مآل الإسلام في القراءات العلمانية

د. أحمد إدريس الطعان*

تمهيد:

تتناول المشاريع العلمانية المختلفة الإسلام بحسب خلفياتها الفكرية والأيديولوجية تناولاً مختلفاً ولكنها تتفق جميعاً على أمرين:

الأول: أنهم جميعاً يتكلمون وكأنهم مختصون بتفسير الإسلام ومتبحرون في دراسة نصوصه دون اعتبار لكونه ديناً له رؤيته ومصادره التي تحتاج إلى تخصص ودراية وهي غير متوفرة لدى أصحاب هذه المشاريع. **الثاني:** أن هذه القراءات جميعها تتفق على طمس الإسلام الحقيقي الذي يدين به المسلمون جميعا، واعتباره ديناً طواه التاريخ، وعفى عليه الزمن، وأصبح مجرد ذكرى، ومن ثم تسعى لابتكار إسلام جديد لا يمت إلى الأول بأي صلة حتى الاسم لا يراد له أن يستمر لكي لا يفهم الآخرون أننا دوغمائيون ومتخلفون.

وقد تتبعت المقولات المتصلة بالإسلام في هذه القراءات وحاولت أن أعرض نصوصها بشكل موجزٍ ثم أحلت القارئ الذي يرغب بالتوسع أو التوثق إلى مصادر هذه النصوص ليراجعها في سياقاتها وإطاراتها الكاملة. كما أنني لم أُعن في هذا البحث بمناقشة هذه الأطروحات لسببين: الأول: أنها دعاوى مجردة عن الاستدلال، فهي مزاعم كبيرة جداً من دون أي محاولة للبرهنة.

*كلية الشريعة – جامعة دمشق.

والدعاوى إذا لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء

والثاني: أن أي مسلم بل أي عاقل لديه إلمام بالإسلام ومصادره وتاريخه يجد أن ما يطرحه هؤلاء العلمانيون لا يمت إلى الإسلام، وإنما هو تخرصات من وحي الفلسفة الغربية وحداثتها، تريد أن تنقمص شخصية الإسلام.

فالهدف من هذا البحث إذن هو وضع القارئ أمام التصور العلماني للإسلام، والمآل الحقيقي الذي ينتهي إليه، وفضح هذه المشاريع العلمانية وكشف الأقنعة التي تتستر بها، وتعريتها أمام الباحثين عن الحقيقة.

وقد جاء هذا البحث في مطلبين وخلاصة:

المطلب الأول: تكريس تاريخية الإسلام القرآني

المطلب الثاني: ترويج الإسلام العلماني الجديد.

المطلب الأول

تكريس تاريخية الإسلام القرآني

أولاً ـ التورخة من منظور حداثي:

إن الموقف العلماني من الإسلام عموماً ليس مستغرباً، إلا لكونه يصدر من أناسٍ يقولون: إنهم مسلمون، ولكن إسلامهم ليس استثناءً بين الأديان، فهو ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسومرية، والآشورية، والفرعونية،[١] وما هو إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر، لذلك جاءت العبادة العروبية عبادة قمرية، وتحتفظ إلى اليوم بقدسية القمر، فالشهور قمرية، والتاريخ قمري، والصيام قمري، والزمن العربي كله قمري.[٢]

واحتفظ الإسلام ببعض الشعائر والطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم جداً مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان وعذاب القبر وبعض التصورات الأسطورية الأخرى، واستخدمها من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد.[٣]

وهكذا يقرر الخطاب العلماني بناءً على ذلك أن الرسالة المحمدية لم تكن أحسن حظاً

من سابقاتها،[٤] و الإسلام بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفككوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنتربولوجي والفلسفي بكل تأكيد.[٥]

وهو أي الإسلام كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث،[٦] ويعني أركون بأن الإسلام كبقية الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنظِّر الفكر الدوغمائي الإيماني،[٧] وهو سيخضع لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية، إذ إن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى،[٨] وسيصبح الإسلام بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة شيئاً بالياً لا معنى له وسوف يتبخر ويذهب مع الريح،[٩] وسينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط كما حصل للمسيحية،[١٠] ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها؛[١١] لأنه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنه ظاهرة فريدة من الأديان.[١٢] كما ينبغي أن نعلم – بنظر أركون – أن الإسلام كأي عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً.[١٣] إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان.[١٤]

وعلى ذلك فمن الخطأ أن نؤقنم قيم الإسلام فننظر إليها على أنها حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعها من مشروطيتها التاريخية؛[١٥] لأن الإسلام رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر.[١٦]

وهو ما يعني أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد، فالمثقف المسيحي كان يؤدي كل طقوس دينه حتى القرن التاسع عشر، ثم تحرر منها بعد الثورة التنويرية والثورة الصناعية، وهذا ما يتعرض له المسلم اليوم.[١٧] وهنا

يرى أركون ومترجمه هاشم صالح أن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة؛[١٨] ولذلك يجب تحرير الناس من العقلية الشعائرية،[١٩] فليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات الأخرى،[٢٠] ولكي يتحقق ذلك لابد أن نخرج من الدائرة العقائدية والمعيارية للإسلام الأرثوذكسي،[٢١] وإعادة تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى، وبيان الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدَّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ.[٢٢] وهذه مهمة التاريخية وهي أن تقوم بالكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يتولد عنه التراث وأسباب ذلك وأبعاده،[٢٣] وإعادة تفسيره طبقاً لحاجات العصر.[٢٤] وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة في طرح الأسئلة على التراث، وجرأة في الإجابة عليها، مع الحذر من تأثير الإجابات الجاهزة؛[٢٥] لأن ما حفظ لنا من التراث هو التراث الرجعي.[٢٦]

وكل ما لدينا هو تقليدي الصورة مثل: تشكل المصحف، والشريعة، وشخصيات الصحابة والنبي (ص)، ونريد الصورة التاريخية أي الحقيقية، العقلانية كما فعل الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى.[٢٧]

إن الإسلام الشائع اليوم بنظر أركون هو الإسلام السني الأرثوذكسي وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً،[٢٨] والشيء نفسه يقال عن الإسلام الشيعي،[٢٩] فلا يوجد إذن إسلام حقيقي لقد خُرِّب تاريخ الإسلام الأولي وأُفسد إلى الأبد،[٣٠] وما قُدّم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي.[٣١]

وتغيرت معالم الإسلام الأساسية، وملامحه المحددة، وسماته الذاتية، وصفاته الخاصة، وحلت بدلاً منها معالم أخرى مخالفة تماماً، ومناقضة كلية، ومضادة على الإطلاق، واستُبدلت بالمعالم الأساسية للإسلام معالم أخرى خاطئة وفاسدة ودخيلة[٣٢] وانزلق الإسلام إلى مهوىً خطير، وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير.[٣٣]

ثانياً ـ التورخة من منظور ماركسي:

أما بنظر الاتجاه الماركسي العربي، فقد كان الإسلام ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصادياً وطبقياً وسياسياً ودينياً طبقاً لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاءت

بها حلاً للتناقضات الحادة التي كانت تعتمل في كيان المجتمع العربي بخاصة والإنسانية بعامة.(٣٤)

والقرآن كتاب الثورة الإسلامية الكبرى والمعبر عنها ومصدر المعرفة الأول لنظرية هذه الثورة،(٣٥) والقراء المستنيرون أمثال مصعب بن عمير انضموا إلى الثورة، وتخلوا عن طبقاتهم المترفة، ولم يجد النبي (ص) أكفأ من القراء يمثلونه وينوبون عنه في ممارسة ذلك العمل الخطير، الذي لم يكن شيئاً سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي وإعادة تخطيط المجتمع العربي في وقت واحد.(٣٦) ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية والوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة،(٣٧) ثم كان عمر القائد التالي للثورة.(٣٨) وبذلك يكون الإسلام ثورة عربية خاصة بالعرب ومن الخطأ أن نعممه،(٣٩) وليس الإسلام إلا فرعاً للعروبة، وليس هو إلا طوراً من أطوار المسيرة العربية.(٤٠) والله عز وجل معبود عربي، وأول بيت بني له بأرض العرب من قبل أن يكون الإسلام، وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المُرسِل للرسالة التي تعرف باسم الإسلام.(٤١) «**فالإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولاً وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء ليكون البديل عن الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها على أساس منها**». «**والعرب في كل مكان يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أن يكون ديناً عالمياً لكل الناس**». «**والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع**».(٤٢)

وهكذا وطبقاً للتحليل الماركسي يوصف الإسلام بأنه حركة محمدية(٤٣) أو ثورة (٤٤) يقارن بينها وبين الثورة البلشفية والثورة الفرنسية(٤٥) وأن محمداً (تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع، وأحلام المستقبل.(٤٦)

وبما أن التوحيد نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فإن التوحيد اليهودي الذي ظهر في جزيرة العرب غير ممكن؛ لأنهم متخلفون، أما توحيد **أخناتون**، فقد كان بسبب وجود بنية تحتية متقدمة.(٤٧)

ولكن أوضاع الجزيرة العربية الاقتصادية والاجتماعية وبخاصة مكة، دخلت مرحلة متسارعة من التغيرات الكيفية الناتجة عن تغيرات عديدة متراكمة، ومرتبطة بظروف أدت إليها، مما هيأ مكة للتحول من كونها مجرد استراحة ومنتدى وثني دنيوي على الطريق

التجاري، للقيام بدور تاريخي حتَّمتْه مجموعة من الظروف التطورية في الواقع العربي والعالمي، وكان ذلك الدور هو توحيد عرب الجزيرة في وحدة سياسية مركزية كبرى.(٤٨)

فكان الأحناف تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة، وكان محمد صلى الله عليه وسلم جزءاً من هذا الاتجاه.(٤٩) ولم يكن متشدداً مثل زيد بن عمرو بن نفيل فكان يتقبل الأكل مما ذبح على النصب؛ لأنه كان ينتمي إلى ثقافة وواقع ومجتمع.(٥٠)

وتهيأت مكة لقبول فكرة الإله الواحد، ومن هنا يكون توحيد الأديان في إله واحد قد جاء عند الرواد الحنيفيين كناتج طبيعي لهدير الواقع، وقد حتمت الظروف، وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش، وفي البيت الهاشمي الذي أخذ على عاتقه تحقيق هذا الأمر العظيم.(٥١)

«ولم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي صلى الله عليه وسلم] سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داوود».(٥٢) «واتبع محمد صلى الله عليه وسلم خطا جده كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء، وأعلن أنه نبي الفطرة»(٥٣) «وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة»(٥٤)

وهكذا يبدو الإسلام في – المنظور العلماني – ليس إلا حلماً سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحفيد محمد صلى الله عليه وسلم «أي جدي ها أنذا أحقق حلمك» وقد حققه.(٥٥)

وهكذا استبدل الإسلام بالآلهة إلهاً واحداً، وانتسب إلى دين إبراهيم لاستيعاب اليهودية والنصرانية،(٥٦) وبحثاً عن الهوية القومية للعرب(٥٧) لأنه «.. أصبح تعدد الأرباب عائقاً دائماً ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب»(٥٨).

وحتى القرآن ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية اقتبسها النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية بن أبي الصلت وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار،(٥٩) وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا زيد بن عمر بن نفيل حيث كان هذا يسمي حنيفيته بالإسلام.(٦٠)

ثالثاً ـ التورخة التشطيرية:

يحرص الخطاب العلماني على الحديث عن إسلامات متعددة، وذلك ليمزق الإسلام

تمزيقاً شديداً، لكي تسهل عملية تصفيته وتذريته في الرياح، ويُحمَّل الإسلام لتحقيق ذلك كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها وتمر بها الأمة الإسلامية، فتُحدِّث عن الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة المركزية والذي مارس بنظر العلمانيين دوره في التحريف والتزييف،(٦١) ويقصد أركون بالإسلام الرسمي أنه «**نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسدياً**»،(٦٢) وهو مصطلح استعاره الخطاب العلماني من نيكلسون كما هو واضح(٦٣)

وهذا الإسلام السلطوي يسميه محمد أركون أحياناً الإسلام الأرثوذكسي،(٦٤) وأحياناً الإسلام الكلاسيكي التقليدي،(٦٥) وأحياناً الإسلام الأقنومي ويعني به أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم، قادر على كل شيء، ويؤثر في كل شيء، دون أن يتأثر بشيء، في حين أنه هو يريد الإسلام المعاصر الذي يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض.(٦٦) وأحياناً الإسلام الملاذ، أي إسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحة، إسلام التعذر والتعلل، إسلام الملاذ من الفشل، الإسلام الذي يبدو وحده كتعاليم إلهية قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي.(٦٧) وليس هو السلامة المعرفية والصحة الأبستمولوجية.(٦٨)

هذه الإسلامات المتعددة تقابل الإسلام المعاصر كما أشرنا أو الإسلام الدين ولكنه إسلام أركوني جديد.(٦٩)

والخلاصة الأركونية أن «**الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل**»،(٧٠) وتشكل منه إسلام مثالي متعال وفوق تاريخي هو الدين الصحيح [بنظر أصحابه طبعاً] يُبطل ويلغي كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يُبطَل،(٧١) ولذا فإن «**إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي**».(٧٢)

وهكذا فإن أركون يعتبر الإسلام الذي فهمته الأمة عبر تاريخها وتقبله الناس، وآمن به السواد الأعظم من البشر إسلاماً مثالياً خيالياً يختلف عن الإسلام الحقيقي وليس هناك إسلام حقيقي في المنظور العلماني عموماً ولذا فإن أركون يأخذ على عاتقه أن يكشف عن الإسلام بمفهوميه: الإسلام المعاش،وهو غير مطابق وغير صحيح، والإسلام غير المعاش وغير المفهوم وهو الخاضع للتحليل(٧٣) [الأركوني طبعاً].

ومن الإسلامات العلمانية الأخرى: الإسلام الشعبي(٧٤) الذي يقوم على الثقافة غير

العالمة؛[٧٥] لأنه إسلام جمهور المسلمين وعامتهم.[٧٦] وهذا النوع من الإسلام لا يتفق مع الإسلام المحمدي – بنظر الخطاب العلماني – إلا في الاسم؛ لأن لكل شعب مسلم عاداته وتقاليده وإسلامه الخاص،[٧٧] وفيه مظاهر وثنية.[٧٨]

والإسلام النظري وهو النسق الفكري المتشعب والمتشظي الذي أنجزه جمع من المفكرين، ويستمد إمكاناته من الوضعية الاجتماعية المشخصة «الواقع»، وتشخص في بعض المنظومات المهمة مثل الاجتهاد والتأويل والقياس والتفسير والإجماع.[٧٩]

والإسلام الشخصي الفردي، ويسميه أركون الإسلام الثالث أو الفردي،[٨٠] وهو قائم على الضمير الشخصي الحر، والممارسة الشخصية للإسلام.[٨١] وتجلى في الممارسات الصوفية التي أفصحت عن نفسها في الطموح إلى العيش في علاقة مع الله عز وجل على نحو يلبي الحاجات الروحية المطلقة، وقد حاول الإجماع الذي هو في حقيقة الأمر إجماع فقهي نخبوي أن يحد من هذه الحرية الفردية.[٨٢]

والإسلام الإتني[٨٣] وهو – كما يبدو لي – إسلام الشعوب المختلفة غير العربية الذي امتزج بعناصر من حضاراتها السابقة وعاداتها المختلفة،[٨٤] وهو ما يعبر عنه آخرون بإضافة الإسلام إلى بلدانه، أو مذاهبه المختلفة لتكريس التجزئة، فيقال مثلاً: الإسلام الأندونيسي، والإسلام الباكستاني والإسلام العربي أو الإيراني والإسلام العراقي أو الشامي.[٨٥] والإسلام السني أو الشيعي.[٨٦] والإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، بينما الإسلام الاعتزالي التقدمي مهمش.[٨٧] والإسلام التقدمي بنظر جاك بيرك هو الغاية والمطلب؛ لأنه إسلام الديمومة،[٨٨] ومعيار ذلك أن يتخلى الإسلام عن مفاهيمه وتصوراته ومبادئه، ويعتنق الرؤية الغربية لكي يصبح إسلاماً تقدمياً، فالشرط الجوهري للتقدم هو الإسلام أو الاستسلام، ولكن ليس لله عز وجل وإنما للغرب المهمين، أو النظام العالمي– أقصد الأمريكي – الجديد ، للقطب الواحد.[٨٩]

رابعاً ـ التورخة النسبية:

لقد قُطِّع الإسلام – كما رأينا – في دوامة المجزرة العلمانية إلى إسلامات كثيرة، ولا بد هنا من السؤال: هل يطرح العلمانيون مفهوماً جديداً للإسلام يضاف إلى الإسلامات التي رأيناها؟ أم يرتضون مفهوماً من بين تلك المفاهيم ؟ أم أن هناك خياراً آخر ؟

إذا كان الإسلام بنظر أحد الباحثين فكرة مجردة،[٩٠] وإذا كان الإسلام جاء وذهب

بنظر باحث آخر،[٩١] ولا يمكن إعادته في بكارته النبوية الأولى عقيدة وتشريعاً وفقهاً.[٩٢] وكان في أساسه قاصراً على الأخلاق والقيم، ولم يكن فيه أي نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي،[٩٣] وكان رخواً مرناً جداً في التعامل مع الشعوب المفتوحة، فلم يطلب أكثر من إعلان الشهادة فقط، وليمارسوا عاداتهم ومعتقداتهم كما يريدون[٩٤] فإن هذا يتيح لنا – أقصد للخطاب العلماني – أن نبحث عن إسلامٍ عصري مستنير مساير لروح العصر،[٩٥] فالإسلام لا يكون صحيحاً، إلا إذا طرح بالمفهوم البرغسوني وذلك بجعله ديناً منفتحاً،[٩٦] والتخلص من الفهم الحرفي للدين،[٩٧] ولن يتم ذلك إلا إذا تمت إعادة النظر في الإسلام كلية من منظور تاريخي؛ بحيث يصبح من الضروري أن نوفق بين الإسلام والفكر اللاديني،[٩٨] وبحيث يمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحاداً، **«فالإلحاد هو التجديد، وهو المعنى الأصلي للإيمان»**.[٩٩]

وهذا يقتضي التخلص من المفاهيم السائدة عن الإسلام بأنه دين الحق، أو الحقيقة المطلقة، أو الدين القويم وأنه النسخة الأخيرة من الدين المقبول عند الله عز وجل.[١٠٠]

كما أنه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه: إنه **«الدين الذي أتى به محمد»**[١٠١] صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام ليس إلا **«أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية»**[١٠٢] و**«حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يُكتسب بصورة نهائية، وإنما هي مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات»**.[١٠٣]

فـ «لا يوجد إذن إسلام» ما هوي «قائم في ذاته بصرف النظر عن أنماط تحققه في الـ «هنا» و «الآن»، لا يوجد إسلام جوهري حقيقي نموذجي، وإنما الإسلام هو ما طُبِّق في التاريخ»[١٠٤] وهو ما يعني أنه **«لا يوجد إسلام في ذاته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته»**[١٠٥] **«لا يوجد إسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل»**.[١٠٦] **«ولأن التطبيق خيانة فإنه لا وجود لإسلام حقيقي أصولي يمكن العودة إليه، فالإسلام الحقيقي لم يوجد ولم يطبق لا في هذا الزمان ولا في صدر الإسلام، لأن حقيقة الإسلام هي محصلة تواريخه»**.[١٠٧]

ولأننا لا يمكننا اليوم أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك،[١٠٨] فإن مفهوم الإسلام يجب أن يبقى منفتحاً مستعصياً على الإغلاق لكي يقبل الخضوع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، فالإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة

تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة.[١٠٩]

وهذا هو معنى القراءة العلمانية للإسلام «أن لا نسلم بالمسلم به»،[١١٠] وأن نطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية،[١١١] ويخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي.[١١٢]

ولكن هذا لا يعني بنظر أركون – متفضلاً !!– أن نحذف كل إشارة إلى الإسلام،[١١٣] وإن كان حسن حنفي يبخل علينا بهذا الفضل !!فيرفض حتى كلمة إسلام ويستبدلها بكلمة التحرر؛ لأن هذا اللفظ الأخير **«يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم»**.[١١٤]

خامساً ـ التورخة الهدمية الاجتثاثية:

كيف يتم الوصول إلى هذا التجديد العلماني بشكل جذري وثوري ؟

النقد الإيديولوجي هو وسيلتنا للتخلص من فكر العصور الوسطى لكي **«نودع نهائياً المطلقات جميعاً، ونكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا»**.[١١٥] من أجل ذلك لا بد أولاً من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافها.[١١٦]

وانزياح المقدس يعني أن نخترق المحرمات وننتهك الممنوعات السائدة أمس واليوم ونتمرد على الرقابة الاجتماعية[١١٧] ونخترق أسوار اللامفكر فيه وندخل إلى المناطق المحرمة،[١١٨] ونسعى إلى خلخلة الاعتقادات، وزحزحة القناعات، وزعزعة اليقينيات، والخروج من الأصول العقائدية،[١١٩] وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة،[١٢٠] ومراجعة كل المسلمات التراثية،[١٢١] وطرد التاريخ التقليدي من منظومتنا الثقافية؛ لأنه بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، فوجب كنس الأنقاض قبل الشروع في البناء.[١٢٢]

وتكريس القطيعة مع الماضي – كما فعل الغربيون – هو الحل وليس الإصلاح **«لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والإحياء والعودة إلى حالة ماضية»**[١٢٣] في حين المطلوب هو **«اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي»**[١٢٤] لأنه كان وسيبقى سبب التخلف[١٢٥] لأنه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة اجترارية، انتهازية، نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية... الخ.[١٢٦] ولا

يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه.(١٢٧)

والوسيلة المجدية لذلك هي «هدم الأصل بالأصل نفسه» وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته.(١٢٨) هذه الآلة ما هي إلا التأويل الباطني الغنوصي الذي ينفي النبوة الإسلامية ويقيم على أنقاضها دين العقل.(١٢٩)

المطلب الثاني:

ترويج الإسلام العلماني الجديد

أولاً: الإسلام العلماني الجديد:

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التذكير بأن ما يتحكم بالموقف العلماني الذي عرضناه آنفاً بشكل مكثف هو معيار مادي فلسفي غربي اعترف العلمانيون بذلك أم لم يعترفوا، وأن الخلفية الإلحادية أو الشكية أو اللاأدرية هي التي يستبطنها أغلب العلمانيين في تناولهم للإسلام، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام، ولم يجاهروا بإلحادهم وتحدثوا عن إمكانية وجود ما للإسلام، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد صلى الله عليه وسلم وقال عنه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾.(١٣٠) ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾.(١٣١)

وإنما إسلام جديد يخترعونه منفتح – كما رأينا – وغير مغلق، وغير مكتمل، بعكس ما أراده الباري عز وجل: ﴿اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾.(١٣٢) إنه امتداد لما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي كما طرحه فلاسفة النهضة الأوربيين واستعاضوا به عن المسيحية، وهكذا يسلك العلمانيون العرب درب أساتذتهم في ما يخص علاقتهم بالإسلام، فالإسلام الجديد العصري المستنير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً.

فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني؛ لأنه «في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ».(١٣٣)

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام، لأنه أضيف إلى الأذان في ما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان.(١٣٤)

والصلاة مسألة شخصية،(١٣٥) وليست واجبة،(١٣٦) وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد،(١٣٧) وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء.(١٣٨)

والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية،(١٣٩) كما أنها لا تؤدي الغرض؛ لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها «فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة ... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة».(١٤٠) إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة.(١٤١)

والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير،(١٤٢) وهو مفروض على العربي فقط؛ لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية.(١٤٣) بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج.(١٤٤)

أما الحج فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب(١٤٥) وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي،(١٤٦) وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر.(١٤٧) كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته.(١٤٨) وليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي.(١٤٩)

وهكذا تُميَّع كل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية.[١٥٠] وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها[١٥١] بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغوا هذه المرونة.[١٥٢] إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة[١٥٣] فقد أصبحت المساجد أوكار الإرهاب،[١٥٤] وبرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى.[١٥٥]

إن علامات الاستسلام تتجلى في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد، ولهما وظيفة في كسر العصبيات والتضامنات التقليدية،[١٥٦] ونحن اليوم مدعوون لإعادة النظر في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً.[١٥٧]

وهكذا يُطمس الإسلام الرباني الذي أُرسل به محمد صلى الله عليه وسلم، ويبرز الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة، والقابلة لكل الأفهام والتأويلات، والتي لم تتوقف عند هذا الحد؛ لأنه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني.

ثانياً: الإيمان العلماني الجديد:

والإيمان أيضاً ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان «**الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره**» وإنما «**هناك تغيُّر جذري في المفهوم الإيماني نفسه، وفي وسائل تحققه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة ... المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق ... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله**».[١٥٨]

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي فالإيمان الحديث «**يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية**

الاجتماعية، وهو ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي».(١٥٩)

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي.(١٦٠) وبناءً على هذا المفهوم الجديد للإيمان الأركوني، فإن كل الذين اعتُبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين؛ لأنهم لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائرهم الخاصة.(١٦١)

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر،(١٦٢) وعند آخرين «الإيمان بالله والاستقامة،(١٦٣) والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيامة، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.(١٦٤)(١٦٥)

وعند طائفة ثالثة يُفتح المجال للكونفوشيوسية، والبوذية وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية؛(١٦٦) لأنه يعسر على المؤمن في عالم اليوم أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصري غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم، وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية ؟!.(١٦٧)

وهكذا بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما أصبح الإلحاد عند نيتشه وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير(١٦٨) يصبح كذلك عند المفكرين العرب «**الإلحاد هو التجديد لأنه يطابق الواقع ووعي بالحاضر ودرء للأخطار ومرونة في الفكر ... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له ... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيءٍ آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق**».(١٦٩) والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجه بالعبادة إلى غير الله عز وجل، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فالتخلف شرك والتقدم توحيد.(١٧٠)

إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾.(١٧١)(١٧٢)

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون والموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال وإنما الله يعني الإنسان، وصفاته جميعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني.(١٧٣) الله الجديد [سبحانه وتعالى] هو: الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبز، الحب(١٧٤) أو هو الأمل بالعدالة والحرية والمساواة.(١٧٥)

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة، فإن الغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية.(١٧٦) وإن فكرة اليوم الآخر في أساسها نشأت في منظور بعض العلمانيين مع عبادة الشمس لدى المصريين، ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة(١٧٧) أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطروا على الناس ويحكموهم.(١٧٨)

والكتب المقدسة بما فيها القرآن تنكر العالم الغيبي؛ لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب، وأصبح من الممكن أن يُوصَل إليه بقليل من المنطق والحساب.(١٧٩) إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، وصار قابلاً للتفسير العلمي.(١٨٠)

إن البعث ليس في السماء، إنه في المستقبل على الأرض، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يُكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر(١٨١) البعث الذي يريده القرآن والنبي «ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين. إن العرب أساءوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً،» ولو كان الرسول يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي.(١٨٢)

إن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة، فالإيمان ما وقر في

القلب وصدقه العمل.[١٨٣] ولا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة[١٨٤] «قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون»[١٨٥] «إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة..»[١٨٦]

إن «الجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها»،[١٨٧] «أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر».[١٨٨] أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق[١٨٩] وأما الوطء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة.[١٩٠]

الخلاصة:

إذا كان العلمانيون حريصون فعلاً على نهضة الأمة وتقدمها ورقيها كما يعلنون وليس على مصالحهم الشخصية من شهرة ومجد ونجومية، فهل يعتقدون حقاً أن أطروحاتهم العجيبة والغريبة بشأن الإسلام والقرآن – كما رأينا – ستحقق هذه النهضة وهذا التقدم والرقي ؟

وهل وقف الإسلام «القرآني» وليس العلماني في تاريخه عائقاً أمام ازدهار الأمة، وازدهار حضارتها وثقافتها ومجتمعاتها ؟ حتى يحتاج الإسلام إلى مسخ أو طمس أو تشويه ؟ أم أن الإنسان هو الذي يحتاج إلى إصلاح وتمثل حقيقي لدين الله عز وجل، وتفاعل حقيقي مع كلمات الله جل وعلا ؟ ألا يشعر العلمانيون أنهم يتلاعبون بالعقول ويعبثون بالفكر، وأن هذا التلاعب والعبث إذا انطلى على فئة من الناس أو جيل من الأجيال، فإن الزيف لا بد أن يظهر، والخداع لا بد أن ينكشف ؟

أي مسلم يمكنه أن يقبل هذا المسخ والتشويه للإسلام باسم الإسلام، بل أي عاقل حتى ولو لم يكن مسلما يمكنه أن يقتنع بأن هذه الأفهام التي تُطرح، والأفكار التي تُعرض موصولة بالإسلام، ومستندة على نصوصه ؟ إن الإسلام بطبيعته وتكوينه لا يقبل العبث، وهذا ما لاحظه المستشرقون؛ لأنه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم كمثل المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، إنه واضح ليس فيه غموض ويسر ليس فيه عسر، ورحب ليس فيه حرج، وهذا مكمن قوته، وسر خلوده، ومظهر عالميته وشموليته، وسبب انتشاره وإقبال الناس عليه.

إن تضييع الوقت في تأويل الإسلام وتحريفه لن يجدي شيئاً، وسوف يزيد من مآسي الأمة وتأخر نهضتها، وخيرٌ منه أن نتوجه إلى العمل الصالح والبناء المثمر، لأن أمتنا ليست بحاجة إلى هدم، فليس لدينا ما يهدم، إن لدينا قواعد متينة، وأعمدة راسخة، وحصون منيعة، وتحتاج إلى بناء وبناءين، وأدوات وعاملين، أكثر من حاجتها إلى خطط ومشاريع ومهندسين.

إن مصيبة الأمة ومآسيها منذ قرون طويلة لا تتمثل في النصوص وإنما في اللصوص، إنهم الحكام الذين يحولون بينها وبين أي تقدم أو نهوض؛ لأن ذلك يُفوِّت عليهم كل ألوان الابتزاز والامتصاص والفرعنة التي يمارسونها، والاستبداد الذي يقارفونه.

لا يوجد من هؤلاء من يفكر بمستقبل الأمة أو بحاضرها، بل يوجد من يفكر بنفسه، وعرشه وولي عهده، لا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل القوة والتمكن، ولا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل العيش الكريم للناس، ولا يوجد من يفكر بالعلم والصناعة والاختراع والابتكار، ولا يوجد من يفكر بحراسة العدل والأمن والحق وتوفير ذلك لكل الناس، وحماية المجتمع من الفساد الخلقي والانحلال الاجتماعي والرشوة والظلم والفقر والمرض. ومن هنا، فنحن لسنا بحاجة إلى المشاريع العلمانية التي تطمس الإسلام؛ لأنه لم يكن عقبة في وجه التقدم، بل إننا بحاجة إلى ثورة إسلامية تعيد الإسلام إلى مقر القيادة والفاعلية، وتزيح عن طريقة اللصوص والفراعنة والمنافقين، ليمارس دوره في ازدهار الأمة وحضارتها كما فعل ذلك من قبل.

الهوامش

(١) حاول تركي علي الربيعو في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة» أن يعقد مقارنات بين العقائد الإسلامية والأساطير القديمة زاعماً أن إسلامنا ما هو إلا امتداد لهذه الأساطير. وانظر: رشيد الخيون «جدل التنزيل» ص ٧٤، ٧٥ يقول الخيون: إن طه اسم إله عند الهنود الحمر، وعند السومريين اسم مسيح منتظر. قلت: إن طاهايو الذي ينتظره السومريين ما هو إلا بشارة بطه أي بمحمد صلى الله عليه وسلم.

(٢) انظر: سيد القمني «رب الزمان» ص ١٦٨.

(٣) انظر لأركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص١٠٨ و«نافذة على الإسلام» ص ١١٤ و «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٢١ وانظر: طيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» ص١١٣ وانظر عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص٢٦.

(٤) انظر: محمد شحرور «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»، ص ٣٤٨.

(٥) أركون «نافذة على الإسلام»، ص ١٧١.

(٦) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ٣٢٦.

(٧) انظر: أركون «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»، ص ١٦٩ – دار الساقي لندن ط ١/ ١٩٩٧ وانظر: إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – جامعة الزيتونة – تونس ١٤٢٠هـ ١٩٩٩ – ٢٠٠٠م، ص ٢٠١.

(٨) انظر: أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ١٩٤.

(٩) انظر: السابق، ص ٦٠.

(١٠) انظر: أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ٦٠ و ص٣٢٨، ٣١٨ .

(١١) انظر: نصر حامد ابو زيد، «الخطاب والتأويل»، ص ٢٢٧.

(١٢) انظر: أركون «مجلة رسالة الجهاد» عدد٤٠، ص ٥٩، ٦٠ نقلاً عن: عبد الرازق هوماس، « القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير »، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٧ – ١٩٨٨، شعبة الدراسات الإسلامية.

(١٣) انظر : أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ١٧٥. وانظر: أبو زيد «مفهوم النص» ص ١٦.

(١٤) أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، ص١٧٤.

(١٥) انظر: أركون، «نافذة على الإسلام»، ص ١٧٠.

(١٦) انظر: عبد المجيد الشرفي، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص ٤٥ .

(١٧) انظر: أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ٢٨.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص٣٦.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٢٠) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير»، ص ١٦٩ ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(٢١) انظر : أركون، «تاريخية الفكر»، ص ٢١٧.

(٢٢) انظر: رمضان بن رمضان، «خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن» ص ١٥، ١٦ والباحث تلميذ لأركون ويحيل إلى كتابات لأركون باللغة الفرنسية – جامعة تونس الأولى بمنوبة – ١٩٩١ م تونس – شهادة الكفاءة في البحث – قسم اللغة العربية – إشراف

د. عبد المجيد الشرفي.

(٢٣) انظر: رمضان بن رمضان، «**خصائص التعامل من التراث**»، ص ١٧.

(٢٤) انظر: نصر حامد أبو زيد «**مفهوم النص**»، ص١٦.

(٢٥) انظر: نصر حامد أبو زي، «**مفهوم النص**»، ص١٧.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص١٤.

(٢٧) انظر: أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص ٢٩٣.

(٢٨) انظر: أركون «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص ٥٢.

(٢٩) انظر: السابق ص ٥٣.

(٣٠) السابق ص ٨٤.

(٣١) انظر: طيب تيزيني، «**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، ص ١٦٧.

(٣٢) انظر: محمد سعيد العشماوي، «**معالم الإسلام**»، ص ٨، طبعة القاهرة ١٩٨٩، وانظر للدكتور محمد عمارة، «**سقوط الغلو العلماني**»، ص١٢.

(٣٣) انظر: العشماوي «معالم الإسلام» ١٣٢، وانظر: د. عمارة «سقوط الغلو العلماني» ص١٧.

(٣٤) د. عبد الله خورشيد البري «القرآن وعلومه في مصر»، ص ١١٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م.

(٣٥) انظر: البري، المصدر نفسه، ص ٥، ١٠٨، ١١٦، ١١٧. وانظر د. عمارة «الإسلام بين التزوير والتنوير»، ص ٢٠٢.

(٣٦) انظر: السابق ص ١١٢، ١١٣. وانظر: د. محمد عمار، «**الإسلام بين التزوير والتنوير**»، ص ٢٠٣.

(٣٧) انظر: السابق١١٧.

(٣٨) انظر: السابق ص ١٢١.

(٣٩) انظر: د. محمد أحمد خلف مقال في جريدة الأهرام ١٩٨٧/٩/١٦، صفحة الحوار القومي نقلاً عن فهمي هويدي في «المفترون»، ص ١٧٠.

(٤٠) نقلاً عن: فهمي هويدي، المصدر نفسه، ص ١٧٤، ١٨٠.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٨٢، والنصوص لخلف الله ينقلها عنه فهمي هويدي.

(٤٣) انظر: د. طيب تيزيني «**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، ص ١١٣.

(٤٤) انظر: د. محمد شحرور «الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة»، ص ٥٥٥ فما بعد دار الأهالي – دمشق.

(٤٥) انظر: جمال البنا «تثوير القرآن»، ص ١٠، ١١ – د، ط / د، ت، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

(٤٦) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، «**مفهوم النص**»، ص٧٤.

(٤٧) انظر: القمني، «**رب الزمان**»، ص ١٨٧.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ٢٠٦.

(٤٩) انظر: نصر حامد «**مفهوم النص**»، ص ٧٢.

(٥٠) انظر: «**مفهوم النص**»، ١٧.

(٥١) انظر: القمني «**رب الزمان**»، ص ٢٠٦.

(٥٢) القمني: «**الحزب الهاشمي**»، ص٥٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥١، ١٥٣.

(٥٦) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، ص ١٢٥.

(٥٧) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص»، ص ٧٢، ٧٤ وأنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي»، ص ٢٢١ دار حوران، الطبعة الأولى، سوريا ١٩٩٧، وانظر: القمني «الحزب الهاشمي»، ص ١١٦.

(٥٨) انظر: سيد القمني، « الحزب الهاشمي»، ص ٦٦.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢، ١٢٤.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٧، ١١٨.

(٦١) انظر: د. طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، ص ١٦٣، ١٦٤ وانظر لأركون «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ص ١٤٦، ٢٠٢، ٢٠٦، ورمضان بن رمضان، « خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه: قراءات في القرآن»، ص ١٧.

(٦٢) انظر: د. أركون، « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ص ٦٣ وانظر: « العواصم من قواصم العلمانية»، ص ٢١١.

(٦٣) انظر: د. طيب تيزيني، « النص القرآني»، ص ٣٤.

(٦٤) انظر: لأركون، « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص ١٢، و «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ١٠١ ولا حاجة للإحالة أكثر لأن هذه اللفظة تعتبر مصطلحاً يتميز به أركون عن غيره في كل كتاباته، وقد لاحظ ذلك عابد الجابري واعتبر مفردة الأرثوذكسية تميز أركون عنه أما هو الجابري فما يميزه مصطلحي « اللفظ والمعنى» أو « الأصل والفرع» انظر: الجابري، « التراث والحداثة»، ص ٣٢١. والأرثوذكسية في الأصل تعني الرأي المستقيم ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام الأرثوذكسي وفي كل مكان ترد فيه مضافة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه، ولذلك يضعها بين قوسين، وهذا ما يوضحه مترجم أركون هاشم صالح انظر: « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، هامش المترجم ص ٤٤ ويوضح هذا المعنى أيضاً تلميذ أركوني آخر بقوله: « مفهوم الأرثوذكسية الذي يعني في الاصطلاح، الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة، بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم، أي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول» انظر: خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،» ص ٢٣١. ويوضح أركون نفسه مراده بإطلاق الأرثوذكسية على الإسلام أو الفكر الإسلامي، فهو يعني بها المبادئ والمسلمات والبديهيات المشكلة للاعتقاد الديني التي لا يمكن التمرد عليها دون عقوبة، وبهذا المعنى، فإن هناك أرثوذكسيات إسلامية تتفرع إلى أرثوذكسيات سنية أو شيعية فالسيادة الأرثوذكسية هي كل سلطة دينية تمنع كل محاولة نفاذ نقدية داخل الأطر المشكلة لمنظومتها الدينية، نظراً لأن إعادة القراءة يهدد ثبات مكانتها ومصالحها. انظر لأركون « العلمنة والدين» دار الساقي، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٤ وانظر: إلياس قويسم، « إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر. نصر حامد أبو زيد نموذجاً»، ص ١٠٤. وانظر: رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن»، ص ٣٥.

(٦٥) انظر: لأركون « نافذة على الإسلام»، ص ٢٤، ١٧٢ و لعلي حرب، « نقد النص»، ص١٢٧.

(٦٦) انظر: لأركون، « قضايا في نقد العقل الديني»، ص ١٧٤,١٧٥.

(٦٧) انظر: لأركون، « تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ص ١١٥، ١١٦ وانظر: عبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير»، ص ٢٨٦.

(٦٨) انظر: نصر حامد أبو زيد، « **الخطاب والتأويل**»، ص ١٠٨.

(٦٩) انظر: أركون، « **تاريخية الفكر**»، ص ١١٥، ١١٦.

(٧٠) د. أركون، « **الفكر الإسلامي قراءة علمية**»، ص ١١٥.

(٧١) انظر: المصدر السابق، ص١١٥.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١١٥.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٧٤) انظر: د.طيب تيزيني، « **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، ص ١٤٧ وانظر: أركون «**تاريخية الفكر**»، ص ١٨٠، ١٣٢، ٢٠٢ وانظر: له «**نافذة على الإسلام**»، ص ١٤، ١٠٦ وانظر: عبد المجيد الشرفي « **لبنات**»، ص ٧٧.

(٧٥) انظر: د. طيب تيزيني، المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٧٧) انظر: د. تيزيني المصدر نفسه، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٧٨) انظر :د. عبد المجيد الشرفي، « **لبنات**»، ٧٧.

(٧٩) انظر: د.طيب تيزيني «**النص القرآني**»، ص ١٦٦.

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٧٣، ١٧٤.

(٨٣) انظر: د. تيزيني، المصدر نفسه، ص ١٧٦ وانظر أركون « **تاريخية الفكر**»، ص ١٨٠، حيث يستخدم مصطلح المجموعات الإتنية والإثنية أو الإتنية: تأتي للدلالة على تصنيف عرقي ثقافي وهي مشتقة من الإثنولوجيا التي تعني علم الأجناس البشرية حيث يدرس هذا العلم القوانين العامة لتطور البشرية انظر: رابعة جلبي «**ملحق من إعدادها تعرف فيه بعض المصطلحات**» ملحق بكتاب «**الإسلام والعصر**» مشترك بين د. البوطي، تيزيني ص٢٣٩.

(٨٤) انظر: د. تيزيني، المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٨٥) انظر: د. محمد أركون « **قضايا في نقد العقل الديني**»، ص ٢٣٠، وتلميذه خالد السعيداني « **إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نتاج محمد أركون نموذجاً**»، ص ٧٩ بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس، المعهد العالى لأصول الدين ١٤٢٨ هـ ١٩٩٧ م، إشراف د. محمد محجوب وانظر: حسين أحمد أمين « **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية**»، ص ٢٧، ١٩٧.

(٨٦) انظر: د.جورج طرابيشي، « **إشكاليات العقل العربي**»، ص ١٣، وأصحاب هذه التفرقة في الأصل هم المستشرقون كما يشير طرابيشي.

(٨٧) انظر: د. نصر حامد أبو زيد « **النص السلطة الحقيقة**،» ص ١٤.

(٨٨) انظر: جاك بيرك « **القرآن وعلم القراءة** »، ص ١٣١ ترجمة وتعليق منذر عياشي، دار التنوير، بيروت، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط ١، ١٩٩٦، تقديم: د. محمود عكام.

(٨٩) انظر: المصدر السابق، هوامش المترجم منذر عياشي، ص ١٣١، ١٣٢.

(٩٠) انظر: د. زكي نجيب محمود «**تجديد الفكر العربي**»، ص٦٨، يعني لا يمكن تحديد نموذج تطبيقي له في الواقع فيكون معياراً يرجع إليه.

(٩١) انظر: « **الصادق النيهوم**»، صوت الناس، محنة ثقافة، ص ١٥٥.

(٩٢) انظر: د. طيب تيزيني «الإسلام والعصر»، ص ١٢٩، ١٣٠.

(٩٣) انظر: د. طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً»، ص ٢٠.

(٩٤) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص»، ص ٤١, ٤٢.

(٩٥) انظر: حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة»، ص ٥ ونصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل»، ص ١٩٥، ١٩٧.

(٩٦) انظر: د. عبد المجيد الشرفي « لبنات»، ص ٥٠، وانظر له أيضاً « الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص٤٧ يفرق برجسون بين الدين المغلق والدين المفتوح والأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة انظر: مراد وهبة «المذهب في فلسفة برجسون»، ص ٩٢، ص ١٤٠، ١٤٢.

(٩٧) والمقصود بالفهم الحرفي هو الفهم المستقر بين الأمة للإسلام والذي يدين به مليار مسلم ودانت به الأمة منذ أربعة عشر قرناً. والفهم الحرفي والحرفيين كلمة تتكرر كثيراً لدى العلمانيين.

(٩٨) قال د. أركون ذلك في حوار مع إحدى المجلات الفرنسية انظر: عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير»، ص ١٧١.

(٩٩) انظر: د. حسن حنفي « التراث والتجديد»، ص ٦٧، طبعة القاهرة ١٩٨٠، وطبعة بيروت، دار التنوير ١٩٨٠، ص ٥٣ وانظر: د. محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير»، ص ١٩٦ وانظر: جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث»، ص ٢١٢، وانظر « التأويل في مصر في الفكر المعاصر»، ص ٣٢٦.

(١٠٠) انظر: د. أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص ٦٩ إن مثل هذه المفاهيم بنظر أركون جاءت في سياق تاريخي لتحقيق سيادة المؤمنين على غيرهم من الفئات الأخرى كاليهود والنصارى، لتأسيس مشروعية سلطوية للنبي والمؤمنين متميزة عن الفئات الأخرى، فهي إذن مفاهيم تاريخية مهمتها تحقيق مصالح مباشرة لفاعلين اجتماعيين « أي للمؤمنين» انظر: « أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص ٧٠, ٧١.

(١٠١) انظر: د. أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص ١١٤.

(١٠٢) انظر: د. أركون « قضايا في نقد العقل الديني»، ص٣٩.

(١٠٣) انظر: علي حرب « نقد النص»، ص ١٥٥.

(١٠٤) انظر: علي حرب « نقد النص»، ص ١٥٣.

(١٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٠٦) انظر: علي حرب « الممنوع الممتنع في نقد الذات المفكرة»، ص ٢٨.

(١٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص٢٨.

(١٠٨) انظر لأركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ص ١٤٦، وانظر عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة»، ص٨٤.

(١٠٩) انظر: خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نتاج محمد أركون نموذجاً»، ص ٥٦ ورمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن»، ص ١٦.

(١١٠) علي حرب « نقد الحقيقة»، ص٥٨.

(١١١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص»، ص٢٠.

(١١٢) انظر: لأركون « تاريخية الفكر»، ص ٢١٧.

(١١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١١٤) انظر: د. حسن حنفي « التراث والتجديد»، ص ٩٩.

(١١٥) د. عبد الله العروي «**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**»، ص ١٦ وانظر: مبروكة الشريف جبريل «**الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي العروي والجابري نموذجاً**»، ص ٤١.

(١١٦) انظر: أركون «**تاريخية الفكر**»، ص٢٦.

(١١٧) انظر: خالد السعيداني «**إشكالية القراءة**»، ١٢٥.

(١١٨) انظر: د. نصر حامد أبو زيد «**الخطاب والتأويل**»، ص ١١٦، والحديث عند نصر حامد عن أركون وانظر ص ٢٣٥.

(١١٩) انظر: علي حرب «**نقد النص**»، ص ٧٢، ١٤٣، ١٤٤.

(١٢٠) انظر: د. أركون «**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**»، ص ٦.

(١٢١ انظر: د. نصر حامد أبو زيد «**الخطاب والتأويل**»، ص ٢٢٨.

(١٢٢) انظر: د. عبد الله العروي «**مجمل تاريخ المغرب**»، ص ٢٥ نقلاً عن مبروكة الشريف «**الخطاب النقدي**»، ص ١٣٣.

(١٢٣) د. العروي «**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**»، ص١٠٤ وانظر: مبروكة الشريف «**الخطاب النقدي**»، ص١١٥.

(١٢٤) د. العروي «**العرب والفكر التاريخي**»، ص ٢٢٥ وانظر «**مبروكة الشريف**»، ص ١٠١.

(١٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(١٢٦) انظر: د. «**مبروكة الشريف**» «**الخطاب النقدي**»، ص٥٣ وهي كلمات متفرقة في خطاب عبد الله العروي تحصيها الباحثة.

(١٢٧) انظر: أدونيس «**علي أحمد سعيد**» «**الثابت والتحول**»، ١ / ٣٢، ٣٣ دار العودة، بيروت١٩٧٤.

(١٢٨) انظر: المصدر نفسه، ١، ٣٣ وانظر نصر حامد «إشكالية القراءة «آليات التأويل» ص ٢٣٢.

(١٢٩) انظر: أدونيس «**الثابت والتحول**»، ٢، ٢٠٩، ط ٤، ١٩٨٦،دار العودة، بيروت.

(١٣٠) سورة آل عمران، آية ١٩.

(١٣١) سورة آل عمران، آية٨٥.

(١٣٢) سورة المائدة، آية ٣.

(١٣٣) انظر: د.حسن حنفي «**من العقيدة إلى الثورة**»، ١، ١٧، وانظر: أبو طالب حسنين «**التأويل في مصر**»، ص٣٣٩.

(١٣٤) انظر: الصادق النيهوم «**صوت الناس، محنة ثقافة مزورة**»، ص ٢٥.

(١٣٥) انظر: عبد الرزاق هوماس «**القراءة الجديدة**»، ص ١٢٩، ١٦٩ ينقل عن أركون في مصدر أجنبي له.

(١٣٦) انظر:د. عبد المجيد الشرفي «**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**»، ص٦٣.

(١٣٧) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن «**سلطة النص**»، ص ١١٠، ١١١.

(١٣٨) انظر: الصادق النيهوم «**الإسلام في الأسر**»، ص ١٢٧، ١٣٤.

(١٣٩) انظر: د. عبد المجيد الشرفي «**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**»، ص ٦٣، وانظر: العشماوي «**جوهر الإسلام**»، ص ٧، ٨– ٧٩، ٨٠.

(١٤٠) د. الجابري «**وجهة نظر**»، ص ١٥٠ – ١٥١.

(١٤١) انظر: محمد محمود طه «**الرسالة الثانية**»، ص١٥٥، ١٦٤.

(١٤٢) انظر: د. الشرفي «**لبنات**»، ص ١٧٣ فما بعد وانظر للشرفي «**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**»، ص٦٣، ٦٤.

(١٤٣) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن «**سلطة النص**»، ص ١٠٩.

(١٤٤) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق «بورقيبة» وألزم به الشعب التونسي انظر «تونس الإسلام الجريح» لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص٤٨، ٤٩، نقلاً عن الدكتور القرضاوي «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام»، ص ١٤٤.

(١٤٥) انظر: د. الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص ٦٥، وانظر: طيب تيزيني «النص القرآني»، ص ١٥٤، ١٥٥، وانظر: تركي علي الربيعو «العنف والمقدس والجنس»، ص ٨٩.

(١٤٦) انظر: الربيعو «العنف والمقدس والجنس»، ص ٨٩.

(١٤٧) انظر: الربيعو المصدر نفسه، ص ٨٩ وانظر: القمني «الأسطورة والتراث»، ص ١٦٥.

(١٤٨) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص»، ص ١٠٦.

(١٤٩) انظر: أركون «مجلة الكرمل»، العدد ٣٤، ١٩٨٩، جزء ١، ص ٢٣، فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع، قبرص، وانظر: خالد السعيداني «إشكالية القراءة» ص ٣٧، و انظر: رمضان بن رمضان «خصائص التراث»، ص ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤، يعتبر أركون الحج العقلي ينتمي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى «الحدث القرآني» أما الحج الشرعي فينتمي إلى تأطيرات الفقهاء المغلقة الأرثوذكسية أو ما يسميه «الحدث الإسلامي» وهو يستعير المصطلح من التوحيدي الذي ألف كتاباً بعنوان «الحج العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي كما يذكر أركون نفسه. راجع «المصادر السابقة».

(١٥٠) انظر: طيب تيزيني «النص القرآني»، ص ١٥٤، ١٥٥.

(١٥١) انظر: أركون «تاريخية الفكر»، ص ٨١.

(١٥٢) انظر: الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص ١٢١.

(١٥٣) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ٣٦.

(١٥٤) انظر: «الفاشيون والوطن»، ص ٢٠٠.

(١٥٥) انظر: العظمة «العلمانية تحت المجهر»، ص ١٨١.

(١٥٦) انظر: أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص ١٧.

(١٥٧) انظر: حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام»، ص ٢٣ نقلاً عن د. عمارة «الإسلام بين التزوير والتنوير»، ص ٢١٨.

(١٥٨) انظر: أبو القاسم حاج حمد «العالمية الإسلامية الثانية»، ٢، ٤٩٧، ٤٩٨، وانظر: «البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص البشري»، ص١١٦.

(١٥٩) انظر: أركون «من القرآن إلى التفسير الموروث»، ص ٨٣، ٨٤.

(١٦٠) أركون «قضايا في نقد العقل الديني»، ص ٢٠٧. يميز أركون أيضاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان: الإيمان التقليدي البسيط والإيمان الواعي التاريخي، والإيمان الأسطوري العاطفي، أو الإيمان الحق والإيمان الباطل الزائف انظر: أركون «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، ٥٠ – ٥١.

(١٦١) انظر: أركون «مجلة الكرمل» ص ٢٩، عدد ٣٤/ ١٩٨٩ م، وانظر: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»، ص ٩.

(١٦٢) انظر: محمد شحرور «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»، ص ٢١، والدكتور حامد طاهر يكرر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم.

(١٦٣) انظر: العشماوي «جوهر الإسلام»، ص ١٠٩، ١٢١.

(١٦٤) سورة البقرة، آية ٦٢.

(١٦٥) انظر: العشماوي، مصدر السابق، ص١٢٧، وله: «أصول الشريعة»، ص ١٠٠.

(١٦٦) انظر: د. أركون «**نافذة على الإسلام**»، ص ٦٠، وله أيضاً «**الفكر الإسلامي**»، نقد واجتهاد، ص ٨٤.
(١٦٧) انظر: د. عبد المجيد الشرفي «**لبنات**»، ص ١٠١.
(١٦٨) انظر: كوليز «**الله في الفلسفة الحديثة**»، ص ٣٣٣، ٣٣٤.
(١٦٩) د. حسن حنفي «**التراث التجديد**»، ص ٥٤.
(١٧٠) انظر: د. شحرور «**الكتاب والقرآن**» ص ٤٩٦ وانظر: الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني و«**التحريف المعاصر في الدين**»، ص ٢٠٢.
(١٧١) سورة ص، آية ٥.
(١٧٢) انظر: د. حسن حنفي «**حوار المشرق والمغرب**»، ص ٥٤ – ٥٧، والاستشهاد بالآية منه طبعاً.
(١٧٣) انظر: د. حسن حنفي «**من العقيدة إلى الثورة**»، ٢ / ٩٢ – ٩٣، ١١٢ – ١١٣. الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز ٢/ ٦٠٢، وانظر ٢ / ٦٠٤، ٢/ ١١٢ – ١١٣، ١١٤، ٦٣٠، أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على الحقيقة فهو مستحيل بنظر د. حنفي. انظر: السابق ٢، ٦٠١، وانظر: التأويل في مصر، ص ٣٤٧، فما بعد.
(١٧٤) انظر: حسن حنفي «**حوار المشرق والمغرب**»، ص٧٢.
(١٧٥) انظر: أركون «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص ٢٨٢، وانظر: نوال السعداوي «**المرأة والدين والأخلاق**»، ص ٥٠.
(١٧٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «**النص، السلطة، الحقيقة**»، ص ١٣٥.
(١٧٧) انظر: مراد وهبة «**ملاك الحقيقة**»، ص٢٩٩.
(١٧٨) انظر: الصادق النيهوم «**الإسلام في الأسر**»، ص ٨٢.
(١٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١٨١) انظر: المصدر نفسه.
(١٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٦، ١٠٧.
(١٨٣) انظر: حنفي «**في فكرنا المعاصر**»، ص ٩٣.
(١٨٤) انظر: أركون، ص ٨١.
(١٨٥) د. حنفي «من العقيدة إلى الثورة» ٤ / ٥٠٨. وانظر أبو طالب حسنين «التأويل في مصر»، ص ٣٧٤.
(١٨٦) د. حنفي، المصدر نفسه، ٤، ٦٠٠.
(١٨٧) د. حنفي، المصدر نفسه، ٤، ٦٠١.
(١٨٨) د. حنفي، المصدر نفسه، ٤، ٦٠٥.
(١٨٩) انظر: تركي علي الربيعو «**العنف والمقدس والجنس**»، ص ١٤٠ – ١٤١.
(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢، ١٣٨.