغة ذات طبيعة خاصة، تتسم بكونها لغة رمزية تعتمد الرمز والتخييل والصور المحسوسة، وليست لغة تعبر عن المعاني بالطرائق المعهودة في اللغة العادية.

والحق أنّ المَشائي ذهبوا إلى هذا التصوّر متأثرًا منهم بلغة الفلاسفة القدامى الذين اعتمدوا الرمز والإيحاء حماية لفلسفاتهم من أن تقع في يد مَنْ ليس مؤهلًا لها، ولإبعادها عن العوام. يقول الفارابي: «فلما خشي على نفسه - يقصد أفلاطون - وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته، وتبسط فيها، فاختر الرمز والألغاز، قصدًا منه لتدوين علومه

وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها...»^(١). ويقول ابن سينا: «وقيل إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس: إنَّ مَنْ لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي»^(٢). ويقول ابن ملكا البغدادي: «فلما قلَّ عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الأعمار وقصرت الهمم... أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتحفظ العلوم وتنتقل من أهلها إلى أهلها في الأزمان المتباعدة والأماكن المتباعدة. واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات اللذين يفهمهما أرباب الفطنة ويعرفها الأكياس من أهل العلم؛ صيانةً منهم للعلوم عن غير أهلها»^(٣).

غير أنهم عدّلوا في هذا التصور، فجعلوا انتهاج النص الديني للرمزية ناتجاً عن ضعف مدارك العوام وقصورهم عن إدراك الحقائق المجردة، وجعلوا الحقيقة مدلولاً عليها بالرمز، ما يتطلب استعداداً خاصاً للوصول إليها. صحيح

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، تحقيق: أبيير نصري نادر، ص ٨٤، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط ٢.

(٢) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ص ١٢٤، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب للبستاني، ط ٢، القاهرة.

(٣) المعتبر في الحكمة، ابن ملكا البغدادي، ج ١، ص ٣، منشورات جامعة طهران، طهران، ط ٢،

أن لهذا التصور أسساً معرفية ووجودية لا تتفق معها القراءات الحداثية، إلا أنها استفادت من اعتبار اللغة الدينية لغة رمزية تخيلية، لكونه يفسح المجال أمام إمكانات لا محصورة للتأويل، ولتعددته، ويلغي عن النص نواته الصلبة التي تقف في وجه المضامين الجديدة للحداثة.

لقد أدّى تغيير طبيعة اللغة الدينية إلى جعل النص ظلًا للمعنى الذي يحمله المؤول، ويحمل النص عليه، كما أدّى إلى نتيجة أخرى، هي تقديم القول الفلسفي البرهاني على القول الديني؛ فعند التعارض يؤخذ بمقتضى البرهان، ثم تؤول رموز القول الديني وتخيلاته وتمثيلاته. من هنا، أخذت القراءات الحداثية بهذه الطبيعة التخيلية، كونها تعطي للتأويل مشروعية حمل الوحي على مضامين محددة مسبقاً، هي تلك التي تنسجم مع قيم الأزمنة الحديثة، وحلّ إشكال التعارض بين النص القرآني والتصور العلمي الحديث عن العالم.

وإذا كان المشاؤون قد نظروا إلى المسائل العلمية والأخبار والغيبات التي لا تتناسب ومقولاتهم النظرية المثالية باعتبارها تخيلاً، فإنّ الحداثيين وظّفوا نفس الموقف في تأويل المسائل التي تتعارض ورؤيتهم (العلمية)، فتمّ تأويل النبوة واعتبار نزول الوحي مجرد تخيلات أو رؤى منامية للنبي، ما يعفيهم من القول بوجود الملائكة والكائنات التي لا يقع عليها الحس؛ وتم اعتبار أخبار البعث والثواب الأخروي تخيلاً وتمثيلاً رمزياً للبعث الروحي.

وإذا كان المشاؤون قد أثبتوا وجود الأنبياء وحصول معجزاتهم (كما رأينا مع ابن رشد وابن سينا الذي يجعلها من تأثير أنفس الأنبياء) ولم يعتبروها تخيلاً؛ فإنّ القراءات الحداثيّة لم تنظر إلى القصص القرآني من حيث هو قصص حق تحقق في التاريخ وحصل في الوجود، بل اعتبرته قصصاً رمزيّاً أعاد توظيف القصص المختزن في الذاكرة العربيّة توظيفاً جديداً هدفه الإقناع بالدعوة.

لقد سعى الجابري إلى المواءمة بين الوحي والرؤية العلمية الحديثة، وإلى تجاوز القراءات التقليديّة التي تقر بانطواء الوحي على أبعاد غيبية ظاهرة، ويجد هذا التصور مستنده في ظواهر النصوص الدينيّة، التي تتحدث عن نزول الملك بالوحي إلى النبي، وعن تمثّل الملك بشراً سويّاً...

ولما كان الموقف العلمي الحديث من العالم موقفاً حسيّاً-فيزيائياً، لا يقبل وجود موجودات غيبية ذات طبيعة مغايرة للطبيعة الفيزيائية، ولما كان من غير الممكن إثبات وجود هذه الكائنات علمياً-حسيّاً، فإنّ الموقف الطبيعي وفق هذا التصور ينفي وجودها. وبما أن النص الديني يثبت وجودها، فكان لا بدّ من تأويله بغرض رفع الأسطورة عنه، انطلاقاً من القول بنظرية التخيل. وفي ضوء هذا الرهان يصبح لجوء الجابري إلى ابن رشد مفهوماً، ذلك أن الموقف الرشدي يمكن الجابري من تحقيق رهانه من زاويتين: الأولى، أن ابن رشد مأل إلى جعل أخبار المعاد تخيلات وتمثيلات فقط، والجابري استفاد من هذا

المبدأ في رهانه العلمي، بل وسحبه حتى على قصص الأنبياء لنفس الغاية. والثانية، أن ابن رشد ركّز على الوظيفة العملية للنبوات وجعلها الوظيفة الأسمى؛ وهذا الموقف أفاد الجابري، فإن المحتوى الخبري للنبوة يمكن تأويله إن تعارض مع البرهان.

وإذا كان رهان التفسير (العلمي) للنبوة والوحي قد دفع بنصر الجابري إلى استدعاء التخيل الرشدي وتوظيفه في خطاييهما عن القرآن، فإنه أثر أيضاً في ضعف معالجتهم لقضايا اللغة الدينية وطبيعة الوحي، فلم يقدمَا معالجة كلية لهذه القضية كما رأينا، بل اكتفيا بالتوظيف البراغماتي له دون مراعاة للفروق والاختلافات البينة بين التصورين؛ الفلسفي المشائي والعقلانية الحديثة.

إنّ القول برمزية اللغة الدينية والقصص الديني يشير إشكالات متعددة تتطلب الإجابة عنها، من قبيل تحديد طبيعة الوحي: أنزِيل إلهي عن طريق الملك أم إنه فعالية التخيل عند النبي الذي يلبس المعنى الإلهي لباساً لغوياً بشرياً؟ وتفسير لجوء النص الديني إلى الرمز بدل التدليل باللغة الطبيعية، والتدليل على كون الأديان تنهج نفس الطريقة أم إنها تختلف؟ وحلّ إشكال التعارض بين صدق الإله وقدرته وعلمه وكلامه، وبين رمزية أخبار الوحي، وبيان حدود الرمزية في النص الديني، وهل تشمله كله أم في بعض مساحاته: كالتمييز في الرمزية مثلاً بين رمزية القصص وأخبار البعث، والأحكام والتشريعات التي تؤخذ على ظاهرها؟

غير أن هذه الأسئلة لم تثر انتباه نصر أو الجابري، واكتفياً بتوظيف التخيل المشائي رغم أن المنطلقات التي تأسس عليها لم تعد مقبولة لديهما معرفياً؛ لكن ضغط الرهان (العلمي وإكراهاته) سوَّغ للرجلين توظيفه؛ لِمَا لمساه من إمكانية الإفادة من مخرجاته في تأويل النص وإزالة العوائق المانعة من قبول الرؤية العلمية الحديثة وتجديرها في الفكر العربي الحديث.

خاتمة:

سعينا في هذه الورقة البحثية إلى استجلاء كيفيات استدعاء التصورات المَشائية عن الوحي في القراءات الحداثيّة للقرآن للكریم، انطلاقاً من نموذجین هما: نصر حامد أبو زیدن ومحمد عابد الجابري. وفي سبیل هذا المسعى، عملنا على إبراز الرهانات التي وجّهت هذا الاستدعاء وأثّرت فيه، كما عملنا على تقويم هذا الاستدعاء، ومدى وفائه برهانات القراءة وتحقيقه لها، كما أبرزنا بعض الصعوبات المعرفية والمنهجية التي اعترضت هذا الاستدعاء، وحالت دون تمكنه من تحقيق وظائفه.

وفي ما يلي أبرز النتائج التي توصلت إليها الورقة:

أولاً: لم يكن الرهان العلمي هو الرهان الوحيد الذي انطلق منه كل من نصر والجابري، بل كان الرهان السياسي والاجتماعي حاضراً لديهما. ورغم وعيهما بضرورة الفصل بين المعرفي والأيديولوجي في تناول القضايا المعرفية والبحثية، إلا أنهما وقعا في شرك الأيديولوجيا. فرأينا كيف أن نصراً أعاد تأويل موقف ابن رشد من تعدد مستويات النص القرآني لجعله قائلاً بالتعددية؛ كما رأينا كيف أعاد الجابري بناء موقف ابن رشد من النبوة ليتوافق مع غاياته الاجتماعية والسياسية.

ثانيًا: شكّلت الرؤية الفلسفية المتأسسة على تأويل معطيات العلم الحديث قاعدة تأويلية وجّهت بحث أبو زيد والجابري؛ إذ سعى الرجلان إلى إعادة بناء مفهوم الوحي والنبوة، وإعادة تأويل أخبار الوحي وغيبياته، لينسجم مع هذه الرؤية، مما دفعهما إلى استدعاء الموقف المَشائي - وخاصة الرُّشدي - لكون بعض مخرجاته تتوافق ظاهريًا مع الرؤية التي ينطلقان منها.

ثالثًا: اعترضت هذا الاستدعاء مجموعةٌ من الصعوبات المعرفية والمنهجية؛ نظرًا لكونه لم يُراعِ الشروط المعرفية اللازمة، ولم يُراعِ السياقات المعرفية والتاريخية، سواء بالنسبة إلى النص الديني، أو بالنسبة إلى الرشدية نفسها.

رابعًا: من بين أهم الاعتراضات التي توصل إليها البحث: مسألة الإسقاط التاريخي، فرغم رفع نصر والجابري لمبدأ التاريخية، إلا أنهما كثيرًا ما أغفلا هذا الشرط المعرفي المهم؛ فنصر مثلاً نسب تفسير ابن خلدون للنبوة - والمتأثر بالمَشائية - إلى الثقافة العربية زمن نزول الوحي، في حين أن العرب لم يعرفوا في تلك المرحلة فلسفة اليونان، كما جعل ابن رشد قائلًا بالتعددية - بما لها من حمولة سياسية ومعرفية معاصرة - في زمن لم يكن الأفق المعرفي والسياسي يسمح بمثل هذه الفكرة، بل على العكس، كان ابن رشد متشددًا - بمقاييس نصر - في الحكم على مَنْ يجادل في الشرائع. وأمّا الجابري، فلم يراعِ معهود العرب والمفكر فيه زمن نزول الوحي حين نسب إلى النص القول بمعاد

الأرواح، في حين أنّ الإشكال لم ينشأ إلّا في مراحل متأخرة بعد اكتمال نزول الوحي بفعل دخول المَشائِيّة والأفلوطينية إلى ديار الإسلام. وأيضاً، فجَعَلَ العقلانية الرشدية معياراً في فهم القرآن إسقاطاً تاريخيّ آخر لا يراعي معهود العرب والمفكر فيه زمن النزول -بلغة الجابري-، إذ لم يكن هذا التصور العقلاني حاضراً في وعي العرب حينها.

خامساً: وقع نصر والجابري في بعض التناقضات نتيجة لضغط رهاناتهم المسبقة على قراءتهما؛ فالجابري تناقض في جعله الرؤية الفلسفية المبنية على العلم الحديث افتراضاً أساسياً يبنى عليه تأويلاته لغيبيات الوحي، مع تبنيّه لبعض المواقف الرشدية التي لا تنسجم مع هذه الرؤية، كالقول ببعث الأرواح، علماً أن التصورات المعاصرة لا تقبل القول بتجرد الأرواح الإنسانية ولا ماديتها. وهذا التناقض وقع فيه نصر أيضاً حين قَبَلَ الموقف الرشدي من بعث الأرواح دون أن ينتبه لهذا التناقض.

سادساً: يلجأ نصر والجابري إلى القول بمواقف تتطلب بحثاً وتعليلاً، لكنهما يأخذانها مسلّمة دون تعليل؛ من ذلك مسألة التخيل والتمثيل في اللغة الدينية؛ إذ يتبنيان الموقف الرشدي دون تعميق للأسئلة حول هذا الطرح، ودون الاستفادة من المنجز البحثي الحديث حول اللغة الدينية وطبيعتها. إلى جانب غياب تعليل القول بطبيعة النبوة التخيلية، وعلاقة النص القرآني بقائله -سبحانه- وصفاته.

سابعًا: حين يظهر التعارض بين الموقف الرشدي أو المشائي المستدعى والرهان الخاص للمفكرين، يتم اللجوء إلى الحذف والصمت والتأويل؛ ومن الأمثلة الواردة في البحث أن الجابري في موقف ابن رشد من المعجزات صمت عن ما ذكره ابن رشد في مسالك الأدلة واكتفى بما ورد في تهافت التهافت. وأمّا نصر، فتعسّف في تأويل إبعاد سوسير للمرجع (إجرائيًا) من البحث اللساني، ليفصل بين اللغة والواقع، ويجعل ما في الوحي من غيبات مجرد توظيف وإعادة إنتاج لما في الذهنية العربية، لا باعتبارها واقعًا موضوعيًا غيبًا.

ثامنًا: انطلق كل من نصر والجابري من العقلانية المعاصرة لمحاكمة التراث، ولتأويل القرآن، واعتبرا ما ينافيها منافيًا للعقل، في تصور شديد الاختزال للعقل والفطرة الإنسانية. كما أنهما ناقضا هذه العقلانية نفسها حين أقرا ببعث الأرواح، وهي العقيدة التي لا تقرّها الرؤية العلمية إذ ترى مادية الإنسان وفيزيائية وعيه. فإذا خالفّا هذه الرؤية العلمية المعاصرة في هذه المسألة، فقد لزمهما مخالفتها أيضًا في باقي الغيبات.



المصادر والمراجع:

- ابن رشد، تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، تقديم: محمد عابد الجابري، دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨.
- ابن سينا حياته آثاره وفلسفته، محمد الكال الحر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨.
- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط ٣.
- تاسوعات أفلوطين، التاسوع الثاني، فورفوريوس، تر: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٧، بيروت.
- تفسير القرآن الحكيم، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية - عين السبع - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٨.
- تفسير القرآن الحكيم، القسم الثاني، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية - عين السبع - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٨.
- تفسير القرآن الحكيم، القسم الثالث، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية - عين السبع - الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٩.

- تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، تحقيق: أثير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط ٢.
- حي بن يقظان، ابن طفيل، تح: أحمد أمين، نشرة خاصة مع مجلة الاتحاد، ط ١، ١٩٤٧، إعادة طبع دار المدى للثقافة والنشر ٢٠٠٥.
- الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٨.
- الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، تر: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.
- الردّ على المنطقيين، ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت.
- رسالة الأضحوية، فما بعدها، ابن سينا، تح: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٤٩.
- رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب للبستاني، ط ٢، القاهرة.
- رسالة في القوى النفسانية وإدراكاتها، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا، دار العرب للبستاني، ط ٢، القاهرة.
- روح الحداثة، ص ٢٠٠، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.

- سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (١): مدخل، المحددات الرئيسة للقراءات الحداثية للقرآن، طارق حجي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، [/https://tafsir.net/article/5079](https://tafsir.net/article/5079)
- سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (٣)، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني. ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية، طارق حجي، مركز تفسير، [/https://tafsir.net/article/5099](https://tafsir.net/article/5099)
- سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (٦)، يوسف الصديق والقراءة الفلسفية للقرآن، طارق حجي، مركز تفسير، [. /https://tafsir.net/article/5123](https://tafsir.net/article/5123)
- الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق: قنواتي وسعيد زايد، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي، ط ٢٠١٣ قم، إيران.
- الصفدية لابن تيمية، ج ١، ابن تيمية، تحقيق رشاد سالم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ، مكتبة ابن تيمية، مصر.
- العقل والصدق والتاريخ، ص ١٢٩، هيلاري بوتنام، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.
- الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، فما بعدها، دار الصميعي، الرياض، ط ١، ٢٠٠٤.
- في اللسانيات العامة، مصطفى الغلفان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.

- الكتب المرجعية في تراث متأخري الأشاعرة بالمشرق، هيدرون آيشنر، ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، ج ٢، إشراف: زابينه شميتكه، تر: أسامة شفيع السيد، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٩.
- الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- اللغة والعقل والمجتمع، جون سيرل، تر: سعيد الغانمي، ط ١، ٢٠٠٦، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة - المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - الدار العربية للعلوم، بيروت.
- الله والمنطق في الإسلام، ص ٤٥، جون والبريدج، تر: تركي المصطفى، مركز نماء، ط ١، بيروت، ٢٠١٨.
- المحصول في أصول الفقه، الفخر الرازي، تح: طه جابر علواني، ج ١، مؤسسة الرسالة.
- مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦.
- المعبر في الحكمة، ج ١، ابن ملكا البغدادي، منشورات جامعة طهران، طهران، ط ٢، ١٢١٥ هـ.

- مفهوم النبوة عند الغزالي، فرانك غريفل، ضمن كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٦، بيروت.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ١، ٢٠١٤.
- من الغزالي إلى الرازي، تطور علم الكلام الفلسفي في القرن السادس الهجري، أيمن شحادة، ضمن كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٦، بيروت.
- المواقف، العضد الإيجي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- نحن والتراث، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ٦، ١٩٩٣.
- النص وآليات الفهم في علوم القرآن، محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٣.
- النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط ١، ١٩٩٥.