بحوث ودراسات

مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية

محمد الطاهر الميساوي*

الملخص

هذه الدراسةُ محاولةٌ للكشف عن الأصول الفلسفية والكليات المنهجية التي تثوي وراء المسائل والأفكار التي ناقشها مالك بن نبي في كتابه الأول "الظاهرة القرآنية". فهذا الكتاب تميز بسمتين أساسيتين: فهو من ناحية يُعدُّ في السياق الإسلامي استجابةً فكرية وعلمية رائدة إزاء التحديات الفلسفية والمنهجية التي واجهت في العصر الحديث الدينَ والفكرَ الديني عموماً والإسلامَ خصوصاً، مفاهيمَ وقيماً ومؤسسات. وهو من ناحية ثانية ينطوي على المعاقد الفكرية الكبرى والإشكاليات الرئيسة التي وجهت فكر بن نبي فيما عالجه من موضوعات وقضايا في سائر مؤلفاته التي تتالت بعد كتاب "الظاهرة". وقد عُني البحث بتحليل الأطروحات والمواقف التي عبّر عنها بن نبي ومناقشتها بوضعها في سياقها التاريخي، وربطها بما حصل في الغرب من تطور فكري وفلسفي، من حيث مآلات الحداثة وتجليات ما بعد الحداثة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الوحي، النبوة، القرآن، العقل، العلم، الحداثة، ما بعد الحداثة، مالك بن نبي.

---

* دكتوراه في مقاصد الشريعة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. أستاذ بكلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة نفسها. البريد الإلكتروني: *mesawi@iium.edu.my*، *mmesawi@yahoo.com*

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 8/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 10/ 10/ 2022م.

الميساوي، محمد الطاهر (2022). **مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 104، 13-60. DOI: 10.35632/citj.v28i104.5755

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2022 ©

مقدمة:

هذا البحثُ قراءةٌ فاحصة في الأسس الفلسفية والأصول المنهجية التي ينطوي عليها كتاب مالك بن نبي "الظاهرة القرآنية" بوجه خاص باعتباره -تاريخيّاً وفكريّاً- عملاً تأسيسيّاً تضمن المعاقد الكبرىٰ والمفاهيم الأساسية التي وجهت فكرَه في سائر أعماله اللاحقة في كل المجالات التي تناولها والقضايا التي عالجها. ومن ثم فهو محاولة لإبراز معالم التفكير الاستيعابي والتكاملي عند بن نبي من حيث توخيه منهجيةً تقوم علىٰ مبدأ التظافر المعرفي والتكامل بين العلوم في تحليله للظواهر المختلفة التي يفيض بها الاجتماع الإنساني في إطار المعادلة الثلاثية للحضارة في تركيبها العضوي للإنسان والتراب والزمن، بتوسط الفكرة الدينية التي تؤدي وظيفة المفاعل الحيوي المؤلف لهذه العناصر الثلاثة.

وتنطلق هذه القراءة من تسليم الباحث بكون أعمال مالك بن نبي عامة وكتاب "الظاهرة القرآنية" خاصة تمثل واحدةً من أنضج استجابات العقل المسلم الفكرية المستنيرة، وأعمقها استبصاراً وأكثرها أصالة في سياق تعامل هذا العقل مع التحديات التي واجهته من تلقاء حضارة الغرب وثقافته. وقد كان إسهامه في هذا الشأن مستنداً إلىٰ وعي تاريخي وإدراك علمي للجذور التاريخية والأصول الفلسفية لتلك التحديات، وتبصر بأبعادها الفكرية والثقافية وآثارها ومقتضياتها العملية.

ولئن اعتمدنا علىٰ كتاب "الظاهرة القرآنية" الذي تتجلىٰ فيه بصورة خاصة الجوانبُ الفلسفية والمنهجية التي نسعىٰ إلىٰ إبرازها، فإن ذلك لا يعني الغفلةَ عما جاء منثوراً -تفصيلاً أو إجمالاً- في مؤلفات مالك بن نبي الأخرىٰ. ومع ذلك ليس من المبالغة أن نقرر هنا أن هذا الكتاب يحتوي علىٰ الإطار النظري والمنهجي التأسيسي الجامع الذي تحرك فيه بن نبي، والمعالم الكبرىٰ التي شكلت رؤيته ووجهت تفكيره في مصنفاته اللاحقة في كل المجالات التي طرقها والموضوعات التي بحثها. فهو كتابٌ ضمَّ حشداً من كبريات القضايا الفكرية والثقافية والتاريخية، وأمهات الإشكاليات الدينية والفلسفية والأخلاقية والتاريخية، مصحوبةً بجملة من اللمعات المنهجية في كيفية البحث في تلك القضايا والإشكاليات، الأمر الذي لا يخطئه الناظر في صريح عباراته والمتفكر في مطويِّ إشاراته.

إن هذه السمات التي تطالعنا في "الظاهرة القرآنية" تتجلى لنا في أفق من التطلع المستبصر لتجاوز المقولات الفلسفية والقوالب المنهجية السائدة في الفكر الحديث، لا من منطلق فكراني (إيديولوجي) جامد مغلق، أو بمنطق ثقافوي استعلائي متغطرس، أو بدافع نـزعة انطوائية رافضة، وإنما بالتزام صارم بالتحليل المنطقي والتنظير المنهجي المنضبطين، متوسِّلاً بمعرفة واسعة ودقيقة بالمعطيات الخاصة بالموضوع في لبابها وأصولها، بل وفروعها وقشورها، أو فيما هو جوهري منها وما هو ثانوي. وهذا مكمنُ الأصالة الفكرية والتميز المنهجي اللذين صبغَا مؤلفات مالك عموماً وكتاب "الظاهرة القرآنية" خصوصاً. إن هذا المنحى في تفكير بن نبي وإنتاجه هو في الحقيقة ما مكنه من المساءلة النقدية الجذرية والجريئة لجملة من المسلّمات الأساسية التي ألهمت الغربَ وجهته، وشكلت ثقافته ووجهت حركته التاريخية والحضارية، وحدّدت سلوكَه السياسي في العالم، متأدياً بذلك إلى إدراك مآلاتها المعرفية وعواقبها الخلقية الخطرة.

إن ما نهض به مالك بن نبي في كتاب "الظاهرة القرآنية" ليس مجردَ بحثٍ لإثبات إعجاز القرآن وأصالته وفق مقاربة جديدة وفي ضوء جديد من أجل إصلاح منهج التفسير، ولا هو مجرد ردٍّ على مطاعن بعض المناوئين لهذا الكتاب المبين كما قد يُفهم من ظاهر كلامه في مدخل الكتاب (بن نبي، 2000، ص53–68)، بل إنه يتضمن ذلك ويتجاوزه إلى ما هو أعمق مغزى وأبعد مدى. إنه سعيٌ لإعادة صياغة الأسئلة الكبرى المتعلقة بطبيعة الإنسان ووضعيته الوجودية ومشكلاته الاجتماعية، وتوجيه النظر فيهما وجهةً مغايرة لما جرى عليه الأمرُ في السائد المهيمن من مدارس الفكر الغربي وفي التابع المقلد من تيارات الفكر والثقافة في مجتمعات المسلمين. وهو بذلك يعبّر عن شعور عميق بوحدة التاريخ الإنساني وتعالق مصائر البشر في إطار حركة كونية تتواصل من خلالها وتتقاطع وتتصارع التيارات الفكرية والتوجهات الثقافية والمنازع المصلحية للمجتمعات الإنسانية التي ما انفكت تزداد تشابكاً –إن لم يكن توحُّداً– في مشكلاتها وعللها، وإن تباعدت في منطلقاتها وغاياتها وفي طرائق تعاملها مع تلك العلل والمشكلات تشخيصاً وعلاجاً. وهذا أمر ذو مغزى حضاري وثقافي عميق، نظراً لاتصاله بالعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي وما تتسم به من خصوصيات

تاريخية ودينية وسياسية تزيدها تعقيداً وتجعلها أكثر حساسية. ويبدو أن إدراك هذه الوجهة في فكر مالك بن نبي هو ما حدا ببعض الباحثين إلى أن يقرر أن صاحبها ينتمي إلى ذلك الصنف من المفكرين الذين يبصرون ما وراء عالم الأشياء، وأنه سعى إلى إعطاء معنى الحضارة أبعادَه الضاربةَ الجذور في الفكر والتاريخ والبيئة والإنسان والزمان (الهند، 2012، ص101).

ولذلك يسعى هذا البحث إلى إبراز بعض تلك الجوانب الفلسفية والمنهجية التي أشرنا إليها بحسبانها الكليات التي تندرج فيها الجزئيات، والأصول التي تستند إليها الفروع، وفقَ منطق عام يسري في سائر مؤلفات بن نبي. وسيتم التمهيدُ لذلك برسم صورة عامة للسياق التاريخي والثقافي العام الذي يندرج فيه الجهدُ الفكري والعلمي لمالك بن نبي، مجاوبةً لتحدياته، وعلاجاً لإشكالياته بالتصدي للمقاربات الاختزالية في التعامل مع حقائق الوجود الإنساني وأوضاعه وللنـزعات العبثية والعدمية، وذلك في الوقت الذي تتهاوى فيه بفعل الضربات المتلاحقة للحداثة وما بعد الحداثة كلُّ الحقائق والمرجعيات العليا التي كانت تمد ذلك الوجود بالمعنى وتضفي عليه المغزى.

أولاً: الحداثة: مقدمات ومآلات[1]

إن القوى السياسية والاجتماعية والفكرية التي أطلقت العنان لظاهرة الحداثة في أوروبا كانت تتسم بسمة أساسية هي العداء للتقاليد (*Tradition*) في كل صورها وأشكالها على نحو نُظر فيه إلى الدين بوصفه خلاصة كل التقاليد أو ممثلها بامتياز، مستمدةً منطلقاتها الفكرية الأساسية ودوافعها النفسية وقيمها المعيارية مما تخلَّق وتبلور خلالَ ما عُرف بعصر التنوير الذي لا يشك أحد في كونه المرحلةَ التأسيسيَّة في مسار الحداثة وما تولدَّ في سياقها من مفاهيم ونظريات عن الكون والطبيعة

[1] تجدر الإشارة هنا إلى أننا توخينا في الكلام على الحداثة وما بعد الحداثة الاقتصادَ في الإحالة على الدراسات الكثيرة التي تتصل بها سنقرره وتؤيده، كما ننبه إلى أن غرضنا ليس التأريخ للظاهرتين المذكورتين، وتتبع التفاصيل الخاصة بمسالكها وتجلياتها النظرية والعملية. وإنما نقتصر في هذا العمل على الإشارة إلى مساراتها العامة ومعالمها الكبرى بياناً للسياق الفكري والثقافي والتاريخي الذي تتنـزل فيه كتاباتُ مالك عامة وكتابه "الظاهرة القرآنية" خاصة، وتجنباً لإثقال البحث بالحواشي والهوامش.

والإنسان والمجتمع. وقد نتج عن ذلك تيار فكري وسياسي غالب ما فتئ يشن الحربَ -باسم العقل والعلم- على الدين، لا فقط في تجسّداته الاجتماعية والتاريخية وتجلياته الفكرية والثقافية كما عبّرت عنه الكنيسة بأفكارها ومؤسساتها ونظمها، بل على الدين في ذاته ومن حيث هو. وقد اتخذت تلك الحرب صوراً متنوعة وعناوين مختلفة في مجالات المعرفة والسياسة والاجتماع، وذلك لكي يتسنى لقوى الحداثة الجديدة الناهضة بدافعية التقدم والتطور تطبيقُ برنامجها الأساسي الهادف إلى تحرير المجتمع من كل أنماط التقليد، والدفع به في سياق جديد من القطيعة المعرفية مع ما عهدته الإنسانية في ماضيها البعيد والقريب. وبصرف النظر عن العوامل المختلفة التي تضافرت على تشكيل هذا المسار، وتحديد المصير التاريخي لأوروبا، وطبعها بطابع ثقافي خاص منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، فإن العقل (*Reason*) والعلم (*Science*) قد برزا توأمين متوَّجين معاً بوصفهما المرجعَ الأعلى الذي له السلطة المطلقة في التشريع لحياة الإنسان في ميادين النظر والعمل.[2]

ولذلك دخل العقلُ -بما ادّعاه لنفسه أو ادُّعِيَ له من كونية قوانينه وشمولها وصرامة أحكامه واطّرادها- في صراع مرير مع ما اعتُبر أعدى خصم له، متجسداً بصورة خاصة في التقاليد الدينية والمشاعر الوجدانية والمعايير الخلقية والقدوات الإنسانية والمواضعات والأعراف الاجتماعية التي جرت على وفقها حياةُ المجتمعات الأوروبية خلال قرون عديدة، مع إفراد الدين -في معناه وتجلياته الثقافية ومؤسساته- بنصيب الأسد من تلك الخصومة والعداوة. (Gellner, 1992, pp. 55-110; Taylor, 2007; Kirk, 2007; Giberson & Artigas, 2007; Nicolescu, 2014)

[2] لا جدال في أنه قد حصل ما يمكن وصفه بالعمل المنهجي المطّرد لنبذ الدين وتقليص نفوذه في مجالات الحياة العامة (public life/public sphere) التي آلت إدارة شؤونها والتحكُّم فيها إلى مؤسسات الدولة الحديثة (modern state) بإيديولوجياتها العَلمانية اللادينية الغالبة. إلا أن ذلك لا يعني بأي حال أن الدينَ أُخرج نهائيّاً من حياة الناس -أو فئات غير قليلة منهم على الأقل- سواء في ذلك ما يتعلق بمشاعرهم واعتقاداتهم ودوافعهم أو بقيمهم وأنماط سلوكهم وعلاقاتهم. وهو لا يعني كذلك أن الدين قد استُبعد من دائرة الاهتمام المعرفي والبحث العلمي، والنظر الفلسفي. بل إن تطورات الفكر ووقائع الحياة في التاريخ القريب تشهد بما يمكن عدّه حالة ممانعة وحضورٍ للدين تتحدى ما جرى التبشير به من تراجعه واختفائه. انظر في هذه الأوجه جميعاً على سبيل المثال لا الحصر الأعمال الآتية:

(Gray, 1966 & 1969, vol. 2; Cosslett, 1984; Gauchet, 1997; Israel, 2001 & 2010; Stenger, 2007; Taylor, 2007; Giberson & Artigas, 2007; Bentley, 2008; Drees, 2010; Plantinga, 2011).

أما العلم فقد وجد صورتَه المعيارية أو مثاله القياسي في علم الفيزياء كما عبّر عنه فلسفيّاً ديكارات وغيره، وصاغه رياضيّاً نيوتن وأضرابه. وقد استوت صياغةُ علم الفيزياء ورسخت منـزلتُه وتأكدت معياريتُه خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بفضل صبغته الرياضية الصارمة وطابعه الاختباري (ملاحظةً وتجريباً وتطبيقاً). وبذلك أصبح هو المثالَ والأنموذجَ لكل علمٍ باحث في ظواهر الكون والطبيعة، وفي أوضاع المجتمع ونموه ووقائع التاريخ وسيرورته،[3] فلا يُقبل في ميزان البحث العلمي موضوعاً ولا يُعدُّ من مقرراته حقائقَ إلا ما كان قابلاً للملاحظة والتجريب حسّاً، وللمعايرة الكمية والقياس الرياضي تقديراً، كما تقرر في إطار فلسفات المذهب الوضعي ومنهجياته بأقدار متباينة وصيغ متنوعة. وتبعاً لذلك المثال أو الأنموذج، صار يُنظر إلى الكون –عموماً– بوصفه كياناً أو جهازاً مكتفياً بنفسه وقائماً بذاته، لا دخلَ فيه لأية قوة خارجية لا تسبباً وإنشاءً، ولا تكويناً وتطوراً، ولا بقاءً واستمراراً، تماماً كما يُنظر إلى جهاز الساعة الذي يعمل وفقَ آلية ذاتية داخلية (*clocklike universe*). ولم يكن الإنسانُ نفسه بمنأىً عن هذه الرؤية الفلسفية ولوازمها المنهجية والخلقية، فاختُزل أمرُه في جسده بوصفه مجردَ آلة أو جهاز (*machine*) يخضع لقوانين الميكانيكا ومعاييرها، شأنه شأن أي جهاز لا حياة فيه.[4]

---

[3] ومما له دلالة بالغة على أثر الصورة المعيارية لعلم الفيزياء في مجال الدراسات الاجتماعية عموماً وعلم الاجتماع على وجه الخصوص أن أوغست كونت –فيلسوف الوضعية وأحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث في فرنسا على الأقل– قد أطلق تسمية "الفيزياء الاجتماعية" (*la physique sociale*) على العلم الباحث في شؤون المجتمع والظواهر المتصلة به، وهي التسمية التي ترجمت في الإنجليزية بعبارة *social physics*. وقد خصص كونت الكتابَ السادس من موسوعته الضخمة عن الفلسفة الوضعية لبيان أهمية "علم الفيزياء الاجتماعية" موضوعاً ومنهجاً، على نحو لا يدع مجالاً للشك حول مصدر الإلهام في تحديد طبيعة العلم الجديد الذي يهتم بدراسة الاجتماع الإنساني. وقد انطلق دوركايم مما انتهى إليه كونت معتبراً إياه الإسهام العلمي الأصيل الوحيد حتى عهده في وضع الأسس المناسبة لمنهج دراسة الوقائع الاجتماعية (*faits sociaux*, *social facts*)، وذلك في كتابه عن قواعد المنهج في علم الاجتماع.

(Comte, 1858, pp. 399-828; and 1982, pp. 2-4, 91-85 & 158-170; Turner & Powers, 2012, pp. 29-42; Durkheim, 1982; pp. 48, 50-84).

[4] انظر في شأن العلوم الطبيعية على سبيل المثال لا الحصر:

(Dubos, 1961; Dijksterhuis, 1986; Henry, 2002; Dear, 2018; Makari, 2015; Peters, 2003)

وانظر في خصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية:

(Durkheim, 1982; Milbank, 1990; Giddens, 1993).

وتبعاً لهذا التصور لم يعد هناك من سبيل أمام المعتقدات والقيم للاعتراف بها وقبولها سوى اجتياز امتحان العقل والعلم، كما صار معنى الواقع والحقيقة هو فقط ما يمكن إثباتُه على أساس مبادئ العقل ومقاييس العلم.[5] وهذا لعمري أمرٌ لا حرجَ فيه ولا اعتراضَ عليه من حيث المبدأ؛ إذ إن المشكل الجوهري لا يكمن في الحقيقة في هذا المستوى. نعم، إن الإنسانية خلال مسيرتها التاريخية المتطاولة قد اعتمدت أنماطاً من نظر العقل وحججه، وضروباً من سند العلم وحقائقه لإثبات معتقداتها وتسويغ قيمها والتشريع لأنماط سلوكها، ولإدراك حقائق الوجود من حولها، ولتفهُّم موقعها في العالم والتعامل مع ظواهر الكون والطبيعة وأوضاع الاجتماع وأحداث التاريخ، بقطع النظر عن الكيفية أو الكيفيات التي جرى بها تصورُ العقل والعلم عند مختلف الشعوب وفي مختلف الحضارات.

إن ما يميز تصورَ العقل والعلم في سياق الحداثة الغربية ويمثل مشكلتهما في الوقت نفسه هو وجهتُهما الدهرية المادية ونـزعتُهما الاختزالية الإقصائية، اللتان تخلقتا فلسفيّاً عبر أطوار من المخاض والصراع خلال عدة قرون، وخاصة أثناء ما وُصف بعصر التنوير (Cassirer, 1979; Saul, 1993; Gray, 1995; Israel, 2001; Tomaszewska, 2017) فبوحيٍ من تلك الوجهة واندفاعاً بهذه النـزعة، ورغبةً في تحرير القيم مما اعتُبر ضيقَ أفقٍ حكم الفكرَ الإنساني "التقليدي" خلال العصور الوسيطة والقديمة، انتهى مسارُ العقلنة إلى تهوين شأن القيم وتجريد الحياة الإنسانية من أية صبغة قدسية كانت لها من قبلُ، سواء بتعليم الأديان وتوجيه الحكماء أو بإلهام الفطرة ووحي الخبرة. أما العلم الذي كانت تحدو دعاتَه وحامليه رغبةٌ شديدة في الكشف عن مكنونات الطبيعة والتعرف على حقائق الكون من أجل التعامل معها والتحكم فيها وتوظيفها لصالح البشر، فقد انتهى أمرُه إلى قصرٍ للطبيعة وحصر للكون في الظواهر المادية (أو الفيزيائية) التي يمكن إدراكُها بالحس (sense perception)، طالما هي ظواهرُ قابلةٌ للملاحظة والتجريب والقياس كميّاً وللصياغة الفنية الدقيقة رياضياً. وفي هذا السياق

[5] هذا طبعاً إن لم يتم استبعادُها ابتداءً من دائرة البحث العلمي بوصفها من لغو الكلام (nonsense)، كما صرح بذلك – على سبيل المثال لا الحصر – الفيلسوف البريطاني ألفريد آير الذي يعد كتابه عن "اللغة والحقيقة والمنطق" نصّاً تأسيسيّاً للوضعية المنطقية (Logical Positivism) والفلسفة التحليلية (Analytical Philosophy) (Ayer, 1971; Tuboly, 2021).

ترسخت عقيدةٌ بديلة عن العقائد الدينية وثقةٌ وطيدة في قدرة العقل والعلم على "تقديم إجابات منطقية للأسئلة الكبرى التي تراود العقل الإنساني" بما في ذلك تلك التي تتعلق بأصل الإنسان والكون (Bucaille, 2013, pp. ix-x; Fromm, 2006, pp. 1-3).

في هذا السياق تندرج الفلسفة الوضعية (*Positivisme*) كما نظَّر لها وصاغها الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (1798–1857) في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مبشراً بما سماه الديانةَ الإنسانيةَ الكونية الجديدة التي يجسدها العلم الطبيعي، كما كان يتطور ويتبلور بإلهام من المفاهيم الفلسفية والنظريات الاجتماعية التي عبر عنها عددٌ من مفكري عصر التنوير من أمثال ديفيد هيوم ودنيس ديدرو وروسو وفولتير وهولباخ.[6] وقد خص كونت الديانة الكونية التي بشر بها بكتاب يصرح عنوانه بمضمونه أبلغ تصريح، وهو كتاب "التعاليم الدينية الوضعانية" (*Catéchisme Positiviste*).[7] ومن ثمَّ ليست هذه الديانةُ الجديدة –فيما نرى– أكثر من امتداد وتسمية جديدة وإعادة صياغة لما سبق أن قرره أصحابُ مقولة الدين الطبيعي (*natural religion*) وفي مقدمتهم هيوم الذي ورد ذكره قبل قليل. (Hume, David, 2007; Reid, 2007)

وفي السياق ذاته أعلن مواطنُ كونت إرنست رينان (1823–1892) بحماس الشباب أن ذلك العلمَ بمعطياته وتصوراته ومناهجه هو العقيدةُ الجديدة والدين الطبيعي اللذان ينبغي أن يحلاّ محلَّ العقائد الدينية الكاثوليكية التي كانت سائدةً في زمنه؛ لأن العلمَ وحده هو القادرُ على فك شفرة الوجود والكشف عن أسرار الكون. بينما أكد صديقُ رينان وعالم الكيمياء بيرثلو Mercelin

[6] وقد كان للفلسفة الوضعية كما شرحها وصاغها أوغست كونت أبلغُ الأثر في توجيه التفكير في مسألة العلاقة بين العلم والعقل من ناحية والدين والقيم الروحية والخلقية من ناحية أخرى. فهو لم يتردد في عدِّ العلم الطبيعي بفروعه المختلفة ديناً للإنسانية بديلاً عما عهده البشر من قبل من معنى الدين ووظائفه ومؤسساته. وقد اتخذت الوضعية بعد كونت أشكالاً مختلفة وتولدت عنها تيارات متنوعة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تتقارب من الأصل أو تتباعد عنه حسب السياقات الثقافية والاجتماعية للبلدان التي انتشرت فيها (Comte, 2009A; Comte, 2009B; Wernick, 2003) وانظر كذلك –على سبيل المثال لا الحصر– عروضاً تحليليّة لإشكالية العلاقة بين الدين والعلم في إطار فلسفة التنوير والحداثة في:

(Dixon, Cantor, & Pumfrey, 2010; Thomson, 2008; Dixon, 2022).

[7] وقد أتْبَع كونت هذا العنوان العام لكتابه بعنوان شارح يدل على وجهته وغايته، وذلك في العبارة الآتية: "أو عرض مختصر للديانة الكونية في ثلاثة عشر حواراً منهجيّاً بين امرأة وقديسِ الإنسانية" (Comte, 1891).

Berthelot (1827–1907) أن العلم الطبيعي قد صار بإمكانه أن يدعيَ لنفسه قيادةَ المجتمعات الإنسانية ليس فقط بمعالجة أوضاعها المادية، بل كذلك بتقديم الحلول لمشكلاتها الفكرية والخلقية وتوفير القاعدة لحياتها السياسية (Dubos, 1961, pp. 8-9; Renan, 1890).

ومن ثم أخذ مفهومُ العقل –بقوانينه الكونية ومبادئه الوجودية كما صاغها أوائل الفلاسفة المنظرين للحداثة من أمثال "ديكارت"– ينحسر معناه ويتضايق مداه شيئاً فشيئاً أمام تصور جديد للعقلانية انتهى –أو كاد– إلى مساواتها بذلك المعنى الضيق الذي أُضفِيَ على العلم.

إن هذا التضييق لمفهوم العقل ولمعنى العقلانية –كما يرى الفيلسوف البريطاني روجيه تريغ– يقوم في الحقيقة على "مسلمة غيبية كبرى (*metaphysical assumption*) تقضي بأن الواقع (*reality*) الذي يتناوله العلمُ هو الواقع كله" الذي لا واقعَ سواه أو الحقيقة المطلقة التي لا شيء وراءها. ومعنى ذلك أنه ليس للبشر "من مصدر آخر للمعرفة ولا طريقة أخرى للاستدلال العقلي" سوى ما يقرره العلمُ الطبيعي بمنطقه الحسي المادي وفي إطار معادلاته الرياضية الدقيقة المحكمة. ومن ثم ظهر مذهبٌ أو أيديولوجية عِلْموية (*scientism*) كان العقلُ الكوني ذاتُه أولَ ضحاياها، وتم إخضاعُ العقلانية الإنسانية لمعطيات "العلم المعاصر مهما كان ما يقوله"، وبذلك صارت الفلسفةُ والعقلانية "خادمتين وتابعتين للعلم عوضَ أن تكونا سنده العقلي" (Trigg, 1993, p. 60, 81).[8]

وتدريجيّاً هيمن في عالم المعرفة والبحث العلمي –إن لم نقل في مجالات الحياة كلها– ما بات يُوصفُ بالعقل الأداتي (instrumental reason). ولا تعني هذه الغلبة بطبيعة الحال أنه حصل استسلامٌ كلي ومطلق لمنطق هذا العقل الأداتي، بل لقد سجل التاريخُ وجوهاً من التصدي له ونقده –منذ الأطوار الأولى لعصر التنوير– من قبل عدد متزايد من العلماء والفلاسفة، مثل الفيلسوف وعالم الرياضات الفرنسي باسكال (1623–1662)، مروراً بحركة الرومانسيين مع صبغتها الأدبية

[8] بل إن فروم يرى أن الخلل في العقلانية التي سادت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ليس ناجماً عن تطوراتها اللاحقة، وإنما هو كامن في مبدئها ومنشئها من حيث ما قامت عليه أصلاً من ضيق في المفاهيم جعلها عقلانية أحادية (one-sided rationalism). (Fromm, 2006, p. xv)

الغالبة، وانتهاءً إلى القرن العشرين وخاصة مع جماعة مدرسة فرانكفورت وما شابهها من تيارات الفكر النقدي (Horkheimer, 1974; Bronner, 1994; Bowie, 1997; Marcuse, 2002; Löwy, 2002; White, 2005; Holland, 2009; Schecter, 2010; Berlin, 2013)

لقد كان ذلك تطوراً جوهريّاً للحداثة انتقلَ بها إلى تصورٍ حصري ضيق للمعرفة الإنسانية ورؤية اختزالية للعالم والوجود، فتم نتيجةً لذلك العملُ على "إخضاع كل شيء لتفسير فيزيقي" مادي (Trigg, 1993, p. 81) وهذه النـزعة المادية (الفيزيقية) هي ما جرى التعبيرُ عنه وتأكيده فلسفيّاً باسم الرؤية العلمية للعالم (scientific outlook/world-view)، سواء كان ذلك في إطار الفلسفة الوضعية بفروعها وتياراتها المختلفة، أو في إطار غيرها من المدارس الفلسفية التي وجهت الفكر والبحث العلمي في الظواهر الطبيعية والاجتماعية، كما حصل للعلوم الاجتماعية في إطار المدرسة السلوكية على سبيل المثال لا الحصر. وبهذا الاختزال للعقلانية من نظرة كلية شاملة للعالم وحصرها في تصور "فيزيقي" مادي للحقيقة والوجود، وبجعل العقل مجردَ أداة للعلم كما تم تصوره نمطيّاً تبعاً لعلم الفيزياء، فتحت الحداثةُ البابَ على مصراعيه لكل ضروب النسبية في مجالات الفكر وجوانب الحياة كافة.

ومن أبرز آثار هذا التطور وأكثرها خطراً ما وُصف بفقدان المعنى أو ضياعه (loss of meaning) أو موته أو اللامعنى الذي أصاب جوانبَ الحياة البشرية كافة تقريباً (Sorokin, 1992; Becker, 1971; Berger, Berger & Hansfried, 1974; Yalom, 1980; Laïdi, 1998; Porpora, 2001; Frankl, 2010; Leone, 2019) فحتى الأشياء المادية والظواهر الطبيعية التي جسَّدت في البداية موضوعَ البحث والدرس في العلوم الطبيعية، تم تفتيتُها وتلاشت، فلم تعد تعبيراً عن واقع موضوعي قائم بذاته في الخارج. وقد عُزِّزَ هذا الاتجاهُ وجرى التأسيسُ له وتوطيدُه فلسفيّاً بأثر تأويلي من التطورات الثورية التي حصلت في عدد من العلوم الفيزيائية والطبيعية. وقد شهدت العلوم الطبيعية عموماً وعلم الفيزياء خصوصاً تطوراتٍ نوعية كبيرة على المستويين النظري والتطبيقي كان لها أثرٌ عميق في الفكر الفلسفي، الأمر الذي أدى إلى حدوث تحولات كبرى في تصوره للوجود ورؤيته للعالم وبنيته وعلاقاته. وذلك هو ما جرى التعبير عنه بالثورات العلمية وتحول المنظورات الفكرية المؤسسة والموجهة للنشاط المعرفي والبحث العلمي، والذي شغل عقول

غير قليل من مؤرخي العلوم وفلاسفة العلم، مما ليس من غرضنا هنا الخوض فيه.[9] ولكن لا يفوتنا أن نشير إلى ميكانيكا الكم (Quantum mechanincs) على وجه الخصوص وما نجم عنها من وقع على الفكر الفلسفي الحديث، وذلك من حيث أنها -كما يرى بعض النقاد- "جردت المادةَ من خاصية الصلابة التي كان يُظن أنها تمتلكها" (Eaton, 2000, p. 30)، فأصابت في مقتل "برنامجَ الفلسفة الحديثة" (Toulmin, 1990, p. 147) القائم على العقل والعقلانية.

ونتيجة لذلك أصبح موضوعُ المعرفة العلمية نفسُه في مهب الريح؛ إذ أصبحت "فكرةُ كَوْنِ العالم ذا صبغة موضوعية مستقلة عن معرفتنا له هي نفسُها موضعَ هجوم وتشكيك" (Skar, 1995, p. 7)، بل صارت موضعَ تفنيد وجحود. ولذلك "لم تعد المعرفةُ العلمية معرفةً للأشياء كما هي "هناك في الخارج" ('out there') في عالَم موضوعي (منفصل عنا)، بل فقط من حيث علاقتها بالملاحِظ (الدراس) لها. وبعبارة أخرى، إننا نرى ما نتوقع أن نراه وفقاً لما تمليه قوالبُنا الذهنية" (Eaton, 2000, p. 30).

إذا كان هذا هو الحال مع العلوم الطبيعية في علاقاتها بموضوعاتها التي يفترض فيها قدرٌ من التعيُّن والصلابة والثبات بحكم خصائصها المادية والفيزيائية، فإن الأمر أبعدُ مدى وأكثر خطراً في غيرها من العلوم الدائرة حول الظواهر الإنسانية والاجتماعية، ناهيك بما وراءها من المعاني والمفاهيم والقيم والنوازع والدوافع، فالوضع في هذه الأخيرة أدعى إلى السيولة والانـزياح وعدم الثبات. وبهذا الانـزياح في تصورها للعقل والعقلانية وللعلم وموضوعاته مهدت الحداثةُ الطريقَ لنفي ذاتها وحصول ما بعدها، كما سنرى فيما يأتي.

[9] تعد أعمال العالم والفيلسوف الأمريكي توماس كون رائدة في هذا الشأن، خاصة وأن أثرها وما أدت إليه من جدل فكري حول فلسفة العلم لم ينحصر في مجال العلوم الطبيعية، بل شمل كذلك العلوم الاجتماعية (Kuhn, 1957 & 1996). وانظر كذلك: (Brinton, 1953 & 1960, pp. 256-563; Lakatos, 1978; Tarnas, 1991, pp. 223-445)

ثانياً: ما بعد الحداثة وفقدان المركز

ليس من الغريب في ظل مثل تلك الظروف والتطورات التي أومأنا إليها أن يؤول الأمرُ إلى الحديث عن أفول العقل واختفائه وعن نهاية العلم، وعندئذ يصبح من الطبيعي أن ننصب المآتم لتوديع هذا أو ذاك، بل ليس من الغريب أن يتم إعلانُ موت الإنسان ذاته ونهاية التاريخ والعالم بما في ذلك الحداثة نفسها! فكلُّ ذلك ليس إلا نتائجَ منطقية أو مآلات طبيعية للمقدمات التي قامت عليها الحداثةُ والتي لم يزدها طورُ ما بعد الحداثة إلا استفحالاً في أبعادها ومداها وخطورةً في وقعها وآثارها بما تخلَّق وتكاثر فيه من عوامل النقض والنفي الذاتيين (self-negation).[10] فإذا كان العقلُ في ظل الحداثة هو السلطان الذي إليه المرجع في التوجيه والتشريع لوجود الإنسان وحياته وتدبير شؤونه، وإذا كان العلم قد أرشدنا إلى أن العالم يتسم بقدر من المعقولية والانتظام والثبات، وأنه لذلك ينطوي على بنية ذاتية ما تحكمه علاقات أو نواميس مطردة، الأمر الذي يجعله ذا معنى ومغزى، فإن تياراتٍ فلسفية مهيمنة فيما بعد الحداثة توشك أن تضرب بذلك كله عرضَ الحائط.

ولئن أخرجت الحداثةُ الإنسانَ من عالمه التقليدي بما فيه من رؤية للعالم ونظام للقيم مجرِّدةً إياه من المعاني التي كانت تعطي حياته قيمةً وتضفي على وجوده مغزى، فإنها لم تتركه هَمَلاً ولا سُدًى، بل بشّرته ببديل أو بدائل مستندة إلى العقل، مستنيرة بالعلم، متذرعة بالتقانة. وذلك هو مشروع الحداثة الذي حدث به الإنسانُ نفسه: تحرراً من سطوة الكنيسة وسلطة الدين وسيطرةً على الطبيعة ليكون سيد نفسه في الكون (Muller, 2003; Brague, 2018) . ومهما يكن من أمر، فالحداثة لم تحرم بصورة كليّة من إطار مرجعي ومن جملة من" الكليات" أو "المطلقات" (universals/absolutes) تمتد فيهما جذورُه وينهض عليها كيانُه ويهتدي بها مسيرُه ويستند إليها فعله وتستدُّ بها تجاربه وترشد بها خبرته في الحياة. أما في طور ما بعد الحداثة فإن هناك –على العكس من ذلك– سعياً حثيثاً لخلخلة وجود الإنسان وزعزعة كيانه وأوضاعه وإسلامه إلى حالة من عدم التوازن و"اللاقرار"، لا مرساةَ

[10] تحفل اللغة الإنجليزية خاصة بقائمة طويلة من الكتب والمقالات لكتاب ومفكرين ينتمون إلى تخصصات معرفية مختلفة، وينتسبون إلى مدارس فكرية وفلسفية متباينة كلها تصف هذه الظاهرة وتعبّر عنها بطرائق متنوعة ورموز متعددة.
(Horkheimer, 1992; Feyerabend, 1987; Vattimo, 1988; Horgan, 1998; Foucault, 1966; Fukuyama, 1992 & 2002).

تشده ولا معنىٰ يحدوه ولا غاية تحفزه. وعملية الخلخلة والزعزعة هذه مرتبطة في الواقع بجملة من المسلمات عن الواقع والحقيقة "تتجاوز بكثير مجردَ القول بالنسبية" (Dockery, 1995, p. 14)

إن من السمات الأساسية لفكر ما بعد الحداثة بمنطلقاته الجديدة أن الأشياء والأحداث "لا معنىٰ لها في ذاتها"، وأنه ليس هناك في الحقيقة "إلا التأويل المستمر للعالم" (Dockery, 1995, p. 14). ومن ثم فإن الواقع، طبيعيّاً كان أو اجتماعيّاً،[11] لا بد أن يُخترع ويُصطنع ويُعاد تشكيله وبناؤه حيناً بعد حين في عملية تأويلية دائمة متصلة، فلا شيءَ له معنىٰ في ذاته يميزه أو حقيقة ثابتة تخصه، بل كل شيء في جريان متصل وسيلان مستمر. فالحقيقة المطلقة الوحيدة هي "السيولة" الدائمة والتغير المستمر.[12] وفي هذا الصدد يرىٰ ليوتار (Jean-François Lyotard) –أحد أبرز مفكري ما بعد الحداثة في صبغته الفرنسية– أن من الخصائص المعرفية (epistemic) لما بعد الحداثة "فقدان البنىٰ التصورية المرجعية التي تمثل أساساً للمعرفة العقلية، علىٰ النحو الذي سعىٰ إليه ديكارت" (Toulmin, 1990, p. 172)، وذلك لأن الحلم العقلاني للمشروع الفكري للحداثة "كان دائماً أمراً وهميّاً" كما يرىٰ فلاسفة ما بعد الحداثة (Toulmin, 1990, p. 172). ومن ثم لم يعد هناك ما يشكل "هوية توحيدية (unifying identity) للفرد والمجتمع" (Malpas, 2003, p. 29).

وبصرف النظر عن التيارات المختلفة لما بعد الحداثة التي حاول المفكرون والمؤرخون رصدها ووصفها، فإن بعضَها يبدو مهيمناً علىٰ ما سواه: إنه تيار يقول بنسبية مطلقة تقرر أن

[11] أهملنا قصداً ذكر عالم الغيب والحقائق المتعالية لكونها لا تمثل جزءاً من خريطة الأشياء بالنسبة لفكر الحداثة وما بعد الحداثة بصورة عامة.

[12] وقد استخدم غير واحد من الفلاسفة وعلماء الإنسانيات والاجتماعيات مصطلح "السيولة" (fluidity) للتعبير عن هذه الظاهرة وتوصيفها، ويعد المفكر البولوني زيغمونت باومان Zygmunt Bauman من أشهر من توسع في مناقشة الأبعاد والآثار المختلفة لما تطورت نحوه وآلت إليه الأوضاع الإنسانية في سياق الحداثة وما بعدها من اهتزاز وخلخلة وعدم قرار في كل المجالات وعلىٰ مستوىٰ كل القيم والمعايير. وقد نشر باومان في ذلك عدة كتب كان الناظمُ الأكبر والمطرد فيها هو مصطلح "السيولة" اسماً ونعتاً وموضوعاً، تعبيراً منه عن شمول ذلك لكل جوانب الحياة الإنسانية في ظل هيمنة الحضارة الغربية في العالم بمفاهيمها ورموزها وأشيائها ونظمها. وقد تناولها في العربية بصورة موسعة المرحوم عبد الوهاب المسيري في سياق مناقشته للعلمانية في غير واحد من مصنفاته. وكذلك عرض لها طه عبد الرحمن بصورة مباشرة وغير مباشرة في بعض كتاباته الفلسفية النقدية. ولا ننسىٰ أن نشير هنا إلىٰ ما سبق به عالم النفس الألماني الأمريكي إيريك فروم Fromm وعالم الاجتماع الروسي الأمريكي سوروكين Sorokin من وجوه في نقد مشروع الحداثة كما اتضحت معالمه وتكشفت نتائجُه وآثاره أو بعضها في القرن العشرين.

القول بوجود "حقيقة موضوعية أمرٌ غيرُ مُحتمَل (intolerable)، فهي غير موجودة" أصلاً؛ وهذا التوجه "لا ينكر فقط وجودَ أي مركز للواقع متعال عليه"، بل يرى أن "السيلانَ القَلِق الذي يحل مكانها لا مركز له" هو الآخر. (Henry, 1995, p. 38) وكما يعلن عددٌ من فلاسفة ما بعد الحداثة ويؤكدون، فإن الإنسانية تشهد الآن انهياراً كاملاً لكل "السرديات أو القصص الكبرى" (grand narratives/grands récits) – من أديان وأنساق فلسفية ومنظومات أيديولوجية، إلخ، تلك التي كانت في الماضي توفر للإنسانيةِ الأساسَ الذي يستند إليها وعيُها وتجاربها (Lyotard, 1984; Malpas, 2003).

قد يكون ذلك صحيحاً، وقد يصدق على أوضاع الإنسان الغربي (الأورو-أمريكي) ووعيه وتجربته التاريخية والحضارية! ولكن تعميمه على كل الشعوب والثقافات في العالم لا يعكس بالضرورة حقيقة الوضعية الإنسانية في عمومها وتنوعها، بل هو أبعد ما يكون عن تلك الحقيقة، على الرغم من المحاولات المستميتة التي تقوم بها قوى غربية مهيمنة من أجل ترويج التجربة الحضارية والتاريخية للغرب بوصفها حالةً كونية معيارية وفرض الوعي المصاحب لها والمتولد عنها على الآخرين بكل الوسائل الممكنة (الظاهرة والخفية، والرفيقة والعنيفة، والناعمة والغليظة). إننا لنعلم علمَ اليقين أن هناك قطاعاً كبيراً من الإنسانية في مختلف أنحاء المعمورة –وهو الأغلب– ما يزال مستمسكاً برؤاه التقليدية للعالم وبمنظوماته القيمية، يدافع عنها ويسعى للعيش وفق مقتضياتها وإيحاءاتها.[13]

على أن في الغرب نفسه عدداً غير قليل –بل في تزايد مطرد– من الفلاسفة والمفكرين والعلماء[14] في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي الطبيعيات والكونيات ما انفكوا يعبّرون عن استيائهم وضجرهم من مشروع الحداثة وبرنامجها، ويثيرون ضروباً من النقد العميق لطابعه الاختزالي

[13] لا أحد يمكنه أن ينكر مع ذلك أن كثيراً من الثقافات والرؤى الكلية للعالم في الكرة الأرضية قد تأثرت سلباً وإيجاباً بفكر الحداثة وما بعدها، بل أصيبت بغير قليل من أمراضها، مما ليس هذا مقام التفصيل فيه.

[14] اقتصرنا على ذكر الفلاسفة والمفكرين والعلماء دون غيرهم من عامة الناس في بلاد الغرب الأوروبي الأمريكي لكونهم الناطقين باسم ذلك الوعي الإنساني المناهض لنـزعات الاختزال والتدهير والتدمير التي أشاعتها الحداثةُ وما بعدها، ومن ثم فهم ممثلون لقطاعات غير قليلة في المجتمعات الغربية تعاني تحت وطأة تلك النـزعات وتصارع في صمت للتحرر منها، متخذة لذلك أشكالاً ومظاهر مختلفة ليس هذا موضع الكلام المفصل عنها.

ونـزعته إلى تجريد البشر من إنسانيتهم، وذلك منذ زمن بعيد قبل أن يعلن رسلُ ما بعد الحداثة نبوءاتهم. فهذا العالم الشهير رينيه ديبوس (1901–1982) –المعروف بإنجازاته العلمية المهمة في علم الأحياء المجهري– قد نبّه قبل نصف قرن إلى أنه على العلماء "أن يكونوا أكثر اهتماماً بطبيعة الإنسان وغاية [وجوده]" ومغزى حياته، مضيفاً أن هذه هي السبيل الوحيدة التي "تعلمهم كيفية التواصل مع البشر ليس بلغة علمية متخصصة (specialist's language) وإنما بلغة إنسانية حقيقية" (Dubos, 1968, p. 9). لقد أطلق ديبوس هذا النداء في مواجهة ما بدا له من "إخفاق الجماعة العلمية (scientific community) في القيام بجهد منظم ضد ما يحصل من انتهاك لقدسية الحياة والطبيعة" (Dubos, 1968, p. 3). وهذا الإخفاق، كما يرى، هو الذي يفسر ذلك التجريد المتزايد للبشر من إنسانيتهم (increasing dehumanization) (Dubos, 1968, p. 5)،[15] الأمر الذي نجم عنه نوع من "الحياة الميكانيكية النمطية المجردة من الإنسانية."[16]

على أن ديبوس لم يكن وحده ولا سابقاً في التحذير من خطر النـزعة العلموية الاختزالية، فقد عرض لها قبله بعقود العالم الفيلسوف والمؤرخ الإنجليزي تشارلي برود (1887–1971) متوقفاً عندها طويلاً في عدد من مصنفاته. وفي هذا الصدد حذر برود مما يرتكبه رجلُ العلم المتخصص في حق الواقع والحقيقة، فهو يقوم بعملية تجريد (abstraction) قاسية أو عنيفة لبعض أجزاء الحقيقة (Reality) أو مظاهرها ويفصلها عن البقية، ظانّاً أن ما يتحقق له بذلك التجريد من نجاح في مجال

[15] واتساقاً مع رؤيته للمآلات التي كان المنطق العلموي للحداثة يدفع الإنسانية نحوها واستشرافاً لمستقبل القرن الحادي والعشرين في ضوئها، كتب ديبوس محذراً من أن "المستقبل سيتحدد على الأغلب تبعاً للضرورة التي تقتضي إصلاح ما يحصل الآن من دمار للإنسان وبيئته أكثر من أن يتحدد بالمزيد من الاختراعات التقنية المعقدة" (Dubos, 1972, p. 221).

ولا يكاد يخلو واحدٌ من كتب ديبوس العديدة من دندنة حول هذه القضايا سعياً منه – كما يؤكد مراراً وتكراراً – للدفاع عن إنسانية الإنسان وحقيقته واستعادة ما ضاع أو غُيِّب منها بسبب النـزعات العلموية الاختزالية التي سادت في ميادين البحث العلمي متخذة صبغةً فلسفية جامحة، تجلت بصورة واضحة على يدي الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت الذي أحل العلم الطبيعي وأصحابه في منـزلة لا تدانيها منـزلة، واصفاً ذلك بكونه "الديانة الوضعية" أو "دين الإنسانية الجديد" (religion postive de l'humanité) وواسماً هؤلاء بكونهم سدنة معابده، مؤصلاً بذلك ما دعا إليه بعضُ سلفه وفي مقدمتهم سان سيمون Saint Simon، وذلك وفق رؤية تطورية للإنسانية نفسيّاً وذهنيّاً واجتماعيّاً من الأدنى إلى الأعلى في إطار ما سماه بقوانين المراحل الثلاث (Comte, 1891). وانظر عروضاً ومناقشات لأطروحته عن الديانة الوضعية في:

(Arbousse-Bastide, 1966, pp. 3- 57; Bourdeau, pp. 5-21; Sienkiewicz, 2009; Wernick, 2018, pp. 217-249).

[16] "mechanized, regimented, and dehumanized life." (Dubos, 1961, p. 12).

محدود يسوِّغُ له أن يقرر أن ما صَدَق أو ثبت هنالك من مبادئ وحقائق جزئية هو جماعُ الحقيقة بالنسبة للعالم كله.[17]

وهكذا، لئن كانت الحداثةُ تتبنى رؤيةً اختزالية للعالم ذات طابع مادي دهري، فإن ما بعد الحداثة تدعو إلى عالم متفكِّك الأوصال تماماً، لا مركزَ فيه يستند إليه وعيُ الإنسان وتقوم عليه تجربته. فليس موضوعُ المعرفة هو وحده الذي تهشم وتشظَّى، وإنما الذاتُ العارفة نفسها في سبيلها إلى التلاشي، إن لم تكن قد تلاشت. وبدل تلك الذات التي أقرت بوجودها الحداثةُ؛ الأمر الذي يستلزم وجودَ موضوع للمعرفة، تسعى ما بعد الحداثة إلى اختراع "فرد طافٍ لا مركز له ولا معايير" (Rosenau, 1992, p. 54).

في ظل الحداثة –ونتيجة لصراعها ضد الدين والتقاليد ممثلين في الكنيسة ونظامها الفكري– تُرك الإنسان من دون قلب أو روح، ولكنه على الأقل طُمئن وبُشِّر بأن العقلَ وحليفه (أو صنوه) العلم سيملآن الفراغ الناجم عن ذلك، بما في ذلك التأسيس للأخلاق والقيم (Makari, 2016; Hunter & Nedelisky, 2018) أما في طور ما بعد الحداثة الذي ولجناه منذ زمن غير يسير (أو هكذا قيل)، فإن ما يحصل هو قطعُ رأس الإنسان وسلبُه عقلَه ليُترك مجردَ جسدٍ لا روحَ فيه وهيكلٍ لا عقلَ له، تتقاذفه الموجاتُ المتلاحقة لثقافة الاستهلاك العارمة وتيارات العدمية الجامحة، وذلك في سياق عولمة تسعى القوى المهيمنة فيها إلى إسقاط الحدود في كل شأن من شؤون الحياة ماديّاً كان أو معنويّاً، إلا ما يمكن أن يعيق نفوذَها ويهدد مصالحها ويحد من سيطرتها. لقد أصبحت المشكلةُ في ظل فلسفة ما بعد الحداثة ذات أبعاد مرعبة حقّاً؛ إن عمليات التلاعب (manipulations) التي تجري في مخابر الهندسة الوراثية بتوجيه من نـزعات شيطانية لا تحركها غالباً سوى الرغبة في الربح والسيطرة على الخلق لا تسير بالإنسانيةِ نحو المجهول فحسب، بل تدفعها دفعاً إلى الانتحار والهلاك المحتوم (Ho, 1998; Lewontin, 2001; Peters, 2003; Bailli Casey, 2005; Hodge, 2009)

[17] هذا هو الوجهُ الأساسي للقصور الذي يقع فيه رجلُ العلم المتخصص في تعامله مع الحقيقة، وتقابله – عند برود – طريقةُ الفيلسوف التأملي (speculative philosopher) الذي يهجم على الحقيقة في شمولها وتعقيدها وتعدد أبعادها ولا سلاح لديه سوى بضعة مبادئ عامة فضفاضة، غير عابئ بالوقائع الجزئيات والأوضاع المشخَّصات. ولذلك فإننا في الحالتين نجانب الحقيقةَ مجانبةً تامة أو ندركها إدراكاً قاصراً مشوَّهاً (Broad, 1925) وقارن كذلك: (Gillett, & Loewer, 2001).

وهكذا لم تعد المسألةُ مجردَ تجريدٍ للإنسان من إنسانيته على نحو ما رآه وحذر منه ديبوس وغيرُه من قبل، وإنما المشكل الآن هو أن الكلام أصبح يدور على نهاية الإنسان نفسه وموته، ليس فقط بالمعنى الفلسفي والثقافي والاجتماعي الذي راود الفيلسوف الفرنسي فوكو في نقده الحفري (الأركيولوجي) للعلوم الإنسانية والاجتماعية (Foucault, 1966)، بل كذلك بالمعنى النفسي وحتى الحيوي البيولوجي، الأمر الذي يعني "التخلي عن أي اعتقاد في [وجود] جوهر إنساني يكون هو المعيار للتقدم الاجتماعي".[18] وفيما يبدو أنه إعادةُ نظرٍ من لدن فوكوياما في نظريته عن نهاية التاريخ التي بشر فيها ببلوغ الإنسانية غايةَ نموها وقمَّةَ تطورها في النموذج الرأسمالي الليبرالي (Fukuyama, 1992)، نجده في غير واحد من كتبه التي تلت إعلانَه لتلك الأطروحة يحذِّر بوضوح مما يراه أكبرَ خطر ناجم عن عمليات التقانة الحيوية (biotechnology) وتدخلاتها على نحو يهدد بتغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها والكيان البشري برمته، الأمر الذي سيؤدي بالعالم إلى طور جديد هو "مرحلة ما بعد الإنسان" (Fukuyama, 2002 & 1999) .

ثالثاً: في مواجهة تجليات الحداثة ومقدمات ما بعدها

لا يشيع في خطاب مالك بن نبي استعمالُ مصطلح الحداثة ولا مصطلح ما بعد الحداثة، بل لم يرد أيٌّ منهما في مؤلفاته، على الرغم من أنه كان شاهداً على تجليات الأولى ومآلاتها ومستبصراً لمقدمات الثانية وعواقبها! فهل يعني ذلك أنهما كانتا خارجَ نطاق وعيه الفكري وإدراكه العلمي؟ إن الجواب بالنفي لا محالة. فلئن عمد مالك في مذكراته إلى أداء شهادته على ما شهده وعاصره وخبره من أحوال القرن العشرين وأحداثه وأوضاعه وخاصة في السياق الجزائري والعربي الإسلامي (Bennabi, 2006)، فإن مؤلفاته كلها –ما تقدم منها وما تأخر وما توسط– تنطوي على مجاذبة أو قل محاورة أصولية –على المستويات الفلسفية والمنهجية والثقافية– مباشرة مع ما قامت عليه الحداثةُ من مقولات فلسفية تأسيسية في التعامل مع القضايا الجوهرية للإنسان –فرداً وجماعة– في مبدأ وجوده

[18] هذه العبارة لعالم النفس الإنجليزي David Ingleby في الدراسة المطولة التي قدم بها للكتاب إيريك فروم "المجتمع السليم". (Fromm, 2002, p. xix).

ومنـزلته وفي وظيفته ومصيره، وغير مباشرة مع ما آل إليه الأمر في سياق ما بعد الحداثة من حيث هو نتاج تاريخي منطقي أو طبيعي لما انطوت عليه الحداثة من مقدمات. على أن كتاب "الظاهرة القرآنية" يبقى تاريخيّاً وفكريّاً هو العمل التأسيسي بامتياز في المشروع الفكري لمالك بن نبي في جانبي النقد والبناء على حد سواء.

من هذا الأفق في النظر والإدراك، وفي إطار ما حاولنا رسمه آنفاً للإشكاليات الفكرية الكبرى للحداثة وما بعد الحداثة، نستطيع أن ندرك مغزى النقد الذي أثاره مالك ضد عقلانية ديكارت، وأن نفهم سبب رفضه القوي للنـزعة العلموية (scientism) باعتبار هذه وتلك في مقدمة العوامل التي وجهت الفكر الغربي وصبغته بصبغتها. فلم يكن دافعُه لهذا الرفض ومستنده في ذلك النقد بخساً لقيمة العلم، ولا تنكراً لوظائف العقل، ولا جحوداً لمنـزلتهما ووظائفها في حياة الإنسان وحضارته، وإنما كان منطلقه في ذلك وعياً وإدراكاً لما يثوي وراءهما ويوجههما من مقدمات وتصورات اختزالية وتبصراً بما يمكن أن تُفضيَ إليه تلك المقدماتُ والتصورات من عواقب وخيمة وآثار مدمرة للحياة الإنسانية. إن ما كان محلَّ اهتمام مالك بن نبي ومثار قلقه في نقده للعقلانية التي صاغها ديكارت ليس هو الاعتقاد الديني لهذا الأخير ولا إيمانه بالله أو عدم إيمانه، كما أعرب عن ذلك -معاتباً- الشيخ محمد عبدالله دراز في مقدمته لكتاب "الظاهرة القرآنية" (بن نبي، 2000، ص12-13). وكذلك لا يكمن المشكلُ بالنسبة له في العقل والعلم لا في ذاتهما، ولا من حيث وظيفتهما في الفهم والإدراك والتشريع والتدبير.

إن المشكلةَ الكبرى -في رأي بن نبي- تكمن في النظر إلى العقل والعلم على أنهما معارضان معارضة جوهريّةً للدين والوحي وضدان نقيضان لهما، كما تكمن في حسبانِهما وحدَهما مناطَ ما يحتاج إليه الإنسان للإجابة عن الأسئلة الكبرى لوجوده، ولتدبير شؤونه نفسيّاً واجتماعيّاً على مستوى الفرد والجماعة سواء بسواء، الأمر الذي يعني أننا أمام معادلةٍ أو علاقة لا يصدق أحدُ طرفيها إلا بانتفاء الآخر وسقوطه. فهو يرى أن هذا ليس هو الوضعَ السليم للمشكلة، بل إن إثارة السؤال والجواب عنه على هذا النحو الذي جرت عليه الأمورُ في كنف الحضارة الغربية خلال القرون

الأخيرة إنما هو في الحقيقة افتعالٌ للمشكلة بتوهم المناقضة أو التعارض بين العقل والعلم من ناحية، والدين والوحي من ناحية ثانية.

ومنشأ ذلك الافتعال أو التوهم هو ما درج عليه أصحابُ النـزعة العلموية من نمط في التفكير؛ إذ يتناسون "المبادئ الأولية التي يقوم عليها العلمُ الوضعي نفسه". ولذلك ينبغي تناولُ المسألة في أفق فكري وفلسفي أعلى وأرحب ليس في تفسير الظاهرة الدينية فحسب، وإنما كذلك في النظر إلى الكائن البشري نفسه. فهناك ما هو متقدم ومتعالٍ على الظاهرتين الدينية والعلمية في الوقت نفسه، وهو بذلك يمثل الأساسَ الذي ينبغي الانطلاقُ منه في النظر إلى العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والعقل. وبهذا الاعتبار يتضح أن المسألة في حقيقتها تعارض وتناقضٌ بين مذهبين أو موقفين فلسفيين في تصور الإنسان وفهم طبيعته وإدراك مغزى وجوده، بل إنها تعارض بين رؤيتين "ميتافيزيقيتين" أو غيبيتين لأصل الكون والعالم (بن نبي، 2000، ص69–72).[19]

إن حقيقة المسألة –إذاً– تكمن في كونها نـزاعاً "بين دينين: بين الألوهية والمادية، بين الدين الذي يسلم بوجود الله وذلك الذي افترض المادة" (بن نبي، 2000، ص71) بوصفها مبدأ الوجود؛ فنحن أمام تعارض "بين عقيدتين: عقيدة تؤله المادة، وأخرى تُرجع كلَّ شيء إلى الله تعالى"، حيث يعود الأمرُ إلى المشيئة الإلهية في الثانية وإلى الصدفة المحض في الأولى (بن نبي، 2000، ص80).[20] وإنما يفضل أحدُ المذهبين الآخرَ وتسمو إحدى العقيدتين على الأخرى بما ينطوي عليه كلٌّ منهما من قدرة على تقديم أجوبة وحلول متماسكة ومقنعة للإشكالات والأسئلة التي تثيرها أمام العقل والفعل الإنسانيين ظواهرُ الوجود وأحداثُ الكون ووقائع الحياة تكون متسقةً مع منطلقاته

---

[19] يقول بن نبي في الأصل الفرنسي لكتاب "الظاهرة القرآنية":

"Bien entendu, il serait naïf de vouloir départager cet antagonisme philosophique par une solution mathémaqtique comme le désireraient certains de nos intellectuels égarés par un *scientisme* oublieux, probablement, des principes de la science positive elle-même." (Bennabi, 2008, p. 73).

وانظر كذلك محمد إقبال: (Iqbal, 2012, pp. 19-22).

[20] وما قرره مالك بن نبي قبل أكثر من سبعين عاماً عن النـزعة العلموية والمادية الاختزالية قد صار كلاماً عادياً يجري على ألسنة أعداد متزايدة من النقاد والباحثين في تاريخ العلم وفلسفته، من داخل حقوله وفروعه المختلفة ومن خارجها على حد سواء، بل إننا لواجدون التعبير عن ذلك عند بعضهم لا يكاد يختلف عن عبارته، كما هو الشأن – مثلاً – مع ريتشارد ويليمز. (Robinson, 2015, pp. 3-4)

الأساسية. فالمطلوب "من أي مذهب حين يضع مبدأه الأساسي أن يكون متسقاً معه بصرامة، منسجماً في جميع نتائجه" (بن نبي، 2000، ص71؛ Bennabi, 2008, p. 73).

لقد هيمنت على الحضارة الغربية منذ عصر الأنوار أو التنوير (حسب تسمياته المختلفة في اللغات الأوروبية)[21] نـزعةٌ شديدة غالية نحو التهوين (أو التبخيس) والجحود (decsacralization and denial) من جهة، والتضخيم والإطلاق (magnification and absolutization) من جهة ثانية. والتصدي لهذه النـزعة -بوجهيها- هو جوهرُ الأطروحة التي يدور عليها كتاب "الظاهرة القرآنية" بصورة خاصة، كما أنه يثوي في مصنفات بن نبي الأخرى التي عالج فيها قضايا المجتمع والحضارة في مجالات القيم والثقافة والاقتصاد والسياسة إلخ، مجسِّداً في ذلك وعياً وتبصراً بخطر التوجهات والنظم الفكرية التي تتحول إلى قوالب إيديولوجية (*isms*) مغلقة جامدة، مهما تزيَّتْ بلبوس العلم وازَّيَّنت بشَارَاتِ العقلانية. وفي تفسير ما حصل في الغرب الحديث من مقابلة تضادٍّ وتنافٍ بين الدين والعلم يذهب بن نبي إلى أنه ناجم عما تتعرض له الشعوبُ في بعض الأطوار من مسيرة حياتها من "اضطرابات اجتماعية واختلال أخلاقي" عندما تفجؤها أحداثٌ ضخام في التاريخ، كما حصل لفرنسا في ثورة 1789 (بن نبي، 2000، ص80؛ Bennabi, 2008, p. 80).

ولئن لم يكن نـزوعُ الحداثة نحو التضخيم والإطلاق مشروطاً سببيّاً وبالضرورة بإنكار وجود أية قوة أو سلطان فوق الطبيعة وجحدِ كلِّ حقيقة متعالية على مدركات الحس ومعطياته وتصورات العقل الإنساني وأحكامه، فإنه -على الأقل- كان متزامناً ومتساوقاً مع ذلك الإنكار والجحود. فبرفض الحداثة أيَّ سلطان إلهي مطلق وإنكارها وجودَ أية حقائق عليا أو غيبية تسمو على عالم

[21] الإشارة هنا بصورة أساسية إلى التخالف في التسمية بين اللغتين الفرنسية والإنجليزية، حيث نسب العصر المشار إليه (ويستغرق بصورة خاصة القرن الثامن عشر مضافاً إليه ذيلُ القرن السابق ورأسُ اللاحق) إلى "الأنوار" (*Lumières*) في الأولى وإلى "التنوير" (*Enlightenment*) في الثانية (وأطلقت عليه في الألمانية عبارة *Aufklärung*)، وذلك لكونه العهدَ الذي ساد فيه سلطانُ العقل وسطعت أنواره متجلية في طائفة من التيارات الفكرية والفلسفية والحركات السياسية والاجتماعية التي ثارت على ما كان سائداً في أوروبا من أنماط ذهنية وأوضاع ثقافية وتقاليد اجتماعية ونظم سياسية تشكلت خلال قرون عديدة وفق التعاليم الدينية المسيحية كما جسدتها الكنيسة بوصفها السلطة المرجعية العليا في المجتمع. راجع في أصول تسمية تلك الحركة ودلالاتها وأطوارها وحيثياتها والمسهمين فيها ومنازلهم ودوافعهم المراجع التالية:

(Fleischacker, 2013; Schmidt, 1996)

المحسوسات والإدارك الحسي انفتح الباب -كما يؤكد بن نبي- لعملية تأليهٍ لكيانات أخرى، إضفاءً لصبغة الإطلاق والثبات والديمومة على ما هو نسبي محدود ومتحول غير ثابت، وتنسيباً لما يُفترض فيه الثباتُ والإطلاق من قيم ومعايير؛ إذ جعلته تابعاً للأوضاع التاريخية والاجتماعية المتبدلة ومشتقّاً منها، متغيِّراً بتغيرها وزائلاً بزوالها (بن نبي، 2002، ص123-138؛ Bennabi, 2006, pp. 108-121). ولكن ذلك كله لم يكدْ يسلمُ للحداثة، ولا قرَّ له قرار؛ إذ ارتدَّ عليه منطقُ التجاوز والنفي والنسخ الذي تنطوي عليه مقدماتُها وأسسُها ذاتها مما زادته ظهوراً ونفوذاً فلسفاتُ ما بعد الحداثة ونـزعاتها الممعنة في النسبية والمكرسة للسيولة، كما سبق أن بينا.

رابعاً: الدين والنبوة والوحي: في سبيل منهجية تكاملية

ذلك -فيما نرى- هو السياقُ الفكري والتاريخي العام الذي تتنـزل فيه أطروحةُ مالك بن نبي عن القرآن خاصة وعن الدين والوحي والنبوة عامة، وذلك هو السببُ لتأكيده أن معاداة الحداثة للدين يجب أن لا يُنظر إليها بوصفها مجردَ نـزاع بين الدين من ناحية والعلم والعقل من ناحية أخرى. فليس الأمرُ عنده معادلةً من نوع "إما وإما"، بحيث يكون صدقُ أحد طرفيها وثبوتُه مشروطين بكذب الآخر وانتفائه. وليس نقدُه للنـزعة العلموية ورفضه إياها رفضاً للعلم أو انتقاصاً لمنـزلته وتهويناً لوظيفته في حياة البشر من الناحيتين المعنوية العرفانية والعملية التطبيقية، ومن ثمَّ لا يمكن نسبتُه إلى تلك النـزعات النقدية التي وُصفت بمعاداة العلم (*antiscience*) بقطع النظر عن منطلقاتها ودوافعها.[22]

إن الأمر عند بن نبي – كما هو عند عدد متزايد من العلماء والمفكرين والفلاسفة في العالم – هو أن الحقيقةَ والواقع لا ينحصران في المعطيات الحسية للوجود والبنية المادية للعالم، مهما كبرت وتجلت فقرُبَ إدراكُها أو دقَّت وخفيتْ فبعُدَ أو عزَّ ذلك الإدراك. فهما أوسعُ من ذلك وأشمل، وأبعد غوراً

[22] وقد اشتهر بذلك في العصر الحديث اثنان من الفلاسفة الغربيين: الأسباني ميجيل أونامونو Miguel de Unamuno (*1864–1936*) والنمساوي بول فايربند Paul Feyerabend (*1924–1994*). انظر مجموعة من الدراسات تتناول الظاهرة المشار إليها من زوايا مختلفة في: (Segerstrale, 2000; Feyerabend, 2011)

وأكثر تعقيداً، ولا يمكن للعلم الطبيعي أن يحيط بكل شيء فيهما فضلاً عن أن يوقفنا على جوهره وكنهه، مهما اتسعت آفاقه ودقت بحوثُه وتطورت مناهجه وتعاظمت قدرته. ولم تزل الاستكشافاتُ العلمية في مجالات الفلك والفيزياء وغيرهما تقدم شهاداتها على ما وراءها من عالم "اللانهائية التي يستحيل الوصولُ إليها، أو حتى إدراكُها بالنسبة للفكر العلمي، إذ لا يجد هذا التفكيرُ موضوعَه الخاص، وهو الكم والعلاقة والحالة." فخارج حدود المادة يصبح "العلمُ نفسُه لا معنى له وراء السديميات الأخيرة التي تقف على الحدود بين عالم الظواهر واللانهاية اللامادية"، ولكن وراء تلك الحدود "يستطيع الفكرُ الديني وحده أن يقول شيئاً واضحاً معقولاً: الله أعلم"، وبذلك يتحرر الفكرُ العلمي من النـزعات العلموية التضخيمية وتسَّاقط "آلهةُ العلم" المدعاة "لتفسح المجال للعلم وحده"، فيدرك حدودَه بوصفه خادماً متواضعاً "للتقدم الإنساني" (بن نبي، 2000، ص80–81). وفي هذا الإطار يتحقق – كما يقول بن نبي مواطئاً في ذلك الفيلسوفَ الفرنسيَّ عمانويل مونييه Emmanuel Mounier – ما يمكن وصفُه بالتناسب أو التوافق والتسالم بين "العنصر الإنساني والعنصر الإلهي"، حيث تسمو "الحقيقةُ الميتافيزقية ... ولكنها لا تنفي الحقيقةَ الزمنية" (بن نبي، 2001، ص201)،[23] بل إن الأولى تؤسس للثانية.

ويمكن القولُ –في ضوء ذلك– إن النـزاع الذي نشب بين "العلم" و"الدين" (بل في الحقيقة بين ممثليهما والمتكلمين باسمهما) في السياق التاريخي والثقافي للحضارة الغربية الحديثة إنما مداره في نهاية التحليل على السبل المناسبة الموصلة إلى درك حقيقة الوجود وفهم ظواهر

[23] وقد أصحبت هذه المعاني ذاتُ الأبعاد الفلسفية والمنهجية العميقة التي قررها مالك بن نبي في منتصف العقد الرابع من القرن العشرين جزءاً أساسيّاً من خطاب فلسفي وعلمي متواسع الدوائر يشمل العلوم الطبيعية والكونية كما يشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، نتيجةً لما نجم من وعي متنام وإدراك متزايد للعواقب الوخيمة التي قادت إليها نـزعةُ اختزال الحقيقة والواقع وتأليه العلم، مما تتجلى أخطاره الحاضرة والمحتملة في التطبيقات التقنية في مجالات الحياة المختلفة، الأمر الذي يوشك أن يأتي على الثمار اليانعة والنتائج النافعة التي حققها العلم للإنسانية. انظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر الأعمال الآتية (ومؤلفوها مختلفون في تخصصاتهم العلمية، ومتباينون في مشاربهم الفكرية، فمنهم العالم والفيلسوف والتطوري وغير التطوري، والديني واللاديني):

(Jonas, 1984; Rescher, 1999; Gould, 1999; Brush, 2005; Satune, 2006; Satune, 2007; Tallis, 2011; Trigg, 2015; Hunter & Nedelisky, 2018).

أما مونييه –الفيلسوف المسيحي ذو النـزعة الوجودية– فقد أودع أفكاره الأساسية في نقد الأسس الفلسفية والخلقية لمشروع الحداثة في كتابه ذائع الصيت: *Refaire la Renaissance.* Paris: Editions du Seuil, 1961.

الكون والحياة من حيث منشؤها ومغزاها ومصيرها، بما في ذلك بطبيعة الحال –بل في مقدمته– فهم حقيقة الإنسان في مبدأ وجوده وطبيعته ومنـزلته وغايته ومصيره وما يتميز به تميزاً نوعيّاً عن غيره من المخلوقات التي تشترك معه في قدر غير يسير من الخصائص المادية والحيوية وربما الذهنية أيضاً. وهو من ثم نـزاعٌ حول معنى الوجود وفلسفة الحياة وغاياتها، مثلما هو نـزاع حول الطرق الكفيلة بتجسيد تلك الفلسفة والوسائل المناسبة لبلوغ تلك الغايات.[24]

في هذا الإطار للنظر إلى المسألة تتنـزل أطروحةُ مالك بن نبي عن القرآن خاصة وعن الدين والوحي والنبوة عامة، وهي أطروحةٌ توخَّى في تطويرها وبنائها منهجيةً متعددة المداخل المعرفية، تتواشج فيها معطياتُ جملةٍ من العلوم سيقت ورُتبت على نحو منطقي صارم لإضاءة الأبعاد المختلفة للموضوع محل البحث في أفق من نظر فلسفي متماسك. وهكذا تضافرت عنده الفلسفةُ وعلم الآثار والتاريخ والعلوم الكونية والطبيعية وعلم الإناسة وعلم النفس ومقارنة الأديان وغيرها وتكاملت حقائقُها ومعطياتها في تناول الدين والنبوة. فهما عنده وجهان متلازمان لظاهرة موضوعية واحدة، هي الظاهرة الدينية في تعاليها وتاريخيتها. فهذه الظاهرة وإن كانت تسمو على السياقات والظروف التاريخية وتتجاوز الأوضاع الاجتماعية وتتعالى عن الأطر الثقافية التي تكتنف ظهورها، إلا أنها مع ذلك تتداخل وتتفاعل مع تلك السياقات والأطر ضروراً من التداخل والتفاعل وتلتحم بها أقداراً من الالتحام، لتفتح في خريطة الزمان والمكان مساراتٍ جديدة للحياة والتاريخ وآفاقاً طريفةً للنفس والعقل تُعيد صياغةَ أوضاع البشر الاجتماعية والثقافية على هذا النحو أو ذاك وفق ما تحتوي عليه وتدعو إليه من تعاليم وقيم. فعبر هذه الظاهرة تتجلى في التاريخ مشيئةُ المطلق –الذي هو الله سبحانه وتعالى– هدايةً وتوفيقاً، وتتسامى إرادةُ النسبي –الذي هو الإنسان– تلقِّياً واهتداءً وكدحاً في سبيل الله أو تنكباً لذلك (Bennabi, 1990, pp. 7-8, 31-33, 45-49 & 87-89; Iqbal. 2012, pp. 1-49 & 116-142; al-Sadr, Arabic, 1989, pp. 140-151) ونحسب أن

[24] انظر في هذه المعاني وعلى وجه الخصوص القسم الثالث من كتاب أدلر: (Adler, 1993)

المنهجية التي توخاها مالك بن نبي ووظفها في كتاب "الظاهرة القرآنية" لم يُسبق إليها في الدراسات الإسلامية عامة والقرآنية على وجه الخصوص.[25]

إن المنهجية ذات المداخل العلمية المتراكبة المتضافرة وما تقومت به من نظر فلسفي قد هيآ لمالك بن نبي أن يتجاوز غيرَ قليل من النقائص التي اعترت النظريات الاختزالية (reductionist) الذاتوية (subjectivist) والطبيعانية (naturalist) والتاريخانية (historicist) وغيرها مما ساد في دراسة الدين والظواهر الدينية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر. فهو ينطلق من ملاحظة أساسية هي محلُّ اتفاقٍ بين جمهور واسع من العلماء والمفكرين ذوي مشارب مختلفة قديماً وحديثاً، مفادها أن الدين -كما عبر عن ذلك أحدُ المتخصصين المعاصرين في علم النفس الاجتماعي- "كان الشرطَ الرئيس (condition) للحياة الإنسانية في كل زمان ومكان"[26] (Moscovici, 1993, p. 33)

وهذا القولُ هو في الحقيقة استعادةٌ لما سبق أن خلص إليه عالـمُ الاجتماع الفرنسي دوركايم من دراسته للأديان الطوطمية في أستراليا، حيث قرر أن "في الدين شيئاً خالداً كُتب له أن يتجاوز في وجوده كلَّ الرموز الخاصة التي تدثر بها الفكرُ الديني في أطواره المتعاقبة. ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمعٌ لا يستشعر في فتراتٍ منتظمة الحاجةَ لكي يدعِّم ويؤكد المشاعرَ والأفكار الجماعية التي بها تقوم وحدتُه وتتشكل شخصيته" (Durkheim, 1990, pp. 609-610). ومع أهمية هذه المقولة عن أولية الدين وإيغاله في القدم في حياة البشر، فإن دوركايم يوشك أن ينسفَها من جذورها مجرِّداً إياها من أي معنىً ومغزىً، حين يُرجع منشأ الدين إلى الخيال وإلى ما سمَّاه حالةَ الفوران أو الهيجان (étatd'effervescence) التي تنتابُ المتدينين أو المؤمنين أثناء تجمعاتهم الطقوسية، وإن لم ينفِ أن تكون الرموزُ الدينية المستخدَمةُ في

---

[25] ومع هذا التقرير لا يفوتنا أن ننبه إلى أن هناك نفراً من العلماء والمفكرين ساروا -في دراسة القرآن خاصة وبحث قضية الدين والوحي عامة- على نهج قريب قرباً واضحاً مما سار عليه مالك بن نبي وتقاطع المنهج الذي توسلوا به مع منهجه في أكثر ناحية. ويأتي في مقدمة هؤلاء الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز (في كتابيه: **النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن**، و**مدخل إلى القرآن: عرض تاريخي وتحليل مقارن**) ومولانا وحيد الدين خان (في كتابيه: **الإسلام يتحدى**، و**الدين في مواجهة العلم**). وتجدر الإشارة هنا إلى أن بن نبي ودراز قد نضجت أفكارُهما وكتبا بحوثهما عن القرآن والوحي في حقبة زمنية متقاربة تمتد تقريباً ما بين أوائل العقد الرابع حتى نهاية العقد الخامس من القرن العشرين، وإن كان بن نبي أسبق تصنيفاً ونشراً (حيث صدرت الطبعة الأولى لكتابه **الظاهرة القرآنية** عام 1947 عن دار النهضة بالجزائر). وربما أمكننا إدراجُ هذه الأعمال فيما أصبح يعرف بعلم الكلام الجديد الذي سيأتي ذكر تاريخه في حاشية لاحقة.

[26] وأصل هذا القول هو: "Religion has been the condition for social life in all ages and climes."

تلك الاحتفالات تعبيراً عن قوىً أو معانٍ أو قيم روحية وخلقية حقيقية وأصيلة (Durkheim, 1990, pp. 545-548)، وإنما وقع دوركايم في ذلك بدافع من النـزعة الوضعية التي كانت تحدوه لتشييء الظواهر الإنسانية والاجتماعية، حتىٰ يمكن إخضاعُها للبحث العلمي الاجتماعي ملاحظةً وتشخيصاً وتفسيراً وتعليلاً، وذلك في سياق فلسفته ومنهجه اللذين كانا يتشكلان استلهاماً لمثال العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء (Durkheim, 1982 ; Lukes, 1972, pp. 392-529)

لم يكن بن نبي يرفض الحقائق والبصائرَ -اكتشافاتٍ وتعليلات- التي أضاءت بها العلومُ الإنسانيةُ والاجتماعية المختلفة جوانبَ متعددة -نفسية وتاريخية واجتماعية وثقافية- للظاهرة الدينية، ولكنه لم يكن قانعاً بالمقاربات والنظريات التي تقف عند سطح الظاهرة أو تختزلها في بعض مظاهرها وأشكالها ورموزها، أو تؤولها تأويلات تفرغها من أي معنىٰ، ومن ثمَّ تقصر دون النفاذ إلىٰ حقيقتها وجوهرها وجذورها فيفوتها إدراك مغزاها ومكانتها. لقد هيمنت علىٰ النظريات التي سادت في بحث الظاهرة الدينية وتفسيرها حتىٰ النصف الأول من القرن العشرين بصورة خاصة، نـزعةٌ وضعية جامحة لتشييئها ثم تهوين شأنها وتهميشها ومن ثم تجاوزها واستبعادها، تبعاً لمنطق تطوري تتناسخ فيه الظواهر والأوضاع والأفكار، خدمةً لفكرة التقدم الصاعد التي تبلورت خلال عصر التنوير الأوروبي، ووجهت الفكرَ الفلسفي والاجتماعي في العلوم الطبيعية والاجتماعية علىٰ حد سواء، وخاصة علمي الاجتماع والإناسة، الأمر الذي زادته استفحالاً نظرياتُ التطور في عالم الطبيعة والأحياء التي ترجمها في مجال النفس والمجتمع والثقافة عددٌ من علماء الإنسانيات والاجتماعيات (في مقدمتهم عالم الاجتماع الإنجليزي هربرت سبنسر)، دون أن ننسىٰ طبعاً الأثر البالغ لمقولات المادية التاريخية ومنهجيتها كما تبلورت علىٰ أيدي فيورباخ وماركس وغيرهما، ومدرسة التحليل النفسي كما طوره سيغموند فرويد.[27]

[27] انظر في تفصيل بعض ما أجملناه علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

(Berger, 1990; Thrower, 1999; Pals, 2006; Michael, 2009; Bury, 1920; Dilworth, 1981; Almond *et al.*, 1982; Kung, 1990; Bernstein, 18998).

- دراز، محمد عبد الله (2014). **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- النشار، علي سامي (2009). **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة**، القاهرة: دار السلام.

لذلك سعى مالك بن نبي إلى شق طريق مختلف في بحث الظاهرة الدينية يحررها مما عرض لها من اختزال وسوء تفسير وإساءة تأويل في النظريات الوضعية والتطورية المهيمنة في العلوم الاجتماعية. فعنده أن التجليات والمظاهر المختلفة للدين في أطوار التاريخ البشري، من أبسط الأضرحة فيما قبل التاريخ (*dolmen*) إلى أكثر المعابد فخامة، تقف جميعاً شواهدَ متواترةً قاطعةَ الدلالة على أن النـزوع الديني لدى الإنسان حالة طبيعية أو فطرية، الأمر الذي تولدت عنه الحضاراتُ الإنسانية الكبرى وتشكلت بوحي منه نظمُها الاجتماعية واصطبغت بصبغته علومُ البشر وقوانينهم حتى العصر الحديث، مهما سعوا لتجريدها من ذلك وإضفاء صبغة دهرية أو لادينية عليها (بن نبي، 2000، ص69؛ Bennabi, 2008, p. 71).

ومن ثم فالدين ليس مجردَ نشاط روحي وذهني للإنسان ناتج عما يعتريه من أحوال نفسية وما يكتنفه من أوضاع اجتماعية وطبيعية كما دأب على القول بذلك كثيرٌ من المنظرين في علم النفس والاجتماع وغيرهما، بحيث لا مجالَ للنظر إليه على أنه ليس أكثر من مقولة ثقافية اكتسبها البشرُ عبر التاريخ، فكيف باختزاله في كونه شيئاً من بقايا الأطوار البدائية للتطور الاجتماعي والثقافي للبشر! وإنما حقيقة الدين -كما يقرر مالك بن نبي بوضوح- هي أنه "ظاهرةٌ كونية تحكم فكرَ الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيةُ المادةَ وتتحكم في تطورها"، بل إن الدين يبدو "وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانوناً خاصّاً بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحِّد إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد" (بن نبي، 2000، ص300؛ Bennabi, 2008, p. 333). وهكذا فالدين استعدادٌ أصلي وأصيل مركوز في بنية النوع البشري وتكوينه الأساسي، الأمر الذي يجعله جزءاً أو مظهراً من نواميس الكون يضرب بجذوره العميقة في نظام الوجود.

هذا هو الحل الذي يقدمه مالك بن نبي جواباً للسؤال الأساسي عما إذا كان الإنسان "حيواناً دينيّاً" (animal religieux) بصورة فطرية غريزية نابعة من "استعداد أصيل في طبيعته" أو أنه اكتسب النـزعةَ الدينية بسببِ عارضٍ أو حدثٍ ثقافي أولي (accident culturel initial) حصل لمجموعة إنسانية معينة ثم امتدَّ أثرُه إلى سائر البشر بواسطة "نوع من الامتصاص النفسي" (osmose

psyhchique) (بن نبي، 2000، ص70؛ Bennabi, 2008, p. 72). إن وصفَ الإنسان بأنه كائنٌ أو حيوان ديني مما درج على القول به غيرُ قليل من علماء النفس والاجتماع والإناسة، اعتماداً منهم على ما تواترت حوله الشواهدُ التاريخية (آثاراً) والدلائلُ الثقافية (أنماطاً) ناطقةً بإيغال الظاهرة الدينية ومظاهر التدين في القِدَم، وملازمتها حياةَ البشر عبر الزمان والمكان، مهما تباينت أحوالُ معاشهم وتبدلت أوضاعُ اجتماعهم. وهذا الإدراك للحضور النفسي والاجتماعي والثقافي الكوني للدين والتدين في حياة البشر قد عبّر عنه بطرق مختلفة عددٌ من الفلاسفة والمفكرين الغربيين (من خارج دائرة رجال الكنيسة وعلماء الدين) الذين يبدو وكأنما كانوا في سعيٍ قاصد للتخلص من سلطان المادية وسطوة الوضعية في تناولهم لقضايا الإنسان وظواهر الاجتماع والحضارة.[28]

ويكفينا شاهداً لذلك أن نقفَ عند واحدٍ ممن احتلوا منـزلةً مرجعية في تطور علم النفس في القرن العشرين، ذلكم هو السويسري كارل يونغ Carl G. Jung (1875–1961)، الذي اختط في علم النفس نهجاً سعى به إلى تخليص دراسة النفس الإنسانية من المضيق الذي حشرها فيه سيغموند فرويد بنظرياته في الدافع الجنسي باعتباره العاملَ الحاسم في تحديد السلوك الإنساني. من أهم المقولات – بل النظريات – التي طورها يونغ في إطار سعيه لتفادي أخطاء النظرة المادية إلى النفس والروح (psyche) نظريته عن "النماذج الأولية" (archetypes) التي يرى وفقاً لها أنه لا يمكن فهم الدين الفهمَ الصحيح إلا بربطه بما يسميه باللاشعور الجمعي (collective unconscious) الذي يشكل في رأيه "واقعاً نفسيّاً (psychic reality) مشتركاً بين جميع البشر" (Morris, 1987, p. 186) بل إن يونغ يصرح بأن هذا اللاشعور الجمعي "يشتمل على الميراث الروحي (spiritual heritage)

[28] تعد محاضرات وليم جيمس الشهيرة عن التجربة الدينية من المحاولات المهمة في هذا الاتجاه حيث جعل عبارة "دراسة في الطبيعة الإنسانية" عنواناً شارحاً لعنوانها العام، مهما كان من تركيزه على النواحي الذاتية الفردية فيها وما اصطبغ به تنظيره من نـزعة ذرائعية لا تعنى بمسألة الصواب والحقيقة في الحياة الدينية بقدر ما تهتم بآثارها العملية. ونظراً لأهمية الأفكار التي جاء بها جيمس، جرت محاولات لاستعادة أطروحته للاستعانة بها في تفهّم عودة الدين والتدين في غالب المجتمعات الإنسانية الراهنة، ليس فقط على الصعيد الشخصي للأفراد، وإنما كذلك في مجالات الحياة العامة في السياسة وغير السياسة. وتزداد أهمية ذلك في ضوء ما ساد من اعتقاد أو ظن بأفول نجم الدين وخروجه إلى غير رجعة من الحياة العامة. راجع في ذلك المقدمة التي كتبها الفيلسوف الأمريكي يوجين تايلور Eugen Taylor لطبعة الذكرى المئوية لكتاب جيمس حيث ألقى الضوء على تلك المحاضرات التي صدرت طبعتها الأولى عام 1902 (James, 2002, pp. xv-ixiii).

لتطور الإنسانية" على نحو يجعل "ميلاده يتجدد (born anew) في البنية الدماغية للفرد" (Jung, 1971, p. 45) ويمكن القولُ هنا إن مما ساعد يونغ على تقرير مثل هذه الأفكار عن النفس الإنسانية وعن الدين هو ما سلكه من منهج علم الظواهر (phenemonology) الذي لا يخطئه الناظرُ في تراثه العلمي الغزير، وهو ما يتجلى خاصة في دراساته المكثفة عن التقاليد الدينية المختلفة، قديمة بائدة أو حية ماثلة (Jung, 1969 & 2008 & 2014). وهو بذلك قد خطا خطوة بل خطوات إيجابية مهمة مقارنة بما قرره دوركايم في إطار أعماله التأسيسية في علم الاجتماع الديني أو "علم اجتماع الدين" (sociology of religion).

وبقطع النظر عن الخلاف القديم المتجدد حول ماهية الروح والعقل والنفس وما يتصل بها، وحول مكان كل منها في بنية الإنسان: أهو الدماغ أم القلب أم كلاهما أم غيرهما، فإن مقولة يونغ عن وجود ميراث روحي مشترك بين البشر ذاتُ دلالة علمية وفلسفية مهمة بالنسبة لما نحن بصدد النظر فيه من أطروحة بن نبي حول الدين عامة وحول النبوة والوحي القرآني خاصة. إلا أنه مما يؤسف له أن يونغ لم يمض ببحثه إلى غاياته المنطقية مما تستلزمه مقولتُه عن أصالة الظاهرة الدينية وتجذرها في البنية النفسية والروحية للبشر، فارتد على عقبيه دون أن يواجه السؤالَ الأساسي عن منشأ هذا الميراث الجمعي وطبيعته، بل تجاهله واطرحه بالإحالة في تفسيره على فكرة التطور كما لو كانت كافيةً بنفسها لتعليل أصل الظاهرة. وليس بعيداً أن مما حدا بيونغ -أو اضطره- إلى هذا الموقف أنه كان واقعاً تحت هيمنة المنظورات الوضعية السائدة، الأمر الذي جعله يتحاشى الخوضَ في "أية اعتبارات ميتافيزيقية وفلسفية"، (Jung, 1966, p. 2 ; Clarke, 1992, p. 34) كما يصرح هو نفسه. وبعبارة أخرى، يبدو أن هناك حدوداً قد ضربها النظام المعرفي المهيمن (episteme)، فلا يجوز لأحد تخطيها والتفكيرُ خارجها!

وأيّاً ما كان من حال يونغ وغيره في الالتفاف على هذا السؤال أو غيره من الأسئلة الجوهرية التي تتحدى العقلَ الناظر وتحمله إلى تخوم عالم الغيب والتفكير "الميتافيزيقي"، فإن مالك بن نبي عندما ينظر في الصور المختلفة والمظاهر المتعددة التي تجلت بها الظاهرة الدينية وعبرت عن نفسها

من خلالها (من طوطمية وتعدد آلهة وإشراك وتوحيد، إلخ) كان غرضه المباشر هو أن يثبت خلودَ الظاهرة الدينية من حيث هي خاصية مميزة للطبيعة الإنسانية، وذلك هو منشأ وصف الإنسان بأنه كائن ديني (*homo religiosus*).[29] فإذا استقام له ذلك، مضىٰ نحو غايته الأساسية، وهي النظر في الوحي القرآني ونداء الرسالة الذي هبط علىٰ محمد ﷺ في السياق الأوسع للتوحيد والنبوة اللذين هما العمود الفقري للديانات الكتابية الثلاث ذات الحضور الواسع في العالم اليوم: اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

وتحقيقاً للغرض المذكور، توسل بن نبي بمنهجية تضافرت فيها عدة مجالات ومقاربات علمية من علم الظاهرات أو "الظاهراتية" (phemonomenology) والتحليل النفسي والتاريخ الديني ومقارنة الأديان.[30] وقد وفق توفيقاً واضحاً في أن يسلك ما زودته به تلك المجالاتُ المعرفية من معلومات وحقائق في نسيج منطقي متماسك ونسق فكري وفلسفي متألق، مهما كان من اتسام أسلوبه بكثافة في تقرير الأفكار ونـزوع إلىٰ الإضمار والإجمال في مقام البيان والتفصيل، الأمر الذي قد يجعل فهمَ منهجه واستيعاب أفكاره أمراً عسير المنال علىٰ غير الثَّقِف المتمكن.

ومهما يكن من أمر، فإن مالكاً يضعنا أمام الحقائق الكبرىٰ الآتية: يمثل الإسلام حالةً خاصة في سياق الظاهرة الدينية، ويحتل نبي الإسلام ﷺ مكان الحلقة الأخيرة والخاتمة في سلسلة حركة النبوة، بينما يجسد القرآنُ ذروة الفكر الديني التوحيدي. إلا أن هذه الحقائق الكبرىٰ الثلاث لا يمكن إدراكُ مغزاها وتبين أبعادها إلا بمتابعة مساق التحليل التاريخي والنفسي المقارن الذي قام به بن نبي لبيان

[29] قد يسبق إلىٰ الذهن في هذا الصدد ما ذهبت إليه بعضُ النظريات الأنثروبولوجية ذات النـزعة التاريخانية من كون الدين نشأ تبعاً للأوضاع الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإنسانية منذ عهودها البدائية الأولىٰ، وأن مفاهيمه وممارساته ومؤسساته قد تطورت عبر التاريخ من الوثنية بأصنافها وتعدد الآلهة بأنواعه حتىٰ بلغ مرحلةَ التوحيد. ولئن لم يثر مالك بن نبي هذه المسألة فضلاً عن أن يعالجها بصورة مباشرة، فإننا مع ذلك نستبعد أن يقبل مثل هذا التفسير لنشأة الدين، خاصة والقرآن هو مرجعه الأعلىٰ في هذا الشأن. فمناط اهتمامه وتركيزه في كتابه هو إثبات كونية الظاهرة الدينية وتجذرها في الوجود الإنساني.

[30] علىٰ الرغم من الجذور اللادينية لبعض المفاهيم والمقولات في العلوم المذكورة ومع ما يطفح به بعضُها من معاداة للدين وسعي لتهميشه وتهوين شأنه في الوعي الإنساني، كما هو الحالُ مع مدرسة التحليل النفسي ومؤسسها سيغموند فرويد، فإن مالك بن نبي استطاع أن يجردها من ظلالها السلبية وأن يوظفها توظيفاً ذكيّاً ناجعاً في بناء أطروحته حول الظاهرة الدينية عامة والظاهرة القرآنية خاصة. انظر مناقشة مفيدة في هذا الصدد في: (Zein, 2014, pp. 57-65)

طبيعة العلاقة بين ذوات الأنبياء ورسالاتهم أو نبوءاتهم وتحديد الخصائص المشتركة بينهم التي تحدد معالم شخصيتهم ونمط سلوكهم تبعاً لمقتضيات النبوة.

وإذ ليس من غرضنا هنا جلبُ تفاصيل ذلك التحليل، فسنكتفي بإبراز أهم نتائجه التي خلص إليها صاحب "الظاهرة القرآنية" بناءً على المقارنة بين نبي ومتنبئ أو مدع للنبوة في التاريخ الديني لبني إسرائيل، بحيث تتجلى المقابلةُ بين الأطروحة ونقيضها. وقد تم اختيار أرميا Jeremiah -كما يذكر بن نبي- نظراً لاجتياز الكتاب المنسوب إليه امتحانَ النقد التاريخي لكتب العهدين القديم والجديد (Biblical criticism) ونظراً لثبوت حقيقة وجوده التاريخي. أما نقيضُ أرميا فهو معاصرُه حنانيا Hananiah الذي دأب على معارضة ما كان يلقيه النبي وتفنيده. ولكن هذا الاختيار لا يعني أن بن نبي قد اقتصر في تبين خصائص النبوة في الإطار الإسرائيلي على حالة أرميا، بل إننا نجده يصل بينه وبين غيره من الأنبياء مثل عاموس وأشعياء (بن نبي، 2000، ص85-98؛ Bennabi, 2008, pp. 86-96). وقد أفضى تحليله النفسي والتاريخي المقارن إلى تأكيد الخصائص الآتية المطردة والمميزة للنبوة من حيث هي ظاهرةٌ عامة:

1. مطلق نفسي (absolu psychologique) يلغي جميعَ العوامل الأخرى لذات النبي ويحمله في النهاية على سلوك معين ودائم.
2. حكم بات على أحداث المستقبل يصدر عن ضرب من قوة مطلقة لا يراعي ما استقر لدى البشر من منطق عقلي يحكمون به على الأشياء.
3. استمرار مظاهر السلوك النبوي وتماثلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء (بن نبي، 2000، ص99؛ Bennabi, 2008, p. 97).

وينبه مالك بن نبي هنا إلى أن هذه الصفات أو الأحوال المطردة -التي أثبت التحليلُ النفسي والتاريخي المقارن ملازمتَها لأنبياء بني إسرائيل والتي تجلت أيضاً في حالة محمد ﷺ بصورة واضحة- لا يمكن تفسيرُها تفسيراً نفسيّاً بسيطاً يُرجعها إلى الحوادث الخارجية التي تعرض للنبي في

مسيرة حياته، كما لا يستقيم تفسيرُها بافتراض ازدواجٍ في شخصية النبي بين ذاتين متقابلتين "تسأل إحداهما الأخرىٰ وتتأثر بانكشافاتها" (بن نبي، 2000، ص99؛ Bennabi, 2008, p. 97).

هذه خلاصةُ التفسيرات التي جاء بها أصحابُ النقد الحديث للنبوة والأنبياء كما عرضها بن نبي، وهي تفسيراتٌ لا تصمد في ميزان حقائق التاريخ ولا أمام التمحيص المنطقي. وحتىٰ لو جارينا مقولةَ التعدد في ذات النبي، فإن سؤالاً مهمّاً لم يجب عنه أصحابُ هذا التفسير. ذلك أنه إذا كان علمُ النفس التحليلي الحديث قد بيَّن اشتمالَ الشخصية أو الذات الإنسانية علىٰ مجالين أو مستويين: الشعور واللاشعور، فالسؤال الذي لا بدَّ من الجواب عنه يتعلق بموضع الذات الثانية المفترضة، أهو الشعورُ أو اللاشعورُ أم كلاهما معاً في الوقت نفسه؟ "فإذا كانت الذاتُ الإنسانية الواحدة لا تقدم تفسيراً كافياً" لظاهرة النبوة، فإن القولَ بذاتين أو أكثر في الكيان الإنساني للنبي أولىٰ بألا يقدم مثلَ ذلك التفسير، بله أن يقدم تفسيراً أفضل. وهذا يدعو بالضرورة إلىٰ البحث عن تفسير آخر يقضي بوضع "الظاهرة خارج الذات (أي ذات النبي)"، بحيث تكون "مستقلة عنها استقلالَ المغناطيس عن الإبرة"، وهو تفسيرٌ يجد الشهادةَ المباشرة والحية له من لدن الأنبياء أنفسهم؛ فقد أجمعوا علىٰ وضعها "خارجَ كيانهم الشخصي." فذاتُ النبي ليست أكثرَ من "مجرد مترجمٍ مرهَف الحس – ومتمنِّع أحياناً – لظاهرة مستمرة تُخضعه لناموسها" (بن نبي، 2000، ص99–100؛ Bennabi, 2008, pp. 97-98).[31]

وتبعاً لذلك، تتجلىٰ النبوةُ "ظاهرةً موضوعية مستقِلَّة عن الذات الإنسانية التي تنطق بها"، الأمرُ الذي يجعل الناظرَ فيها أمام مشكلة ذات وجهين، فهي "نفسية من ناحية وتاريخية من ناحية أخرىٰ" (بن نبي، 2000، ص87؛ Bennabi, 2008, p. 87). ولذلك لا يمكن تبسيطُها واختزالُها أو خلطها بما قد يشبهها أو يتقاطع معها من الظواهر (مثل العرافة والكهانة والسحر وادعاء النبوة)، كما لا يسع

[31] هذا وقد تعمدنا عدم مسايرة عبد الصبور شاهين في ترجمته عبارة الأصل الفرنسي: "qui le plie à sa loi" بعبارة: "تلزمه بقانونها". وإنما دعانا إلىٰ ذلك استصحابُ كلام ورقة بن نوفل حين وصف له الرسول ﷺ حاله عند بدء الوحي، فقد قال: "هذا **الناموس** الذي نـزَّل علىٰ موسىٰ." البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (1423هـ/ 2002). **صحيح البخاري**. دمشق–بيروت: دار ابن كثير، ط1، "كتاب كيف بدء الوحي إلىٰ رسول الله ﷺ"، الحديث 3، ص7–8.

العقلَ اختزالُها بتفسيراتٍ وتأويلات نفسية ذاتوية كما سبق أن رأينا، فضلاً عن تجاوزها وإغفالها، كما هو دأبُ الكثيرين من أهل النقد الحديث الذين وقعوا في تعميماتٍ مفرطة في أحكامهم على النبوة والوحي خضوعاً منهم لمنطق العقل الوضعي (بن نبي، 2000، ص89–91؛ Bennabi, 2008, pp. 88-91).[32]

وهذا التفسير أو الفرض –كما يفضِّل بن نبي وصفَه– ليس أقلَّ علميةً ولا صحةً مما ذهب إليه النقدُ الحديث، إن لم يكن أكثرَ قدرة وكفاية وتماسكاً، ولذلك بنى عليه بحثَه في ماهية نبوة محمد ﷺ وأصل القرآن الكريم وطبيعته. وإذ ليس من غرضنا في هذه الدراسة متابعةُ تفاصيل التحليل ومساقات الاستدلال اللذين أقام عليهما مالك بن نبي نظريته في النبوة والوحي والقرآن، فسنعمد إلى تسليط الضوء على السمات ذات الصبغة المنهجية التي تؤيد الأطروحة الرئيسة لهذه الدراسة.

إن السمات الثلاث الكبرى التي استخلصها مالك بن نبي بوصفها خصائصَ مميزة لظاهرة النبوة تدل على الطابع غير الشخصي والمصدر الخارجي للوحي والنبوة اللذين يفرضان نفسيهما على ذات النبي، ويسيطران على كيانه، ويخضعان إرادته بصورة مطلقة. كما أن في محاولات النبي مقاومةَ نداء الرسالة والتمنعَ من إملاءاتها دليلاً موضوعيّاً آخر على ذلك الطابع غير الشخصي والخارجي والعلوي للنبوة. فكل الأنبياء –كما يؤكد صاحب "الظاهرة القرآنية"– فوجئوا بنداء النبوة والرسالة وعبروا عن خشيتهم منه، كما اعتراهم الشك في أنفسهم من تبعاته، وربما حاولوا الامتناع منه. وهذا كله يترجم التعارضَ بين إرادتهم الحرة والقوة القاهرة التي تخضع إرادتهم وتستولي على ذواتهم.

إن هذه الخصائص التي لازمت الحركة النبوية خلال قرون عديدة من تاريخ البشرية، وخاصة منذ من إبراهيم الخليل إلى محمد بن عبد الله عليهما السلام، إنما هي الدليلُ الناطق على استمرار الظاهرة النبوية بأبعادها النفسية والموضوعية التي لم تكن نبوة محمد ﷺ والوحي القرآني إلا حلقة من حلقاتها وتجلياً من تجلياتها. وذلك ما يُعرب عنه القرآن نفسه ويؤكده تأكيداً، حيث يقول سبحانه: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٩﴾

[32] وقارن في هذا بما قرره كل من دراز (2014) والنشار (2009).

[الأحقاف: 9]. إن هذه الآية -كما يبين بن نبي- تنطوي على مضمون منطقيٍّ من ناحيتين: فهي من جهة "تشير ضمنيّاً إلى أن تكرار حدث ما في ظروف متطابقة يدل على صحته، أي أن حصول أحداث متشابهة قبله في سلسلة معينة تؤكد حقيقته بوصفه ظاهرة" طبقاً للتعريف العلمي لهذا المصطلح، وذلك باعتبار أن الظاهرة "هي الحدث الذي يتكرر في ظروف متطابقة مع نتائج متشابهة." ومن جهة أخرى، "تؤكد الآية بوضوح العلاقة بين الرسل والرسالات خلال العصور"، كما تصرح بأن "رسالة محمد ﷺ تخضع لامتحان العقل"، مثلها في ذلك مثل غيرها من الرسالات السابقة. وهذا الربطُ المنطقي والتاريخي الذي أفادته الآيةُ يعني أنه "يصح أن ندرس الرسالةَ المحمدية في ضوء" تلكم الرسالات، كما يصح دراسة هذه الأخيرة "في ضوء رسالة محمد ﷺ على قاعدة أن حكم العام ينطبق على الخاص استنباطاً، وأن حكم الخاص ينطبق على العام استقراء" (بن نبي، 2000، ص63-64؛ Bennabi, 2008, pp. 51-52). وبعبارة أخرى، ليست نبوةُ محمد ﷺ وما أُوحيَ إليه من قرآن إلا حلقةً – هي الخاتمة طبعاً – من تلك السلسلة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين أفاض الله سبحانه عليهم نور الوحي هداية للبشر إلى أقوم سبيل.

وهكذا يدرج مالك بن نبي البحث في النبوة الخاتمة وفي القرآن في السياق العام للنبوة والوحي الإلهي، وما جسدهما من رسالات الأنبياء، بما يعنيه ذلك من خضوعها جميعاً لناموس كلي يحكمها ويحدد ماهيتها وجوهرها مهما كان لها من خصوصيات، الأمر الذي يقتضي بصراً بأطوار تاريخها ومظاهر تجليها من أفق النظر العلمي المقارن، توخياً في ذلك لإبراز الوحدة الأساسية لتعاليم الدين التي تتالى الأنبياء والرسل يصدق بعضهم بعضاً فيها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

وفضلاً عن الخصائص التي ينضوي القرآن بمقتضاها ووفقاً لشروطها في الظاهرة العامة لحركة النبوة والوحي بوصفه تعبيراً عن ذروة التوحيد الديني ونقائه في تلك الظاهرة، فإنه هو نفسه يمثل ظاهرةً قائمة بذاتها عند مالك بن نبي، وهذا فيما يبدو ما دعاه لأن يجعل "الظاهرة القرآنية" عنواناً

لكتابه. فاستغراقُ نـزول القرآن نحو ثلاثة وعشرين عاماً يجعله أكثرَ من مجرد كونه "حدثاً" كما ذهب إلى ذلك الأسقف الأنجليكاني كينيث كراغ Kenneth Cragg.[33] فإذا أمكن تعريفُ الظاهرة بأنها حدثٌ يتكرر وقوعُه في شروط متماثلة وبنتائج متشابهة، فإن تعاقب نـزول القرآن في وحدات متتالية لأكثر من عقدين من الزمن ينطبق عليه هو الآخر هذا التعريف. وتتعلق إحدى خصائص تجلي الوحي القرآني من حيث هو ظاهرة بالنبي نفسه، بوصفه المتلقي والمبلغ للوحي، بينما تتصل الأخرى بكيفية نـزوله.

فعلى مستوى النبي نفسه كان نـزولُ القرآن مصحوباً دائماً بجملة من التغيرات النفسية والجسدية (الفيزيولوجية) التي تطرأ عليه على نحو يمكن لمن كان بحضرته أن يلاحظه بيسر. أما فيما يتعلق بتنـزل الوحي، فقد كان يحصل وفق مقادير معينة وفي فترات زمنية محددة دون مراعاة لحال متلقيه. وبعبارة أخرى، كان تنـزلُ الوحي بمقاديره وفي أوقاته يحصل بغض النظر عن الحالة النفسية التي يكون عليها الرسول ﷺ. ووفقاً لتحليل مالك بن نبي، فإن هذه الخصائص الظاهراتية لتنـزل القرآن تدل دلالةً بينة على صبغته الخارجية وغير الشخصية بالنسبة إلى ذات النبي ﷺ. ومعنى ذلك أن ما يحتوي عليه القرآن من تعاليم ومضامين معرفية يتجاوز المعرفة الشخصية للنبي ويسمو على وعيه البشري الذاتي، ولا يعبّر عن رغبة ذاتية أو تطلّع شخصي له. فالخطاب القرآني يؤكد بوضوح لا لبسَ فيه المفارقةَ (وما تنطوي عليه من مناقضة) بين ذات النبي والمصدر (أو الذات) الذي يوحي إليه بالآيات والسور، كما يضع حدّاً فاصلاً بين فكر الذات النبوية وشعورها من ناحية، وما تأتي به تلك الآياتُ السور من معلومات وأوامر ونواه من ناحية ثانية. ويكفي شاهداً لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥ﴾ [طه: 114] (بن نبي، 2000، ص121–183؛ Bennabi, 2008, pp. 131-213). وكما عبّر عن ذلك كينيث كراغ بلغة شعرية رشيقة، "لم يكن القرآن أبداً طموحاً شخصيّاً، ولا كرامة متوقَّعة، ولا شرفاً يُسعى إليه. فَسِوَى كونه هبةً ربانية، ما كان له أن يكون" (Cragg, 1994, pp. 38-39).

[33] من الجدير أن ننوه هنا بمحاولة كراغ إبراز خصائص القرآن من وجهة علم الظاهرات، وإن كان قد يفهم من بعض ما قرره ردٌّ للأمور إلى العبقرية الإنسانية للنبي، مما يذكرنا بصنيع عباس محمود العقاد في كتابه "عبقرية محمد". انظر: (Cragg, 1994)

ورُبَّ معترضٍ يقول: لئن سلمنا بالطابع غير الشخصي والخارجي للقرآن بالنسبة إلى ذات محمد ﷺ، إلا أنه يبقى مع ذلك مجالٌ لافتراض أن القرآن يعكس ما كان سائداً في زمن نـزوله وبيئته من أفكار ومعارف دينية وغير دينية.[34]

للجواب عن هذا الاعتراض أو الافتراض الذي بنى عليه كثيرٌ من الباحثين الغربيين دراساتهم للقرآن ونبي الإسلام، خصص بن نبي قدراً وافراً من التحليل والمناقشة والاستدلال يمثل في الحقيقة السمةَ العامة لكتاب "الظاهرة" من بدايته حتى نهايته، منتقلاً في القرآن من أوله إلى آخره نـزولاً وترتيباً وبين آيه وسوره نصّاً وسياقاً. وقد استطاع بذلك أن يرسم صورةً نفسية وفكرية لشخصية الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها، وذلك من أجل تحقيق غرضين رئيسين: **1**. يتمثل أولهما في بيان الخط الفاصل بين المعرفة الشخصية للرسول والأفكار والمعارف الواردة في القرآن. **2**. أما الغرض الثاني فهو البرهنة على أن مصدر القرآن وما تضمنه من حقائق ومعارف لا يمكن فهمُ حقيقتها إلا في مستوى أو نطاق غيبي (أو ميتافيزيقي) متعال، يسمو ليس فقط على البيئة المباشرة للنبي في الحجاز والجزيرة العربية، وإنما كذلك على متعارَف العصر كله وموروثه المعرفي المنحدر من القرون الماضية، على امتداد رقعة جغرافية متواسعة تتجاوز جزيرة العرب. وقد توسّل مالك لذلك بتحليل تاريخي مقارن لعدد كبير من الموضوعات والقضايا الواردة في القرآن، بما في ذلك المقارنة المفصلة لقصة يوسف كما وردت في القرآن والعهد القديم (بن نبي، 2000، ص184–276؛ Zein, 2014, pp. 47-57 Bennabi, 2008, pp. 214-310;).

سبق أن ذكرنا أن كتاب "الظاهرة القرآنية" يقدم جواباً عميقاً ورصيناً للتحديات التي يفرضها الفكر الفلسفي والعلمي الحديث. ونضيف هنا أن تلك التحديات لا تقتصر على الإسلام والمسلمين، بل تهم كثيراً من أتباع التقاليد الدينية المختلفة، وخاصة ما يُعرف بالديانات التوحيدية أو الإبراهيمية

[34] هذا ما درج على القول به وترديده كثير من الكتاب الأوروبيين منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، فتباروا في رده إلى هذا الأصل أو ذاك من اليهودية والنصرانية استقلالاً أو خليطاً وأمشاجاً منهما، حسب النـزعة الدينية للكاتب. بل لقد نجمت بعض الآراء تسعى لرد القرآن إلى ما يمكن عدّه عقلاً كليّاً أو نظاماً مهيمناً انصبغت به حقبة ممتدة من الزمن في نطاق رقعة جغرافية مترامية خلال ما يوصف بالعهود القديمة المتأخرة (Late Antiquity).

(Monotheistic Abrahamic traditions). ودون جحود لإسهامات المفكرين المسلمين في العصر الحديث ولا تهوين لقدرها، يمكن القولُ إن ما أودعه مالك بن نبي في هذا الكتاب من رؤية ومنهج يضع أسساً مكينة لعلم كلام وفلسفية دينية جديدين، ويفتح أفقاً فكريّاً طريفاً للعقل الإسلامي الحديث، الأمر الذي يمكن -في نظرنا- من الكشف عن حقائق الإسلام وقيمه الخالدة وعرضها من منظور جديد أوسع مما كان متاحاً للعلماء والمفكرين المسلمين القدامى، وعلى نحو أكثر فعالية في إعادة بناء المجتمع المسلم وثقافته واستئناف مهمته الحضارية تقويماً وبناءً وتسديداً.

وإن الطريقة التي أعاد بها بن نبي صياغةَ مسألة الإعجاز في القرآن بإدراجها في السياق الفلسفي والتاريخي الأوسع للظاهرة الدينية عموماً وللحركة النبوية خصوصاً من ناحية، وبربطها بالإشكالات المنهجية لتطور علم التفسير من ناحية ثانية (بن نبي، 2000، ص53-67؛ pp. 49-57 ,Bennabi, 2008)، هي حقّاً طريقةٌ فريدة في الدراسات الإسلامية والقرآنية المعاصرة.[35] إنها تدعو العقل إلى قراءة جديدة للتاريخ الديني الإنساني وإلى فهم مختلف لمنـزلة الإنسان أو الوضعية الإنسانية (human condition)[36] بصورة لا تنحصر في حدود هموم المسلمين ومشكلاتهم، وذلك لأن القرآن -كما يقول بحق كراغ- "يتصل بالعالم الأوسع الذي يتجاوز التجربة [الإسلامية]، حيثما وُجد الإنسان، في أديانه أو في لادينيته (either in his religions or his secularity)." (Cragg, 1994, pp. 38-39).

وتساوقاً مع ذلك، فإن قصدَ بن نبي من تطوير منهج لدراسة القرآن يقوم على التظافر بين التحليل النفسي وعلم الظاهرات والتاريخ ومقارنة الأديان، إلخ، لم يكن مقتصراً على المسلم لحاجته إلى إقامة إيمانه وعقيدته "على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن بوصفه كتاباً منـزلاً،" وإنما كان قصدُه متجهاً أيضاً -وبصورة لا تقل إلحاحاً وأهمية- إلى "غير المسلم الذي يتناول القرآنَ بوصفه موضوعَ دراسة أو مطالعة" (بن نبي، 2000، ص68؛ Bennabi, 2008. p. 57). وبعبارة أخرى، إن

[35] سبق أن أشرنا إلى إسهامات غير بن نبي في هذا الصدد.

[36] استخدمت هذا المصطلح قصداً مستصحباً ما عبر عنه المفكر والأديب الفرنسي أندريه مالرو André Malreaux في كتابه المهم: *La Condition humanine*

المنهج الذي توخّاه مؤلفُ "الظاهرة القرآنية" يعين غيرَ المسلم على تحصيل إدراكٍ صحيح وحكم عادل بخصوص القرآن الذي لا تختص رسالتُه بالمسلم الذي تلقاه إيماناً وتجربة شخصية. ولنستعر مقالة كينيث كراغ فنقول: إن المنهج الذي سار عليه مالك بن نبي في دراسة الظاهرة القرآنية "سيسمح للقرآن بأن يُتَمَلَّك من الخارج، ولكن ليس من قبل محترف الدعاية الذي يريد الطعن فيه ولا الهاوي الذي يرغب في الإثارة، وإنما من قبل المهتم الجاد الذي يحدوه التوقُ والتحفظُ والانجذاب والتخوف وسوء الظن في الوقت ذاته" (Cragg, 1994, p. 186).

خاتمة:

إن منهجَ التكامل المعرفي والتضافر بين العلوم الذي اتبعه مالك بن نبي في دراسة الظاهرة الدينية عموماً، والبحث في النبوة والقرآن خصوصاً، ليس وقفاً على القضايا التي تناولها كتاب "الظاهرة القرآنية"، بل يسري بأقدار متفاوتة -وضوحاً وخفاءً وتفصيلاً وإجمالاً وتنظيراً وتطبيقاً- في سائر مؤلفاته (El-Mesawi, 2006, pp. 213-256; Belahcene, 2011, pp. 55-71). وليس هناك من شك في أن الاشتباك أو الانخراط الأصولي (fundamental engagement) الذي "تجشّمه" مالك مع مقررات الفكر العلمي والفلسفي الوضعي وما أثاره من مآخذ نقدية لمسلمات عقل الحداثة وأصول مشروعها (مما وقفنا عليه في هذا البحث)، إن ذلك كله لا تقتصر أهميتُه على المسلمين والفكر الإسلامي، بل إنها تتقاطع -إن لم تتكامل- مع جهود كثير من المفكرين والعلماء والفلاسفة في العالم الذين يسعون لمواجهة مختلف النـزعات الاختزالية المادية والدهرية التي ما فتئت تدفع بالبشرية إلى متاهات العبثية والعدمية.

ويمكن القولُ إن ما قام به بن نبي في كتاب "الظاهرة القرآنية" إسهامٌ أصيل ورائد فيما صار يعرف في العقود الأخيرة بعلم الكلام الجديد، وإن كانت التسميةُ غير جديدة.[37] وفي هذا الإطار

[37] يعود استخدام مصطلح "علم الكلام الجديد" إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث ألّف العالم الهندي شبلي النعماني في اللغة الأوردية كتاباً بهذا العنوان نشر أول مرة سنة 1904، وصدرت له سنة 2002 ترجمة عربية أنجزها جلال السعيد الحفناوي.

فإن الاعتبار الفطري الوجودي للدين في حياة البشر وعدَّه ناموساً كونيّاً كما بيّن ذلك مالك بن نبي هو الذي يوفر الأساس المتين لما سمّاه بالإنسانية الإسلامية (*humanisme islamique*) التي قوامها التكريم الإلهي للإنسان الذي يمثل القاعدة الصلبة المشتركة لوحدة البشرية روحيّاً وخلقيّاً (Bennabi, 1956, pp. 279-316; Bennabi, 2004, pp. 101-110).

وليس ما تكفلت به هذه الدراسةُ إلا محاولة لتوجيه الاهتمام وشحذ الهمم للكشف عن تجليات المنهج التكاملي الكلي أو الشمولي الذي اجتهد بن نبي لتوظيفه في دراسة قضايا المجتمع والثقافة والحضارة بأبعادها المختلفة، من حيث هي ظواهر معقدة متراكبة العناصر، ذلك المنهج الذي لم يكن كتاب "الظاهرة القرآنية" إلا فاتحته والبداية لمسيرة مصنفه كاتباً ومفكراً ذا رؤية ورسالة. ولا نجازف إن قررنا أن الإنتاج الفكري الذي جادت به قريحة بن نبي بعد هذا الكتاب لا يخرج عن كونه تطويراً وتعميقاً لأطروحته الأساسية المتمثلة في أن الدين "مطبوع في النظام الكوني" وناموسٌ للفطرة الإنسانية فكراً وسلوكاً، كما أنها لا تخرج عن كونها متابعةً لمقتضيات تلك الأطروحة وتبياناً لأبعادها وكشفاً للوازمها النظرية والمنهجية في معالجة الظواهر المختلفة للاجتماع الإنساني المتواشجة والمتفاعلة في إطار المعادلة الثلاثية للحضارة بوصفها نتاجَ التركيب العضوي بين الإنسان والتراب والزمن بتوسط مُفاعِل الفكرة الدينية. وإذ نقرر هذا ونؤكده، فإننا ننبه إلى أن ما أُجري من بحوث عن فكر بن نبي عامة لا يفي بحق غزارة تراثه وتنوع قضاياه، وخاصة في أبعاده الفلسفية والمنهجية. وهذا يعني ضرورةَ إيلاء هذا الجانب في تراث بن نبي عنايةً أكبر وبحثاً أعمق لإبراز مقتضياته والإفادة المستبصرة منها، وخاصة في السعي لتأصيل العلوم الاجتماعية أو أسلمتها أو توطينها.

وإذ كان كتاب "الظاهرة القرآنية" -الذي جعلنا مدارَ الكلام عليه في هذا البحث- مندرجاً في مجال الدراسات القرآنية، فلا يفوتنا أن نذكر هنا بالتحدي الكبير الذي وضعه مالك بن نبي أمام دراسِ القرآن ومفسرِه في مقدمة كتابه حين قال: "كم سيكون مفسرُ الغد بحاجة إلى معرفة لغوية وأثرية واسعة، فإن عليه أن يتتبع الترجمة اليونانية السبعينية للكتاب المقدس، والترجمة اللاتينية الأولى من خلال الوثائق العبرية، وبصورة أعم عليه أن يتتبع جميع الوثائق السريانية والآرامية ليدرس

مشكلة الكتب المقدسة" (بن نبي، 2000، ص69؛ Bennabi, 2008, p. 58) ولن يدرك قيمةَ هذا القول ومغزاه وأبعاده إلا ذو اطلاع بصير على تطور الدراسات القرآنية في الغرب بمختلف لغاته، وما نجم فيها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من إنتاج غزير ومن مناح في النظر ومناهج في البحث في مسائل شتى تتعلق بالقرآن -تاريخاً وتدويناً وترتيباً ومضموناً- في إطار من المقارنات التاريخية والمقاربات اللغوية والبلاغية، مما ليس ههنا مجال التفصيل فيه، بل يكفي أن ننبه إليه وندعو إلى العناية به.

المراجع:

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (2002). **صحيح البخاري**، ط1، دمشق-بيروت: دار ابن كثير.

دراز، محمد عبد الله (2014). **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

الصدر، محمد باقر (1989). **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية**، تقديم وتنقيح وتعليق: جلال الدين علي الصغير، ط1، بيروت: الدار العالمية.

ليونتين، ريتشارد (2003). **حلم الجينوم وأوهام أخرى**، ترجمة: أحمد مستجير وفاطمة نصر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

بن نبي، مالك (2001). **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2002). **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000). **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط4، بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر.

النشار، علي سامي (2009). **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة**، القاهرة: دار السلام.

الهند، مولاي المصطفى (2012). **نحو تجديد منهج النظر في قضايا الفكر الإسلامي**، الرباط: جريدة ميثاق الرابطة.

References:

Adler, M. J. (1993). *The Difference of Man and the Difference It Makes.* New York: Fordham University Press.

Al-Bukhārī, A. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1st ed.). Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr.

Al-Hind, M. (2012). *Naḥwa Tajdīd Manhaj al-Naẓr fi Qaḍāyā al-Fikr al-Islāmī*. Ribat: Jarīdat Mīthāq al-Rābiṭah.

Almond, G. A. *et al.* (Eds.). (1982). *Progress and its Discontents.* Berkeley: University of California Press.

Al-Nashār, ʿA. (2009). *Nashʾat al-Dīn: Al-Naẓariyāt al-Taṭuriyyah wa al-Muʿalihah* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām.

Al-Ṣadr, M. (1989). *Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa al-Falsafah al-Ijtimāʿiyyah* (1st ed.) (J. Al-Ṣaghīr, Ed.). Beirut: Al-Dār al-ʿĀlamiyyah.

Arbousse-Bastide, P. (1966). Auguste Comte et la Sociologie Religieuse. *Archives de Sociologie des Religions*, No. 22.

Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth, and Logic* (1971 Penguin edition). London & New York: Penguin Books.

Baillie, H. & Casey, T. K. (Eds.). (2005). *Is Human Nature Obsolete? Genetic Engineering and the Future of the Human Condition.* Massachusetts: The MIT Press.

Becker, E. (1971). *Birth and Death of Meaning.* New York: The Free Press.

Belahcene, B. (2011). Malek Bennabi's Concept and Interdisciplinary Approach to Civilization. *International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development*, 2(1).

Bennabi, M. (1956). *L'Afro-Asiatisme: Conclusions sur la Conférence de Bandoeng.* Cairo: Imprimerie Misr.

Bennabi, M. (1990). *Le Problème des Idèes dans le Monde Musulman.* Alger: Editions Al Bay'yinate.

Bennabi, M. (2004). *Mondialisme.* Alger: Dar El-Hadhara.

Bennabi, M. (2006). *La Vocation de l'Islam.* Alger: Editions ANEP.

Bennabi, M. (2006). *Mémoires d'un Témoin du Siècle: L'Enfant, L'Etudiant, L'Ecrivain, Les Carnets,* présentation et notes de Nour-Eddine Boukrouh. Alger: Editions Samar.

Bennabi, M. (2008). *Le Phénomène Coranique: Essai d'une théorie sur le Coran,* nouvelle édition établie et annotée par Mohamed EL-Tahir El-Mesawi. Alger: El Borhane.

Bentley, A. (2008). *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum International Publishing Group.

Berger, P. L. (1990 [1969]). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books.

Berger, P. L., Berger, B. & Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind*. London: Pelican Books.

Berlin, I. (2013). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.

Bernstein, R. J. (18998). *Freud and the Legacy of Moses.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bin Nabī, M. (2000). *Al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah* (4th ed.) (A. Shahin, Translator). Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir/ Damscus: Dār al-Fikr.

Bin Nabī, M. (2001). *Fikrat al-Ifrīkiyyah al-Āsyawiyyah fi Ḍaw' Mu'tamar Bāndung* (A. Shahin, Translator). Beirut: Dār al-Fikr.

Bin Nabī, M. (2002). *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī* (A. Shahin, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.

Blocker, G. (1974). *The Meaning of Meaninglessness.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Bourdeau, M. (2003). Auguste Comte et la Religion Positiviste: Présentation. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87(1).

Bowie, A. (1997). *From Romanticism to Critical Theory:* New York: Routledge.

Brague, R. (2018). *The Kingdom of Man: Genesis and Failure of the Modern Project*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Brinton, C. (1953). *The Shaping of the Modern Mind*. New York: The New American Library.

Brinton, C. (1960). *Ideas and Men: The Story of Western Thought.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.

Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature.* London: Kegan Paul, Trench, Trubnaer & Co., Ltd.

Bronner, S.E. (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Brush, N. (2005). *The Limitations of Scientific Truth.* Grand Rapids, MI: Kregel Publications.

Bucaille, M. (2013). *What is the Origin of Man*. (A.D. Pannel & M. Bucaille, Translators). Kual Lumpur: Dar Al Wahi Publication.

Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth.* London: Macmillan and Co., Limited.

Cassirer, E. (1979). *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press. (Original work published 1951).

Clarke, J.J. (1992). *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries.* London: Routledge.

Comte, A. (1853). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (H. Martineau Trübner, Translator). New York: Calvin Blanchard 1858.

Comte, A. (1891). *The Catechism of Positive Religion* (3rd ed.). (R. Congreve, Translator). London: Kegan Paul.

Comte, A. (1891). *The Catechism of Positive Religion, Or Summary Exposition of the Universal Religion in Thirteen Systematic Conversations between a Woman and a Priest of Humanity* (3rd ed.). (R. Congreve, Translator). London: Kegan Paul.

Comte, A. (1982). *Early Political Writings* (H. S. Jones, Translator). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Comte, A. (2009a). *A General View of Positivism*. London: Trubner and Co.

Comte, A. (2009b). *The Catechism of Positive Religion.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Cosslett, T. (1984). *Science and Religion in the Nineteenth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Cragg, K. (1994 [1971]). *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture.* Oxford, UK: Oneworld.

Darrāz, M. (2014). *Al-Dīn: Buḥūth Mumahidah li Dirāsat Tārīkh al-Adyān*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li al-Taʿlīm wa al-Thaqāfah.

Dear, P. (2018). *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*. Hampshire: Palgrave.

Dijksterhuis, E. J. (1986). *The Mechanization of the World Picture*. Princeton: Princeton University Press.

Dilworth, C. (1981). S*cientific Progress: A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories.* Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Dixon, T. (2022). *Science and Religion: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford: University Press.

Dixon, T., Cantor, G., & Pumfrey, S. (Eds.). (2010). *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Dockery, D. S. (1995). The Challenge of Post-Modernism. In D.S. Dockery (Ed.). *The Challenge of Post-Modernism: An Evangelical Engagement* (Grand Rapids, MI: Baker Books.

Drees, W. B. (2010). *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*. New York: Routledge.

Dubos, R. (1961). *The Dream of Reason: Science and Utopias*. New York: Columbia University Press.

Dubos, R. (1968). *So Human an Animal.* New York: Charles Scribner's Sons.

Dubos, R. (1972). *A God Within: A Positive Philosophy for a More Complete Fulfillment of Human Potentials.* New York: Charles Scribner's Sons.

Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. (W. D. Halls, Translator). London: The Macmillan Press Ltd. (Originally published in 1895).

Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. (W. D. Halls, Translator). London: The Macmillan Press Ltd.

Durkheim, E. (1990). *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie* (2nd ed.). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Eaton, C. G. (2000). *Remembering God*. Chicago: ABC International Group.

El-Mesawi, M. (2006). Religion, Society and Culture in Malek Bennabi's Thought. In I. Abu Rabi' (Ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought.* Oxford, UK: Balckwell Publishing.

Ferry, L. (2016). *La Révolution Transhumaniste: Comment la Technomedicine et l'Uberisation du Monde Vont Boulverser nos Vies.* Paris: French and European Publications Inc.

Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*. London: Verso.

Feyerabend, P. K. (2011). *The Tyranny of Science.* Cambridge, UK: Polity Press.

Fleischacker, S. (2013). *What is Enlightenment?* London: Routledge.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines.* Paris: Editions Gallimard.

Frankl, V. E. (2010). *A Challenge to Psychotherapy and Philosophy* (A. Tallon, Ed.). Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Fromm, E. (2002). *The Sane Society*. London & New York: Routledge Classics.

Fromm, E. (2006). *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. London & New York: Routledge.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* New York: The Free Press.

Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of the Social Order.* London: Profile Books.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Gauchet, M. (1997). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (O. Burge, Translator). Princeton: Princeton University Press.

Gellner, E. (1992). *Reason and Culture*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.

Giberson, K. & Artigas, M. (2007). *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion*. Oxford University Press.

Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies.* Camdridge, UK: Polity Press.

Gillett, C. & Loewer, B. (Eds.). (2001). *Physicalism and its Discontents.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life.* New York: The Ballantine Publishing Group.

Gray, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism.* New York: Alfred A. Knopf.

Gray, P. (1969). *The Enlightenment: An Interpretation.* In *The Science of Freedom* (Vol. 2). New York: W. W. Norton & Company.

Gray, P. (1995), *The Enlightenment: An Interpretation.* New York: W. W. Norton & Company.

Henry, C. F. H. (1995). Post-Modernism: The New Specter? In *Dockery*, *op. cit.,* p. 38.

Henry, J. (2002). *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (2nd ed.). Palgrave.

Ho, M.W. (1998). *Genetic Engineering: Dream or Nightmare, The Brave World of Bad Science and Big Business.* Penang, Malaysia: TWN.

Hodge, R. (2009). *Genetic Engineering: Manipulating the Mechanisms of Life.* New York: Facts On File, Inc.

Holland, J. (2009). *German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. London: Routledge.

Horgan, J. (1998). *The End of Science*. London: Abacus.

Horkheimer, M. (1974). *Critique of Instrumental Reason*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

Horkheimer, M. (1992). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.

Hume, D. (2007) *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, edited by Dorothy Coleman. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hunter, J. D. & Nedelisky, P. (2018). *Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundation of Morality.* New Heaven, CT: Yale University Press.

Iqbal, M. (2012). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (M. Seed Sheikh, Ed.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

Israel, J. I. (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy.* Princeton: Princeton University Press.

Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age.* Chicago: The University of Chicago Press.

Jung, C. G. (1966). *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press.

Jung, C. G. (1969 [1958]). *Psychology and Religion: West and East* (2nd ed.) (F. C. Hull, Translator). Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1971). *The Portable Jung* (J. Campell, Ed.). Harmonsdworth: Penguin Books.

Jung, C. G. (1980). *The Archetypes and the Collective Unconscious* (2nd ed.). (R.F.C. Hull, Translator). London: Routledge.

Jung, C. G. (1990 [1971]). *Psychological Types* (H.G. Baynes, Translator & F. C. Hull, Ed.). Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (2008). *Psychology and the Occult.* London & New York: Routledge.

Jung, C. G. (2014 [1988]). *Psychology and Western Religion* (R.F.C. Hull, Translator). London & New York: Routledge.

Kirk, J. A. (2007). *The Future of Reason, Science and Faith*. Hampshire, England: Ashgate Publishing Company.

Kuhn, T. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3rd ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

Kung, H. (1990). *Freud and the Problem of God.* New Haven: Yale University Press.

Laïdi, Z. (1998). *A World without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*. London & New York: Routledge.

Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*: *Philosophical Papers* (Vol. 1) (J. Worral & G. Currie, Ed.). New York-Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Leone, M. (2019). *On Insignificance: The Loss of Meaning in the Post-Material Age*. London & New York: Routledge.

Lewontin, R. (2003). *Ḥulm al-Jīnum wa Awhām Ukhrá* (A. Musajīr & F. Naṣr, Translators). Beirut: Al-Munaẓamah al-ʿArabiyyah li al-Tarjamah.

Lewontin, R. (2001). *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (2nd ed.). New York: Review Books.

Lods, A. (1969 [1935]). *Les Prophètes d'Israel et le Début du Judaisme.* Paris: Albin Michel.

Löwy, M. & Sayre, R. (2002). *Romanticism against the Tide of Modernity* (C. Porter, Translator). Durham, USA: Duke University Press.

Lukes, S. (1972). *Emile Durkheim: His Life and Work.* New York & London: Harper and Row Publishers.

Lyotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Translator). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Makari, G. (2015). *Soul Machine: The Invention of the Modern Mind*. W.W. Norton & Company.

Malpas, S. (2003). *Jean-Francois Lyotard.* London & New York: Routledge.

Marcuse, H. (2002). *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* London & New York: Routledge.

Michael, S. (Ed.). (2009). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion.* London and New York: Routledge.

Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA & Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Morris, B. (1987). *Anthropological Studies of Religion.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Moscovici, S. (1993). *The Invention of Society.* Cambridge, UK: Polity Press.

Mounier, E. (1961). *Refaire la Renaissance.* Paris: Editions du Seuil.

Muller, J. Z. (2003). *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*. New York: Anchor Books.

Nicolescu, B. (2014). *From Modernity to Cosmodernity: Science, Culture, and Spirituality*. New York: State University of New York Press.

Pals, D. L. (2006). *Eight Theories of Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Peters, T. (2003). *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom.* London: Routledge.

Pickering, R. B. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories.* Cambridge, UK: James Clarke & Co.

Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press.

Porpora, D. V. (2001). *Landscapes of the Soul: The Loss of Moral Meaning in American Life*. Oxford: Oxford University Press.

Reid, T. (2007). *Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations* (K. Haakonssen, Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Renan, E. (1890). *L'Avenir de la Science: Pensées de 1848*. Paris: Calmann Levy.

Rescher, N. (1999 [1984]). *The Limits of Science*. Pittsburgh, USA: University of Pittsburgh Press.

Rosenau, P. M. (1992). *Post-modernism and the Social Sciences.* Princeton: Princeton University Press.

Satune J. (Ed.). (2006). *Science and the Search for Meaning.* West Conshohocken, USA: Templeton Foundation Press.

Satune, J. (2007). *Notre Existence a-t-elle un Sens? Une Enquète Scientifique et Philosophique.* Paris: Presses de la Renaissance.

Saul, J. R. (1993). *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*. New York: Vintage Books.

Schecter, D. (2010). The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

Schmidt, J. (Ed.). (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. University of California Press.

Segerstråle, U. (Ed.). (2000). *Beyond the Science Wars: The Missing Discourse about Science and Society*. Albany: State University of New York Press.

Sienkiewicz, G. W. (2009). *Instauration de la Religion Positive: les Principes de la Philosphie de l'Histoire d'Auguste Comte* [Doctoral dissertation, Université de Fribourg].

Sklar, L. (1995). *Philosophy of Physics.* Oxford: Oxford University Press.

Sorokin, P. A. (1992). *The Crisis of Our Age*. Oxford: Oneworld.

Stenger, V. J. (2007). *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows that God does not Exist*. New York: Prometheus Books.

Tallis, R. (2011). *Aping Mankind.* Durham: Acumen.

Tarnas, R. (1991). *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York: Ballantine Books.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA & London, England: The Belknap of Harvard University Press.

Taylor, E., "New Introduction to", J. William (2002). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Centenary Edition). London & New York: Routledge.

Thomson, A. (2008). *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Thrower, J. (1999). *Religion: The Classical Theories.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tomaszewska, A., & Hämäläinen, H. (Eds.). (2017). *The Sources of Secularism: Enlightenment and Beyond*. London: Palgrave MacMillan.

Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago: The University of Chicago Press.

Trigg, R. (1993). *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* Oxford, UK - Cambridge, USA: Blackwell.

Trigg, R. (2015). *Beyond Matter: Why Science Needs Metaphysics.* West Conshohocken: Templeton Press.

Tuboly, A. T. (2021). *The Historical and Philosophical Significance of Ayer's 'Language, Truth and Logic'*. London: Palgrave Macmillan.

Turner, J. H., Beeghley, L. & Powers, C. H. (2012). *The Emergence of Sociological Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington, DC: Sage.

Vattimo, G. (1988). *The End of Modernity* (J.R. Snyder, Translator). Cambridge, UK: Polity Press.

Wernick, A. (2003). *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Wernick, A. (2018). The Religion of Humanity and Positive Morality. In *Love, Order and Progress: The Science, Philosophy and Politics of Auguste Comte* (M. Bourdeau, *et al.* (Eds.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

White, R. S. (2005). *Natural Rights and the Birth of Romanticism in the 1790s*. New York: Palgrave Macmillan.

Williams, R. N. & Robinson, D. N. (Eds.). (2015). *Scientism: The New Orthodoxy.* London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury.

Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: BasicBooks.

Zein, I. M. (2014). The Story of Joseph between the Torah and the Qur'an: An Assessment of Malek Bennabi's Narrative. In *Qur'an, Modernity and Globalization: Studies in Commemoration of Malek Bennabi* (M. El-Mesawi, Ed.). Kuala Lumpur: IIUM Press.

Malek Bennabi and the Study of the Qur'an: Philosophical Dimensions and Methodological Landmarks

Mohamed El-Tahir El-Mesawi*

Abstract

This study is an attempt to uncover the philosophical fundamentals and methodological principles underlying the topics and ideas discussed in Malek Bennabi's first book *The Qur'anic Phenomenon*. This book is characterized by two major features. First, it is in the Islamic context a pioneering intellectual and systematic response to the philosophical and methodological challenges which have, in the wake of modernity and post-modernity, faced religion and religious thought in general and Islam in particular, conceptually, axiologically, and institutionally. Second, it contains the grand intellectual themes and central problematics which oriented Bennabi's thinking on the various issues and subjects he dealt with in his subsequent works. In analyzing and discussing the theses and positions expressed by Bennabi, much attention has been given to historically contextualizing and relating them to the intellectual and philosophical developments that took place in the West with respect to the consequences of modernity and manifestations of post-modernity.

Keywords: religion, revelation, prophethood, Qur'an, reason, science, modernity, post-modernity, Malek Bennabi.

* Ph.D in Maqasid al-shari'ah from the International Islamic University Malaysia (IIUM). Professor at the Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Sciences – IIUM.
Email: mesawi@iium.edu.my, mmesawi@yahoo.com