بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 27 نوفمبر 2017

منهج الحَفر الأيديولوجي عند نصر حامد أبي زيد

كريم الصيّاد
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

يُعنى هذا البحث بتحليل ونقد إحدى أهم المنهجيَّات المسكوت عنها في الفكر العربي المعاصر، ألا وهي الحفر الأيديولوجي، مع انتقاء نصر أبي زيد كنموذج رئيس للدراسة. ويقوم الحفر الأيديولوجي بشكل أساسي بافتراض أيديولوجيا معيّنة لدى موضوع البحث المختار من التراث العربي-الإسلامي، ثمَّ يقوم بإعادة بناء هذا الموضوع من خلال معلومات تاريخيَّة منتقاة، ومنقوصة غالباً، لرسم صورة أيديولوجيَّة محدَّدة لمذاهب القدماء وشخوصهم. والهدف من هذه المنهجيَّة لدى أغلب المفكّرين العرب المعاصرين إسقاط الخصوم الأيديولوجيين المعاصرين الذين هم امتداد للقدماء كالأشاعرة، وبيان نسبيَّة المطلَقات النظريَّة. فدراسة الفكرة من المنظور التاريخي مع بيان مؤهّلاتها الأيديولوجيَّة يثبت عدم كونها الفكرة الوحيدة الصحيحة أو المقدَّسَة، بل اعتُبِرت محصّلة تفاعل القوى التاريخيَّة. بالإضافة إلى تدعيم دور العوامل الماديَّة في تفسير الظواهر المعرفيَّة، وتحويل العلوم التقليديَّة إلى أيديولوجيَّات ثوريَّة، كما هو الحال لدى حسن حنفي. يرى الباحث أنَّ هذه المنهجيَّة تقوم على قدر لا بأس به من التاريخ المزيَّف، وتغالي في تقدير دور العوامل الاجتماعيَّة لنشأة الظواهر المعرفيَّة وارتقائها، وبالتالي تغفل الدرس النظري العلمي المحايد، ممَّا يغيّب بحث المفاهيم والنظريَّات والمناهج الأهمّ في الحضارة الإسلاميَّة. ويناقش البحث مشروع نصر حامد أبي زيد في سياق هذه المنهجيَّة، ليكتشف إلى أيّ مدى كان نصر أبو زيد حفريَّاً بالمعنى أعلاه، رغم أنَّه هو الذي دعا إلى ضرورة التعامل العلمي الموضوعي، غير الأيديولوجي، مع التراث.

أولاً: منهج الحفر الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر[1]:

لا توجد إلى الآن صياغة اصطلاحيَّة للتعبير عن هذا المنهج، كما لا يوجد تنظير واضح لخطواته وموضوعه وأهدافه. بالرغم من ذلك فهو المنهج الوحيد - ربَّما - المشترك بين أصحاب المشروعات الفكريَّة العربيَّة. تلك الكتابات الفلسفيَّة التي اتخذت شكل النسق الذي تحكم بنيته: التوالي أو التوازي أو الإشعاع من نقطة مركزيَّة واحدة. بدأتْ هذه المنهجيَّة في النصف الثاني من القرن العشرين لسبب منهجي وأيديولوجي وجيه: هو اختمار ونضج الماديَّة التاريخيَّة العربيَّة. والمقصود بذلك: تمثُّل المفكرين العرب لماديَّة ماركس التاريخيَّة وفهمهم إيَّاها في التطبيق، ومحاولاتهم العمليَّة لتطبيقها في مجال دراسة التراث. وكان منطقيًّا أن يخضع التراث لهذه المنهجيَّة، لأنَّه موضوع المعالجة الرئيس لدى أصحاب هذه المشروعات، وأنَّه استقرَّ في أبحاثهم كونه نقطة البدء الأساسيَّة للعمل النقدي أو التأويلي أو التجديدي أو الوصفي؛ ذلك أنَّه - من منظورهم - المصدر النظري المعرفي والقيمي للوعي الجمعي السائد لدى طبقات الجمهور والمثقفين والمتخصّصين. وهي من المسلّمات المشتركة بين هؤلاء المفكرين على اختلافهم.

ويعني لفظ (الحَفر) في هذه الصياغة: البحث عن الأساس المنطمر تحت طبقات التاريخ والوعي الزائف.[2] وهي عمليَّة تهدف إلى استخراج الأصل الحقيقي الذي غطّته الفروع المتشابكة أو الزائفة، في محاولة لكشف حقيقة السائد من عقائد هي كذلك، وحقائق ليست كذلك.

أمَّا الصياغة الكاملة (الحفر الأيديولوجي)، والتي قد تُترجم ثم تعرَّب إلى (الأيديو-أركيولوجيا)، فهي عمليَّة ذات خطوات مرتبة تتمُّ من أجل استخراج الأصول المندثرة ذات الطبيعة الأيديولوجيَّة، أي استخراج الأنساق العقائديَّة ذات الأهداف الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي لم يصرَّح بها، وإنْ كانت هي الأصل الحقيقي لفكرة مستمرَّة أو ذات فاعليَّة غير مباشرة في الفكر العربي المعاصر.

وتظهر أهميَّة دراسة هذا المنهج في أعمال نصر أبي زيد، حيث بدأ من نقطة نقديَّة منهجيَّة في دراسة التراث، فقد نقد مناهج من سبقه من مفكّرين من أصحاب هذه المشاريع وغيرهم وحاول تجاوزها.[3] ويصبح السؤال: هل مثّلتْ أعمال نصر تجاوزاً حقيقيًّا من الناحية المنهجيَّة إذا ما قورنت بتلك المشاريع؟

1- تركز الورقة على أعمال مدرسة القاهرة الفلسفيَّة (حسن حنفي، نصر أبو زيد، علي مبروك) مؤقتاً مع الزعم بانطباق النموذج والنتائج على أغلب المشروعات العربيَّة المعاصرة.

2- وذلك بقطع النظر عن الممارسة البنيويَّة لفوكو، وبقطع النظر عن حفرياته عموماً، لأنَّ حفريات فوكو استعملت منهجاً تزامنيًّا، عكس هذه الممارسة المنهجيَّة موضوع البحث، والتي هي أقرب إلى جينالوجيا نيتشه من حيث هي تعاقبيَّة، فقد تتتبّع نشوء وارتقاء وانتشار وسيادة فكرة على نحو زمني-تاريخي.

3- نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م) الدراسة الأولى ص 13 وما بعدها. وكذلك: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني (سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م) الفصل الثاني، ص 137 وما بعدها.

ورغم لا علميَّة هذا المنهج الذي يدرسه البحث فقد استُعمل مراراً لدوافع وأهداف مشتركة انتخبته ليصير منهجاً مفضَّلاً - وتقليديَّاً بشكل ما - عند أصحاب هذه المشاريع وتلامذتهم ومريديهم، ومن على هوامشهم مِن أساتذة وباحثين وقرَّاء، لدرجة أنَّه - في سياق دراسة العلوم الإسلاميَّة - لا يكاد يتوافر بحث لعشرات المناهج والمفاهيم والنظريَّات في علم أصول الدّين وأصول الفقه والتصوُّف والتفسير، التي يُعدّ البحث العلمي بصددها العتبة المباشرة الموصلة لنقدها موضوعيَّاً أو على الأقل فهمها وفهم الظواهر النظريَّة والمجتمعيَّة المعاصرة والتاريخيَّة المترتّبة عليها. وعلى أيَّة حال ستبدو تلك الدوافع والأهداف المُشار إليها واضحةً في صياغة خطوات هذا المنهج، كالتالي:

1- انتقاء النموذج:[4] ينتخب المفكّر العربي المعاصر نموذجاً فكريَّاً بارزاً لمعالجته، وقد يكون شخصاً أو مذهباً. وعادةً ما يكون هذا النموذج قديماً في التاريخ. وهو الارتكاس الملحوظ في الفكر العربي الحديث: **الأقدم هو الأصل**، وهي آليَّة مشتركة مع آليَّة المدرسة الديناميكيَّة في علم النفس، فالفرويديَّة كذلك تردُّ الظاهرة إلى الأسبق من الأحداث والظواهر. وليس إيراد الفرويديَّة هنا عبثاً أو ملاحظة عابرة كما سوف يلي.

هذا الانتخاب لا يحدث عشوائيَّاً كما هو مؤكّد، بل يختار التيَّار الأبرز الرسمي السائد حتى زمن المفكّر، أو التيار الهامشي المعارض للتيَّار الرسمي. وقد لا يحدث هذا الانتخاب بشكل مباشر، بل قد يتمُّ في إطار قراءة مسحيَّة تقوم بفصل النموذج من المساحة المعرفيَّة التي يشتبك معها.[5] وهو انتقاء سلبي.

والملاحظ أنَّ هذه الخطوة تتمُّ بوعي تاريخي (أي دراسة الفكرة في إطارها التاريخي)، مثلما تتمُّ بوعي ارتكاسي وانتقائي في آنٍ واحد.

4- الانتقاء عند علي مبروك: **"القول الأشعري في الإمامة يعكس في تطوره كلّ ما آل إليه التطوّر -أو بالأحرى التحوّل- في عالم الممارسة السياسيّة في الإسلام»** علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، مصر، ط1، 2007م) ص 11.

5- الانتقاء بفصل العلوم عند حنفي: **فصل علمي أصول الدّين وأصول الفقه**: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004-2005م) 22/1، 167 (هامش)، 182، 184، 187، 188، 202، 224، 250، 164. 65/2، 94، 109، 110، 117، 120، 121، 128، 141، 151، 152، 154، 155، 156، 534، 539، 551، 562. **وتنصيص «الله» للتفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو فكرة وضع الإله بين قوسين**: 80/2، 485، 486. **فصل علمي التصوف وأصول الفقه**: 256/1.

2- إعادة بناء النموذج:[6] هذا النموذج المنتخب ليس هو النموذج الحقيقي من الناحية التاريخيَّة. فصندوق المفكّر العربي المعاصر يخلو غالباً من أدوات البحث التاريخي والوثائقي المتخصّص. كما أنَّه ليس النموذج المستقرّ في الوعي العلمي والشعبي السائد، وإلّا كانت محاولة المفكّر عبثيَّة، حيث يبدأ بالوضع الفكري القائم فعلاً دون اجتهاد من جانبه.

يعيد المفكّر العربي الحديث بناء النموذج. وإعادة البناء هنا ليست ترجمة عابرة لهذه العمليَّة، بل المقصود لفت الانتباه للتشابه القائم بين هذه العمليَّة وعمليَّة أخرى مماثلة من زاوية معيَّنة يقوم بها علماء الحفريَّات البيولوجيَّة. فهم يستخرجون هيكلاً عظميَّاً أو جسماً متكلّساً أو انطباعاً لأجزاء صلبة من كائن في صخرة كانت ليّنة منذ آلاف أو ملايين السنين، ثم يعيدون تصوُّر هيئة الكائن بصورة تقريبيَّة. ومن المؤكَّد أنَّها صورة ـ مهما كانت دقيقة ـ فهي مزيّفة، أو بالأحرى من الزيف التسليم بمطابقتها للحقيقة.

تتمُّ إعادة البناء لدى المفكّر العربي المعاصر من خلال ما هو متاح له من المعلومات التاريخيَّة في المصادر والمراجع عن الشخص أو التيَّار أو المذهب: الآراء الفكريَّة الخاصَّة، التوجّه السياسي، الطبقة الاجتماعيَّة، الانتماء العرقي، الحالة النفسيَّة، اللغة...إلخ، ممَّا يتعلّق بالنموذج نفسه. ثمَّ ينضاف إلى ذلك المحيط الثقافي والاجتماعي، أي السياق التاريخي للنموذج، وهو استمرار للوعي التاريخي الذي بدأ به المفكّر في الخطوة السابقة.

6- إعادة بناء النموذج عند حنفي: "**وكون أصول الفقه الشيعي قد تأخر في الظهور عن أصول الفقه السنّي... لارتباط أصول الفقه السنّي بالسلطان وأصول الفقه الشيعي بالمعارضة**» السابق، 245/1. وتتمّ إعادة بناء النموذج عند حنفي في هذا المصنّف عن طريق العديد من الإسقاطات بشكل غير مباشر، ويصعب فصله عن الإسقاط. كذلك: إعادة بناء حفريّة جمال الدين الأفغاني في: حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني (الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1999م، دون رقم الطبعة) ص 21-33، وإخراج الأفغاني في صورة المجاهد المستنير عكس الصورة التي رسمها له لويس عوض، ص 15-16. والملحوظة الدالة على الهدف من إعادة بناء الحفريّة «**هذا التشويه المتعمّد لصورة الأفغاني هو في الحقيقة قضاء على جذور النضال الوطني في وقت تشتد فيه الحاجة إلى التمسك بها**» السابق، ص 20. وهو نقد للصورة المرفوضة يدلّ على الصورة المعتمَدة. وتبدو إعادة بناء الحفريّة قاصرة تقريباً على التراث المحلي، فمثلاً لم يتم استعمالها في المرحلة التأسيسيّة للوعي الأوروبي (عقلانية ق 17 م)، وتمّ التعامل مع التراث الغربي على أساس الإبستمولوجيا المنتِجة، وإذا ظهرت الأيديولوجيا تمّت الإشارة إليها بوضوح كموقف صريح معلن لا كموقف مبطن كما هو الحال في دراسة رسالة في اللاهوت والسياسة لإسبينوزا: انظر فيما يخصّ ديكارت: حسن حنفي: مقدّمة في علم الاستغراب (الدار الفنيّة، القاهرة، 1991م، دون رقم الطبعة) ص 250-257. وفيما يخصّ إسبينوزا: السابق، ص 263-264.

- إعادة بناء النموذج عند مبروك: «**أبو الحسن الأشعري قد اضطرّ إلى القول فيها** (أي: الإمامة) **بالنص من الله، وذلك انصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ التي بلورها للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل**» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص 90. وكذلك: «**فقد بدا من جهة أنّ الأشعري قد اندفع تحت ضغط سيكولوجيا قتل الأب التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة يبلور مستعيناً بالفقهاء طريقته في الاستدلال بالأخبار لكي ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة)**» السابق، ص 93.

3- **الإسقاط**:[7] وهو اصطلاح فرويدي آخر في آليَّات الدفاع النفسيَّة. والإشارة تتكرَّر إلى أنَّ إيراد مصطلحات واسم فرويد ليس عبثاً كما سيلي لاحقاً. وفي هذه الخطوة يقوم المفكّر العربي المعاصر بإسقاط ذاتيَّة نفسيَّة أو مجتمعيَّة، خاصَّة أو عامَّة، أنويَّة أو آخريَّة، سابقة التجهيز، على النموذج المنتخب بعد إعادة بنائه؛ فمثلاً إذا كان النموذج فارسي الأصل فهو يعاني من الاضطهاد العنصري، وإذا كان مقرَّباً من السلطة فهو من أيديولوجيي الدولة[8]، وإذا كان معارضاً للاعتزال، فهو مبشّر بالأشعريَّة أو معتنق لها، وإذا كان قرمطيَّاً أو من ثائري الزنج، فهو ثائر اجتماعي يهدف إلى العدالة الاجتماعيَّة والمساواة الطبقيَّة...إلخ.[9] وهي عمليَّة إسقاط؛ لأنَّ المفكّر العربي المعاصر يقوم فيها بمماثلة لا دليل عليها بين الوضع التاريخي المعاصر وبين القديم من جهة، أو بتأويل موقف النموذج المنتخب والمعاد بناؤه طبقاً لثنائيَّة (مع - ضد) لهدف ما من جهة أخرى، هدف ما في عقل المفكّر العربي المعاصر، لكنَّه لا يمكن أن يكون هدف الدرس العلمي المحايد لفكر النموذج أو مذهبه.

4- **التفسير أو استخراج الحفريَّة**:[10] والمقصود بهذه الخطوة قيام المفكّر العربي الحديث بتفسير فكر النموذج في نبرة أرشميدسيَّة ليعلّل لماذا نحا منحاه الفكري بالذات وبالتفصيل. فالنموذج المنتخب والمعاد بناؤه والمتعرّض لإسقاط المفكّر العربي المعاصر من الطبيعي أن يتشكّل ليحقّق لنفسه أو لطبقته أو لمذهبه مصالح سياسيَّة-اجتماعيَّة عن طريق معتقداته النسقيَّة. وهذه هي الحفريَّة الأيديولوجيَّة، أي الأيديولوجيا الخفيَّة التي مارست نشاطها في توجيه المفكّر أو المذهب توجيهاً فكريَّاً حاسماً وهادفاً ومبطنَّاً بالأهداف الاجتماعيَّة، وإن كان ظاهره علميَّاً موضوعيَّاً.

وهذا المنهج في سبيل الفاعليَّة الاجتماعيَّة (الملتزِمة) يضحّي بالعلميَّة في جميع خطواته:

7- الإسقاط عند حنفي: "**الأشعريَّة هي الأصول النظريَّة التي تقوم عليها الشافعيّة كأصول عمليّة، وكلتاهما من أصول «الأمويّة» كما يقول ابن رشد، أي من نظَرَ الحكم ضد المعارضة خاصة الاعتزاليّة والحنفيّة**» من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 185/1. وكذلك: «**إسراع أهل السنّة في التشريع من أجل تثبيت الأمر الواقع وتثبيت الفكر الأصولي لصالح السلطة القائمة، كما فعل الشافعي في «الرسالة» بعد سقوط الأمويين**» السابق، 246/1.

- الإسقاط عند مبروك: «**التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي**»: الخطاب السياسي الأشعري، ص 12. وكذلك: تحليل علاقة شهادة التوحيد والنبوّة في الإسلام بالمعنى السياسي المضمر لها، السابق، ص 55. وكذلك: إسقاط المركب الأبوي على تقديس الأصل في: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م) ص29، وإسقاط الاستبداد السياسي على التقديس الديني: السابق، ص 31.

- انظر كذلك: أدونيس: الثابت والمتحول، التأويل الأيديولوجي لأصول فقه الشافعي (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1979م) 28/2.

8- فيما يرى الجابري: فحركة الترجمة لم تكن بريئة، بل كانت حركة أيديولوجيّة ليبراليّة، وأنّ المعتزلة كانوا أيديولوجيي الدولة آنذاك: محمّد عابد الجابري: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م) ص 147.

9- أدونيس: الثابت والمتحول، سبق ذكره، 64/2.

10- استخراج الحفريّة عند حنفي: "**أصول التشريع تعبير(اً) عن الموقف السياسي لكلّ فريق** (أي: السنّة والشيعة)» من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 250/1.

- استخراج الحفريّة عند الجابري: «**ذلك لأنّ الفلسفة في المجتمع الإسلامي لم تكن مجرّد متعة فكريّة... بل كانت... مظهراً من مظاهر الصراع الأيديولوجي المظهر الأقوى الذي يعكس... الصراعات السياسيّة والاجتماعيّة والعرقيّة داخل هذا المجتمع**» محمّد عابد الجابري: نحن والتراث سبق ذكره، ص 147.

- استخراج الحفريّة عند مبروك: «**والحق أنّ القراءة تتكشف بالفعل عن ضرب من التجاوب المدهش بين الطبيعي (أو الأنطولوجي)، وبين السياسي (أو الأيديولوجي) عند الأشاعرة**» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص 14-15.

1- **انتقاء النموذج**: رغم أنَّ دراسة النموذج في إطاره التاريخي منهجيَّة علميَّة، وهذا لا مراء فيه، إلّا أنَّها تُستعمل لإظهار هذا الطابع فحسب: الإيحاء بالعلميَّة، ثمَّ يسترق الانتقاء ذاته من علميتها. فالانتقاء سوى كونه اجتزاءً وفصلاً لتيار أو مذهب أو علم بأكمله عن مقدّماته أو نتائجه أو إرهاصاته في مذاهب أو علوم أخرى[11]، فهو كذلك ناتج في الأصل عن انحياز أيديولوجي لدى المفكّر المعاصر، الذي يشعر بدوره الاجتماعي والفكري ويتحرَّك في معركة قائمة علَى (جبهة ضدَّ جبهة). أمَّا الوعي الارتكاسي، فهو يغفل الدرس القائم على تحليل البنية المتوازية التي تمنح القارئ فهماً للثوابت البنيويَّة للنظريَّة أو المذهب. وبالتالي - بسبب إهدار السياق التاريخي الحادث في الانتقاء - يُختزل الوعي التاريخي أخيراً في الارتكاس ولا يعبّر إلّا عنه: **للأقدم صفة الأهمّ والأصل**، مفسحاً بقيَّة المجال الشاسعة للوعي الانتقائي الموجَّه أيديولوجيًّا.

2- **إعادة بناء النموذج**: خطوة غير دقيقة حيث لا يمكن أبداً تكوين شكل مجسّم ثابت وحاضر ومكتمل لكينونة تاريخيَّة متغيّرة وماضية. وعدم دقّتها - أو زيفها - هو ما يقضي على البقيَّة الباقية من صفة العلميَّة التاريخيَّة في الخطوة السابقة. بل هي بالأحرى تعني أنَّ المفكّر يعمل على موضوع مخترَع، لا هو موجود (الآن)، ولا (كان) موجوداً على الصورة المُعاد بناؤها.

3- **الإسقاط**: هذه الخطوة تحوّل الصورة الزائفة في الخطوة السابقة إلى صورة مُوَظَّفَة، تخدم أيديولوجيا المفكّر العربي المعاصر، حين تصطبغ هي نفسها بأيديولوجيا الأنا أو الخصم المعاصرَين. فالمعركة في الحقيقة بين معاصرَين، لكنَّها كألعاب الفيديو تتمُّ عبر مجسَّمات افتراضيَّة لا هي معاصرة ولا هي تاريخيَّة على الحقيقة.

4- **التفسير أو استخراج الحفريَّة**: وهي نتيجة الخطوات السابقة من جهة، وهدفها من جهة أخرى في الوقت نفسه، وبالتالي تحمل في تكوينها الميراث المتراكم من اللّاعلميَّة.

هذا المنهج ليس من إبداع المفكّرين العرب المعاصرين، ولا هو بجديد على الفلسفة. فالدارس يجد أثره الواضح في سياق ما سمَّاه ريكور «**تفسيريّة الارتياب**». ذلك الشكل من الهرمنيوطيقا الذي يقوم بتأويل السائد في المجال العقدي والأخلاقي، أو الدائم في المجال النفسي، عن طريق الارتياب في السكوت عن

11- فصل العلوم عند حنفي: **فصل علمي أصول الدّين وأصول الفقه**: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004-2005م) 22/1، 167 (هامش)، 182، 184، 187، 188، 202، 224، 250، 164. 65/2، 94، 109، 110، 117، 120، 121، 128، 141، 151، 152، 154، 155، 156، 534، 539، 551، 562. **وتنصيص «الله» للتفرقة بين «الله» في أصول الدّين و«الشارع» في أصول الفقه، أو وضع فكرة الإله بين قوسين**: 80/2، 485، 486. **فصل علمي التصوّف وأصول الفقه**: 256/1.

الأصل. هذا الصمت لا بدَّ أن يكون له معنى خطير، هو الأصل المسكوت عنه، وهي من كلمات السر في المشاريع العربيَّة المعاصرة.[12]

قام ماركس مثلاً باستعمال هذه التفسيريَّة ليثبت دور العوامل الماديَّة في تأسيس وتشكيل العقائد والأخلاق والقوانين...إلخ (البنية الفوقيَّة)، واستعملها نيتشه ليثبت أنَّ أصل الأخلاق صراعات القوى الخفيَّة، واستعملها فرويد ليكشف المركّبات النفسيَّة الدفينة التي تعبّر عن نفسها رمزيَّاً وبصور غير مباشرة في تصرُّفات البشر اللَّاواعية وأحلامهم وهلوساتهم، بل في عقائدهم وسلوكياتهم ذاتها.

وهذه المشابهة مع تفسيريَّة الارتياب ليست هدفاً في حدّ ذاتها، بل هي ما يوضح أنَّ هذه المنهجيَّة موضوع البحث نتاج للتأثر بالماديَّة التاريخيَّة، ولكن مع اختلاف. وهو اختلاف واسع الجبهة عميق الغور بينها من جهة، وبين تفسيريَّة الارتياب بنماذجها الثلاثة الأشهر من جهة أخرى. فقد استخدم ماركس هذه التفسيريَّة لتأويل ونقد الواقع المعاصر له أصلاً وتفسير التاريخ فرعاً، في رفع التغيير وخفض التفسير. واستعملها نيتشه لنقد الأخلاق عموماً وإثبات كونها تزييفاً للوعي من نوع ما. واستعملها فرويد لاكتشاف تكوين النفس البشريَّة. وهكذا كان استعمال هذه التفسيريَّة يهدف إمَّا إلى نقد الواقع بحيث يكون الواقع موضوعها الأساسي (الواقع الاجتماعي - الواقع الأخلاقي)، وإمَّا نقْد الموضوع نفسه أو اكتشافه في كلّ مراحل تكوينه (النفس البشريَّة). أمَّا المفكّر العربي المعاصر، فقد استعمل هذه التفسيريَّة ليسلّطها على التراث الماضوي لأربعة أهداف رئيسة:

1- **إسقاط الخصم المعاصر**: فكما سبق؛ المعركة بين خصمين متعاصرَين لكنَّها تجد التعبير عنها في الفكر العربي المعاصر بين نموذجين تراثيين لتجنّب الصدام المباشر مع السلطة والتيارات الرسميَّة، أو زعزعة الأساس النظري للخصم إذا كان الصدام معه مباشراً أو علنيَّاً بالفعل.

2- **بيان نسبيَّة المُطْلقات الافتراضيَّة**: فدراسة الفكرة من المنظور التاريخي مع بيان مؤهلاتها الأيديولوجيَّة يثبت عدم كونها الفكرة الوحيدة الصحيحة، بل اعتُبِرت كونها محصّلة تفاعل القوى التاريخيَّة. إنَّ دراسة العقيدة الأشعريَّة مثلاً لإفادة كونها عقيدة داعمة لسلطة الخلافة، وأنَّ هذه الصفة هي التي أهّلتها للاستمرار والانتشار إلى اليوم، تحقّق هذا الغرض.[13]

12- "**وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة المضمَر في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه**» نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م) ص 35. كذلك: «**لا يبقى إلا أنّ السياسي المتخفي والمسكوت عنه هو ما يفسّر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي**» علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص 18.

13- "هذا الانحياز للمعقول يمهّد الأرض لتأصيل تاريخيَّة التراث الديني، ومن شأن إدراك هذه التاريخيَّة أن يؤدّي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه" نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، سبق ذكره، ص 48.

3- **تدعيم دور العوامل الماديَّة نظريًّا**: فالحفر نحو الأصول الماديَّة التي أدَّت إلى نشوء واستمرار فكرة من الأفكار، خاصَّة مع أهميتها ومركزيتها وانتشارها، يؤكّد حضور هذه العوامل نفسها في تفسير الكثير من الظواهر المعاصرة المجتمعيَّة النظريَّة.

4- **تحويل العلوم التقليديَّة إلى أيديولوجيَّات عصريَّة**: فالكشف عن الأصول الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة لنشأة وارتقاء العلوم التقليديَّة كعلم أصول الدّين وعلم أصول الفقه مثلاً يساهم في إعادة النظرة إلى كلٍّ منهما باعتباره أيديولوجيا وليس علماً. بالتالي يشكّل هذا قاعدة جديدة للتعامل مع التراث على أساس القراءة النفعيَّة.[14]

وهكذا، فإنَّ نقد وتثوير الواقع المعاصر كان هو المستهدف الرئيس من عمليَّة قراءة التراث عبر هذه المنهجيَّة، وفي هذا لا يوجد فرق كبير بينها وبين منهجيَّة ماركس التفسيريَّة. من حيث الهدف هذا صحيح، وأمَّا من حيث الوسيلة فالأمر جدّ مختلف، فشتّان بين اعتماد ماركس على التخصُّص الاقتصادي والاجتماعي لاستخراج نتائجه - المختلف عليها رغم ذلك - وبين القراءات المبنيَّة بالأساس على مجرَّد فروض يكاد يستحيل اختبارها عِلميًّا أصلاً، فضلاً عن نجاحها في الاختبار العلمي، للمفكّرين العرب المعاصرين.

ويرى نصر أبو زيد أنَّ هذه القراءات البراجماتيَّة للتراث لم تحدث الأثر المرجوّ منها، ويسَّرت الأمر على خصومها لينقضّوا على إنجازاتها لتعود التيَّارات الرسميَّة السائدة، السلفيَّة أو الوسطيَّة، للحكم والاستمرار والانتشار؛ لأنَّ هذه المحاولات لم تكن علميَّة.[15] ويحاول أبو زيد تقديم رؤيته الخاصَّة في كيفيَّة قراءة التراث قراءة علميَّة تقطع الطريق على الردَّة الرجعيَّة، وتحلّ محلّ التيار السائد إلى الأبد. ويصير السؤال: كيف رأى أبو زيد الأزمة المنهجيَّة في الفكر العربي الحديث؟

ثانياً: رؤية أبي زيد للأزمة المنهجيَّة في الفكر العربي الحديث:

قضيَّة المنهج هي قضيَّة المرتكز عند نصر أبي زيد. يدلُّ على ذلك **أوَّلاً** تعرُّضه لمشاريع النهضة الفكريَّة من الطهطاوي إلى حسن حنفي من الزاوية المنهجيَّة أساساً. **وثانياً**: أنَّه حاول في دراسات أخرى مكملة أو موازية اقتراح وتطبيق منهجيَّة أخرى في القراءة العلميَّة، تلك الصفة التي افتقرت إليها القراءات التقليديَّة للتراث، أو - على حدّ تعبيره - السلفيَّة التنويريَّة.[16]

ويمكن إجمال مثالب هذه السلفيَّة التنويريَّة من وجهة نظره في ثلاث نقاط رئيسة:

14- حسن حنفي: التراث والتجديد (المؤسّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002م) ص 177.

15- نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، سبق ذكره، ص 62.

16- السابق، ص 53.

1- **الاختزال**: فقد اختُزل التراث في الإسلام، واختزل الإسلام في أحد بُعدين: الأشعري الرجعي، والتقدّمي الاعتزالي. كما تمَّ اختزال الحضارة الغربيَّة في أحد بُعدين: الآخَر المتقدّم، والآخر المحتلّ.[17]

2- **النفعيَّة**: وهي التعامل مع التراث من منطلق انتقائي تأويلي لتحقيق مصالح حضاريَّة أو قوميَّة أو طبقيَّة أو مذهبيَّة. وهي تقع على النقيض من العلميَّة. فهي تفترض كون الحقيقة كذلك لأنَّها نافعة، بينما العكس هو الصحيح: الحقيقة نافعة لأنَّها حقيقة.[18] والسبب في هذه النفعيَّة ارتباط المشاريع الفكريَّة بالمشاريع السياسيَّة منذ بدأ الفكر العربي المعاصر إلى اليوم.[19]

3- **التلفيقيَّة**: يرى نصر أنَّها سمة عامَّة في كتابات التنويريين العرب.[20] وهي تُعدُّ من وجهة نظره الآليَّة الأساسيَّة للسلوك البراجماتي.[21]

وبشكل من أشكال الاختزال المنطقي يمكن دمج هذه النقاط لتفيد مثلباً واحداً خطيراً: فالاختزال سببه النزعة النفعيَّة، فهو يتمُّ حين يحدث الانتقاء، والانتقاء لا يبرّره سوى المنفعة، كما أنَّ التلفيق لا يبرّره سوى السبب نفسه، ممَّا يختزل المشكلة كلها في التعامل النفعي ـأو الأيديولوجي ـ مع التراث. والسبب في هذا المسلك كما وضَّح نصر: ارتباط الفكري بالسياسي. ومن الطبيعي أن يعطّل هذا الارتباط أيَّة قراءة تهدف إلى العلميَّة في التعامل مع الموروث الثقافي، وهو سبب فشل المشروعات التنويريَّة كما يرى.[22]

وفي المقابل سعى أبو زيد لإيجاد الحلول لهذه المعضلة، وهي حلول تندرج تحت قائمة (ما يجب) وليس (ما يمكن):

1- **قطع الحبل السرّي الذي يربط المفكّر بالسياسي**: واستعمال مجاز «الحبل السرّي» يشي بالارتباط العضوي-التكويني بين الطرفين. فقد تخلّق المفكر التنويري في رحم السياسي في رأي نصر. وهذه ليست ظاهرة حديثة، بل ممتدَّة بطول تاريخ الفكر الإسلامي[23]، وهي سبب بروز الأيديولوجيا وتراجع العلميَّة.[24]

17- السابق، ص 14.

18- السابق، ص 54. وكذلك: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص 202-203.

19- نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، سبق ذكره، ص 51.

20- السابق، ص 46، 49، 62.

21- السابق، ص 54.

22- السابق، ص 41.

23- وهذه الملحوظة هي ما سيسمح بالقراءة الحفريّة الأيديولوجيّة عنده للتراث القديم.

24- السابق، ص 53، 62.

2- **تحقيق وعي علمي تاريخي بالنصوص الدّينيَّة**: أي دراسة النصوص الدّينيَّة في ضوء إنجازات العلوم اللسانيَّة الحديثة في دراسة النصوص.[25]

3- **استعمال منهج التأويل المجازي**: وهو المنهج الذي تسمح النقطة السابقة (الوعي العلمي التاريخي بالنصّ الدّيني) باستعماله بدءاً.[26]

4- **تحليل ونقد الخطابين**: **التنويري والدّيني**: وهو الذي قام به نصر عمليًّاً في عدَّة دراسات مثل: «نقد الخطاب الدّيني»، و«النصّ .. السلطة.. الحقيقة»، إضافةً إلى دراستيه الكبيرتين عن ابن عربي: «فلسفة التأويل»، و«هكذا تكلّم ابن عربي»، اللتين يحلل فيهما ضمنيًّاً الخطاب الصوفي بوصفه توفيقيًّاً في جوهره.

وصفة (**العلميَّة**) - التي هي المفهوم الأهمّ في سياق محاولة الحل لنصر أبي زيد - ذات معنيين في آنٍ واحد: معنى يتعلق بمنهج التعامل مع النصّ الدّيني في تعبير(**القراءة العلميَّة**)، ومعنى يتعلق بحقائق النصّ الدّيني ذاتها في سياق فكرة (**التأويل المجازي**). أمَّا المعنى **الأوَّل** (**القراءة العلميَّة**)، فهو ضدّ التعامل البراجماتي المؤدّي إلى الاختزال والتلفيق كما سبق، ويعتمد على دراسة النصوص الدّينيَّة في ضوء إنجازات العلوم اللسانيَّة الحديثة.[27] وأمَّا **الثاني** (**التأويل المجازي**)، فهو ضدّ الفهم الأسطوري لمحتوى النص.[28] وقد قدَّم نصر أبو زيد مثالاً تطبيقيًّاً لفاعليَّة التأويل المجازي في انتخاب المعاني العلميَّة ونفي المعاني الأسطوريَّة عن النصّ بصدد قضيَّة تصوير النصوص القرآنيَّة للإله بوصفه ملِكاً (بكسر اللام)، له عرش وجنود، وكلّها تصوُّرات تساهم في تشكيل صورة أسطوريَّة عن عالم ما وراء عالمنا المادّي المحسوس.[29]

إذن فصفة العلميَّة بمعناها **الثاني** هي الترجمة لنوع من مساءلة الميتافيزيقا بما تشمله من أبنية افتراضيَّة غير مشهودة. لكنَّ نصراً لا ينكر هذه الأبنية مستهدِفاً الحقائق الوضعيَّة التجريبيَّة، بل إنَّه وضع نصب بصيرته واقعاً ثقافيًّاً يُعاد تشكيله وفقاً لإعادة تفسير هذه النصوص لإعادة بناء هذه الأبنية لصالح أبنية واقعيَّة اجتماعيَّة. فهو إنكار أيديولوجي يستهدف تغيير العالَم، لا إنكار وضعي يستهدف تفسيره.[30] المنفعة - لا الحقيقة - هي الهدف. وهو ما يكشف عن تناقض وازدواج مفهوم (العلميَّة) عند نصر.

25- نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص 200.

26- السابق، ص 203 وما بعدها.

27- السابق، ص 200.

28- "يكون التأويل المجازي نفياً للصورة الأسطوريّة، وتأسيساً لمفاهيم عقليّة، تحقيقاً لواقع إنساني أفضل"، السابق، ص 207.

29- السابق، ص 207.

30- انظر دراستنا: موت الرَّب وموت الأب: دراسة في الإلحاد الوجودي عند نيتشه ودوستويفسكي، في التفرقة بين أنواع إنكار الميتافيزيقا: الأيديولوجي والوضعي والوجودي، مجلة الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، عدد 19.

ثالثاً: أبو زيد... حفريًّاً

استعمل أبو زيد الحفر الأيديولوجي في دراسة التراث على مستويين: تنظير الحفر الأيديولوجي، وتطبيقه:

1- تنظير الحفر الأيديولوجي عند أبي زيد:

على هذا العنوان أن يبدو غريباً لمن درس نصراً؛ فقد نقد نصر ممارسة هذا المنهج، وإن لم يصفه في كتاباته. نقد الاختزال والبراجماتيَّة والتلفيقيَّة في الخطاب التنويري وفي المشاريع الفكريَّة العربيَّة، لكنَّه استسلم لإغراء هذه السلبيَّات نفسها في سبيل إنجاز خطوة فكريَّة في **تأويل** التراث أضاعت النقلة المنهجيَّة في **قراءته**. المشروع الاجتماعي عند نصر أبو زيد أثّر سلباً على المشروع العلمي.

فالتأويل المجازي - وإنْ كان يعتمد على تفعيل إنجازات اللسانيَّات الحديثة في دراسة النصّ الدّيني - يتعامل مع النص نفعيًّاً لإنجاز هذا التأويل. ويستهدف تحقيق مصلحة اجتماعيَّة ما خارج النص والحقيقة كلتيهما. التأويل يستعمل (النصّ) ليواجه (السلطة) غير مكترث كثيراً بالـ(الحقيقة) في صياغة وتوظيف نصر له.

وبرغم تضمُّن التنظير المنهجي النصريّ للمعنَيين اللذين للعلميَّة: علميَّة التناول (القراءة) وعلميَّة المضمون (التأويل)، إلّا أنَّ العلميَّة الحقّة تستبعد أيَّ عنصر غير علمي في التنظير والتطبيق. ولمَّا كان للعلميَّة هذا المعنى المزدوج المتناقض في تنظير نصر المنهجي، فالمتوقع أيضاً أن يكون لها معنى منفصم في التطبيق، ممَّا ينفي عن نصر سمة العلميَّة في قراءة التراث في هذه المرحلة الفكريَّة من عمره على الأقل.

2- تطبيق الحفر الأيديولوجي عند أبي زيد:

لم يكن نصر أبو زيد مغرّداً خارج السرب إلى الدرجة التي حسبها البعض.[31] ففي سرب المفكّرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات النسقيَّة كان نصر مغرّداً أصيلاً على النغمة نفسها والإيقاع ذاته. وربَّما تتمثل قيمته في كونه مهَّد لخطوة منهجيَّة نقديَّة حقيقيَّة في التعامل مع التراث بنقده الذي سلط بؤرته على المشروعات العربيَّة التنويريَّة، وإنْ لم يحقق خطوة تقدميَّة باقتراحاته الإيجابيَّة وتطبيقاتها على يديه.

31- هذا التعبير كان أوّل ما سمعته مباشرةً من نصر أبي زيد واصفاً نفسه في مؤتمر الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة السنوي لعام 2006 بكليّة الآداب، جامعة القاهرة.

ولا ريب أنَّ بحث نصر «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيَّة الوسطيَّة» هو أظهر تطبيق للحفر الأيديولوجي كما يبدو منذ مطالعة عنوانه. فقد تمَّ **انتقاء** الإمام الشافعي موضوعاً للمنهج، ثمَّ تمَّت **إعادة بناء النموذج** على مدار الكتاب في إشارات متعدّدة لـ (عروبة الشافعي) و(قرشيَّته) و(حديثيَّته) - أي: كونه من أهل الحديث - وإشارات أخرى إلى تقرُّبه إلى السلطة، وإلى عدائه لعلم الكلام الذي برز فيه المعتزلة في عصره - القرن الثاني الهجري - بالإضافة إلى سياق العصر نفسه (عصر التدوين)، وهو - على حد قول نصر - عصر التأسيس العقدي والأيديولوجي، أو عصر (صوغ الذاكرة) الحضاريَّة.[32]

وأمَّا بالنسبة إلى الخطوة الثالثة من المنهج (**الإسقاط**)، فقد أسقط نصر الصراع السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي على الصراع الشعوبي بين العرب (الشافعي، أهل الحديث) والفرس (أبو حنيفة، أهل الرأي)، على الصراع بين خصوم المعتزلة من جانب والمعتزلة من جانب آخر، على الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي في النهاية. أي أنَّ الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي كان صراعاً سياسيًّا-اجتماعيًّا في أصله.[33]

والملاحَظ هنا حضور نموذج (مع - ضدّ)، فالشافعي ضدّ الاعتزال، لأنَّه ضد حريَّة الفكر، ولهذا هو مع السلطة، ولهذا هو ضدّ أهل الرأي، ولهذا هو كذلك مع العنصر العربي (السلطة) ضدّ العنصر الفارسي (المعارضة).

ثم تأتي الخطوة الرابعة: **التفسير أو استخراج الحفريَّة الأيديولوجيَّة**: فاعتبار السُنَّة وحياً لم يتمّ بمعزل عن الموقف الأيديولوجي، موقف العصبيَّة القرشيَّة.[34] هذه هي إحدى أهمّ الحفريات الأيديولوجيَّة التي استخرجها أبو زيد: **عصبيَّة الشافعي القبليَّة التي دفعته لأن يكون (ناصر السنَّة)، والتي دفعته ليكون المدافع عن (عروبة الكتاب)**.[35] هذه الحفريَّة استُعملت هنا بغرض تفسير موقف الشافعي من موقع السنَّة من الوحي ومن قضيَّة اللغة في الكتاب، واستُعملت هنا وهناك في البحث ذاته مرَّات عديدة لأغراض أكثر تعدُّداً، اعتماداً على تلك الصورة عن الشافعي المعاد بناؤها لإفادة هذه التفسيرات.

والغريب أنَّ بحث أبي زيد لم يتوقّف لبحث قضيَّة (تقديس اللغة) أو قضيَّة (التوفيق بين العقل والنقل) والتي يعبَّر عنها في السياق الفقهي الأصولي بقضيَّة (التوفيق بين أهل الرأي وأهل الحديث)، والتي تُثار

32- نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيَّة الوسطيَّة، سبق ذكره، ص 98.

33- "من الطبيعي والمنطقي أن يوضع فكر الشافعي في السياق الفكري العام للعصر الذي أنتجه من جهة، وفي سياق المجال المعرفي الخاص -مجال أصول الفقه- من جهة أخرى، إنَّ أطروحات الشافعي لا تُفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدماً بين "أهل الرأي" و"أهل الحديث" في مجال الفقه والشريعة، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يفهم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة. وهذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع مركب أيضاً يدور على مستويين: مستوى ظاهر، هو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب والفرس خاصّة، ... والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي -الاقتصادي السياسي-الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الدّيني، ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينيّة"، السابق، ص 54.

34- السابق، ص 97.

35- "الشافعي وهو يؤسّس عروبة الكتاب... كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني"، السابق، ص 72.

أساساً عند بحث الشافعي باعتباره ممارساً لهذا التوفيق. ولا لقضيَّة الأصل ذاتها من حيث هو نصّ أو عقيدة أو مبدأ قَبْلي... إلخ، إلى آخر معانيه المختلفة.[36] لم يتطرَّق البحث إلى المفاهيم الأساسيَّة في هذا الجدل: الوحي ـ السنَّة ـ الإجماع ـ النص ـ العقل ـ النقل...إلخ، كما لم يتطرَّق إلى المنهج، ... إلى آخر ما لم يتطرَّق إليه هذا البحث. وهذا طبيعي! فالبحث يقوده تقليد البحث عن (المسكوت عنه). البحث حفري يفرض الفروض ويعيد بناء النماذج، ثمَّ يرتاب فيما بناه ليعيد طرح الفروض، دون أن يتوقف عند الإبستمولوجيا المنتِجة، بعد أن استغرق في استخراج الأيديولوجيا المباطِنة.

والتساؤل الحقيقي ـ والبلاغي أيضاً ـ يمكن أن يحيط بالكثير من كشوفات نصر الحفريَّة في هذا البحث:

1- هل العصبيَّة القبليَّة هي السبب الذي دفع الشافعي لإدراج السُنَّة ضمن الوحي؟[37] أم الميل إلى النقل والرواية بديلاً عن العقل والدراية، باعتباره توجُّهاً عابراً للقبليَّة وفوقها؟

2- هل عروبة الشافعي (في مقابل فارسيَّة أبي حنيفة) هي التي دفعته لاتخاذ الموقف المضاد من الحنفيَّة في قضيَّة قراءة الفاتحة بالعربيَّة؟[38] أم عامل قداسة النصّ الأوَّل وتقديس لغته العابرة للقوميَّات؟

36- انظر دراستنا عن مفهوم الأصل في بحثنا: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، قُدّم في الندوة السنويّة للجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، مكتبة الإسكندريّة، 2008 (تحت الطبع)، حيث تُطلق كلمة «الأصل» للدلالة على:

1- الأساس Basis: فهو «ما يُبتنى عليه غيره»(علي بن محمّد الشريف الجرجاني: التعريفات (مكتبة لبنان، بيروت، 1985) ص 27)، أو «ما يُبنى عليه «(محمّد أبو زهرة، سبق ذكره، ص 10)، أو «ما يُبتنى عليه غيره من حيث إنّه يُبتنى عليه غيره»(محمّد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1 (مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996) ص 213).

2- الجوهر Substance: وذلك في مقابل ما يقوم عليه، وما يقوم عليه الشيء عموماً هو جوهره، ويطلق هذا في مقابل العرض (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1 (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982) ص 424.

3- الثابت Constant: ما لا يتغير في مقابل المتغير، فهو «ما هو دائم في الأشياء التي تتغير» (أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، مج3، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عويدات (منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط2، 2001) ص 5، 13) وهو «لا تتغير ذاتيته» (أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي: الحدود والرسوم، في: المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعسم (دراسة وتحقيق)، (الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989) ص 191).

4- المصدر Source أو العلّة Cause: وهذا المصدر قد يكون ماديّاً (العلة الماديّة) (محمّد على التهانوي: سبق ذكره، الموضع نفسه) أو زمنياً حيث يتعلق بفعل (العلة الفاعلة)، أو صورياً حين يتعلق بما يقاس عليه مثل القاعدة الكليّة في أصول الفقه (السابق، الموضع نفسه) (العلة الصوريّة)، أو الغرض كما يستعمله الشاطبي في المقاصد (العلة الغائيّة) (أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، القسم الأول (دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1991) ص 7 «وأصول العبادات ـ راجعة إلى حفظ الدين...». ووصفه للكليّات الخمس بالأصليّة، ص 149، ص 157).

5- الحالة الأولى: كأن يقال «**الأصل في الماء الطهارة، والأصل في الأشياء الإباحة**» (محمّد علي التهانوي، سبق ذكره، الموضع نفسه).

6- الدليل والمستصحب والقاعدة الكلية والراجح: وذلك في أصول الفقه(السابق، الموضع نفسه).

7- القديم في مقابل الجديد: وذلك في تعبير (الأصالة والمعاصرة) مثلاً، وهو مبني على كونه مصدراً فاعليّاً.

8- الحقيقي في مقابل الصورة: ففي الوعي اللغوي العام الأصل مقابل لصورته.

- ومن بين هذه المعاني استخدم بعضها في أصول الفقه مباشرة وهي (الدليل كأصل) و(القاعدة كأصل) و(العام كأصل)، في حين عملت المعاني الأخرى عمل النعت لما هو أصل، فالدليل ثابت، جوهري، مصدر للأحكام... إلخ.

37- نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيَّة، سبق ذكره، ص 97.

38- السابق، ص 64.

3- هل كان إقرار الشافعي لمبدأ «تضمُّن الكتاب لحلول كلّ الأسئلة» ناتجاً عن العصبيَّة العروبيَّة؟[39] أم كان ناتجاً عن الميل إلى النقل ونبذ الاختلاف وعدم الثقة بالعقل البشري؟

4- لماذا اعتُبر استشهاد الشافعي بآية {الله خالق كلّ شيء} في مسألة (الدلالة على العام الباقي على عمومه) دليلاً على انتمائه الأيديولوجي في صفّ القائلين بالجبر؟[40] ولماذا حدّد البحث طبيعة هذا الانتماء بأنَّها (أيديولوجيَّة) بالذات؟

5- لماذا اعتُبر دافع الشافعي ضدَّ موقف حريَّة الفكر أيديولوجيَّاً بالذات وحصراً حين جعل النصوص الدينيَّة مصدراً لليقين (على حدّ تعبير نصر أبي زيد)؟[41] وما المصالح السياسيَّة أو الاقتصاديَّة أو الاجتماعيَّة المستهدفة بذلك؟

هناك كذلك مسألة هامَّة في عمليَّة الانتقاء ذاتها تأخَّرتْ لضرورات السياق: هي اعتبار نصر للشافعي **نقطة بداية** للأيديولوجيا الوسطيَّة التلفيقيَّة التي شكَّلت التيَّار الرَّسمي (والأصولي) فيما بعد منذ عصر التدوين - عصر صوغ الذاكرة الحضاريَّة - إلى يومنا هذا. هنا يظهر الارتكاس في البحث عن (**الأقدم الأهم**) في المنظور الديناميكي التاريخي للحفر الأيديولوجي، كما يظهر فشل الانتقاء: فهل الشافعي حقاً نقطة بداية أم هو تجلٍّ من تجليَّات البنية المعرفيَّة التي أنتجتْه؟ بنية (**الأصل**)، التي تفترض أنَّ ما عداها صورة زائفة، والتي تفترض دوماً عودة أو ارتكاساً مقابلاً لثابت عقدي وتشريعي وأخلاقي، وربَّما سياسي واقتصادي وإنساني بشكل عام. فهل للمعرفة حقاً (لحظة تأسيس) أم شروط وبنية لا تاريخيَّة؟ وهل يمكن الاستغناء بأحد البُعدين (التزامني/ التاريخي) عن الآخَر؟

مِن البدهي أنَّ أيَّاً ما كانت هذه البنية المعرفيَّة، فهي تستحق التوقُّف عندها وتحليلها وفهمها ثمَّ نقدها، أضعاف ما تستحقّ تلك الفروض حول **المسكوت عنه** في تراثنا القديم من أجل تفكيك الخطاب الأصولي.

يرى نصر على نطاق أوسع من بحث الشافعي أنَّ التناقضَ في الخطاب الديني (بين وجود كهنوت تفرضه السلطة المعرفيَّة للنص والعالِمُ الديني وبين الإصرار على عدم وجود كهنوت في الإسلام) ذو طبيعة أيديولوجية.[42] فهل كان هذا التناقض ناتجاً عن الأيديولوجيا أم ناجماً عن قدسيَّة النصّ والثقة المطلقة (غير النقديَّة) في النقل التاريخي واجتهادات أصحاب هذا الخطاب؟ وفي المقابل ضعف الثقة في العقل البشري

39- السابق، ص 66-67.

40- السابق، ص 69.

41- السابق، ص 125.

42- "إنّ هذا التناقض في الخطاب الدّيني بين إنكار وجود كهنوت... وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة... يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الأيديولوجيّة التي لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصّل منها زاعماً موضوعيّة مطلقة" نصر أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني، سبق ذكره، ص 80.

وضعف الثقافة الذي يتناسب طرديًّا مع درجة اليقين والسلطة المعرفيين؟ صحيح هناك (عوامل ما) اقتصاديَّة وسياسيَّة في وقوع هذا التناقض (الذي يحتاج في الحقيقة إلى مناقشة أكثر تفصيلاً ليس هذا مجالها)؛ لكنَّ هذه الـ(عوامل ما) من قبيل التعميمات الفرضيَّة التي تصدق عموماً ويصعب جدًّا إثباتها بشكل فرديّ في واقعة محدَّدة وخاصَّة بشكل علمي موضوعي. وعلى أيَّة حال تمَّ مرَّة أخرى تغييب نقد الإبستمولوجيا المنتجة لصالح الأيديولوجيا المباطنة. لقد افترض نصر أنَّ النقيض الوحيد للَّاعلمية هو الأيديولوجيا، رغم أنَّ للعِلميَّة ضروباً مختلفات ودرجات متفاوتات، كما أنَّ العِلميَّة نوع مِن المنهجيَّة، ولا تعني أنَّ نتائجها موضوعيَّة أو يقينيَّة بالضرورة.

من أهمّ المواضع التي ظهر فيها الحفر الأيديولوجي عند نصر نقد مذهب الأشاعرة في الطبيعيَّات لبيان دوافعه الأيديولوجيَّة، وهي فقرة أقام عليها الدكتور علي مبروك بعدها بسنوات كتابه: «الخطاب السياسي الأشعري»، ممَّا يدلُّ على عمق وبُعد تأثير هذه المغالطة المنهجيَّة، بل و(الممنهَجة).[43] فالأشاعرة طبقاً لنصر قدَّموا فيزيقا قائمة على نفي السببيَّة الماديَّة في جبريَّة مقنّعة في الطبيعة من أجل التغطية على الجبريَّة السياسيَّة في الواقع[44]، ذلك الربط غير المبرر بين طبائعيَّات الأشاعرة ومواقفهم السياسيَّة المنحازة للحكم الواحدي المقدَّس أو شبه المقدَّس. فالموقف من السلطة السياسيَّة القاهرة يمكن أن يُتَّخذ خوفاً وطمعاً دون تأسيس فيزياء يكون الله محورها وسبب أسبابها. كما أنَّ الخروج على السلطة السياسيَّة لا يستلزم تأسيس فيزياء مضادَّة تقوم على مبدأ الحتميَّة الطبيعيَّة النيوتونيَّة، التي هي جبريَّة من نوع ما إذا تمَّ مدّ نطاقها ليضمَّ المجال النفسي والأخلاقي والمعرفي، ولا حتى يستلزم الإيمان باللَّاحتميَّة في العلم الطبيعي المعاصر. لا علاقة أصلاً! وحتى لو كان الحديث عن نسق الثقافة العامَّة فالإيمان بالفيزياء النيوتونيَّة أو نظريَّة النسبيَّة أو نظرية الأوتار أو نظريَّة الأغشية (M-theory) لا يحقق تقدُّماً سياسيًّا يُذكر. التقدُّم السياسي وسيادة القانون وتحقق الإرادة والرقابة الشعبيَّة، كلّ هذا له مجال منفصل ومستقل، ومن قبيل الفرضيَّات المطلقة التي لا سبيل لإثباتها أبداً عقد هذه العلاقة بشكل عِلّيّ ينسب الجبريَّة السياسيَّة إلى الحتميَّة الطبيعيَّة المستندة إلى الميتافيزيقا.

والواقع أنَّ موضوع المنهج أو النموذج المنتقَى والمعاد بناؤه في „نقد الخطاب الدّيني" أكبر وأصعب على السيطرة من نموذج الشافعي؛ فهو (الخطاب الدّيني) بكلّ ما يحويه من تيَّارات وشخوص وجماعات وأفكار وتطوُّرات. هل يدخل فيه مثلاً الخطاب الاعتزالي؟ وفي أيّ عصر؟ وهل يدخل فيه الخطاب الصُّوفي عموماً؟ وهل يدخل فيه الخطاب الشيعي؟ وهل يُعدّ حسن حنفي (موضوع الفصل الثاني من المصنف) داخلاً ضمن الخطاب الدّيني أم خارجاً منه؟ وكيف نفسّر تناقضات هذا الخطاب الحادَّة بين سلفيَّة وصوفيَّة

43- قارن: علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره. وقد ناقشتُ هذا الكتاب بحضور المرحوم علي مبروك بقسم الفلسفة بحضور أساتذة القسم، ونقدت فيه الربط غير المنطقي وغير اللازم بين الفيزيقا والسياسة.

44- "(الموقف) الأشعري القديم الذي ينكر قوانين السببيّة في الطبيعة والعالم لحساب "جبريَّة" شاملة تمثل غطاءً أيديولوجياً للجبريّة الاجتماعيّة والسياسيّة في الواقع"، نصر أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني، سبق ذكره، ص 81.

وشيعيَّة وسُنّيَّة ومتطرّفين ومعتدلين.. إلخ؟ ليست المسألة فقط ضعف تحديد مجال الدرس، بل هي أيضاً ذلك (الاختزال) الذي طالما نقده نصر في الخطابين الدّيني والتنويري، اختزال الخطاب الدّيني على تنوُّعه في تلك الآراء والمقولات التي يضعها نصر موضوعات لنقده.

وإذا كان الإسقاط هنا أقلَّ وضوحاً نظراً لتعامل المؤلف مع نماذج ومسائل معاصرة غالباً، فإنَّه أكثر وضوحاً في تعامله مع فلسفة ابن عربي في دراستيه: „فلسفة التأويل"، و"هكذا تكلّم ابن عربي".

يمكن بسهولة وضع (توفيقيَّة) ابن عربي كحفريَّة مقابلة على الرفّ نفسه الذي يحمل حفريَّات التوفيقيَّة عند الشافعي وحسن حنفي ومفكّري التنوير العربي. هذه التوفيقيَّة التي هي حفريَّة أيديولوجيَّة أخرى يفسّر بها نصر صياغة ابن عربي لنظريَّاته الفلسفيَّة والصوفيَّة ذات المصادر المتعدّدة فكريَّاً وثقافيَّاً وعِرقيَّاً بكونها ناتجة عن شعور ابن عربي بالتمزّق النفسي والعقلي في ترحاله بين مدائن الإسلام ومذاهبه وفرقه وفلسفاته. إنَّ نفسه النزَّاعة إلى الوحدة والتجانس والاستقرار هي التي وجَّهته هذا المتجه التوفيقي كمنجَى من كلّ جوانب الصراع الذي عايشه.[45] وهو إسقاط بلا دليل.

وإنَّ رسالة ابن عربي إلى كيكاروس تجد تفسيرها في السياق السياسي العسكري الذي رُفع فيه الصليب في الشرق، ورفع فيه شعار الاسترداد الكاثوليكي في الغرب.[46]

وهذه الإسقاطات والتفاسير التاريخيَّة هي نفسها التي سمحت بإعادة بناء النموذج، ممَّا يكشف عن جدل الإسقاط وإعادة البناء وإعادة إنتاج الحفريَّات من حفريَّات معاد بناؤها.

رابعاً: الختام: الأصوليَّة السالبة أو الأيديولوجيا المضادَّة

إنَّ ظاهرة الارتكاس في الوعي التاريخي المنهجي لدى أصحاب المشروعات العربيَّة الفكريَّة تعكس أكثر من مجرَّد التغييب التطبيقي للبحث البنيوي المعرفي. فقد سعى المفكّر العربي المعاصر إلى تتبُّع الأصول الأيديولوجيَّة للأصوليَّات المعاصرة مانحاً صفة الأصل للأقدم والأهم، بل ومعتنقاً لفكرة الأصل التاريخي (لحظة التأسيس الأيديولوجيَّة للمعرفة). وهي أصوليَّة في مقابل أصوليَّة، أصوليَّة سالبة تعتنق الأصل الأيديولوجي (الأيديولوجيا المنتِجة) في مقابل أصوليَّة موجبة تعتنق الأصل المعرفي (النصّ وآليات تفسيره والقياس عليه).

45- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل (دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983م) ص 35.

46- نصر أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي (الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، دون رقم الطبعة، 2002م) ص 73.

وفي مقابل أيديولوجيا النموذج المزعومة ينطلق المفكّر العربي المعاصر من أيديولوجيا مقابلة. وإنْ لم تظهر بوضوح هذه الأيديولوجيا ظهرت بدلاً منها أيديولوجيا في صورة مضادَّة، صورة الأصل الأيديولوجي المفترَض للنموذج موضوع الدرس، والتي هي انعكاس سلبي لأيديولوجيا المفكّر العربي المعاصر التي قد لا يصرّح بها، لكنَّها دفعته لانتقاء النموذج وإعادة بنائه واكتشاف حفريَّاته الأيديولوجيَّة.

وتحتاج **التاريخيَّة** في مناهج المفكّرين العرب المعاصرين إلى مراجعة جذريَّة لسببين:

الأوَّل: إنَّ مناقشة المحتوى العلمي النظري (بمعزل عن تاريخيّته) لمستطيعة أن تنتج فاعليَّة في تطوير أو تفكيك أو نقد العلوم القديمة، دون شبهات حول انتماءات الناقد الأيديولوجيَّة، ودون أن تتطرَّق إلى إشكاليَّات بلا حل تدور حول تأثير العامل التاريخي على الصياغة النظريَّة. هذا التأثير (فرض) مقبول، بل ومسلَّم به، ولكنَّ إثباته بشكل خاص خارج هذه التعميمات (كالتي قام بها نصر أبو زيد في نماذجه السابقة) وإخراجه من مستوى الفرضيَّة إلى مستوى الحقيقة عمليَّة غاية في التعقيد، ولا تتمُّ أبداً إلّا على سبيل **الارتياب** في سياق التفسيريَّة المشار إليها في المحور الأوَّل من هذا البحث.

يستطيع المرء أن يفترض دائماً أنَّ نزوع الشافعي العصبي هو الذي دفعه إلى التأكيد على عروبة القرآن، ولكنَّ إثبات هذا الفرض واستبعاد الفروض الأخرى مسألة مختلفة. وبشكل عام: فرضيَّة وجود عوامل تاريخيَّة خلف النسق الفكري أو العلمي **بشكل عام** مقبولة، ولكنَّ **تخصيص** العوامل وتمييزها وإثبات كلّ منها على انفراد عمليَّة غير دقيقة في الغالب منهجيَّاً، وربَّما كانت مغالطة دفعت إليها وجاهة الفرضيَّة ذاتها في شكلها العام.

الثاني: أنَّه بالرغم من جدارة الفرض بالاعتقاد وفتحه لمجال لا يتناهى من البحث، إلَّا أنَّه - وبسبب هذا المجال الثري نفسه الذي يتيحه - يغيّب الاهتمام بالدرس العلمي النقدي للمفاهيم والمناهج والنظريَّات المنتِجة والناتجة في التراث. صحيح أنَّ المنهجين غير متنافيين كالأحداث المتنافية، ولكنَّ الحديث هنا عن (الاهتمام) الأكاديمي والفكري. أحد المنهجين يحجب الآخر ويستمرُّ في ممارسة لا تنتهي لثرائها اللَّا محدود، ولجاذبيّتها العمليَّة، وارتباطها بمبدأ الالتزام الفلسفي بشكل مباشر.[47]

إنَّ هذه المنهجيَّة - سواءً دُعيت بالحفر الأيديولوجي أو غير ذلك - منهجيَّة الحفر حول وتحت الأصول المسكوت عنها، صارت تقليديَّة، وغير مجدية، ولا تمنح الباحث والدارس فهماً للبنية الإبستمولوجيَّة التي أنتجت التراث، والتي يجب العودة إليها وصفاً وفهماً وتحليلاً في سبيل فهم علمي بمعنى اللفظ. وهذا الفهم

47- ليس الدرس العلمي اللّا تاريخي منفصلاً عن الالتزام الفلسفي، لكنَّه أقلّ مباشرة، وربّما يكون أبعد أثراً.

فقط هو الذي يمنح المفكّر القدرة على نقد مفاهيم ومناهج ونظريَّات التراث، وهي مهمَّة يُنتظر أن يقوم بها مفكّرون قادمون.

وأوَّل شروط هذه المنهجيَّة البديلة: التركيز على ركائز البنية الثابتة مقابل الطبيعة الديناميكيَّة التاريخيَّة لموضوعات المعالجات التقليديَّة، والتخلّص من الوعي الارتكاسي (الأصوليَّة السالبة والأيديولوجيا المضادَّة)، والتخلّص من كلّ دوافع ومواقف الانتقاء، ونبذ فكرة بناء الأيديولوجيَّات المستحيلة، والاعتماد على منهج علمي نقدي في دراسة النصوص والأنساق (كما دعا نصر حامد أبو زيد).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1. أبو زيد، نصر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيَّة الوسطيَّة (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م).
2. أبو زيد، نصر: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م).
3. أبو زيد، نصر: فلسفة التأويل (دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983م).
4. أبو زيد، نصر: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م).
5. أبو زيد، نصر: هكذا تكلّم ابن عربي (الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 2002م، دون رقم الطبعة).
6. أدونيس: الثابت والمتحوّل (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1979م).
7. الجابري، محمَّد عابد: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م).
8. الجرجاني، علي بن محمَّد الشريف: التعريفات (مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، دون رقم الطبعة).
9. حنفي، حسن: التراث والتجديد (المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002م).
10. حنفي، حسن: جمال الدين الأفغاني (الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1999م، دون رقم الطبعة).
11. حنفي، حسن: مقدّمة في علم الاستغراب (الدار الفنيَّة، القاهرة، 1991م، دون رقم الطبعة).
12. حنفي، حسن: من النصّ إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004-2005م).
13. الشاطبي، أبو إسحٰق إبراهيم: الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، القسم الأول (دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 1991).
14. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق: الحدود والرسوم، في: المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعسم (دراسة وتحقيق)، (الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989).
15. مبروك، علي: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، ط1، 2007م).
16. مبروك، علي: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م).

ثانياً: المعاجم والموسوعات

1. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1 (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982).
2. لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، مج3، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهَّده وأشرف عليه حصراً: أحمد عويدات (منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط2، 2001).

ثالثاً: الدوريَّات العلميَّة

ـ مجلة الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، عدد 19، 2008م، كريم الصياد: موت الرَّب وموت الأب: دراسة في الإلحاد الوجودي عند نيتشه ودوستويفسكي.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017