الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل -

كلية الآداب واللغات — قســـم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:.....

عنوان الأطروحة

نقد الخطاب التأويلي المعاصر للقرآن الكريم

أطروحة مكملة لنيل شهادة الدكتوراه طور ل. م. د في اللغة والأدب العربي

تخصّص: النقد العربي المعاصر

إعداد الطالب: سليمان بن خليف

إشراف الأستاذ الدّكتور: فيصل لحمر

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللّقب	الرّتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصّفة
خالد أقيس	أستاذ محاضر -أ-	جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل	رئيسا
فيصل لحمر	أستاذ	جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل	مشرفا ومقررا
كمال بولعسل	أستاذ	جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل	عضوا مناقشا
محمد الصالح خرفي	أستاذ	جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل	عضوا مناقشا
الطاهر بومزبر	أستاذ محاضر-أ-	جامعة محمد الصديق بن يحي - جيجل	عضوا مناقشا
فوزية بوقندول	أستاذ محاضر-أ-	جامعة قسنطينة 2	عضوا مناقشا
غزلان هاشمي	أستاذ محاضر-أ-	جامعة محمد الشريف مساعدية - سوق اهراس	عضوا مناقشا

السّنة الجامعية: 2022م/2023م الموافق لـ: 1443هـ/1444هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أحمد الله وأشكره على ما هدى إليه من حسن اختيار موضوع الأطروحة، وعلى ما وفّق إليه من استكمال إنجازها، لتبرز للوجود في هذه الحلّة، فله الحمد والشّكر على ما أكرم وأنعم، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب.

كما أتوجّه بالشّكر الجزيل لأستاذي القدير فيصل لحمر، الذي تشرفت بإشرافه على الأطروحة، فأكرم به من مشرف وأنعم؛ نوّر بتوجيهاته وإرشاداته دربي، ورافقني في جميع مراحل إنجازها، ولَكَم تحمّل معي من الجهد، وقاسمني العناء، وهو في كلّ ذلك حليم رحيم، لا يملّ من توجيهي وتسديدي، ولا يكلّ من مراجعتي ومساءلتي، ونصحي بإعادة القراءة، وطلب التّهذيب والتّنقيح لتخرج الأطروحة على هذا الشّكل من النّضج، ولله الحمد والمنّة.

وتمام الشكر وكماله للأفاضل الأساتذة الأكارم أعضاء لجنة المناقشة الذين تكرموا بقبول مناقشة الأطروحة وأمضوا بعضا من وقتهم الغالي في قراءتها فلهم مني جزيل الشكر والعرفان

كما لا يفوتني إسداء حقّ الشّكر لجميع أساتذة قسم اللّغة العربية وآدابها بجامعة محمّد الصّديق بن يحيى بجيجل وإداريّيها وجميع عمالها، وكل من وقف إلى جنبي ومنحني مساعدته ولو بكلمة طيبة شدّ بها أزري، وشحذ همّتي من خلالها، وقوّى بها عزيمتي، فلهم جميعا جزيل الشّكر ووافر العرفان.

إهـــداء

أهدي هذا العمل إلى روح والديّ الكريمين عليهما شآبيب المغفرة والرحمة والرضوان

كما أقف وقفة إجلال وإكبار لرفيقة دربي وصاحبتي التي ما فتئت تقدم لي الدعـم والتشجيع حيث اكتنفتني بعطفها، ووفّرت لي المناخ المناسب للمضيّ قدما نحو تحقيق الغاية وقطف الثّمر، وتحمّلت الكثير مني ومعي زوجتي الغالية . . . .

إلى أولادي فلذات كبدي وعلى رأسهـم العصفورة رنيـم

وإلى كل من انتظر هذا العمل . . .

مقدمـــــة

يمثل النص القرآني مكانة خاصة في قلوب وعقول المسلمين، فهو النص المؤسس للوعي الفكري والثقافي، ولذلك انكب المسلمون على دراسته قراءة وتأويلا وتفسيرا، للغوص في أعماقه واستخراج درره التي لا تنضب، وكنوزه التي لا تنقض، وهذا الأمر على مدار تاريخ هذه الأمة الطويل.

منذ نزول القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمة في اتصال مع النص القرآني فهما وتدبرا وتلاوة وعملا وهي نقلة من الخصوصية إلى العالمية، فالقراءة القرآنية هي مفتاح العالمية للدين الإسلامي، لأجل هذا كانت الحركة القرائية عند سلف الأمة عجيبة لا تتوقف أبدا ويشهد لذلك تاريخ الأمة العلمي والفكري والثقافي، فالديمومة الحضارية للأمة الإسلامية ولجت إليها الأمة عبر النص القرآني، لأن الله أودع في كتابه من النظم والعقائد والشرائع والسلوك والسياسة والفكر والثقافة ما يؤهله لإصلاح الفرد والمجتمع في كل زمان و مكان .

ولا يؤدي هذا الكتاب دوره الذي أنزله الله من أجله من دون فهم متبصر وتأويل منضبط يدرك المفاهيم وينفذ إلى المعاني الكامنة في عمق الآيات، وباكتمال نزول القرآن تم اكتمال الأصول وترك مجال الاجتهاد في الفروع، وفهم الثوابت والقطعيات، والوقوف مع المتحولات والتجديد في المتغيرات، والنظر في النوازل والمستجدات ببذل الجهد واستفراغ الوسع، من أجل تنزّل الوحي على الواقع وهو عمل العالم الذي ورّثه النبي تركته، والعلماء ورثة الأنبياء، فالعالم هو المتمكّن الذي يحوز على شروط التدبر الأمثل الذي أمر الله به نبيه، ولذا كان الأمر الرباني للنبي هو القراءة وليس العبادة، حيث قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ٥﴾ (العلق/1-5

فالقراءة لا تطلب إلا باسم الله؛ أي عدم التنكر للوحي وتعظيم شأن قائله، هذه هي القراءة التي احتفت بالنص القرآني طوال تاريخه وشكّلا (القارئ والقراءة) استمرارية تفاعلية انسانية، وهذا النوع هو الذي ولّد الفاعلية للحضور القرآني في الواقع الإنساني، وتكمن فاعليتها في سلامة الآليات المستعملة.

إن الحضور القوي للأمة الإسلامية عبر الامتدادات الزمانية والمكانية كان بفضل العملية التأويلية الفاعلة للنص القرآني، وكل خور أو ضعف أو انحطاط في حياة الأمة فمردّه إلى تراجع الفعل القرائي المكين للقرآن الكريم، أو وجود خلل في الوسائل والآليات، فتنتج لنا قراءة ناقصة، وهذه الأخيرة تتولد عند قارئ لا يحسنها تأويلها، ولا يأخذ بشروطها.

والحق أن التاريخ الإسلامي سجّل لنا كثيرا من هذه النماذج القرائية المبتورة والمنحرفة بالفهم السليم لكتاب رب العالمين، وكان علماء المسلمين قد انبروا لمثل هذه القراءات الشاذة ونافحوا عن القرآن من هذا التفسير السقيم، وبيّنوا الزيغ والضلال في التأويل، والقراءة هي في حقيقة أمرها انطباع لثقافة القارئ وتكوينه المعرفي عن النص، وهو من خلال الفعل القرائي يمارس سلطته في توجيه وفرض أنساقه المعرفية على النص، بهذا تكون للقراءة كينونتها وقوتها التي تستند وتعتمد عليها.

وفي عصرنا الحاضر ظهر كثير من الكتّاب من تخصصات وتوجّهات مختلفة يقدمون قراءة جديدة للنص للقرآني ترفع شعار المعاصرة وتتغنى بالحداثية، تؤوّل النص القرآني بعيدا عن التفاسير التراثية القديمة، تستعين بوسائل منهجية غربية مثقلة بحمولات وخلفيات فكرية وفلسفية، تدفعها بعض العوامل والأسباب، كون النص القرآني خطاب للعالمين فيحق لكل شخص البحث والقراءة والتأويل، وفي الوقت ذاته هو خطاب من مرسل إلى مرسل إليه وهو الانسان المعني بذلك، وهذه العودة للقرآن الكريم كانت عبر رؤية فلسفية غربية وبإجراءات نقدية تختلف عن تلك التي عرفها التراث الديني، هي دراسة نقدية بصبغة غربية تقوم على أسس حداثية، ترفض أصول التفاسير التراثية.

وهذه القراءة التأويلية الحداثية للنص القرآني تختلف عن قراءات أخرى؛ فليست كل قراءة حديثة معاصرة هي موضوع بحثنا، فقد تكون معاصرة جدا، ولكنها توافق أصول التفسير الذي اعتمد عليه علماء المسلمين، كونها لا تقطع صلتها بكتب المفسرين، أما القراءة الحداثية فتتميز عن غيرها بأسس الحداثة الثلاث: الأنسنة، والعقلنة، والأرخنة.

ورغم الإنتاج الحداثي المتعدد والمتنوع في قراءة النص القرآني، والمختلف في المرجعية والأيديولوجيا، والمتنوع في الرؤى الفكرية والمعرفية، بحيث يجعل التعامل معها مستحيلا في بحث واحد، ومع علمي المسبق بكثرة الدراسات التي طالت القراءة الحداثية للنص القرآني وكان لبحثي تقاطع مع تلك الدراسات يقترب منها حينا ويبتعد أحايين أخرى، من بين تلك الدراسات من بحثت في الأعلام و المفكرين والنقاد الحداثيين تدرس المنهج والآليات وتجمع المقولات، ودراسات أخرى تطرقت إلى الأسس والمفاهيم والمنطلقات العامة للقراءة الحداثية للنص القرآني، ومن بين تلك الدراسات من بحثت في قضية من القضايا، وتجد دراسة أخرى تبحث في المفهوم والنشأة والسمات والأهداف وغير ذلك من الدراسات التي تناولت الموضوع من زوايا مختلفة، إلا أن هذا البحث اختلف عن سابقيه، حيث لم يحدّد مفكرا بعينه، بل تناول مجموعة من المفكرين الحداثيين وبيّن أهم مشاريعهم وتطرق إلى دراسة

الأسس والمفاهيم الحداثية، ثم تناول بعض القضايا المتفرقة التي وقف معها الفكر التأويلي الحداثي كقضايا العقيدة، والأحكام التشريعية(قضايا المرأة) أنموذجا.

ومن بين تلك الدراسات دراسة هند بلميهوب: القراءة الحداثية للقرآن الكريم محمد أركون أنموذجا، صليحة بن عاشور: الخطاب الحداثي والمناهج النقدية في تحليله، أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني، محمد علواش: السقوط الحداثي نقد المنهج في التعامل مع النص القرآني.

يهدف هذا البحث إلى معالجة الإشكالات الجزئية للموضوع الكلي **التأويل القرآني المعاصر**، ضمن الإطار الكبير للخطاب النقدي العربي المعاصر، وهذه الأهداف تتفاوت ما بين أهداف معرفية ومنهجية وفكرية.

وحتى يؤتي البحث أكله تم الاستعانة بنتائج بحثية لدراسات سابقة تناولت موضوع نقد الخطاب الحداثي للنص الديني عامة والقرآني خاصة وهي كالآتي: حكيم سلمان السلطاني: القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، السيف خالد بن عبد العزيز: ظاهرة التأويل الحداثية في الفكر العربي المعاصر، سعيد النكر: قراءة النص القرآني، سعيد شبار: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، العميري سلطان بن عبد الرحمن: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، كفاح كامل أبو هنود: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته.

يعود سبب اختيار هذا الموضوع دون غيره لسببين كما هي حالة كل البحوث والدراسات:

السبب الذاتي: هو الشغف والاهتمام الكبير للنص القرآني والدفاع عنه والذود عن حماه جعلتني أختار موضوع البحث.

السبب الموضوعي: هو طريقة تعامل الفكر التأويلي الحداثي مع النص القرآني تجعل الباحث يتساءل عن سبب اختيار النظريات الفكرية والفلسفية الغربية أساسا لقراءة النص القرآني، وكيف انتقال الفكر الحداثي من نقد التراث إلى نقد القرآن.

أما إشكالية البحث تتمحور حول كيفية تعامل أعلام الفكر التأويلي الحداثي العربي المعاصر مع النص القرآني في تطبيقهم المنهج التأويلي على القرآن الكريم؟

وتحت هذه الإشكالية تندرج جملة من التساؤلات الفرعية:

- ما القراءة الحداثية ما أسسها وما مقولاتها؟
- ما هو موقف الفكر التأويلي الحداثي من التفسير التراثي؟
- ماهي الآلية النقدية الحداثية المستعملة في القراءة القرآنية؟
- هل هناك تقاطع أم تدابر بين القراءة التأويلية المعاصرة والتفاسير التراثية؟

وفي خطة البحث تناولت الإجابة عن إشكالية هذا البحث في ثلاثة فصول مع مدخل عام تتصدرها مقدمة وتتذيلها خاتمة.

عنونت المدخل ب: **النقد الديني في التاريخ الإنساني**، مبينا مفهوم نقد الدين والأسباب التي أدت إلى ذلك، مركزا على النقد الغربي للكتاب المقدس، معرّجا على النقد العربي المعاصر الذي ظهر في شكل تأويلات وقراءات للنص القرآني.

الفصل الأول: عنونته بين **التأويل والحداثة**، قسم إلى قسمين:

القسم الأول: **التأويل**، ماهية التأويل، التأويل في الثقافتين الغربية والعربية، ثم عرجت على التأويل في الفكر العربي المعاصر وبيان أهم الأعلام والمشاريع، مع بيان الحاجة إلى التأويل، ثم ظهور قانون التأويل عند علماء المسلمين.

القسم الثاني: **الحداثة**، مفهوم الحداثة في الضفة الغربية، والحداثة عند العرب، نشأة الحداثة ببعديها الزماني والمكاني إرهاصات ظهور الحداثة ومراحل ذلك، أسس ومرتكزات القراءة الحداثية، مفهوم القراءة الحداثية، روافد القراءة المعاصرة، أنواع القراءة المعاصرة، بيان أهداف وغايات القراءة المعاصرة، الاهتمام الحداثي بالنص القرآني، الأسس المنهجية للقراءة الحداثية.

أما عنوان الفصل الثاني: **القضايا العقدية في متناول القراءة الحداثية**؛ كان التركيز فيه منصبا على الإيمان بالله وصفاته، ثم عالم الملائكة وموقف الفكر الحداثي من الإيمان بهما، الوحي موقف الفكر الحداثي منه، اعتراض الحداثيين ونقدهم له، النبوة ونظرة الدرس الحداثي لها، اليوم الآخر وموقف الحداثيين منه، وعند معالجة أي قضية من القضايا نقدم رأي الفكر الإسلامي فيها، ثم عرض الفكر الحداثي، نقدم لكل مفكر رأيه، وفي الأخير تتم مناقشة الآراء والأفكار الحداثية، ونختم ذلك بقراءة نقدية تشمل المداخل و الأسس التي اتكأ عليها الفكر الحداثي حسب كل مفكر وحسب كل قضية.

أما عنوان الفصل الثالث: **الأحكام الشرعية في متناول القراءة الحداثية**- قضايا المرأة أنموذجا ذكرنا فيه ست قضايا من القضايا المحرقة في الفكر الإسلامي: القوامة، تعدد الزواجات، الميراث، الحجاب، الطلاق، الشهادة؛ عرضنا نظرة الفكر الإسلامي لها، ثم عرض تصور الفكر الحداثي لها، وفي الأخير مناقشة ونقد القراءة المعاصرة، وبيان مواقع الخلل في تأويلها.

وفي الختام تم التطرق إلى أهم النتائج المتوصل إليها.

وفي مثل هذه البحوث حتى نصل إلى تحقيق النتيجة المرجوة، يستلزم علينا تحديد الطريقة التي نسلكها لتحقيق الهدف المنشود، لذا قامت هذه الدراسة وتم نسج خيوط فصولها وفق مناهج بحثية نحسبها الأوفى والأقرب لهذه الدراسة، وعليه فإننا سنعمد إلى استعمال أكثر من منهج، حيث أن كل منها نعمد من خلاله على إضاءة الجوانب الخفية في الموضوع.

فكان لنا اتكاء على المنهج التاريخي الذي من خلاله رصدنا نشأة ومراحل تطور الهرمينوطيقا في المنظومة الغربية عبر الامتدادات التاريخية، وكذا ظهور مصطلح التأويل العربي المرتبط بالنص المركزي.

وحتى نتمكن من محاورة أصحاب المشاريع التأويلية الحداثية العربية اعتمدنا على آليتي التحليل والنقد، بحيث نقدم من خلالها على الخطاب التأويلي المعاصر نشرح الأسس والمفاهيم التي انبنى عليها، والمرجعيات والخلفيات التي يغترف منها، ثم يتبع بالتحليل الذي يحلل أقوالهم ويناقش أفكارهم وينظر إلى مدى ملاءمتها لتحليل النص القرآني، ثم ينقدها ويقدم البديل لها.

أما الاجراء الاستقرائي فمن خلاله تم جمع ثم استقراء آراء الحداثيين وربطها ببعضها، لأجل تكوين رؤية واضحة حول آرائهم في الموضوع، وقف البحث على جمع أقوالهم في القضية الوحدة وأحيانا على تشتتهم، بل تناقض رؤاهم.

وكغيره من البحوث وقع في طريقه بعض العقبات والصعوبات، ولولاها لم تصبح للبحث لذة ولم تعد له نكهة وأعاننا الله على تجاوزها، موضوع البحث واسع فسيح في أرجائه، و مثلت الصعوبة في الإحاطة والإلمام به من جميع جوانبه، كونه ينفتح على الديني (العقدي والفقهي)، والفلسفي، واللغوي، والفكري، والتاريخي، مما جعل مهمة البحث محفوفة بكثير من الصعوبات، ناهيك عن كونه بحثنا لا يزال الاشتغال عليه مستمرا ومتواصلا فهو من المواضيع المعاصرة التي لاتزال النقاشات والردود عليه قائمة، ومع وجود بعض المراجع إلا أنها لم تف بالغرض وبعضها الآخر لم أستطع الحصول عليه، ومع ذلك استفرغنا الجهد في الجمع والدراسة والتحليل والنقد.

وهذه محاولة يسيرة لست أهلا أن أخوض غمارها، وهو عمل اجتهادي بشري يعتريه ما يعتري البشر يصيب أحيانا ويخطئ أحايين أخرى.

وأخيرا إن كان لهذا البحث من حسنات فإن فضلها بعد توفيق الله تعالى يكون لأستاذي الفاضل **فيصل الأحمر** فجزاه الله خيرا.

جيجل في 10 سبتمبر 2023

سليمان بن خليف

مدخـــــل

النقد الديني في التاريخ الانساني

منذ أن خلق الله الخلق والإنسان يميل إلى ما يحميه وينفعه في ذاته فيلجأ إلى الطعام والشراب واللباس ويلجأ إلى قوة لا يراها، ولكنه يعلم مدى قوتها ومنفعتها وجدواها، فهو يبحث عن إله يقدسه ويدعوه، لأن النزوع إلى التدين خاصية بشرية" فلم تزل البشرية –منذ وجودها– ملازمة للدين وآخذة به ولم تعرف مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، خفيت فيها معالم الدين، أو تخلى الإنسان فيها عن التعبد؛ وفي بيان هذه الحقيقة يقول أرنولد تونبي: إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية".[1]

فالدين إحدى الجينات الموجودة في الإنسان، وهو أمر لا فكاك للإنسان عنه، كون" الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية الماء وتتحكم في تطورها".[2]

والأسئلة التي أعيت الفلاسفة وحيرت الحكماء تدندن حول هذا الموضوع، حيث كتب برتيلمي سانت هيلير" هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العلم؟ ما الإنسان؟ من أين جاء ؟ من صنعهما؟ من يديرهما؟ ما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا ؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود...؟

هذه الأسئلة لا توجد أمة، ولا شعب، ولا مجتمع، إلا ووضع لها حلولا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة..."[3].

إن هذه الأسئلة لا يمكن تلمس إجاباتها إلا عند الدين، لأن الإنسان مهما بلغ من علم وتطور يبقى عاجزا أمام كثير من الظواهر والجزئيات التي تبحث عن أسئلة، بل إن الإنسان كلما ازداد علمه زاد جهله، لأن الكثير من أسرار الكون كلما وقف عند العلم التجريبي معللا كلما زاد إيمان العبد عمن أوجدها وجعلها بهذه الدقة المتناهية والصنعة العجيبة.

"نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين، لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان، بل إن هذا الميل سيزداد... ففطرة التدين ستلاحق الإنسان مادام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح، وتزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه"[4].

---

[1]– سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط2، 2018، ج1، ص5.

[2]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ط4، 1987 ص28.

[3]– محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، د ط، د ت، ص83.

[4] – محمد عبد الله دراز، الدين، الدين، ص88

ويقول هنري برجسون: "ولقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد جماعة بغير ديانة"[1].

ويقول شاشاوان: " مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر... علميا، وصناعيا، واقتصاديا، واجتماعيا ومهما يمكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا، فإن عقلنا في أوقات السكينة والهدوء (عظاما كنا أو متواضعين، خيارا كنا أو أشرارا) يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لم وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم ؟ وإلى التفكير في العلل الأخرى والثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا"[2].

ولقد جاءت الأدلة الشرعية تترى لتبين أن التدين فطرة إلهية فطر الله الناس عليها، والإنسان في حاجة ماسة إليها ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف/172)، والنص النبوي يشرح ذلك كل مولود يولد على الفطرة، فأصبح التدين جبلة إنسانية وجدت مع الإنسان، وحاجة الإنسان إلى الدين أكثر من حاجاته الحياتية، والإنسان تمر عليه لحظات يدرك فيها حاجته إلى قوة عظيمة ميتا فيزيقية أكبر من قوته وعقله، فعند الزلازل، والبراكين، والتسونامي، والرياح العاتية، والبحار الهائجة، فالإنسان مهما عظمت قوته، كبر عقله فهو ضعيف عاجز، والقرآن الكريم ساق لنا مثالا على ذلك ﴿هُو ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ (يونس/21-22).

أولا–مفهوم الدين:

حتى نقترب أكثر من هذه الظاهرة فهما وتدبرا لابد من وجود تعريف عام للدين بغض النظر عن هذا الدين هل هو دين سماوي منزل من الله، أم هو دين أرضي وضعي وضعته مجموعة بشرية وتواضعوا عليه، ولذلك فالدين هو "الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه إن على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد"، وبعبارة موجزة، هو" الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة" هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية état subjectif بمعنى التدين. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجة

[1]– محمد عبد الله دراز، الدين، ص83.

[2]– محمد عبد الله دراز، الدين، ص83.

faitobjectf فنقول:" هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[1].

1- أنواع الأديان:

يمكن تقسيم الديانات الموجودة على وجه الأرض إلى قسمين: قسم سماوي، وقسم أرضي.

1-1- الأديان السماوية (الكتابية):

وهي الأديان التي أنزل الله كتبها من عنده بجعلها هداية للبشر، فأرسل الله نبيه موسى وأنزل عليه كتابه التوراة، وأرسل عيسى وأنزل عليه الانجيل، وأرسل الله محمدا عليه الصلاة والسلام وأنزل عليه القرآن، فهذه الكتب والأديان سماوية، وسمى الله من نزل فيهم التوراة والانجيل بأهل الكتاب، وأصل هذه الديانة واحدة هو الله، وأنها دين واحد ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ (آل عمران/19)، إلا أن الكتابين السابقين حرفا وبدّلا بصريح النص القرآني، وحفظ الله القرآن من التبديل والتحريف.

1-2- الأديان الأرضية (الوضعية):

تنسب للأرض لا للسماء وللبشر لا إلى الله، فالبوذية توجد في الصين واليابان، والهندوسية في الهند، والفارسية في فارس وغيرها، فهي من وضع البشر؛ تواضعوا واتفقوا على عبادتها، فيمكن أن تسمى جميعا دينا.

2- نشأة الدين:

لقد أثبتت الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية أن الدين موجود منذ وجد الانسان، فالعلاقة تلازمية بينهما، فبداية الوجود الديني مرتبطة بالوجود الإنساني، وبهذا اتفق الباحثون حول هذه المسألة، ولكن اختلافهم يكمن في الكيفية التي وجد بها الدين.

فيذهب الفلاسفة والباحثون المنكرون للمصدر الإلهي للدين والمؤمنون بالتفسيرات المادية للكون أن الانسان هو مصدر الدين وهو من أوجده لحاجات كثيرة دعت إليه، فالواقع بظروفه المادية والاجتماعية والروحية والطبيعية هو السبب المباشر في إيجاد الدين في الحياة البشرية.

وتذهب فئة أخرى من الباحثين والدارسين أن الدين مصدره إلهي ولا دخل للإنسان والواقع والظروف، بل الذي خلق هؤلاء جميعا هومن أوجد الدين.

هناك قولان في نشأة الدين، القول القائل أهله أن الدين وضعي، والقول الثاني أنه إلهي، وسنفصل القول في ذلك "الدين عند هؤلاء الأقوام جميعا أساطير وخرافات، وسحر وافتراءات، وهذا ما تكاد تجمع

[1]- محمد عبد الله دراز، الدين، ص52.

عليه النظريات الوضعية الحديثة. حيث تزعم جميعا أن الدين صناعة إنسانية، سواء أكان صانعه الفرد أم الجماعة، رافضة بذلك أن يكون الله هو مصدره... فأساس هذا الاعتقاد كما بينا أساس قديم، إلا أن وجه الاختلاف بينه وبين النظريات الحديثة يكمن في أن أعداء الدين من القدماء كانوا يقولون بأن الصناعة صناعة إنسانية، دون تعليل مفصل.

أما النظريات الحديثة فقد عللت ذلك وفصلته وزادت على ذلك أن عرضت آراءها ومزاعمها في ثوب علمي قشيب فهي في زعمها اعتمدت على الواقع والمنطق واستعانت بجميع وسائل البحث العلمي"[1].

2-1- النظريات الوضعية:

الذين تواضعوا على أن نشأة الأديان نشأة أرضية، اتفقوا على أن صناعة الدين هي صناعة بشرية، ولكنهم اختلفوا في طريقة الوضع وانقسموا إلى جملة من الاتجاهات أهمها:

2-1-1- الإتجاه الطبيعي:

الذي يرى أن أصل الدين استقاه الإنسان من الطبيعة، حيث ذهب العقل في تفسيره لتلك الظواهر الطبيعية، خاصة تلك التي تنطبع في قلبه شيء من الحيرة والاستغراب والعجب.

"فالنظرية الطبيعية تضم اتجاهين اثنين، اتجاه يعتمد في تفسير نشأة الدين على الطبيعة المستقرة التي تبعث في النفس العجب والدهشة، واتجاه آخر يعتمد في تفسير هذه النشأة على الطبيعة الشاذة التي تبعث بدورها في النفس الخوف والرهبة "[2]

2-1-2- الإتجاه الروحي:

يذهب أصحاب هذه الاتجاه أن أقدم ديانة عرفها الإنسان هي الاعتقاد في الأرواح وعبادتها، فحسب أصحاب هذا الاتجاه أن الأمر بدأ عند رؤية الإنسان للأحلام والواقع الذي يعيشه فما يراه في حلمه يصبح مطابقا لواقعه الذي يحياه ويعيشه" نشأت الفكرة من اعتقاد الانسان الأول في الحياة المزدوجة التي يحياها في يقظته من جهة وفي نومه من جهة أخرى، فقد تصور الرجل البدائي الحياتين على اعتبار أنهما حقيقتان واقعتان؛ بمعنى أن ماي راه في نومه يعبر تعبيرا يقينيا عن حياة حقيقية لها مقومات الحياة التي يحيا ها أثناء اليقظة"[3].

---

[1]- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي دراسة في علم الاجتماع الديني، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1991، ص36.

[2]- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، ص37.

[3]- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، ص44.

فالروح لا يمكن لها أن تقدّس ولا أن تعبد إلا بعد أن تنفصل عن الجسد؛ بمعنى أن الإنسان والجماعة البشرية القديمة لم يعبدوا النفس وإنما عبدوها وهي روحا عندما تغادر الجسد وتلتحق بعالم الأرواح، فيعتقدون فيها الشفاء والنفع والضر، وتجلب الخير والشر.

يبين تايلور فكرة انتقال النفس البشرية من كونها نفسا داخل الجسم الإنساني إلى الروح وهي تعيش في عالم الأرواح" وبما أن الموت هو الذي يحول تلك النفس إلى روح مقدسة، فإن أول عبادة إنسانية اتجهت إلى عبادة الموتى؛ أي عبادة نفوس الأسلاف، وكانت الطقوس الأولى طقوسا للموتى، وكانت القرابين الأولى قرابين غذائية لإشباع حاجات الموتى... وكانت هذه المذابح التي تقدم عليها هذه القرابين هي القبور واللحود"[1].

2-1-3- الإتجاه النفسي:

يعد من بين النظريات الوضعية الذي تقوم على تجارب النفس البشرية وهي دائمة التجدّد، والاتجاه النفسي يقوم الدين لديه على بعض الملاحظات النفسية، بحيث يحسّ الانسان منذ نشأته بتناقض جوهري بين حساسيته وإرادته، يقول أوجيست سباتيه:" إن هذه القوة تتولد في الإنسان منذ نشأته على أثر شعوره بمناقضة جوهرية بين حساسيته وإرادته، وهما القوتان اللتان تتألف منهما حياة النفس في أيسر مظاهرها. وفي الحق أن حياتنا النفسية قائمة في جوهرها على حركتين متعاكستين: إحداهما تجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز)، والأخرى من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط)... بيد أن هاتين الحركتين لا تنطبقان تمام الانطباق، وليس بينهما كمال تناسق وتجارب، ذلك أن الحساسية تسحق الإرادة وتكبتها"[2].

بعد أن وقفنا مع أهم النظريات الوضعية التي تؤسس لنشأة ظهور الدين نجد أن هناك قواسم مشتركة تجمع فيما بينها رغم الاختلاف الموجود في التعليلات والمسميات والتوصيفات، وهذه القواسم المشتركة هي الأسس الرئيسة التي استندت إليها هذه النظريات مع الاختلاف في الاتجاهات.

وحتى تتضح الصورة أكثر حول هذه الأسس نقدم ملخصا لها وهي كالآتي:

الأساس الأول: ينطلق أصحابه من فرضية أن الإنسان الأول متخلف في عقله يتمتع بسلوك ساذج ليس لديه قدرة على الاستعاب والادراك فهولا يكاد يختلف عن الطفل صاحب الأربع والخمس سنوات في فهمه وتعامله مع الأشياء.

---

[1]- أحمد الخشاب، علم الإجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3 ،1987، ص113.

[2]- محمد عبد الله دراز، الدين، ص136.

وهذا التصور خاطئ في تحليله، كون أصحابه ينطلقون من بلاهة وسذاجة الإنسان في بداياته، فكلما أوغلنا في أعماق التاريخ اتضح لنا أن الإنسان الأول لا ينحدر عن أصول إنسانية، ويتمتع بصفات لا إنسانية كالهمجية والرعونة والسطحية، وأصحاب هذا الاتجاه يفسرون البدايات الأولى للإنسان، ثم بدأ الانسان يتطور في عقله وتعامله مع الأحداث وتفاعله مع الوقائع.

وهذا "التفسير لا يقوم عليه تفسير من التاريخ أو العلم، بل إن العلم المخبري نسف أخيرا هذه التصورات من قواعدها، واستبدل أمثال هذه الأوهام عن أصل الإنسان ومنشأ الحياة، بحقائق مخبرية صحيحة .... وتأكد على أيدي الأطباء الباحثين أن أصل الإنسان هو الإنسان، وأن الجينات الوراثية في كل جسم إنساني –وفي كل كائن حيواني– تمنع بصورة مطلقة إمكانية حدوث أدنى تطور أو تغير على بنيته الداخلية أو الخارجية"[1].

فالعقل الإنساني لم يتطور، وكذا أي عضو من أعضاء الجسم الإنساني لم يتطور، ولكن الذي يتغير ويتطور لدى أي إنسان هو الجانب المعرفي، فالمعرفة هي رصيد يملكه الانسان من خلال الأجيال المتعاقبة فتحصيل المعرفة هو عمل تراكمي يدفع الإنسان نحو التطور.

الأساس الثاني: أصحاب النظرية الوضعية يعتقدون أن الدين صناعة إنسانية مهما اختلفوا في أصله طبيعي نفسي روحي لا يهم، المهم عندهم أن الإنسان هومن أوجد هذا الدين ولا علاقة له بالله ولا يفرقون في مصدرية ذلك.

الأساس الثالث: القبائل المتخلفة التي لاتزال تعيش اليوم في بعض الأماكن من المعمورة كحال بعض القبائل في أدغال إفريقيا وكذا في أمريكا أو استراليا، فما يفرزه الإنسان من تصورات وتصرفات كان عليه الانسان القديم.

2-2- النظرية الإلهية:

تبين النظرية الإسلامية أن الله تعالى منذ هبوط آدم إلى الأرض كان التنزيل الرباني معه بالتوجيه والإرشاد ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ۝٣٨ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة/33-39)، فالخطاب القرآني وهو يخاطب آدم فهو في حقيقة أمره يخاطب ذريته من بعده على اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه، والجزاء يكون بالجنة أو النار.

[1]- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، ص74.

هذا هو أصل الدين في الفكر الإسلامي منذ خليقة أول إنسان كان الدين حاضرا وإقامته حجة على الخلق من أبي البشر إلى آخر بشر ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

وقوام هذا الدين هو توحيد الله تعالى بما يليق به ليس كمثله شيء، وأن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب من أجل هذه المهمة، ولا توجد أمم إلا وأرسل فيها رسول ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر/24)، ووظيفة جميع الأنبياء والرسل هي إقامة التوحيد الخالص ﴿۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (الشورى/13).

فالدين الذي أمر به الله واحد هو الإسلام، ولكن الاختلاف يكمن في الشرائع، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا.

أما أصل الإنسان وخلقته في الإسلام فمصدرها واحد هو الله، فالفكر الإسلامي يقر بوجود الإنسان بعد العدم وخلقته تمت واحدة بدون أن تمر بمراحل التطور والنضج، وأن أصله في بداياته الإنسانية لم يكن إنسانيا كما ذكرت النظريات الوضعية، وللإنسان وظيفة عظمى –خلافة الله في أرضه– كلف بأدائها ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة/30)، فالخطاب القرآني اعتنى بإضاءة فكر المؤمن وأزال اللبس عنه في هذه القضية وبين أصل خلق الإنسان في مواضع شتى وطرائق قددا بما لا يترك ظنا أوشكا ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر/26).

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (ص/7172).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءًۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء/1).

﴿۞مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ (طه/55).

فالله خالق الانسان من الأرض فأصله من تراب، ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل له السمع والأبصار والفؤاد ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون/12-14).

وما يقال في جسم الإنسان يقال في عقله، فالله تعالى يذكر كمال عقل الإنسان وأنه منذ بداية الخليقة وهو مسؤول ومكلف عن تصرفاته بكامل الوعي والإدراك العقلي ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ

عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ (البقرة/31-33).

ومناط التكليف لدى الإنسان هو العقل وبه ارتقى على جميع المخلوقات ﴿۞وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ (الإسراء/70).

ثانيا– مفهوم نقد الدين:

من خلال ما تم الوقوف معه في ظاهرة نقد الدين نحاول تقديم مفهوم للظاهرة" هي حركة اجتماعية فكرية، تسعى إلى محاربة الدين، وإلغائه من حياة النفس جملة، وتقصد إلى استغناء الانسان بنفسه عن كل شيء؛ بحيث يعيش بلا دين في كل شؤون حياته العامة والخاصة"[1].

1– نقد الدين النشأة والتطور:

لا يختلف اثنان في أن الدين مغروس في أعماق النفس البشرية وهو متجذر في كينونة جميع المجتمعات الإنسانية ويحظى بالقبول من قبل الناس، إلا أن هذا الأمر لم يمنع أن تظهر في التاريخ الإنساني السحيق أفراد أو جماعات يتبرّؤون من الدين، ثم يوجهون سهام النقد له بعدم منفعته وجدواه والحط من قدره ومكانته، وهؤلاء تجدهم يعادون الدين ومن ينتسبون له فمنهم من يظهر عداءه ومنهم من يخفيه أيا كان هذا الدين.

عندما نقف نبحث عن البدايات النقدية للدّين نجدها غابرة في العمق التاريخي السحيق مردّها إلى ما قبل الميلاد، ولعل بدايات ذلك تعود إلى بعض الأسباب منها بغض بعض الناس للدين ولتعاليمه والقائمين عليه، ومع ذلك نجدها دائمة الظهور حاضرة الوجود، عدم الرضا والتسليم سبب كاف لإثارة الشكوك ونشر المظاليم

1-1– النقد الغربي للدين:

مع بزوغ فجر الفكر الغربي وانطلاقة تحرّره كانت البدايات القوية للنقد الديني، لأنهم يرى أن الالتزام بالدين " يؤدي إلى فساد الإنسان والاضرار بحياته... وتنادي بوجوب التخلص من الدين وإلغائه من المجتمعات الإنسانية...ولم يكتف المنخرطون في هذه الظاهرة بتحييد الدين وفصله عن الحياة كلها... ليس إلغاء تدخل الدين في الحياة، وإنما يقصدون إلى إخفاء الدين من الوجود، فالأديان في نظرهم ليست سوى تزوير وخرافات وأساطير... وهي عند بعضهم أنظمة ظالمة أقامها قسيسون وملوك في مؤامرة كبرى

[1]– سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص9

لتبرير الطغيان... ولن يجد الجنس البشري مهربا من هذه المؤامرة الشريرة إلا باتباع نور العقل تحديا للقساوسة والملوك"[1].

فذهب نقاد الدين إلى الاستغناء عن الله ومن ورائه الوحي، كون الإنسان الحديث لم يعد في حاجة إلى ذلك، وأن العقل يكفي هاديا إلى ذلك" وأضحوا يصورون العقل الإنساني بأنه على كل شيء قدير! وأنه السبيل الوحيد للبلوغ إلى كنه كل الحقائق الوجودية، وأن كل حقيقة لا يمكن للعقل الوصول إليها، فماهي إلا خرافة وأسطورة، فالعقل الإنساني هو المصدر الوحيد لكل المعارف"[2].

وبعد أن رفع أصحاب نقد الدين شعار تأليه العقل والاستغناء به عن الله والدين، راحوا يركضون في اتجاه آخر وهم يدعون أن الإنسانية اليوم " اكتشفت منقذا آخر يغنيهم عن كل ما سواه، إنه العلم التجريبي الحديث، فساد لديهم الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والأخلاقية، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة، أو الأنظمة، مع وجود العلم"[3].

ومع كثرة المنخرطين في نقد الدين واشتراكهم في اتخاذ موقف معادي منه، إلا أننا نجدهم مختلفين في مواقفهم من الإيمان، فمن هم الملاحدة الذين لا يؤمنون بإله خالق للكون ولا يصرفون له عبادة، ومن هم من أقروا بوجود خالق للكون وأنكروا الوحي والنبوات والإيمان بذلك، أما الفئة الثالثة فهم من لم يقطعوا بإنكار الخالق ولم يؤمنوا بوجوده فموقفهم لا يزال مترددا ويكتنفه الغموض، ولكنهم ينقدون الدين.

إنتشرت ظاهرة نقد الدين في المجتمع الغربي انتشارا فظيعا عبر مراحل من تاريخها الطويل، بعد أن كان الالحاد محصورا في مناطق وأشخاصا معينين، ومردّ ذلك قد تقبله وتستسيغه العقول خاصة عند العودة إلى ماضي السلطة الكنسية وكيف كانت تتعامل مع الفلاسفة وأصحاب الحكمة، وتعاقبهم على ذلك.

يذكر الإمام محمد عبده واصفا موقف الكنيسة من العلم والعلماء والحريات"... أنشئت المراقبة على المطبوعات، وحتم على كل مؤلف وكل طابع أن يعرض مؤلفه أو ما يريد طبعه على القسيس أو المجلس الذي عين للمراقبة، وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئا لم يعرض على المراقب، أو ينشر شيئا لم يأذن المراقب بنشره... أنشئت محكمة التفتيش لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما بسعي تلامذة ابن رشد، خصوصا في جنوب فرنسا وإيطاليا.

---

[1]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص6-7.

[2]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص7.

[3]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص8.

أنشئت هذه المحكمة الغربية بطلب من الراهب (تروكماندا)... قامت المحكمة بأعمالها حق القيام، ففي مدة (18) سنة من (1499-1481) حكمت على (10220) عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصا، بأن يحرقوا وهم أحياء، فأحرقوا وعلى(6860) ستة آلاف وثمانمائة وستين شخصا بالشنق بعد التشهير، فشهروا وشنقوا، وعلى سبعة وتسعين ألفا وثلاثة وعشرين شخصا بعقوبات مختلفة، فنفذت ثم أحرقت كل توراة بالعبرية... اشتدّت محكمة التفتيش –بفروعها المنتشرة في سائر أوربا– في طلب المجرمين طلاب العلم..."[1]، هذا هو تاريخ الكنيسة الأسود الملطخ بالدماء، وهذا هو الدين الذي ثار عليه الغرب وفي المقابل تنعم الأندلس بالحضارة والعلم، ويفد الإمبراطور وحاشيته والمقربين من صناعة القرار أبناءهم إلى الأندلس ليقتبسوا من ضياء حضارتها وعلمها.

ويذكر المؤرخ لورنتي: "الذي أتيح له البحث بمطلق الحرية في أرشيفات محكمة التفتيش في إسبانيا وحدها.. أن هذه المحكمة قد قدمت إلى النار أكثر من واحد وثلاثين ألف نفس، وأصلت أكثر من مائتين وتسعون ألفا عقوبات أخرى تلي الإعدام في صرامتها، وهذه الإحصائية لا تشمل الذين أودت بحياتهم فروع هذه المحكمة في مكسيكو وليما بأمريكا الجنوبية، وقرطاجة وجزر الهند الغربية، وصقلية، وسردينيا، وأوران، ومالطا.. "[2].

ومن خلال هذه النماذج يمكن لنا أن نفهم معنى الدين الذي يتحدث عنه الغربيون باختلاف تخصصاتهم ومواقعهم في النقد، بل وعداوتهم للدين، ولكن ظاهرة نقد الدين لم يتوقف أصحابها عند نقد تعاليم الكنيسة والخروج عنها، بل والكفر الدعوة إلى التمرد عنها وعن جميع الأديان، ومع تطور الفلسفة ثم اختراع المنهج العلمي وانفجار الثورة الصناعية اقتنع العقل الغربي بأن السلطة الدينية هي سبب مآسيهم وتناحرهم وتأخرهم عقودا من الزمن، وعند تحررهم من ربق الكنيسة وصلوا إلى ما هم عليه الآن، والأسباب التي أدت إلى نقد الدين في الفكر الغربي هي كثيرة متداخلة متأثر بعضها ببعض، ويمكن إرجاع أصلها إلى أربعة أسباب أساسية، هي[3]:

السبب الأول: تحريف الدين المسيحي وخروج مكناته عن العقل.

السبب الثاني: ضخامة فساد الكنيسة وفساد تاريخها.

السبب الثالث: تطور الوعي الأوربي وتوسع مداركه وتجاوزه للكنيسة.

السبب الرابع: إخفاق الإصلاح الديني وقصوره النقدي.

---

[1]– محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، منشورات الأنيس (موفم للنشر)، الجزائر، 1987، ص 52-55.

[2]– حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، ص19.

[3]– ينظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص30.

إن هذه الأسباب مجتمعة " كلها تتحد في سيل عارم، سوف يحطم عرف القرون الأولى الذي كان أدنى إلى القشرة، وسوف يحل جميع المعايير والروابط، ويمزق أوربا إلى أمم ومذاهب، وسوف يكتسح أمامه أكثر فأكثر دعائم المعتقدات المأثورة وما تقدمه من عزاء، ولعلها تؤذن ببداية النهاية لسلطان المسيحية على الحياة العقلية للرجل الأوربي"[1].

1-2- النقد العربي للدين:

إن ظاهرة نقد الدين لم تبق حكرا على البلاد التي نشأت فيها، وإنما سرت كالنار في الهشيم، ووصلت منها إلى سائر أصقاع الدنيا، ولم يكن العالم الإسلامي بمعزل عن ذلك، فقد تأثر بهذه الموجة التي اكتسحت العالم، حيث انخرط بعض من المثقفين في العالمين العربي والإسلامي يتبنون هذه الفكرة ويروجون لها، فترى بعضهم يردد ما يقرأه في كتب القوم أو ما يسمعه في ندواتهم وحواراتهم ونقاشاتهم، واقتنع بأفكارهم، ثم سخر نفسه داعية إليها ومرغبا الناس فيها، وبدأت النقود تنتقل إلى الدين الإسلامي من قبل بعضهم، سواء من أولئك الذين انتقلوا إلى الغرب واحتكّوا بمثقفيهم ودرسوا في جامعاتهم وأشرف بعض المستشرقين أو كبار الفلاسفة والمفكرين على أطروحاتهم، أو أولئك الذين تأثروا بأفكارهم من خلال تلاميذهم بعد عودتهم وما نقلوه من بعض الأفكار والتصورات المغلوطة، والأخطاء الاستدلالية المبتورة، خاصة مع الإشكاليات الجديدة التي أثيرت المرتبطة بقراءة النص القرآني قراءة عصرية، تحرضها مجموعة من الأسباب والعوامل، منها ما هو متصل بطبيعة النص نفسه بما هو خطاب للعالمين وبما أن الإنسان هو محوره الرئيسي وإسقاطهم الدقيق بين النصرانية والدين الإسلامي، ومن ههنا بدأ الانحراف الفكري، ثم طفقوا يبحثون عن الحرية والعدل الذي جاء به الإسلام لإقامة الحضارة الإسلامية، ورفعوا شعر المساواة بين الرجل والمرأة، كون هذه الأخيرة ضاعت حقوقها واحتقرها المفسرون الرجال، لأن الإسلام في زعمهم دين ذكوري، وغيرها من القضايا المحرقة التي رفعوا دثارها .

1-3- النقد الحداثي للدين الإسلامي (كيفية الخروج من التيه):

إن الخروج من التيه الذي تعاني منه الأمة والمضي قدما إلى الأمام لأجل أخذ مكان بين أمم الدنيا هي الفاعلية التي كان المفكرون العرب مهمومون بها وهو البحث عن مواطن الخلل ومواضع الزلل في الأمة العربية، فما كان من المفكرين العرب إلا أن تتبعوا تاريخ العقل الغربي في كيفية استعادة السيادة والثقة بالنفس، فانطلق الفكر الحداثي العربي يبرّر مواقفه من وحي الحداثة الغربية، ومنه كانت الانطلاقة مع تحرير العقل من عقاله وتركه ليسأل ويجيب عن أسئلته أيا كان نوع هذه الأسئلة خاصة الأسئلة المؤرقة للإنسانية

[1]- سلطان بن عبد الرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص30.

منها، ومع التطور العلمي الحاصل في كل ميادين المعرفة بدأت كتابات عربية تدعوا إلى اتباع النموذج الغربي، للخروج من التيه وتقليده في كل نواحي الحياة الثقافية والحضارية والتاريخية...

عند طرح إشكالية التراث وكيفية التعامل معه اختار أعلام الفكر العربي الحداثي نفس الاختيار والانطلاقة التي اختارها وانطلق منها الغرب في تعاملهم مع التراث" الغرب كان قد طرح في القرن السادس عشر سؤالا حول العلاقة بين القديم والجديد واختار نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم الحديث، لم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، بل صار الثابت ماهو ضد العلم القبلي... بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. الطبيعة صارت نقطة البدء، صار الانطلاق من أسفل لا من أعلى.... فظهرت مقولات اللبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية، العقلانية، التجريبية، الوجودية."[1]

إن اختيار الانقطاع بين القديم والمعاصرة؛ يعني التبرّء من الوحي ومن كلّ شيء له علاقة بالسماء هو اختيار الفكر الحداثي، وما دام الوحي هو وسيلة الاتصال بين السماء والأرض، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة فالعمل جار على طمسه من القاموس العقدي ولذا كان له حضور قوي في الدرس الحداثي.

فالسؤال الذي طرحه العقل الغربي هو نفسه الذي يطرحه العقل العربي اليوم والإجابة لا تستدع كثير تدبر أو تفكير فالعقل العربي سيأخذها قوالب جاهزة ممن أجاب عنها منذ قرون، لا بد من ربح الوقت واختصار طريق التفكير والتأمل وتجنب خوض غمار الحروب الفكرية والاصلاحية التي خاضها الغرب الذي سبقنا لذلك، مع أن العملية في حقيقة أمرها هي تقليد للمنهجية الغربية فيما وصلت إليه من فصل للوحي عن العقل، بل وفصل كل ما هو ديني وعلم غيبي وما ينطوي تحت العلم النقلي عن العقل، هذه هي الطريقة التي نشق بها عباب البحر للوصول إلى مصاف الغرب، وينبه حنفي من الابتعاد عن الإجابات الجاهزة –الإجابات التقليدية – التي يمليها الوحي على أتباعه، لأن مثل هذا يعطل من عمل العقل وعرقلة مسيره "كيف نفكر نحن في حين أننا نظن كل شيء واضحا أمامنا، فالله موجود والعالم مخلوق ... فلماذا نسأل والأجوبة كلها جاهزة لدينا كيف نشأ العالم؟ الله خلقه. كيف نشأ الكون؟ الله أصل الأشياء. ما مصير الانسان؟ الموت والبعث والخلود..."[2].

فأكبر المهمات الملقاة على عاتق المفكرين العرب هو تحرير العقل ودفعه ليؤدي دوره المنوط به، فجاءت المشاريع العربية النهضوية، وهي في مجملها تدعوا لرفع الوصاية عن العقل وتركه يخوض غمار حروبه الفكرية بدون توجيه قبلي حتى ولو تجاوز الوحي " كان الإصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر

[1]– حسن حنفي، السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر، مجلة الأزمنة، ع.15 ماي أبريل، 1989م، ص66.

[2]– حسن حنفي، السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر، ص66.

قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر، وزحزح بذلك الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يخرج عن الإطار الأنطولوجي الخاص بالوحي، ثم جاءت حركة النهضة في الغرب أيضا لكي تعمق هذه الحركة الإصلاحية، وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه... وتسارعت الحركة بعدئذ على هذا النحو حتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة... وتم الفصل بينها وبين التيولوجيا نهائيا"[1].

وهذه الصرخة من قبل الكثير من المفكرين الحداثيين العرب، هي في حقيقة الأمر دعوة صريحة للعقل في اختيار موقعه وتقلد ريادة زمام الأمور ورفض كل وصاية مهما كان نوعها عليه، لأن هذه التجربة التي خاضها العقل الغربي في خوض حروب فكرية طويلة أدت بتتويج العقل على الإيمان" إنتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين... بعد اكتشاف التناقض الجوهري بين العقل والإيمان في المسيحية إلى إيثار العقل على الإيمان فنشأت ما يسمى بالتيارات الإلحادية، وهي في حقيقة الأمر الاتجاهات العقلية امتدادا للفلسفة الإسلامية... (وأنها ساهمت) في وضع تراث عقلاني علمي جديد (وبدأت) عصرا جديدا هو عصر النهضة الأوربية"[2]

ولعل هذا الذي جعل الهوة تبتعد وتتسع أكثر فأكثر وذلك من خلال التصادم بين العقل والدين وكأن الدين لا يقبل العقل بل لا يلتقيان فمنذ متى فعلت هذه الجدلية فعلتها؟ ألم يكن العقل خادما للدين لا عداء بينهما عند كبار فلاسفة المسلمين والأمثلة أكثر من أن تحصى، لقد كانت العلاقة بينهما إيجابية حتى جعلت" العقل شيئا آخر خارجا عن دائرة الدين أو مقابلا له، ما الذي جعل العقل إلى جانب التقدم والتنوير والحداثة، في مقابل النقل (النص) الذي جعلوه إلى جانب التخلف والرجعية والظلامية... ومعلوم أن هذه الصورة مأخوذة أصلا وفصلا عن تجربة الغرب في عصوره المظلمة حيث عرف صراع العلم والدين أوجه بين رجالات الكنيسة الممثلين للدين المسيحي والنبلاء والإقطاعيين، ورجالات العلم والتحرر الفكري ...لقد تغذت مسألة العقل والنقل عندنا من صراع العلم والدين عند الغرب، وكما جعل الغرب العلم مقابلا للدين أصبح العقل عندنا مقابلا للنقل"[3].

ولكن التحول الفكري العربي انتقل من خلاله العقل العربي من كونه مبدعا في التداولية الإسلامية إلى كونه مقلدا للتداولية الغربية، وهذا بعض الذي جناه العقل العربي المعاصر في نقله للمواقف والمناهج الغربية دون انتقاء أو تمحيص.

---

[1]- سعيد النكر، قراءة النص القرآني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1،2014، ص47.

[2] -سعيد النكر، قراءة النص القرآني، ص 47.

[3]- سعيد شبار، النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، منشورات الفرقان، سلسلة الحوار ع34، ط1، 1999، ص34-35.

2- آليات نقد الدين في القراءة الحداثية:

إن الآليات الحداثية التي استعملتها القراءة المعاصرة لنقد النص القرآني كانت دقيقة، حتى تصل بها إلى أهدافها المسطرة ومن جملة هذه الآليات:

2-1- الاحتكام إلى العقل:

ومن هنا تنتقل الإشكالية العقلية من التداولية الغربية وكيفية تعاملها معه إلى المفكرين العرب المعاصرين؛ أي من تحرير العقل إلى عزله عن الوحي والدين مع كونهم يقلدون غيرهم الغرب في منهج نقدهم ودراستهم" كما حاول بعضهم من قبل (مفكرو وفلاسفة عصر الانوار الأوربي) التفريق بين الظاهرة التوراتية والانجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية، فإننا سنحاول التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية."[1]

فكانت التأثرات العربية بالمناهج الغربية واضحة للعيان وأولها تلك التي انخرطت من أجل عزل الوحي عن الدين، والتعامل مع الوحي بعيدا عن كل غيبي، والنظر إليه كونه منتجا بشريا في التعامل معه، وفي هذا الصدد يدعو أركون إلى استخدام عقل عربي بمثل الاستخدام العقلي الغربي وذلك بداية بنقد ديني للوصول إلى ما وصل إليه الغرب، ولا يزال يحلم به العقل العربي كمشروع نهضوي، حيث يقول: "ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا".[2]

وأركون وهو يدعو إلى اتباع للعقل الغربي، لأنه في نظره عقل مختلف عن العقل العربي ويسميه ب"مصادر المعقولية والعقل الاستطلاعي الجديد" أما العقل المسلم فهو في نظره عقل دوغمائي-كما صرح بذلك- ما يحسن به إلا الاتباع، وحتى يرتقي العقل العربي عليه التخلي عن البعد الغيبي للدين وإعادة النظر في التعامل مع الوحي واستعمال المنهجية التي نهجها العقل الغربي، وهذه الدعوة الأركونية هي في حقيقة أمرها نوع من التبني الحداثي العربي كما يسميها طه عبد الرحمن" نطلق على الثانية التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلدة اسم خطة التعقيل، وتستهدف أصلا رفع عائق الغيبية؛ ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1987، ص72.

[2]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص58.

القرآن ورد وحي من عالم الغيب، وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"[1].

ومنه فالفكر العربي المعاصر من خلال ما تم التطرق إليه يجدّد دعوته للتشبث بالمبادئ المنهجية ذات الحمولات الثقافية والفكرية والفلسفية والحضارية الغربية، دون تجريدها من خصوصياتها وحمولاتها الخاصة بمكان حضارته ميلادها وذلك لاختلاف الخصوصيات الحضارية.

إن المجادلة حول التمكين العقلي في منظور الحداثة العربية والاحتفاء به مع العلم مفصولا عن الدين هو في حقيقة أمره يتنافى ومقصد الحداثة الإسلامية، لأن من مقاصد الحداثة هو الارتقاء بالإنسان من جميع مستوياته المختلفة الروحية والمعرفية والعمرانية، وهي يستعين في أداء هذه المهمة بالعقلانية، فتصبح قاصرة عن أداء ذلك، والمنطلق العقلي الذي تحض عليه الحداثة، هو الذي يدعو إلى المعرفة في كامل تصوراتها معرفة الله ومعرفة ما دون ذلك، والعقل هو الذي يدلل ويستدل على ذلك.[2]

إن إخضاع العقائد والمرجعيات لقياس الآلية العقلية هو جهد يجتمع حوله جميع الحداثيين، باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة ولا معرفة سواها وذلك لقطع الطريق أمام الوحي حتى يبعد في نظرهم من صنع أي فكر أو تصور" تقوم الاستحالة العقلية على اكتفاء العقل دون ما حاجة إلى مصدر آخر للمعرفة فالمعرفة مصدرها واحد وهو العقل، ففي العقل الكفاية لكل أنواع المعارف، ومن ثم تستحيل النبوة... ما حسنه العقل يفعل وما قبحه العقل يترك... فالعقل والطبيعة هما أساس الحكم على الأشياء"[3]، وهذه النتيجة التي وصلها العقل الحداثي هي خاطئة، كونه سلك المسلك الخاطئ وهو التفسير المادي للظواهر الكونية، أي إنكار أن يكون هناك أي تفسير آخر للنواميس الطبيعة.

2-2- توظيف مصطلحات ومفاهيم معاصرة:

لقد استعار الخطاب التأويلي الحداثي ثورة مصطلحية من الفكر الغربي هي في حقيقية أمرها مقدمات للثورة التي أعلنها عن كل ماله علاقة بالتراث خاصة أصول الدين، وكل المفكرين الحداثيين ومن انتحى منحاهم ينحتون مصطلحاتهم بعناية فائقة، ويضعونها في موضعها اللائق بها، لأنهم يدركون تمام الادراك أن الحرب الدائرة اليوم هي حرب المصطلحات لما لها من تأثير قوي على الفكر والثقافة، وليس كل شخص مؤهل لخوض هذه الحرب فضلا عن إدارتها، فهناك كلمات تتحكم في مصير الأفراد والشعوب، وما

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص181.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص47

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 19881، ج4، ص43-44.

عجزت الحروب العسكرية عن تحقيقه حققته حرب المصطلحات، بل وهدمت أركانه وذلك لما للكلمة من تأثير قوي" هناك في فرنسا من يقول بأن الحروب القادمة ستكون من طبيعة سيميائية، إن فرض المفاهيم واللغة وتحدياتها هي بكل تأكيد الوسيلة الأكثر فعالية لبسط السيطرة على العالم لذا يجب تصور آليات للدفاع الذاتي لحماية النفس من هذه الحملات السيميائية"[1].

لقد وفدت على ساحتنا الثقافية والفكرية مصطلحات دخيلة كثيرة ألقت بظلالها علينا وما نكاد نتبيّنها ونقف على خلفياتها وحمولتها، حتى نجدها قد اندست في فكرنا وثقافتنا وسرت في لغتنا بسبب المتسرعين من أبناء أمتنا، الذين يهرعون ويتلقفون كل دخيل ظنا منهم أن كل ما ورد من الضفة الغربية فهو من الحضارة والفكر، ناسين أو متناسين أن للكلمة القدرة العجيبة على الرفع أو الخفض، والحياة أو الموت، ولأن" الكلمة على حد قول فكتور هيجو (عبارة عن كائن حي) كائن يتصف بإمكانيات متفاوتة القيمة.. فمن ناحية يمكن وصف هذه الكلمات من منطلق العوام، ومن ناحية أخرى يمكن الارتقاء بها إلى درجة قطب من الأقطاب.. فهناك كلمات مسطحة، لها مجرد دلالة محدودة، والأخرى تحمل آفاقا فكرية أو نفسية متعددة الملامح، وتتعدى الحدود الشكلية اللغوية. أي إنها تقوم ببلورة المعطيات الرمزية وتؤدي إلى استشفاف المعطيات التحتية الكامنة في أبعاد الخطاب وعلاقاته الاجتماعية والتاريخية والسياسية والدينية.. فهي مفردات يمكن أن نطلق عليها عبارة (كلمات مصيرية).. بمعنى أنها تتحكم في مصائر الأفراد والشعوب وتحدد مستقبلها ومصائرها... فالخطاب العام الذي تُنشأ من أجله أو توضع فيه مثل هذه الكلمات، هو الذي يكسبها دلالتها الحقيقية. لذلك يتطلب الأمر عدم الاكتفاء بالتوقف عند المعلن أو الشائع من معانيها، وإنما ينبغي أن يكون البحث عن المعاني والأحداث التي وراء تلك الكلمات وكذلك عن خلفياتها الأصلية"[2].

فالمصطلحات التي جاء بها الفكر الحداثي لابد من النظر فيما تحمله من معان مبطنة، وكذلك البحث والتنقيب عن الجذور والخلفيات الفكرية والفلسفية لتلك المصطلحات، كون منبتها ليس منبتا إسلاميا، لأن مصطلحات العقيدة التي نحتها علماء المسلمين تعود إلى الأصل الإسلامي، حيث نحتها علماؤنا من حضارتهم ومن دينهم ولم يقلدوا غيرهم فيها وهي تنتمي إلى المدونة العربية، على عكس الفكر الحداثي اليوم.

إن للمصطلحات أهمية كبرى في الحياة الفكرية والحضارية لبني الانسان، لكونها معبرة عن انتمائهم وحضارتهم ونوع عقيدتهم" وإذا نظرنا إلى أي مصطلح من المصطلحات باعتباره وعاء يوضع فيه مضمون

---

[1]– المهدي المنجرة، عولمة العولمة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 2011، ص 30.

[2]– عبد العزيز زينب، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق–القاهرة، ط 1، 2004، ص 7–8.

من المضامين، وبحسبانه أداة تحمل رسالة: المعنى، فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور الأوعية والأدوات على امتداد الحضارات المختلفة، والأنساق الفكرية المتعددة، والعقائد والمذهبيات المتميزة"[1].

ومما سبق عرضه من اتجاه حداثي حول مهمة الهدم العقدي في التفكير الحداثي، فإن التركيز حول المصطلحات والمسميات أخذ من المنظرين الحداثيين كل مأخذ وأعدوا عدتهم حول هذا الجانب، كونهم يعمدون إلى تغيير مصطلحات العلوم الإسلامية وتجاوزها مع إدراكهم لعظيم قداسيتها عند المسلمين، موظفين في المقابل ترسانة مصطلحية هائلة مجتلبة من حقول معرفية مختلفة كالفلسفة والنقد والعلوم التجريبية، كل ذلك لأجل التجاوز الاصطلاحي في العلوم الشرعية عامة وعلوم أصول الدين خاصة، لكون هذه الأخيرة لها تعلق مباشر بقضية الإيمان، والحضور القوي لهذه المصطلحات ليس عبثا من لدن المفكرين الحداثيين، بل لأجل التمويه بالمصطلحات القديمة ومن ثم استبدالها بالمصطلحات الجديدة وهذا الذي تؤكده الرغبة الحداثية علنا" العلوم الإسلامية في تراثنا القديم مازالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسه مضمونها ودلالتها، والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها ...ليسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل الله الرسول الدين النار الثواب"[2].

ومردّ هذا الانقلاب الاصطلاحي يعود بالدرجة الأولى إلى اللغة في عدم إدراك وتحمل المفردات القديمة للدلالات الجديدة وعدم مطابقتها لمستجدات العصر" هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمضامين العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلص منها، ومهما أعطيناها من معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع، على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت اللغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير"[3].

وبعد الانتهاء من التغيير المصطلحي أصبح التطلع مشروعا بل مطلوبا إلى الشق المفاهيمي فإذا كانت المصطلحات القديمة عاجزة عن مواكبة العصر، فالمفاهيم تكون أكثر عجزا فلابد من بنائية مفاهيمية جديدة لعلوم أصول الدين تواكب الحديث ومسايرة الواقع معلنين انقلابا فكريا على المفاهيم الدينية عامة والعقائدية خاصة، ونقلها من مضامينها اللّاهوتية الغيبية إلى مضمون عقلي اجتماعي، ولا تحصيل لذلك

---

[1]– محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص3.

[2]– التراث والتجديد في فكر حسن حنفي، مصطفى السباعي، www.ilmway.com
www.almrsal.com/post/456459 / 13/12/201 30 h21

[3]– حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط5، 2001، ج1، ص110.

إلا عن طريق منهج الفلسفة الدريدية والمنهج الديكارتي لزحزحة المقدسات في قلوب المسلمين وهذا الذي سنقف معه ونبين موقف الخطاب الحداثي من خلال الصفحات القادمة.

إن المتأمل لما طرحه الفكر الحداثي بشأن المصطلحات القديمة التي اقتبسها الفكر الإسلامي من حضارته الإسلامية (التراث)، كونها مثخنة بالدلالات الإيمانية التي تعبر عن الثوابت غير القابلة لأي تبديل أو تحويل، ولكن منهجية القراءة الحداثية تقيم محاكمة لتلك المصطلحات العقدية، إنّ كل غيبي لا يمكن للعقل إدراكه يجسّد بالمحسوس، وبالماديات حتى يستطيع العقل الحديث فهم المضامين الاصطلاحية والمفاهيمية للعقيدة هذه هي البدايات الحداثية لقيام الثورة، وحتى تعرف الذات البشرية كنه الله تعالى لا يجد الفكر الحداثي العربي ما يستدل به على ذلك غير طريق التشبيه والقياس والتمثيل حتى يتمكّن العقل الحديث من إدراك ذلك " ليس للإنسان إذا ما أراد الحديث عن ذات الله إلا التشبيه والقياس، التشبيه بنفسه والقياس على العالم، وإثبات صفات للإنسان كصفات ثبوتية لله، ونفي أوصاف الإنسان السلبية كصفات سلوبيه عن الله، وبالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الانسان، ويتوهم الإنسان أنه حديث عن الله، في حين أنه يتحدث عن نفسه"[1].

2-3- توظيف العلوم الإنسانية:

لقد استعملت القراءة المعاصرة العلوم الانسانية كأداة لنقد النص الديني، كون هذه العلوم الإنسانية بدأت تبحث عن إجابات عند طرح بعض الأسئلة حول النص القرآني ومن جملته أصول الدين" ومن خلال بلورة هذه التساؤلات والإجابة عليها بما تقضي هذه العلوم الإنسانية من خلال تلك النتائج يمكن دراسة النص الديني"[2]، فاستغل الفكر الحداثي هذه العلوم الإنسانية المستعارة كغيرها من الفكر الغربي ووظفها في استنطاق النص الديني عموما، ومن جملة تلك العلوم علم النفس، والذي يرى الفكر الحداثي أن من خلاله أصبح الفكر الديني" مجابها بأسئلة بسكولوجيا المعرفة، واعتبر أن شيوع وانتشار هذا الفكر يعود إلى طبيعة الانسان في القديم -زمن الوحي-التي كانت مفتوحة على العجيب الساحري أو الأسطوري".[3]

ومن بينها الأنثروبولوجيا الدينية وهي علم يدرس الأديان في المجتمعات البشرية لأجل الوقوف على القواسم المشتركة بين الأديان، وهو يحقق أهدافا عديدة كمعرفة أصول الديانات ومواطن التحريف، فهو قد يميط اللثام عن بعض الظواهر المعينة في الأديان، ولكن لا يحصل لتفسير النصوص الدينية.

1- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص83

2- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص157.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص46.

وعلم الاجتماع هومن جملة العلوم الإنسانية التي توظف لقراءة النص القرآني وبالأخص علم اجتماع المعرفة الابستمولوجيا فهو علم يبحث في المعرفة ومصادرها، والأمر نفسه بالنسبة لعلم اللسانيات فهو علم ضروري لدمجه ضمن العلوم الإنسانية لقراءة النص القرآني كونه نصا لغويا فينبغي النظر اليه على هذا النحو لا كنص تشريعي" درس اللغويون والنحويون النص القرآني وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة، قد يقال ان النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة"[1].

وكذلك الأمر لعلم السيميائيات الذي يدرس العلامات، فهذه العلوم وغيرها تستدعى لقراءة النص القرآني من أجل زحزحة القناعات وزحزحة الترتيبات التي ينظر من خلالها لقدسية النص القرآني

[1]- نصر حا مد أبوزيد، مفهوم النص، ص19.

الفصل الأول

بين التأويل والحداثة

أولا– التأويل:

ظهرت الهرمينوطيقا منذ هرمس حيث كان هاجسه كي يجسد الإلهام والإيحاء والمعنى الباطني في العبارة، فكانت الهرمينوطيقا هي الأداة التي اعتمد عليها في كشف الحجب، ومع الوقت بدأت حاجة ملحة عند الإنسان للمعنى وبيانه، وبدأت التأويلات تختلف باختلاف الأديان والأجناس والأمم وحتى الأفراد وبيان حاجتهم إليه.

وإذا كانت الانطلاقة التأويلية عند اليونان للحاجة الفلسفية، فإنّ انتقاله وظهوره في اللّاهوت كان لحاجة دينية، وهنالك ظهر التأويل لمعالجة نصوص التلمود وكذلك في المسيحية والأمر نفسه في الدين الإسلامي.

وعند نزول القرآن الكريم كمعجزة خالدة سرعان ما فتق عقول وقلوب المؤمنين فظهر التأويل سريعا وارتبط التأويل في الثقافة الإسلامية بالمحكم والمتشابه فاعتنى به المفسّرون والأصوليوّن والفقهاء والمحدّثون واللّغويون، وتجلّى عند الفرق الكلاميّة بوضوح خاصة عند المعتزلة والصوفيّة، كلّ ذلك لبيان كيفية الفهم واستنباط المعنى.

إلّا أنّ التأويل لم يترك بلا حدود، بل وُضعت حدوده وسُيِّجت مباحثه بوضعه في مجال حيوي يحتم اللغة والدلالة والقرينة والسياق ناهيك عن ضمه للمعاني المفردة المؤلفة، ثم اتّسع التأويل ليشمل الأحلام، بل وامتدّ فضاؤه أكثر ليشمل الظواهر الثقافية الكبرى كتأويلات ابن خلدون لحركة التاريخ والعمران، إنّ انتقالية الحركة التأويلية عبر مسارها المتنوع من المتن الفلسفي إلى النص الديني ثم المعطى الثقافي، تجعلنا مبهورين حول هذا التراث العظيم الذي يحوي كلّ هذه المعارف المبثوثة داخله.

و الهرمينوطيقا كمصطلح مستعار من التراث الإغريقي القديم ومن المدارس النقدية الغربية الحديثة لا علاقة له ببيئتنا العربية، لأنّ مصطلح التأويل هو المصطلح العربي الذي عرف في اللسان العربي والنص القرآني، وهذا الذي جعل بعضا من نقادنا يرفضون مصطلح الهرمينوطيقا ويفضلون التأويل كونه منحوت من التراث

وبظهور المناهج الغربية المعاصرة عاد مرة أخرى المنهج التأويلي وجيء به من النص الديني إلى النقد الأدبي، حيث وجد حفاوة كبيرة فسارع النقاد العرب لنقله بإجراءاته وآلياته بغض النظر عن تربته التي نبت فيها لإسقاطه على التراث الإسلامي وعلى النص القرآني تحديدا.

1- تعريف التأويل:

1-1- المعنى اللغوي:

جاء في لسان العرب تحت مادة التأويل: "أوّل الكلام وتأوّل، دبرّه وقدّره، وأوّله وتأوّله، فسّره، المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، والتأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه".[1]

أما في مقاييس اللغة: "أوّل: أصلان هما ابتداء الأمر وانتهاؤه من استعماله في الابتداء قولك: الأوّل وهو مبتدأ الشيء، ومن استعماله في الانتهاء قولهم الأيل وهو الذكر من الوعول، وسمي أيلا لأنه يؤول إلى الجبل وينتهي إليه، ليتحصّن فيه، وقولهم آل بمعنى رجع والإيالة: السياسة، لأن مرجع الرعية إلى راعيها، وآل الرجل: أهل بيته سمّوا بذلك لأن مآلهم ومرجعهم وانتهاءهم إليه، كما أنهم هم ابتداؤه، والأول: بمعنى الانتهاء والمرجع، وتأويل الكلام: عاقبته، وما يؤول وينتهي إليه"[2].

أمّا من المعاصرين هناك من يحصر المعنى اللغوي للتأويل في بعدين: أما البعد الأول فإنه "يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع.... أما البعد الدلالي الثاني: للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول للغاية، غاية الشيء بالرعاية والسياسة والإصلاح: وآل ماله أيالة إذا أصلحه وساسه والائتيال: الإصلاح والسياسة"[3].

ومن ثم فإن المصطلح اللغوي للتأويل يقف على المعاني الآتية العودة والرجوع والأصل وأوّل الشيء، وقد ارتبط بفكرة الرجوع إلى الأصل.

1-2- المعنى الإصلاحي للتأويل:

1-2-1- التأويل في الدوائر المعرفية العربية:

عند الوقوف مع التأويل في المدونة العربية الإسلامية نجد أن التأويل له ذكر في القرآن الكريم، توزعت على سبعة عشرة مرة، وقد استعمل عند الأوائل من علماء المسلمين بدلالتين أولهما: التفسير، بمعنى بيان المعنى إمّا بموافقة الظاهر أو بمخالفته واستندوا في ذلك لما ورد في السنة من خلال دعاء النبي صلى الله

---

[1]- أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط 3، 1999، ج2، ص 264.

[2]- أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة العربية، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979، ج1، ص98.

[3]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط3، 1996، ص 143.

عليه وسلم لابن عباس أن يعلِّمه التأويل، ومنه استعمال الطبري لفظ التأويل بمعنى التفسير، وثانيهما هو المعنى الآخر أي المآل والعاقبة والمصير.

وعند الوقوف مع معنى التأويل عند الفقهاء وعلماء الأصول والفلاسفة والمفسرين وعلماء الكلام فنجد أن الأمر عندهم قد تجاوز المفاهيميّة الضيّقة إلى أفق تأويلي أوسع، وذلك من خلال انفتاحه على دلالات أخرى أكثر رحابة.

❖ **عند الفلاسفة:** حدّده الفيلسوف ابن رشد* بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في التعريف أصناف الكلام المجازي".[1]

❖ **عند الأصوليّين:** فقد ورد التأويل بكثرة "وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل صحيح يدل على ذلك".[2]

أمّا ابن جزي* فيعرّفه بقوله: "هو إخراج اللفظ عن ظاهره وإن لم يترجح أحد الاحتمالين على الآخر فهو مجمل".[3]

---

* **ابن رشد:** أبو الوليد ابن رشد (1198-1126م) في قرطبة بالأندلس، تولى القضاء مدة من الزمن، هو أشهر فلاسفة الإسلام العقلانيين، كان وما يزال أبعد الإسلاميين أثرا في الفكر الأوربي المسيحي واليهودي، عرف عند أوربيين باسنم الشارح، وذلك لشروحه على كتب أرسطو، وكانت له ردود على ما كتبه الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، حيث اعتبر الكتاب تعبئة للرأي العام ضد الفلاسفة، فرد عليه ابن رشد بكتاب تهافت التهافت، لايزال المهتمون بالشأن الفلسفي يبغضون الغزالي مثل عبد الرحمن بدوي، والدكتور العراقي، بل عموم التنويرين، وخلف ابن رشد تراثا قيما انتفعت به الإنسانية، مثل تهافت التهافت، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه المقارن.. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة بتاريخ 2022/05/18 على الساعة 22:15

[1]- محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين ا الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، د ت، ص 32.

[2]- زكريا عبد الرزاق المصري، طريق الوصول إلى علم الأصول، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص237.

* **ابن جزي:** محمد بن أحمد بن يوسف ابن جزى الكلبي الغرناطي المالكي(1340-1294م) كان فقيها حافظا متقنا مبحرا في جملة من العلوم منها: العربية، أصول القراءات، الحديث، أصولي فقيه، حسن المجلس، ممتع المحاضرة، صحيح الباطن، من مؤلفاته التسهيل لعلوم التنزيل، المختصر البارع في قراءة نافع، وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم تقريب الوصول إلى علم الأصول، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، الفوائد العامة في لحن العامة، استشهد في معركة طريف بين المسلمين وتحالف المسيحين. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة بتاريخ 2022/05/18 على الساعة: 22:45

[3]- محمد بن أحمد ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط1، 1990، ص85.

والتأويل الصحيح هو الذي يعضده دليل صحيح، لأن إخراج اللفظ وصرفه دون دليل صحيح يعد تأويلا فاسدا، ولهذا وضعت أربعة شروط للتأويل الصحيح، تمثّلت فيما يأتي:[1]

- ✓ أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا للتأويل.
- ✓ أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ لغة أو يستعمل فيه شرعا، وإلا كان فاسدا.
- ✓ أن يكون صرف اللفظ عن ظاهره بدليل صحيح من نص، أو إجماع، أو قياس، أو أي دليل صحيح
- ✓ أن يكون المؤول أهلا لذلك، بأن يكون مجتهدا، وإلا لا يقبل تأويله.

ومن أمثلة التأويل الصحيح عند علماء الأصول تخصيص عموم كقوله تعالى ﴿وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة/83) فقد خصص المطلقات بالمطلقة بعد الدخول إذ لم تكن حاملا، بالنصوص الدالة على أن المطلقة قبل الدخول لا عدة عليها وأنّ المطلقة الحامل تعتد بوضع الحمل.

❖ **عند المفسرين**: ارتبط مفهوم التأويل عند المفسرين بدراسة النص القرآني وما يمكن الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ تأويل القرآن قد ارتبط بالخلاف الدائر حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالخلافات السياسية والعقائدية من جهة أخرى، مع محاولة التشكيك في القرآن الكريم بجدال الرسول مع أهل الكتاب، والقرآن نفسه يسجّل لنا هذه المحاولات وردّ عليها[2] في سورة آل عمران﴿هُوَ الْذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الْذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَهُ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/7).

والتأويل كما عرّفه الزركشي*هو: "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير

---

[1] – زكريا عبد الرزاق المصري، طريق الوصول إلى علم الأصول، ص 238.

[2]– ينظر:نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط3، 1996، ص 143.

* **الزركشي**: هو الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(794-745هـ) الفقيه الأصولي، المحدث، المفسر، المصنف المحرر، مصري المولد والوفاة شافعي المذهب، عرف بالزركشي لاشتغاله به وهو التطريز بالذهب، كان يساعد أسرته لشدة عوزه وفاقته، مات عن 49سنة، لم يخرج من الدنيا حتى أصبح من أعلام عصره وفاق أقرانه، ورغم موته المبكر إلا أنه خلّف تراثا علميا ضخما انتفع به الناس من بعده منها: البرهان في علوم القرآن، البحر المحيط في أصول الفقه، سلاسل الذهب في أصول الفقه، إعلام الساجد بأحكام المساجد، القواعد في فروع الشافعية. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1414، ج3، ص397-398.

مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط".[1]

ومنهم من جعله صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، يقول الجرجاني*: "التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿ومن يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (يونس/31) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا".[2]

ومن خلال محورية آية آل عمران حول التأويل القرآني ودراسته عند المفسرين يظهر خلاف عند المفسرين حول هذه الآية الكريمة ولعلنا نكتفي بذكر إمام واحد من أئمة التفسير، لكونه يذكر أقوالا ثلاثة حول سبب نزول هذه الآية:

1- ما يرويه عن ابن عباس أن معنى المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل سور القرآن الكريم من نحو "الم" "المص" المر- الر- طسم- طس- جم" لتشابهها في الألفاظ.

2- ما يرويه عن الربيع قال: عمدوا يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من نصارى نجران فخاصموا النّبي صلى الله عليه وسلم (في المسيح)، قالوا: ألست تزعم أنّه كلمة الله وروح منه قال: بلى، فقالو: حسبنا فأنزل الله ﴿فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ (آل عمران/7).

3- ورواية ثالثة عن ابن عباس يعرف بها الحكم بأنّه ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه، أمّا المتشابهات فهي منسوخه ومقدمه ومؤخره، وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به".[3]

---

[1]- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج2، ص150.

* **الجرجاني**: علي بن محمد الشريف الجرجاني(816-740هـ) فلكي، فقيه، فيلسوف، لغوي ولد بجرجان وإليها ينسب، له اهتمام بتصنيف العلوم وعلم الفلك وشرح رسائل أساتذته الذين تأثر بهم الجغميني قطب الدين الشيرازي والطوسي، من مؤلفاته: كتاب التعريفات، رسالة في تقسيم العلوم، شرح كتاب الجغميني في علم الهيئة، شرح التذكرة النصيرية للطوسي.

[2]- علي بن محمد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د ط، د ت، ص46.

[3]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط3، 1996، ص 143.

❖ **عند النّحاة**: يرون أنّ التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى وجوه خطية تحتاج لتقدير وتدبر، وأنّ النّحاة قد أوّلوا الكلام وصرفوه عن ظاهره لكن لكي يوافق قوانينه وأحكامه غير أنّ هذا الاستعمال كان مقيّدا عند النّحاة".[1]

ومن أمثلة ذلك عند النحاة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ (البقرة/83)، في موضع تعبدون من الإعراب على خمسة أقوال:[2]

القول الأول: الكسائي: رفعه على (ألّا تعبدوا) كأنّه قبل أخذنا ميثاقكم بأن لا يعبدوا، إلّا أنّه استقطب (أن) رفع الفعل.

القول الثاني: **موضعه** رفع على أنه جواب القسم كأنّه قيل: وإذا أقسمنا عليهم لا يعبدون.

القول الثالث: قول قطرب أنه يكون في موضع مجال، فيكون موضعه نصبا كأنه قال: أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله.

القول الرابع: قول الفرّاء أنّ موضع (لا يعبدون على النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر، كقوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۖ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ﴾ (البقرة/233) ولا تضار بالرفع والمعنى على النهي.

القول الخامس: التقدير (أن لا تعبدوا) تكون (أن) مع القول بدلا عن الميثاق كأنه قيل، أخذنا ميثاق بني إسرائيل ومنه قوله تعالى﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوِنِي وَلأُتِمَ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدونَ﴾ (البقرة/ 150).

1-2-2- التأويل في المدونة الغربية:

عندما ننتقل إلى الدائرة المعرفية الغربية فيما تعلّق بالهرمينوطيقا، نجد أنّ هذه الأخيرة تستند استنادا أساسيا على المسيحية وخاصة الكاثوليكية، وقبلها التراث الذي يعود إلى الحضارتين اليونانية والرومانية، وكذلك عصور الانحطاط التي كان لها أثر كبير، وأخيرا عصر النهضة والعصر الحديث، الذي تفجرت فيه الثورات الاجتماعية، والتي وجدت فضاء واسعا للسِّجال الفكري والفلسفي، فبرز الفكر التأويلي والذي

---

[1]- سامية شودار، "التأويل عند علماء الأصول كتاب المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي" حوليات مخبر اللسانيات واللغة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد ، الثالث والرابع ، 2015، ص 168.

[2]- سامية شودار، "التأويل عند علماء الأصول كتاب المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي"، ص 168.

كان حكرا على فئة معينة من الكهنة تحت سقف الكنيسة، فتراجعت هذه الأخيرة وأُقصيت من التأثير الاجتماعي بل هُمِّشت وآليا تقلّصت في المجال الفكري.

كانت بدايات الاهتمام بالبحث الهرمينوطيقي في الفكر الغربي منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، حيث ارتبطت التأويلية بالمفاهيم الفلسفية، وبدل من تأصيل وتأسيس قواعد لتفسير النص المكتوب، وجهت النظريات الهرمينوطيقية سهامها على الفهم بوصفه أسلوبا أساسيا ومن أهم روادها:

❖ فريديريك شلايرماخر :SCHLEIR MACHER*(1768– 1834)

لقد تحرّرت الهرمينوطيقا مع شلايرماخر من تبعيتها لفقه اللغة ومن التفاسير الدينية القديمة، حيث ألبسها لبوس العلم لعملية الفهم ذاتها، ومعنى هذا أن الهرمينوطيقا بفضل شلايرماخر أصبحت علما يعود إليه في عمليات الفهم والتفسير فهو الذي يؤسّس لها.

لقد حرّر شلايرماخر "الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة ويكون بذلك قد وصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم؛ أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل والفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص".[1]

ونجد شلايرماخر يميّز بين نوعين من التأويل هما:

1- "التأويل اللغوي النّحوي: والهدف في هذا التأويل هو إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة أو لنمط التفكير الخاصة بلغة ما.

2- التأويل النفسي السيكولوجي :والهدف منه إدراك التجربة الذاتية للمؤلف في كليها، عكس الهرمينوطيقا التقليدية التي كانت تركز على النص دون المؤلف".[2]

وتركيز شلايرماخر على العملية الإفهامية عبر بوابة اللّغة هو لأجل الفهم الكلّي للنص.

---

* **شلايرماخر فريدريك**: ألماني أبرز اللاهوتيين البرونستات في القرن التاسع عشر تأثيرا في الفكر الديني الفلسفي، تعلم بجامعة هال وتعلم بها وبيرلين، من أشهر كتبه، عن الدين، والمناجيات، انظر، الحنفي، مجموعة الفلسفة والفلاسفة، 796/1.

[1]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، عام 2007، ص 26.

[2]- كيحل مصطفى، الألسنة والتأويل في فكر محمد اركون، منشورات الاختلاف، د ط، الجزائر، 2013، ص 90.

❖ ولهامل دلتاي* : WILHELM DILTHEY(1833– 1911)

لقد اتفق دلتاي مع شلايرماخر وخالفه في الآن نفسه، حيث خالفه في المستوى التأويلي اللغوي أهمله دلتاي ولم يلتفت إليه، ولكنهما اتفقا حول التأويل النفسي السيكولوجي وطوّره دلتاي، "فقد احتفظ دلتاي بميل رومانسي ملحوظ في تفكيره، يؤكد الروح الإبداعية الجوهرية للنّاقد في مواجهاته مع النصوص، فقد ذهب إلى أنّ أعلى صور الفهم تتحقق عندما يصل القارئ إلى حالة مواجدة (اندماج) تامة مع المؤلف".[1]

ومنه فدلتاي ميّز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير، أمّا العلوم الإنسانية فمنهجها التأويل.

❖ غادمير هانس جورج* : HANS GEORG GADAMER (1900– 2002)

لقد خالف غادا مير سابقيه في قضية التركيز في التأويل على البعد النفسي وفصل النص عن ذهنية المؤلف كلياّ، وجعل غادا مير تركيزه منصبا في العملية التأويلية على فكرة التطبيق، أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة، ولا يكون إلّا بعملية تفاعلية حدّها أفق النص والحد الآخر أفق المؤول؛ بمعنى أفق الماضي وأفق الحاضر، بهذا أقام المفهوم التأويلي عند غادا مير حيث استطاع" أن يحرّر النّص في أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية من المقاصد الأصلية للمؤلف ومن العلاقة الضيّقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، ومن العلاقة المحدودة والتاريخية التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين وجعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق المستمر بين أفق النص الماضي والأفق الحاضر لكل ذاتية متلقية".[2]

ومنه فغادا مير لا يهتم بالتنقيب في النص عن مقاصد المؤلف ولا عن أهدافه، وإنما همُّه ما يقوله النص والتركيز على أهدافه.

---

* **ولهامل دلتاي**: فيلسوف تاريخ وحضارة ومؤرخ للفلسفة، ألماني كان أبوه قسيسا على مذهب الكنيسة الروستاتية، اهتم بنقد العقل التاريخي. ينظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص475.

[1]– سامية شودار، التأويل عند علماء الأصول، ص 171.

* **غادمير هانس جورج** (1900–2002) ولد وترعرع بألمانيا، عاش غادامير أحداث لقرن العشرين وما وقع لبلده فيه بداياتها بالحرب العالمية الأولى ثم الثانية، صعود النازية ثم تلاشيها، انقسام بلده بجدار إلى بلدين ثم سقوط الجدار وبداية توحيد الألمانيتين، اشتغل بالفلسفة وأصبح شغوفا بها بسبب أستاذه بول ناتورب، اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج، وترك لمسلته في نظرية الهيرمينوطيقاhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة:2021/11/12 عاى الساعة1:55

[2]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 49.

❖ بول ريكور* :PAUL RICOEUR (1913– 2005)

يجعل ريكور الهرمينوطيقا لا تهتم لتفسير النصوص وفهمها فقط، بل تتعدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها، "فالتأويل هو اشتغال الفهم على فك الرموز، ومن هنا يميّز ريكور بين الكلمتين: التفسير والتأويل، فالكلمة الأولى : تعني الجهد الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين الثانية :ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود".[1]

وحتى يحقّق ريكور تأسيسا منهجيا للتأويل، اقترح مجموعة من المفاهيم والخطوات المنهجية لإكمال وإتمام العملية التأويلية.

1-2-3- التأويل في الفكر العربي المعاصر:

حفلت الدراسات الفكرية والنقدية العربية المعاصرة بأعمال متميزة خاصة في حقل التأويل بمجموعة من الباحثين والمفكرين العرب الذين رفعوا مشاريع نقدية مختلفة، وتمكن هؤلاء من الاطلاع والوقوف على تركة الفلسفة الغربية القديمة والحديثة، ومباحث السيميولوجيا، والنقد الأدبي، ولقد تعدّدت قراءاتهم التأويلية واختلفت باختلاف مرجعياتهم وممارستهم، والتر كيز التأويلي لهؤلاء الباحثين كان حول التراث وتحديدا في إعداد قراءة جديدة للنص الديني ومن أمثلة هؤلاء نذكر محمد أركون*، نصر حامد أبو زيد*، علي حرب*، عابد الجابري*، حسن حنفي* ...إلخ.

---

* **بول ريكور**: (1913-2005)، نشأ من عائلة بروتستانية محافظة وقد توالى تربيته جداه منذ صباه بعد وفاته والديه يعتبر من أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذي اختط لنفسه خاصا به التزم، كان ميالا للفلسفة، تعلم الألمانية ودرس لفلاسفتها، كان له دور قوي في قضية المهاجرين الذين لم يحوزو على وثائق الإقامة، من مؤلفاته عن التأويل، والإستعارة الحية العادل، النقد والقناعة الذاكرة التاريخ النسيان. بول ريكور، من الترجمة، ترجمة: حسين خمري، منشورات الاختلاف، بيروت، 2-ط1، 2008، ص7.

[1]- كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص 92.

* **محمد أركون**: باحث ومفكر جزائري (1928-2010) عين أستاذا لتاريخ للفكر الإسلامي والفلسفة بجامعة السوربون عام1968، له العديد من الكراسي العلمية في الجامعات الأوربية، عين سنة 1993 عضوا في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن، له العديد من المؤلفات، قدم مشروعا ضخما نقد العقل الإسلامي، وهي دراسة القرآن دراسة نقدية عبر المناهج والآليات الغربية التي نقد بها الغرب كتابهم المقدس، فتح الباب لكثير من المفكرين الحداثيين العرب الذين يؤمنون بمشروعه ولايزالون مستمرين فيه. انظر: الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص26.

* **نصر حامد أبوزيد**: (مفكر وأكاديمي مصري، له العديد من المؤلفات في النقد الديني، والقرآن الكريم له دراسات حول التأويل في القرآن، نال جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر من أجل مشروعه إعادة قراءة النص القرآني قراءة مستقلة عما عرف في التفسير التقليدي. انظر: ترجمته على موقع ابن رشد على شبكة الانترنت:http//ibnrushd.org ، آخر مشاهدة 25-11-2022، على الساعة 22:11.

– نصر حامد أبوزيد:

إنّ أول عمل عربي أظهر المفهوم الهرمينوطيقي في الخطاب العربي المعاصر، يتمثل في دراسة كان قد أعدّها نصر حامد أبوزيد تحت عنوان "الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص"، حيث كانت بمثابة العمل التأسيسي في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ومن خلال هذه الدراسة تتضح الخلفية المعرفية للباحث بالفلسفة الغربية عامة وبالثقافة الهرمينوطيقية خاصة، وكذا التكوين اللّغوي الأنجلو ساكسوني لأبي زيد، وكان التأثير الكبير الذي تركه الأستاذ أمين الخولي على تلميذه ظاهرا للعيان، حيث يرى أبو زيد أن مدرسة أستاذه كفيلة بتحقيق وعي علمي يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه[1].

وينظر أبوزيد للنص القرآني على أنه نص تأويلي لا فرق بينه وبين النصوص الأخرى، كون النص القرآني قد تحول من التنزيل إلى التأويل، وبعد أن كان نصا إلهيا أصبح نصا بشريا، لأن في الأخير كل النصوص لغوية، وتناول الباحث نصر حامد أبو زيد قضية الهرمينوطيقا وكانت له وقفة مع المباحث المتعلقة بها، ولقد عرّج في مقدمته على نشأة وتطور الهرمينوطيقا والمنعرجات الفكرية والفلسفية التي رافقتها حتى القرن العشرين، وفرّق بين التأويل والتفسير ويدعو إلى التوحيد بين المصطلحين، ويبيّن أبو زيد كيف خرجت الهرمينوطيقا من المجال الضيّق حيث النصوص الدينية إلى فضاء أرحب وأوسع حيث جميع النصوص الأخرى؛ لأنّ الميدان اللاّهوتي هو أضيق على هذا العلم واتساع دائرته حيث شمل العلوم الإنسانية كلّها.

---

* **علي حرب**: (1941-)، هو كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني، يعرف عنه أسلوبه الكتابي الرشيق وحلاوة العبارة، كما أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبه التفكيك، اعتمد كتابه "نقد النص" مقررا دراسيا في جامعة باريس، وهو يتبع كانط في نقد العقل وآلياته وبنيته الفكرية، من مؤلفاته نقد النص، التأويل والحقيقة، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر.
http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة 6:25

* **محمد عابد الجابري**: مفكر وباحث مغربي، أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في جامعة الرباط، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة1967، ثم دكتوراه الدولة عام1970، عمل أستاذ الفلسفة ثم عضو مجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية، حمل الجابري عددا من المشاريع الفكرية، صاحب صدورها جدلا ونقاشا لم يتوقف حولها، فكانت "ثلاثية نقد العقل العربي" والتي تكونت من ثلاث إصدارات رئيسية (تكوين العقل العربي–بنية العقل العربي–العقل العربي السياسي)،كانت باكورة أعمال الجابري، أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي. انظر: الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر اليساري والاجتماعي، ص172.

* **حسن حنفي**: (1935-2021) مفكر وباحث مصري، اشتغل أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السربون، له العديد من المؤلفات يعمل على مشروع فكري كبير يقوم على تثوير التراث وتجديده، ويختار القراءة اليسارية للتراث، يعد من منظري تيار اليسار الإسلامي، وعلم الاستغراب. انظر: الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر اليساري والاجتماعي، ص208-210.

[1]– ينظر نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص98.

"غير أن الهرمينوطيقا لم تبق مقيّدة بطبيعة تلك النصوص الدينية المقدسة خاصة، شأن التفسير، وإنما وسعت مجالها لتشمل جميع النصوص الأخرى، والتي تتميز بطابع رمزي أساسا، وقد اتسع مفهوم مصطلح الهرمينوطيقا في تطبيقاته بحرفية وانتقل من مجال اللاّهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية"[1].

وكانت لأبي زيد نقود للخطاب الديني عبر العديد من مؤلفاته ككتاب نقد الخطاب الديني، والنص السلطة والحقيقة وغيرهما.. ووقف كثيرا مع مدلولي مصطلح التفسير والتأويل رافعا من شأنه داعيا في الوقت نفسه إلى أن التأويل المعاصر الذي يرفع شعاره هو ورفاقه الحداثيين هو الأساس في وقوف الحضارة العربية الإسلامية، ولأنها حضارة نص بقول في ذلك:" إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصحّ أيضا أن نقول إنها حضارة التأويل، ذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص".[2]

ومنه فالقراءة التي تؤتي أكلها وتكون قراءة مبدعة مثمرة هي القراءة التأويلية لا التفسيرية في فكر أبي زيد، ونبين ههنا أن التأويل الذي ينظر إليه أبوزيد ويدعو إليه ليس هو التأويل الذي مارسه (العلماء المسلمون) ودعوا إليه وفق شروط وقوانين معينة، لأن تأويلية الخطاب البوزيدي للنص الديني عده العلماء خروجا عن الدين، وكلفه نفيا من الوطن، وحكما قضائيا بالفصل بينه وبين زوجه.

ومن خلال مؤلفات أبوزيد نجده يركز على جملة من القضايا من أهمها:

- ✓ القراءة التأويلية ل
- ✓ لنص القرآني لا تختلف في جوهرها عن أي قراءة لنص آخر، ومنه فالتأويل الصحيح للنص القرآني لا يكون إلا بقطع القداسة عنه.
- ✓ التنقيب في التراث التأويلي الذي يتجاوز قوانين التأويل مثل الباطنيين وغيرهم، والاعتماد الكلي على مقولات المعتزلة ونظرياتهم.

-محمد أركون:

يعد أركون من أكثر المفكرين الفاعلين في الحقل الفكري والثقافي، ومرد ذلك للمشروع الضخم الذي كان يحمل همه وهو نقد العقل الإسلامي، وعمد أركون إلى جملة من المناهج المختلفة للاستعانة بها في مشروعه النقدي.

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط6، 2000، ص 13.

[2]- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 11-219.

– المنهجية الأركونية:

لا نستطيع أن نظهر أو أن نصف منهجا واحدا يعمد إليه محمد أركون في مشروعه النقدي، بل تجده يستخدم كمّا هائلا من المناهج المختلفة ذات المصادر المتنوعة، وينتقل من منهج لآخر، وهنا نستطيع القول أن منهجية أركون النقدية تمتاز بالتعدّد والتداخل تداخل العلوم الإنسانية المختلفة الغربية التي يتسلّح بها، كما ينهل أركون كذلك من التراث الإسلامي الذي ينقده، فمن الفلاسفة المسلمين التوحيدي*، وابن مسكويه*، ومن المفسرين فخر الدين الرازي* الذي يستعين في تفسيره بجميع العلوم التي وجدت في عصره كالطب والفلسفة والتاريخ وعلوم اللسان ...إلخ فضلا عن علوم الآلة، ليخرج تفسيره المسمّى مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير.

وكان هذا الإعجاب بالرازي يعود لتنوع العلوم التي يغني بها المادة التفسيرية حيث يقول أركون عن الرازي: "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها، نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة

---

* **التوحيدي**: أبوحيان علي بن محمد العباسي (414-320)لقب بالتوحيدي قيل لأن جده مان يبيع تمر التوحيد، وقيل بل هو من كان يقول بالتوحيد ويسلكه كتابه الإشارات الإلهية ضمن الفلاسفة الصوفية، متصوف معتزلي، شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء، له مؤلفات عديدة منها المقايسات تضمنه زنادقة الإسلام المشهورين كابن الراوندي وأبي العلاء المعري، ومنها أيضا: الامتاع والمؤانسة، والبصائر والذخائر، رياض العارفين، والهوامل والشوامل، وللتوحيدي آراء في سيكولوجية الشعوب، فالفرس شعب يميل إلى الاقتداء، ولكنه لا يبتكر، والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة، والصين أصحاب صنعة لا فكر ولا رؤية، والترك سباع للهراش، والهند أصحاب وهم وشعبذة، وأما العرب فلقد علمتهم العزلة على التفكير وساعدتهم بيئتهم على دقة الملاحظة وهم شعب له قيمته الأخلاقية. انظر: الحقي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص 408-409.

* **ابن مسكويه**: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه ولد بالري بفارس، يقول عنه ياقوت: كان مجوسيا وأسلم وكان معاصرا للبيروني وابن سينا، له مابريو عن العشرين مؤلفا أغلبها في الفلسفة والأخلاق، وفلسفته في مؤلفاته يمزج فيها بين الأخلاق القرآنية –كما يطلبها الرسول في المسلم في الأحاديث النبوية–وأراء افلاطون وأرسطو وجالينوس وميله إلى أرسطو أكثر. انظر: الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص64.

* **فخر الدين الرازي**: (1209-1149)، يعد أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل أصله من طربستان، كان أشعريا لقب بشيخ الإسلام، فلسفته توفيقية بين مختلف المدارس والتيارات والمذاهب والنظريات، له مناظرات قوية مع المعتزلة، له مؤلفات عديدة في علوم مختلفة أعظمها كتابه مفاتيح الغيب في التفسير، رسالة في التوحيد، المحصول في علم الأصول، المناظرات ضمنه مناظراته مع المعتزلة، تعجيز الفلاسفة ولباب الإشارات، والملخص في الحكمة ورسالة في النفس، وبذلك يكون الرازي أفضل الجميع ممن يسمّون باسم الرازي، ويتفوق عليهم كفيلسوف. انظر: الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص632.

القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية والعلمية بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره، كما نجد القراءة الثيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة)".[1]

وهكذا يتقوّى أركون بجملة من المناهج المتباينة والمفاهيم والمصطلحات النقدية المختلفة، لأجل ضمها الى الورشة النقدية للعقل الإسلامي والنص المؤسس النص القرآني. ونحاول الوقوف مع أهم المناهج وكيفية إسقاطها على المشروع الأر كوني.

المنهجية الألسنية:

من بين المناهج التي حظيت بحضور قوي في كتابات أركون المنهج الألسني، الذي ظهر على يدي فردناد دي سوسير* وكانت فتحا مبينا للدراسات اللغوية، فاستند أركون على اللسانيات وهو يشتغل على التراث وكل ما تولّد عنها من مناهج ونظريات استعملها في قراءة النص ثم تحليله وتفكيك لغته وإعادة إنتاجه ألسنيا.

ويفعل ذلك أركون لما يطمح من خلال هذه المناهج الغربية عند توظيفها في قراءته للنصوص الإسلامية كي يحدث قطيعة مع الدراسة الكلاسيكية التراثية، ودعوة أركون لهذه الترسانة الاصطلاحية المفاهيمية هو معرفته بما تحدثه من خلخلة في الإطار المفاهيمي العربي لأنها "نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنية في الغرب فنجده يعود إلى أعمال ايميل بنفيست* E.BENVENISTE فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر والأشخاص المتكلمة، ومفهوم "الوضعية العامة للخطاب" وذلك بالاعتماد على كتابه "مسائل في علم الألسنيات العامة".[2]

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1992، ص 264.

* **فردناند دي سوسير**: (1613-1857)، ولد في جنيف وهو من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث، اتجه نحو دراسة اللغة دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، وكانت قبله اللغات تدرس دراسة تاريخية، وكان التحول في ذلك هو اكتشاف اللغة السنسكريتية، وكانت له مساهمات كبيرة في تطوير دراسة اللسانيات، وكان أول من اعتبر اللسانيات عو فرع من علم أشمل منه يدرس الإشارات الصوتية سماه سيميولوجيا، جمع تلاميذه محاضراته التي كان يلقيها على طلابه فأصبحت منهجا في اللغويات العامة وكان ذلك عام 1916. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة:2:52

* **ايميل بنفست**:(1902-1976)، ولد في حلب بسوريا لساني وسيميائي فرنسي، اشتغل على اللغات وبرع في اللغويات العامة، أستاذ النحو المقارن، أحد أهم مؤسسي التيار الوظيفي في اللسانيات البنيوية، من مؤلفاته: مشاكل في اللغويات العامة، مشاكل اللسانيات العامة، مفردات المؤسسات الهندية الأوربية. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة25-11-2022. على الساعة:2:00

[2]- كيحل مصطفى، اللأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 34.

وينتقل أركون بين علماء (اللسانيات) واللغة كل واحد منهم ينتقي منه النظرية التي تخدم منهجيته، فهذا قريماس* GRIMA "يوظف مفهوم البنية العاملية LA STRUCTURE ACTANTIELLE يحدّد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص. كما يحدد التواصل اللغوي في النص القرائي على النحو التالي: مرسل رسالة ما مرسل إليه كما يوظف مفهوم التداخلية النصانية intertextualite ليبين العناصر القصصية في القرآن والتي وجدت في نصوص دينية سابقة. كما يستعين بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيحيل إلى مدرسة كونستانسن وفي" السيميائيات يركّز على مفهوم منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة ليحدّد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري".[1]

إنّ الدرس اللساني حضيَ بالمكانة الرائدة في الفكر الأر كوني، سواء في دراسته للتراث عامة أو التحليل الخطابي القرآني خاصة مع بعض السور التي درسها كسورة الفاتحة أو سورة الكهف أو التوبة أو غيرهم.

– المنهجية التاريخية:

تعدُّ المنهجية التاريخية من أهم المنهجيات التي اعتمد عليها أركون في نقد التراث وقراءة النص القرآني، حيث كانت سببا في تحريره من المنهجية الفيلولوجية.

والفضل كلّ الفضل يعود إلى لوسيان فيقر* Lycien Febevere الذي كان سببا في معرفة أركون واكتشافه للمنهجية التاريخية، وذلك "عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن "دين رابليه" Râblais بجامعة الجزائر في بداية الخمسينيات من القرن الماضي"[2].

ثمّ أعجب أركون بمجلة "الحوليات" واكتشف من مدرسة الحوليات منهجها في التاريخ الذي تعوّد على سرد الوقائع والأحداث، حيث هذه الطريقة "ركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة، لأن الوقائع هي سطح التاريخ".[3]

---

* **غريماس**: الخيردس جليان غريماس (1992-1917) ولد بروسيا وتوفي بفرنسا، عالم لساني سيميائي، مؤسس السيميائيات البنيوية انطلاقا من لسانيات فرديناند دي سوسير ويمسليف، من أشهر أعماله كتابه سيميائيات السرد. http//ar.m.wikipedia.orgآخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة:2:55

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، في فكر محمد أركون، ص 35

[2]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص29.

[3]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص29

فهذا التوجه الجديد في فهم التاريخ لمدرسة الحوليات أعجب به أركون، خاصة وأن هذه المدرسة "لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والاقتصادية وسير الزعماء والحكام، وإنما تركز على البنى العميقة لأن البنى العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث"[1].

فالتاريخ الفرنسي عامة ومدرسة الحوليات في توجهها الجديد لدراسة وفهم التاريخ، استطاعت أن تؤثر في أركون بالتغيّر الحاصل في مناهجها ومن خلال مؤرخيها الذين توافقوا مع أركون المؤرخ للفكر.

– المنهجية الأنثربولوجية:

المتتبع للفكر الأركوني في منهجيته الأنثربولوجية يدرك أنه تأثر بجملة من العلماء الأنثروبولوجيّين، ومع اختلاف أفكارهم ورؤاهم في هذا الحقل الانثروبولوجي إلا أن أركون يستعير عن كل باحث منهم ما يشدّ به أزره أثناء العملية النقدية للعقل الإسلامي.

فاهتم أركون بأعمال جاك غودي* J.Goady خاصة وأن أركون يسعى للتفرقة والتميز بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، وجاك غودي له كتاب J. Goady "العقل الكتابي" "وهو عالم أنثروبولوجي إنجليزي اهتم بالعقل الكتابي مقارنة بالعقل الشفهي La raison graphiqueخاصة في تمييز الشفهي عن الكتابي وكيف أن الشفهي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابي يرتبط بالعقل".

وهكذا نجد أركون ينتقل بين أفكار وآراء الانثروبولوجيين لكي يدعم مشروعه النقدي بهذه المنهجية التي كانت معولا قويّا في نقد وإعادة قراءة النص الديني قراءة حداثيّة بعيدة عن التفسير الكلاسيكي، ويعجب أركون "بدراسة هنري كوربان* H.Gorban، لأنهّ أول من ركّز على أهمية المخيال في الفلسفة العربية وفي مجال الأنثروبولوجيا دائما وخاصة الأنثروبولوجيا السياسية فإنه يعود إلى أعمال جورج بالا نديه George Balandier خاصة في كتابه الأنثروبولوجيا السياسية والسلطة على المسرح"[2].

---

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، ص32.

* **جاك غودي**:(1919-2015) كاتب ومفكر ومؤرخ وعالم اجتماع انثروبولوجي من بريطانيا بجامعة كمبريدج، استطاع من خلال كتابه كيف فرضت أوربا قصة ماضيها على باقي العالم؟، حيث رفض من خلاله وبكل شجاعة منطق أوربا الاستعلائية، الذي عكر صفو المؤرخين بالطعن في قناعاتهم، فالقضية كبيرة هي اختطاف وسرقة التاريخ.

* **هنري كوربان**: (**1859–1938**) فيلسوف ألماني ولد بتشيكوسلوفاكيا، بدأ حياته بدراسة الرياضيات، ثم تحول إلى الفلسفة، عمل على الفلسفة الظاهراتية، ونظرية المعرفة، والمثالية، كان عضوا في أكاديمية هايدلبرغ للعلوم والعلوم الإنسانية، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، ترك مجموعة من الأعمال فلسفة علم الحساب، وأفكار: مقدمة عامة لفلسفة ظاهرية خالصة، تأملات ديكارتية http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة:3: 19

[2]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أكون، ص33.

وتبقى قائمة الانثروبولوجيين الذين أخذ عنهم أركون طويلة وهذا لأجل تقوية وتماسك مشروعه النقدي القرائي المكون من مجموعة من المناهج والمصادر.

– المدونة الاستشراقية:

يطلق المفكر محمد أركون اسم "الإسلاميات التقليدية islamologie classique على الإستشراق وينظر إليها بأنها "خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام[1].

فأركون يزعم أنه يمقت الاستشراق لأنه تابع للإدارة الاستعمارية، إلّا أنه استفاد منه كثيرا وكان المؤثر فيه الأول في المرحلة الجامعية بالجزائر، لكنّ المتتبع لأعمال أركون يجده يعمد إلى توظيف آراء المستشرقين ونتائجهم المتوصل إليها ويشيد بقيمتها العلمية، بل يمكن القول أنّ اتصال أركون بالفكر الغربي كان عبر بوابة الاستشراق، وكان الفضل الأكبر حسب أركون يعود للمستشرق ريجيس بلاشير* Blachere Regi فيقول عنه: "كان متخصّصا محترفا في فقه اللغة (الفيلولوجيا وعلّمه الدقة والصّرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلّمه كيف يخرج من الفيلولوجيا"[2].

ويركز أركون على قضيتين في علاقة الاستشراق مع القرآن هما "التسلسل الزمني للسور والآيات، ترتيب وتنظيم مجموع وعبارات ونصوص الوحي، ومن أجل هذا يوجه أركون دعوته إلى إيجاز تصنيف كرونولوجي أي زمني للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي"[3].

وممّا يؤاخذ عليه أركون أنه "يأخذ نتائج الدراسات الاستشراقية على أنها مسلمات صحيحة يجب تطبيقها وذلك ما يفعله عندما يتعرض لدراسة بعض السور القرآنية من مثل سورة الحجرات وسورة التوبة، وسورة الكهف وسورة الفاتحة..."[4]

---

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أكون، ص33.

* **ريجيس بلاشير**: (**1973–1900**) ولد ومات في فرنسا، مستشرق فرنسي معروف باطلاعه العميق على اللغة العربية والأدب، إذا افتخر الاستشراق الألماني بتيودور نولدكه الذي أبدع في الدراسات القرآنية، فالاستشراق الفرنسي حري به الافتخار بريجيس بلاشير الذي أبدع في الدراسات القرآنية والبحوث الأدبية العربية، من آثاره شاعر عربي من القرن الرابع الهجري: أبو الطيب المتنبي، تاريخ الأدب العربي، ترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسية http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة3: 40.

[2]– محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مركز الإنماء القومي، بيروت الدار البيضاء، ط2، 1996، ص92.

[3]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هشام صالح، دار السيافي، بيروت، ط، 1999، ص32.

[4]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، ص339.

ويهتم أركون بأعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية حيث أنها في ترتيب السور القرآنية لا تعمد إلى الترتيب التاريخي، لأنّ أركون يرى أنه لا يمكن كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن إلا من خلال ترتيب تاريخي جديد، حيث يقول "لا نزال نعيش حتى الآن على فكرة أن كل سورة ترتبط بوحدة أصلية نصيّة يمكن وصفها بالمكية أو المدنية، إن الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، وينبغي على المتفحص استخدام معايير شكلية (من نظم وبنية نحوية ومفردات) وموضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل الصور المكيّة".[1]

ويتّبع أركون المستشرقين في فكرة إلغاء الترتيب المتعارف عليه عند علماء المسلمين، وترتيب القرآن ترتيبا جديدا يُشدّد أركون على هذا الترتيب حيث يقول ما يأتي:

"وهذا ما يجعل البحث الاستشراقي يستطيع أن يقدم ما عجز التفسير الإسلامي عن تقديمه، ونقصد بذلك تاريخية المصحف بقدر ما ينزع التفسير الإسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكّل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي بقدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليّا بالمعطيات الإيجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد 632م وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات"[2].

ويحاول أركون أن يبرهن على التصور الذي يسعى إلى العمل به ويمثل لذلك بسورة الحجرات، "لكن يبدو أن سورة الحجرات المرتبة رقم 49 في القرآن تمثل في الواقع المرتبة 114 هذا ما كشفه المؤرخون الفيللوجيون المحدثون الذين قاموا بترتيب زمني حقيقي لسور القرآن وآياته، فإن هذه السورة تحيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، وإلى البلورة النهائية، لمعنى كلا المفهومين الأساسيين، مفهوم الإيمان ومفهوم الإسلام"[3].

من خلال ما سبق ذكره في المدونة الاستشراقية التي بنى أركون عليها منهجه النقدي ويعوّل عليها كثيرا، نلاحظ أنه يجد ضالته فيها فاستعملها كمعول هدم لضرب المصدر الأول عند المسلمين ألا وهو القرآن الكريم، رغم الذي قاله أركون حول موضوع الاستشراق، ومن عجب أركون أنه يمقت الاستشراق و في الوقت ذاته يقبل بنتائجه!

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص265.

[2]- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، ص340.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص265.

– المنهجية الفلسفية:

أمّا في المجال الفلسفي فينشد أركون ترسانة معارف تضم فلسفات متعدّدة، ولعل الحضور الأقوى فيها للفيلسوف فوكو ميشال* Michel. Foucault بكل عمقه من خلال المصطلحات والمفاهيم، بل إن تأثر أركون بالمفاهيم الفوكوية واضح للعيان، ومن شدة ذلك راح يحاكيه في بعض تخريجاته، وذلك من خلال التفرقة بين بعض المفاهيم.ر " فميز فوكو بين ابستمي العقل الكلاسيكي وابستمي العقل الحديث، ميز أركون بين ابستمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي وابستمي الفكر المعاصر."[1]

وهكذا نجد تأثر أركون بالفكر والتحليل الفوكوي ظاهرا، فمفهوم " أركيلوجيا المعرفة" هو منهج يعمد إليه أركون أثناء تتبع وقراءة التراث، والتراث الاسلامي له امتداد إلى ما يزيد عن أربعة عشر قرنا هي مدة طويلة جدا، حيث تجمعت على التراث طبقات متراصة، وحتى يلج الباحث إلى أعماقه وخلخلته يتطلب الحفر الأركيلوجي، هذا الأخير الذي هو سلاح منهجي يستعيره أركون من فوكو، وينتقل أركون إلى الفضاء العقلي L'espaementale فيجد إسقاطا له أثناء اشتغاله على التراث "حيث يميز بين الفضاء العقلي القروسطي، والفضاء العقلي الحديث ويدعو إلى ضرورة إحداث القطيعة بينهما على طريقة فوكو وينبغي ربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه، واللا مفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه إضافة إلى مفاهيم من مثل "النظام" و"الخطاب" والموضوعاتية التاريخية المتعالية"[2].

ومن هنا يتضح مدى حضور الفيلسوف فوكو في فكر أركون خاصة نقد العقل الإسلامي، ومع بالغ التأثر الأركوني بفلسفة فوكو، إلّا أنّنا نجده يختلف معه في بعض القضايا كقضية الحقيقة. فيميل أركون إلى نظرية هايرماس*، والتي كانت في حقيقة أمرها ردّا على الفرنسيين عامة وفوكو خاصة، ويجمع أركون بين فلسفات مختلفة الرؤى.

---

* **ميشال فوكو** (1926-1984)، فيلسوف يهودي فرنسي معاصر، من أشهر فلاسفة القرن العشرين، وله تأثير بارز في الفكر المعاصر، اشتهر بنقله لعقل التنوير، قام بتحقيب الفكر الأوربي حسب الأنظمة الفكرية(الابستميه)، دافع عن اللامعقول في مقابل المعقول، شارك في تأسيس الحزب الجنسي للشاذين(grp)، أصيب بمرض الايدز، توفي منتحرا وعمره 58 عاما، انظر: الحفني، معجم الفلسفة والفلاسفة، ص467.

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، ص 35.

[2]–كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل، ص 36.

* **يورغن هايرماس**:(1929، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية التي نحا بها منحى مختلفا عما عند الأوائل رغم اشتراكه معهم في بعض الأفكار، له أزيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي، التحول الهيكلي في المجال العام http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 25-11-2022. على الساعة: 3: 55

ومن بين الفلاسفة الذين تحضر مصطلحاتهم ومفاهيمهم في المشروع الأر كوني الفيلسوف جاك دريدا*، وذلك في أثناء تفكيك أركون للعقل الإسلامي نجده يحتذي حذو منهجية دريدا التفكيكية التحليلية في نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، وجاك دريدا كان تأثّره كبيرا بأعمال نيتشه* F. NIETSCHE وغيره من الفلاسفة الذين زرعوا منهجية الشك، "لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، وعمل دريدا امتدادا لعمل نتشة F. NIETSCHE وماركس* K. MARX وفرويد* S. FREUD الذين بلورُوا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد" فكانت عمادا قويا لتفكيكات وتحليلات أركون في نقده للفكر الإسلامي ونزع القداسة عنه.

---

* **جاك دريدا193** -2004) فيلسوف يهودي الديانة جزائري المولد فرنسي الجنسية، توجه إلى الفكر والفلسفة بعد عقده الرابع، دأب في تعليمه وتأليفه على تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، لاقت كتبه وآراءه الفلسفية قبولا كبيرا ترجمت كتبه إلى لغات عديدة، عالج دريدا الكثير من القضايا والمشاكل المعرفية السائدة في التقاليد الفلسفية(المعرفة، الجوهر، الوجود، الزمن)، ركز في آخر حياته على القضايا السياسية والأخلاقية، يعد دريدا من المفكرين الغربيين القلائل الذين انتقدوا الحضارة الغربية من الداخل، إذ حاول أن يستخدم منهجة التفكيكي في تعرية الأيديولوجيات اللبرالية الاستعمارية الغربية، من مؤلفاته: في علم الكتابة، الكتابة والاختلاف، الصوت والظاهرة، أحادية الآخر اللغوية، ماذا حدث في 11 سبتمبر

انظر: الحفني، موسوعة الفلسقة والفلاسفة، ص283.

* **نتشة فيرديريك** (1900-1844)، فيلسوف ألماني من أعظم الفلاسفة تأثيرا في العالم، يحتل المرتبة الثالثة في الفلاسفة الأمان بعد كانط وهيجل، جعل اللالحاد محور كتاباته، من بين مؤلفاته "هكذا تحدث زرادشت"، و"ما وراء الخير والشر"، و"أصل الأخلاق"، و" والعلم الجذل". انظر: الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج3، ص1437. البدوي، موسوعة الفلاسفة، ج2، ص508-517.

* **كارل ماركس** (1883-1818) مفكر إقتصادي وفيلسوف وسياسي ألماني، ولد لأبوين يهوديين، حصل على الدكتوراه في فلسفة أبيقور وديموقريطس عام 1841، يعدّه أتباعه نبي الشيوعية العلمية، وصاحب الدعوة للملدية الجدلية والتاريخية، وهو مؤسس الاقتصاد السياسي العلمية، الأب الروحي للمعوزين في العالم، انظم إلى جناح اليسار الإلحادي من جماعة الهيجلين الشبان، عرف بإلحاده الشديد شعاره" إن نقد الدين أساس كل نقد، وهو صاحب المقولة الشهيرة" إن هو أفيون الشعوب وليس سوى الإنسان السيد الأعلى لهذا الكون"، له مجموعة من المؤلفات من أهمها" رأس المال"، وهو من أهم الكتب العلمانية في العالم على الإطلاق.انظر: الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص1206-1207. البدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص418-123-.

* **سيغموند فرويد**:(1939-1856) طبيب نمساوي من أصل يهودي، اختص بدراسة الطب العصبي، وهو مؤسس علم التحليل النفسي، وعلم النفس الحديث، اشتهر بنظرية العقل واللاوعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي، من أفكاره عقدة أوديب، وهي حب استئثار الطفل بأمه مابين الثلاث إلى الست سنوات، ولكن الطفل بصطدم عندما يجدأمه ملكا لأبيه فيحمل شعورا متناقظا اتجاه أبيه بين الحب والكره، من أفكاره العقل الباطن، التطور النفسي الجنسي، الهو والأنا والأنا الأعلى، من مؤلفاته: تفسير الأحلام، قلق في الحضارة، مستقبل الوهم، موسى والتوحيد، الشذوذ الجنسي، التغلب على الخجل، السيكولوجية النفسية http//ar.m.wikipedia.or ، آخر مشاهدة 14-11-2022.على الساعة:22:55

وإلى جانب الحضور المتزايد للفلاسفة الغربيين باختلاف فلسفاتهم، يحضر الفلاسفة المسلمون من التيار العقلي الانسي من أمثال التوحيدي وابن مسكويه-سجل أركون حضورهم في فكره-، كما يستدعي أركون فكرة خلق القرآن من منبتها الاعتزالي لتوظيفها في مشروعه النقدي.

حسن حنفي:

يعد من كبار مفكري ومنظري المدرسة الحداثية المعاصرة، حيث نجد كتابه المشروع (من العقيدة إلى الثورة) من المشاريع الكبيرة، وفيه وفي غيره ساق نظرته للتراث وبيّن موقفه من النص القرآني، فهو يسعى إلى هدم وإعادة البناء والتأسيس للتراث الإسلامي، بل ويعمد في بنائه ذلك إلى إعادة بعث مصطلحات ومفاهيم جديدة لم يتم توظيفها في تلك المجالات ويتطرق من خلالها إلى مواضيع خطيرة كالعقيدة مثلا، والمشروع في حقيقته هو للتفكيك والهدم لا للبناء، حيث يقوم حنفي "بإعادة قراءة الإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس... وهو يقف موقف الفيلسوف من التراث ويتناوله تناولا نقديا يعيد من خلا له النظر ليس في المناهج والمذاهب فحسب، بل أيضا في الأصول والمؤسسات... إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الأسس والمسلمات".[1]

- المحاور الكبرى لمشروع حسن حنفي:

- ✓ في هذا المشروع يسعى حنفي أولا إلى الانتقال والتغير من الوقوف حول الله إلى النظر والتمركز حول الانسان، لأن الانسان هو صانع التميز، وحتى الرسالات نزلت لأجله ومن ثم لا بد من توجيه البوصلة اتجاه الانسان بدل الله
- ✓ البناء العقدي الذي قدمه حنفي في مشروعه التراثي يهدف من خلاله إلى تغير المصطلحات القديمة التي تنبض وتشع بالإيمانية الدينية واستبدالها بمصطلحات أخرى أكثر معاصرة، كون المصطلحات التراثية تعج ب"سيطرة العلوم التقليدية القديمة على علوم التراث وهذا يعود إلى سيطرة المصطلحات الدينية (الله، الرسول، الجنة، النار، الثواب، العقاب...) لأنها تتجاوز الحس والمشاهدة وتشير إلى مقولات غير إنسانية".[2]
- ✓ الدعوة إلى التحرر هي ما نذر حنفي نفسه لأجله، لأن التحرر في المفهوم الحنفي هو تحرر من كل ما هو سائد وقائد، ولن تخطو إلى الأمام مالم تحرر خطاك، وأعظم تحرر يدعوا إليه حنفي هو التحرر الفكري والانفلات من ربق كل سلطة أو قيد: التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة

---

[1]- علي حرب، نقد النص، ص، 28.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للتراث، بيروت، لبنان، ط5، 2002، ص109-110.

الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، تحرير وجداننا من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول"[1].

- ✓ يريد حنفي إلى تغيير كلمة تراث واستبدالها بمادة أكثر عصرنة" لا بد أن تسقط من الحساب وتستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر"[2]، وهو يدعو إلى جعل أسماء الله الحسنى آمالا للإنسان وغاياته، ولا ندري ما السبب الحقيقي لتغير الكلمة هل هو من أجل التغيير القديم بالعصري، أم أنه التشبث بالتراث وعدم التسامح مع من يسعى لإزالته وقطع الصلة معه، لأن قطع الصلة مع التراث هو محو التاريخ الثقافي والهوياتي للأمة.
- ✓ الإنطلاقة التراثية عند حنفي ليس بغرض إحيائه وإنما يسعى لزحزحته ثم نسفه، لأن مشروعه هو مشروع تثويري يسعى من خلاله إلى إرباك الناس في المفاهيم الراسخة.

علي حرب:

وهناك إسهاما متميزا آخر في الساحة التأويلية العربية المعاصرة ألا وهو للباحث "علي حرب" الذي عُرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر، ومن أهم كتبه في هذا المجال كتاب "التأويل والحقيقة"، وكتاب «قراءة تأويلية في الثقافة العربية" ويربط علي حرب بين التأويل والتعدّد الاختلاف فيقول " إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وأن كل تأويل إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن ان تكون حقيقة أحادية الجانب أو أن يكون نهائيا"[3].

يجعل علي حرب بين التفسير والتفكيك والتأويل تمايزا ثم يجعل لكل مصطلح من هذه الثلاثة إجراء مفاهيمي خاص به، وفي هذا التفريق لا يقصره على المذاهب والديانات، بل إننا نجده يدمج في أصحاب الإيديولوجيات الحديثة كالماركسيين وغيرهم، ويؤمن حرب أن الشك هو بداية العلم، ولا يصل الانسان إلى مرحلة اليقين إلا بالشك جاعلا من التجربة السقراطية أنموذجا في هذا المجال، معترفا بعجز الفطر لبلوغ الحقيقة، واكتناه أسرار الأشياء، ومعرفة أصولها، وهكذا تقف جميع مواقفه بالضد من القطع والبت"[4].

وقبل البدء في العملية التأويلية يجعل حرب انطلاقته من القراءة التفسيرية؛ فهو لا يقف مع ما أراد المؤلف قوله، بل يتجاوزه إلى ما يسكت عنه القول بالذات، فحرب" لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد

---

[1]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص28.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث، ص173.

[3]- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص100.

[4]- علي حرب، لعبة المعنى-فصول في نقد الانسان-المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991، ص76.

النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع[1].

فالتأويل عند حرب هو في تقاطع مع هرمينوطيقا غادامير، وأنطولوجيا هيدغر، ويجعل حرب من التجربة الصوفية كما مارسها ابن عربي* مرجعا ينظر به للعالم ولقراءة الواقع، وهو يحاول تقريب منهج ابن عربي في التأويل من المجال التداولي الغربي[2].

ولعل هذه الدراسات وغيرها مما لا يسع المجال لذكرها جميعا، تعد مشاريع نقدية اتسمت منذ زمن ظهورها وإلى اليوم بمرجعية تأويلية تأسيسية في الخطاب النقدي العربي المعاصر.

2- الحاجة إلى التأويل:

إن إشكالية وضع قانون للتأويل لم تطرح مع القراءة الحداثية للنص الديني فقط، بل تشكلت في تراثنا الإسلامي مع المذاهب الكلامية والعقدية وخاصة العقلية منها، ثم استوى عودها مع الدراسات الحداثية العربية المتأثرة بالمناهج الغربية ذات الخلفيات الفلسفية والفكرية .

فبدأت البحوث والتآليف من قبل الحداثيين العرب والحفر في هذه الإشكالية وإعادة بعثها من جديد، جاهدين إلى نقد كل التفسيرات القديمة وحتى المعاصرة منها الملتزمة بالقواعد التفسيرية. والنقد الذي وجهه الحداثيون لهذه القواعد كونها تحد من أفق التأويل وانفتاح النص على قراءات متعددة، وهذه القوانين والقواعد التأويلية التي صاغها العلماء المسلمون على اختلاف توجهاتهم جاءت كلها من أجل صون النص الديني من العبث التأويلي.

والتأويل قد يتجاوز حدوده بحجة استنطاق النص فتفرض على النص بعض الدلالات والمعاني فيرفضها النص، وهذا الذي خشيه يوما أبو حيان التوحيدي؛ من أن تفرض على نصوصه آراء وأفكارا، أو يقوّلوه مالم يقل، فأقدم علي حرق كتبه مخافة التأويل المتجاوز للحدود، يقول هذا والألم يمزق كبده، ويعصر

---

[1]- علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص08.

* **ابن عربي**: محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي(638-558هـ) ولد في مرسية وتوفي بالصالحية بسوريا بالأندلس، أحد أشهر المتصوفة يلقب بالشيخ الكبير عند أتباعه ورئيس المكاشفين والبحر الزاخر بحر الحقائق وسلطان العارفين وإمام المحققين، وهو شاعر وفيلسوف، من نظرياته الانسان الكامل، ختم الولاية، الأعيان اثابتة، المراتب السبعة، التنزلات الستة، ومن أهم مؤلفاته: تفسير ابن عربي، الفتوحات المكية وصف بأنه من النصوص الصوفية الموغلة في التعمق لغته رمزية بها إشارات إلهية، فصوص الحكم، شجرة المكون، اليقين، ديوان شعري في مدح نظام بنت الشيخ أبي شجاع ابن رستم الأصفهاني، لاتزال شخصيته محل جدل بين الناس إلى اليوم.

[2]- ينظر: علي حرب التأويل والحقيقة، 86.

قلبه في تلك الرسالة الباكية المبكية، التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل معلّلا سبب إقدامه على ذلك فيقول:"...فشق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنّسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها"[1]، فما الذي جعل أبو حيان التوحيدي يقدم على جريمة في حق التاريخ الثقافي للبشرية؟

لا شك أنّ أبا حيان وإن خشي من أهل التأويل فإن خشيته من أهل التقويل كانت أشد، أعني بهم أولئك الذين يقوّلون النص مالم يقل ويلوون أعناقه ليّا، هذا في الكلام البشري رغم ما يعتريه من عيب ونقص، فكيف بكلام الله رب العالمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، عندما نتجاوز حدود تأويله فالخطر أشد وأعظم، ولذلك لابد من وضع الحدود التي نقف على أعتابها، ولا يكون ذلك إلّا من خلال وضع القانون التأويلي، حتى لا يكون هناك وثب على النص القرآني بحجة التأويل وبدعوى حق القارئ في ذلك لأنه حق إنساني مشاع لا يمكن الحجر أو منع أي كان.

والمطالبة بوضع حد للتأويل وعدم المبالغة فيه ليس مطلب علماء المسلمين فقط أو دارسي النص القرآني فحسب، بل أصبح مطلبا حتى ممّن فتحوا يوما باب التأويل واسعا بدون شرط أو قيد فعادوا لتدارك الأمر، فها هم بعض فلاسفة الغرب ونقادهم أدركوا خطر التأويل فأرادوا تدارك الأمر، وذلك من خلال جعل ضوابط وحدود له، ومن هؤلاء امبرتو اكو* "عاد في الثمانينات بعدة كتب منها: نظرية الدلالة، ودور القارئ والدلالة، وفلسفة اللغة، ... ليضع سقفا ومعايير يهتدي بها المؤول، مركّزا على العلامة المحدودة ودلالاتها وآليات التعامل معها".[2]

رغم أنه كان في بداياته النقدية من دعاة التأويل المنفتح على مصراعيه "وضع كتابه العمل المفتوح، وفي ذلك الكتاب دافع عن الدور الفعال للمؤول في قراءة النص بالقيمة الجمالية وفتح آفاق التأويل الى درجة أنه هو ذاته أبان أنه كان يقوم بدراسة الجدل القائم بين حقوق النصوص وحقوق مؤوّليها"[3]؛ بمعنى أصبح النص حقا مشاعا لا يوجد من ينافح عنه.

---

[1]- أبو حيان التوحيدي، رسالة الى القاضي أبي سهل علي بن محمد، ضمن كتاب رسائل التوحيدي، وزارة الثقافة، دمشق، 2000م، ص130.

* **امبرتو ايكو**: (1932-2016) فيلسوف كاتب وروائي إيطالي، مترجم وناقد أدبي، له اشتغال على فلسفة القرون الوسطى، والسيميوبوجيا، والهرمينوطيقا، من مؤلفاته: السيميائية وفلسفة اللغة، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، آليات الكتابة السردية، التأويل بين السيمياشيات والتفكيكية، الأثر المفتوح، وله روايات منها: اسم الوردة، وله مقالات منشورة في مجلات كثيرة.

[2]- عزت السيد أحمد، حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الأول 2012، ص521.

[3]- عزت السيد أحمد، حدود التأويل، ص520.

3- قانون التأويل:

وفي الحقل الإسلامي احتاجت فرق كثيرة من المسلمين إلى التأويل، فجاء استعمالهم له مختلف بحسب الحاجة ما بين مكثر ومتوسط ومقلّل " فقد توسّع المعتزلة في التأويل لتوسعهم في باب المعقول، كما ضيق الحنابلة هذا الباب إلا في مواطن يسيرة، وقد توسط أئمة الأشاعرة في ذلك، إذ جعلوا ديدنهم وشغلهم الشاغل التوفيق بين العقل والنقل، وقد حاول أئمتهم صياغة قانون يكون فيصلا في هذا الباب ويكون مرجعا عند التنازع والاختلاف".[1]

فالتأويل المنفتح كان قضية مهمة و هاجسا لعلماء المسلمين وذلك مخافة التأويلات الفاسدة من قبل بعض الفرق الإسلامية، فجاءت مؤلفاتهم كثيرة تترى في هذا الباب فخصّها الإمام أبو حامد الغزالي* بكتاباته المتنوعة كفصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وكذا كتابه المسمى إلجام العوام عن علم الكلام، ثم أفرد رسالة خاصة هي قانون التأويل، والأمر نفسه سلكه تلميذه أبو بكر ابن العربي* ومن شدة تأسّيه بشيخه ألّف كتابا يحمل عنوان رسالة أستاذه قانون التأويل، وكذلك كانت محل نظر وتركيز من لدن الامام فخر الدين الرازي في تفسيره، هذا عند الأشاعرة، ولم يختلف الأمر عند غيرهم، حيث الاهتمام نفسه نجده عند ابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وغيره من علماء المسلمين.

ولما كان لابد من تقييد للعملية التأويلية، وعدم اطلاقها على كواهلها وضع العلماء لها شروطا ذكرها ابن القيم* في نونيته الشهيرة و"أشار إليها العز بن عبد السلام* في قواعد الأحكام، والغزالي في المستصفى، والجويني* في البرهان، وأخذت طابعا خاصا مع الإمام الشاطبي* بعد تأسيس علم المقاصد".[1]

---

[1]- عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرد، دار الغو ثاني، دمشق، ط2، عام 2012، ص 386.

* **أبو حامد محمد الغزّالي**:(505-450) الطوسي النيسابوري الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره، وأشهر علماء المسلمين في القرن الخامس هـ، لقب بحجة الإسلام، وكان أحد أصول المدرسة الأشعرية بعد أبي الحسن الأشعري" الباقلاني-الجويني- الغزالي" فهو فقيه أوصولي وفيلسوف وشاعر ومتكلم، من بين أشهر مؤلفاته: القانون الكلي في التأويل، الاقتصاد في الاعتقاد، تهافت الفلاسفة، المستصفى في علم أصول الفقه، إحياء علوم الدين.

* **أبو بكر ابن العربي**:(543-**468**) المشهور بالقاضي الاشبيلي المالكي الحافظ عالم أهل الأندلس ومسندهم من حفاظ الحديث، وهو غير محي الدين ابن عربي شيخ الصوفية، تتلمذ على يد شيخه أبو حامد الغزالي أثناء رحلته العلمية، وهو مؤرخ ومفسر وفقيه ومحدث ولغوي وشاعر، من جملة ما ألف قانون التأويل، أحكام القرآن، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، العواصم من القواصم، عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي. الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص6.

* **ابن القيم**: (1292-1356) شمس الدين ابن عبد الله محمد ابن أبي بكر، ولقب بابن القيم، لأن أباك كان قيما على مدرسة الجوزية بدمشق، وهو أحد تلاميذ الامام ابن تيمية، اتبع شيخه في مذهبه حتى ناله مانال شيخه، وألقي به في السجن، وكان كأستاذه يحارب الفلسفة، له مؤلفات كثيرة منها: شفاء العليل، الطرق الحكمية، السياسة الشرعية، مدارج السالكين في منازل السائرين في التصوف. الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص6.

ولذا فإن علماء الإسلام من مفسرين وأصوليين وفلاسفة، اهتموا بالتأويل ووضعوا له ضوابط وقوانين كي لا تبقى العملية التأويلية منفتحة، وقانون التأويل لم يضعه العلماء وفق أهوائهم أو مذاهبهم بل وفق مقاصد الشريعة الإسلامية وروحها، وهذا مكمن السر في هذا القانون، لأن "شروط التأويل مشتقة من وحدة التشريع في مقرراته الكبرى، ومقاصده الأساسية وقواعده العامة وأفكاره المفسرة والمحكمة التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي".[2]

ومن أبرز قانون التأويل وقواعده ما يلي:[3]

1- وجود الداعي إليه وهو المعارضة لنص آخر أو لقطعه العقل ولا عبرة بمخالفة العادة أو العقل النسبي المتغير.

2- أن يكون التأويل جاريا على قواعد اللسان العربي وضعا واستعمالا، فالتأويل يعتمد على اللغة ومن ثم لا يصح مخالفة قوانينها.

3- لا اجتهاد في مورد النص فما أجمله المتكلم في مكان يرجع فيه إليه إن بيّنه في مكان آخر، وما أطلقه في مكان يرجع فيه إلى قيده الذي قيّده به.

---

* **العز ابن عبد السلام:(577-660)** سلطان العلماء وبائع الملوك وشيخ الإسلام، أحد علماء المسلمين قاض برع في الفقه والأصول والتفسير واللغة، بلغ رتبة الاجتهاد، وانتهت إليه رئاسة المذهب، مع الزهد والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلابة في الدين، لم يترك الكثير من التصانيف ولعل عذره في ذلك هو اشغاله الدائم وعظيم مسؤولياته، وهو ممن قيل فيهم علمهم أكثر من تصانيفهم، ومن مؤلفاته: التفسير، الإشارة إلى الايجاز في بعض أنواع المجاز، رسالة في علم التوحيد مقاصد الصوم مناسك الحج، قواعد الأحكام في مسائل الأنام/ انظر: محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام، دار القلم، دمشق، ظ1، 1992، ص39.

* **أبو المعالي الجويني** (419-478) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الشافعي الأشعري، إمام الحرمين الفقيه الأولي المتكلم، من أشهر تلاميذه أبوحامد الغزالي، درس الفلسفة من أجل الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه وخاصة مع كثرة الفرق الباطنية، من مؤلفاته لمع في عقائد أهل السنة، البرهان، الورقات، الشامل في أصول الدين، شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل انظر: محمد الزحيلي، الإمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، دمشق، ط2، 1992، ص 95-96.

* **الشاطبي**: (720ت790هـ) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ولد بغرناطة وتوفي بها، طلب العلم بغرناطة ولم يغادرها إلى غيرها، لأنها كانت مكان اجتماع العلماء، شق لنفسه منهجا مميزا في فهم النصوص، حتى استطاع أن يؤسس علما يسمى بعلم المقاصد.

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة، ط1، 2012، ص 115.

[2]- فتحي الدريني، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1997، ص 177.

[3]- ينظر: عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرد، ص375.

4- إن لم يوجد نص مفصل يبين مراد المتكلم وجب اختيار أليق المعاني المناسبة للمقام مما ينسجم مع المقررات الأصلية للشريعة الإسلامية وأصول الدين وقواطع العقول، وقد تكون لكلمة من قبيل اللفظ المشترك اللفظي فلا يصح حملها على جميع معانيها.

5- لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، وهي من القواعد المهمة للتأويل والضوابط الأساسية للوصول إليه، صاغها الإمام أبو حامد الغزالي وتابعه العلماء وخاصة الفخر الرازي ولها شقان: -أولهما: لا يجمع بين متفرق وهو خاص بالنصوص الموهمة للتشبيه في القرآن العظيم والسنة النبوية فلا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة، ثانيهما: لا يفرق بين مجتمع وهو عام في كل نص يراد تأويله ومعناه أن النصوص قد جاءت مقترنة بما يبين معناها ويرشد إلى المراد منها، فلا يجوز فصلها عن سياقها وقرائن الأحوال المزيلة لإشكالها.

6- يجب الإمساك عن التصرف والاشتقاق وكذلك القياس في اللفظ المتشابه.

7- لا نقطع بالتأويل إلا إذا كان دليله قاطعا إن التأويل في كثير من الأحيان يكون دليله ظنيا يترجح في ذهن المجتهد فيجب عليه اعتقاده ولكنه لا يصل إلى حد القطع فلا يقطع به، وقد يكون قطعيا فلا يجوز العدول عنه.

8- لا تأويل إلا بدليل معتبر من العقل أو النقل، والدليل إما دعوى تحتاج إلى بينة أو نقل يحتاج إلى توثيق وبدون الدليل والبرهان حكما مردودا وترجيحا بدون مرجح وهو باطل.

9- لا يجوز التأويل نصرة للمذهب، لأن القرآن حاكم ومهيمن ومبنى التأويل على التوفيق بين ما يبدو متعارضا من أدلة الشريعة والمذهب فيجب تعديل المذهب ليوافق الشريعة لا العكس.

إن قانون التأويل الذي وضعه علماء المسلمين هدفه جعل العملية التأويلية إجرائية مفيدة ومقيدة، بعيدة عن التسيب القرائي حيث أنها "تحدّد لنا وظيفة التأويل وتبين محدوديته وتجعل منه عملية إجرائية وآلية قرائية مثمرة بعيدة عن اللّا انضباط الذي وقعت فيه التأويلية الحديثة فعلماء الإسلام بوضعهم لهذه الشروط أعطوا حق النص وحق صاحبه وحق قارئه جميعا وهذا خلاف التأويلية الغربية.[1]

والإقدام على العملية التأويلية ليس بذخا فكريا، بل "تتعلق بإرادة الشارع من النص لا بالنص ذاته أو ظاهره المتبادر، فهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي يحدد المعنى المراد بالدليل".[2]

ومن خلال هذه القوانين والقواعد التي ذكرنا، والتي قعّد لها العلماء المسلمون كل ذلك كان حفظا لها من عبث الأفكار وتلاعب العقول وشهوات التأويل المنفتحة بلا حدود.

---

[1]- مرزوق العمري، إشكالية التاريخ النص الديني، ص 116.

[2]- فتحي الدريني المناهج الأصولية، ص177.

ثانيا الحداثة:

لعلنا قبل أن نبدأ حديثنا عن الحداثة من حيث النشأة والمفهوم ينبغي لنا أن نحدد له موقعا في المعاجم العربية وهل عرف هذا المصطلح في التراث العربي؟

إن دراسة أي مصطلح لابد أن تمر عبر الفهم اللغوي، فالعودة أولا إلى الجذر اللغوي للكلمة هو نوع من الضياء الذي يتلمس من خلاله الباحث الطريق الذي يسلك وبستجلي ما علق بذهنه من إشكالات يثيرها المصطلح والمفهوم.

والحداثة هو مصطلح معاصر يحمل إشكالات وصعوبات في فهمه وذلك لنقله من اللغة الأم التي أنتجته إلى اللغة العربية، مع ما يحمل من حمولات فكرية وثقافية، وهناك ارتباط قوي بين الأصل اللغوي ومعناه الاصطلاحي "إن المصطلح المنقول من المعجم الأجنبي ومن التشكيل الحضاري الغربي تتحدد دلالته الحقيقية بالإشارة إلى هذا المعجم وهذا التشكيل الحضاري ويكتسب مضمونه الحقيقي منهما".[1]

وهذه المصطلحات المعربة والوافدة إلينا من لغات مختلفة تختلف عما كان من تراثنا، والسبب يكمن وراء البيئة المنتجة له "إن المصطلحات التي تواجهنا اليوم تختلف اختلافا كبيرا عن المصطلحات التي واجهها أسلافنا، لأن المصطلحات في عصرنا ليست ألفاظا لغوية فقط أو أوصافا لعلم من الأعلام، وإنما هي مصطلحات تكمن وراءها منظومة حضارية تختلف في مقدمتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطها الاجتماعي"[2].

ولبيان وكشف معنى المصطلح كشفا دقيقا لابد من سبر أغوار المصطلح وتتبع جذره اللغوي في المعاجم العربية، ثم تقصي أصله في اللغة الأصلية التي أنتجته ونشأ في رحمها ودرج في قاموسها.

1- تعريف الحداثة:

1-1- الحداثة في اللغة:

1-1-1- الحداثة في اللغة العربية:

يقول ابن فارس: أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث بعد أن لم يكن والرجل الحدث، الطري السن، والحديث من لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء.[3]

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط2، 2005، ج1، ص58.

[2]- محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 1984، 114.

[3]- أبو الحسين أحمد ابن فارس، معجم مقايس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت، ط1، 1979، ج2، ص36.

أما الفيروز أبادي فيرى أن مادة حدث حدوثا وحداثة نقيض القدم وحدثان الأمر بالكسر أوله وابتداؤه كحداثته.[1]

إلا أن صاحب لسان العرب يجعل الحداثة من الأمر أوله وابتداؤه، ويقابلها في المعنى القدامة وقدامة الشيء أي مضى على وجوده زمن طويل، وتقول عن الشيء هو قديم أو هو حديث[2].

أما صاحب معجم العين، فيقول يقال: صار فلان أحدوثة، أي كثروا فيه الأحاديث، شاب حدّث وشابة حدّثت في السن، والحدث من أحداث الدهر شبه النازلة، والأحدوثة: الحديث نفسه، والحديث: الجديد من الأشياء، والحدث الابداء[3].

ومن خلال تتبعنا مصطلح الحداثة نجدها تشير لعدة معان منها: كون الشيء لم يكن، صغير السن، عكس القديم، وأول الشيء.

يعد مصطلح الحداثة لدى الدارسين من أكثر المصطلحات غموضا وتعتريه صعوبة في فهمه وإدراكه وكثرة التعاريف الواردة في شأنه المختلفة تجعله عصيا عن الإمساك به إلا إذا رجعنا به إلى منبته الأول الذي نشأ وترعرع فيه علّه يفضي بشيء.

1-1-2- الحداثة في اللغة الفرنسية:

أما في اللغة الفرنسية فكلمة حداثة فمشتقة من الجذر Moderne وهي الصفة والشكل، أو هو ما يبتدئ به الشكل، فاللفظ العربية ترتبط بما له أكثر من دلالة عما يقع أنه يحدث، فالشكل ليس هماهم ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتيثت بواقعيته وراهنيته"[4].

والأصل اللاتيني لهذه الكلمات هو: Modernus, de modo يعني مؤخرا، والقاموس الدولي للمصطلحات الأدبية يذكر أن وصف حديث Moderne بدأ يستعمل في المحادثات الفرنسية في القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت الى القرن الثامن عشر[5].

---

[1]- مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ج1، ص114.

[2]- جمال الدين محمد ابن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط1997،1، ج1، ص131.

[3]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، د ط، 1992، ص177.

[4]- صفدي مطاع، موسوعة لالاند الفلسفية، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990، ص822.

[5]- ينظر: كفاح كامل هنود ينظر، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته –جمال البنا نموذجا–، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص17.

1-1-3- الحداثة في اللغة الانجليزية:

كلمة الحداثة جاءت في اللغة الإنجليزية تحت مفردات متعددة هي Modernity وModermism وModernisation.

ويذكر الدارسون أن هذه المصطلحات مع التباين في اشتقاقاتها والاختلاف في مدلولاتها تمت ترجمتها كلها للحداثة أو التحديث أو المعاصرة، وهي مفاهيم تحمل النهضة والعمران والتجديد.

وأحدثت هذه الترجمة الحرفية إرباكا كبيرا وتشويشا في أذهان المتابعين، لأنها ترجمة توحي ببنية معرفية مغايرة تماما لما تدعو إليه ظاهرة الحداثة[1].

ومن الالتباسات الحاصلة في الحداثة هو تصريف المصطلح في اللغة الإنجليزية تجد معان متباينة لدلالات المفهوم، مما سبق بيانه تظهر الاختلاف بين Modernety وModerism فـ" المصطلح الأول لا يتقيد باشتراطات مذهبية أو مفهومية في أمة معينة، أما الثاني فإنه يدل على حركة أدبية ونقدية معينة لها سياقاتها التاريخية والمعرفية والفنية في الأدب الغربي"[2].

وما تم ذكره نجد بيانه في قاموس روبير للغة الفرنسية" أن هويسمان كان أول من استخدم عبارة Modernism عام 1879م، وهي تشير إلى حركة دينية تهدف إلى تفسير جديد للعقائد والمذاهب التراثية لتتماشى مع اكتشافات العلم الحديث"[3].

1-2- مفهوم الحداثة اصطلاحا:

1-2-1- عند الغرب:

يذهب بعض الباحثين أن من أوائل من عرف الحداثة تعريفا غير مباشر هو الفيلسوف الفرنسي كانط* وذلك عندما قدم له سؤال ما الأنوار؟ فأجاب في مقولته الشهيرة "الأنوار خروج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في عجزه عن استخدام فكره دون توجيه من غيره".[4]

---

[1]- كفاح كامل هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته –جمال البنا نموذجا–، ص18.

[2]- كفاح كامل هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص18.

[3]- كفاح كامل هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص18.

* **إيمانويل كانط**، (1804-1724)، فيلسوف من القرن الثامن عشر، ولد في ألمانيا ويعد من مفكري عصر التنوير، حاول في كتاباته التوفيق بين تيار التجريبيين وبين تيار العقلانيين، وأشهر كتبه كتاب نقد العقل المجرد عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط2، 1999، ج1، ص1115.

***الأنوار أو التنوير**: اتجاه ثقافي ساد أوربا في القرن الثامن عشر، وترتكز أفكار التنوير على العقل والطبيعة والتقدم، واتسمت روح التنوير بالإلحاد وشدة العداء للكنيسة الحفني موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص409.

[4]-كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص22.

ومن خلال هذا التعريف الوصفي نجد كانط يدعو إلى الحرية وعدم الركون إلى التقليد واتباع الآخر؛ أي لا بد من اتخاذ قراراتك بدون أمر أو نهي من أحد، فالوصاية الدينية التي كانت بيد الكنيسة ينبغي تجاوزها، فهي تحيل عن التفكير المناسب، وهي عبارة عن غشاوة تحجب استخدام العقل، وهذا الذي تدعو إليه الحداثة، فهي" صيغة انفصال، ومحاولة دائمة لهدم القديم، وتدمير الصيغ الأدبية، وأنظمة التوازن، وأنظمة السلطة والشرعية."[1]

ويرى بودلير* أنّ "ما أعنيه بالحداثة هو العابر والهارب والعرضي، إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي الثابت"[2].

ويذهب مفكر آخر إلى وصفها بالزلزال العنيف الذي ضرب الإنسان في تفكيره وهي انقلاب حصل في سلم المبادئ والثقافات وهي دعوة للانعتاق من القديم ونبذه وانطراح بين يدي الجديد، فهي تمثل «زلزالا حضاريا عنيفا وانقلابا ثقافيا شاملا لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، إذ هي موقف عام وشامل معارض للثقافات التقليدية الشاملة السائدة... والحداثة لا تقدم أعمالا معصومة وكاملة، ومع ذلك فيجب التمسك بها والدفاع عنها ينبغي أن نتخذ موقفنا من الحداثة وندافع عنها في مجموعها راضين بما تنطوي عليه من نقائص، لا يكون في استطاعتنا تقديرها بالضبط"[3].

ولعل ما يكاد يتفق عليه الباحثون من أهل الغرب، أن الحداثة هي انقلاب على كل التقاليد وما هو سائد قديما من التراث وعدم العودة إليه، والابتعاد عن الدين في كل مناحي الحياة، فهي في حقيقة أمرها الثورة على الماضي.

1-2-2 عند العرب:

قدم مجموعة من الباحثين والمفكرين العرب إسهامات تحليلية ونقدية لموضوع الحداثة، ووقفوا على دلالات ومعان لمفهومها تصل إلى التداخل، بل والتضاد أحيانا فيما بينها حتى أن المفهوم الأول يلغي الذي

---

[1]-محمد سبيلا الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص12.

* **شارل بودلير**: (1867-1821) شاعر وناقد فني فرنسي ثائر، بدأ كتابة قصائده النثرية عام 1857 عقب نشر ديوانه أزهار الشر، مدفوعا بالرغبة في شكل شعري يمكنه استيعاب العديد من تناقضات الحياة اليومية، جره ديوانه الشعري إلى المحكمة، يعتبر بودلير من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ومن أبرز رموز الحداثة في العالم، ولقد كان شعر بودلير متقدما عن شعر زمنه فلم يفهم جيدا إلا بعد وفاته، وله دواوين شعرية أخرى مثل ديوان سأم باريس لم ينشر في حياة بودلير، ولكنه أثر تأثيرا عارما في الأجيال اللاحقة http//ar.m.wikipedia.org .

[2]- خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، د ط، 2005، ص15.

[3]- رولان بارت، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993، ص44.

يليه، ولعل مردّ ذلك يعود إلى تعدد الزوايا التي ينظر بها كل واحد للموضوع من خلال تشكله المعرفي وخلفيته الفكرية لمصطلح الحداثة، ولعلنا نبدأ بأدونيس* فيقول: "الحداثة رؤيا جديدة وهي جوهريا رؤيا تساؤل واحتجاج تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد، فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر؛ أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية بين البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها"[1]، فالحداثة تدعو إلى إعادة النظر في كثير من الأشياء والتحرر من القيود فهي "عملية تقدمية حتى وإن كان المخاض عسيرا فهي تنشد عصرا جديدا اقترن بالتطور والتقدم وتحرر الإنسان فالحداثة هي رؤية فلسفية وثقافة جديدة للعالم".[2]

فهذا المفهوم الحداثي من مفكر حداثي يجعلنا نتساءل إزاء تساؤله القائل فيه أن الحداثة تبنى على التساؤل، فهذا التساؤل في الممكن أم غير الممكن؟ أو بمعنى آخر نحن نتساءل عن الكون والإله نتساءل عن الغيبيات التي لا يمكن إدراكها بالعقول، فما عجز العقل عن إدراكه يحتج عليه لأنه أصبح من السائد الذي يدعو للاحتجاج عليه. وهي دعوة لإطلاق العنان للعقل للتساؤل وهي صفة حميدة وهذا دور العقل كما أوضحه القرآن وأفصح عنه في أكثر من آية، أما وأن تطلق سلطة العقل لنقد الغيبيات والخوض في النص القرآني وجعله مماثلا لنصوص دينية أخرى، بل جعله يتساوى مع النصوص البشرية، فالأسلم للعقل في مثل هذه المواطن التسليم.

أما صاحب كتاب المرايا المحدبة فيقول: "إن الحداثة بمعناها العربي والغربي على السواء تتجه إلى التدمير عمدا للنظام القديم"[3]، فها هو التناقض الذي أشرنا إليه في بداية الفقرة فالمرآة التي ينظر بها عبد العزيز حمودة مختلفة بلا شك عن مرآة أدونيس، فالتدمير بما يحمل من دلالات سلبية هي ميزة الحداثة أي آلة للهدم ومعول للخراب لكل ما هو متعارف عليه ولكل موروث له صلة بالتراث.

---

* **أدونيس أحمد سعيد**: (1930)شاعر وناقد وأكاديمي ومفكر سوري، تكررت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز بحث للعد يد من الدول الغربية، تلقى عددا من الجوائز العالمية وألقاب التكريم، ترجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة.

قاد أدونيس ثورة حداثية في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث كان له تأثير زلزالي على الشعر العربي يمكن مقارنته بشعر تي إس إليوت في العالم الناطق بالأنجليزية، ويعتبره البعض من أكثر الشعراء إثارة للجدل، ميوصف أدونيس بأنه منافس دائم لجائزة نوبل في الأدب، وتم ترشيحه بانتظام للجائزة منذ عام 1988، من أعظم مؤلفاته: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، وأغاني مهيار الدمشقي، تشمل منشوراته عشرين مجلدا شعريا، وثلاثة عشر مجلدا في النقد، أما الكتب المترجمة فهي بالعشرات http//ar.m.wikipedia.org .

[1]– عبد الله الغذامي، تهافت النقد وقراءة التنميط والقصر، مجلة نزوة، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، ع32، د ط، 2009، ص9.

[2]– زعربان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنضر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992، ص35.

[3]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1998، ص25.

ولكن مع مفكر عربي آخر نجد لديه تصورا للحداثة مختلفا عما مر معنا "هكذا أصبحت تعاني إشكالا قسوريا متعدد الوجهات، وعلى هذا الأساس يتعذر على النقاد تناول موضوع الحداثة، من موقع التنظير مالم يفك التفاضل الاصطلاحي الحائم حول اللفظ والتشابك المفهومي الراكن في مطاف المدلول".[1]

ويصفها طه عبد الرحمن* بأنها قطع الصلة بالتراث[2] وهذا التعريف الوصفي يمثل حقيقة الحداثة وكنهها الذي يسعى التنظير الغربي الى وقوعها فيه، ونجده في وصف آخر يعبر عن أخص مفاهيمها فيقول: هي العقلنة"[3] وخلاصة الكلام حول الحداثة من خلال جملة التعريفات المنتقاة يمكن عدها نظرة فلسفية شاملة تقوم على استخدام العقل، وتدعو إلى التغيير في كل مجال ونبذ القديم.

2- نشأة الحداثة:

الظواهر الفكرية تشابه الظواهر الطبيعية من حيث وجودها فلاشك أن لها إرهاصات وأسباب ميلادها وعوامل تشكلها، وبالتالي نحن نحتاج إلى رصد وتتبع ذلك عبر السيرورة التاريخية حتى نقف على أهم المحطات المختلفة والأحداث المتغايرة رغم تباعد الزمان بينها في تشكل وانصهار الحداثة "إن المتتبع للسيرة التاريخية لنشأة ظاهرة الحداثة لا ينقصه الدليل ليثبت أن الحداثة كانت المنتج الطبيعي لرحلة العقل الغربي الطويلة والنهاية المتوقعة للمعركة العنيفة التي خاضتها العقلانية الغربية ضد الكنيسة، وما ترتب على ذلك من نتائج ما زال يحصد آثارها الإنسان حتى يومنا هذا"[4]، ومنه كان لزاما معرفة المرحلة التي سبقت ظهور الحداثة كونها مقدمات لنتائج الحداثة، إذا كان الدارسون يختلفون حول تاريخ نشأة الحداثة، وأسباب نشوئها، والدلالات المرتبطة بها؛ إلا أنهم متفقون على أن مكان ميلادها هو أوربا.

---

[1]- عبد السلام المسدي، النقد والحداثة، دار الطليعة للنشر بيروت، لبنان، 1983، ص08.

* **طه عبد الرحمن**: (1944ولد بالمغرب، وهو مفكر وفيلسوف وناقد، متخصص في فلسفة الأخلاق، يعد من أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينات في القرن الماضي، تتميز فلسفته بالجمع بين التحليل المنطقي مع التشقيق اللغوي والارتكاز على امدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق، وهو ما نتج عنه نوع من إعادة إنتاج النظرية الأخلاقية الإسلامية بصيغة تعاقدية ليست مبنية على التعاقد الاجتماعي، بل على التواثق مع الله في مواثيق ثلاثة: ميثاق الأمانة، ميثاق الشهادة، ميثاق الرسالة، من بين أعماله: اللغة والفلسفة، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل، سؤال الأخلاق، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/02/13.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص23.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص23.

[4]- كفاح أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص26.

2-1- أوربا قبل الحداثة:

لقد مرت على الإنسان الغربي فترات عصيبة ذاق فيها ويلات الظلم والقهر واحترق بنيران القهر المعرفي وتسلط الكنيسة فكريا والإمبراطور سياسيا كان ذلك في زمن العصور الوسطى، فكان أكثر ما يميز هذه المرحلة الجهل الشديد والتمييز العنصري والقوي يأكل الضعيف، وفي الضفة الأخرى الأمر مغاير تماما حيث حرية التفكير ونور العلم وبناء صرح الحضارة والتمدين وأكثر من ذلك كله التفاعل بين الدين والدنيا أعني بها الحضارة الإسلامية.

هذه المقارنة والمفارقة بين الضفتين جعلت العقل الغربي يعيش تحت تسلط الكنيسة، فأصبحت تتدخل في كل شيء، فهي المفسر الوحيد للدين فجعلت الدين في خدمة السلطان واستمر الحكام في بطشهم وتسلطهم كون حكمهم مستمد من السلطة الإلهية، هذه التراكمات والترسّبات المختلفة في كل الميادين وعلى جميع الأصعدة كانت سببا قويا في دفع فلاسفة الغرب يثورون ويعلنونها حربا شعواء وثورة إصلاحية ضد الكنيسة.

2-2- إرهاصات الحداثة:

لاشك أن هناك تماسا وتفاعلا ثقافيا بين الشرق والغرب مرده إلى عوامل كثيرة مختلفة منها الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية، حيث تنقل كتب التاريخ أن تلك الحروب رغم قساوتها ومرارتها إلا أنها كانت تحمل في شقها الآخر صورا مشرقة من تلك الحضارة الإسلامية التي تمثلت في " عكا كان طلاب العلم الصليبين المقيمين في الشام والوافدين من أوربا، يلتحقون بالمدارس العربية يتلقون العلوم بلغة العرب".[1]

ولما يعود الطلاب الى بلدانهم الأوربية ينقلون ما رأوا وما عاشوه في الشرق وهم بلا شك يتفاعلون مع كل ذلك بشيء من الدهشة والاستغراب لما يعيشونه في بلدانهم ولما عاشوه في بلاد المسلمين، ولما عاد هؤلاء إلى أوربا نقلوا ما كان في الشرق الإسلامي واستفادوا من العلوم الطبية والزراعية، وإنشاء المستشفيات ومعالجة المرضى ولم يكن يعرف في أوربا قبل الحرب الصليبية.

ليس هذا لوحده بل نظام الحمامات العامة وأساليب النظافة نقل إلى أوربا بعد تلك الحروب، كل ذلك مرده إلى التماس الثقافي بين الشرق والغرب فنقلت بعض المنتوجات كالمنسوجات ووجدت سوقا أوربية للمنتوجات الزراعية الشرقية والسلع الصناعية مما ساعد على نشاط التجارة الدولية والتي كانت قد ركدت منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية في القرن الخامس الميلادي[2].

---

[1]- كفاح أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته ص34.

[2]-ينظر: كفاح أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص34.

إن عقل الرجل الغربي الذي تتلمذ على يدي أساتذة الشرق أخذ أسس وقواعد العلم من الحضارة الإسلامية وباللغة العربية، بدأ الاهتمام والنهم المعرفي لديه يزداد فنقلت جملة من الأفكار وترجمت كتب إلى اللغات الأوربية، منها أفكار ابن رشد الفلسفية وغيرها وبعد اطلاع نخبة من الفلاسفة عليها جعلتهم يرفضون الأبوة الكنسية وجبروتها، مما ولد فيهم البحث عن الحقيقة والخروج من مرحلة الجهل والتيه، وتواطأ قادة الفكر لديهم على البحث عن إشكالية التخلف الأوربي، وكان أول ما فكروا فيه واتفق عليه قادتهم هو إقصاء الفكر الديني واستبداله بمرجعيات جديدة.

2-3- الإصلاح الديني:

لقد حرف رجال الكنيسة الكتاب المقدس عبر مراحل تاريخية مختلفة وطال هذ التحريف عقيدة النصارى فأصبحت في أيدي العابثين حتى لوثوها بالوثنية الرومانية، وزاد التيه واضطرب الفكر وبقي الإنسان عاجزا، حيث الكنيسة تقدم خدماتها للإمبراطور والبلاط وهي في غفلة عن رسالتها، ومع الحيرة التي تسللت إلى العقول، بدأ العقل الغربي يبحث عن الحقائق فلا يجد مخرجا ويريد أجوبة عن الأسئلة التي تطرح فلا يجد إلا العجز من الكنيسة إزاء هذا التيه الإنساني ولا يسمع إلا جواب التسليم المطلق أمام تلك المعضلات إلى أن جاء النداء اللوثري* بالإصلاح الديني.

فهل المسيحية دين يناقض أصول العلم والمنطق ويخالف الحقيقة في غالب نصوصه، فالعقل البشري ظل يلح على الكنيسة أن تعطيه إجابة مقنعة يتخلص بها من سؤال داخلي قاتل، وهي كيف أصدق أن ثلاثة تساوي واحد؟ فكان رد الكنيسة المتكرر أن ذلك سر لا يستطيع العقل إدراكه. وهو الذي عبر عنه أحد المفكرين بقوله "لقد امتدت هذه الهرطقات فشملت الجانب الأكبر من السلوك والعقائد إن المسيحية الرسمية قتلت سنة 325م في مجلس نيقية عقيدة التثليث.*

* **اللوثري** نسبة إلى ماتن لوثر، وهو أحد أبرز المصلحين المسيحيين الألمان وهو من طالب بفصل الدين عن الدولة، ودعا إلى محاكمة رجال الدين عند فسادهم مهما علت مكانتهم، ويرى أن جوهر الدين هو الإيمان وليس الطقوس الكنسية، وتمرّد عن كنيسة روما. ينظر، الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة/ ج2، ص1167.

* **مجلس نيقية:** (حزيران 325) يعد مفصلا مهما في تاريخ الديانة المسيحية كانت لها انعكاسات على صميم العقيدة المسيحية، فالنزاع القائم بين آريوس ورئيسه وصل إلى الإمبراطور قسطنطين فبذل محاولة للصلح باءت بالفشل، ثم دعا إلى انعقاد مجلس كنسي عام شارك فيه ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا تم استدعاؤهم من مختلف انجاء الإمبراطورية، وانعقد المجلس الكنسي في نيقية وتمت إدانة أفكار آريوس، ولم يتوقف الأمر عند ذلك الحد، بل إن أعداء الآريوسية" الموحدين المتطرفين"، قد وصفوا الصيغة الجديدة عيسى المسيح بأنه" إله حق من إله حق، مولود غير مصنوع، وهو مع الله من مادة واحدة ينظر، عبد الله أبوعوة، الحوار بين الإسلام والغرب، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006، ص41.

وهذا الذي جعل هؤلاء يثورون على الكنيسة ويرفضون كل ما له علاقة بالدين، لأن اصطدام العقل الغربي بالنص الديني المحرف هو الذي عجّل بالإصلاح فلا يمكن مسه ولا يمكنه التعليل "فالثورة في التفكير هي النتيجة المحتومة للجمود الذي قيدت به الكنيسة العقول."[1] وهذه هي النتيجة النهائية المتوقعة التي وصل إليها العقل الغربي الذي أصبح عقلا تجريبيا؛ فإما هجر النص الديني والتنكر له، وإما وضعه فوق طاولة النقد والتشريح ومساءلته.

لقد كان لنداء لوثر مارتن صدا قويا حيث أنه لا يمكن لأحد مهما كان أن يتوسط بين العبد والرب وليس بمقدور أحد أن يحل آثاما من آثامه، وأن الدين ليس جوهره الطقوس ولكنه الإيمان ودوّن ذلك كله في احتجاجه المشهور المسمى الذي على أساسه تسمى أصحابه باسم المحتجين أو البروتستانت[2] والوساطة بين العبد والرب هو السبب الذي أثاره لوثر مارتن عندما أعلن البابا بيع صكوك الغفران، وذلك إثر أزمة مادية ألمت بالكنيسة فجاءت فكرة بيع صكوك الغفران من قبل القائمين على الكنيسة لسد العجز المالي فكانت سببا في إشعال فتيل الثورة عليه.

2-4- الحداثة في العصر الحديث:

اتفق المؤرخون على نشأة الحداثة في الغرب، ولكن الاختلاف حاصل بين النقاد في تحديد تاريخها ومكانتها، يذهب بعض المؤرخين أن بواكير الحداثة بدأت أواخر القرن التاسع عشر في حقل الأدب، وذلك بعد اعتلاء الرومانسية مواقع الكلاسيكية، فنشأت الحداثة على أيدي بعض الشعراء الفرنسيين من أمثال "شارل بودلير "، وكان ذلك مع نهاية الرومانسية وبداية الرمزية عام 1830، ويرى مؤرخون آخرون أن بداية الحداثة كانت بعد 1830، ومنهم من يرجح" أنها انطلقت فعليا مع السنوات العشر الأولى في القرن العشرين، ومنهم من يجعلها بين 1910- 1914[3].

ويكاد يكون هناك اتفاق بين كثير من الدارسين على أن مكان انطلاق الحداثة هو فرنسا" انطلقت فترة الحداثة-والحق يقال من رحم الثورة الفرنسية التي ركزت بالرغم من فترتها اليعقوبية الدموية على سيادة العقل والتعقل والعقلانية، وهي مقولات انتشرت في عصر الأنوار الأوربي، وانسلت مجموعة من المفاهيم إلغاء الحكم السياسي المطلق، وإعلان حقوق الإنسان، وحرية الفرد، وفصل الدين عن الدولة، والنهضة والإصلاح، وترسيخ دولة القانون، دمقرطة الثقافة والعلوم، ترسيخ روح المواطنة مع ما تحمل من واجبات

---

[1]- كفاح أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص42.

[2]- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص1176.

[3]- ينظر، زعربان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992، ص56.

وحقوق، والتركيز على العقد الاجتماعي-الذي نادى به جون جاك روسو* خاصة تحديث المجتمع، وإقامة توازن بين الروح والجسد".[1]

ويختار بعض الباحثين جمع الحقب الزمنية المتتابعة ويجعل منها انبعاث للحداثة، ولكن بصور مختلفة تتفاوت فيما بينها "هناك ثلاث أزمات ميزت مسيرة الحداثة، الأزمة الأولى برزت في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت المثل الحديثة في مجال السياسة، أما الأزمة الثانية فإنها ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، حيث تم الإعلان عن بداية انهيار مثل التقدم والعقلانية واللبرالية، في حين الأزمة الثالثة قد تفجّرت في أواخر الستينات من هذا القرن، ومازالت لم تنته علاماتها وتعبيراتها بعد"[2].

والتحولات التي حدثت في القرن الخامس عشر في أوربا من خلال الثورة على الكنيسة وعلى سلطتها الروحية والتي كان كابوسا مخيفا، فالانعتاق منها يعد إنجازا كبيرا، وذلك للقهر والتسلط الذي على المجتمع، لأن سلطة الكنيسة لم تعد لتفسير الكتاب الدين المعرفة فقط، بل تدخلت في الحياة العامة فالظلم المسلط على المجتمع من قبل السلطة الحاكمة نتيجة لوقوف الكنيسة معها وتأييدها في ذلك، وعند ظهور العلم والأفكار التنويرية تحررت أوربا وتخلصت من الخرافات والظلامية التي صحبتها ردحا من الزمن، لتدخل أوربا عصرا يسمى بالحداثة.

مع التحولات التي ظهرت في أوربا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في جميع المجالات العلمية في الثقافة والاقتصاد والسياسة والهندسة وتواصلت حت الثورة الصناعية في إنجلترا وفرنسا ثم شملت كثيرا من مناطق أوربا.

3- أسس ومرتكزات القراءة الحداثية:

تعد الهرمينوطيقا فلسفة وقراءة تأويلية من المناهج الغربية التي استخدمت في تأويل النصوص المقدسة

* **جون جاك روسو**: (1712-1778) كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات ولد في سويسرا، من؟ أهم كتاب عصر التنوير، ترك روسو أعمالا متنوعة كتابه العقد الاجتماعي حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، كما أن رواية روسو العاطفية ذات تأثير في تطوير الحركة ما قبل الرومانسية، أحلام اليقظة للمتجول الوحيد، تنظم روسو شعرا ومسرحيات نظما ونثرا، كما أن له أعمالا موسيقية ومجموعة من الأغنيات الشعبية.

[1]- جمال شحيد ووليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب مرجعية الأدب الحداثي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005، ص12.

[2]- نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هيرماس، إفريقيا الشرق، ط2، 1998، ص109.

ثم جاء الثلاثي الألماني شلايرماخر-دلتاي –هوسرل* في القرن التاسع عشر حيث نقلت من دائرة المقدس إلى دائرة العلوم الإنسانية ثم لجأ إليها الحداثيون العرب كبديل عن التأويلية الإسلامية فأسقطوها على الخطاب الديني عامة والقرآني خاصة.

تقوم الهرمينوطيقا على أسس ومرتكزات خاصة تميزت بها، استجلبت من الضفة الغربية واستعان بها الخطاب التأويلي الحداثي أثناء قراءته للخطاب القرآني، ومن أهم هذه المرتكزات:

3-1- موت المؤلف:

تعد من الأسس المهمة بل تكاد تكون هي القوام والأساس لباقي الأسس الأخرى، وهذه النظرية تعتمد على كون الكاتب هو منشئ النص، وهذه وظيفته، ثم تتقطع الصلة بينه وبين ما يكتب، بمعنى لا وجود له مع النص في المستقبل، ومن هنا فإن القارئ يتكلم مع لغة النص.

ولقد رأت هذه النظرية النور على يدي "رولان بارت* الناقد الفرنسي لأول مرة 1968 "حيث قال : "لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسا للنص، ولذا لم يعد في مقدوره ممارسة تلك الأبوة الرائعة."[1] وهذه النظرية لم تكن متقطّعة الصلة أوهي محدثة، بل لها ارتباطات بجذور فلسفية وفكرية سابقة خاصة نظرية (موت الإله) التي أعلن عنها الفيلسوف الألماني نتشه فريدريك، "لم يعد المؤلف سيد النص وأبا له، ولا نابغا مبدعا في الكشف والصوغ والتشكيل، وإنما هو مستثمر للمادة اللغوية التي ورثها عن أسلافه وناسخ للمواضعات الأسلوبية الشائعة ومن هنا كان من البديهي أن يقارن هذا الاهتضام لجانب المؤلف تصريح بوفاته، وميلاد القارئ المنتج"[2]

هي دعوة صريحة أن يعتلي الإنسان سيادة الكون ويصبح وحده المدبّر الآمر الناهي وهو محور القطبية الكونية، ومع الفكر الحداثي استجلبها بارت واستطاع أن يقتنص منها موت المؤلف وفي الوقت ذاته

---

* **إدموند هوسرل**: (1859-1938) عالم الرياضيات وفيلسوف ألماني مؤسس الظاهريات، كان له تأثير فلسفي على بعض الفلاسفة من أمثال: ماكس شيلر، جزن بول سارتر فضلا عن مارتين هايدغر، وكان في بداياته متأثرا بالاتجاه النفساني في الفلسفة، ثم اتجه إلى الاهتمام بالمعاني والماهيات الخالصة، يعد هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا، من مؤلفاته: فلسفة علم الحساب، بحوث منطقية، أفكار: مقدمة عامة لفلسفة ظاهرية خالصة، تأملات ديكارتية، الظاهريات المتعالية.

* **رولان بارت**:(1915-1980) مفكر ناقد فرنسي، صب اهتمامه على علم النفس والأنثروبولوجيا واللسانيات، ونظرية المعرفة، أثّر في مناهج نقدية عديدة كالبنيوية والماركسية، وتأثيره في تطور علم السيميائية والتفكيكية، درّس في جامعات غربية وعربية، من أهم أعماله انظر: رولان بارت، لذة النص (صفحة الغلاف)، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسري، باريس، ط1، 1992.

[1]- رولان بارت، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1992، ص65.

[2]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، ط2010، ص265.

تأليه القارئ ؛ أي الدلالة حلّت محل المؤلف في ميدان النقد الأدبي وتم إسقاطها على النص القرآني، وهذه النظرية تدعو إلى دراسة النصوص من الداخل وعدم النظر إلى قائلها فحل القارئ محل الكاتب بصلاحيات كاملة.

3-2- انعدام القراءة البريئة (كل قراءة إساءة قراءة)

يعمد أصحاب اخطاب التأويلي الحديث إلى أن قراءة النصوص لا يمكن أن تكون بريئة، لا يتعامل القارئ مع النص على أنه صريح وواضح، ولأن المؤول ينطلق في العملية التأويلية من منطلقاته الخاصة، بل يدخل القارئ النص وهو مزود بفكرة "أن كل قراءة للنص هي إساءة قراءة"[1].

وهذه الفكرة لها ارتباط بموقف فلسفي مرده إلى اليأس من تحصيل اليقين، وعلى هذا المبدأ فإن عدم الحصول اليقيني على المعنى أصبح "أمرا متكررا ومستمرا، بحيث تعد كل قراءة للنص هي إساءة قراءة له .... وهكذا، إلا أن فكرة إساءة القراءة وحاجتها إلى قراءة أخرى لا تختلف في الحقيقة مضمونا عن القول بأن كل القراءات صحيحة، فهما يشتركان في أنهما ينتظران قراءة أخرى بتفسير آخر للنص بحيث تحول القراءة الأولى إلى إساءة قراءة وهكذا"[2].

يصبح مبدأ القراءة المتكرّر يبين بأن "إساءة القراءة لا تعني قراءة خاطئة أو غير صحيحة وإنما هي عملية الخروج عن المألوف لكل قراءة"[3]، فيصبح مبدأ القراءة لا يعني بالضرورة قراءة خاطئة، وإنما تحيل إلى عملية خارجة عن المألوفة القرائية.

3-3- الرمزية:

هي مبدأ من المبادئ المهمة في الخطاب الحداثي، أي استناد النص إلى اللغة والتي هي عبارة عن نظام من الرموز والإشارات "وكل اتجاه في الكتابة فيه استعمال الرموز، إما بذكر الملموس وإعطائه معنى رمزيا، أو التعبير عما هو مجرد من خلال تصويرات حسيّة مرئية كحروف الكتابة أو اللوحات الفنية مثلا"[4]، والناظر هنا للرمز يجد كتابة غير مباشرة تختزن معان مكثفة قد تفوق التعبير المباشر، وهذا الذي يفتح أفق التأويل على مصراعيه للقارئ كي يقول من خلال الرموز ما يشاء.

---

[1]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة عدد رقم 232، الكويت المجلس الأعلى للثقافة والفنون 1998، ص 104.

[2]- ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 341.

[3]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 344.

[4]- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص 181.

وهذه الطريقة الكتابية الرمزية تعرف عند التفكيكين بـ (نظرية اللعب) "ليس هناك من نص متجانس، هناك في كل نص... قوي عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص، هناك دائما إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه"[1].

وعندما نعمد لإسقاط الرمزية على النص القرآني فهي بلا شك دعوة لتعدد المعنى وانفتاحه، ولأن "لغة القرآن ينظر اليها على أنها رمزية تلميحيه في أغلب الأحيان ونادرا ما تكون تصريحية واضحة وبينة، وعلى ذلك فهي لغة قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة"[2]

ولأن الرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع وأفق تأويلي أرحب في جعل أي نص يقول ما شاء وخاصة النص القرآني، وهو من أهداف التأويلية الغربية "مادام لا يمتلك نصوصا تصريحية غالبة، مما ينتج عن ذلك من تعدد معانيه، بل قابليته على التعدد باستمرار والتشظي إلى ما لانهاية"[3]

وهذا الذي استخدمه الفكر الحداثي في جعل النص عبارة عن مجموعة رموز أو مجازات مطواعة فيرمز بها كما يشاء وكيفما يرغب ويريد.

3-4- لا نهائية المعنى:

من خلال الأسس الثلاثة السابقة الذكر التي ارتكزت عليها الهرمينوطيقا، نتوصل آليا إلى أنه لا نهائية للمعنى الذي ينتجه النص، ويبقى القارئ في مهمة إبداع وإنتاج نصوص بجانب النص الأصلي، لأن كل المعاني التي تلحقها القراءات المتتابعة ليست للنص وإنما ألصقت بالنص من قبل القراء" كل قراءة هي عملية تشريح للنص وكل تشريح هو محاولة استكشاف وجود جديد لذلك النص، وبذا يكون النص الواحد آلافا من النصوص يعطي ما لا حصر له من الدلالات المتفتحة أبدا"[4]

ونجد من خلال هذا الأساس حضور المركز لا الهامش والتي تبني على نظرية نقد التمركز والتي يعتمد عليها المنهج التفكيكي، والغرض من ذلك كله عدم الوقوف في النص القرآني مع تحديد المعنى بل المعاني مفتوحة لا نهائية على كل الجوانب القرائية بما فيها العقدية، وهو تمييع للنص القرآني في استخراج أحكامه ومن ورائه الشريعة الإسلامية.

---

[1]- جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 49.

[2]- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث الى نقد الخطاب الديني: هامش، ص154

[3]- محمد سعيد رمضان البوطي، طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1999ص 112.

[4]- عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية-قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998، ص 79.

3-5- النسبية:

تهدف النسبية إلى جعل النصوص والخطابات غير تامة وناقصة، وبعدم وجود معايير مطلقة، وبالتالي تحيل إلى النقص والمحدودية، و النسبية هي" الاعتقاد بعدم وجود معايير مطلقة، أو معان أو حقائق مطلقة، وبأن قوة أي من هذه المعايير أو المعاني أو الحقائق قوة نسبية؛ بمعنى أنها تتوقف على الظروف أو السياقات أو العلاقات"[1].

من أجل هذا عمد الخطاب العربي الحداثي إلى تطبيق هذا الأساس، على النص القرآني فهو لا ينظر للنص القرآني على أنه نص مطلق بل ينظر إليه ويتعامل معه بالنسبية، فتزحزح القداسة عن النص القرآني، فعند التعامل مع النص القرآني يصبح نصا لغويا يحلل لسانيا وبالتالي إنزال الكتب المرتبطة بالوحي من مكانتها المقدسة المتعالية إلى صورة تجعله مثل أي كتاب أرضي، وهذا مبدأ التماثل بين القرآن والكتب الأخرى الذي هو مسعى القراءات المعاصرة.

3-6- الفراغات:

هو أحد المرتكزات التي ترتكز وتعول عليها الهرمينوطيقا وتسمى كذلك بما بين السطور، ومعنى ذكر أن النص يحفل بفجوات وفراغات هي تعطي للقارئ الحرية في ملئ الفراغات وتقويل النص ما شاء، وهذا الذي صرح به الكثير من رواد الحداثة" لذا يلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص وما يحجبه من بداهات ومصادرات، ولا ينظر إلى امتلائه وأحكامه واكتماله، بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدعه وفجواته"[2].

من خلال هذا المرتكز يعول ا على جعل التأويلات للنص القرآني بديلا عن النص الأصلي من خلال إنطاق الصوامت. "إنطاق الصوامت أي قراءة المعنى بين السطور وليس في السطور ذاتها، لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص بل ما لا يقوله ويصمت عنه"[3].

وعليه فإن ملأ الفراغات الحداثية في تعاملها مع النص القرآني تسعى وتبحث عن الجزء المسكوت عنه من النص جاعلة إياه الجزء المهم منه "فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص

---

[1]- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة، ط3، 2003 المعجم الملحق، ص 91.

[2]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، دار سينا للنشر، 1994، ص 130.

[3]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة عدد رقم 232، الكويت المجلس الأعلى للثقافة والفنون 1998، ص 209.

قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام"[1].

تسعى القراءة الحداثية من خلال المرتكز المذكور إلى تغييب ظاهر النص وهو حجة عند علماء الأصول حيث أكدوا على حجة الظهور للنص الشرعي.

3-7- الأصل في الكلام التأويل:

القاعدة الأصولية التي ينطلق منها علماء الأصول هو الأصل في الكلام حمله على ظاهره ولا يصرف عنه إلا بصارف صحيح، المقصود منه هو أن أي كلام أو نص قابل للتأويل، "ومنطلق ذلك هو كون النصوص مجرد لغة إنسانية موظفة، وأن أي عملية معرفية خاصة بها تكون نسبية، وان التأويل لازمة من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح وغيره".[2]

والعملية التأويلية هي إنتاجية نصوصية إبداعية "فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله كما ان التأويل هو إنتاج للنص بحيث أن القارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر يواكب خلاق النص"[3].

ولم يقتصر هذا الأساس الهرمينوطيقي على الكلام البشري، بل تجاوزه إلى الكلام الرباني " إن النص القرآني وإن كان نصا مقدسا، إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية"[4].

وتعامل الحداثيون مع القرآن الكريم كونه متشابها كله وهذا الكلام مردود على مدعيه بإطلاقه. ذلك أن القرآن ليس متشابها كله ولامحكما كله، بل هو كما صرح به قائله ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران/7)، هناك في القرآن الكريم نصوص محكمة لا تقبل التأويل كآيات العقائد والحدود والأصل في اللغة الحقيقة وليس التأويل.

3-8- أنسنة النص القرآني: هو مانيرم Hunanisne

هو أحد المرتكزات التي يعول عليها الحداثيون كثيرا وذلك لجعل القرآن كلاما بشريا وهو أحد مآلاتهم وهو انتقاله من كونه إلهي إلى كونه إنساني، ومصطلح الأنسنة ابتكره أركون محمد كتعريب

1- علي حرب، نقد النص، ص 20

2- عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 28.

3- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي الغربي الدار. البيضاء، ط7، 2005، ص 241.

4- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1990، ص 24.

للمصطلح الغربي وهذا حسب هاشم صالح* مترجم وشارح كتب أركون ومقدم فكره إلى الجمهور العربي أن يكون ابتكره مصطلح الأنسة "كتعريب للمصطلح الغربي"هيومانيزم" Humanisme للتفريق بين الأنسة والنزعة الإنسانية وبشرح ذلك أركون بقوله: "أن الأولى تركز على النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام"[1].

ومن تم تصبح قراءته قراءة إنسانية لأن النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي –تحول من كونه نصا إلهيا، وصار فهما "نصا إنسانيا" لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، أن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله في العقل البشري.[2]

بمعنى تحول النص الإلهي المقدس إلى نص بشري وذلك عند تلامسه مع الفهم النبي صلى الله عليه وسلم ونزوله إلى الأرض – وهذا المفهوم الحداثي يجرنا بالضرورة إلى تحول النصوص القرآنية إلى نصوص تاريخية. هذه العلاقة المبنية على هذه التراتبية تجعل لفكر الحداثي يعايش ويقرأ النص القرآني بعد نزع قداسته ومسح ألوهيته كونها نصوصا "محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم.[3]

والثبات والتغير هي خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية ، وقد أشار إليها علماء المسلمين، ولكنها ليست بالمفهوم الحداثي، بل تختلف عنه.

3-9- خرافة القصدية:

يسعى الفكر الحداثي من خلال الدعوة والتأصيل للقراءة المعاصرة للقرآن الكريم، إلى ترسيخ فكرة جديدة وهي مسح المقاصد والأهداف من العقول التي يسعى صاحب النص إلى تبليغها؛ علما أن هذا

---

* **هاشم صالح**: (1950) كاتب وباحث ومترجم ومفكر تنويري سوري له اهتمامات بقضايا التجديد الديني ونقد الأصولية يناقش في كتاباته قضايا الحداثة وما بعدها، قان بترجمة الكثير من كتب محمد أركون إلى العربية وساهم في تعريف القراء العرب به وبأفكاره، شارك في عدة لقاءات تلفزيونية عبر محطات عربية وغربية في شرح آرائه ونقد الواقع العربي المعاصر.

من أعماله: مدخل إلى التنوير الأوربي، معضلة الأصولية الإسلامية، الانسداد التاريخي، محمد أركون إلى اللغة العربية، معارك التنويريين والأصوليين في أوربا، محاضات الحداثة التنويرية:http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 20121/10/13.

[1]- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص61.

[2]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص126.

[3]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص119.

الأساس الحداثي(خرافة القصدية) كان أول ظهور له مع كلينت بروكس* لأول مرة سنة 1954 وكان الهدف من ذلك، تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات، ذات المبدع وذات المتلقي، والاحتكام إلى النص في حد ذاته، ولكن نقاد الحداثة والتفكيكين على وجه الخصوص طوروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير، فقصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد"[1].

فأصبح قصد المؤلف منتف في النص الذي ألفه، وما لحق بصاحب النص من موت لحق بالقصد الذي أودعه نصه وأصبح القارئ وحده السيد فهو منتج الدلالة والقراءة وصاحب القول الفصل في مراد المتكلم على النص بدون سائل له ولا رقيب، "وبذلك يصبح القراء أحرارا في قراءة النص، لهم كامل الحرية في أن يفعلوا ما يشاؤون، ولهم أن يتجاهلوا قصد المؤلف، وأن يقولوا في النص ما يريدون"[2] فاستجلاب مثل هذه الأسس من المناهج النقدية الغربية خاصة المنهج التفكيكي هو المعول عليه لدى أصحاب القراءة المعاصرة في نفي أي قصد رباني أودعه الله في النص القرآني .

ونصل إلى تلك الأهداف التي سطرتها الحداثة من وراء تسخير مناهج وآليات غربية تجمع تارة وتفترق أخرى لقراءة النص القرآني فتعاملهم معه كان تعاملا ماديا لا فرق بينه وبين النصوص الأدبية فعمدوا إلى تحقيق مقاصدهم.

ثالثا– القراءة المعاصرة:

1– روافد القراءة المعاصرة*:

لقد اجتمعت جملة من الروافد لتشكل القراءة المعاصرة للنص الديني وكانت لها انطلاقة لإعادة بعث قراءة النص الديني من جديد، معلنة قطيعة مع أقوال المفسرين وآرائهم ولعلنا نقف مع أهم هذه الروافد.

---

* **كلينت بروكس**: (1906-1994) أديب وناقد أمريكي، عرف بمساهماته في حركة النقد الجديد في منتصف القرن العشرين، كان ناقدا مؤثرا لما يعرف بالأدب الجنوبي في الأدب الأمريكي ومتب نصوصا كلاسيكية في نقد ويليام فوكنر، من مؤلفاته: الإناء محكم الصنع: دراسات في بنية الشعر، مقاربة للأدب، فهم الشعر، فهم السرد، الشعر الحديث والتقليدي http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة2021/11/25 على الساعة 19:14

[1]– محمد علواش، السقوط الحداثي نقد المنهج في التعامل مع النص القرآني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد، الأردن، ط1، 2018، ص81.

[2]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص58-59.

* أخذنا هذا المصطلح من قبل الباحث قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص361

1-1- اللغة العربية:

تكاد تكون اللغة العربية هي الصخرة الصمّاء التي تحطمت عليها فؤوس الحداثيين وهم يعبرون طريقهم نحو التجديد، لأنهم يدركون أن اللغة سد منيع يحول بينهم وبين المشروع التجديدي ولذا وجهوا دراساتهم وجهودهم للغة العربية فوصفوها بأوصاف جانبت الصواب في كثير منها، حيث يصف أحدهم اللغة العربية أنها" قوالب جامدة نهائية لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات، لغة لا تاريخية لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصر"[1]، ولا عجب من هذا الوصف إذا وجدنا أن حداثيينا العرب قد التقطوها من المدونة الاستشراقية" رينان هو صاحب النظرية العنصرية التمييزية بين السامية والآرية، بما يتضمن هجاء اللغة العربية بأنها لغة مفتتة متذررة، لا علمية عاجزة عن استخلاص الكليات والتجريد الذهني، وراجت نظريته بعد أن تبناها ونشرها بصيغة مخففة أحمد أمين، ومحمد عابد الجابري، ثم راجت بواسطتها للمستهلك النظري"[2].

والطعن أو التشكيك في اللغة العربية هو مدخل وتمهيد للطعن في الكتاب الذي نزل بهذه اللغة، لأنه لسان عربي مبين، ومنه بدأت الدعوات تتوسع في الجانب اللغوي لتطوير اللغة العربية، وهذا التطور المدعو إليه هو تطور في الدلالات وشحنها بمعان تختلف عما تآلفت عليه كتب الأقدمين من علماء التفسير واللغة، "والتطور اللغوي يعنى التغير التدريجي في لغة ما سواء كان ذلك في الألفاظ ودلالاتها، أوفي التراكيب لعلاقة بين المعاني المستحدثة، والأصل الأول للدلالات اللغوية القديمة."[3]

وهي دعوة لتغيير دلالات القرآن الكريم في ألفاظه ومصطلحاته حتى يتمكن كل جيل من حمل هذه الألفاظ ولبوسها بدلالات قاموسهم المتعارف عليه، وإن خالفت المعهود من كلام العرب وهذا كله يصب في جوانب التطور اللغوي للمشروع النقدي الديني ويؤكده الكثير من المعاصرين، "إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق ...تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكا له عرش وكرسي وجنود... وكلها تساهم —إذا فهمت فهما حرفيا —في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي".[4]

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص، 83.

[2]- إبراهيم عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014، ص22.

[3]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص363.

[4]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص133.

رصد علماء اللغة للتطور الدلالي أنواعا، لأن غير التطور الدلالي لا ينطبق تماما على القرآن الكريم، وهي ثلاثة أنواع:[1]

1-1-1- تخصيص الدلالة:

قصر اللفظ العام على بعض أجزائه مثل الحج يعني القصد، ثم خص به حج بيت الله الحرام.

1-1-2- تعميم الدلالة:

توسيع مدلول اللفظ وشموله، ونقله من المعنى الخاص إلى المعنى العام مثل لفظ الدابة تطور من ذوات الأربع إلى كل ما يدب فوق الأرض.

1-1-3- انتقال الدلالة:

يكون في مجال استعمال اللفظة، حيث ينقل القرآن ألفاظا من الحقيقة العرفية إلى الحقيقة الشرعية كالصلاة والصيام.

والتطور اللغوي عرف في مباحث لغوية وأصولية، ولكن هل هو الذي يدعو إليه أصحاب القراءة الحداثية؟ التطور اللغوي الذي يكون بإحلال دلالات جديدة للفظة وإفراغها من محتواها ومعانيها القديمة فهذه الطريقة الانتقالية في الدلالة لا تختلف تماما عما عرف عند اللغويين القدماء" لأن الأصل عندهم الحفاظ على المعنى الأصلي للكلمة المنقولة إلى مجال تداولي جديد، ولذلك روعي في الانتقال الدلالي علاقة المساهمة أو المجاورة أو المناسبة بين الاستعمالين القديم والجديد."[2]

أما ذلك الانتقال الدلالي الذي يدعو إليه أبوزيد هو في حقيقته نوع من الانحراف الدلالي فلابد من قرينة تصرف اللفظ عن معناه القديم إلى معنى آخر جديد كما بين ذلك أهل اللغة والأصول، لأن الانتقال اللّا مخطط له(العشوائي) والذي من خلاله نسوي بين دلالتي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هو نوع من تحريف الكلم عن مواضعه، وقد أشار علماؤنا الأقدمون إلى مثل هذا وبينوا حكمه "وهو جواز قلب اللفظ الذي تعلق به الحكم الشرعي"[3]، لأنه مدعاة إلى تغيير الأحكام، ومن ثم أصبح تلاعب بالشريعة الإسلامية، ولأجل ذلك صاغ علماء الشريعة قاعدة جليلة وهي (تحمل ألفاظ القرآن الكريم على الحقائق الشرعية، فإن لم تكن فاللغوية، فإن لم تكن فالعرفية)[4]، فبهذا تكون هذه القواعد طريقا لفهم كلام الله

---

[1]- انظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص363..

[2]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص364.

[3]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، في أصول الفقه، تحقيق، عبد القادر عبد الله العاني وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ ، ج2، ص18.

[4]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، في أصول الفقه، ج3، ص473.

ومنهجا سليما لتدبره، أما من كان همّه من القراءة نقد التراث والطعن في كلام الله فلا سبيل له إلا الأسس الهرمينوطيقية.

1-2- التراث الكلامي:

سعى أصحاب القراءة المعاصرة للقرآن الكريم سعيا حثيثا لأجل بيان دعوى التاريخية، التي بحثوا لها عن آليات ومسوّغات لإثباتها، فبعد بحث وتفتيش في التراث تم الوقوف على المقولة الاعتزالية والتي أحدثت هزة عنيفة في زمانها على الصعيدين الديني والسياسي، ولاتزال ارتداداتها إلى يوم الناس هذا (مقولة خلق القرآن)، استثمر ها المستشرقون استثمارا عظيما، ثم استجلبها الحداثيون أثناء دراستهم للنص القرآني، ورفع سؤال لمحمد أركون عن سبب الاستعانة بالنظرية الاعتزالية، فأجاب بقوله: "من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ ..لأن هذه المقولة تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية"[1].

يمكن القول أن كل ما أثارته المدرسة الاستشرافية بالأمس تثيره اليوم المدرسة الحداثية في التراث عامة والنص القرآني خاصة، واهتمام المستشرقين بالمعتزلة لم تكن عملية اعتباطية بل كانت قائمة على فقه وروية، لأن المعتزلة هم الفرقة الإسلامية التي تعظم التنظير العقلي كثيرا، وتنكر القدر، لكونهم يرونه إجبارا للإنسان، لأجل هذا أطلق المستشرقون على المعتزلة لقب اللبرالية، وفي هذا يقول المستشرق النمساوي الفرد فون كريمر*: في كتابه (عن الأفكار المهيمنة في الإسلام)" لقد كشف لنا الشرق ذات النزاع الفكري بين المحافظين والليبراليين، بين الرجعيين والتقدميين، كما نسميه في لغتنا الحديثة، أو كما يسميه العرب قبل آلاف السنين بين أهل السنة والمعتزلة."[2]

وهذا يبين الاهتمام الاستشرافي بالفرق الاسلامية سواء في شقه العقائدي أو التاريخي، وهذا الشاهد لم يكن حكرا على بكريمر أو خاصا به، بل إن اللبرالية أصبحت تساوي المعتزلة وأصبح نينهما نوع من الترادف في الخطاب الاستشرافي، وهذا الترادف أصبح متناقلا من قبل المستشرقين، حتى أن كبير المستشرقين

---

[1]- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص279.

* **ألفرد فون كريمر**: (1828-1889) مستشرق نمساوي وسياسي وكاتب، كان قنصلا في مصر وبيروت، تقلد رتبة وزير، له العديد من المؤلفات، حيث نشر زهاء عشرين كتابا بالعربية فضلا عن كتابات أخرى بالألمانية، ومما كتب بالعربية: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/11/0 على الساعة:22:00

[2]- إبراهيم عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، ص218.

النمساويين بنغمري وات*، يبين أن التطابق بين المعتزلة واللبرالية ظهرت في وقت مبكر لدى الدارسين الأوربيين، وهذا الذي يجعلنا نحن نتساءل عن سبب هذا الاهتمام الزائد من قبل المدرسة الاستشراقية إزاء هذه الفرقة الإسلامية دون غيرها من الفرق الأخرى، ونكتفي بالنقل ههنا كي نحيل الكلمة لهذا المستشرق، حيث يقول: "لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوربيين منذ وقت باكر بسبب الشبه بين كثير من وجهات نظرهم والفكر الأوربي اللبرالي في القرن التاسع عشر، لقد ذهب هؤلاء الدارسون في حالات كثيرة إلى حد التطابق الكامل بين الفكر المعتزلي والفكر اللبرالي الأوربي في القرن التاسع عشر"[1]، ونحن هنا لسنا بصدد معالجة الظاهرة بتخومها التاريخية واستمداداتها، ولكن هدفنا هو المقولة الاعتزالية وكيف يعاد إحياؤها وبعثها من جديد من لدن الحداثيين ؟ وماهي المقاصد التي يعمد مفكرونا المعاصرون إلى تحقيقها منها؟

1-3- أصول الفقه:

أصول الفقه هو أحد تلك الروافد التي يستعملها الحداثيون ويتكؤون عليها ويستقون مصطلحاتها بعد إفراغها من حمولاتها الأصولية، رغم أن علم أصول الفقه هو من بين أشد العلوم الشرعية فهما وتحليلا وذلك لتعلقه بالتنظير الفقهي والفتيا، وأصحاب مدرسة القراءة المعاصرة كانت لهم دراسات حول مباحث هذ العلم لأجل خوض غماره، واستعماله في المشروع التأويلي للنص القرآني، ودراسة نصر حامد أبوزيد لكتاب رسالة للإمام الشافعي* تنبيك عن الوعي الفكري لطليعة مفكرينا بهذا العلم، واستطاعتهم الولوج إليه من أجل استحضار ما ينفعهم في الدراسة القرآنية ويقفون مع أهم أبوابه.

1-3-1- التأويل :

كان التأويل ولايزال هو المدخل الرئيس لفهم النصوص، ولا يزال مبهما وغامضا، استعمله علماء المسلمين ولخطورته لم يطلق العنان له فقعدوا قواعده، وبينوا حدوده، ودعوا إلى الابتعاد عن التأويلات المنفتحة، وألّفوا في مجاله، لأجل تنظيم العملية التأويلية والحد من سقف أفقه المتعالي، ولكن الانحراف

---

* **ويليام مونتغمري وات**: (1909-2006) مستشرق بريطاني عمل أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي، ألف كتابه محمد في مكة، والآخر محمد في المدينة يعد، ويليام مونتغمري وات من بين المستشرقين المعتدلين http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/11/22 على الساعة 23:15

[1]- إبراهيم عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، ص219.

* **الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي**:(150-240هـ)، ولد بغزة وتوفي بمصر، هو ثالث الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، صاحب المذهب الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه، مفسرا فقيها أديبا شاعرا قال فيه تلميذه ابن حنبل: "كان الشافعي كالشمس للدنيا وكالعافية للناس"، جمع فقه الحجاز عن الإمام ملك وفقه العراق عن أبي حنيفة ثم أسس مذهبه الفقهي فيه الجديد والقديم، من أهم أعماله تأليف كتاب الرسالة الذي وضع به الأساس لعلم أصول الفقه، كل العلماء في الأصول عالة على الشافعي http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25.على الساعة 22:19

الحاصل في التأويل عن مساره، وشقه لطريق هرمينوطيقي يستعير آلياته ومناهجه بتلك التي درس بها الإنجيل، وخلفياته يقتبسها من فلسفات غربية، هي التي أعادها أصحاب القراءة المعاصرة، وهو إطلاق العنان لأفق القارئ أن يقوّل النص ما شاء وكيفما شاء، و العلماء تصدوا للتأويلات المنفلتة اللامتناهية، لأن العملية التأويلية لا بد لها من ضابط بضبطها وهذه الإجراءات لم ترق للخطاب الحداثي، فالتأويل" صار مدانا في تراثنا وثقافتنا ومغبونا في خطابنا الديني المعاصر."[1]

والحقيقة أن التأويل اللا منضبط هو المدان في تراثنا رفقة التأويلات الباطنية والإشارية وتأويلات المعتزلة وغيرها.. التي جانبت الصواب والحق في العقائد والأحكام، أما تلك التي اجتهدت في دائرة المفكر فيه فهي ليست مدانة بل وسعت وفتحت للعقل إعماله ويسّرت على الناس، ولكن بعض مفكري الحداثة يرون في التأويل هدفا مغايرا للذي فهمه أرباب الصنعة من علمائنا، حيث يرونه الحداثيون" ليس كشفا لمراد القائل، واستبطانا لمغزى النص، وليس صرفا للفظ عن ظاهره إلى باطنه بقرينة، وإنما هو تفكيك يقطع كل سبب ممدود بين النص وقائله، وبين المعنى واحتمالاته القريبة."[2]

فالمفهوم التأويلي هو الانطلاقة التي يبدأ بها الحداثيون قراءاتهم للنص القرآني فكيف تكون النتائج والأحكام التي يخلص إليها؟ فهذا التمييع المفاهيمي للتأويل مقصده واضح وهدفه ظاهر، لم يخفه بعضهم إذ يقول: "التفكير بصورة واضحة يعني أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحور، أو نزحزح ونقلب أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمّم ونطّعم، أو نفسّر ونؤوّل"[3]، لأجل هذا ينادي أصحاب هذه القراءات أن الأصل في الكلام هو التأويل، وهو أحد الأسس المهمة والمرتكزات القوية التي ينطلق منها الحداثيون، بينما الشائع والمعروف عند أهل اللغة أن الأصل في الكلام هو الحقيقة مع ضرورة التأويل عندما تدعي دواعيه مع المحافظة على قوانينه التي تحفظ النص من التسيب الدلالي والانفتاح المحدود اللامتناهي، أما الإقدام على النص القرآني بهذه الجرأة التأويلية الزائدة فهو إفراغ له من محتواه ويكون بإهدار الدلالة القطعية ومخالفة صريح المنطوق ومخالفة قصد منزله منه المحكم والمتشابه "﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران/7)، ويصبح القرآن بعد ذلك كله من قبيل التشابه في آياته والظني في دلالاته، ثم ينطلق القارئ في تأويله واطلاق أفقه لعقله وخلفياته " تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ أو عقله"[4].

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، ص11.

[2]- علي حرب الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص22.

[3]- علي حرب نقد النص، ص133.

[4]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص204-205.

ومنه ففتح باب التأويل بدون ضابط هو جعل التأويل بيد القارئ أفقه بعيدا عن كل قيد أو ضابط بملأ فراغاته، فإن جاز هذا في النصوص البشرية، فلا يمكن إجازته في النصوص الإلهية.

1-3-2- الاجتهاد:

هو عبارة عن بذل الوسع واستفراغ الجهد في أمر من الأمور، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، وهو الأصوليين" استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[1]

وعند القراءة المعاصرة هو عملية عقلية؛ بمعنى أن الضوابط والحدود تنزاح أمام الماكنة العقلية من أجل إعطائها الحرية المطلقة التي لا تقيد بالنقل (الكتاب والسنة) ولا بتقسيمات علماء الأصول للألفاظ فلا وجود للدلالة القطعية ولا الظنية والنص لا ينحصر بين محكم ومتشابه، فكل هذا إن وجد فهو عقبة كؤود في طريق العقل بحسب مفهوم أصحاب القراءة المعاصرة بحيث "لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والمتطور، والنصوص التي يتمسك لها الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها".[2]

إن هذا الكلام على إطلاقه يحمل مغالطة كبيرة، وكأن الإسلام منع الاجتهاد وحذر منه، والحقيقة أن الاجتهاد مطلوب حتى مع وجود النص، أما قولهم (لا اجتهاد مع النص) فدلالة تلك القاعدة غير التي يسوّق لها الكثير.

إن استحضار الخطاب التأويلي الحداثي للذي ذكره هو في الحقيقة إماءة من تحت طرف وغمز للقرآن بالرجعية والجمود، لأن الوقوف على فهم النص القرآني واستنباط دلالاته هو مطلب رباني شرعه الله وأمر به في مواضع كثيرة، والماكنة العقلية يكون اجتهادها فيما يكتنزه النص، فالعقل المسلم مطالب بقراءة واقعه وفهم النصوص وإسقاطها على واقعه مالم تخالف المبادئ والمقاصد الكبرى للإسلام، ومن خصائص الشريعة الإسلامية صلاحيتها لكل زمان ومكان، وما على المسلم إلا أن يحسن عرضها بعد قراءة مقاصدها، والعقل يقوى بالنقل ويرتكز عليه، أما إعمال العقل وحده ونبذ النقل وطرحه فهذا قول الملاحدة والدهريين، وحتى من يرفع هذا الشعار فهو في حقيقة أمره مجاف ومتنكب عن حقيقته، لأننا نجدهم يرفعون شعارات الرجال وأفكارهم ويستميتون في الدفاع عن مناهجهم الفلسفية والفكرية.

والعقل مهما بلغت حصافته ورجاحته وقوة الاستنباط لديه فلا ينطلق من لا شيء، وإنما منطلقه ومنشأه ومبناه ما خلفه السابقون الاولون، وليس هذا حكرا على مجتمع بعينه، بل هي سنة اجتماعية

---

[1]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأصوله، دار الفكر، دمشق، ط2، 1998، ص1065.

[2]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص135.

ضاربة في الآفاق ولن يحيد عنها أحد، ومنه فإن العقل عند أصحاب القراءات المعاصرة "يحل محل الكلام الإلهي ويحمل العلم أحيانا طابع القداسة، وتتحول النصوص الوضعية والآراء والمفاهيم إلى نصوص مقدسة، وتكتسي المذاهب الانسانية من الهيبة والاجلال ما تكتسبه الأديان، نرى أن الحضارة برمتها لا تنبني على العقل وحده، بل يمكن أن نقول :إن المقدسات والرموز هي التي تحرك العقل وتقيم الحضارات"[1].

1-3-3- المقاصد:

هو أحد العلوم الكاشفة في الشريعة الاسلامية ولا يستطيع الوقوف أمام هذا العلم والخوض في مدلجاته إلا من أوتي رسوخ قدم من العلماء المجتهدين " هو الآصرة الرابطة بين الحكم وحكمته، والميزان الضابط لتفسير النصوص، والمرجح الناهض في موارد الخلاف، والمعيار الكاشف عن خصائص الشريعة ومحاسن الملة، ومن ثمّ يدق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغله في العلل واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات، وآل الاجتهاد في نهاية المطاف إلى إجحاف بحقوق الخلق، ومسخ لجوهر الدين".[2]

حملت القراءة المعاصرة المقاصد على غير محاملها، واستعملتها في غير سياقها، واستغلتها لأن تصبح سلاحا يشهر في وجه الثوابت والقطعيات في الشريعة، ونسي أصحاب القراءة المعاصرة أو تناسوا أن الشريعة الاسلامية تحوي الثابت والمتغير، فالثابت فيها لا يغيره الزمان والمكان والحال والمآل، أما المتغيرات فهي تتغير وتتبدل بتغير الزمان والمكان والمآل والحال؛ بمعنى العوامل التغييرية موجودة.

أما الاجتهادات العمرية التي في كل مرة يرفع دثارها الحداثيون ويحتجون بها حتى قال قائلهم: "إن عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، وهو موقف مستنير"[3]، فأصبحت اجتهادات عمر دافعا قويا لتغيير الأحكام، بل مخالفة للنص القرآني مع قطعيته الثبوتية والدلالية، وأن الآلية الاجتهادية العمرية عطلت أحكاما قرآنية، ومن هنا أطلق العنان للبعد المقاصدي حتى يحقق مبتغاه، وتحريره من كل قيد أو ضابط هذا كله يستشف منه عدم وعي بفقه وحقائق التنزيل.

وبالعودة إلى اجتهادات عمر نتساءل عن حاله يوم كان مجتهدا هل كان متجاوزا للمدرك الشرعي؟ أم مجتهدا في تعيين محله؟

---

[1]- محمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2008، ص298.

[2]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر. ص372.

[3]- طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د ط، 1997، ص375.

وللإجابة على التساؤل المطروح يحيلنا إلى استقراء الوقائع الاجتهادية فنجد فقه التنزيل عند عمر مبني على ثلاث قواعد[1]:

❖ **قاعدة الاستثناء**: وهو العدول عن تطبيق حكم شرعي في بعض الأعيان والوقائع والأمكنة ممثلا في جلب منفعة، أو درئ مفسدة، أو مراعاة لضرورة وهذه القاعدة تنقسم إلى قسمين:

-باعتبار الضرورة كما فعل عمر في إسقاط حد السرقة عام المجاعة، فالاجتهاد جلبه ظرف معين تمر به الدولة وعدم قدرتها على توفير الغذاء لمواطنيها، درء الحدود عنها في مظان الشبهة.

-أما الثاني فهو لاعتبار المصلحة كإسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم، والمسوغ الذي أقيم الاجتهاد العمري عليه مصلحة حفظ المال، حيث تقوّى المسلمون وأصبح لا يخشى عليهم من أحد، وصرف سهمهم لغيرهم، مبني على فقه الحاجة ومنطق الأولويات.

❖ **قاعدة الإرجاء المؤقت**: إرجاء تطبيق الحكم الشرعي وليس إلغائه، لسبب ما مانع، ثم العودة إلى تطبيقه حالة رفع المانع، فالإرجاء في التطبيق مؤقتا بظرفه الاستثنائي، ومقيدا بمحله لا يتعدّاه، كونه تطبيق وقائيا يرفع عن الناس حرج التكليف المطلق، ويحمي الشرع من تطبيقات آلية تفرغه من مقاصده ومراداته.

ومن صور هذا الإرجاء المؤقت في اجتهادات عمر رفع حد السرقة عام المجاعة، لأن الجوع شبهة تدرأ الحد في يكون في تطبيقه حرج على تطبيق الحدود، مع عدم تحقيق الأمن الغذائي، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال، وهذا الإرجاء لم يكن في أرجاء الدولة كلها وإنما كان في الإقليم الذي مسته المجاعة[2].

❖ **قاعدة الاستبدال**: وهو إبدال حكم شرعي بحكم شرعي آخر يكون تحقق المصلحة واقع فيه أكثر من غيره، وهذا الاستبدال لا مدخل له في باب اطراح الأحكام الشرعية بالهوى والتشهي، ولكن ترك المقتضى الأصلي للحكم الأول عند تحول مناط التكليف به إلى ناحية أخرى، فالحكم يدور مع مناطه وجودا وعدما، وأبين الشواهد على قاعدة الاستبدال هو قضاء عمر بالتلفظ بالطلاق الثلاث، وذلك اعتبار الثلاث بلفظة واحدة طلقة واحدة، ذريعة للتلاعب بدين الله تعالى وإسقاط هيبة الشرع فانتقل عنه إلى الحكم الجديد سدا لهذ الذريعة، بعدما لاح له تغير المناط في الحكم الأول وانتفاء المصلحة فيه.

1-4- علوم القرآن:

تعد مباحث علوم القرآن من أكثر العلوم جاذبية، حيث أحاط به العلماء تأليفا ومدارسة من كل حدب وصوب وذلك لتعلقه بكتاب الله تعالى وشرفه، وهي من العلوم الخادمة لعلم التفسير، لأنها تدرس كتاب الله من جميع جوانبه، ولما علم المستشرقون بمكانة علوم القرآن من بين العلوم الأخرى ومدى حاجة

[1]- ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص373.

[2] - ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص373.

المفسر والدارس لكتاب الله تعالى لهذا العلم، راحوا يبحثون عن بعض الشبه لينشروها بين أشياعهم طمعا منهم أنهم طعنوا في مصدر المسلمين الأول. ومن جملة التهافت في فريتهم الوحي، وجمع القرآن، وأسباب النزول وغيرها مما رفعوا عقيرتهم به، ثم تأتي القراءة المعاصرة لتقتات مما خلفته المدونة الاستشراقية من رواسب، ومن بين المباحث التي ناقشها الحداثيون ومن خلالها وغيرها أقروا بتاريخية النص القرآني.

1-4-1-أسباب النزول:

المتتبع لأقوال المفسرين عندما يعرض إلى بعض الآيات القرآنية تجده يذكر سب نزول الآية، أو أن للآية أقوالا مختلفة في سبب نزولها، وآيات أخرى لا يذكر لها سبب نزول وإنما مناسبة لها، ما يتناسب وسياقها من السوابق واللواحق من الآيات القرآنية فما هو سبب نزول؟

تعريف أسباب النزول:

هو "ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه؛ والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال".[1]

هناك آيات في القرآن الكريم لم بعرف لها سبب نزول وهي كثيرة، ومنه فالقرآن الكريم يقسم إلى قسمين : قسم نزل ابتداء، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال.[2]

وأسباب النزول إمّا أن تكون عن طريق الوقائع والأحداث، وإما عن طريق الأسئلة.

فائدة معرفة أسباب النزول:

ولأسباب النزول أثر كبير في فهم الآية، والتعرف على ما أودع الله فيها من أسرار لا يدركها إلا من أحاط بالسبب المرتبط بسبب النزول، ومنها: - معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.[3]

- تساعد على فهم الآية ودفع الأشكال عنها.[4]
- تشويق الكافر إلى الإيمان، حين يعلم أن أحكام القرآن جاءت لتحقيق مصالح الإنسان.[5]

وحتى تتضح الحقيقة أكثر ندلّل على ذلك بمثال مما أخرجه مالك في موطئه "عن هشام ابن عروة ابن الزبير عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن أرأيت قول الله تعالى ﴿إِنَّ

---

[1]- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1, ط1، دار الكتاب العربي بيروت، 1995، ص108.

[2]-جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، د ت، 1988، ج1، ص38.

[3]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص83.

[4]- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص109.

[5]- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص109.

ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/158)، فما على الرجل شيئا ألا يطوف بهما .فقالت عائشة رضي الله عنها كلا لو كان كما تقول لكانت فلا جناح ألا يطوف بهما، إنما نزلت الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله إن الصفا والمروة من شعائر الله"[1]، فبيّن سبب النزول هذا أن تحرج بعض الصحابة في السعي لأنه من عمل الجاهلية، فنزلت الآية لمسح الحالة من قلوب الصحابة، وتبين أن السعي مطلوب شرعا، فهل تنسخ الآية لأنها نزلت في قوم قد طوى الزمن آثارهم ولم يعودوا إلا تاريخا يذكر، أم كيف العمل مع هذه المواقف؟

من ههنا جاءت القواعد الأصولية التي قعّد لها علماء الأصول كقولهم (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) وهذه القاعدة جاءت لغاية مهمة وإجابة عن تساؤل مفاده، هل ما ينزل من القرآن لسبب ما يقتصر على ذلك السبب ولا يتعداه؟ أم أنه متجاوزه لكل الوقائع والحوادث المماثلة والمشابهة له؟

إن اتفاق العلماء على القاعدة السالفة الذكر كونهم يقرون " أن السبب الذي ينزل إثره الوحي لا يحبس التشريع ولا يقيده، وإنما يكون ذلك السبب مجرد مثير لنزول الوحي فيشمله الحكم النازل ويبقى هذا الحكم على عمومه ساريا على كل الوقائع والأحداث المماثلة لذلك السبب".[2]

إن المتتبع لأقوال الصحابة والتابعين يجد لهم في احتجاجهم بعموم الآيات التي نزلت على أسباب خاصة، إلا أن المفهوم الحداثي لأسباب النزول له رأي مغاير عما تم معرفته من أسباب النزول، وكونه له ارتباط مباشر بالوحي، وهذا الارتباط هو الذي جعل بعضا من مفكرينا المعاصرين يعدّونه مدخلا مهما لتاريخية النص الديني، لأنه أصبح ينظر إليه "و يعتقد أنه ارتبط بأسبابه ارتباط علة بمعلولها، بمعنى أنه لو لم تقع تلك الأسباب لما كان هناك وحي، ولما بعث النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي ربط النص بسبب نزوله على هذا النحو وهذا معنى تاريخية النص الديني".[3]

ولم يتوقف أصحاب القراءة الحداثية عند هذا الحد من الدعاوى بل زادوا في ذلك، حيث زعموا أن لكل آية سبب نزول، وأن الآيات التي نزلت بدون سبب نزول قليلة جدا" إن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء –أي بدون علة قليلة جدا"[4]

---

[1]– مالك ابن أنس، الموطأ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، عام 1981م، ص311.

[2]– مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، دار طيبة، الرياض، ط26، الرياض 1415هـ، ص79.

[3]– العمري مرزوق، مرجع سابق، ص44.

[4]– نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص109.

فهذا الكلام على إطلاقه يحمل مغالطات كبيرة، فهذه المزاعم لا وجود لها من الصحة حيث تفندها الحقائق والنقود العلمية، وهذه الوقائع أشار إليها كثير من علماء المسلمين قبل ظهور الفكر الحداثي المعاصر، فأثبتوا أن الكثير من آي القرآن لم يعرف له سبب نزول وهي كثيرة، ولقد قسموا القرآن أثناء دراستهم لأسباب النزول إلى قسمين "قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، وإنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان، وقسم نزل مرتبطا بسببين الأسباب الخاصة.".[1]

فبعد النقد والتمحيص يتضح أن ما ذكره الفكر الحداثي من أن القرآن أكثر ما نزل منه كان لحاجة وسبب نزول ما؛ هو مجرد ادعاء لا بيّنة عليه ولا دليل.

2- أنواع القراءة المعاصرة للقرآن الكريم:

إن القرآن الكريم قد أثار في النفس البشرية قراءته والإقبال عليه وذلك من خلاله الدعوة التي تحمل الاعجاز والتحدي في آياته، حيث تناولته عديد القراءات والتفسيرات منذ نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يوم الناس هذا، وهذه التفسيرات وتلك التأويلات كانت وما تزال تدعي سلامة منهجها وقدرتها على فهم النص القرآني هي وحدها دون سواها، وهذا الإقبال على النص الديني هو نتيجة الفعل القرائي الذي أمر به النص القرآني في أول ما نزل من القرآن وفي ثناياه، وبشيء من النظر في الصيرورة التاريخية للعملية القرائية عبر مسارها الطويل قديمها وحديثها نجد تشكل تراث يكتنز قراءات متعددة للنص القرآني بحمولات فكرية مختلفة وبخلفيات متضادة أحيانا.

وفي عصرنا نجد هذه القراءات بعضها انطلق من الإيمان بالله تعالى ملتزمة بالبعد الغيبي له في تفسير النص القرآني جاهدة لتقوية أسبابه العملية محاولة استحضار الواقع المعاش والتطور العلمي الحاصل في تقديم تفسير معاصر للقرآن الكريم ملتزمة بتعاليم العقيدة الاسلامية، وقراءة أخرى تدّعي الحق لنفسها كغيرها في قراءة النص القرآني، تختلف عن سابقتها في استجلاب مناهجها وطروحاتها من الضفة الغربية مستعيرة أفكارها ومسترشدة بالعقل الغربي كونه سباقا في دراسة نصه المقدس، وهاتين القراءتين رغم الاختلاف في مقدمتهما ونتائجهما إلا أنهما استظلتا بمظلة المعاصرة.

2-1- القراءة الإصلاحية (المعاصرة الموصولة):

هذه القراءة الإصلاحية تمتّ بصلتها للإصلاح الذي رفع لواءه مجموعة من المفكرين والمصلحين الذين ها لهم أمر الأمة الإسلامية وما وصلت إليه بعد الانتكاسات المستمرة عليها، واغتصاب الاستعمار لأوطانهم، زيادة على الأسئلة النهضوية التي تطرح نفسها ما المخرج مما نحن فيه؟، فرفعوا شعار

[1]-محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص107.

الإصلاح الديني والعودة إلى تعاليم الإسلام؛ وكان منطلق هذا الإصلاح العقيدة الإسلامية الصافية ومحاربة كل ما علق بها وشابها مما هو دخيل عن الدين، فالتجديد ودفع الأمة إلى الأمام بفاعلية إسلامية قوية، وصمام الأمان هو الاعتزاز بهوية الأمة الإسلامية، ومن بين المصلحين الذين جمال الدين الافغاني*، ومحمد عبده* الذين أسسا لمدرسة عريقة في مبادئها قوية في عقيدتها.

و القراءة الإصلاحية المعاصرة ترجع إلى أصولها التراثية، وفي الوقت ذاته لديها من الخصوصيات ما يميزها عن غيرها، فهي تجعل التداولية الإسلامية في جانبها التفسيري متجدّدة مع كل عصر، " لأن أهل كل عصر مطالبون بأن ينظروا للقرآن كما لو كان نزل في عصرهم وفيهم، وذلك يقتضي أي يكون لهم فهمهم وتفسيرهم، وألا يفرضوا على أنفسهم تفسيرات المتقدمين عليهم فإن الالتزام بذلك قد يحرمهم، من اكتشاف علاقة القرآن المجيد الوثيقة بهم وبقضاياهم وعصرهم"[1]، وكان من جملة دعوة الامام محمد عبده الإصلاحية زيادة على التمسك بعرى الدين وفهمه وفق فهم سلف الأمة، دعا إلى تحرير الفكر والدعوة إلى إطلاق العقل للاجتهاد وفك قيود التقليد التي أصابت الأمة في مقتل، حيث الاستبداد السياسي والضعف البين في كل مناحي الحياة، وكانت له نزعة عقلية قوية، لكون منهجه التفسيري يقوم على العقل، وما دام حال الأمة هو من يحرك حياته فقد كان ينظر إلى المصلحة العامة لأمته وحاجتها للنهوض بنفسها من خلال مرجعيتها الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار التطور الحاصل، والانفجار العلمي بفتوحاته المعرفية المختلفة التي اجتاحنا من الضفة الغربية، حيث كان تقديمه العقلي قوي في كثير من المواضع، " فكان تأويله لكل ما

* جمال الدين الأفغاني:(1838-1897) السيد محمد بن صفور، من أبرز علماء الإسلام في القرن التاسع عشر، ولد بأسعد أباد من أعمال كابول بأفغانستان، توفي بتركيا، ولم يعرف التاريخ المعاصر مفكرا إسلاميا ارتحل مطوفا في الشرق والغرب كالأفغاني، فقد أقام بطهران، واستنبول، والقاهرة، ولندن، وباريس، وحيدر أباد لمدة طويلة، وفي كل مكان حل به كان يلفت نظر السلطات، كان يحث على الإصلاح، ويدعو لبعث الأمة على أسس عقلية، يأسس جريدة العروة الوثقى بمساعدة تلميذه محمد عبده ومحررها الأول، وكان يؤكد على فكرتي عقلية الإسلام وبعده الحضاري، و من أبرز تلاميذه محمد عبده حمل اللواء من بعده، مات الأفغاني وخلّف هم الأمة لأجيال تحمله من بعده. الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص468-469.

* محمد عبده (1849-1905) مصري، تعلم في الأزهر، وتقلد منصب الإفتاء فلقب بالإمام فقيه وقاضي ومجدد إسلامي، تولى مشيخة الأزهر، تأثر بالأفغاني، حمل لواء دعوة شيخه بعد وفاته، ومن أشهر تلاميذه محمد رشيد رضا الذي واصل تحرير العمل الذي بدأه شيخه وهو تفسير القرآن في مجلة المنار.

من أهم أعماله: رسالة التوحيد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، شرح نهج البلاغة للإمام علي ابن أبي طالب، شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، العروة الوثقى. انظر: حني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص1251.

[1]- حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، دار كنوز االمعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018، ص40.

ورد في القرآن الكريم عن الجن والشياطين بأنها القوى النفسية والغرائز المحركة للشهوات. فضلا عن تأويله للطير الأبابيل في سورة الفيل بأنه مرض الجذري".[1]

ومن شدة دفاعه عن الشريعة وحسن مقاصدها أنه بالغ في التبجيل العقلي؛ حتى "أقر الداروينية وصيرها مقولة قرآنية، وتأول المعجزات تأويلا وضعيا يجافي المأثور، والعقل وعمود النظم القرآن.

ومن كثرة توسّعه العقلي وتحكيمه إياه في بعض قراءاته للنص القرآني واستعانته بالعقل الاعتزالي في بعض ما ذهب إليه، نجد نصر حامد أبو زيد يثني على التأويل العبداوي المتأثر بالمعتزلة إذ يقول: "إن مرجعية محمد عبده هي مرجعية معتزلي يعيش في نهاية القرن التاسع عشر، محاولا الإفادة من ثمار الفكر الإنساني، والتوافق مع النص المركزي في حضارته وثقافته"[2]، ويغتنم أبوزيد الميل العقلي للإمام، إذ يجعله من أصحاب الفضل السباقين الذين زرعوا بذورا الفكر الحداثي قطفه بعض من جاء بعده ممن تأثروا بمنهجيته التفسيرية "ومن هنا يرى نصر حامد أبوزيد أن محمد عبده انتهى في تفسيره إلى مجموعة من البذور المهمة التي استمرت بعد ذلك في خطاب قاسم أمين* والطاهر الحداد* وعلي عبد الرزاق*، وقد عد-أبوزيد-

---

[1]- حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، ص42.

[2]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص29.

* **قاسم أمين**: (1836-1908) ولد في مصر وتوفي بها، كاتب وصلح اجتماعيا أحد مؤسسي الحركة القومية في مصر، يعد من أشهر المدافعين عن حقوق المرأة نفسيا واجتماعيا ودينيا، انتقد الحجاب والعزلة والزواج المبكر وقلة تعليم المسلمات، أصدر كتابه المصريون الذي ردّ فيه على هجوم الدوق الفرنسي داركور على مصر والمصريين، وله كتاب اشتهر به كثيرا " تحرير المرأة"، وكتاب آخر" المرأة الجديدة" http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25. على الساعة: 21:00.

* **الطاهر حداد**:(1899-1935) مفكر وسياسي ونقابي تونسي، قام بحملة لتطور المجتمع التونسي، قام بحملة نشاط من أجل العمال والمطالبة بحقوقهم، وقام بحملة تحرير المرأة التونسية من القيود التي تكبلها داخل المجتمع ولا تؤدي دورها، المطالبة بالطلاق المدني ألا يكون من حق الرجل حتى لا يسيئ استخدامه، ورفض تعدد الزوجات، ودعا المرأة إلى ممارسة الألعاب الرياضية، وتجاري أختها الأوربية، انتهت هذه الأفكار إلى القانون الوضعي التونسي الذي صدر في مجلة الأحوال الشخصية الصادرة، كتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع، العمال التونسيون وظهور الحركة النقابيةhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25. على الساعة: 2:00.

* **علي عبد الرزاق**:(1888-1966)مصري المولد والوفاة، حصل من الأزهر على درجة العالمية، ثم ذهب إلى جامعة أكسفورد البريطانية، عمل في سلك القضاء الشرعي، ألف كتابا أثار ضجة كبيرة" الإسلام وأصول الحكم" اتهم فيها أنه يدعو إلى فصل الدين عن الدولة، بينما يقول الآخر أنه أثبت بالشرع وصحيح الدين عدم وجود دليل على شكل معين للدولة في الإسلام، رد عليه الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر بكتاب" نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم"، سحبت منها العالمية الأزهرية، ويذكر الشيخ محمد الغزالي في كتابه -الحق المر- أنه تراجع عن رأيه في آخر حياتهhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25. على الساعة:1:45.

خطابه في جانب منه متواصلا مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ابتداء من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله*".[1]

ومما تعجب له كيف يكون التأثر في جانب فكري دون الجوانب الأخرى، ومن طلابه الذين حملوا لواءه وواصلوا مسيره وأتموا مشروعه على رأسهم محمد رشيد رضا*، ومحمد مصطفى المراغي*، محمود شلتوت*، محمد عزة دروزة*.

والحكم على محمد عبده من خلاله مشروعه الإصلاحي يتطلب العودة والرجوع إلى المحيط العربي والإسلامي الذي كان يعيش فيه الرجل والذي يموج بفتن متلاطمة، وكذا حالة المسلمين المرتهلة الضعيفة التي عجزت عن مواجهة تيارات العلمانية، والتي كانت تنادي بحياة أوربية حديثة، حيث الانبهار بحضارتها وتقليدها في كل جوانبها، ومن هنا كان عذرنا للرجل النهوض بأمته الإسلامية حيث الأمم الأخرى.

---

* **محمد أحمد خلف الله**:(1916-1991) مفكر وكاتب مصري، رفضت جامعة القاهرة في 1947الأطروحة التي قدمها لقسم اللغة العربية وعنوانها" الفن القصصي في القرآن الكريم "فكان يشير فيها إلى أن النصوص القرآنية تمثيلية ولا ينبغي أن تعتبر ثابتة بل توجيهات أخلاقية، بدأ أطروحة عن موضوع غير ديني وحصل على الدكتوراه عام 1952، ألف كتابا" من مفاهيم قرآنية" http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25.على الساعة 1:30

[1]- حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني، ص43.

* **محمد رشيد رضا**:(1865-1935) ولد في لبنان وتوفي بمصر، مفكرا إسلاميا من رواد الإصلاح الديني وصحفيا وأديبا لغويا تأثر بشيخه محمد عبدة وواصل دعوة شيخه بعد وفاته، أسس مجلة المنار على شاكلة العروة الوثقى، من أعماله: مجلة المنار، تاريخ الأستاذ الإمام، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، الخلافة، الوهابيون والحجازhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25. آخر مشاهدة 2022/12/25 على الساعة 22:00

* **محمد مصطفى المراغي**: (1881-1945) عالم أزهري وقاضي شرعي تولى مشيخة الأزهر مرتين، كان أصغر من نال العالمية تتلمذ على يدي الشيخ محمد عبده وكان تأثره بشيخه كبيرا، من آثاره العلمية: الأولياء والمحجورون، بحث في وجوب ترجمة القرآن الكريم، بحث في التشريع الإسلامي في الزواجhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25.على الساعة: 22:54

* **محمود شلتوت**:(1893-1963)عالم إسلامي وشيخ للأزهر، اختير عضوا في المؤتمر الذي حضر مؤتمر لاهاي للقانون الدولي المقارن1937، وألقى بحثا بعنوان "المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية"، ونال البحث استحسان أعضاء المؤتمر فأقروا صلاحية الشريعة الإسلامية للتطور، كان لشيخ محمد عبده دور واضح في منهجه وتفكيره، من مؤلفاته: فقه القرآن والسنة، مقارنة المذاهب، القرآن والقتال، ويسألونك وهي مجموعة فتاوى، وله كتب ترجمت لعدة لغات منها: منهج القرآن في بناء المجتمع، القرآن والمرأة، تنظيم العلاقات الدولية الإسلاميةhttp//ar.m.wikipedia.org org آخر مشاهدة 2021/11/25. على الساعة 00:30

* **محمد عزة دروزة**:(1888-1984) ولد بفلسطين وتوفي بسوريا، مفكر وكاتب وصحفي وأديب ومناضل عربي قومي، يعد أحد مفكري الفكر القومي العربي، كان عضوا نشطا في الكثير من الجمعيات التي أسسها أو كان من مناضليها، قاد العديد من النشاطات المناهضة للانتداب البريطاني على فلسطين وسياسة تقسيم الأراضي العربية، ودعا إلى توحيد سوريا ومصر، ترك ما يزيد عن خمسين كتابا في علوم شتى تتعلق بالعروبة والإسلام والتاريخ العام، منها: "الوحدة العربية "من أهم ما كتب.

ومشروع محمد عبده هو من المشاريع الاصلاحية الرائدة، وقراءته للنص القرآني هي قراءة رجل بعقل حصيف حاول أن يقدم مشروعا نهضويا لقيام أمته من كبوتها.

ومن بين التفاسير التي ظهرت للساحة في هذه الفترة؛ تفسير الجواهر للطنطاوي*...الخ

2-2- القراءة الحداثية (المعاصرة المفصولة):

هي تلك القراءة الحداثية التي ظهرت في عصرنا، والتي تعتمد الحداثة الفلسفية الغربية وتبتغيها مرجعا لها، وتقبل بها بكل خلفياتها وتستثمر في مناهجها، ثم تطبّقها على النص القرآني مدعين الحق المطلق لكل من يريد النص المقدس، وهم يرفعون شعار لا وصاية لأحد على هذا النص، وهذه القراءة تتقاطع كليا مع القراءات السابقة، فقد" جاءت لتؤسس نوعا من القطيعة المعرفية والمنهجية مع جميع التفسيرات والتأويلات التراثية، بمنطق المناهج الحديثة التي طبقت في مختلف المجالات الإنسانية.متجاهلة مقومات النص المقدس الروحية الخاصة به وخصوصيته الوجودية".[1]

ولعل البروز الأول لهذه القراءة كان في فترة السبعينات من القرن الماضي "فقد حبت حبواتها الأولى في نهاية السبعينات في كنف أبي القاسم حاج حمد* صاحب كتاب العالمية الإنسانية"[2]، ثم بدأت تظهر بواكير أخرى في الأفق مع محمد أركون (العودة إلى التأويل في الفكر العربي المعاصر).

يصعب على الدارس لمشروع القراءة الحداثية القبض على خطوات منهجية أو نسق علمي يستطيع من خلاله تحديد المصطلح والآليات المنهجية المنيعة في القراءة فالغموض المصطلحي والمنهجي ظاهرة بارزة في هذا الخطاب"[3]، كادت هذه المشاريع أن تكون كل واحدة منها مشروعا لذاته، إلا أن الحداثيين يتفقون

---

* **الطنطاوي**: (1870-1940) العالم الفيلسوف، من العلماء الموسوعيين، من دعاة السلام العالمي، جعل الرياضة والفلك والكيمياء والنبات وعلم النفس وسيلة توصل إلى حل مشكلة السلام العام، كان له اهتمام بالموسيقى، من أعماله: الجواهر في تفسير القرآن الكريم استعان فيه بمختلف العلوم الكونية ليقرب القرآن للناس، الزهرة في نظام العالم والأمم، النظام والإسلام، مذكرات في أدبيات اللغة العربيةhttp//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25.

[1]- حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني، ص52.

* **أبو القاسم حاج حمد**:(1941-2004) باحث ومفكر سوداني عمل مستشارا علميا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، أسس في قبرص دار الدينونة لإعداد موسوعة القرآن المنهجية والمعرفية، وكذا مجلة الاتجاه التي تعني بشؤون الفكر والاستراتيجيا في نطاق الوسط العربي والجوار الثقافي.

صدر له عدة مؤلفات منها: العالمية الإنسانية الثانية، منهجية القرآن المعرفية، ابستمولوجية المعرفية الكونية، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2021/11/25. على الساعة: 10:00

[2]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص207.

[3]- ينظر: عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص543

في المنطلقات القرائية، كونهم يعتمدون على محاولة إبعاد النص القرآني من سلطته الإيمانية، وتعاليه عن غيره، ونزع قداسته الربانية، وإبادة التراث التفسيري، ومحاولة صبغ المجتمع الإسلامي بالصبغة الحداثية، مع إبطال مسخ المرجعية الإسلامية، وجعله نصا مشاعا للتداول الإنساني كأي نص بشري لا يختلف عنه تماما، مع إخضاعه للسلطات الثلاث العقل والواقع والإنسان.

3- مقاصد وأهداف القراءة الحداثية:

القراءة المعاصرة الحداثية من خلال تطرقها للنص الديني، وطريقة قراءتها له بمناهجها المتنوعة وآلياتها المختلفة التي استخدمتها في تعاملها مع النص القرآني، تسعى من وراء ذلك إلى تحقيق أهداف، وبيان غايات ومقاصد معينة، تطرق إلى ذلك بعض أرباب القراءة الحداثية وبعضها الآخر نقف عنده استنباطا واستخلاصا، فماهي تلك الأهداف والمقاصد؟

3-1- نزع قداسة القرآن الكريم:

أنزل الله القرآن الكريم على قلب الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم مبجل معظم من رب العالمين، ومن ملائكته الكرام، ومن المسلمين، يستمد قداسته من كونه كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وعظمه جماهير المسلمين، كما كان تعظيمه أشد من قبل المفسرين له، والدارسين التالين له، وتأتي القراءة المعاصرة تسعى جاهدة لتبلغ مبلغها وتصل لمقصدها من خلال خطوات خطتها، أولاها بث التشكيك في النص القرآني،" ذلك التشكيك الذي عمّم على مستويات النص القرآني جميعها، بدءا من التدوين، ومرورا بالمضمون، وانتهاء الى المقاصد. وقد رفع أنصار الحداثة هذا الشك الى رتبة القانون الشامل، وانساقوا وراءه انسياقا، دون تمحيص فعاليته المنهجية، أو اختبار مناسبته للمحل المنزل عليه".[1]

ومنهج الشك الحداثي المعتمد، لا يأخذ بأيدي أصحابه إلى الحقائق التي يلتمسونها في كل حالة وفي جميع المجالات، لأن هذه المنهجية قد تصلح لظواهر الأشياء ولا تجدي نفعا مع كتاب الله تعالى، وذلك لخصوصيته المطلقة والمتعالية عن النصوص الأخرى والتي تغافلها الدرس الحداثي" أما الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال؛ وإنما هي من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه طريق الايمان واليقين؛ إذ كلما زاد الايمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها، وكلما نقص إيمانه بها نقص انكشافها، حتى تضمحل عند تمام الارتياب بها"[2] فالتضاد الحاصل ههنا هو طريقة المفسرين في ولوجهم عوالم التفسير وهم مؤمنون إيمانا لا تحركه الجبال

[1]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص412.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 192.

الرواسي وتصديقا بكل حرف نطق به القرآن الكريم، ثم سؤالهم السداد من الله تعالى، على عكس من يلج عوالم النص وهو مرتاب في القول والقائل.

أما الخطوة الثانية فهو السؤال المسلط على النص؛ أي نقد النص القرآني وهي إحدى الطرق التي يرى الحداثيون نجاعتها في تمزيق حجب القداسة والتبجيل التي أحاطت بالنص القرآني، فالسؤال عن كيفية تنزله وتدوينه وجمعه والملابسات التي أحاطت بالعملية كفيلة بإزالة اليقين وزرع الشك الذي يفضي إلى التحريف الحاصل، فالهدف الأسمى هو جعل" القرآن موضوعا للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، والتاريخية، والانثروبولوجية، والثيولوجو الفلسفية"[1]، وهذه الطريقة هي التي سلكها العقل الغربي في قراءته لنصه المقدس، ومبتغى هذه الطريقة هي الوصول إلى نتيجة وجود تحريف في القرآن، لأن النقد الذي يؤصل له أركون هو النقد التاريخي؛ لأجل" تحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"[2]، نزع القداسة عن النص القرآني تكون بمماثلته بالنص المقدس، كون النص التوراتي والانجيلي مسّه التحريف والتبديل، فالنص القرآني لا يختلف عنهما، فالعملية الانتقالية للقرآن من الشفاهي إلى الكتابي بإشراف وأمر من السلطة الرسمية نتائجها ظاهرة وهي تقديم ما يخدمها بإعمال يد الحذف والزيادة، ومن هذا المنطلق الآخر أصبح النص القرآني بشريا يعامل مثل بقية النصوص البشرية الأخرى، وباعتباره نصا لغويا يخضع للنقد، "إن النص القرآني وإن كان نصا مقدسا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية".[3]

وبهذه السبل المتعددة رفعت القراءة الحداثية شعار نزع القداسة عن النص القرآني وتعده تهويلا، والله يبين أن الكتب السماوية وكل حفظها لأصحابها، والقرآن الكريم تولى الله حفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر/9)، وحتى هذه الآية لها قراءة حداثية خاصة.

3-2- زحزحة الثوابت والقطعيات:

لا شك أن الشريعة الإسلامية تحوي ثوابت وهي القطعيات المتفق عليها، كما أن فيها ظنيات وهي المتغيرات المختلف حولها، والحداثيون استغلوا هذا المبدأ الإسلامي وولجوا منه إلى زحزحة النص القرآني من خلال القضاء على تلك الثنائيات" كالإيمان والكفر، والحق والباطل، والحلال والحرام، والوحي والعقل"[4]، ولأن انحلال هذه الثنائيات التي ترتسم في وجدان وقلوب المؤمنين ليست بالأمر الهين فإن" الحداثيين يهيلون

---

[1]- محمد أركون، الفكر العربي قراءة علمية، ص246.

[2]- محمد أركون الفكر العربي قراءة علمية، ص250.

[3]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص24.

[4]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص145.

عليها بمعاولهم المختلفة حتى تنهار تلك الأسوار وتتحطم تلك القباب الحائلة بين القراءة الحداثية والتمكن من قلوب الموحدين، لأن القطعيات الثوابت (الوحي) حائلة دون ذلك، فلا مناص من الفكاك منها إلا الآلة العقلية، فمتى تحرك التفكير العقلي الحر تحطمت "الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقيل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي محدد".[1]

هذه إشكالية الفكر الحداثي، حيث يحرر العقل ويطلق العنان لعمله في كل شيء، ولكن الغيبيات لا يمكن إدراكها، ولا فهم كنه حقائقها من خلال العقل القاصر، فهو لا يؤمن إلا بالمحسوس، وإذا كان أحد مفكري الحداثة يرى أن المرحلة غير مواتية لبث تلك الدعاوى في القرآن، فالتدرج هو الدواء الأسلم في مثل هذا" لا الوضعية الثقافية ولا البنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي"[2]، ويعلن الخطاب الحداثي ذلك صراحة" آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها؛ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان في عالمنا".[3]

ومنه فطريق الانعتاق الذي تسلكه القراءة الحداثية من خلال العقل والواقع كفيل بتحقيق المئارب، بحيث لا يصده شيء.

3-3- إبطال دور القيادة وفاعلية القرآن الكريم:

أنزل الله عز وجل القرآن وأرسل الرسول من أجل إخراج الناس من الظلمات الى النور، وهدايتهم للصراط المستقيم، فكان القرآن حاملا لشفاء البشرية ومنقذها من الضلال الذي قبعت فيه ردحا من الزمن، لأجل هذا يسعى البعض لإقصاء دور القرآن الكريم وتهميشه وإشغاله بقضايا هامشية، حيث صرح بذلك أحد مفكري الحداثة" إن حل مشكلات الواقع إذا ظل معتمدا على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل"[4] ويبرر لدعوته، كون النص يحجر على العقل فهذا الحجر مرفوض، لكونه يعيق التفكير العقلي" إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي الى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية"[5]، فالفاعلية القرآنية وتحكيمه كمصدر أول ومرجعية ربانية، أصبحت تعيق المسيرة العقلية وتكبح جماح العقل من التحرر الفكري

---

[1]-قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص413.

[2]- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص412.

[3]- نصر حامد أبوزيد، الامام الشافعي وتأسيس أيديولوجيا الوسطية، 146.

[4]- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص144.

[5]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، ص27.

والتأويل اللامتناهي في نظر الحداثيين، "مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطان إلا لضرورة الواقع"[1].

إن النصوص القرآنية التي ربّى محمد صلى الله عليه وسلم أصحابه عليها وبها أصبحت في نظر أصحاب القراءة الحداثية غير صالحة للاستعمال، لأن الزمان قد تجاوزها وأصبح مكانها الطبيعي المتحف التاريخي، لأن تاريخية النص القرآني هي عزل النصوص عن البعد الزماني لها؛ أي قصرها على أسباب نزولها مع ربطها بظروف بيئتها يؤدي الى تحنيط بعض النصوص القرآنية حتى لا يتسنى التعامل مع النصوص مباشرة، وهذا الأخير يفضي إلى عدم صلا حية الهدي القرآني لكل زمان ومكان، وهذا النقد يفضي هو الآخر الى فتح باب التأويل اللا متناهي للنص القرآني، من أجل الاجتهاد في مواكبة التطور الفكري والنضج العقلي دون قواعد أو ضوابط تحده.

3-4- القضاء على التفسير التراثي:

بعد التمكن من إبطال المرجعية القرآنية وتحييدها عن واقع المسلمين بدعوى عدم صلاحيتها للزمان والمكان، فإن الباب أصبح مشرعا أكثر من أي وقت مضى، لأجل مواصلة العمل التجديدي –على حد قول الحداثيين-والذي يستلزم التقدم بخطوة أخرى يأتي الدور فيها على التفسير التراثي؛ هذا التفسير الذي تناقلته الأجيال، والذي يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل؛ والتراثية التفسيرية ههنا ليس بالضرورة القديم، بل كل تفسير يقوم وفق القواعد والمبادئ التي اتخذها علماء التفسير وإن كان معاصرا، ولقد انبرى أصحاب القراءة الحداثية على التفاسير التراثية والتي رأوا فيها احتكار الأفق التأويلي القديم على المفاهيم الدينية خدمة للسلطة، في الجانب العقدي والتشريعي خاصة قضايا المرأة منها (ولنا بحث حول المرأة في المنظور القرآني) فقد كانت شبهات الحداثيين حولها كثيرة وفيه اتهام للمفسرين بالتعصب الذكوري وترسيخ التفوق الذكوري على حساب الأنثى، حيث تقول احداهن:" وقد اعترضت صراحة على غطرسة هؤلاء الرجال الذين حازوا على مستوى من مستويات الاحترام والكرامة البشرية لأنفسهم مع انكارهم ذلك المستوى للإنسان الآخر، لسبب من الأسباب لمجرد أنها امرأة؛ لذا رفضت على وجه الخصوص التبرير الزائف لهذا التعجرف من خلال التفاسير الضيقة، أو التفاسير الخاطئة للنص القرآني، وبالتحديد التفاسير التي تتجاهل الأصول الاجتماعية العامة التي تعلق بالعدالة والمساواة والانسانية المشتركة"[2].

إن البحث في التراث التفسيري يتطلب مواصفات دقيقة على كل باحث التقيّد بها، والانضباط بالمنهجية العلمية، واجتناب التعصب بكل أنواعه، والابتعاد عن التوظيف الأيديولوجي، كما أنه علينا

---

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص45.

[2]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص149.

الاعتراف أن التراث التفسيري فيه الغث والسمين، وكما يتعين على طالبي الحق ومنشديه قول الحقيقة مهما بلغت، وهذا الذي يجعلنا نعترف بما شاب التفسير من نقائص في المضمون والشكل.

لقد أدخل ضمن التفسير "التلوين المذهبي، والحشو الروائي، وتغلبت مصطلحات الفنون والعلوم، وانحصر أفق التنزيل على الواقع"[1]، فهناك مزالق انعطف نحوها بعض المفسرين، ومهاوي سقطوا فيه، ولكن المعايب التي ذكرنا لا تجعل من ذلك حطّا من أقدارهم، أو انتقاصا من مكانتهم، أو تزهيدا في ميراثهم وتراثهم، ولكن نريد بيان حقيقة الأخطاء ونقدها بميزان يضعه أهل الاختصاص تجديدا لمعالم هذا العلم مراجعة وتنقيحا، وقد سبقت مصنفات عنيت بهذا الفن، كبدع التفاسير لعبد الله بن الصديق الغماري، ومما قاله صاحبه: "الجهل بأصول علم التفسير وقواعده، أو الحرص على الظهور بمظهر المستنير الرأي النابذ للتقليد ومن هنا كانوا خاطئين"[2]، وهذا الأمر حاصل والعياذ بالله وهو مما لابد من تفاديه.

فمنطلق الحداثيين في بيان أخطاء المفسرين التراثيين حقيقة ممالا نشك في وقوعه أبدا، وهي التي تجعلنا نقّر ونعترف بوجوده، وهي حقيقة اعترف بها علماؤنا كالشيخ شلتوت" فإنه لما حدثت بدعة الفرق، والتطاحن المذهبي، والتشاحن الطائفي، وأخذ أرباب المذاهب، وحاملو رايات الفرق المختلفة، يتنافسون في العصبيات المذهبية والسياسية، وامتدت أيديهم إلى القرآن فأصبحوا يوجهون العقول في فهمه وجهات تتفق وما يريدون، وبذلك تعددت وجهات النظر في التفسير... ومنهم من عني بتنزيل القرآن على مذهبه أو عقيدته الخاصة، وبذلك وجدت تحكّمات الفقهاء والمتكلمين وغلاة الصوفية وغيرهم ممن يروّجون لمذاهبهم، ويستبيحون في سبيل تأييدها والدعاية لها أن يقتحموا حمى القرآن"[3]، ولكن المبالغة في بيانها وصدّ الناس عن تراثهم ومرجعيتهم بسببها، بل واتهامهم بالفكر الدو غمائي المغلق ونعته بالخطاب الأيديولوجي ويبلغ التعصب والتنكر لفضل التراث التفسيري بأركون مداه حتى يقول:" انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية، اجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت الى معارف جزئية مبعثرة، وتشكلت على هيئة مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر".[4]

هذه الأوصاف المنبعثة من وراء خطاب ايديولوجي تقدح في فضائل التفاسير التي أغنت المكتبة الإسلامية عبر العصور المتعاقبة، ويأتي الخطاب الحداثي بهذه النبرة من أجل تنفير الناس وتزهيدهم في التراث الإسلامي عامة والتفسيري بوجه أخص، وتقديم بدائل قرائية أخرى للقرآن من القراءة الحداثية.

---

[1]- قطب الربسوني، النص القرآني من أفق القراءة الى أفق التدبر، ص 137.

[2]- قطب الربسوني، النص القرآني من أفق القراءة الى أفق التدبر، ص130.

[3]- محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت، ط8، 1981، ص9

[4]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة معاصرة، ص173.

4- الاهتمام الحداثي بالنص القرآني:

المتابع للدراسات الحداثية يجد اهتماما كبيرا وعناية فائقة يوليها المفكرون الحداثيون اتجاه القرآن الكريم، علما أن تخصصاتهم العلمية بعيدة كل البعد عن ميدان العلوم الشرعية، ومع ذلك تجدهم يخوضون في، مسائل دقيقة منها الشرعي واللغوي، هذا الاهتمام الزائد عن حدّه جعل بعض المفكرين والباحثين يبعثون تساؤلا "عن مسوغ هذه العناية، وعن السبب لهذا الاهتمام الشديد من قبل الحداثيين بالقرآن وعلومه وتاريخه والتفاسير التي كتبت حوله ويبدو أن هذا التساؤل مشروع ومنطقي إذا أدركنا أن غالب رجالات التيار الحداثي من أشد الناس بعدا عن التخصصات الشرعية أو الدراسات الإسلامية"[1].

التساؤل المطروح لا بد له من إجابة والاجابة فيما أحسب ترتبط بالقرآن ككتاب مقدس أنزله الله تعالى على رسول الله لإخراج البشرية من الظلمات إلى النور؛ ظلمات الشر والجهل، العبودية والظلم إلى نور

الإسلام الذي يشع الكون كله، ثم إدراك العلاقة بين هذا الكتاب وبين الفرد المسلم به، وبينه وبين المجتمع ككل فالعلاقة التكاملية بين الافراد والمجتمعات التي صاغها وبلورها النص القرآني، لأن القرآن ساعد العقل المسلم في تشكيل ذاته وبناء تصوراته حول الكون والحياة والمهمة التي أنيطت بالإنسان.

فهذا الكتاب هو الذي يرشد الأمة، حيث تستقي منه هديها وتصحح اعتقادها، وتقوّم اعوجاجها على نهجه عند الضلال، أدرك التيار الحداثي قوة هذه العلاقة فعلم أن أولى العقبات التي يجب إزالتها هو النص القرآني، لأنهم علموا تمركزه في وجدان المسلمين " هو النص الأول والمركزي في الثقافة الإسلامية، وهو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة، وهو الذي يؤسّس الدين والتراث".[2]

أدرك الخطاب الحداثي القوة الكامنة للقرآن الكريم في جعل الفرد المسلم يتحرر من كل السلطات وهذه الحقيقة يصدع بها نصر حامد أبوزيد: لا بد من" الانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الانسان في عالمنا"[3].

تيقن مفكرو الحداثة بما يتمتع به النص القرآني من مكانة عظيمة وقداسة في قلوب المسلمين، لكونه المركزية القائمة في البناء العقدي والقيمي والوعي المفاهيمي وهو مصدرهم الأول للتشريع، لذلك عمدوا إلى تخطيط مدروس بعناية الانفلات والتحرر من ربقة النصوص جاعلين التجربة الغربية نصب أعينهم وإسقاطها على النص القرآني والدين الإسلامي، رغم عدم وجود تشابه في البيئة والظروف والمناخ العام.

---

[1]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص60.

[2]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، ص16.

[3]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، ص16.

4-1-آليات التحرر من سلطة النص:

اختار الحداثيون في تعاملهم مع النص القرآني التحرر من سلطة النصوص، بمعنى تفكيك النص القرآني وتفجيره من الداخل، ومن هنا يمكن لهم التخلص من سلطانه وسلطته، ولكن أمرا كهذا ليس بالسهل في ظل التشبث الوجداني للقرآن الكريم في قلوب المؤمنين، حيث سلك الحداثيون خطوات يفضي بعضها إلى بعض ترمي في النهاية إلى زعزعة تلك القداسة ومحو ذاك التبجيل من حس المؤمنين وقلوبهم والتي منها:

4-1-1 القرآن إلهي المصدر بشري التشكيل:

التشكيك في القرآن بطريقة محكمة، حيث لم ينفه الفكر الحداثي كلية، ولكن عمدوا أولا إلى إدخال الجهد البشري النبوي فيه، وهذه الملابسة الحداثية يسعى أهلها من ورائها إلى زعزعة مكانة القرآن الكريم من قلوب المؤمنين، كونهم يشككون في ذلك ويخالفون ما اتفق عليه المؤمنون، فهم يرون فيه خطاب نبوي إخراجه بهذا الثوب واللبوس هو من صنيع محمد "إن الخطاب القرآني قد صيغ لغويا بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها".[1]

ولما يغمز أركون غمزته هذه في القرآن الكريم فهو يعمد من وراء ذلك إلى فقدان أولى خصائص القرآن الكريم ألا وهو كلام الله تعالى، ويعيد في مواضع متفرقة هذه الفكرة لأنه يعي دورها" خطاب نبوي في المحصلة النهائية صاغه الرسول لغويا صياغة عبر فيها عن معتقده القابع من المخيال، ونسبه من ثم إلى كيان متعال عن الحس هو الله"[2]،

فهذه الآلية الحداثية كفيلة بهدم كل ما تم اعتقاده في كلام الله من اعجاز وتحد وتشريع رباني ،كل ما حوى النص القرآني سواء من الأحكام المستقاة، أو من القصص القرآني، هو من قبيل الصياغة البشرية وليس الربانية، فهذه الآلية هي أولى دعوات الهدم، أما الوحي فهو في الفكر الحداثي" تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته".[3]

4-2- النص القرآني منتج ثقافي تحكمه الزمكانية:

تعتقد القراءة الحداثية أن النص القرآني له تأثر كبير ببيئته التي نزل فيها، حيث انعكست عليه الثقافة السائدة في تلك البيئة وتفاعل معها، ومنه فالنص القرآني يعد منتجا ثقافيا" ليست النصوص الدينية

---

[1]- محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ض11.

[2]- محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 45..

[3]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص42.

نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنية اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[1].

وإذا كانت الآلية السابقة توحي بأنه اجتهاد أرضي بعد النزول السماوي، فتأتي الآلية الحالية لتقر أنه تأثر بالثقافة والبيئة السائدة، لأن مؤلفه ابن بيئته وصياغته بلغة القوم الذي نزل فيهم "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا أن هذا النص منتج ثقافي"[2].

إن النتيجة التي يريد الوصول إليها الفكر الحداثي من خلال التعامل مع النص القرآني، كونه له تأثر بالبيئة والثقافة واللغة التي أنشأته فظروف الزمان والمكان لها تأثير كبير في إخراجه، ومنه فالقول بعالمية القرآن الكريم تسقط، حيث تصبح دعوى لا سند لها فلا يمكن المطالبة به خارج التاريخ والجغرافيا" القرآن منتج ثقافي نبت في بيئة في الصحراء، ومجتمع الأعراب، وله أحواله وظروفه الزمنية التي انتهت، ومن ثم لا يحق لأحد أن يطالب بتعميم أحكام القرآن على البيئات المتحضرة مثلا"[3].

إن النتيجة التي ترمي إليها القراءة المعاصرة هي انتهاء دور القرآن في إطاره التاريخي وعدم المطالبة بتحكيمه لا في العقائد ولا الأحكام، بل حتى إسقاط منظومة القيم والأخلاق القرآنية والتي تشترك في جزء منها مع المنظومة القيمية الإنسانية.

وبالعودة إلى ما خطه أبوزيد وكل من اقتفي أثره من أصحاب الفكر الحداثي، وحتى من المقلدين الذين خدعتهم زخارف القول الحداثي فيما رفعه الحداثيون، فهي مجرد ادعاءات فارغة وأقاويل باطلة لا حجة لها ولا سند، لأنها تسعى إلى انحصار القرآن في البعد المحلي وليس العالمي.

4-3- القداسة القرآنية مصطنعة:

أهل الفكر الحداثي يشيعون في كتاباتهم وأبحاثهم أن القداسة التي يتعامل بها المسلمون مع القرآن الكريم ليست قداسة نابعة من ذاتية القرآن، بل صنيعة الحكام؛ بمعنى أن هالة القداسة التي يرفع دثارها علماء المسلمين ليست حقيقة ولا هي قداسة تشع من جوهر القرآن، وإنما هي قداسة مصطنعة زائفة كاذبة ألبسها العلماء لبوس القداسة" قداسة مصطنعة تسبب بها علماء الإسلام، وتسببت بها عوامل سياسية

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، ص87.

[2]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، ص7.

[3]-كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص65.

وثقافية وتلاعبات فكرية، وإن هذه التلاعبات قد كشفها النقد وتبين زيفها فيما يخص التوراة والانجيل، أما بالنسبة للقرآن فإن هذا لم يحصل بعد فلا يزال كتابا مقدسا يحتوي على مساحة كبيرة من اللامفكر فيه"[1].

يردّ الخطاب الحداثي عدم قداسة القرآن إلى عاملين: – أولاهما علماء الإسلام، –والعامل الثاني هو العوامل السياسية والثقافية وحتى التلاعبات الفكرية؛ بمعنى أن أبي زيد يتهم ويحمّل كل علماء المسلمين على تفاوت في أحقابهم الزمانية هذه الجناية التي اقترفوها، ولكن نتساءل كيف تواطأت أفكارهم وأقلامهم على هذا الأمر رغم تباعد ديارهم وأزمنتهم؟

ويجعل أبوزيد من المنهجية النقدية الغربية القناص التي يصيب بها أهدافه في تقليد عجيب منه، حيث يسقط ما تم التعامل به مع التوراة والانجيل على القرآن الكريم.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يتمادى الفكر الحداثي في اتهام علماء الإسلام وهم يعمدون إلى محو الأسماء والتواريخ والأماكن" وهكذا محيت التواريخ، وأسماء الأماكن، وأسماء العلم، والأحداث الفردية من الآيات، لنزع الصفة التاريخية عنها".[2]

إن الدعاوى التي ترفع من مفكري ونقاد الحداثة العربية وتجنّيهم على علماء الإسلام، تهدف في حقيقة أمرها إلى تحقيق هدفين هما:

– نزع القداسة عن القرآن الكريم، –والثاني هو إثبات تاريخية النص القرآني، لأنه المنهج الذي اعتمدت عليه القراءة الحداثية المعاصرة بقوة في تغيير الأحكام القرآنية وتبديلها ،كونها محدودة الزمان والمكان ولا يمكن تعميمها" صنيع العلماء الذين تظافرت جهودهم لتلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محوا، والذين قدموا القرآن لكلي يتلى ويقرأ ويعاش، وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال"[3].

ونزع القداسة القرآنية يسهل على الدارس الولوج إلى عوالم النص والوقوف مع ألفاظه وكلماته ويؤولها كيفما شاء، لأنه لا توجد حالة تقف بين النص وقارئه خاصة عندما يتجسد في فكر وخيال المتلقي من أن النص ذو بعد غيبي "لأن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكر كون النص منتجا ثقافيا، ويعكر الفهم العلمي له. ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصا لغوية مرتبطة بزمان ومكان، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي، لأن كل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة."[4]

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، ص116.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص37.

[3]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 146.

[4]– نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص24.

إن القول بقداسة القرآن هو عمل اقترفه العلماء لأجل إرغام الناس على التصديق والتسليم المطلق بما في القرآن، وهذا القول هو افتراء وتجن واضحين على علماء الأمة من قبل الفكر الحداثي، فالقرآن نفسه أخبر عن هذه الحقائق اليقينية في كثير من آياته "وقد شهدت الأمة هذا التنزيل الكريم من السماء، ورأى آثار الوحي فئام من الناس لا تعد ولا تحصى من مجموع الأمة، وتناقلت الألسن حال النبي في تلقيه للوحي ووصفوا نقله المباشر لكلمات الله عز وجل، فهي إذا قداسة نالها القرآن الكريم، لأنه كلمات الله الموحى بها إلى نبيه صلى الله عليه وسلم"[1].

فالقداسة القرآنية ثابتة للقرآن الكريم، والأدب معه سائر وماض في عقيدة المسلمين أثناء تعايشهم مع القرآن قراءة و مدارسة و تدبرا أو سماعا.

4-4- النص القرآني غير كامل مكتمل:

يبث منظرو الفكر الحداثي قضية أخرى حول النص القرآني مفادها أن القرآن في حقيقة أمره غير مكتمل، وإنما تم اكتماله في مرحلة متأخرة من التاريخ الإسلامي، وأن مرحلة الجمع المتأخرة وقع فيها حيف كبير على النص القرآني جراء اثبات آيات وإقصاء آيات، وضاع الكثير من القرآن في عملية الجمع هذه لأسباب مختلفة متداخلة العوامل فيما بينها.

الخطاب الحداثي يعلن من أن النبي أمر بكتابة القرآن" إن النبي كان قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته"[2]، هم يقرون مبدئيا بوجود الكتابة، ولكنهم في الوقت ذاته يلمحون أن البعض كتب فأين مصير البعض الأخر، ويواصلون دعاواهم" التراث المنقول يذكر أن في حالات معينة فإن بعض السور قد سجل كتابة فورا على جلود الحيوانات، وأوراق النخل، أو العظام المسطحة"[3]؛ وبمفهوم المخالفة ف" إن البعض الآخر لم يكتب فورا، وتم ضياع بعضه"[4].

وكل هذه الدعاوى المرفوعة من لدن الحداثيين توصلنا إلى بث شبهة خطيرة وهي عملية التدوين التي تمت في زمن الخليفة الثالث عثمان ض، حيث يزعمون أن عملية التدوين كانت بقرار أحادي لم يستشر عثمان فيه أحدا فهو وحده من اتخذ" قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا، والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأوائل، وأنه كانت هناك آيات لم تكن معروفة من لدن الجميع، وأن زيد بن ثابت استدرك بعضها"[5]، ومما سبق عرضه يظهر أن زيادة المصحف كانت من زيد فهو

---

[1]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص67.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص190.

[3]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص288.

[4]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص85.

[5]- محمد أركون، الفكر التأصيلي واستحالة التأصيل، ص41.

وحده من تولى كبر تلك الزيادة، ومنه جاءت الأوامر ووجهت للأمصار بالتخلي عن المصحف الأول، والعمل بمصحف السلطان، فهذا العمل يوحي بأن تشكّل النسخة الرسمية للوحي (المصحف) كانت بعد موت النبي ص بسنوات كثيرة.

والحقيقة أن هذا نوع من التلبيس الذي تلبّس به الوقائع ويطمس به التاريخ، حريّ بنا أن نذكر ولو نزرا سريعا لبيان الحقائق الساطعة كالشمس في رابعة النهار لا يراها من كان في عينيه قذى.

أما بخصوص جمع القرآن في عهد عثمان فهي مغالطة تاريخية لا تسعفها الأدلة النقلية ولا العقلية، لكون الجمع لم يكن في زمن عثمان بل هو في زمن أبي بكر ض، وكان ذلك بعد واقعة اليمامة العظيمة التي استشهد فيها كثير من حفظة القرآن هنالك جاءت فكرة الجمع لأبي بكر فبدأ باستشارة الصحابة وهو يبين لهم الهدف الأسمى من العملية وهو رعاية النص القرآني وتمت العملية وفق أدق طرق التوثيق فكتبوه في صحف بقيت حتى زمن عثمان، أما عثمان فمهمته كانت جمع تلك الصحف في مصحف واحد، وليس جمعا جديدا مخالفا لما تم زمن أبي بكر، والعملية كانت عبارة عن ضبط الناس وإرشادهم إلى مصحف واحد خاصة بعد اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية ودخول الأعاجم في دين الله كثيرا، فأرسل عثمان إلى الأمصار نسخا ومع كل نسخة أرسل من الحفاظ من يعلم الناس كتاب الله تعالى[1]

4-4-1- جمع القرآن الكريم:

جمع القرآن لها معنيان: -بمعنى الحفظ في الصدور، وهذا ثبت في القرآن ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ(١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة/16-17).

- بمعنى الكتابة (التدوين): وهذه المرحلة مرت بثلاث مراحل:

- الجمع في زمن النبي. — الجمع في عهد أبي بكر.- الجمع في عهد عثمان بن عفان.

المرحلة الأولى الجمع في زمن النبي:

التي تمثلت في حياة رسول الله ومع المعنى الأول الذي يمثل الحفظ في الصدور، والرسول عليه الصلاة والسلام كان سيد الحفاظ وما يحفظه كان يحفّظه للصحابة ويفهمهم معناه" روى البخاري في صحيحه أن الذين اشتهروا بحفظ القرآن في عهد النبي عليه السلام هم: عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبوزيد بن السكن، وأبو الدرداء".[2]

فتبين من خلال الكثير من الأحاديث الصحاح أن الصحابة كانوا يحفظون القرآن الكريم.

---

[1]- ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف المرعشلي وءاخرين، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994، ج1، ص 235 وما بعدها.

[2]- منصور كافي، الوجيز في علوم القرآن الكريم عرض ونقد وتحقيق، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، د ط، 2011، ص130

ومع المعنى الثاني الذي يمثل الكتابة والتدوين فلقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم كتاّبا يكتبون ما ينزل عليه من القرآن بالأدوات المتاحة كالعسب واللخاف والأكتاف، ويذكر العلماء أن الذين جمعوا القرآن كله كتابة هم: عبد الله بن مسعود، زيد بن ثابت، وأبي بن كعب، معاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب، ولكل واحد منهم مصحفه الخاص به، وكلهم عرضوه على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان آخر من عرض منهم زيد بن ثابت في العام الذي التحق فيه النبي بالرفيق الأعلى، وكان النبي يقرأ بقراءة زيد.[1]

لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك القرآن محفوظا في الصدور والسطور، وكل سورة في صحيفة مفرقة مستقلة عن السور الأخرى.[2]

فالآثار النبوية والحقائق التاريخية تظهر بوضوح أن القرآن الكريم كل القرآن وليس بعضه كان مكتوبا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكان له كتبة للوحي يوكل إليهم كتابة ما يتنزل إليه من الوحي مباشرة ودون تأخير، فالنبي انتقى مجموعة من الصحابة لهذه المهمة.

وهذه الكتابة كانت تمتاز بالدقة والحذر والتثبت، فها هو زيد ابن ثابت أحد كتاب الوحي يخبرنا عن الطريقة التي كان يكتب بها الوحي بقول:"كنت أكتب الوحي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يملي عليّ فإذا فرغت قال: (اقرأه) فأقرأه، فإذا كان فيه سقط أقامه ثم أخرج به إلى الناس".[3]

لماذا لم يجمع القرآن في مصحف واحد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

لم تتم عملية جمع القرآن لسببين:

-"ذكره الخطابي فقال: لم يجمع النبي صلى الله عليه وسلم القرآن في مصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، فلما انقضى نزوله لوفاته صلى الله عليه وسلم ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك وفاء بوعد الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة.

ذكره الزركشي فقال: لم يكتب النبي صلى الله عليه وسلم مصحفا لئلا يفضي إلى تغييره في كل وقت، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول القرآن".[4]

---

[1]- انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص118

[2]- انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص118

[3]- أبو القاسم سليمان الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983، ج5، 142

[4]- منصور كافي، الوجيز في علوم القرآن الكريم عرض ونقد وتحقيق، ص132

المرحلة الثانية الجمع في عهد أبي بكر الصديق:

لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك القرآن محفوظا في الصدور والسطور، وبعد تولي أبو بكر الخلافة واجهته حروب الردة التي من بينها معركة اليمامة والتي استحرّ القتل فيها بحفاظ القرآن، فاستشهد سبعون قارئا، فدخل عمر على أبي بكر وقال: "إن أصحاب رسول الله باليمامة يتهافتون تهافت الفراش من النار وإني لأخشى ألا يشهدوا موطنا إلا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن، فيضيع القرآن وينسى، ولو جمعته وكتبته".[1]

فرفض أبوبكر الأمر جملة وتفصيلا كيف يقدم على عمل لم يعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايزال عمر من ورائه حتى اقتنع، ثم استدعى زيد ابن ثابت فرفض كرفض أبي بكر ثم اقتنع. قال زيد: قال أبوبكر: إنك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فأجمعه، فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عني مما كلفني به من جمع القرآن، قال زيد: فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، ولم أجدها مع غيره" لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم"(التوبة/128)، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر، ثم عند حفصة بنت عمر"[2]

المرحلة الثالثة: الجمع في عهد عثمان بن عفان:

بعد اتساع الفتوحات الإسلامية ودخول الناس في دين الله أفواجا، وانتشر القرّاء ليعلموا الناس القرآن، وأخذ كل إقليم بقراءة من وفد إليهم واختلفت القراءات تبعا للأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن وكان هذا الاختلاف سببا لفتنة كبيرة تقع بين المسلمين، "فقد أخرج ابن أبي داود في المصاحف عن أبي قلابة. قال: لما كانت خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك للمعلمين وكفر بعضهم بعضا، فبلغ ذلك عثمان فخطب قائلا: أنتم عندي تختلفون فمن نأى عني من الأمصار أشد اختلافا".[3]

وكان هذا السبب الذي قد أقلق خليفة المسلمين عثمان بن عفان فدعا الصحابة واستشارهم في الأمر" أخرج أبو داود عن سويد بن غفلة أنه قال: قال علي: لا تقولوا في عثمان إلا خيرا، فو الله ما فعل الذي فعل إلا عن ملأ منا، قال ما تقولون في هذه القراءة، فقد بلغني أن بعضهم يقول إن قراءتي خير من

---

[1]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص20.

[2]- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، ص234.

[3]- محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دار الصابوني، ط2، 1986، ص56.

قراءتك، وهذا يكاد يكون كفرا؟ .فقلنا فما ترى؟ قال أريد أن يجمع الناس على مصحف واحد، فلا تكون فرقة ولا اختلاف، قلنا فنعم ما رأيت.[1]

وكلف عثمان أربعة من الصحابة بمهمة النسخ، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام بنسخها في المصاحف، وقال لهم ان اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم.[2]

ثم أمر بحرق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان فاستجاب الصحابة لذلك.

ومن خلال هذا العرض السريع لجمع المصحف بمراحله الثلاث تتهاوى الآلية الحداثية التي اجتلبوها من المدونة الاستشراقية، لأجل نزع وتعرية المصداقية عن القرآن ومن ثم جعله كالتوراة والانجيل محتمل للتحريف والتبديل، وذلك بسبب تأخر تدوينه كما يقولون" المصحف استغرق 25سنة بعد وفاة النبي لكي يكتمل في زمن عثمان"[3]، ويقيس هذا الزعم الباطل للقرآن على ما وقع للكتب المقدسة السابقة" الأناجيل دوّنت فيما بين 70-100سنة من موت المسيح، فإن القرآن له أيضا تحذف مرحلة شفوية عندما دوّن بعد 30 سنة حسب التراث المعروف".[4]

والنتيجة "إننا اليوم لا نستطيع العودة إلى النص القرآني المفتوح، لأن المسلمين الأوائل أغلقوه بشكل نهائي"[5]، بل يصفه أحدهم أن الأمر خارج المصداقية التاريخية" فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مساءلة حول تمامية النص القرآني...إن إجماعا على هذه التمامية يغدوا والحال كذلك خارج المصداقية التاريخية التوثيقية".[6]

والتشابه الذي أقاموه بين النص القرآني وبين الانجيل أو التوراة لا يقوم على قدم التساوي فالقرآن سبق وبين تحريف كتبهم، وحفظ كلام الله، وهذه الفكرة أخذها أركون من المستشرقين وتمموا أعمالهم باقتفاء آثارهم.

---

[1]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص170-171.

[2]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص167.

[3]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص28.

[4]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص173.

[5]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 213.

[6]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق،1997، ص 405.

4-5- الأسطورة والقصص القرآني:

من جملة ما ألقى الحداثيون من دعاوى على النص القرآني هو اتهامه بكثرة الأساطير ويتجلى ذلك في القصص القرآني، إذ يعدّون تلك الأساطير نابعة من الذاكرة الإنسانية ويؤكد الفكر الحداثي هذه القضية من خلا ل انطلاقه وتعامله مع القرآن الكريم على أنه صيغ وأخرج للناس من قبل الرسول، ولذا فهم يثبتون وجود الأسطورة ويؤولون قول الله تعالى ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ (الكهف/3)، فأحسن القصص هو" المجاز الرائع والخيال المجنح، والقصة الحسنة هي القصة التي لها نواة في الواقع إن لم تكن واقعية أو تاريخية، وهذا هو المعنى الإيجابي للأسطورة؛ إذ الأسطورة في القرآن تشحن الهمم والعزائم، وتساعد على تحقيق الذات".[1]

فليست كل قصة تكون بهذا الشكل والوصف هي أسطورة حتى وإن كانت من المخيال الشعبي، وما تم ذكره من قصص في القرآن هي وقائع وأحداث تاريخية بثها الله تعالى في كتابه، لأجل العبرة والاتعاظ وهذه فائدة من فوائد قراءة التاريخ واستحضاره، والكثير مما ذكره القرآن من قصص يزعم الحداثيون أنها من الخيال الأسطوري، فما ذكره الله من قصة إبراهيم ورحلته المكية هي من المخيال الأسطوري الذي لا يمكن لكل الناس أن يعوه، لأن "المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أو تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السيولوجي أن يعيهما ويكشفهما".[2]

ويبرر الحداثيون دعاواهم مبكرا، كون الأديان ترفض الاعتراف بوجود معرفة أسطورية ويتم بناء وتأسيس هذه الدعوة بتداخل النصوص الدينية السابقة مع النص القرآني، بل يذهب بعضهم إلى اقتباس القرآن من التوراة والانجيل" إنها التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وهذه المدة الطويلة جدا سوف تشمل ليس فقط التوراة والانجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش-الخضر-ورواية السكندر الأكبر-ذي القرنين- وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وفي سبيل قيام دراسة

---

[1]- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 1995، ص52.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص191.

نقدية تمحص تلك الأخبار ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط، والحذف، والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس".[1]

مما يشد انتباه الباحث في مثل هذه المواضيع والقضايا هو ذلك التقاطع الكبير الواقع بين الحداثيين والمستشرقين منها على سبيل المثال التناصية التي ذكرتها ههنا، وكذلك قضية التناقض التي أثارها المستشرقون وواصل مسيرهم الحداثيون، وقضية الفوضى التي ادعى وجودها المستشرقون وواصل على دربهم أركون وغيره من القضايا الكثيرة إلخ....

وقول أركون في النص السابق" أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم" فقد أخذ هذه القضية من المستشرق الإنجليزي وات يرى الذي يرى " ...كما يؤكد على ما للثقافة السورية والعراقية والمصرية القديمة من أثر على تكوينه"[2]

ومنه يحق التساؤل بعد ذكر كثير من القضايا والشبهات التي تتشابك فيها الأفكار الاستشراقية والحداثية ماهي الأهداف التي يسعى الفكر الحداثي إلى تحقيقها من خلال إعادة بعث هذه القضايا تحت مسميات مختلفة؟.

إن منزل القرآن هو الذي أنزل الكتب المقدسة الأخرى ولا بأس من وجود تعالق نصاني في بعض قصص القرآن وما سبقه من كتب، ثم إن الفكر الحداثي يستدرج قرّاءه إلى الاعتراف مما سبق ذكره أن القرآن تداخلت فيه نصوص سابقة والفكر الإسلامي يرمي الكتب المقدسة بالتحريف والتزوير، ومنه فالتحريف قد طال القرآن كذلك، كونها نقلت إليه من التوراة والانجيل تقدس كلام الله على ما يقولون.

5- الأسس المنهجية للقراءة الحداثية:

يكاد يتبع الحداثيون بعضهم بعضا في الأسس التي يتناولونها لقراءة النص القرآني، لأن جميعها يهدف الى رفع عائق اعتقادي معين، ولقد جمع المفكر طه عبد الرحمن هذه الأسس وحصرها في ثلاث:

5-1- أساس التأنيس الأنسنة:

هو أحد المبادئ التي استعملها الدرس الحداثي في قراءته للنص الديني، ومن جملة مقاصده "نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري"[3].

وللأنسنة وظائف يسعى الفكر الحداثي للوقوف معها منها:

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص23.

[2]- محد الشرقاوي، الاستشراق، مطبعة المدينة، القاهرة، ط،، ص162.

[3] - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص178.

5-1-1- استبدال مصطلحات عتيقة بأخرى معاصرة:

كقولهم المدونة الكبرى، أو الخطاب النبوي، أو مكان الخطاب الإلهي، ومصطلح الواقعة القرآنية مكان مصطلح نزول القرآن، ومصطلح العبارة مكان مصطلح الآية.

5-1-2- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام:

يدعي الحداثيون التشبيه التام فيم تم ذكره، حيث يزعمون أنه" كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسد في القرآن"، ومن خلال ذلك يبنون الحكم التالي:" لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتون له هو الآخر الطبيعة البشرية"[1]

5-1-3- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي:

كالتفريق بين الوحي والتنزيل، والقرآن والمصحف، ويفرق بين القرآن الشفوي وبين القرآن المكتوب، أو يفرق بين الوحي في اللوح المحفوظ وبين الوحي في اللسان العربي[2].

وفي هذا الصدد يقول أركون:" وكنت قد بيّنت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص؛ لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"[3]، ويدعم هذا القول نصر حامد أبوزيد" إن القول بإصرار النصوص والصرار على طبيعتها الالهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها مالم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"[4].

فهذا بعض من خطط التأنيس التي انتهجها الحداثيون للعبث بالنص القرآني واسقاطه من الوضع الرباني الى الوضع الإنساني.

5-1-4-الآثار المترتبة عن الأنسنة:

استعمال أساس التأنيس ترتبت عند استعماله في قراءة النص الديني آثارا منها:

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص179.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 180.

[3]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5.

[4]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص206.

– القرآن نص لغوي لا يختلف عن النصوص البشرية:

من خلال هذه التسوية بين القرآن الكريم وبين النصوص البشرية الأخرى نقف على أن النص القرآني مجرد نص تم انتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته[1]، وعند الوقوف مع معانيه نسترجع مجاله الثقافي الذي تنزل فيه، لأن" النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم انتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[2]، ومن خلال هذا التشابه الذي لا يوجد إلا عند الحداثيين يصبح النص البشري والنص القرآني سيّان.

– جعل القرآن إشكاليا: الوضع الاشكالي للنص القرآني:

يسعى الفكر الحداثي لجعل النص القرآني متعدد الإشكالات وذلك من أجل جعله منفتح الدلالات والمعاني قائما على تأويلات كثيرة وفي هذا يقول طيب تزييني: "أن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية الخ، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني، وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة".[3]

ومرد هذا الفهم الحداثي هو تدخل العامل البشري في زعمهم في كتابة النص القرآني، ومنه فالإشكاليات التي يرفعها الحداثيون في النص القرآني تمت وفقا لما كان موجودا من طوائف ومذاهب وأحزاب سياسية الخ...

– فهم النصوص موكول لقوانين الفهم البشري:

كل النصوص مهما كان نوعها هي محكومة بقوانين ثابتة تعود إليها، وحتى النصوص الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة" والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ أن تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير؛ فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة ثابتة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة بجدلية الاخفاء والكشف"[4].

---

[1]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180.

[2]– نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص206.

[3]– طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1997، ص 256.

[4]– نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص119.

اللغة هي عبارة عن أداة ناقلة لكلام الله تعالى لمن أنزل عليهم القرآن وكلماتها خالدة وأزلية، ولا يمكن النظر في جعلها لغة لها ارتباط تاريخي.

5-2- أساس التعقيل (العقلنة):

وهو المبدأ الثاني الذي استعمله الدرس الحداثي في قراءته للنص الديني وهو الاعتماد الكلي "على مبدأ حاكمية العقل على النقل، وإطلاق سلطة العقل اطلاقا يبيح له إلغاء مساحة المنقول إن خالف العقل"[1] والغائية الحداثية من وراء ذلك هي "رفع الغيبية؛ ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب؛ وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"[2].

والنتيجة هو الاحتكام التام والنهائي للآلة العقلية في قبول ما تحتويه النص القرآني من شياء تفوق القدرة العقلية.

5-2-1- الآثار المترتبة على أساس العقلنة:

الاعتماد على أساس العقلنة وجعل الحاكمية والسلطة للعقل على حساب النقل ترتبت عليه آثارا خطيرة في قراءة القرآن الكريم نذكر منها:

- رفض علوم القرآن:

الفكر الحداثي أثناء قراءته للنص القرآني يرفض الاستعانة بعلوم القرآن؛ التي أسس لها علماء المسلمين، كونها تشكل" وسائط معرفية متحجرة تصرفنا عن الرجوع الى النص القرآني ذاته، كما أنها تحول دون أن نقرأ هذا النص قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح"[3].

وهذا الرفض الحداثي لعلوم القرآن والذي يؤسس لفهم وتأويل القرآن الكريم له ما يبرره في شقه الحداثي، حيث يتوسل الفكر الحداثي عند استبداله بالمناهج المقررة في مقارنة علوم الأديان، ولم يتردد الفكر الحداثي في نقل مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرا وضع الكتب المنزلة واحدا؛ نخص بالذكر من هذه العلوم المنقولة علم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وعلم تاريخ التفسير، وعلم تاريخ اللاهوت"[4].

---

[1]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة اشكالياته، ص89.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص181.

[3]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص32

[4]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص32.

وعندما تصبح المناهج المقترحة من لدن الفكر الحداثي هي الأساس في العملية التأويلية للنص القرآني لا شك أن نتائجها تفسر عن نفسها قبل اخضاعها للتجربة وهذا هو المراد من ذلك كله، وفي المقابل الرفض والاقصاء للعلوم التي أسسها علماء المسلمين للمساعدة في فهم النص القرآني.

- إطلاق سلطة العقل:

العقل هو وحده الحكم في رد وقبول ما ورد في النص القرآني وفهم هذا النص لا حجة للنقل فيه، ففهم العقائد والأحكام وغيرها تعود للعقل، حيث لا توجد حدود يقف العقل عندها ولا توجد مغالق لا يمكن فتحها إلا بواسطة العقل، حيث" لا يعتمد على صدق الخبر سندا أو متنا وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئا على عكس ما هو في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على قال الله، وقال الرسول واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والنقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل"[1].

وينظر الحداثيون للتقييد العقلي في الفكر الإسلامي، حيث لا يمكن إعماله إلا فيما سطر له سلفا، فـ "كلمة عقل في القرآن تعني التأمل بشيء موجود سابقا، لاستكشاف شيء مجهول في المستقبل، فالعقل هنا متجه نحو ما كان قد قيل، أو عيش سابقا وليس نحو مالم يصغ، أو يتبلور، أو يعش بعد"[2].

وما دام العقل الإسلامي مكبلا بالأغلال في فهم النص القرآني وحددت مجالات بحثه، واستلبت منه أسلحته كما يزعم الفكر الحداثي، ومنه فـ" إدخال العقلانية الغربية إلى الإسلام سيؤدي في نهاية المطاف إلى مراجعة جذرية لمفاهيم الوحي، وكلام الله، والنص المقدس"[3].

وعند وضع هذا الادعاء في الميزان نجد الحداثيين قد أعظموا الفرية على الفكر الإسلامي في نظرته لوظيفة العقل، حيث امتن الله تعالى على المؤمنين بنعمة العقل وأمر بالاجتهاد ولا يكون إلا بإعمال العقل، ومن عطل وظيفة العقل لم يفهم مراد الله من الآيات الدالة على قدرة الله في الكون بما فيه، لأجل إعمال العقل، أما نهي الفكر الإسلامي فكان في التدبر في ذات الله وإدراك ذلك بالعقل.

---

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط5، 2001، ج1، ص390.

[2]- محمد أركون، الإسلام أوربا والغرب، ص78.

[3]- محمد أركون، الإسلام أوربا والغرب، ص78.

5-3- أساس التأريخ الأرخنة:

والمراد بالأرخنة هي "إحالة النص القرآني إلى لحظة زمنية تاريخية، تنزع عنها القداسة لصالح تقديس الإنسان"[1].

والغاية التي تستهدفها القراءة الحداثية من وراء ذلك هو" رفع عائق الحكمية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية؛ والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ هي إزالة هذا العائق ووصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة"[2].

وتنتهج القراءة الحداثية الخطة التي أسس لها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو والقائمة على مبدأ الحفر الإركيلوجي، والتي خلص من خلالها إلى الصناعة التاريخية البشرية، ولا توجد أي عوامل خارجية تنتج ذلك سواء كانت غيبية أو غيرها" البشر هم الذين يصنعون التاريخ، ولا دخل للقدرة الإلهية في ذلك ولا القوى الغيبية، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، وأن كل شيء في التاريخ محكوم بظروفه التاريخية الزمانية والمكانية التي ظهر فيها فلا يتجاوزها، ولا يخرج عن قيودها الصارمة، فكل شيء مشروط بتاريخيته أو لحظته التاريخية التي ظهر فيها"[3].

ويعمد الفكر الحداثي في قراءته للنص القرآني إلى ربط الآيات القرآنية بالزمن التاريخي التي نزلت فيه، ومن ثم إحكام السيطرة على المنهج التاريخي في إصدار الاحكام والعقائد وقراءتها وفق السياقات والظروف الزمنية التي وجدت فيها.

وهذا الأمر دعا إليه منظّروا الفكر الحداثي من أمثال نصر حامد، حيث قالها صراحة ولم يكنّ:" التحرر من سلطة النص والقراءة الحرفية، وإلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي في ضوء مبدأ التطور والتغير في الأزمنة والأحوال"[4].

وبالوقوف مع هذه الدعوة الحداثية تغدو الخاصية الإسلامية في تلاش والقائلةّ بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

5-3-1-النتائج المترتبة على أساس الأرخنة:

بالوقوف مع هذا الأساس وإسقاطه عمليا على النص القرآني تظهر الآثار المترتبة على ذلك والتي منها:

---

[1]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص 92.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 184.

[3]- محمد أركون، الفكر التأصيلي واستحالة التأصيل، ص193.

[4]- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص96.

❖ **عدم وجود تشريع في القرآن:**

من أولى النتائج التي انجرّت على أساس الأرخنة، نزع التشريع من النص القرآني، ومرد ذلك عندهم لكونه النص القرآني لا يختلف عن النصوص التاريخية الأخرى، عدم المطابقة بين آيات التشريع في القرآن الكريم وبين القاعدة القانونية" عبارة عن أمر صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالفه، فإن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية ليس كذلك، فإنه قد يأتي بصيغة الأمر، وتارة بصيغة الخبر بحيث لانعرف على وجه اليقين- كما يزعمون – مضمونه التشريعي، كما أنه قد يتردد بين أن يكون قرارا عاما وأن يكون قرارا خاصا، وبين أن يكون قرارا ناسخا وبين أن يكون قرارا منسوخا"[1].

ومنه يخلص الحداثيون الى عدم تمام التشريع في النص لقرآني، وكل ما هنالك-في نظرهم- لا تعدو ءاياته أن تكون مجرد توصيات وعظية والتي يستعين بها المسلم في تنظيم شؤونه الخاصة لا قوانين تنظيمية، والقرآن لا يحوي كل شيء كما كان يوهمنا التفسير التقليدي للقرآن، القراءة الأنسب للمسلم المعاصر هي استعمال المنهج التاريخي.

❖ **حصر النص القرآني في الأخلاقيات الباطنية الخاصة:**

يحصر الفكر الحداثي آيات القرآن في جانب الأخلاق والسلوك، كون هذه الآيات- في الفكر الحداثي-موجهة إلى ضمائر المسلمين وبواطنهم، لأنها تحثهم على مراقبة الله وخشيته وتحسين العلاقة معه، وذلك كله من أعمال القلب لا عملا قانونيا من أعمال الجوارح"[2].

وهذه الأسس الثلاثة السالفة الذكر يستمدها الحداثيون العرب من الغرب في صراعهم المرير الذي "خاضه الأنواريون في أوربا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى إلى مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي:

- الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.
- التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.
- التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.

وإذا نحن دققنا النظر في الخطط النقدية التي اتبعها أهل القراءة الحداثية، وجدناها مأخوذة من هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي على الوجه التالي:

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص185.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص184 بشيء من التصرف.

- ✓ خطتهم في التأنيس متفرعة عن المبدأ الأول الذي يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه.
- ✓ خطتهم في التعقيل متفرعة عن المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه.
- ✓ خطتهم في التأريخ متفرعة عن المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها"[1]

وهذه هي الآلية المتبعة من القراءة الحداثية اتجاه النص القرآني فهم يقلدون الغرب في تعاملهم مع تراثهم ويسقطون ذلك على النص القرآني، والعجب من ذلك كله أنهم يمقتون ويعيبون على الفكر الإسلامي التقليد وهم يقعون فيه ناسين أو متناسين دعواهم، مع الفرق الشاسع في الخصوصية التاريخية بيننا وبينهم، لأن الأطوار التي مر بها تاريخهم تختلف عن الأطوار التاريخية عندنا وهذه العملية التقليدية لها عواقب وخيمة في النتائج المتحصل عليها، كون هذه "الاسقاطات الاندفاعية من عيوب منهجية صريحة تفقد التحليلات الحاصلة قيمتها كما تفقد النتائج المتوصل اليها مصداقيتها"[2].

وهذه المبادئ السالفة الذكر تركت آثارا وخيمة حتى على الأسرة الغربية منها.

والغاية واحدة بين عمل الأنوارين وبين عمل الحداثين التي يسعى إلى تطبيقها فكرهم، ودليل ذلك ما صرح به صالح هاشم مترجم كتب أركون" إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي، يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية"[3].

خلاصة:

ومنه فالقراءة التأويلية الحداثية قدمت قراءة جديدة للإسلام بكل نصوصه وعلومه، حيث يختلف عما تم معرفته عند علماء المسلمين، والاهتمام بالمشروع التراثي يدخل في أجندة الفكر الحداثي تحت مسمى "إعادة البناء من حيث المفاهيم التي يستعملها، ومن حيث المضامين التي يحملها، ومن حيث الأهداف أيضا التي يصبو إلى تحقيقها"[4]، وهذا المشروع رفع شعاره بعض مفكري الحداثة، والذي يسعى من خلاله الخطاب التأويلي الحداثي إلى تقديم فهم وفكر حديث للإسلام، فهو يدعو إلى الثورة على القديم، والتأسيس لهر مينوطيقا ، فهو المشروع الإصلاحي الذي حمل لواءه لوثر مارتن ومن جاء بعده.

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 189.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص190.

[3]- محمد أركون، قضايا في تقد العقل الإسلامي، ص15.

[4]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص220.

الفصل الثاني

القضايا العقدية في متناول القراءة الحداثية

أوجد الله الانسان في الحياة وشّرفه بالعقل وكرّمه على كثير ممن خلق تفضيلا، وأمره بعبادته واتباع أوامره واجتناب نواهيه، ولا يتم للعبادة قبولا إلا إذا اعترف الانسان بوجود الله. وهذه هي الحقيقة الكبرى الذي ينطلق منها الباحث عن الحق، حيث هيّأه الله بالإرادة والقدرة وجعل له القلب والعقل ومنحه أدوات ووسائل التعليم وسخّر له ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، كلّ ذلك من أجل أداء وظيفته المنوطة به ألا وهي عبادة الله تعالى.

إنّ الايمان بالله هو السبب في إنزال الكتب وإرسال الرسل، وكلّما فتر هذا الأمر أو توقّف في أمّة من الأمم أرسل الله الرسل لبيان مهمّة الإنسان الأساسية في تبليغ دين الله تعالى، والنّاظر في قصص القرآن الكريم يجد هذا الأمر واضحا ظاهرا للعيان، حيث كلّما بدا انحراف عقدي أو فكري أو خلقي أنزل الله الكتب وأرسل الرسل، وأهمّ تلك الانحرافات وأخطرها المتعلّقة بالجانب العقدي، لأنّ الانحراف العقدي يفتح جميع أبواب الشرور، إذ يتطاير شرره إلى النظم والأخلاق والسلوك والآداب، ويمسّ الأفراد والمجتمعات، فالتوحيد قضية القضايا وهو رأس الدّين وبه دعا الأنبياء والمرسلون أقوامهم، ولكنّ الجاهلية في أعصارها المختلفة تقف ضد هذا المعنى وتتصدّى للدّاعين إليه، وهو أمر تفرضه طبيعة الاتجاه بين كلتا الفئتين: الطواغيت وأتباعهم، والأنبياء وأتباعهم.

فالطواغيت الجاهلية الكثيرة تفرض سلطانها على النّاس وتريد تسييرهم وفق ضلالاتها وأهوائها وأعرافها وتسعى لتخرج النّاس من النّور إلى ظلمات الآلهة المتشاكسة المتخاصمة، والأنبياء جاءوا لردّ البشرية إلى فطرتها وتخليصها من ربقة الطواغيت والآلهة والأرباب وتوجيههم إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

لقد تنوعت الأبواب التي ولج منها الحداثيون لدراسة القضايا العقدية في النص القرآني، فمنهم من جادل في الوحي، وآخر في النبوات، وثالث في الرسل، ومنهم من أنكر اليوم الآخر، وأعظم من ذلك كلّه من شكّك في الله ووجوده أصلا الخ...، لأنهم يريدون وضع كل شيء تحت استشارة العقل فما حسّنه العقل وقبله قبلوه وما رفضه ردّوه، كونهم لا يؤمنون إلا بالماديات وقدوتهم في ذلك العقل الغربي بفلسفاته وإصلاحه الذي مارسه على الكتاب المقدس وإلغاء السلطة الكنسية التي عمّرت ردحا من الزمن وكانت محايدة للصواب، ولقد استعمل الفكر الحداثي في مجابهة العقيدة الإسلامية طرائق قدادا، ومناهج متنوعة، من أجل البرهنة والاقناع حول المشروع الحداثي الذي يدعو إليه، والمصطلحات الإيمانية التي أطلقها الحداثيون وتغيير المفاهيم التي تبنّوها وهم يسعون من خلالها إلى جعلها معاول هدم يدكّون بها قلاع العقيدة الإسلامية، لأنهم يدركون أن هدم الايمان من القلوب العامرة به ليس بالأمر الهيّن، ولأجل هذا استعملوا آليات وطرق كثيرة.

أولا- الإيمان بالألوهية:

لما كان اهتمام علماء المسلمين منصبا على العقيدة الإسلامية، حيث جعلوها في صدارة اهتماماتهم وكان مبحث الألوهية من أكثر المباحث التي حضيت بالاهتمام البالغ، لكونه من أشرف العلوم منزلة وأعلاه شأنا لتعلقه بذات الله تعالى وصفاته العلى، ثم يأتي مبحث النبوات، ثم مبحث السمعيات وهكذا سار الترتيب عند الأقدمين من علماء أصول الدين.

1- موقف الفكر الحداثي من الإيمان بالله:

يقدّم الخطاب التأويلي الحداثي تصوّره في ذات الله تعالى على أنها الذات البشرية، وأنّ الإله من تصوّر الانسان، وأن العجز والضعف الذي يحيط بالإنسان يجعله يبحث لذاته عن قوّة أكثر منه فيحيطها بالتقديس، ويسعى لتحقيق أمانيه عبر تلك القوّة، فيقول حسن حنفي في ذلك: "يخلق الإنسان جزءا من ذاته ويؤلّهه؛ أي أنّه يخلق المؤلّه على صورته ومثاله، فهو يؤول أحلامه ورغباته ثمّ يشخّصها ويعبدها.. فالمعبود دليل على العجز والمقدّس قرينة على عدم المقدس، القادر لا يعبد ولا يقدّس بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه، وإن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معا في صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق، فالذات الإلهية هي الذان الإنسانية في أكمل صورها".[1]

فالتأليه الإلهي هو صنيعة بشرية؛ الإنسان هو من أنتج الإله وأوجده ثم عبده، وأن الصفات الإلهية هي صفات بشرية في الحقيقة، لأن الانسان هو من أطلق تلك الصفات على الله، والإيمان بالله يختلف باختلاف العصور والمجتمعات، وهذا الاختلاف يكمن في التصوّر الإنساني للمعبود الذي اتخذه، ويبيّن الخطاب الحداثي أن الذات الإلهية هي الذات البشرية، وأن الله عند حنفي هو حاجة الإنسان ورغباته الدفينة، فيقول:" الله لفظ يعبر عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفا خبريا، وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ الله، وكلما أمعنت في البحث زادت الآراء تشعبا وتضاربا، فكل عصر يضع من روحه في اللفظ ويعطي من بنائه للمعنى، وتغيير المعنى والاتنية بغير العصور والمجتمعات، فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية وعند المظلوم هو العدل، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله أعز مالدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل".[2]

الفاعليون الاجتماعيون (البشر) هم من يصنعون الإيمان بالله هكذا يبيّن الخطاب الحداثي، لأن" الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالآلهة النشطة والمهيمنة.. إن ذلك

---

[1]- حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983، ص 359 ومابعدها.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص128.

كله من صنع الفاعلين الاجتماعيين (البشر) فلو لم يخلق البشر هذه التصورات ولم يؤمنوا بها لما وجدت"[1]، ومنه تصبح مصدرية الإيمان بالله هي رهينة تصوّراتنا نحن البشر ولا علاقة للوحي بها، فإيجادها في المخيال البشري أولا، ثم التصديق بها يحصل هو الإيمان.

ويؤكد حسن حنفي على هذه القضية بقوله: "الله هو وعي الإنسان بذاته مدفوعا خارج العالم بعيدا عن الإنسان منفصلا عنه".[2]

ويتّفق أعلام الفكر الحداثي على أن الإيمان بالذات الإلهية هو عبارة عن تصورات من صنع أيدينا، وفي هذا يقول محمد أركون وهو أحد أقطاب الفكر الحداثي: "هناك فرق بين الله وبين التصور الذي يشكّله البشر عنه في لحظة من لحظات التاريخ... فالبشر يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته"[3]

فالخطاب الحداثي يبني اعتقاده على تصوّرات بشرية وهذه التصوّرات ليست واحدة، بل هي مختلفة تختلف باختلاف الأشخاص، والبيئات التي يعيشونها، وإيمانهم مختلف باختلاف حالاتهم النفسيّة وبيئاتهم الاجتماعية، ومن خلال التصوّرات المختلفة يبني كل فريق في مخياله صورة لمعبوده، وهذه في حقيقة الأمر فرية مردودة على أصحابها، لأن الايمان بالله مبني على علم وليس على تصوّر، وهو أمر الله إلى نبيّه ومن ورائه المؤمنين به ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ (محمد/19).

التصوّر الإلهي والإيمان به في الفكر الحداثي يختلف عن الإيمان التقليدي، كون أصحاب الإيمان التقليدي يؤمنون برب ثابت قار، ولكنّ الحداثيين في اعتقادهم (أنه) يتطور ويتغير، لأنه "في مرحلة القرآن كان مطلوبا إدراك الله وتصوّره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية —للنبي والمؤمنين، ولكنّ هذه الصورة وهذا التصوّر للمؤمنين سوف يتطور ويتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه الثيولوجي الكلامي والصوفي والفلسفي والشعبي ثم العقلاني اليوم، على عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول وللتغير بتغير العصور والأزمان"[4].

يفرّق الحداثيون بين نوعين من الإيمان، الإيمان التقليدي والإيمان الحداثي، ويعتبر هذا من أجلّ المهمّات التي يكافح الحداثيون لأجلها، وهم يعرضون إيمانهم على الطريقة الحداثية" إن مهمتنا هي أن ننتقل

---

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1988، ج1، ص602-604.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص609.

[3]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة، بيروت، ط، دت، ص277.

[4]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص102.

بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلا من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله تكون متمركزة على الإنسان.. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال وينشأ المجتمع العقلي المستنير"[1].

فهذه الدعوة الإيمانية الجديدة تختلف عن الدعوة الكلاسيكية (الإيمان الإلهي)، لأن الإيمان الحداثي الجديد يقوم على المشروعية البشرية ويذهب الخطاب الحداثي إلى التبشير بالمشروع الإيماني الحداثي،كما أن الخطاب التأويلي الحداثي لايقيم وزنا للدليل النقلي، بل ينكره ولا يعتمد على صدق الخبر" فالخبر وحده ليس بحجة ولا يثبت شيئا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على قال الله وقال الرسول، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل"[2].

ومفهوم الإيمان الجديد هو ترك الاحتكام للنصوص الشرعية، والدعوة إلى الاحتكام للعقل "إن العقل ليس بحاجة إلى معين وليس هناك ما ينوب عن العقل، العقل يحسّن ويقبّح وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء، كما أن الحسّ قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب، ويمكن معرفة الأخلاق بالفطرة"[3].

ويجعل الفكر الحداثي "السلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل –الذات الأكبر المنتج للتاريخ– ثم محصورة بالنبي الذي كان في طور قيادة الصراع على كل الجبهات العسكرية والسياسية والثقافية والرمزية...وعندما يختفي هذا الأخير قواعديا وسيميائيا وتاريخيا فإن كل وسائطه سوف تنتقل إلى العديد من الوسطاء الذين يحملون مسؤوليتها فعليا من الفقهاء وكل المفسرين وكل المؤرخين الذين سوف يؤوّلون كلام الله على مر الأزمان"[4].

هذه هي الركائز الايمانية التي يسعى الخطاب الحداثي لبيانها والدعوة إليها بدل ماكان سائدا عند الاقدمين، وهذا هو الإيمان بالله على الطريقة الحداثية التي تنهي الاحتكام إلى النص وتدعو إلى استحضار العقل وإعماله في الإيمان، وعندئذ يصبح كل ماغاب عن أعيننا ولم تدركه عقولنا فلا إيمان به.

---

[1]– حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص128–130.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص318.

[3]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص135.

[4]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 101.

2- نقد وتعقيب على الإيمان الحداثي بالذات الإلهية:

الإيمان بالله هو التصديق والاذعان بوجود الله عز وجل الذي هو أساس مسائل العقيدة كلها، وأنه واحد أحد لم يلد ولم يولد ولا ند له ولا كفؤ، وعن هذا الأساس تتفرّع المسائل الاعتقادية، وأوّل ما ينبغي ملاحظته على الإيمان الحداثي وكيفية تعامله مع مبحث الإلهيات هو انقلابه على السائد والمتعارف عليه في التصانيف والتآليف فجعل الإنسان محور تركيزه واهتمامه وجعل النصوص خادمة له هو بداية الإنكار الحداثي لذات الله تعالى" وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل والإعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر"[1].

وعند التأمل في الخطاب الحداثي نجده يجعل من" العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر"[2]، فالحكم البوزيدي على التطور العقائدي مع التعاقب التاريخي ينبع من كون الحكم خاضع لمبدأ التاريخية، والتي تفضي بتطور الوقائع مع مرور التاريخ، ومنه فأبوزيد قد فتح بهذا الحكم بابا كبيرا، لأن هذا الحكم يجري على العقيدة، بل وعلى أعظم مبحث فيها وهو توحيد الألوهية" على عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حيّ ومتعال وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينج من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان"[3]، فما لمح به أبوزيد هناك يصرح به أركون هنا جاعلا من الذات الإلهية جسما خاضعا للتطور على منهج التاريخية، له قابلية للتحول والتغير، فالتعاقب التاريخي يؤثر في الذات الإلهية -تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا – ومصطلح التغيير هوالانتقال باستمرار من حالة إلى حالة أخرى؛ أي لا يوجد استقرار؛ أي التبدّل حاصل لامحالة فيما تشاهده أو ماتعجز عن مشاهدته، ولكن السؤال الذي يطرح هل هذا التغيّر يكون في المادة أو في جوهرها أو فيهما معا؟

ويتمادى أركون في وصف ذات الله تعالى بصفات النقص، حيث جعل ذات الله المقدسة قابلة للتبديل والتغيير ويسري عليها مايسري على جميع المخلوقات من تغيرات بفعل العامل الزماني، وما يطرأ عليها من تبدّلات، فالله تعالى خالق الزمان وخالق البشر الذين ينجزون الأفعال الدنيوية التاريخية فكيف لها أن تصبح مؤثرة على الخالق؟ ويعمد أركون إلى تحديد المراحل التطورية للذات الإلهية-تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- ويحصرها في ثلاث مراحل:

---

[1]- حسن حنفي، من الثورة إلى العقيدة، ج1/ص42.

[2]- نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة، ص134.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص102.

- ✓ مرحلة القرآن وفيها كان المطلوب إدراك الألوهية وتصوّر الإله بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين.
- ✓ تطوّر هذا التصوّر في عدّة اتجاهات: التيولوجي، الصوفي، الفلسفي ثم العقلاني اليوم.
- ✓ الخضوع لضغط التاريخية[1].

فالحديث عن العقيدة على هذا النحو هو دعوة حداثية إلى إعادة بناء علم العقيدة وفق مرتكزات معينة مابين مناهج وآليات مختلفة منها:

❖ المنهج التاريخي:

ينظر نصر حامد أبوزيد إلى التاريخية أنها "تعني الحدوث في الزمن حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي- الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني، فإذا كان الفعل الإلهي الأول فعل إيجاد العالم هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الإفتتاحي تضل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ"[2].

فالمنهج التاريخي هو الذي ينزع القداسة عن الذات الإلهية، ثم يجعلها كأي مخلوق قابلة للتبدل ولعلها تندثر وتضمحل، والنتيجة المتوصل إليها من قبل أركون هي التي يعمل لها الفكر الحداثي بمناهجه المختلفة، ولذا فالتصادم واقع بين الألوهية الحقيقية كما بينتها النصوص القرآنية، وبين نتائج الإيمان الحداثية، والإنطلاقة التي ينطلق منها أركون في قراءته للنص القرآني هي تشغيله لإستراتيجية الزحزحة le deplacement وهو ما يسمّى بالحفر الفكري يستعيرها أركون من قبل الفيلسوف ميشال فوكو ويتمّ توظيفها من أجل إبعاد اليقينيات والمسلّمات التي يؤمن بها العقل المسلم في عقيدته، والزحزحة هدفها" تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أومقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة، وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها"[3].

---

[1]- ينظر:محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص102-100.

[2]- نصر حامد أبوزيد، النص السلطة واحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص71.

[3]- امحمد أركون، الفكر الإسلامي الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص31.

❖ **النزعة الإنسية:**

يتبع الخطاب التأويلي الحداثي الخطى التي مشى عليها نتشة في تحرير الإنسان من أي قيود أوضوابط وفي أي اتجاه كان، وهدف نتشة من استعمال النزعة الإنسية هو تحرير الإنسان من" أية أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، وتطهيره من أيّ قيم وثوابت وكليّات وثنائيّات أخلاقية أو معرفية"[1].

ويسعى الفكر النتشوي على حد قول عبد الوهاب المسيري* إلى تحطيم كل ما كان مقدسا وخيرا عند الفلاسفة الذين سبقوه، وذلك حتى يتمّ القضاء على اليقين المعرفي والأساسي والديني للأخلاق، بل القضاء على كل يقين معرفي، بل وعلى مفهوم فكرة الإله نفسها، وعلى أيّة مركزية لأيّ شيء إلها كان أم إنسانا بل على فكرة الوجود الثابت ذاتها[2].

والخطاب التأويلي الحداثي يسعى إلى تحرير الإنسان من القيود التي يفرضها عليه الإيمان التقليدي بالله، وتجاوزه والانعتاق من أي قيود أو حدود مهما كان نوعها.

❖ **فلسفة فيورباخ* والإغتراب الديني:**

يستعير الفكر الحداثي في تأويله للذات الإلهية إلى فلسفة فيورباخ، والذي يسعى في فلسفته إلى تأنيس الإله، ويرى الإله مجرد انعكاس نفسي وذلك بتأمل النفس لذاتها "وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة في النظر إلى الماهية الإنسانية، وكأنها كائن آخر، فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي تجرّدها من أفراد التجربة ثمّ تعزلها كرصيد حقيقي لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها، والدين هو عملية إسقاط

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص28-29.

* **عبد الوهاب المسيري**:(1938-2008) فيلسوف ومفكر وعالم اجتماع مصري، كان المسيري صاحب رؤية فلسفية تؤمن بتعدد أبعاد المشروع التأسيس الحضاري في مجالات العلم والمعرفة والأخلاق، هو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعات العربية في القرن العشرين، الذي استطاع من خلالها برأي البعض إعطاء نظرة جديدة موسوعية موضوعية علمية للظاهر اليهودية بشكل خاص، وتجربة الحداثة الغربية بشكل عام، مستخدما ماطوره أثناء حياته الأكاديمية من تطوير النماذج التفسيرية، أما رأي البعض الآخر فيرونه أنه كان متعاطفا مع اليهود ومدافعا عنهم، من أعماله:الغرب والعالم، الجمعيات السربة في العالم، قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى، العلمانية تحت المجهر، الصهيونية والعنف من بداية الاستطان إلى انتفاظة الأقصاللغة والمجاز، الحداثة وما بعد الحداثة، وله أعمال مترجمة، كما أن أعماله ترجمت إلى لغات عديدة http//ar.m.wikipedia.org.آخر مشاهدة 2022/5/15على الساعة 22:15.

[2]- ينظر:عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص29.

* فيورباخ:لودينج(1804-1872)، أحد الفلاسفة الألمان، كان في بداياته الأولى يتعلم اللاهوت، ثم بعد ذلك أصبح ناقما عن اللاهوت وعن المسيحية، وتحوّل إلى ناقد لها، بل ناقد للدين كله، أعجب أيّما إعجاب بالفلسفة الهيجلية، تتبع محاضرات هيجل، تأثر به وبفلسفته، وهذا الذي حوله إلى نقد الدين، وكرس حياته كلها للفلسفة عامة والهيجلية. ينظر، حنفي الحقي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة،ج2، ص1049.

وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورا إليها من مسافية مثالية"[1].

لقد استعان الخطاب الحداثي بأفكار فيورباخ وجسّدها أثناء قراءته للنص القرآني وخاصة في الجانب العقائدي، وذلك عن طريق إعادة توجيه الهموم البشرية من عمودية إلى أفقية جاعلين من الإيمان بالله مجرد انعكاس للماهية الإنسانية، ومع إنكار الذات الإلهية يصبح الإنسان هو المصدر الوحيد للعقائد والعبادات والتشريعات؛ وهو يؤدّي في النهاية إلى إلغاء الدين، وعليه أعاد الخطاب الحداثي بناء أبواب العقيدة.

❖ **الإتيقا السبيونيزية:**

تأثر الفكر الحداثي العربي بفلسفة سبيونوزا* خاصة المفكر حسن حنفي، حيث كان مقتديا به كثيرا بعدما ترجم رسالته من (اللاهوت إلى السياسة)، وبعد هذه الترجمة زاد التأثير القوي به، فألّف كتابه من العقيدة إلى الثورة، وصرح حنفي أنه متبع لمنهج سبينوزا في نقد الكتب المقدسة وتطبيقه على النص القرآني، واستعمل المنهج ذاته في قراءة التراث.

❖ **اللسانيات الحديثة:**

يوظف الفكر الحداثي اللسانيات الحديثة في تجاوز مفهوم الله المتعارف عليه إلى مفهوم آخر متغير وفي هذا المقام يقول أركون مستحضرا لسانيات دي سوسير في معرفة كلمة الله" ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم الله بواسطتها ويؤكد ذاته؛ أي: الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضا مشكّلة من لغة طبيعية بشرية...فهذا التصور مثالي عذب خاص بالعصور الوسطى؛ أي: عندما لم يكن الناس يستطيعون التفريق بين الإسم والمسمى، بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه"[2].

فالتفريق الذي يعمل عليه أركون يكون في الإسم والمسمى، والدال والمدلول، وهو استنجاد بالمنهج اللساني؛ إذ لا ثبات في اللغة.

---

[1]- جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، ص339.

* سبينوزا بندكت:(1632-1677) ينتمي لأسرة يهودية شبّ على اليهودية وتعلمها، ثم تعلق بالفلسفة ، حيث ادعى أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله، وهذا الادعاء جعله منبوذا من قبل والدية ومن قبل الجالية اليهودية، ويعد سبينوزا من رواد العلمانية، فهو يصفها منهجا للحياة والسلوك. ينظر الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2ص720-723.

[2]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 278.

❖ **الهرمينوطيقا:**

تأثر الفكر الحداثي العربيالمعاصر بمناهج التحليل التي استعملها العقل الغربي أثناء تعامله مع النصوص الدينية والأدبية، فقام مفكروا الغرب بنقد الكتاب المقدس وتحليله، وسمي هذا المنهج بالهرمينوطيقا، والهرمينوطيقا "مصطلح قديم إلتصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقا وسعة، وحسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسة الكتاب المقدّس"[1].

ويبيّن عبد الوهاب المسيري النسخة الأخيرة للهرمينوطيقا التي وصلتها في تطورها الغربي وهي الإنكار الاعتقادي في الأديان السماوية، كما أنكرت وجود النص الثابت، ولذا ذهب نتشة إلى القول بأنه:" لا يوجد نص بريء طاهر أصلا فمثلا هذا النص إما أنه لم يوجد أساسا وإما أنه فقد إلى الأبد، والقراءة ليست هي البحث عن معنى النص، وإنما هي استيراد معنى من خارج النص، فالنص مع انفصال الدال عن المدلول، أو مع التحامهما لا معنى له في حد ذاته"[2].

ويستند الخطاب الحداثي على أفكار نتشة وجاك دريدا في انفصال الدال عن المدلول[3]، كما أنه يسلك المسلك الذي اختاره الإتجاه النتشوي والدريدي عند تعاطيهم مع القراءة التأويلية" في التأويل لاتوجد حقيقة موضوعية..ولايوجد صواب وخطأ كلاهما قراءة.. فالنص يتحول إلى مجرد مشجب إلى شمّاعة أو إلى مرآة تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية، إنه مرآة صامتة، والقارئ هو مؤلف ثان للنص، يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أن النص ماهو إلا مناسبة.. فالنص أخرس صامت ومؤلفه قد مات، والمؤول هو الذي يجعله يتكلم، والمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، وهو المؤلف الحقيقي"[4].

ويواصل الخطاب الحداثي العربي تأثره بالهرمينوطيقا الغربية، حيث العلاقة القوية والمتينة بين التحديث والعلمنة والدين" الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون أنها الإلحاد الذي يفصل الدين والمجتمع عن الحياة"[5].

---

[1]- حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والتأويل وخطرها على البيان العربي وتلالاته، مجلة المسلم المعاصر، عدد115، مارس2005، ص58.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص43-44.

[3]- عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص35.

[4]- حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة(حوار) بيروت، عدد23عام 2003، ص218-219.

[5]- نصر حامد أبوزيد، نقدالخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص64.

وهذه المناهج والأسس جيء بها من الضفة الغربية، كون النص الديني التوراتي والإنجيلي قد طاله النقد الديني، وبالطريقة ذاتها يعمل الفكر الحداثي في زحزحة اليقينيات وزرع إشكاليات وطرح شبهات إستشراقية قديمة بثوب ولسان جديد، مدخله الرئيسي القراءة القرآنية المعاصرة.

3- الفكر الحداثي والصفات الإلهية:

وبعد الانتهاء من الايمان بالذات الإلهية مع الخطاب الحداثي، نمر إلى كيفية إيمانه بالصفات الإلهية، فالخطاب الحداثي عند إيمانه بالصفات الإلهية يجعلها مساوية للصفات البشرية، فيقرّر أن" ما ظنّه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج، هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج، ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي، إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي كمشروع له في العالم الخارجي، كنظام مثالي للعالم... فما ظنّه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفا للإنسان الكامل"[1].

ويذهب الخطاب الحداثي في باب الإلاهيات إلى أن صفات الله لا علاقة للنقل بها، وأنها تنحدر من شعور الإنسان" هل الصفات أو الأسماء تعرف بالتوقيف أو بالقياس؟ هل مصدرها النقل أم العقل؟ الحقيقة أن الصفات لم تأت من هذا ولا من ذاك أساسا، بل هي شعور الإنسان بصفاته ثم دفعها إلى حدّ الإطلاق"[2].

3-1- صفة القدرة:

ينظر الخطاب الحداثي إلى صفة القدرة لله، الله قادر ففي الوقت ذاته الإنسان يكون قادرا، فالقدرة "تعني التقدير وحسن الإدراك وميزان الأمور والإعتدال في النسب، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة، بل إنها تقدير في الطبيعة وتقدير من الإنسان للطبيعة"[3].

ويرى الفكر الحداثي أن القدرة من صفات الإنسان التي أوقعها في (الطبيعة) الله، وذلك للعجز الإنساني، لأنه لا يمكن له تحمل تلك القدرة، لكن عندما يسترد طاقته ويصبح " الإنسان قادرا بالفعل على تحقيق مثله الأعلى فإن القدرة تصبح واقعا ملموسا، عيانا مشاهدا، وتتوقف عن أن تكون حلما، وفي الوقت نفسه يسترد الإنسان ذاته المغتربة"[4].

---

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص555-556.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص507.

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2ص416.

[4]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2ص 591.

3-2- صفة الكلام:

يذهب الدرس الحداثي في جعل صفة الكلام منحصرة في الوحي "والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم، الكلام قصد من الله إلى الإنسان، ورسالة من مرسل إلى مرسل إليه عن طريق المبلغ وهو الرسول، فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصدا من الله إلى الإنسان تعظيما وإجلالا وتأليها، الوحي إذا كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقا أي أنه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها"[1].

3-3- صفة الحياة:

يجعل الخطاب الحداثي صفة الحياة التي يشترك فيها البشر مع الله تعالى إذ يقول" من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، العالم بجميع المعلومات، القادر على جميع المقدورات، ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الإحصاء والملاحظة والسير والتقسيم، وذلك في الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة للإنسانية في عبارة الواحد منا"[2].

4- الرد والتعقيب على الفكر الحداثي في الإيمان بالصفات الإلهية:

الإيمان بالأسماء وصفات أحد أقسام التوحيد الثلاثة، وتوحيد الأسماء والصفات متمم للإيمان بذاتية الله تعالى، وحتى يكون العبد متعبدا لله حق عبادته وجب عليه معرفة هذا القسم من التوحيد، حيث أن أسماء الله كلها حسنى؛ غاية في الحسن والكمال، ولا ينتابها النقص بوجه من الوجوه، وأسماء الله تعالى لايصح إطلاقها على الله إلا بما ثبت عنه تعالى، ولا يمكن أن نسمّ الله بما لم يسمّ به ذاته ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف/180).

والإلحاد بأسماء الله هو الميل بها عمّا يجب فيه وهو أنواع:

- ✓ إنكار شيء من أسمائه تعالى أو مما دلت عليه من الصفات والأحكام، وهذا فعل أهل التعطيل.
- ✓ جعلها دالة على صفات تشابه صفات المخلوقين كما فعل أهل التشبيه.
- ✓ أن يسمّى الله تعالى بما لم يسم به نفسه.
- ✓ أن يشتق من أسمائه أسماء للأصنام كما فعل المشركون في اشتقاق العزى من العزيز واللات من الإله

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2ص464.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2ص417.

✓ تسمية المخلوقين بالأسماء الخاصة بالله تعالى مثل الله الرحمن[1].

صفات الله تعالى كاملة لا نقص فيها والله نزّه نفسه عن كل نقص، والنقص ممتنع في حق صفات الله تعالى مثل النوم والجهل والعمى والصاحبة والموت والتعب والعجز والكراهة والجهل والممات والصمم أو البكم، و في القرآن الكريم تنزيه لله عما وصفوه به ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًاۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة/64)، وقوله تعالى﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ (آل عمران/181)، ونزّه الله نفسه تنزيها عاما عمّا يصفه به أهل الزيغ والالحاد فقال عزوجل: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الصافات 180-181-182)، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء.

ونقف مع بعض الصفات الإلهية وكيفية الايمان الحداثي بها منها:

4-1- صفة الكلام:

هي صفة ثابتة لله تعالى وأهل السنة والجماعة أثبتوا الصفات كما جاءت مع اختلاف عند الأشاعرة والماتريدية-بدون تكييف ولا تشبيه، أما المعتزلة (فقد) نفوا الصفات لله رب العالمين من حيث أرادوا توحيده التوحيد الصحيح، فمعتقدهم في الصفات هو نفيها، حيث أوّلوا كلّ نص يرون فيه تعارضا مع العقل، كون العقل هو مصدرهم الأول وهو قطعي في زعمهم على عكس النّصوص فهي بدلالات ظنية، وهم يرون أن" الله عليم بذاته، سميع بذاته، لا بعلم وسمع وبصر، وهكذا بقية الصفات، قد أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات التي تدلّ عليها، وتشتق منها، ولكنّهم أثبتوا لا زمها مع نفيهم إيّاها، والذي دعاهم إلى هذا أنهم زعموا أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء، وهذا ينافي التوحيد، وقالوا هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز فجسم مركب أو جوهر فرد، ومن قال بذلك فهو مشبه، لأن الأجسام متماثلة"[2]، والإستحضار الحداثي للدرس الإعتزالي وتبنّي أقواله وقضاياه هو إعادة حفر ونبش في التراث ثم بعثة خلقا آخر من جديد، ولكن بإلباسه لبوسا لم يكن عند المعتزلة.

---

[1]- سعيد بن ناصر الغامدي، الإنحراف العقدي في أدب الجداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص537.

[2]- عمر سليمان الأشقر، أسماء الله وصفاته، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط6، 2002م، ص 187.

فنفي كلام الله وجعل القرآن مخلوقا كان من مضامين العقيدة الإعتزالية كما بيّنا سابقا، على عكس ما يبديه الدرس الحداثي اليوم في" إبعاد موضوع الكلام أو الكلام كصفة من صفات الله عز وجل من دائرة العقيدة واعتبرت من الأفكار التي اكتسبت قداستها عند العامة والخاصة على السواء بفعل الخلافات السياسية التي كانت سائدة عند المسلمين، وترسّخت بفعل عوامل التخلّف التي تعرّضت لها الأمة الإسلامية"[1].

عودة الخطاب الحداثي إلى أقوال المعتزلة، لأجل ترسيخها في الوعي الجمعي جراء ما انتاب القضية من التدخل السياسي ولا علاقة لها بالجانب العقدي. أما عقيدة أهل السنة والجماعة فأثبتوا صفة الكلام لله تعالى فموسى كلّم ربه تكليما.

إن المفكرين الحداثيين يستعيرون أفكارهم من الفلسفات الغربية، ثم يسقطون ذلك النتاج الفلسفي والفكري على النص القرآني، ومن أمثلة ذلك نظرية الإنسان الكامل التي رفع عمادها حسن حنفي وأسّس لها، وهي في حقيقة أمرها نسخة من فلسفة فيورباخ في الوجود الإلهي والصفات الإلهية، حيث بينها في كتابه (ماهية المسيحية)، إذ يقول:" الماهية الموضوعية للدين، وبشكل خاص الدين المسيحي؛ ليست شيئا آخر سوى ماهية القلب الإنساني، وخاصة القلب المسيحي. سر اللاهوت إذن هو الأنثروبولوجيا"[2] ويقول أيضا أن" الإنسان يخلق الآلهة على صورته"[3].

إن الإيمان الحداثي في ماهية الصفات الإلهية هو تنزيل لما تمّ العمل به في الهرمينوطيقا من حيث تبنّيها الأنسنة، والتصوّرات التي أطلقت على الذات والصفات الإلهية ليست نهائية، لأنّ من أسس الهرمينوطيقا لا نهائية المعنى" الأسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الأجيال، ولكل الطبقات الاجتماعية، طبقا لحاجات الناس ومصالحهم، ما تحقق والعقل والطبيعة والإنسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة، مادام كل لفظ يعبّر عن حاجة دفينة لجيلنا ... الأسماء القديمة إنّما تكشف عن الموقف الديني للعالم؛ أي إغتراب الإنسان. إنما الأسماء التي يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه وتحرّكه لصفة؛ تقضي على الإغتراب الديني القديم"[4].

ومن خلال الخطاب التأويلي نجد أن الصفات الإلهية خاضعة لمفهوم التغيير،كونها مرتبطة بالتصوّرات الاجتماعي.

---

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص388.

[2]- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص189

[3]- حنا ديب، هيغل وفيورباخ، ص188

[4]-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص508-509

4-2- صفة العلم:

صفة العلم هي الأخرى أخذت المنحى نفسه في التفكير الحداثي، فالله يصف نفسه بأنه عليم عالم، كثيرة هي النصوص القرآنية التي أخبرت بذلك، فهو عليم بأحوال عالم الشهادة وأحوال عالم الغيب قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (الأنعام/59)، وهذا التنزيل التأويلي الحداثي في الصفات الإلهية، كونها خاضعة حسب متطلبات وتصورات الإنسان والواقع، ومنه فالصفات الإلهية لانهائية، ولا يزال يمسها التغيير، وحسب الخطاب الحداثي هي مرهونة بالتصورات الاجتماعية" التمسك بالصورة الملك بعرضيه وكرسيه وصولجانه وجنوده الملائكة..إلى آخر ذلك من التصورات الأسطورية[1].

ويذهب الخطاب الحداثي إلى أن صفات الله تحمل على المجاز عكس صفات الإنسان التي تحمل على حقيقتها، فالدرس الخطابي لم يبين علة التفريق بين حمل صفات الله على المجاز، وصفات الإنسان على غير المجاز" إن الصفات في الإنسان على الحقيقة، وفي الله على المجاز.. وإثبات الصفات قائم على قياس الغائب على الشاهد، فالله هو الغائب والإنسان هو الشاهد"[2]، وليس له من غائية فيما ذهب إليه التعليل الحداثي سوى الانتقال من الإلهية إلى المركزية الإنسانية.

ويتجاوز الفكر الحداثي الوجود الإلهي كحقيقة موضوعية ويجعله عبارة عن تصور ذهني" وإن كان الأساس في هذا التصور هو النزعة الإنسية؛ إلا أن الاستدعاء هنا يتم بطريقة غير متكاملة مع مقولة المتكلمين، ثم حيث إن النهايات لمقولة حنفي تتعارض بشكل كلي مع نهايات المتكلمين، مع أن نفي المعاني الخارجة عن الدائرة الحسية المباشرة هو اختزال للحقائق على الحقائق الحسية فقط، فالمعاني الغائبة قد تكون حقيقة ولا يلزم من غيابها عن الحس المشاهد دخولها في دائرة المجاز، وهذا يبرهنه الواقع الذي ينظر إليه حسن حنفي في مواضع عدة على أنه المرجع المتعيّن في فض النزاع، إلى جانب أن الخلط غير المنهجي الذي يخلطه حسن حنفي بين صفات الذات وصفات الأفعال من حيث إعمال قياس الغائب على الشاهد، من حيث يمكن إدراك صفات الأفعال مثل الخلق والتكوين من غير أن يكون للإنسان صفات مقاربة لها، ولذلك فاستدعاء قياس الغائب على الشاهد هنا مغالطة كبيرة تفتقر إلى البرهان العلمي"[3].

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة، ص135.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، 553،-554.

[3]- خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة اتأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدرسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015، ص310.

يقف الخطاب التأويلي الحداثي على الانفتاح الدلالي ولا نهائية المعنى، وهذا يعطي أفكارا وتصورات متغيرة عن الذات والصفات الإلهية وما يمليه الشعور الداخلي للإنسان.

ومما يظهر في الفكر الحداثي للوجود الإلهي هو التقارب بينه وبين الفكر النتشوي صاحب مقولة موت الإله، والتي يقول حولها الخطاب الحداثي هي:" عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين هذه ينبغي ألا تخيفنا كثيرا؛ لأنها لاتعني رفض الله، أورفض الإيمان بالله، وإنما هي تعني موت جينالوجيا معينة أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله، فالله حي لايموت، ما يموت ماهو تاريخي حقا، هو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله"[1].

يجعل الدرس الحداثي قدرة الله مساوية لقدرة الإنسان، بل يستمد الإله قدرته من الإنسان وفي هذا تنكّب عن الحق من عدة وجوه منها:

- ✓ مخالفة تعريف القدرة بين الدرس الحداثي، وعلماء المسلمين.
- ✓ الله على كل شيء قدير، ثابت ذلك بالبراهين النقلية والعقلية، فلو وقع شيء من الممكنات لا بقدرة الله بل بشيء آخر–وهذا محال–لكان ذلك الآخر قد منع قدرة الله عن التأثير فيما كان مقدورا له، وذلك محال، لأن ما سوى الله ممكن محدث فيكون أضعف قوة من قدرة الله[2]وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها"[3].
- ✓ مخالفة الدرس الحداثي لمعتقد السلف في اثبات صفة الكلام لله كما أثبتها لذاته تعالى ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة/6).
- ✓ وبالعقل فالحي يصح منه الكلام، والله حي فلو لم يتصف بالكلام لاتصف بضده الخرس وهذا محال في حق الله تعالى، والحداثيون يسعون إلى أنسنة حياة الله باستعمال أساس من أسس الأنسنة وهو المنهج الفينومينولوجي، حيث يعمد إلى إبعاد المضمون الإلهي، وإستحضار البعد الإنساني، فتأول صفة الحياة وغيرها.
- ✓ ومن جهة الدليل العقلي إن الحي هو الكامل وبضده يحدث النقص والله تعالى كامل منزه عن كل عيب ونقيصة فهو الذي سمى نفسه بأسماء معينة ووصف ذاته بصفات مخصوصة، ثم أمر عباده دعاءه بهذه الأسماء فهي أسماء توقيفية؛ لا يمكن للعبد العمل على الزيادة فيها ولا النقصان، ولله الأسماء

---

[1]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 282.

[2]– فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج3ص603

[3]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2ص464

الحسنى فادعوه بها فالتناقض الحاصل هو من جهة مخالفة أمر الله تعالى، فالتغيير المحدث في الخطاب الحداثي لأسماء الله بأسماء أخرى هو تناقض وتصادم مع ما تقرر من لدن علماء الإسلام من عقيدة، وبين ما يؤسس له الخطاب الحداثي؛ لأنه يرى أن الأشياء في تطور مستمر مع التاريخ ولا تثبت على حالها وهي تخضع لعوامل خارجة عن إرادتها، ويتم ذلك" بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والنضالات اليومية لجماعة بشرية لا تزال هشة ومهددة بوجودها، وغير واثقة من هويتها"[1].

هناك صفات لله أطلقها الفكر الحداثي بديلا عما وصف الله به ذاته، منطلقها من مبدأ التاريخية الذي يعول عليه أصحاب القراءة المعاصرة كثيرا.

(الفاعل المعقد) (البطل المغير) هي مصطلحات تطلق على الله تعالى الغرض من المجيء بها هو إرباك المؤمنين في عقيدتهم وإدخال الشك في توحيدهم، والإيمان يبنى على التصديق المطلق الذي لا يخالطه شك ولا ريب، ومن الأهمية التوظيفية لهذه المصطلحات لدى أصحابها" بيان كيف أن الخطاب القرآني يحول العمليات الاجتماعية التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالا دينيا ديناميكيا"[2].

إن لأسماء الله الحسنى وصفاته فاعلية قوية فيما يعرضه على الإنسان، بحيث ترسيخ الوعي الإيماني يكون بالتأطير العملي لها، لابمجرد حفظها وإحصائها، والوقوف مع مقاصدتلك الأسماء وصفاتها، فإذاكان الله عليما ينعكس ذلك على العبد فيسعى في طلب العلم وتحصيله، ثم تجد ثمرة الإيمان بأسمائه وصفاته يعود وقعها الإيجابي على النفس المؤمنة فيطمئن القلب ويقنع العقل ويتفاعل الوجدان، عكس ما يقدمه الخطاب التأويلي الحداثي من آراء فلسفية مادية مشحونة بمصطلحات مادية لاتتوافق مع الفطرة النفسية.

إن التأسيس لخيال ديني في النص القرآني هي الغائية التي يسعى الفكر الحداثي إلى ترسيخها، ويلج بابها من خلال المصطلحات التي تعتمد عليها القراءة المعاصرة من خلال توظيفها لمنهج تاريخية النص، لأن النص القرآني يتجاوز الزمان واللحظة ذاتها، ومنه فما ذكر في القرآن ليس خيالا، ولكن حقائق وقعت في الماضي أو حقائق تقع في المستقبل (عالم الغيب)، لأن الهدف المرجو والمتوخى من جميع المناهج المستخدمة في القراءة المعاصرة هو إلغاء اللإيمان بالغيب، وجعله نوعا من الخيال الديني.

إنطلق المفكرون الحداثيون في دراستهم النقدية للقرآن الكريم مما انطلق منه الفلاسفة الغربيون في دراسة كتابهم المقدس، وذلك لشدة التأثر البالغ بالفلسفة الغربية، واستحضار البعد التاريخي في دراسة الذات والصفات الإلهية لأجل زحزحة المسلمات لدى المسلمين، وقد كانت مخرجات الاقتداء الحداثي لدى

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص105

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص111.

الغرب واحدة، وهو نقد الكتاب المقدّس وهو المسعى نفسه الذي يسعى إليه الخطاب التأويلي الحداثي في مناقشة القضايا العقائدية عامة وخاصة في وجود الله فيقول:" وإذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك يرجع إلى ظهور الله البعد الرئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم"[1].

نحت الخطاب الحداثي مصطلحات جعلها مترادفات للفظ الله، مثل الذات المشخصة، والوعي الخالص وهي مجازفة ذكية من الخطاب الحداثي، لأجل التلبيس بها على الذات المقدسة، وإلباسها لبوسا ماديا محسوسا كون العقل المعاصر لا يؤمن إلا بذلك، ويمثل بالوحي "فهو موضوع مادي، وليس صفة مطلقة لذات مشخصة."[2] ويستمر الفكر الحداثي في تجاوزاته حيث يشخص الذات الإلهية "فذات الله هي ذاتنا مدفوعا الى الحد الأقصى ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين"[3].

ويتلمّس الفكر الحداثي مذاهب أخرى لأجل التعتيم الفكري الذي يمارسه في حق الذات الإلهية فيطلق جملة مسميات مادية حول ذات الله تعالى، وهذه المسميات مما تتوق لها الأنفس ويطرب لها الوجدان، ومن أسمائه "الحرية تعبيرا عن حاجاتنا الى التحرر والتقدم والعقل والطبيعة والانسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة، مادام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينة، فالأسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم أي اغتراب الانسان"[4].

إن هذه المصطلحات الحداثية التي حلّت في المنظومة العقدية محل لفظ الجلالة(الله)، تجاوزت كل معقول ولا نجد مبررا لها عند الفكر الحداثي، لأن إسقاط صفات الله على الإنسان إسقاطا مباشرا، وتشبيها ماثلا، هو جرأة تجاوزت كل الحدود" إن علماء أصول الدين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله، فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الانسان الكامل فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا إنسان مكبر في أقصى حدوده"[5].

إن هذا المنطلق الفلسفي الحداثي في إثبات وجود الله تعالى وصفاته قوامه الفلسفة الدريدية القائمة على الهدم والتفكيك حتى يفضي الإنسان مثل الله –تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا– وهذا التمييع العقدي

---

[1]– حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، ، ج1، ص86.

[2]– حسن حنفي، من العفيدة إلى الثورة، ج1، ص، 86.

[3]– حسن حنفي، من العفيدة إلى الثورة، ج1، ص،30.

[4]– حسن حنفي، من العفيدة إلى الثورة، ج2، ص 509.

[5]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص122.

هو ليس بالتخبط كما يتوهم البعض، بل هو تمييع للذات الإلهية ونزع لقداستها ثم تجريدها من كل صفات الكمال، حتى تصبح تساوي الانسان وهي تمهيد للنظرية النتشوية (موت الإله).

من خلال ما سبق ذكره اتضحت جليا النزعة العقلية في الفكر الحداثي عند مناقشته للقضايا العقدية، فكل ما هو ميتافيزيقي حاول تجسيده بالمحسوس وإدراكه عقلا، وهذا لا يحصل في حق الذات الإلهية، لأن الاستدلال العقلي والمنطقي يكون لإثبات وجود الله تعالى والنظر في الكون فكل ما غاب ولم يدركه العقل مورس في حقه الإقصاء والتغييب وهذا مرفوض عقلا ومنطقا، لأن ذات الله العلية لا يمكن إدراكها إلا بالنقل الصحيح، ثم يأتي الحداثيون من أجل جعل التفكير في الغيبيات والإيمان في المجتمعات النائية إغتراب؛ أي الأصل إستنفاد الطاقة العقلية التفكيرية في المجتمع الذي تعيش فيه وفي العالم من حولك، وكل ما يتحدث عن الإيمان والألوهية هو مجانب للسلوك البشري، ومن ثم يعمد الخطاب الحداثي أثناء حديثه عن صفات الله تعالى إلى إدخالها للتأويلية كي تكون رغبة أو غاية ثم يقسم الصفات الى قسمين: الوعي الخالص ثم الوعي المتعين فيقول" يعد الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست الوجود، والعدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، ينتشر هذا الوعي خارجه وبتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية. ويتصف بصفات سبع: العلم القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الإرادة."[1]

ثانيا– الايمان بالملائكة:

تعد قضية الإيمان بالملائكة ثاني القضايا العقدية التي خاض فيها الخطاب التأويلي الحداثي، كونها تتصل إتصالا مباشرا بالإيمان بالله.

1– الإيمان بالملائكة في الفكر الإسلامي:

الإيمان بالملائكة هو الأصل الثاني من أصول الإيمان الستة، لقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ الإيمان الستة، لقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة/285).

[1]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص313

1-1- تعريف الملائكة:

"والملك أصله: ألك، والمألكة، والمألك: الرسالة. ومنه اشتق الملائك، لأنهم رسل الله.

وقيل اشتق من (ل أ ك) والملأكة: الرسالة؛ وألكني الى فلان؛ أي بلغه عني، والملأك: الملك؛ لأنه يبلغ عن الله تعالى.

وقال بعض المحققين: الملك من الملك. قال: والمتولي من الملائكة شيئا من السياسات يقال له ملَك، ومن البشر ملِك"[1].

والملائكة مخلوقات خلقها الله تعالى تختلف خلقتهم عن العالم الإنسي، أصل خلقتهم من نور لقول النبي ص: "خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار، وخلق ءادم مما وصف لكم"[2].

للملائكة وظائف متعددة في الكون، وهم مطيعون لأمر الله تعالى ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم/6)، وعالم الملائكة خلق كثير لا يحصي لهم عدّا إلا خالقهم ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر/31).

وتتفاوت رتبهم في الخلق والمقدار، بعض الملائكة له جناحان، وبعضهم له ثلاثة، وجبريل له ستمائة جناح، وهم عند ربهم في المنزلة متفاوتون ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصاقات/124).

ولقد أعطى الله للملائكة قدرة عجيبة على التشكّل، فأرسل الله جبريل إلى مريم على صورة بشر ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيًّا (16) فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (17) قَالَتْ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا (18) قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا (19) قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (20) قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (21) ﴿فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا (22) فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ (مريم/16-23)، وكذلك الأمر كان مع إبراهيم، حيث جاءته الملائكة في صورة بشر، ولم يتعرّف عن حقيقتهم حتى كشفوا له عن حقيقة أمرهم ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ (69) فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ (هود/69-70)، أما نبي الله لوط فجاؤوا إليه في صورة شباب حسان الوجوه ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ (هود/77)، وقد كان جبريل يأتي

[1]- عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الأبرار ، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط13، 2005، ص7.

[2]- عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الابرار، ص9.

رسول الله في صفات متعددة، فتارة يأتيه في صورة دحية الكلبي(صحابي كان جميل الصورة)، وتارة في صورة أعرابي"[1].

فالمؤمنون مطالبون بالإيمان بالملائكة على حقيقتهم وظاهرهم كما بيّنت ذلك النصوص الشرعية، ولايمكن الاستعانة بالعقل في الايمان بهذا العالم الخفي.

1-2- ثمرات الايمان بالملائكة:

ومن ثمرات الإيمان بهم تحريك بواعث الخير في قلوب الناس والحث على فعله وذلك لحديث "ما منكم من أحد الا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة"[2]، والحديث الآخر الذي يبين فيه النبي (ص) "إن للشيطان لمة بابن ءادم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، فمن وجد من ذلك شيئا فليعلم انه من الله وليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم قرأ ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةً مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾"[3] (البقرة/268).

فالملائكة هي دافعة المؤمن لفعل الخيرات وترك المنكرات، عكس وظيفة الشيطان الذي يرغب في فعل الشر والحض عليه.

وحديث جبريل الطويل الذي جاء فيه جبريل على هيئة بشر، وكثيرا ما كان يتمثل بصورة دحية الكلبي، وللملائكة وظائف كثيرة مختلفة يؤدونها وفق أوامر الله لهم.

2- الموقف الحداثي من الملائكة:

نعرض بعض المواقف والأقوال التي سجلها الخطاب التأويلي الحداثي في نظرته لعالم الإيمان بالملائكة.

---

[1]- عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الابرار، ص26-27.

[2]- عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الابرار ، ص52.

[3]- عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الابرار ، ص52.

2-1- الصادق النيهوم* وعالم الملائكة:

الخطاب التأويلي الحداثي في نظرته العامة لعالم الغيب ومنها عالم الملائكة ينظر إليها نظرة طبيعية؛ أي أن تفسيره لايخرج عن تفسير عالم المحسوسات، وأن عالم الغيب على حد قول الصادق النيهوم "لم يعد خارجا عن سنن الطبيعة، بل صار طبيعيا، وصار قابلا للتفسير العلمي"[1].

يرى الخطاب الحداثي أن كل ماخرج عن عالم المحسوسات فهو أسطوري، وهذا التموضع الغيبي للملائكة هو في الحقيقة عبارة عن تصورات ذهنية مصدره الإنسان، ثم نشأ في ذاكرة المجتمع بسبب مجموعة من الأسباب التي ساعدت على وجوده، وهي على حد تعبير حنفي "أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة الإنسانية، بل إنها ألفاظ يعبر بها الإنسان عن تجاربه في الحياة، ثم تتحول الأسماء إلى معان ثم إلى أشياء ثم إلى أشخاص ثم تصبح مقدسات وفاعلات في العالم ضد الإنسان أو معه طبقا لعواطف الإيجاب والسلب وانفعالات الخير والشر"[2].

ينظرلها الخطاب الحداثي على أنها تصورات ذهنية، وأنها تحت محك التجربة الإنسانية، فإنه تصورات يعتريها التغير ولا يعرف الثبات، فهو لا نهائي القراءة والتأويل.

2-2- عزيز العظمة* وعالم الملائكة:

تعرض ركن الإيمان بالملائكة من قبل الفكر الحداثي إلى السخرية والاستهزاء والتشكيك، فالخطاب التأويلي الحداثي كعادته ينكر كل مالا تدركه الأبصار والعقول والحال نفسه كان مع عالم الملائكة. فها هو أحد الحداثيين العرب يشرح بعض النماذج من رواية آيات شيطانية وفق الحداثة الغربية ويسوقها بأسلوب السخرية والإستهزاء إذ يقول:" جبريل شخصية أساسية: فهو ملاك ذو علاقة صعبة مع محمد، وهو جبريل

---

* **الصادق النيهوم**:(1937-1994)ولد ببنغازي ليبيا وتوفي بسويسرا ودفن بليبيا، كاتب ومفكر وأديب وفيلسوف ليبي، له اهتمام بالفكر ومقارنة الأديان والرواية والقصة القصيرة والنقد الأدبي، من كتبه: الرمز في القرآن، الإسلام في الأسر، إسلام ضد الإسلام، فرسان بلامعركة، صوت الناس، الحديث عن المرأة والديانات، موسوعة تاريخنا، موسوعة بهجة المعرفة http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/10/21 على الساعة 2:42.

[1]- الصادق النيهوم الإسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر، دمشق، ط3، 1995، ص82.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص409.

* **عزيز العظمة**: (1947)ولد بسوريا، كاتب ومفكر وباحث وإعلامي سوري، حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد، من أعماله: الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ابن تيمية، ابن خلدون وتاريخيته، التراث بين السلطان والتاريخ، الإسلام والحداثة، العلمانية في الفكر العربي الحديث، إفصاح الإستشراق المستقبل العربي، الشعبوية ضد الديمقراطية http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/10/21 على الساعة 2:22

فارشتا الممثل الهندي الشهير في الرواية، وهو عقل المؤلف كما هو في الحلم والمخيلة، وهو وسواس أمام هندي أصولي يسكن لندن اليوم، كما هو شيطان أو ملاك متصوفة هندية معاصرة اسمها عائشة."[1]

ما ينبغي أن يكون هذا الاستهزاء والسخرية بأصل من أصول الايمان، فهو تردي فكري منحط، ينكر وجود عالم الملائكة، ويمثل لهم ويسخر بهذه الطريقة كناية عن الايمان بأشياء غير مرئية وغير معقولة مقارنة بما يعيشه الانسان اليوم من تكنولوجيا في كبريات العواصم العالمية مثل لندن.

2-3- أدونيس وعالم الملائكة:

وعندما نعرّج على أدونيس نجده يسوق كلاما لابن الراوندي* في تهكّمه على النبي صلى الله عليه وسلم، والسخرية من الملائكة حيث يقول:" ويسخر من معجزة الملائكة الذين أنزلهم الله يوم وقعة بدر لنصرة النبي، قائلا إنهم " كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتمع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلا " ثم يتساءل :"أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي ما بين القتلى فزعا وما باله لم ينصروه في ذلك المقام"[2].

هذا الكلام يستشهد به أدونيس عن ابن الراوندي، كون أدونيس ينقّب في التراث يستخرجه من غياهب الدهاليز وسراديب الإهمال ثم يعرضها كأدلة لتأصيل الحداثة في التراث، والمتتبع لأدونيس يدرك الكثير من دعواته في الخروج عن المألوف.

وفي عالمنا الذي يوسم بعصر العلم والتطور والتكنولوجيا كثيرة هي القضايا التي نصدق بوجودها ونعثر على آثارها، ولكن عندما نبحث عنها لا تقع أعيننا عنها ولا أيدينا عليها، ومع كل ذلك لا يمكن نكرانها بسبب عدم رؤيتنا لها أو ملا مستها.

---

[1]- عزيز العظمة، مجلة الناقد، العدد9، مارس1989م، ص10.

* **ابن الراوندي**: (827- 911م)أبو الحسن أحمد بن يحي أبو إسحاق لراوندي، يعتبر ابن الراوندي فيسوف متمرد، حيث شهدت حياته تحولات مذهبية وفكرية كبيرة فقد كان في بداياته العلمية واحدامن علماء المعتزلة، ولكنه تحوّل عنها وانتقدها بشدة في كتابه "فضيحة المعتزلة" ردّا على كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة، ثم اعتنق الإسلام الشيعي وألف كتابه الإمامة وهو من آثار تشيعه القصير، ولم يلبث أن التقى بعيسى الوراق الذي كان ملحدا حتى انتقل إلى الإلحاد ورفض الدين المنزل، وتحول ليصبح من أهم اللأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي من أهم أعماله: كتاب التاج، التعديل والتجوير، الزمرد، اجتهاد الرأي، الدامق، الإبتداء والإعارة، خلق القرآن. انظر: الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص637-638.

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص 1001.

2-4- علاء حامد وعالم الملائكة:

والعقل الحداثي يجعل من الملائكة الأبرار مثالا للتهكم والسخرية ويعمد إلى منهجية النفي، فنفي وجود الله هو نفي ممهد ومسوغ لما سواه وما ترتب عن الإيمان به، لأن الإيمان بالملائكة وبأصول الإيمان الأخرى الباقية هوثمرة الإيمان بالله، فلا يمكن أن تؤمن بالكتب أو الرسل أو حتى اليوم الآخر وأنت لم تؤمن بالله، بل إن هذه الرواية التي أسماها مسافة في عقل رجل صرّح أن عنوانها الأصلي هو محاكمة الإله (آخر ورقة من غلاف الكتاب).

"إن الإيمان بوجود الله من خلال الأديان والتي تطالب الإنسان أيضا بالإيمان بأمور تتخطى نطاق التفكير وتربط قضية وجود الله بهذه الأمور إرتباط الجنين بالمشيمة والجذر بالتربة، فطالما آمن الإنسان بوجود الله فعليه تقبل كل ما يتصل بوجود هذا الإله من جنة ونار وشياطين وملائكة وجن صالح وجن طالح وإبليس ومعاونيه حتى لا يجرفه الإنكار إلى النار المحرقة"[1].

ويصف الخطاب الحداثي طريقة عرضه لعالم الملائكة بأنه تصديق للخزعبلات والخرافات والأباطيل والإيمان بها، فكيف لعقول أن تؤمن بمثل هذا ونحن نعيش عصر التحول والثورة العلمية في كل معتركات الحياة، لايزال من يعيش التراهات ويدعو إليها، والحقيقة أنها استخفاف بالعقول، لقد" تحول العقل الإنساني إلى أكلة شهية تلتهمها الخرافات والخزعبلات، فالعالم الخفي الذي يعيش وراء ظهرانينا والمتمثل في الملائكة والجن والشياطين وملكهم العظيم إبليس لم تقدم لنا الصحائف الدينية دليلا على صحة وجودهم إلا ما سطر، ولم يثبت بالعلم أو نظرياته على مدى القرون الطويلة وجود مثل هذه الأشكال الغريبة... ولم يحدثنا أحد عن شكل هذه المخلوقات إلا ما ورد من أوصاف مادية، فالجن من نار والملائكة من نور.... ثم كيف أشكال هذه المخلوقات النورانية طويلة.. مستطيلة، شعاع مفرطح أم طيور؟...لذلك لم يكن أمامهم إلا التصوير المادي الذي صور الملائكة على هيئة طيور بجناحين أو ستمائة جناح مرصعة بالجواهر...والأدهى من ذلك أن نجد في من يعتنق مثل هذه الأفكار التهويمية بل ويؤمن بها إيمانا راسخا كالإيمان بالصاروخ والقمر الصناعي، بل يزيد عليها القول بأن الشياطين والملائكة لها القدرة على التشكّل إلى حيوانات وطيور وأفاعي، محنة وأي محنة أن يعيش الناس مثل هذه الأفكار وأن يتداولها لأنها تعني الموات الفكري... "[2].

وتتوالى من الخطاب التأويلي احداثي عرض السخرية والإستهزاء بعالم الملائكة وبالخصوص ملك الموت الذي وكله الله بقبض الأرواح " والموت صفحة مكتوبة لاتغيير فيها ولا تبديل فمن أتى أجله يأتيه

---

[1]- علاء حامد، مسافة في عقل رجل، ص191.

[2]- علاء حامد، مسافة في عقل رجل، ص200-201.

الموت ولو كان في بروج مشيدة من الصحة والعافية بلا أسباب ظاهرة أو خفية،يأتيهم عزرائيل ويجمعهم حوله ويلفه ويدور ثم يطعنهم هذا الملعون طعنة جلاء فإذا هو جثة هامدة ترفرف كالطير الذبيح فوق الأرض"[1]، هذه هي نتائج الإيمان الحداثي بعالم الملائكة الكرام البررة، كلها نفي وسخرية واستهزاء.

3- الرد والتعقيب على الخطاب الحداثي في قضية الإيمان بالملائكة:

إن هذا التخبط الحداثي في قضية الإيمان بالملائكة التي تعد أم القضايا بين جحود وإنكار وسخرية واستهزاء وتهكم وصياغته في رواية، ما ينبغي أن يكون بأصل من أصول الإيمان، وهو تردّ فكري منحط، ينكر وجود عالم الملائكة، ويمثل لهم ويسخر بهذه الطريقة كناية عن الإيمان بأشياء غير مرئية وغير معقولة مقارنة بما يعيشه الإنسان اليوم من تكنولوجيا في كبريات العواصم العالمية.

فهذه نماذج من الفكر الحداثي في نظرته لعالم الملائكة وتعامله مع قضية الإيمان عامة، مستندا فيما ذهب إليه من الإنكار الكلي، لكون الخطاب الحداثي لا يعتمد إلا على تفكيره المادي زاعما أن هذا التفكير هو ثمرة العلم الذي لا يؤمن إلا به ويدعو إليه، إن العقل الحداثي لا يؤمن إلا بالمحسوس فما غاب عن الحس البشري لا إيمان به، والحقيقة أنه ليس كل غائب عن الحس هو خرافة، فهذا تأصيل خاطئ يعتمد عليه الخطاب الحداثي، ينبغي

الخطاب الحداثي أن يدرك أن هناك واقعا مغيبا وتحته تكمن الحقيقة اللاّ مرئية أو اللاّ منظور إليها، وهناك الأمر المعدوم الغائب وهو الذي لا يرى هو الخرافة، ومن لم يعرف هذين الأمرين ثم لم يفرق بينهما وقع في التناقض الذي لا ينفك من دوامته.

"فليس كل ما غاب عن الحس صح جحده؛ لأن عدم العلم بالشيء لا يدل على العلم بعدمه، واليوم نعيش حقائق ثابتة كانت فيما مضى غير معلومة، بل كانت مغيبة، وأمثلة ذلك كثيرة في الجو وطبقاته والنجوم والأفلاك والأثير والأوزون، وفي الأرض وطبقاتها ومعادنها كالبترول، وفي الأضواء والأشعة ما تحت الحمراء، وما فوق البنفسجي، وفي الذرة، وفي الجراثيم والفيروسات والبكتيريا، وما زالت الحقائق المغيبة في مجالات العلوم كثيرة.

وهناك مغيبات نرى آثارها فتدلنا الآثار دلالة قطعية على وجودها وعلى أنها حقائق، فمثلا طبقة الأثير لا تدركها الحواس، ولكن أحزمة البث الإذاعي واللا سلكي السائرة خلالها والمنعكسة منها تدلنا على وجودها، كما يدل أي أثر على المؤثر"[2].

---

[1]- علاء حامد، مسافة في عقل رجل، ب ن، ب ط، ب ت، ص172.

[2]- سعيد بن ناصر الغامدي، الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، ص992.

والحقيقة أن أسلوب السخرية هو أسلوب قديم يستعمله الضعاف يوم يعجزون عن ممارات من ينافسوهم، والسخرية أداة فعّالة في التشكيك بالمسلمات، والقرآن الكريم نقل لنا مثل هذا مع الأمم التي كانت تسخر من أنبيائهم ورسلهم فقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِي نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٞ٦ لَّوۡ مَا تَأۡتِينَا بِٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ٧ مَا نُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذٗا مُّنظَرِينَ﴾ (الحجر/6-8)، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ﴾ (الصافات/36).

أما أسلوب التهكّم والسّخرية الحداثي يستعمل من أجل إبعاد وصدّ الناس عن الدين وهو في الوقت ذاته دعوة حداثية لإنكار الملائكة، لأنه يحمل في مضامينه شحنات لأولائك الحداثيين أو المتبعين لهم، إن الذي خلق الانسان وأوجده جعل له أجلا لا يتخطاه، لأن سنة الله تختم بالموت فكل مخلوق يموت وليس الأمر متروكا للخيار أو الصدفة، بل هو تقدير العزيز الحكيم ﴿۞قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ﴾ (السجدة/16).

والله خلق الملائكة طيبين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون، وأمر المؤمنين بتصديق ذلك والإيمان به، لكون الإيمان بذلك هو من تمام وكمال الإيمان بالله تعالى.

-أما الأدلة العقلية فكثيرة هي الأخرى، فالتأمل الصحيح بعد التحليل يفضي إلى الإيمان الحقيقي، ومما يستحيل تصديقه عقلا، أن يكون الكلّ أقل من الجزء، ووجود فعل بلا فاعل، فاجتمع لدينا إستحالة وجود الله، حيث لابد لهذا الكون من واجد أوجده هو الله رب العالمين.

وقد ثبت وجودهم بالدليل القطعي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ (النساء/136).

والأدلة النقلية كثيرة هي الأخرى من القرآن والسنة التي تثبت وجود الملائكة وتأمر بتصديقهم؛ أي الإيمان أن الأجسام الملائكية موجودة وأن الله تعالى خلقهم، وهم يتمتعون بصفات الجمال، ووصف الله جبريل بقوله: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٖ فَٱسۡتَوَىٰ﴾ (النجم/ 5-6).

قال ابن عباس: (ذومرة) ذو منظر حسن، وقال قتادة: ذو خلق طويل حسن، وهم خلق من خلق الله تعالى وظيفتهم العبودية لله كالعالم الإنسي ولا نسبة لهم لله فهم ليسو آلهة، ولا أبناء لله، كما أنه من كمال الإيمان بهم ألا نصفهم بالذكورة ولا الأنوثة، حيث كان مشركو العرب يعتقدون أن الملائكة إناث، ثم زعموا أن هؤلاء الإناث بنات الله، فأبطل دعواهم وأنقض حجتهم قال تعالى ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ أَمۡ خَلَقۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثٗا وَهُمۡ شَٰهِدُونَ أَلَآ إِنَّهُم مِّنۡ إِفۡكِهِمۡ لَيَقُولُونَ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ أَصۡطَفَى ٱلۡبَنَاتِ عَلَى ٱلۡبَنِينَ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ﴾ (الصافات 149-154).

وهذا الافتراء بغير علم على الله وعلى ملائكته الكرام الذي كان عند المشركين هو نفسه عند الحداثيين، حيث عدّه الله تعالى شهادة يسألون عنها يوم يقفون بين يديه، يقول تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ(19) وَقَالُواْ لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ (الزخرف 18-19) وهذا مما غاب عنّا فلا يمكن الخوض فيه إلا بوجود الدليل، لأن مقاييس عالم الغيب تختلف اختلافا كليّا عن عالم الشهادة في كل شيء فلا يمكن المقاربة أو المشابهة بينهما.

ثالثا- الايمان بالكتب (الوحي):

1- الوحي في الفكر الإسلامي:

لما خلق الله هذا الكون واستخلف فيه الإنسان كان الإنسان في حاجة إلى موجّه يوجهه ومعلم يعلمه حتى يقوم بوظيفته التي من أجلها خلقه الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ (56) مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ(57) إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ (الذاريات/56-58)، والعبودية من أسمى المقامات التي يتشرف بها العبد، وحتى يؤديها وفق ما أمر الله لابد له بمن يأخذ بيده ويعلمه، ولايكون ذلك إلا لمن اصطفاه الله واختاره لحمل رسالته، وحتى يقيم الله الحجة على الناس كان لابد من إرسال الرسل وإنزال الكتب ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ (الاسراء/15) فكانت ضرورة بعث الأنبياء، وبيان دورهم في تبليغ دين الله تعالى، كونهم هم الواسطة بين أهل السماء وأهل الأرض؛ أي بين الله تعالى و بين عباده، والتبليغ يكون بالوحي الذي ينزل الملك على من يشاء من عباده.

- فما هو الوحي؟ وكيف تكون تشكلاته؟

1-1- تعريف الوحي:

❖ **الوحي لغة:**

تأتي لفظة الوحي بمعنى الإشارة "وحيت لك بخبر كذا أي أشرت"[1]، ويذكر صاحب المقياس "الوحي الإشارة" قال تعالى ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾ (مريم/10).

هو الإشارة السريعة، تتضمن السرعة[2].

[1]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، ج1، ص384.

[2]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص385.

- ✓ تأتي لفظة الوحي بمعنى الكتابة: "وحيت الكتاب وحيا فأنا واح ...والوحي هو المكتوب"[1]، والوحي الكتابة أيضا[2].
- ✓ وتأتي لفظة الوحي بمعنى السرعة: "الوحي الإسراع وقيل السرعة، وقيل يدل على العجلة كذلك فيقال: الوحي الوحي؛ العجلة العجلة"[3].
- ✓ تأتي لفظة الوحي بمعنى الاعلام الخفي: ذكر صاحب اللسان كلمة وحي بمعنى الالهام والكلام الخفي[4].

وتعود هذه الدلالة الى سرية الوحي، ومن جهة أخرى معنى الوحي يعني الاعلام في خفاء ولذلك أصبح الالهام دالا على الوحي[5].

- ✓ تأتي لفظة الوحي بمعنى البعثة:" أوحى اليه بمعنى بعثه"[6]، ويذكر ابن منظور في لسان العرب: "أوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة"[7].

وهناك معان أخرى لكلمة الوحي إلا أنه لم يكن لها استعمال كبير، وما تم ذكره من المعاني هي التي تم توظيفها ومنها استقيت تعاريف الوحي.

❖ **الوحي اصطلاحا:**

تعددت تعريفات أهل العلم للوحي ولكنها متقاربة في مبانيها ومعانيها ومن بين التعاريف نذكر تعريف الزرقاني* الذي يقول فيه" هو أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[8].

---

[1]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص385.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص385.

[3]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص385.

[4]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ص379.

[5]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص 385.

[6]-مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ص385.

[7]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 379.

* **الزرقاني**: (**1645-1710**)محدث فقيه أصولي متصوف، مصري المولد والوفاة، يعد من مجددي المائة الحادية عشر من المالكية، له آثار خالدة منها: أبهج المسالك بشرح موطأ الإمام مالك، المواهب الدنية بالمنح الدنية، شرح المنظومة البيقونية، مختصر المقاصد الحسنة، http//ar.m.wikipedia.org.آخر مشاهدة:1 2022/11/1 على الساعة 20:25

[8]- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ط1 1995، ص64

أما الزركشي فيعرفه بقوله:" تعريف الشيء خفية، سواء كان بالكلام أو بالإلهام أو بالإشارة"[1].

1-2- أنواع الوحي:

فالألفاظ اللغوية هي التي تمّ استعمالها في التعريف الإصطلاحي وعليها اشتغل الدرس الحداثي، ولقد أحصى ابن القيم مراتب وكيفيات نزول الوحي على النبي فأوصلها ثمان مراتب[2]، وعند جمع الكيفيات والصور التي كان يوحي بها الله الى نبيه (ص) نجدها تتوزع على نوعين أساسيين هما:

1-2-1-الوحي بواسطة:

- ✓ سواء جاء الملك بصفته الحقيقية
- ✓ على هيئة رجل
- ✓ مثل صلصلة الجرس
- ✓ نفث في الروع.

1-2-2-الوحي بلا واسطة:

- ✓ الرؤيا
- ✓ من وراء حجاب.

ووحي الله الى نبيه كان بواسطة الرسول الملكي جبريل عليه السلام ﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلۡبِكَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (البقرة/ 96).

ولحكمة أرادها الله تعالى جعل وحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام، ولعل منها تجنب الخوض والوقوع في الشبهات مثل قولهم إنه كان حديث نفس، أو أنه كان عبارة عن مرائي وأحلام يراها في نومه؛ وفي مثل هذا جادل الحداثيون في الوحي وقبلهم المستشرقون وهي من القضايا المطروحة في مناقشة الوحي.

2- الوحي في الفكر الحداثي:

يقدم الفكر الحداثي قراءة جديدة للوحي تختلف عن تلك التي يقدّمها الفكر الإسلامي، فالخطاب التأويلي الحداثي ينظر للوحي على أنه ظاهرة تاريخية لا حاجة لإنسان اليوم إليها بحجة أن العلوم والمعارف التي توصّل إليها العالم اليوم تغني عن توجيه وحي السماء، وهؤلاء الذين يقولون هذا الكلام هم مسلمون يجهرون بإسلامهم، ولكنهم في الوقت ذاته لا يؤمنون بالوحي"كيف يمكن للمسلم التعامل مع الحياة دون

---

[1]- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في العلوم القرآن، ج1، ص280.

[2]- ابن القيم محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994، ج1، ص78.

الاعتماد على الوحي والعودة إليه؟ كيف للمسلم التعرف على حقائق الغيب دون الاعتماد على ما يوصله إلى عالم تلك الحقائق؟ إن هذه الاستفهامات تؤكد شيئا واحدا عند الحداثيين وهو إعتبار الغيب عائقا لا بد من تجاوزه"[1]. وإليك بعض الآراء لأعلام الفكر الحداثي حول قضية الوحي.

2-1- نصر حامد أبوزيد :

يقدّم الخطاب التأويلي الحداثي قراءة جديدة للوحي، حيث يطرح جملة من الإشكالات حول ظاهرة الوحي، فكانت البداية من المفهوم بل من المصطلح يختار مصطلح التشكّل الثقافي للوحي، فهو يرى أن عملية الوحي هي عبارة عن "عملية إتصال بين مرسل ومستقبل لكنهما من مرتبة وجودية واحدة مثل زكريا /قومه، مريم /قومها، والتركيز على دلالة الوحي من خلال هذه الأمثلة تجعل الكلام يتمحور حول الوحي الدال على الإشارة دون المعاني والدلالات الأخرى.وفي هذا نلمس التفاضل والانتقاء التي تمت الإشارة إليه على أنه من خصوصيات الرؤية الحداثية إزاء النص القرآني، لكن نصر حامد أبوزيد يحاول أن يستدرك مبينا أن الوحي في حالة القرآن الكريم يتضمن مرسل ومرسل إليه ليسا من نفس المرتبة الوجودية"[2]، وهذا الاستدراك من أبي زيد يجعله يختار الوحي بمعنى البعثة والذي سبقت الإشارة إليه في التعريف اللغوي، والذي يكون عبارة عن رسالة بين مرسل ومرسل إليه من مستويين مختلفين؛ فالمستوى الأول هو الله المرسل وهو مصدر الوحي الإلهي، أما المستوى الثاني فهو رسول الله ص المرسل إليه بواسطة الملك جبريل وهو بشري، ومنه فالمستويين مختلفين، وهذه الحقيقة يقرّ بها أبو زيد،" والحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدا حيث تكون عملية الاتصال /الوحي بين مستويين لا ينتميان الى المرتبة الوجودية نفسها. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضا –مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة–مفهوما مألوفا في الثقافة العربية قبل الإسلام"[3].

القول بأن هذا النوع من الاتصال مألوفا؛ أي له سابقة في تاريخ الثقافة العربية قبل الإسلام، هي عملية تمهيدية من أبي زيد لأجل ربط النص بواقعه؛ أي القول بتاريخية النص، ويؤصّل أبو زيد لدعواه من خلال عقد مقارنة بين الاتصال الإلهي/البشري، وبين الاتصال البشري/الجني، وذلك من خلال اختياره لأنموذجي الشعر والكهانة، "لقد عرف في الثقافة العربية قبل الإسلام ظاهرتي الشعر والكهانة، وكان للعرب تصوّر أن عالم الجن والبشر لهما إتصال بين بعضهما، وأن للبشر المتصل بالجن قدرات خارقة تمكنه من

---

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص396.

[2]- انظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص411.

[3]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ط6، 2005، ص33.

التواصل، وذلك بقدرتهم على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض، ولهم القدرة على معرفة الغيب واستراق السمع، هذا الاعتقاد هو الذي رسّخ فيما بعد ظاهرة الوحي الديني، ولولاه لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية، وما كان للعربي قبول فكرة نزول ملك من السماء على بشر مالم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري"[1].

وبالعودة إلى قول أبي زيد تظهر المقارنة التي أقامها بين المستوى الوجودي الإلهي/البشري، وبين المستوى الوجودي الجني/ البشري، إذ كيف تستقيم هذه المقارنة وهما مختلفان؛ لأن عالم الجن وعالم الإنس كلاهما مخلوق مع اختلاف في خصائص كل منهما، أما الوحي المحمدي فلم تشهده العرب في تاريخها وفي ثقافتها من قبل على عكس ما ادعاه نصر حامد أبو زيد، ولو سلّمنا بقول أبي زيد" حتى إذا افترض الإتصال فإنه اتصال أفقي خلاف الوحي المحمدي الذي كان الإتصال فيه عموديا. مما يدل على تباين دلالة الوحي على الاتصال في الجاهلية والإسلام. وهذا ما يؤكد لنا عدم ارتباط الوحي بالثقافة العربية. ومن ثم عدم تاريخية النص. وما يقال عن الجن والكهانة يقال عن الشعر"[2].

والزعم الثاني الذي يتبنّاه أبوزيد هو تمهيد اتصال الجن بالإنس في قبول وتفهم الوحي الديني والحقيقة غير ذلك، لأن ردود الفعل التي سجّلها النص القرآني توحي بعدم قبول العربي للوحي وعدم استساغته له فكانوا يظهرون تعجبا وتبرّما من ذلك وهذا بوصف الله تعالى مخبرا عنهم ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ(4) أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ(5) وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٞ يُرَادُ (6) مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ (7) أَءُنزِلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ مِنۢ بَيۡنِنَاۚ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّن ذِكۡرِيۚ بَل لَّمَّا يَذُوقُواْ عَذَابِ﴾ (الصافات/4-8)، يخبر تعالى عن تعجب كفّار قريش ممّا دعاهم إليه الرسول ص ومن الوحي المنزّل عليه، حتى أنهم يقرّون بعدم سماعهم الأمر من قبل، وهناك بعد تاريخي آخر تبطل به دعوى الحداثية، وهو جعل العرب الأصنام واسطة بينهم وبين الله تعالى تقرّبهم إليه ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ (الزمر/3) وما فعلوا ذلك إلّا لعدم معرفتهم بوجود اتصال مباشر بين السماء والأرض؛ أي بين الله والرسول. وهذا يبيّن لنا عدم معرفة الوحي في الثقافة العربية الجاهلية، لا كما تزعم الدراسة الحداثية من وجود ذلك.

2-2- محمد أركون:

هو من كبار المفكرين الذين كان لهم اشتغال على تفكيك الوحي الإسلامي، حيث يستعير أسسه من نتشه، ويبني تفكيكيته على فلسفة دريدا، ولذا تجد عنده من الهمة والعزيمة ما يريد به تجاوز الدارسين

[1]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 34.

[2]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص412.

لقضية الوحي ممن سبقوه –المستشرقين–إذ يقول: "لا ينبغي الاكتفاء بما يفعل المستشرقون التقليديون أو الكلاسيكيون. وإنما ينبغي تجاوزه إلى منهجية التفكيك والتعرية والإركيولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي"[1]، والمهمة الأساسية التي كان أركون يحرّض عليها أتباعه هو نقد التراث، وأهم مبدأ في التراث هو الوحي النص القرآني، لأن مشروعه (نقد العقل الإسلامي) يبنى على إعادة تفكيك هذا التراث، وتجاوز الدراسة الاستشراقية التي تبث شبهات حول الإسلام، بل لا بد (من) النقد الجذري، وهذا الأخير لا يمكن الوصول إلى نتائجه إلا من خلال تطبيق المناهج الغربية المعاصرة، ويواصل أركون عمله بالتركيز على النواة الصلبة والتي هي الوحي لا بد من تفكيكه، لأنه يرى من خلال تفكيك الوحي (أنه) يمكن الولوج ببساطة إلى العمق، لأن ذلك هو المحور المركزي في مشروعه النقدي، حيث يقول: "يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الانسان كخليفة له على الأرض. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم، وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال محمد (أو الرسول محمد).

وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام الموصل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بالمصحف الذي تشكل القرآن. والقرآن يعني كلام الله المتلو شعائريا والمقروء والمفسر والمعاش بصفته القانون الإلهي الأبدي الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمس والصالح لكل زمان ومكان...إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها ...فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للإعتقاد الإسلامي، ثم دراسة مضامينها وتوسعاتها العديدة أو انتشارها، ثم يطبق عليها عمليات الزحزحة والتجاوز، هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقا الفكر الإسلامي نفسه ولا كذلك مختلف الخبراء الغربيين"[2].

وحتى يتسنى لأركون بناء مشروعه النقدي ينطلق في ذلك من عمليتي الزحزحة والتفكيك اللذين يبنيهما على:

–إدخال المفاهيم الحداثية العلمانية والزج بها داخل المشروع الإسلامي لبعث الشك وعدم التسليم المطلق؛ أي عدم الإيمان الكلي، ويبيّن أركون ذلك" إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن فهو يبتدئ كلامه قائلا (قال الله تعالى) وينهيه قائلا (صدق الله العظيم) لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكتنة الإلهية لمضمون النص المستشهد به. نلاحظ أن الوحي لم يتعرض للمساءلة ولم يصبح إشكاليا، وإنما يتم تثبيته مرة أخرى للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للإهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث. جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكّلا في كل مكان

[1]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص119

[2]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص330-333.

وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعا حقيقيا أو حدا فاصلا بين أولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علميا أو تجريبيا"[1].

إذا العلمنة والعقل هما وسيلتا الصدع التي تبث لتسمم الأفكار وهذا هو الهدف الذي يرجو أركون تحقيقه؛ يريد استعمال مبدأ العقلنة بديلا عن الوحي، كي يعرض النص القرآني على العقل فيقبل ويرفض ويرد ما يشاء.

-إعادة بعث النظرية الإعتزالية (خلق القرآن) مع الفكر الحداثي وإحيائها والدعوة إلى النظر فيها، لأنها تمثل أمرا مهما في زعزعة اليقين الإيماني للوحي، والتشكيك في النص القرآني ونزع القداسة عنه، فنظرية خلق القرآن تأتي "من أجل أن تفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ. ما ذا تعني هذه الأطروحة؟ إنها تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن تقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية"[2]، من أجل التأكيد على نوعين للوحي في الفكر الحداثي: الوحي المتعالي، والوحي المتجسد. وعليه فإن" المستوى الذي تشكل/تجسد في القرآن/الخطاب النبوي يحاول أن يكون صورة عن (المثال/المستوى الآخر من الوحي). وهو ما يعني عند الفكر الحداثي الغيرية، أي أن (القرآن) هو الوحي المتعالي لا هو غير عنه، هو (الخطاب النبوي). وأما الوحي المتعالي فلا يمكن الوصول إليه"[3].

والفكر الحداثي ينطلق من قضية خلق القرآن ليصل إلى تغير الدلالات والأحكام في القرآن، لأن القرآن يصبح حادثا فتتغير دلالاته على عكس لوكان قديما فإنه سابق على التجربة، وهذه من النتائج المتوصل إليها من المقدمة الاعتزالية "موضوع خلق القرآن هو الأولى بالإحياء في فكرنا المعاصر بمدلول حديث في اعتبار الوحي تعبيرا عن واقع، ومن ثمّ فهو (حادث) أنه يتغير في فهمه وتفسيره طبقا لمتطلبات الواقع، وتعني (لقديم) أنه سابق على التجربة لا يتغير بتغير الواقع تطور التاريخ"[4]، ولذا يحرص الخطاب الحداثي على بعث النظرية الإعتزالية ونشرها في الفكر المعاصر لأجل القول بحدوث القرآن؛ أي الوحي حادث، وهكذا يفتح باب تاريخية النص القرآني والتحكم يكون للواقع.

بل يذهب الخطاب التأويلي الحداثي إلى أبعد من ذلك، حينما يستثمر في التراث الاعتزالي (نظرية خلق القرآن) للدّمج بينها وبين نظرية (التجسيد) التي تقول بها العقيدة النصرانية في عيسى عليه السلام، فكما تمّ تجسيد كلمة الله في عسي، يتجسّد كذلك الكلام الإلهي في القرآن؛ بمعنى" المقارنة بين القرآن

---

[1]- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 15-17.

[2]- محمد أركون، قضايا في نقل العقل الديني، ص278.

[3]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص257.

[4]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 153/1.

والسيد المسيح من حيث طبيعة (نزول) نزول الأول وطبيعة (ميلاد) الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما، إنهما ليستا بنيتين بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام رسول الله وكلمته وإذا كان القرآن قولا ألقي إلى محمد عليه السلام فإن عيسى بالمثل (كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه)...وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي.

وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي (توهم) طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الاصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني يعد وقوعا في (التوهم) نفسه"[1]، هذه هي العملية الجدلية التي يجر إليها أبوزيد وأركون لكون المسيح عليه السلام مخلوق من خلق الله بكلمة الله، وبين الإلزام بأن القرآن مخلوق، والذي هو كلام الله حقيقة وهو أمره إلى عباده، وهذه المقارنة ليس لها دليل تقف عليه ولا أساس تستند إليه فتشبيهها باطل وقياس مردود، والله عز وجل فرّق في القرآن بين عيسى عليه السلام وبين القرآن فلم يقل في القرآن ما قال في عيسى وهذا الذي شرحه الإمام أحمد بن حنبل"عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن، لأنه يسميه مولودا وطفلا وصبيا، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى؟ هل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟ ولكن المعنى من قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ (النساء/17) فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له (كن) فكان عيسى بـ (كن)، وليس عيسى هو الـ (كن)، ولكن بالـ (كن) كان، فالـ (كن) من الله قول، وليس الـ (كن) مخلوقا. وكذبت النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى عليه السلام، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته؛ لأن الكلمة مخلوقة. وقالت النصارى عيسى روح الله من ذات الله، وكلمته من ذات الله؛ كما يقال إن هذه الخرقة من هذا الثوب. وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة. وأما قوله: ﴿وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ يقول من أمره كان الروح فيه. كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ (الجاثية/13)، وتفسير روح الله إنما معناه أنها روح بكلمة الله خلقها الله. كما يقال عبد الله وسماء الله وأرض الله"[2].

ذهبت بعض الدراسات الحداثية إلى الاستدلال بتاريخية الوحي عن طريق انتهاء النبوة بموت الرسول صلى الله عليه وسلم بينما الحياة مستمرة وهذه الاستمرارية والتطور الحاصل ينتج عنه وجود حوادث

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص207-208.

[2]- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص261.

ومستجدّات لم ينزل بها الوحي؛ بمعنى عدم وجود نصوص تتحدث عنها" فيكون الأولى أن يتعامل معها عقليا وبذلك يتم تحيين الوحي وإثبات تاريخيته"[1].

والحقيقة التي لابد من معرفتها هو أن انتهاء عصر النبوة ليس معناه انتهاء الوحي أو النص القرآني؛ لأن تدوين الوحي قد تم قبل التحاق النبي بالرفيق الأعلى، ومع ذلك انتهاء عصر النبوة لا يعني عدم الأخذ والعمل بما جاء به الوحي؛ لأن ذلك من الواجبات الشرعية يفرضها عقد الإيمان المبرم، ولأن معنى الإسلام هو التسليم المطلق لما جاء به الدين، فيصبح الأمر واجبا.

2-3- عبد المجيد الشرفي*:

يجعل الخطاب الحداثي الوحي ظاهرة لها ارتباط بالجانب البيئي والظروف الخاصة بالإنسان العربي في القرن السابع الميلادي، وتصف القراءة الحداثية القراءة الإسلامية للوحي أنها سلبية، لكونها تجعل النبي رجلا سلبيا ينفّذ أوامر تلقى إليه وليس له اختراع أو إيجابية" النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي وهي النظرية القائمة على اعتبار النبي وعاء سلبيا، يبلغ ما كلف بتبليغه فحسب"[2] ويقول أيضا: "الرسول مجرّد مبلغ أمين لما يلقيه عليه جبريل، ولا يتدخّل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزه إلى خطاب في لغة بشرية كما تقوم على أن الحدود الفاصلة بين ما هو قرآن وما ليس بقرآن كانت حدودا واضحة في أذهان المخاطبين لا سيما و أن السور والآيات كانت تكتب وتحفظ"[3].

ويذهب الشرفي في دعواه إلى أبعد من ذلك خاصة عندما يدّعي أن اللاّوعي أو اللاّشعور هو مصدر وحي الأنبياء حيث يقول:" الوحي إذا هو مصدر علم النبي؛ أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي، بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته، وليبرز على نحو متميز ذلك التميز المخصوص لما تمليه عليه الارادة الإلهية أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن للإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة ونؤكد أنه ينبغي ألا تتنافى على هذا الصعيد النظرة الايمانية والنظرة العلمية، فالفرق بينهما إنما هو

---

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص398.

* **عبد المجيد الشرفي**:(1941ولد بتونس أكاديمي ومفكر تونسي درس الفكر والحضارة الإسلامية، عضو في مجلس المؤسسة العربية للفكر المعاصر، كما شغل كرسي اليونسكو للأديان المقارنة، أستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية والغربية، له دراسات حول فهم النص القرآني بالاعتماد على الأدوات التحليلية للعلوم الإنسانية، من مؤلفاته: الثورة والحداثة والإسلام، لبنات، مرجعيات الإسلام السياسي، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الإسلام والحداثة http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/4/25 على الساعة 23:56

[2]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 88.

[3]- عبد المجيد الشرفي وآخرين، في قراءة النص، ص19.

في مصدر هذه القوة الخارقة لا في حقيقتها تنسبها الأولى إلى الله، وتقف الثانية عند تفسير ظواهري تجيب الأولى على السؤالين : من أين؟ وكيف؟ وتكتفي الثانية بالجواب عن كيف وحده"[1].

هذا المفهوم للوحي يستمدّه الشرفي من المستشرقين، لأنه كانت لهم صولات وجولات مع النص القرآني، وطرحوا جملة من القضايا التي أعادت القراءة الحداثية صياغتها وبعثها من جديد، ومنها قضيّة الطعن في الوحي وأنّه ليس من السماء وإنما هو حديث نفس" عندما حمل في خلوته الطويلة أفكار الغرباء وتركها لتتفاعل مع فكره، أخذت تتشكل بداخله إلى أن أجبره الصوت الداخلي أخيرا على أن يتقدم لمواطنيه ليهديهم رغم الخطر والاستهزاء بهذا يجب أن نفهم حماس النبوة الذي يصل لدرجة التعصب... والنبي كان ينقصه القدرة على التجريد المنطقي، لذا اعتبر كل ما يتحرك بداخله شيئا خارجيا مرسلا له من السماء، ولم يختبر أبدا هذا الايمان بل انقاد للشعور الغريزي، الذي قاده مرة إلى هنا ومرة إلى هناك، إذ كان يعتبر هذا الشعور الداخلي صوت الله الذي قدّر له بشكل خاص"[2].

يعتقد الحداثيون أن الوحي ظاهرة تاريخية لا حاجة لإنسان اليوم إليها بحجة أن العلوم والمعارف التي توصّل إليها إنسان اليوم تغنيه عن توجيه وحي السماء، وهؤلاء الذين يقولون هذا الكلام هم مسلمون يجهرون بإسلامهم، ولكنهم في الوقت ذاته لا يؤمنون بالوحي" كيف يمكن للمسلم التعامل مع الحياة دون الاعتماد على الوحي والعودة إليه؟ كيف للمسلم التعرف على حقائق الغيب دون الاعتماد على ما يوصله إلى عالم تلك الحقائق؟ إن هذه الإستفهامات تؤكّد شيئا واحدا عند الحداثيين وهو اعتبار الغيب عائقا لا بد من تجاوزه"[3]، هذه بعض الإشكالات التي طرحها الفكر الحداثي إزاء قضية الوحي والتي تتم مناقشتها في الصفحات التالية.

2-4- مصدرية الوحي الخيال الخصب، أوالإلهام الداخلي (الوحي النفسي):

يذهب الخطاب الحداثي إلى جعل شخص النبي مؤلف للقرآن الذي يأتيه من خلال مخيلته ولا علاقة له بالله "يدرك النبي الوحي بمخيلته، أي: الكلمات والصورة الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق عليه مع طبيعة الخيال...فمن يتميزون بالخيال الخصب يكونون

[1]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط2، 2008، ص42.

[2]- نولدكه تيو دور، تاريخ القرآن، ت وقراءة نقدية رضا محمد الدقيقي، وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2009، 2، ص9.

[3]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص396.

أقل مقدرة على المعرفة العقلية، ومن يتميزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصور الخيالية، لذلك لا تحتوي أسفار الأنبياء على معرفة عقلية للأشياء الطبيعية، بل على صور خيالية للتأثير على النفوس"[1].

ومن خلال هذا الكلام الذي لا يحتمل أيّ تأويل يعترف حنفي أن الوحي مصدره الخيال وليس له أي علاقة بالسماء وبالله، والأنبياء يعتمدون على خيالاتهم الخصبة الواسعة ولذا كان لهم تأثير على نفوس الجماهير، وقدرتهم العقلية الضعيفة بل لامعقولية لهم، ويقدم حنفي تحليلاته للحالة النفسية لكل نبيء، لأن الوحي في مفهومه يتنوع حسب خيال كل نبي وتختلف حالات الأنبياء على حسب مخيلة كل نبي، "فالنبي الفرح توحي إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده ءايات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف توحي إليه الأشياء بصورة ناعمة أكثر رقة، والنبي الريفي توحي إليه الأشياء بصورة ريفية والنبي الجندي توحي إليه بصورة عسكرية، والنبي رجل البلاط توحي إليه بصورة ملكية"[2]، فالوحي في الخطاب الحداثي له علاقة وطيدة بين مزاج الأنبياء وما يوحى إليهم، لأن أمزجتهم مختلفة وليست على مستوى واحد.

ويعضد أعلام الفكر الحداثي بعضهم بعضا في طرحهم للخيال مصدر للوحي "إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الإنتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الإصطفاء والفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الإنطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء"[3].

ويسوّي أعلام الفكر الحداثي بين الأنبياء والشعراء، لكونهم أصحاب مخيلة واسعة، والحقيقة أن ما يرفع شعاره أصحاب القراءة الحداثية قد سبقهم إليه المستشرقون، إذ يؤكّدون الأمر "إن النبوة على إطلاقها تصدر عن الخيال الخصب، والإلهام القريب من الشعور بدرجة أكبر من صدورها عن العقل النظري"[4]، والحقّ أنّ هذا الزعم الفلسفي والإستشراقي إنما هو قول جاهلي قديم قال به مشركوا العرب يوم عجزوا عن التحدّي الذي أمرهم الله به" لا يختلف عنه في جملته ولا تفصيله فقد صوّروا النبي صلى الله عليه وسلم (بأنه) ذا خيال واسع وإحساس عميق فهو شاعر"[5].

---

[1]- حسن حنفي، في مقدمته رسالة في اللاهوت السياسة، اسبينوزا، ص.48.

[2]- حسن حنفي، في مقدمته رسالة في اللاهوت السياسة، اسبينوزا ، ص48.

[3]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص56.

[4]- نولدكة تبودور، تاريخ القرآن، ج2، ص12.

[5]- محمد عبد الله الدراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، د ط، د ت، ص67.

2-5- مصدرية الوحي هو الجنون أو الصرع أو الهستيريا أو التهيّج النفسي:

يذهب فريق آخر من أصحاب القراءة المعاصرة إلى جعل مصدرية الوحي تكمن في الجنون أو الصرع، ولكنه جنون لا يفقد من خلاله صاحبه عقله فهو لا يعي مايصدر عنه من تصرفات قولية أو فعلية، وهو الجنون الذي يحصل عادة للكهّان، وتقدّم القراءة المعاصرة مفهوما لمصدرية الوحي تربط فيه بين الجنون والوحي، فهي تجعل الجنون على نوعين:

- الجنون الذي يفقد فيه الإنسان ميزة العقل فيصبح يهذي بما لا يعي.

- والجنون الذي يتخذ لنيل مراتب عليا في الوسط الإجتماعي وتولي أعلى الدرجات، والوحي الذي دعا إليه النبي هو نوع من ذاك الجنون، لأن النبي بدعواه رتبة النبوة يكون قد انفصل عن واقعه"الجنون ليس فقط في التعبير غير المترابط حيث واضح أن القرآن هو العقل بعينه، كما أن محمدا لا يمكن في كلامه وسلوكه العادي أن يكون قد افتقد التمييز والعقل والحصافة. الجنون في بعض أنماطه الأخرى هو ادعاء للرتبة العالية، وتنصيب الإنسان نفسه كملك أو نبي عن قناعة داخلية فحسب لا تضمنها الموضوعية الإجتماعية، أي الواقع. وبهذه الصفة يكون الجنون ليس فقط إرتباكا في قوى التمييز والمنطق، وإنما أيضا في صلب العلاقة الإجتماعية التي هي واقع دامغ كواقع الأشياء المادية"[1].

ومن خلال ما قدّمه الدرس الحداثي عن الجنون كمصدر للوحي يصبح لا فرق بين ادعاء الخطاب الحداثي وبين ما ادعاه كفار قريش عندما رفضوا الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، لكون الجنون قد أصابه رغم معرفتهم الجيدة برسول الله وإدراكهم لتصرفاته ورجاحة عقله ولكون سلوكياته لا تمت للجنون بصلّة ومع ذلك رموه بالجنون والكهانة فنفى الله عنه الفريّة ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ (22) وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ (23) وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ (24) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾ (التكوير/22-25).

يصل الفهم الحداثي إلى أن النبوة مصدرها الجنون، وأن هناك ارتباط قوي بينهما، لأنّ كلا منهما ينفصل عن عالمه المعروف ويتصل بعالم خارجي غير مألوف "وكثيرا ما قرن بين النبي والمجنون في التقليد الديني القديم، الجنون إذا نوع من رؤيا الغيب ... الجنون إذا هو انجذاب إلى عالم غريب بعيد، هو إذا الانفصال عن العالم القريب المألوف"[2].

---

[1]- هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000، ص95.

[2]- أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج3، ص180-183.

وهذا اللّمز الحداثي لشخص النبي صلى الله عليه وسلم هو في حقيقة الأمر مأخوذ من قبل المؤرخين الوضعيين في أوائل القرن العشرين وتحديدا (ماكس فيبر)* "يسمون أحيانا الظواهر التي حفت نبوة بني إسرائيل وما كان يراه أنبياء الهند باتولوجية (هلسية) والهلس هو رؤية أشخاص خارج الذات أو سماع المرء أصوات من دون أن يرى ذلك، ويسمع الغير هذا يرد كثيرا لدى المرضى وكثيرا ما كان ورد في الأمور الدينية وليس فقط في تاريخ الشرق الأوسط"[1].

الخطاب الحداثي تأثر كثيرا في دراسته لقضية الوحي بالسابقين كالمستشرقيين والفلاسفة الوضعيين، إذ يصرح نولدكه* بقوله:" فمحمد-كما يرى- كانت تعتريه عند تلقي الوحي نوبة شديدة، بحيث تخرج الرغوات من فمه: وينحني الرأس، ويمتقع الوجه، ويصرخ مثل الفصيل، ويتفصد جبينه عرقا رغم برودة الجو...وفايل)توصل إلى أن محمدا كان مصابا بنوع من الصرع الذي كان يدعيه عليه البزنطيون. في حين أن هناك كتابا محدثين أنكروا هذا. لكن لأن نوقف قدرة الذاكرة يكون من أعراض الصرع الأصلي؛ فإن الحديث عن حالات تهيج نفسي يصبح هو الأول، ولقد كان مصابا به منذ شبابه المبكر، ولأن الناس المصابين بمثل هذه الأعراض أو مثيلاتها كان الواحد منهم يقال عنه من العرب والشعوب القديمة مجنون"[2] وهذا تتبين أن هذه الإتهامات قد أخذها الحداثيون ممن سبقوهم من مستشرقين وغيرهم.

3- مناقشة ونقد وتوجيه لأراء الحداثيين في الوحي:

من خلال ماتم رصده من مقولات لأصحاب القراءة الحداثية لقضية الوحي واتفاقهم على رفضها مع اختلاف لهم في طريقة ذلك، والآن نقدم نقدا وافيا لجميع الشبه التي قدموها.

---

* **ماكس فيبر** (1864-1920) عالم اجتماع ومؤرخ واقتصادي، وهو ألماني الجنسية ويعد من أهم المنظرين للعالم الغربي، يعترف له الجميع بالجهد الكبير الذي تركه في علم الاجتماع ، إلا أنه يجد راحته أكثر في التاريخ، وهو لا يعترف بالتفسيرات أحادية السبب، بل يجعل لكل نتيجة أسبابا متعددة، عكس إميل دوركهايم، اشتهر فيبر بأطروحته التي تجمع بين علم الاجتماع الاقتصادي وبين علم اجتماع الدين http//ar.m.wikipedia.org. آخر آخر مشاهدة 2021/5/14 على الساعة 45:23

[1]- جعيط هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص 196.

* **ثيودور نولدكه**: (1836-1930) ألماني الجنسية، يلقب بشيخ المستشرقين الألمان، أتقن العربية والسريانية، تخصص في فقه اللغة العربية ودراسة القرآن، حصل على الدكتوراه وهو في سنمبكرة عن أطروحنه تاريخ القرآن، عين مدرسا للتاريخ الإسلامي في جامعة غوتينغن، كما عين أستاذا للتوراة واللغات السامية في كييلمن أهم أعماله: تاريخ القرآن في ثلاثة أجزاء، تاريخ الشعوب السامية، هل كان لمحمد معلمون نصارى، تراجم المسلمون، سيرة محمد، ملحوظات نقدية حول الأسلوب والتركيب في القرآن http//ar.m.wikipedia.org. آخر مشاهدة 2021/5/14 على الساعة 23: 50

[2]- نولدكه تيودور، تاريخ القرآن، ج1، ص149.

3-1- علاقة الوحي باللاشعور واللاوعي:

الحقيقة التي لا يختلف فيها اثنان هي صحة وجود الوحي والتصديق بذلك، ولكن عندما يتجاوز الأمر الغيبي عقولنا نبحث له عن علل وصوارف تصرفه عن حقيقته ولا تجد تفسيرا عند الحداثيين إلا الإستنجاد بعلم النفس كي يخلّص الفكر الحداثي، بل الاستنجاد بفرويد في أحد أقسام الجهاز النفسي المسمى باللاشعور، ولو كانت هذه الدعوى صادقة لكانت تلك المظاهر والظواهر ظاهرة للعيان مما ألفه المجتمع الجاهلي من وثنية وشركيات تزكم الأنوف، لأن التحليل الحداثي ذاته يرى في اللاوعي أنه" الدفين من الثقافة القديمة، لكن الوحي جاء مناقضا لما عليه المشركون من الوثنية وعبادة الاصنام والاستقسام بالازلام وتحريم الوصيلة والحام وتحريم المنخنقة والمتردية إلى غير ذلك من ثقافات العرب الذين عاش بينهم، بل إنه لم يجاريهم على وثنيتهم منذ طفولته بل بغضت إليه الوثنية من مبدأ عمره فعالجته طهارة العقيدة"[1].

لقد كانت لرسول الله الكثير من الأماني الموجودة بداخله والتي كان يسعى لتحقيقها على أرض الواقع، ولكنه لم يحقق بعضا منها، لأن الوحي نزل وهو يخالف تلك الأمنيات؛ منها استغفاره لعمه أبي طالب لقد تربّى في حجره بعد موت جده، ودافع عنه دفاعا مستميتا ولم يسلّمه لصناديد قريش يوم طلبوه منه، ومن شدة حبه له في ساعة احتضاره طلب منه قول (لا اله إلا الله) فلم يوفّق لقولها عند ذلك وعده النبي صلى الله عليه وسلم عمّه بالاستغفار له، ولكن الله خالف الرغبة الدفينة في لاوعي النبي صلى الله عليه وسلم قبل فعلها ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (التوبة/113)، فها هو القرآن الكريم لم يترك لرسول الله تحقيق وعده، بل نهاه عن ذلك قبل المبادرة إلى فعلها، فأين هو الادعاء الحداثي.

وهناك الكثير في القرآن الكريم من توجيهات ومعاتبة للنبي عليه الصلاة والسلام وكل ذلك مدفون في لا وعي النبي صلى الله عليه وسلم، وما يمكن قوله في إخبار القرآن عمّا يمكن وقوعه في المستقبل لأنها لا تتفق ونظرية اللاوعي" القرآن يخبر عن غيوب مستقبلية لا يصلها الوعي اليقظان فضلا عن اللاوعي الذي يعد من ثقافة النسيان، كإخبار القرآن عن غلب الروم للفرس، واخباره عن إنتصار دين الإسلام وانتشاره رغم كثرة الأعداء له وكل هذا وقع.

---

[1]- يحي مصلح علي المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، يونيو 2017، ص99.

كما أن نزول الوحي صاحبته مظاهر حسية ثابتة، كظهور جبريل عليه السلام وضغطه الشديد له حتى بلغ منه الجهد، وتأثر الناقة التي كانت تحمل النبي، والمجاور للنبي في جلسته يسمع صوتا كدويّ النحل"[1].

ولو أطلنا المقام في المظاهر الحسية التي صاحبت نزول الوحي لذكرنا في ذلك أدلة قوية كلّها تنفي علاقة الوحي باللاوعي واللاشعور الذي يسعى الحداثيون سعيا حثيثا لإثباتها في قراءتهم، وإلصاقها بالوحي.

3-2- الرد والنقد على شبهة الخيال الخصب أو الإلهام الداخلي:

لقد مكث رسول الله ص في قومه أربعين سنة حتى نزل عليه الوحي فما عرف عنه قول الشعر ولا السجع أو الخطابة، فكيف ظهر الأمر فجأة وبدون سابق إنذار، والقرآن الكريم بيّن هذا الأمر ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ (يونس/16).

لوكان هذا الوحي من عند النبي ولا علاقة له بالله تعالى كما يزعمون، لوجدنا حلولا للمشكلات التي كان يعيشها النبي والأزمات التي كانت تفتعل لشخصه وكانت تمرّ الأيام والليالي تؤرقه ولايعثر لها على حلّ حتى ينزل القرآن بعلاجها، "وبرهان ذلك ما عاناه النبي صلى الله عليه وسلم في حادثة الإفك يوم اتهموا زوجه بالفاحشة وهي الصديقة بنت الصديق، فلو كان من عنده لما احتاج النّبي إلى شهر كي ينزل الوحي ويفضح المنافقين ويبرّأ زوجه .

ماذا كان يمنعه-لو أن أمر القرآن إليه- أن يتقول أمر هذه الكلمة الحاسمة ليحمي بها عرضه ويذبّ بها عن عرينه وينسبها إلى الوحي السماوي لتنقطع ألسنة المتخرصين؟ ولكنه ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ (46) فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ﴾ (الحاقة/44-47)"[2].

3-3- نقد ادعاء مصدرية الوحي هو الجنون أو الصرع أو الهستيريا أو التهيّج النفسي:

إن الآثار والأحاديث التي في الصحيحيالتين وغيرهما التي تصف حالة النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي اعتمد عليها المستشرقون في بث شبهة الجنون ونوبات الصرع التي كانت تصيبه والتي نقلها أصحاب القراءة الحداثية عنهم، بعد تأويلها، وهي: تصبّبه عرقا في اليوم الشديد حره، وادعاؤهم حالات الاغماء التي تصيبه صلى الله عليه وسلم مستندين على قوله:" فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وثقل جسم

---

[1]- يحي مصلح علي المسقري، الوحي القرآني من منظور القراءة الحداثية، ص100.

[2]- محمد عبد الله الدراز، النبأ العظيم، ص24

النبي عند تنزل الوحي حتى يكاد يرضّ فخذه فخذ الجالس إلى جنبه، وتكاد راحلته تبرك إلى الأرض إذا كان راكبها، وكان يغط كغطيط البكر"[1].

من أجل التنكر للوحي ورده استعمل الفكر الحداثي كل الأدوات كشبهات القديمنها والحديد، ولكن النقود بيّنت زيف ادعائهم فالوحي لا علاقة له باللاشعور واللاوعي، كما أن هناك فرق شاسع بين الخيال الخصب والإلهام الداخلي والجنون والصرع والتهيج النفسي وبين الوحي الذي أنزله الله على قلب رسوله

رابعا– الرسل النبوة:

1– النبوة في الفكر الإسلامي:

الإيمان بالرسل صلوات الله وسلامه عليهم ركن من أركان الإيمان وأصل من عقائد الإسلام، وحاجة العباد إلى الرسل والأنبياء أعظم من حاجتهم إلى الهواء والماء، ولاطريق للفلاح والهناء في الدنيا والفوز بالآخرة إلا عن طريق الرسل، وقضية النبوة هي من القضايا الشائكة المعقدة التي زلت فيها أقدام وأضلت أقلام، كون الرسالة هي النور الذي يضيء الدنيا المظلمة، والإنسان بلا دين ميتا وهو في ظلام ولوكان يعيش الضياء. قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام/122)، فالرسالة الربانية تحي الموات، ومنكرها ميت القلب يعيش الظلمات.

ولقد سمى الله تعالى الرسالة إلى الأنبياء روحا، وبعدم الروح تفقد الحياة ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى/52)، ولقد شبه الله الوحي الذي أوحى به إلى رسله كالماء الذي ينزله من السماء فيحيي به الأرض بعد موتها، وكالنار التي يحصل بها النور فقال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ (الرعد/17)، فشبه سبحانه الرسالة وعلم الأنبياء عليهم السلام بالماء المنزل من السماء، لأنه حياة القلوب كما أن بالماء حياة الأبدان، وشبه القلوب بالأودية؛ لأنها محل العلم كما أن الأودية محل الماء"[2].

---

[1]– يحي مصلح علي المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، ص110.

[2]– سعيد بن ناصر الغامدي، الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، ص1194

1-1- مفهوم النبوة:

إسم النبي مشتق من النبأ وهو الخبر، قال تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ(1) عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ (النبأ/1-2)، وسمي النبي نبيا لأنه مخبر؛ أي أن الله أخبره ﴿قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (التحريم/3)، وقيل لها اشتقاق من النّبوة وهو ما ارتفع من الأرض، وتجعل العرب لفظ نبي على علم من أعلام الأرض التي يهتدى بها؛ وا سبق ذكره يمكن الجمع بينهم، فالنبي هو ذو رفعة وقدر عظيم في الدنيا والاخرة، وهم أشرف الخلق، وهم الأعلام الذي يهتدى بهم لإصلاح الناس في دنياهم وأخراهم"[1].

1-1-1- النبوة في اللغة:

الأصل في اشتقاقه بالاستقراء عند علماء اللغة والشريعة يرجع إلى ثلاثة ألفاظ وهي:

- ✓ أن النبي مشتق من النبأ الذي هو الخبر العظيم.
- ✓ أنه من النبوة أوالنباوة على معنى العلو والارتفاع والعلم الظاهر.
- ✓ أنه من النبيء الذي هو الطريق الواضح[2].

والناظر إلى هذه الاشتقاقات اللغوية لا يقف على تناقضات أو تعارضات من جهة دلالاتها، لأن "النبوة مشتقة من الإنباء والنبيء فعيل قد يكون بمعنى فاعل، أي منبئ، وبمعنى مفعول أي منبّأ، وهما هنا متلازمان، فالنبيء الذي ينبأ بما أنبأه الله به، والنبيء الذي نبأه الله وهو منبأ بما أنبأه الله به"[3].

1-1-2- النبوة في الاصطلاح: "اصطفاء الله عبدا من عباده بالوحي إليه"[4].

1-2- تعريف الرسول:

الإرسال في اللغة والتوجيه، فكل من أرسل في مهمة فهو رسول، والرسل سمّوا بذلك لأنهم وجّهوا من قبل الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ﴾ (المومنون/44)، وهم مبعوثون برسالة معينة مكلفون بحملها وتبليغها ومتابعتها"[5].

---

[1]- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط6، 2002م. ص 13.

[2]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مادة (نبأ)، ج1، ص163-164.

[3]- تقي الدين ابن تيمية، النبوات، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 2000، ج2، ص873.

[4]- عبد الرحمن حبنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، بيروت، ط2، 1979، ص297.

[5]- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، 14.

1-3- الفرق بين النبي والرسول:

هناك فرق بين النبي والرسول، فالرسول أعم من النبي، والرسول من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، والنبي من أوحي إليه ولم يؤمر بالبلاغ، ومنه فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسول.

والراجح من هذه الفروق أن الرسول من أوحي إليه بشرع جديد، والنبي هو المبعوث لتقرير شرع من قبله"[1].

والإيمان بالرسل والانبياء من أصول الإيمان، قال تعالى: ﴿قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ (آل عمران/84)، وعدم الإيمان بالرسل فقد خسر صاحبه الدنيا والآخرة، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ (النساء/136).

1-4- وظائف الرسل:

1-4-1- البلاغ المبين:

فهم سفراء الله الى خلقه يبلغونهم شرعه، وهي من الأمانات التي حملوها إلى عباده ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ (المائدة/67)، والبلاغ يكون بقراءة وبيان ما أوحي اليه، حيث ينتهي دوره والهداية تكون من الله.

1-4-2- التبشير والانذار:

والدعوة مقترنة بين تبشير وانذار، فقد قصر ربنا وظيفة الأنبياء بذلك ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ﴾ (الكهف/56).

1-4-3- الدعوة الى الله:

ومن أعظم المهام والتكاليف التي تحملها الأنبياء والرسل وورثها عليهم العلماء هي الدعوة الى الله وبيان للناس ذلك ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ (النحل/36)، ومن هذا الباب ابتلي الرسل ابتلات عظيمة فحثهم على الصبر والاحتساب ومنهم نبينا صلى الله عليه وسلم ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف/35).

[1]- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات ، ص 15.

1-4-4- إصلاح النفوس وتزكيتها:

من مهام الأنبياء إصلاح أنفس الناس، ويكون ذلك من خلال تعليمه دين ربهم ومعرفته معرفة صحيحة، ثم عبادته كما شرع الرسول وبيّن ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (الجمعة/5).

1-4-5- إقامة الحجة:

إرسال الرسل وإنزال الكتب هو لإقامة الحجة على الناس بعد دعوتهم، ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ (النساء/)165وهي في الوقت ذاته إقرار واعتراف من المعاندين بعد سؤال الملائكة إياهم ﴿أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ (8) قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ﴾ (الملك/8-9).

1-5- صفات الرسل:

ولقد خص الله تعالى الأنبياء والرسل بصفات اتصفوا بها هي واجبة في حقهم وهي ثلاثة:

1-5-1- الصدق:

الدعوة تقتضي صدقهم، وفي الأحكام التي يبلغونها للناس عن الله تعالى.

1-5-2- الأمانة:

وهي اتصاف الرسل بالعصمة وهذا يجعلهم يؤدون أمانة التبليغ، وهي مانعة لهم من ارتكاب الفجور والمعاصي، فلا يجر عليهم ما يجر على باقي البشر.

1-5-3- التبليغ:

عدم كتمان ما أمروا بتبليغه ولو كان في ذلك هلاكهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ وعكس هذه الصفات لاتجوز في حق الرسل، ولكن هناك أشياء جائزة في حق الأنبياء والرسل وهي الأعراض البشرية؛ وهي ما يطرأ ويعرض لجميع الناس، كالأكل، والشرب، والنوم بقلوبهم لا بأعينهم، والزواج، والبيع، والشراء، وقالوا مال هذا الرسول يا كل الطعام ويمشي الأسواق، بشرط ألاّ تؤدي إلى تعارض، أو نقص في مراتبهم العلية، كالمرض الخفيف مثلا.

2- الإيمان بالرسل (النبوة) في الفكر الحداثي:

يختلف مفهوم النبوة في المنظومة الفكرية الحداثية اختلافا مغايرا تماما لما سبق التطرق إليه في الفكر الإسلامي، حيث يراها الحداثيون أنها" الخبر أو الإخبار، فالوحي يأتي من الخبر، والخبرمصدره الوحي، الخبر هو الدال، والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي، وموضوعه حياة البشر وصالح

الناس، وليس شخص المرسل أو الرسول... فالنبوة إذن نوع من المعرفة متميزة عن أنواع المعارف الأخرى، يقينها باطني، ومعرفتها يقينية"[1]

2-1- محمد أركون والنبوة:

يرى الخطاب التأويلي في النبوة أنها "عملية إنتاج للرجال العظام كما يمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة، ولكن الفرق بين النبي وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية الاجتماعية بشكل متميز؛ بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة للوحي ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص"[2].

ويعود الخطاب التأويلي الحداثي للنبوة ليبين استغناء المجتمعات المتحضرة عنها، لكون المجتمعات الحديثة ليست في حاجة إلى نظام تحكمه الأسطورة" إن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يشكّل بنية إنثروبولوجية للمخيّل العقلي على العقلاني الوضعي"[3].

2-2- أدونيس والنبوة:

أما أدونيس فهو ينفي النبوة مباشرة، ومع قناعته بذلك فهو يستشهد ويدعم ذلك بما نقله في كتابه الثابت والمتحول من الجزء الثاني يعنون الفصل الثاني (المنهج التجريبي وإبطال النبوة) ومن العنوان تأخذ الدليل، حيث يعود إلى التراث ليسوق لنا نماذج من فلاسفة رفضوا الدين، فيقول: " كان ابن المقفع* من أوائل الذين وقفوا من الدين موقفا عقليا، فانتقد الدين بعامة، وخّص الإسلام، فانتقد القرآن وما فيه من عقائد، وتصوره لله والرسول"[4].

ثم ننتقل مع أدونيس من ابن المقفع إلى فيلسوف آخر هو ابن الراوندي الذي يقول:" إن العقل أعظم نعم الله، إنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن

---

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص21-22.

[2]- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، ص61.

[3]- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، ص64.

*عبد الله **ابن المقفع**:(106-142هـ)ولد بفيروزأباد إيران، وتوفي بالبصرة ولد مجوسيا ثم اعتنق الإسلام، مفكر، وأديب كبير،ومترجم، جمع ابن المقفع بين بين ثقلفة العرب والفرس، إذ تتضمن ثقافة الفرس وحكمة الهنود وفلسفة اليونان، من بين أعماله: كتاب الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرة اليتيمة، رسالة الصحابة، ترجم عن الهندية كتاب كليلة ودمنة http//ar.m.wikipedia.org. آخر مشاهدة:14//2021ر على الساعة:32:22

[4]- أدونيس أحمد سعيد ، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ج3، ص73.

كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف مافي العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"[1].

ومن خلال نص ابن الراوندي يظهر أن العقل هو الأساس في العلم والعمل، فالنبوة إما أن توافق العقل، ومنه فلا حاجة إليها ويكفينا العقل، وإما أن تخالفه فوجب رفضها. والنبوة في الحالتين مرفوضة في فكر ابن الروندي، وفي الفكر الحداثي، لأن العقل أصل والنقل تابع له.

2-3- عبد المجيد الشرفي والنبوة:

ويتفق الخطاب التأويلي الحداثي على استغناء الإنسان عن النبوة، لأنه مزوّد بالعقل، لأن ختام النبوة فيه إيحاء لتمام اكتمال العقل، وأن الإنسان يعتمد على نفسه في المعرفة دون الحاجة إلى الغير" إن هذا الختم يضع حدا نهائيا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهلاته الذاتية.. إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لايحتاج فيها الإنسان وقد بلغ سن الرشد إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة"[2].

2-4- حسن حنفي والنبوة:

وإلى تثبيت المعنى السالف الذكر، فإن الخطاب الحداثي يشير إلى أن الأنبياء" أدّوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية، وهم كذلك تاريخيا، ولكن بطبيعة الحال؛ لايظهرون اليوم كأنبياء وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، واكتملت النبوة وأصبح العقل قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة حرة قادرة على الإختيار"[3].

ويواصل الفكر الحداثي تأصيله لمقام النبوة، فهو يفرق بين النبوة وشخص النبي "هناك مسار طبيعي في التشخيص من الإنسان العادي إلى الشخص المقدس، من الرسول إلى صاحب الرسالة، ومبلغها إلى الرسول الإلهي المصطفى المختار من الرسول والمرسل إليهم إلى الرسول والمرسل، من البعد الأفقي إلى البعد الرأسي، من الرسول العادي ابن المرأة التي كانت تأكل القديد. يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، إلى الرسول الذي يضارع عيسى في ميلاده، وموسى في معجزاته"[4].

---

[1]- أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 3، ص74.

[2]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص91.

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص110.

[4]- حسن حنفي، من النقل إلى العقل، عالم السيرة من الرسول إلى الرسالة، ج3، ص597.

ويركز الخطاب الحداثي في عقيدة الرسول على قضية التحول الذي يعتري مسار الفكر الطبيعي ويراه حنفي عاديا، لأن الحداثيين ههنا يسعون إلى تجاوز الرسول لرسالته بادعائه الألوهية فيقول:" التشخيص مسار طبيعي للفكر الديني، وفي كل دين، في المسيحية والتحول من المسيحية دين الإنسان إلى المسيح ابن الله، وفي اليهودية من عزير الكاتب الى عزير ابن الله، وفي البوذية من بوذا النبي إلى بوذا الإله، وفي إحدى الديانات الصينية تحول لاوتزي من النبي إلى الإله"[1].

حيث يقول:" وكان الرسول دائما يقول: (الله ورسوله) في عطف واحد... ويكفي تسميته الرسول، لأن رسول الله تجعله باستمرار مقرونا بالتأليه وهو ما يساعد على التشخيص وهو ليس بمفرده رسول الله أو نبي الله بل كل الأنبياء والرسل السابقين من آدم حتى عيسى. رسول الله خطوة نحو (ابن الله) كما حدث في المسيحية"[2].

ويبيّن الخطاب الحداثي حقيقة النبوة وكنهها ف" النبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسيّة تتعلق بشؤون الناس وصلاح معاشهم".

وهذا الفهم الحداثي يخالف الفهم الإسلامي للنبوة، بحيث لا يجعلها غيبية والنبوة أمرا حسيا وليست غيبيا ولا علاقة للإصطفاء أو الإجتباء بها.

3- نقد وتوجيه الخطاب الحداثي في النبوة:

بالنظر التأملي لما ذكره حنفي في مفهومه للنبوة، نجده ينفي عنها الغيب لأن قوامها بين العباد وتحقيق مصالحهم وفي هذا المفهوم الحداثي يتضح ان النبوة أمر دنيوي محض بصورة محسوسة لتحقيق المصلحة الإنسانية، وهو يسعى لإعادة الدور المهمش للإنسان المتلقي، لأنه يرى أن التركيز العقدي يدور على محورين أساسيين هما الله والرسول. وهنا يتساءل حنفي أين الانسان المتلقي؟ أين موقعه؟ ولصالح من همش؟

"فأول نقد وجهه إليه هو تركيزه على قطبين من أقطاب الفكرة الدينية وهما: الله والرسول في حين غيب العنصر الأهم، حسب حنفي ألا وهو الانسان فالمرسل إليه هم الناس، والناس في رأي حنفي يعيشون

[1]- حسن حنفي، من النقل إلى العقل، عالم السيرة من الرسول إلى الرسالة، ص597.

[2]- حسن حنفي، من النقل إلى العقل، ج3 ص599 .

في عالم ويبحثون عن نظام، وهم المعنيون أساسا بالرسالة فكيف لا نجدهم المحور الأساسي في العلم النظري علم أصول الدين."[1]

والحق أن ما ذهب إليه حنفي فيه شيء من اللبس والاتهام وذلك أن علماء أصول الدين قد طرحوا هذا في بطون كتبهم فالاستخدام العقلي لإثبات النبوة واضح، ولكن الأساس يكون للدليل النقلي، لأن الاثبات في الحقائق الغيبية مرجعه النقل، إلا أن الدليل العقلي واضح واحتج به العلماء لأجل دفع حجج خصومهم الذين تسلحوا بالدليل العقلي من فلاسفة وأهل الكلام، فكان مزيجا بين الاستدلال النقلي والعقلي. والتركيز الحداثي على الشخص أي النبي بعيدا عن الوظيفة المنوطة بالنبي وهي التبليغ هو تلاعب واستخفاف بالعقول، لأن عدم ارتباط النبي بالنبوة لا معنى له، وهو ليس بالاختيار الذاتي ليس هو من يختار نفسه لهذا المقام، و النبوة لا تقوم على أي أساس من الأسس والمعايير الدنيوية، كالذكاء أو الفطنة أو الرياسة والجاه، وإنما قيامها يكون اصطفاء من الله إلى عبد من عباده ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ (الحج/75)، وقال أيضا: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ (الأنعام/124).

والنبوة في العقيدة تقتضي التقديس؛ أي لا بد من تقديسها "والحداثيون يؤمنون بالنبوة ابتداء، ولكن لا تقديس منهم لها، أي انهم يتعاملون معها كظاهرة مثل سائر الظواهر الوضعية الاجتماعية، وغيرها من الظواهر التي تقع في التاريخ، وذلك ما ينزع عنها صفة القداسة"[2].

ولكي يصل الفكر الحداثي إلى مبتغاه من مقام النبوة، فها هو يضعها في مقام الهدم، حتى يتمكن من أداء وظيفته يبدأ بالتفريق بين النبوة وشخص النبي ويكون ذلك بتوجيه سهام النقد له «هناك مسار طبيعي في التشخيص من الانسان العادي إلى الشخص المقدس، من الرسول إلى صاحب الرسالة، ومبلغها إلى الرسول الإلهي المصطفى المختار من الرسول والمرسل إليهم إلى الرسول والمرسل، من البعد الأفقي إلى البعد الرأسي، من الرسول العادي ابن المرأة التي كانت تأكل القديد. يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، إلى الرسول الذي يضارع عيسى في ميلاده، وموسى في معجزاته"[3].

ويغمز الفكر الحداثي كعادته في عقيدة الرسول بقضية التحول الذي يعتري مسار الفكر الطبيعي ويراه حنفي عاديا، لأن الحداثيين ههنا يسعون إلى تجاوز الرسول لرسالته بادعائه الألوهية فيقول:" التشخيص مسار طبيعي للفكر الديني، وفي كل دين، في المسيحية والتحول من المسيحية دين الانسان الى

---

[1]- بلال مقنعي، الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، دط، د ت، ص 6.

[2]- مرزوق العمري، ، إشكالية تاريخية النص الديني، ص393.

[3]- حسن حنفي من النقل إلى العقل، عالم السيرة من الرسول إلى الرسالة، ج3، ص597.

المسيح ابن الله، وفي اليهودية من عزير الكاتب الى عزير ابن الله، وفي البوذية من بوذا النبي إلى بوذا الإله، وفي إحدى الديانات الصينية تحول لاوتزي من النبي إلى الإله"[1].

إن الاستشراقيين رغم السموم التي نفثوا والتشكيك الذي أطلقو كان لهم توقف في مراحل معينة ولم يتجاوزوا الحدود، ولكن الفكر الحداثي كانت له الجرأة الكبيرة في التهكم على شخص النبي ص، حتى انحدر إلى أسفل سافلين، كون المنهج التفكيكي يحيل إلى التدمير الكلي، تدمير لكل شيء يجعل النبي مقدسا، كل ما يسمى وحيا هو في حقيقة أمره من صنع محمد ولا علاقة له بالاتصال بالله، فالنزعة المادية طاغية بقوة على التفكير الحداثي، والفكر الماركسي الهوسرلي في التحليلات الحداثية هو السائد.

وماتم ذكره آنفا من حنفي اتجاه النبي ومقارنة اسمه باسم الله من التمحيص لما يزعمه حنفي تجد وكأن له غيرة دينية، بل إنه يخاف على التوحيد مما يعكر صفوه (الشرك)، وذلك خشية أن يقع للمسلمين ما وقع للمسيحين في التأليه، حيث يقول: " وكان الرسول دائما يقول: (الله ورسوله) في عطف واحد... ويكفي تسميته الرسول، لأن رسول الله تجعله باستمرار مقرونا بالتأليه وهو ما يساعد على التشخيص وهو ليس بمفرده رسول الله أو نبي الله بل كل الأنبياء والرسل السابقين من آدم حتى عيسى. رسول الله خطوة نحو (ابن الله) كما حدث في المسيحية"[2]، ومع عدم وجود مجال للتشبيه بين الادعاء الحداثي وبين الحال الواقعي؛ حيث الحقيقة في النصارى مع عيسى أنهم ألهوه وجعلوه ابن الله " وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾ (التوبة/30).

لم يقرن الرسول اسمه باسم الله، ولكن الله هو الذي قرن فقال:" محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم"(الفتح/29)، والله هو الذي قال وليس الرسول: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٖ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ كَفَّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَأَصۡلَحَ بَالَهُمۡ﴾ (محمد/3)، والله هو الذي قال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُۚ﴾ (آل عمران/44)، والله هو الذي قرن اسمه مع اسم نبيه وليس الرسول، أما مبدأ التأليه الذي يخشى من خلاله حنفي الوقوع فيه كالنصارى فإنه مردود عليه من وجوه عدة:

– لأن العطف المذكور في الادعاء الحداثي هو تشريف من الله إلى نبيه ولو علم الله فيه شرا لما شرف به نبيه ولنهاه عن ذلك.

[1]– حسن حنفي من النقل إلى العقل، عالم السيرة من الرسول إلى الرسالة، ج3، ص597.

[2]– المرجع نفسه، ص599.

– لأن الرسول حذّر أمته ابتداء من الوقوع في المخالفات الشرعية والعقدية التي وقعت فيها الأمم السابقة، فحذر أمته من عدم اطرائه كما فعلت النصارى مع عيسى ابن مريم.

– أما الادعاء أن الرسول مقرونا بالله هي أحد أسباب التشخيص ثم التقديس ثم التأليه؛ فالرسول له تقديسه، ولكنه لا يرق للتأليه؛ إن الله في عليائه يرضى لرضى رسوله ويسخط لسخطه، فليس كل تقديس تأليه، والتأليه ما كان ولن يكون بكلمة الرسول المقرونة مع الذات العلية (الله)، الأمر الذي أشار إليه حنفي في تجريد الرسول بإضافة اسم الجلالة له (الله)، لأجل تبرير ادعائه من سحب لفظ الجلالة وذكر كلمة الرسول مجردة، فرسول الله لقب منحه الله لنبيه ص، وجمّله به، فسيبقى اسم النبي مقرونا باسم الله في الدنيا والآخرة.

إن الله تعالى جعل لرسالة محمد ص خصائص خصها بها دون غيرها منها، خاتمة الرسالات، ولذا لا يمكن اتباع رسالة بعدها أبدا، وكون هذه الرسالة خاتمة الرسالات أصبحت رسالة عالمية فهي لجميع الناس باختلاف أزمنتهم وأمكنتهم ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ (سبأ/28).

ولا يزال الفكر الحداثي يسعى إلى رفع الوحي والاتصال بالله عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم أرخنة النبوة: فيكون واسطة لإيصال الرسالة بين المرسل الله، والمتلقي المرسل إليهم، وليس هذا فقط، بل يجعلون شروطا للنبوة بمقاييس أرضية من توفرت فيه كان نبيا، وبالتالي فهم يهدرون النبوة بهذا الشكل ويجعلوها في يد كل من يحقق شروطها.

أن النبي مجرد واسطة لإيصال الرسالة من المرسل إلى المرسل إليهم، وليس جزءا من النبوة بشخصه

خامسا– الإيمان باليوم الآخر:

1– اليوم الآخر في الفكر الإسلامي:

إن الإيمان باليوم الآخر هو أحد أصول الإيمان التي يجب على المؤمن الإيمان بها، ويوم القيامة هو أمر غائب عنا لا تبصره عيوننا ولا تحيط بكنهه عقولنا، ولكن يمكن تلمسه وتصديقه بشغاف قلوبنا، ومع ذلك تجد المؤمن يعيشه وكل أعماله في هذه الدنيا يجعلها في سبيله، ولن يستريح المؤمن إلا عند تجاوز عقباته لا لشيء إلا لأنه آمن به وصدّق بوجوده، وتصديقه يستمده من الوحي الذي أخبر به ولقد امتدح الله تعالى من يؤمنون بيوم القيامة وسماهم بالمفلحين ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة/5).

1–1– وجوب الإيمان باليوم الآخر:

وتتابعت النصوص القرآنية بوجوب الإيمان باليوم الآخر وبيان الإقرار بوجوده، والاخبار عنه، وكذا أصناف الناس فيه، وتنوعت الأساليب القرآنية في بيان ذلك، حيث يأتي الربط بين الإيمانين في القرآن

الكريم في مواضع مختلفة وبأساليب مغايرة، من أجل بيان أن الإيمان باليوم الآخر هو تمام وكمال الإيمان بالله، فيقول تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ (البقرة/177) ثم ذكر ذلك وهو يصف المؤمنين فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة/4) ومن دعاء الراسخين في العلم قولهم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ (آل عمران/9).

يخبر القرآن الكريم أن من صفات الكفار عدم إيمانهم باليوم الآخر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ (النمل/4) وفي موضع آخر ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا﴾ (النساء/38).

ويوم القيامة من الغيبيات التي اختص الله بعلمها دون سواه فلم يطّلع عليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ (لقمان/34)، ولما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قيام الساعة سأل ربه فأجابه أن النبي في حد ذاته علامة من علاماتها ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ٤٢ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَا﴾ (النازعات/43)، ولما كثرت الأسئلة الموجهة إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم من المؤمن وغيره عن الساعة، أجابه رب العزة إجابة عامة يجيب بها السائلين جميعا ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ (الأحزاب/63).

1-2- أسماء اليوم الآخر في القرآن:

خصّ القرآن الكريم يوم القيامة بصفات عديدة وألقاب كثيرة لم يحض بذلك مسمّى مثله "ومن مظاهر ذلك كثرة الأسماء الوصفية لهذا اليوم العظيم، فمن أسمائه: يوم الدين، ويوم الحساب، والساعة، والقيامة، ويوم الفتح، ويوم الحشر، ويوم التلاق؟، ويوم الخلود، ويوم الجمع، ويوم التغابن، ويوم الخروج، ويوم التناد، والطامة والصاخة، والحاقة، والغاشية، والواقعة، والآزفة، والقارعة، وغير ذلك من الأسماء"[1]، ودليل ذلك هو مكانته المهمة في السلسلة العقدية للأمة، لكونه رابطا بين جميع أصول الإيمان، ولأن الجزاء والنعيم مربوط بقيام هذا اليوم تجد الكثير ممن ضاعت حقوقهم في الدنيا وسلبت أموالهم فلم يجدوا لأنفسهم عزاء إلا المحكمة الأخروية والتي ويكون قاضيها الله رب العالمين.

والإيمان باليوم الآخر له اتصال بحقائق تسبقه ووقائع تقع فيه، أما ما يسبقه فهي العلامات والأمارات التي أشار إليها النص القرآني والتي تبيّن قروب قيام الساعة؛ بمعنى انتهاء العالم الدنيوي والانتقال

[1]- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، ص1376.

للعالم الأخروي، ومن هذه العلامات نزول المسيح عليه السلام، وخروج الدابة، ويأجوج وماجوج، ومع ظهور آخر علامة من علامات الساعة ينتهي عالم الشهادة ويبدأ عالم الغيب فهو مغاير ومختلف في قوانينه عن العالم الدنيوي.

2- الخطاب الحداثي واليوم الآخر:

يرفض الخطاب التأويلي الحداثي اللإيمان باليوم الآخر ويقدمون لذلك أدلة في نظرهم تسعفهم لنكران ذلك ومن بين أعلامهم:

2-1- حسن حنفي واليوم الآخر:

ينظر الخطاب الحداثي ليوم القيامة على أنه من الطقوس الشعبية التي توارثتها وتناقلتها الأجيال فيما بينها فهي "من الخيال الشعبي والتي تنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الأخرويات تعويضا عن هموم الناس وتفريجا لكربهم وتوسيعا لخيالهم إذا ماضاق العقل، واتجاها نحو المستقبل الأفضل"[1].

يعتقد الخطاب الحداثي أن الإيمان باليوم الآخر هو انتكاسة فكرية وانتقال من لغة العلم إلى الرمزية الدينية، وهو يدعو إلى الإنعتاق من كل غيبي، لأنالايمان بمثل هذا دعوة للتخلف والرجعية في وقت العلم والتقدم "فنحن الآن قد رجعنا خطوة إلى الوراء وألغينا التطور آثرنا لغة اللاّهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح"[2].

ويحمل الخطاب الحداثي على عاتقه تأويل كل الغيبيات التي ذكرها القرآن الكريم وحملها على معان عقلية طبيعية لا متناهية، لأنها حسب الخطاب الحداثي لا محسوسة ولا مادية" كل ما أطلق عليه العلماء القدماء السمعيات لا تشير إلى حس ومشاهدة، إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معان إنسانية".[3]

2-2- صادق النيهوم واليوم الآخر:

يذهب الخطاب الحداثي إلى القدرة على معرفة الغيب في عالمنا الذي نعيشه، ويرة الحداثيون أن عالم الغيب لم يعد يحمل غموضا وإشكالا كما كان في الماضي، بل إنه اليوم" لم يعد غائبا عن عيون الناس، بل صار اسمه المستقبل وصار بوسع الناس الناس أن يعرفوا مستقبلهم سلفا بقليل من المنطق وعلم الحساب، كذلك لم يعد عالم الغيب خارجا عن سنن الطبيعة، بل صار طبيعيا، وثار قابلا للتفسير العلمي".[4]

---

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص468.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص157.

[3]- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص121.

[4]- الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص81.

ومرد هذا التصريح الحداثي لكون الفراغ المعرفي الذي يدور في فلكه يعيش قصورا معرفيا في أداته وفي تجلّي الحقائق له تجعله يعرض الغيبيات وأهوال يوم القيامة على الآلة العقلية فما لم يستسغه وتجاوز حد المحسوس نأى به إلى الرفض.

2-3- أدونيس واليوم الآخر:

ينطلق الفكر الحداثي من كون العقائد والأديان قائمة بقوة السياسة والعرف الاجتماعي والتقليد السائد، والتفكير الساذج الأبله، أما في الواقع فلا قيام لها بقوة الدليل والحجة والبرهان" الله تعالى والأنبياء، والفضيلة ليست سوى ألفاظ رتبتها الأجيال الغابرة، وهي قائمة بقوة الاستمرار لا بقوة الحقيقة"[1]، فالايمان بالغيبيات هو لدى الحداثيين نكران لكل ماتصل به من حقائق ثابتة بالكتاب كالبعث والحشر والميزان والصراط والجنة والنار.

يتفق أصحاب الخطاب الحداثي على عدم وجود اليوم الآخر وعدم وقوع ذلك، ولا حقيقة لحياة أخرى بعد الموت، بل إن الموت نهاية كل حي، وأن الجزاء والعقاب في الدنيا وفقط.

ويرجع الخطاب الحداثي تخلف المجتمعات الإسلامية عن غيرها، لكون تفكيرها ثابت لم يتغير فهم يؤمنون ويعتقدون بأشياء لا وجود لها في الواقع على عكس المجتمعات التي لاتؤمن بالغيبيات، بل تؤمن بما يثبته العلم " ويبدو كأن المجتمع العربي لا يتغير، بل يتراكم، كأنه مجتمع الثبات لا التغير: يؤمن بالأبدية لا بالزمان، وبالآخرة لا بالدنيا".[2]

عدم إيمان الخطاب الحداثي باليوم الآخر أدّى إلى إنكار كل مايقع فيه من أهوال ممّا أخبر عنها الشرع منها:

❖ **البعث** فلا يحملها الخطاب الحداثي على حقيقتها الإيمانية "لايكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح... بل واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون... تكشف عنه رغبة الإنسان في مقاومة الموت واستمرار الإنسان الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا وآثاره في الناس".[3]

ويتابع الخطاب الحداثي تأويلاته اللاّمتناهية للبعث فيقول: "البعث من الحياة الغريزية يسميه القرآن بعثا من الموت.. وهو خروج الإنسان من عالمه الطفولي الغائب في اللاوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء

---

[1]- أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، ص 187.

[2]- أدونيس أحمد سعيد، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط3، 1983، ص67.

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص450.

الصحوة واليقين.. ولكن العرب الوثنيّين أساءوا فهم هذه الحقيقة الماثلة أمام أعينهم ونقلوا الجدال إلى عالم الأموات الذي يعرفونه في لغتهم الوثنية".[1]

❖ **الميزان** مثلا فتجعله القراءة الحداثية على أنه" مجرد صورة حسية للعدل والقسطاس سيرا على طريقة التخييل".[2]

وينكر الخطاب الحداثي الكثير من الأمور التي تدخل في دائرة المعاد، لكون الخطاب النبوي هو المؤصّل لها، وبالتالي قوبلت بالرفض لأنها ظنية" ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة وليست من القرآن مما يوحي بأنها فرعية لاأصلية، نقلية لاعقلية، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها باعتبارها ظنا خالصا تخضع لصدق الرواية ومدى الحاجة إليها، فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن"[3]، يختبئ الخطاب الحداثي وراء أقنعة الفرعي والظنّي، وهو أساسا ينكر القضايا الإيمانية الكبرى التي ذكرت في القرآن هل لقيت إيمانا من لدن الحداثيين؟

❖ **الصراط** يؤوله الخطاب الحداثي على أنه "تصوير اختلاف الأحكام طبقا للأعمال..وهو موقف شعوري وليس موقفا ماديا، إحساسا ذاتيا وليس وصفا موضوعيا".[4]

❖ **الجنة والنار**: يذهب الخطاب الحداثي في حملهما على تأويل بعيد "يستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم".[5]

ويعلل الخطاب الحداثي إنكاره، لكونه من عمل المخيال الشعبي الذي توارثته الأجيال فأصبح من المقدّسات التي يتشبّث بها الناس في المجتمع "إن وعي الناس في زمن النبي كان مغموسا بالخيال، ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك، واعتبار حقيقة واقعة، لقد كان الوعي أنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية"[6].

ويواصل الخطاب التأويلي الحداثي تقديم قراءاته الجديدة للجنة والنار؛ الداران اللذان أعدهما الله للجزاء والعقاب "فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد

---

[1]- الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص106-107.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، 503.

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ، 474.

[4]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص514.

[5]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص99.

[6]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص99، هوامش المترجم.

الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها"[1].

ومن خلال ما يراه الخطاب الحداثي في تعلقه باليوم الآخر وأمور المعاد، أصبحت عبارة عن أمنيات يتمنّاها المرء لما عجز عن معايشتها في الدنيا "أمور المعاد في نهاية الأمر ماهي إلا تعبير عن العالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير غني يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز والحرية"[2].

فهذه هي التصورات الفكرية الحداثية لليوم الآخر والتي يبثها في خطاباته المختلفة، حيث تبنى على أسس وفلسفات مغايرة تماما للتصور الإسلامي ليوم القيامة، ويعيب الخطاب التأويلي الحداثي على الفكر الإسلامي حمل فهم نصوص المعاد على ظاهرها هو "خطأ في التفسير وتحويل الصور الفنية إلى وقائع مادية، وهي خطأ ثانيا في الإتجاه وتحويل هذا العالم إلى عالم آخر مما يكشف عن موقف مغترب منحرف، معوج منعرج في الحياة، وهي ثالثا خطأ في القصد فليس المقصود منها الحساب الكمي في النهاية، بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية، وكلما تعمقت ثقافة الإنسان وقوي وعيه وقلت غربته عن العالم فإنه لايكون في حاجة إلى خلق مثل هذه العوالم الوهمية، وأصبح قادرا على التفرقة بين عالم التمني وعالم الواقع"[3].

3- نقود وردود على الفكر الحداثي في الإيمان باليوم الآخر:

ما رفعه الخطاب الحداثي عن الايمان باليوم الآخر يحمله على تأويلات مادية مبناها العقل، بحيث لا يمكن فهم عالم الغيب بالآلة العقلية، لأنها تتجاوزه، وما لا يمكن فهمه يعد لغة مغلقة لا جدوى من فهمها ولا حتى الوقوف معها في نظر الفكر الحداثي، لأنها مضيعة للوقت وتجاوزها الزمن، والحقيقة أن التأويل الذي استعمله الحداثيون هو المادي المحسوس على حساب تهميش الغيبي من دائرة التفكير.

وعند الوقوف مع القرآن الكريم نجده قد عالج الأخطاء الفكرية والإنحرافات العقدية، حيث وقف على سقيم فهمهم وفساد تأويلهم، كي يبدد ضلالهم ويقوّم اعوجاجهم وأن له قدرة على البعث والنشور فهو لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ﴿أَوَ لَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ٨٠ أَوَ لَيۡسَ ٱلَّذِي

[1]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص533-534.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص600.

[3]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص538.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ٨١ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ٨٢ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ (يس/77-83).

"إن التصور والاعتقاد المبني على إنكار الآخرة والبعث يغطي على العقول، ويغلف الألباب بغلاف المادية الدنيوية القاحلة، ويجعل معتقده يمر على العظات والعبر والدلائل الكونية التاريخية والاجتماعية مرور الأبله المعتوه، والغافل المشدوه، وهذه الحقيقة هي المذكورة في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدۡ أَتَوۡاْ عَلَى ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِيٓ أُمۡطِرَتۡ مَطَرَ ٱلسَّوۡءِۚ أَفَلَمۡ يَكُونُواْ يَرَوۡنَهَاۚ بَلۡ كَانُواْ لَا يَرۡجُونَ نُشُورٗا﴾ (الفرقان/40)".[1]

إن الخطاب الحداثي وهو ينفي الايمان باليوم الآخر ويعيب على الفكر الإسلامي إيمانه الشكلي ويعيب اللغة الرمزية المستعلمة والتي يصفها بالمغلقة وبلغة اللاهوت يختار في نقده المنهج الفيورباخي وهو يستعيره من الفيلسوف الألماني فيورباخ وقوامه هو الإنسانيات المقلوبة وسنقوم بعرض أقواله وسرد نكرانه فلا تجد إلا دعاوى عارية وآراء كاذبة وأقاويل باطلة ورثها الخلف عن السلف تتهاوى سريعا عند عرضها.

والقرآن الكريم عالج هذا الإنكار والجحود مع الأولين ممن وقفوا موقف الرفض من اليوم الآخر فنجدهم على أنواع ثلاث[2]:

❖ **النوع الأول**: الجاحدون الملحدون، فهم الدهريون الذين ينكرون وجود الخالق تعالى ولا ينسبون المخلوقات لخالقها، فلا يمكن لهؤلاء أن يناقشوا في نكرانهم للقيامة والبعث والنشور، ولكن مناقشتهم تكون أولا في وجود الخالق تعالى.

❖ **النوع الثاني**: المؤمنون بالله والمكذّبون بيوم القيامة وأهواله، وهؤلاء لهم سلف من الجاهليين ولهم ذكر عند رب العالمين، وأما في نكرانهم للبعث فيقول عنهم: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبٗا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخۡرَجُونَ٦٧ لَقَدۡ وُعِدۡنَا هَٰذَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (النمل/27-28).

منهم من يعترف بوجود الخالق، ولكنه يكذب باليوم الآخر وأهواله، فأمثال هؤلاء كان لهم نصيب في المعالجات القرآنية التي قال الله فيها: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (لقمان/25)، فاعترافهم بوجود الله ينكرون من خلاله البعث والنشور...فهم، يؤمنون بالخالق وينكرون البعث، كون الله عاجز عن إحيائهم مرة أخرى، وهذا الصنف هو الذي حاججه الله تعالى في القرآن الكريم بالحجج والبراهين لبيان قدرة الله تعالى لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

---

[1]- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي، ص1387.

[2]- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي، ص1385-1386-1387.

❖ **النوع الثالث**: المؤمنون بالله وبالمعاد، ولكن ليس وفق الحقيقة القرآنية، لهم فهم خاص في تفسير تلك الوقائع، حيث يحرّفون الكلم عن مواضعه ويؤولونها التأويل اللامتناهي فيؤمنون بما يشاؤون وينكرون ما يشاؤون، كل ذلك تحت مسميات وشعارات متنوعة كالتحرر الفكري، ومسايرة العصر وتجديد الفهم، والنظرة التنويرية للنصوص.

إن الخطاب الحداثي في تعامله مع النصوص القرآنية المحكمة يتعامل معها تعاملا ماديا مستعينا بالإنتاج الفلسفي وبجملة من المناهج الغربية كالتاريخية والإجتماعية، وذلك لأجل إبعاد القراءة الشرعية وليحل محلها القراءة التأويلية المعاصرة.

إن هؤلاء يحسبون أن الزمان ما يعيشونه في الدنيا فمنطلقهم الفهمي عاجز وقاصر على إدراك حقائق الأمور، فإن ماتوا إنتهى الزمان وتوقفت الحياة في تصورهم، أما التصور الإسلامي فهو يرى الحياة "تمتد طولا في الزمان وتمتد عرضا في الآفاق، وتمتد عمقا في العوالم تمتد تنوعا في الحقيقة عن تلك الفترة التي يراها ويظنها ويتذوقها من يغفلون الحياة الآخرة عن حسابهم ولا يؤمنون بها. إن الحديث عن يوم القيامة هو حديث عن أمر غائب عنا لا تبصره عيوننا ولا تحيط بكنهه عقولنا، ولكن يمكن تلمسه وتصديقه بشغاف قلوبنا، ومع ذلك تجد المؤمن يعيشه ويكافح في هذه الدنيا من أجل الوصول اليه ولن يستريح إلا بعد تجاوز عقباته لا لشيء إلا لأنه آمن به وصدق بوجوده، وتصديقه يستمده من الوحي الذي أخبر به، ولكن المشروع الحداثي ينسف كل ما أخبر به الوحي نسفا، اللهم إلا تأويلات فاسدة يقوم عليها، كون الفراغ المعرفي الذي يدور في فلكه يعيش قصورا في أداته في تجلي الحقائق له تجعله يعرض الغيبيات وأهوال يوم القيامة على الآلة العقلية فما لم يستسغه وتجاوز حد المحسوس نأى به إلى الرفض، فعالم الغيبيات.

إن الحياة –في التصور الإسلامي– تمتد في الزمان فتشمل هذه الفترة المشهودة –فترة الحياة الدنيا– وفترة الحياة الأخرى التي لا يعلم مداها إلا لله، والتي تعد فترة الحياة الدنيا بالقياس إليها ساعة من نهار، وتمتد في المكان فتضيف إلى هذه الأرض التي يعيش عليها البشر، دارا أخرى: جنة عرضها كعرض السماوات والأرض، ونارا تسع الكثرة من جميع الأجيال التي عمرت وجه الأرض ملا يين الملايين من السنين.

وتمتد في العوالم، فتشمل هذا الوجود إلى وجود مغيب لا يعلم حقيقته كلها إلا الله، ولا نعلم نحن عنه إلا ما أخبرنا به الله، وجود يبدأ من لحظة الموت، وينتهي في الدار الآخرة، وعالم الموت وعالم الآخرة كلاهما من غيب الله، وكلاهما يمتد فيه الوجود الإنساني في صور لا يعلمها إلا الله"[1].

[1]– سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص1068.

عن هذا الاختلاف في التصور الحياتي هو اختلاف عقدي ينجر عنه اختلاف في القيم والمبادئ والنظم، لأن الدين منهج حياة منتظم.

فهذا هو التصور الإسلامي الذي ينظر للحياة بصورة أوسع وأشمل مما ينظر لها التصور الحداثي، هذا الأخير الذي يحصرها في الحياة الأولى منكرا الحياة الآخرة فهم لا يستندون في نفيهم ورفضهم إلى مستند صحيح من عقل أو تجريب، إلّا ادعاءات فارغة ومجرد النفي واستبعاد الأمر، وافتراض الاستحالة، وكل هذا يدل على ضعف حججهم وزيف اعتراضاتهم فهم يجادلون في الله بغير حق.

ومنه ما يمكن قوله أن الأدلة العقلية الصحيحة والأدلة التجريبية الثابتة والأدلة النقلية الصريحة تفيد الضرورة في دلالتها على وجود الله تعالى وألوهيته والنبوة والمعاد، وهذه الأدلة بهذه الأوصاف لا يمكن لأن تتعارض إلا في عقل نقص حظه من إدراكها على وجهها بشرائطها الصحيحة، ولا تنقص قيمة العقلي أو التجريبي أو النقلي بسبب ضعف بعض الأذهان عن فهم دلالاتها القطعية، بل تزيد قيمتها، فإن الجوهر والألماس والذهب لا يقدرها قدرها إلا الجوهري الحاذق، ولا يحط من قدرها كل أحد لايستطيع تمييز صحيحها من زيفها".[1]

❖ **خلاصة :**

قراءة المشروع الحداثي للتراث، وخاصة العقدي منه قامت قائمته على جملة من المفاهيم والمصطلحات وتفكيكها واستبدالها بألفاظ ومفاهيم زئبقية ثم توظيف آليات ومناهج غربية متنوعة ومختلفة، كل ذلك من أجل هلهلة الثوابت والقطعيات من الأفئدة وسلّ قداستها حيث بدا واضحا استعمال تلفيقة كبيرة من الفلسفات، وحل العقل محل الايمان، فكل ما خالفه أولم يستسغه رده ورفضه وأصبح الواقع والمعاش هما البوصلة التي بها نؤمن بالغيبيات فما خالف واقع اليوم لا موقع له ولا محل.

الفكر الحداثي ينقل نتاج العقل الغربي بفلسفاته المتنوعة والمختلفة أحيانا لأن هذا النتاج الفكري الغربي كان وليد مراحل معينة من تاريخ الغرب وأحقابا متتالية أوجدتها ظروف سياسية واقتصادية وثقافية ما، بالانصهار التام لهذه الترسبات المختلفة جاءت بالحلول والعلاج الذي قد يصلح لهم ولا يصلح لغيرهم، إلا أن الفكر الحداثي العربي المعاصر اقتبس من مشكاة الغرب هذه الحتمية المعرفية التي يجب تفعيلها في دراسة أي موضوع فكري مهما كانت طبيعته وهي المادية الماركسية، الاتيقا السبينوزية، (شمول الالوهية).

[1]- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي، ص1407.

والمشروع التأويلي الحداثي بشهادة أحد بناته هو "إعادة قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس؛ أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها"[1] ومع العودة إلى جملة (إعادة البناء والتأسيس) يتضح أن العملية البنائية للتراث التي يعمل لها الحداثيون هي عملية ضخمة لمشروع نهضة الأمة، هذه النهضة التي لن تقوم لها قائمة إلا بالعودة إلى التراث بفهم تجديدي لا سلفي، وحتى الوصول لذلك لابد من القيام بثورة على أسس التراث السلفي، وإعادة فهمه وبعثه بمنهجيات وآليات غربية معاصرة ومن أعظم هذه الآليات هو رفض التقليد؛ تقليد من سبقوا من تأليف في المصطلحات والمفاهيم والمضامين وتبديلها بغيرها مما يتناسب وروح العصر الذي نعيشه كون المصنفات السابقة يختلف زمانها عن زماننا، حيث أن الدرس الحداثي ينكر التقليد بكل أشكاله" نهجنا هو عدم التأسي بأحد قدماء أو محدثين، هم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدي بواحد منهم، وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الابداع، فإننا نرى مأساتنا في الاتباع لا في الابداع"[2]، ورفض التقليد والعمل على الابداع هي دعائم المشروع الحداثي.

العملية الهدمية البنائية التي يعد لها الدرس الحداثي عدته هي عملية مقننة من أجل هدم وتقويض النص الديني عامة والعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص، والعودة إلى النزعة الوضعية التي ينطلق منها الحداثيون وإليها يعودون، فرفع الاهتمام بمطالب الواقع وإشكالاته والذي يشرع من خلاله الباب واسعا على إشكالية تاريخية النص الديني، هذه الأخيرة تستغلها القراءة الحداثية في تهميش وعدم مراعاة البعد الغيبي في النص الديني.

الفكر الحداثي ينقل نتاج العقل الغربي بفلسفاته المتنوعة والمختلفة أحيانا لأن هذا النتاج الفكري الغربي كان وليد مراحل معينة من تاريخ الغرب وأحقابا متتالية أوجدتها ظروف سياسية واقتصادية وثقافية معينة، وبالانصهار التام لهذه الترسبات المختلفة جاءت بالحلول والعلاج الذي قد يصلح لهم ولا يصلح لنا، إلا أن الفكر الحداثي العربي المعاصر اقتبس من مشكاة الغرب هذه الحتمية المعرفية التي يجب تفعيلها في دراسة أي موضوع فكري مهما كانت طبيعته وهي المادية الماركسية، والاتيقا السبينوزية، (شمول الألوهية)، والإغتراب الديني الفيورباخي، والظاهراتية الهوسرلية، والفلسفة الروحية لهيجل وأسقطها على النص القرآني بعلة تعامل الغرب مع كتبهم بهذه الفلسفات والآليات، مماثلا بين النص الديني (الإسلامي) والنص الديني (التوراتي والانجيلي) مع أن بينهما برزخ لايبغيان.

---

[1]- علي حرب، نقد النص، ص28.

[2]- حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة، ص34.

الفصل الثالث

القضايا التشريعية في متناول القراءة الحداثية
قضايا المرأة أنموذجا

إن نظام الأسرة المسلمة يعد في جانبه التشريعي مؤسسة محكمة قائمة على حكمة بالغة، وذلك لكون الأسرة هي الخلية الأساسية للنهوض بالمجتمع، والأسرة تتألف بين زوجين هما القطبان فيها، لكونهما يرجعان لأصل واحد وينشآن من نفس واحدة، والمقصد الأسمى من هذه العلاقة الزوجية هو تحقق السكينة وتحصيل المودة والرحمة، وهذا البناء التشريعي جاء من أجل حماية الأسرة والمحافظة على بقائها والبعد عن كل ما من شأنه أن يجرفها أو يهدّد وجودها.

ولقد ظهرت في المدّة الأخيرة قراءات جديدة للنص القرآني عامة والأحكام التشريعية خاصة، طرحت هذه القراءة المعاصرة تأويلات حول جملة من الأحكام الشرعية، وتذكر القراءات المعاصرة أنه لا بد من التجديد في الآلية القرائية حتى نصل إلى المقصد الحقيقي للنص القرآني والتشريع الإسلامي والوقوف مع مصلحة المسلمين فيها.

ويعمد أعلام الفكر الحداثي إلى ربط القراءة الجديدة للخطاب التشريعي بالجانب العملي، ويبقى المنهج التأويلي التاريخي هو الرائد في قضايا الأحكام التشريعية مصحوبا بالنظرية المقاصدية، وفي كل تلك التأويلات نجد اهتمام الدرس الحداثي بمصاحبة ومسايرة الواقع وتمثل المعاصرة في الضفة الأخرى، مع استعمال المصطلحات التي يسعى إلى توظيفها في غرضه التأويلي كمصطلح الإجتهاد؛ والذي أضفى عليه مفهوما حداثيا مخالفا لما هو متعارف عليه في الفكر الإسلامي، بل ألبس لبوسا حداثيا معتمدا على المناهج الغربية التي تخالف مفهومه الإسلامي لتسكب فيه آليات المنهج النقدي، الذي يحيل الاجتهاد لكل من توفرت فيه الآلية النقدية.

و يصب الفكر الحداثي تركيزه في قراءته للنص القرآني على أهم القضايا التشريعية خاصة منها قضايا المرأة، لأنها حظيت باهتمام كبير من الغرب بجميع أطيافه ومستوياته، وكانت محطّ عناية الحركات التحرريّة النسويّة العالميّة، وهي من بين ما دفع بالحركة التأويلية أن تلج هذا الباب، ومع الاهتمام الحاصل في الحوار بين الإسلام والغرب ومن جملة القضايا الحاضرة بقوّة كانت قضايا المرأة هي الرائدة لذا كان لزاما على الحداثيّ العربيّ العمل على إظهار ذلك في دراسته مع التركيز على التغيّرات الحاصلة على السّاحة العالمية والتكيّف مع الظروف الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، "ولذلك كان التأويل الحديث أقرب الطرق إلى تناول النصوص المؤسّسة لقضايا المرأة تناولا معاصرا يتجاوز فيها حقائقها الشرعية الثابتة إلى معاني متغيرة حسب ظروف الزمان والمكان، مستخدما المنهج التاريخي والتأويل المقاصدي بغية القطيعة المعرفية مع التفسيرات المتقدمة والاقتراب أكثر من النّموذج الغربي"[1].

[1]- خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015، ص343.

وينطلق الخطاب الحداثي في نقده للنص الديني من مسلّمة عدم وجود تطبيق حقيقي واقعي للاسلام في أيّ زمان أو مكان، بل إن الشريعة الاسلامية لم تطبق في يوم من الأيام حتى في زمن النّبي صلى الله عليه وسلم وهذا الذي يؤكّده محمد عابد الجابري إذ يقول:" لا أجد حرجا لا في ديني ولا في وجداني ولا في عقلي إذا قلت: أن الشريعة الإسلامية لم تطبّق قطّ كاملة في يوم من الأيام، أقول هذا وأنا أعطي كل كلمة معناها وحقها من الدلالة"[1]، والحقيقة أن هذا الادعاء عار من الصّحة؛ إذ أن الشريعة قد عرفت تطبيقا لأحكامها في كل جوانبها في الزمن النبوي وحتى في الحكم الراشدي، لأن الأحكام التشريعية هي عبارة عن نصوص قرآنية أو نبوية سعى المسلمون لتجسيدها، وهذه المقولة الجابرية هي دفع بالخطاب الحداثي لجعله يعمل على تجاوز الشريعة الاسلامية من خلال التأويلات اللّامتناهية والتي يعتمد عليها الخطاب الحداثي في تغيّر الواقع سواء في الانسان أو في الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم تغيّرها وتبدّل الكثير من أحكامها وفق التغيّرات الحاصلة، وهي النتيجة التي توصلت إليها النظرية التأويلية" هناك من الأوامر والنواهي في الاسلام –بداهة باستثناء أساسيات الدّين وهي أعمدته وأركانه الخمسة التي بني عليها–ما ارتبط تماما بالأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة بل مهيمنة أنذاك، والآن وقد تغيّرت البيئة والتقاليد والأعراف والدرجة الحضارية والمعرفية والثقافية؛ فقد آن الأوان لإعادة النظر في تلك القواعد الأحكام بما يتلاءم والمستجدات الحديثة في المجتمع الحديث"[2].

لقد استطاع الفكر الحداثي أثناء العملية القرائية للنص القرآني أن يقدّم قراءات جديدة في الجانب التشريعي للاسلام خالف بها التفسير القديم المتعارف عليه، والقراءات الحداثية الموجودة في الساحة بتنوّعاتها ركّزت على جملة من القضايا المعروفة منها قضايا المرأة، فتمّ طرح كل ما يتصل بهذا الموضوع من زوايا مختلفة كالقوامة والميراث والمساواة وتعدد الزوجات والحجاب وغيرها من قضايا المرأة – القضايا المحرقة– المطروحة للنقاش، وجميعها أخضع لمحكّ التأويل في الخطاب الحداثي، والأسباب التي انطلق منها الحداثيون متنوعة، ولكن الدوافع واحدة هي الدفاع عن المرأة، بل ويرى بعضهم أن الخطاب التفسيري الموجّه للمرأة هو خطاب ذكوري عنصري وطائفي ولا بد من الانتصار للمرأة من هذه الخطابات الذكورية، وهذا النوع من الخطابات يشكّل نوعا من الصورة النمطية التي من شأنها تعزيز فكرة المفاضلة لدى الرجال على النساء، وينظر هؤلاء الحداثيون إلى "أنّ التفسيرات الأولى للنّص القرآني كانت متأثّرة بالظروف السياسية

[1]– محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 1994، ص73.

[2]– خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار سينا، القاهرة، ط1، 2001، ص20.

والاجتماعية لتلك المرحلة... وأنّ الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي هو خطاب طائفي في مجمله، بمعنى أنّه يتحدث عن مطلق (المرأة الأنثى ويضعها في علاقة مفارقة مع مطلق الرجل) الذكر"[1].

وينطلق الخطاب الحداثي التأويلي في الجانب التشريعي للمرأة في الإسلام على أنها منتمية إلى حقبة زمنية سابقة عن الإسلام تقوم على أساس عرقي، وعندما جاء الإسلام وضّح الصّورة السائدة في الوضع الاجتماعي المتردّي التي كانت تعيشه، وعلى التأويل المعاصر أن يؤدّي دوره للخروج من تلك الحقبة التاريخية سالفة الذكر" وضع المرأة في الإسلام ينتمي لقانون عرقي سابق على الإسلام، والإسلام صادق على تقاليد قديمة متعلقة بأسس قبلية وأعطاها بعدا مقدسا، ويتعلق الأمر اليوم بإعادة التفكير في هذه المفاهيم على ضوء التاريخ"[2].

ومنطلق الخطاب الحداثي في نقده للنص القرآني على أنه يقدّم خطابا في قضايا الأسرة عموما، إلا أن هذا الخطاب لا يقوم على مبدأ التساوي بين الجنسين، لكون الخطاب الحداثي يسعى إلى تأويل النصوص التي تقدّم فقها يقوم على مبدأ التمايز بين الرجل والمرأة فيما يكون بينهما.

إن الناظر للعديد من النصوص التشريعية التي لها تعلق بقضايا المرأة هي ظنية في دلالاتها على ماترمي إليه، وبعضها ظني الثبوت والدلالة معا كما هو معروف عند علماء الأصول، وهناك قضايا أخرى تطرح لم يرد فيها نص يحتكم إليه، ففي مثل تلك القضايا تكون موقوفة على اجتهادات العلماء المختلفة عبر العصور والتي تتدخل فيها البيئة وأحيانا الظروف الاجتماعية المتزامنة معها، لأن المجتهد ابن بيئته كما يقولون.

والحقيقة إن هناك فترات من تاريخنا الإسلامي ظهرت بعض التفاسير والاجتهادات الفقهية في تراثنا طرحت مفاهيم معيّنة في مجال التفسير، وكذلك في الاختيارات الفقهية، ولعلّ مردّ ذلك يعود إلى عدّة معطيات منها الظروف المصاحبة لتكوين شخصية المفسّر من السياقات المختلفة خاصة الاجتماعية منها، وكذلك التكوين العلمي له، حيث الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة والموضوعة في القضايا العامة و قضايا المرأة خاصة، ومن جملة هذه الأحاديث التي تمّ العمل بها" عقولهن في فروجهن" "هلكت الرجال حين أطاعت النساء"" طاعة المرأة ندامة"[3].

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004، ص29.

[2]- محمد أركون، الإسلام في فرنسا،حوار أجرته مع أركون المجلة الفرنسية الأسبوعية لنوفيل انستر فاتور، في السابع فبراير1986، نقلا عن مجلة الهدى المغربية عدد15 ديسمبر1986، ص59.

-انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص108.

[3]- شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1985، ص246-366.

وكذلك الاسرائيليات، وكثرة مروياتها حيث تأثّر الفقه والتفسير بهما تأثّرا واضحا، وحذّر الكثير من علماء المسلمين من خطرها على مر التاريخ...

ويمكن القول إنّ كلّ القضايا التشريعية النّسوية استنطقها التأويل الحداثي وخضعت للمنهج التاريخي ودخلت القراءة الحداثيّة النص القرآني باحثة عن المصلحة المقاصديّة التي جاء الشرع من أجلها، وهناك جملة من الأحكام التشريعية التي تناولت موضوع المرأة والتي قدّم لها الخطاب الحداثي قراءات جديدة تختلف عمّا عرضها المفسرون والفقهاء السابقون.

أولا– المرأة في الخطاب القرآني:

الخطاب القرآني أثناء حديثه عن المرأة نجده يتحلّى بالإنصاف والعدل، فالدّارس يقف على حقائق مثيرة، لكون القرآن بيّن موقع المرأة في نسقها الإنساني وفي النّسق الإجتماعي، ففي بعدها الإنساني خاطبها دون أن يحدث مفارقة بينها وبين الرجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ (البقرة/20)، وقوله تعالى: "﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ (البقرة/167)، وكذلك قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾(النساء/173)، فمثل هذه الخطابات لا تفرق بين جنس وجنس بل هو خطاب شامل.

يعتني النّص القرآني بالمرأة في سياق الجنس البشري، فيوجّه لها الخطاب كونها جنسا مستقلّا بذاته ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ﴾ (النحل/97)، وقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾ (آل عمران/195)، وقوله كذلك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات/13).

فالخطابات القرآنية سالفة الذّكر ذكرت المرأة بجنسها الأنثوي لكي تميّزها عن الجنس الآخر، مع أنّ الخطاب كان في سياق التّساوي بينهما في التكاليف.

إنّ الحديث القرآني عن المرأة جاء في سياق عام وفي سياق آخر محدّد بأطر معينة، وذلك لإظهار وبيان موقعها الطبيعي في الخريطة الاسلامية العامة منفردة عن الرجل تشقّ طريقها وتؤدّي دورها، وكذلك متزاوجة مع أخيها الرجل في تناغم جميل تكمّل الدّور الذي يقف الرجل عاجزا عن أدائه، وقد" تحدث القرآن عن المرأة ضمن الشبكة الاجتماعية الانسانية الواسعة، مبيّنا موقعها الحقيقي في هذه العلاقات الانسانية وأدوارها الوظيفية السليمة الملائمة لفطرتها وأنوثتها، ومنوّها بقيمة هذه الأدوار الفاعلة في بناء الحياة والإنسان والقيم الصحيحة، وسنّ لذلك أحكاما خاصة تتناول توزيع المسؤوليات في الحياة "[1]، بحسب

[1]– كفاح كامل أبو هنود: التوظيف الحداثي للآيات المرأة وإشكالياته 184.

الدّور الذي أعدّه الله لكلّ منهما، وعلى ذلك نحاول في هذه الأسطر إبراز دور المرأة في الخطاب القرآني باختلاف مواقعها، فالقرآن في نصوصه المتنوّعة عرض صورة المرأة تارة بنتا، وأخرى أختا، ومرة يعرضها أمّا وهكذا معليا من شأنها وصانعا لها تميّزا وحضورا في دنيا الناس لا يستغنى عنها أبدا.

ومنه فالخطاب القرآني يولي اهتمامه بالمرأة من جانبين اثنين: الجانب التشريعي يذكر جنس المرأة في تشريعاته ويبين حقوقها وواجباتها، الجانب القصصي يذكر بعض القصص لنساء صالحات كامرأة فرعون وأم موسى، كما أنه يذكر قصصا أخرى لنساء عاصيات كامرأة نوح وامرأة لوط، كما نجد للمرأة حظورا في القصص القرآني في الجانب التشريعاتي، لذلك سنقف مع بعض النماذج النسائية القرآنية، وذلك لمعرفة وبيان صورة المرأة فيها.

1- المرأة البنت:

لما كان الواقع الجاهليّ التي تعيشه المرأة واقعا مزريّا بالنسبة للمرأة جاء الخطاب القرآنيّ لكشف وتعرية هذا السياق ثمّ تقديم علاج له، وجاء هذا العرض كتصحيح للمفاهيم في بناء وإعداد المجتمع اجديد، فوقف القرآن مع الحالة النفسيّة للأب يوم يحاط علما بأن مولوده الذي طال انتظاره من جنس أنثى ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (النحل/58-59).

هذا عرض حال للحالة السّائدة للأب يومئذ، كيف كانت الأنثى موضع سخط وكره في قلوب الآباء ونفسياتهم، فاللّوحة القرآنية كانت تبيّن الحالة الأبوية إبتداء من داخل نفسه وانتهاء بتغيّر قسمات وجهه، فالسّواد الذي كان يعتري وجهه ويغطي جبينه سببه البنت المولود الجديد، فهذه الصورة القاتمة السواد التي استطاع الخطاب الفرآني تحويلها إلى نعمة من نعم الله يحتفى بها، وعدّ ذلك مما وهبه الله لعباده فينتظرها الأب بشوق ولهف شديد، ثم يشكر الله عليها ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ۝٤٩ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾"(الشورى/46-47)

إنّ الخطاب القرآني وهو يعرض هذا الواقع ويصوّر لنا هذه اللّوحة ويقدّمها" نظرة علويّة لم تنشئها ضرورة واقعيّة ولا دعوة أرضيّة ولا مقتضيات اجتماعية أو اقتصادية، إنّما أنشأتها العقيدة الإلهية الصادرة عن الله الذي كرّم الإنسان، فاستتبع تكريمه للجنس البشري تكريمه للأنثى، ووصفها بأنها شطر النّفس البشرية، فلا تفاضل بين الشطرين الكريمين على الله"[1].

[1]- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط12، 1986، ج5، ص 2688.

لقد استطاع الخطاب القرآني إعادة التوازن للنفس البشرية، حيث أفرغ النفس البشرية من الشرك والشرور، وأسكب فيها الإيمان والخير، فاطمأن القلب وهدأت النفس.

1-1- مريم ابنة عمران:

ذكر الخطاب القرآني قصّتها في مواقع شتّى متفرّقة، ونقف معه وهو يصوّر حالتها قبل خروجها للدنيا والأمّ تنذر ما في أحشائها لله رب العالمين، وتتمنى من الله الذكر وليس الأنثى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آال عمران/35-36-37).

فيخالف الله توقعات الأم، لكون وليدها أنثى، فيخبرها بأنه عليم بما وضعت، والأنثى خير من الذّكر "إنّ الله أعلم منها بنفاسة ماوضعت، وأنها خير من مطلق الذّكر الذي سألته، وليس الذكر الذي رغبت فيه بمساو للأنثى التي أعطيتها لو كانت تعلم علوّ شأن هاته المرأة"[1]، لقد أودع الله حكمته ومعجزاته في هذه الأنثى وسيكون لها شأن في المستقبل، بحيث يتسابق الكبراء من القوم وعليتهم على كفالتها وتربيّتها وتعلو مرتبتها، ولذا كان وصف القرآن لها وصفا يبيّن منّة الله فيه وليس الذّكر كالأنثى، لأنها ستكون محطّ معجزات الله، وليس للمقاييس المادية أدنى اعتبار في صناعة التفاضل بين الجنسين.

1-2- ابنة شعيب:

ساق النص القرآني هذه القصة في خضم الأحداث التي عاشها موسى عليه السلام، لما فرّ من فرعون وجنوده عندما أرادوا قتله، وعند وصوله إلى مدين اتجه إلى مكان تجمعهم وهو البئر التي يسقون منها، لمح موسى مشهد بنتين تذودان أغنامهما عن الشرب، فسألهما لم تذودان أغنامكما ولاتسقيان؟، فأخبراه أنهما لايسقيان إلا بعد انصراف الرعاة، وأبوهما شيخ كبير "﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص/23-24).

[1]-محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص233.

فانصرفتا البنتان شاكرتان صنيعه، وأخبرتا أباهما خبر الرجل القوي الأمين، فأرسل في طلبه ﴿فَجَآءَتۡهُ إِحۡدَىٰهُمَا تَمۡشِي عَلَى ٱسۡتِحۡيَآءٖ قَالَتۡ إِنَّ أَبِي يَدۡعُوكَ لِيَجۡزِيَكَ أَجۡرَ مَا سَقَيۡتَ لَنَاۚ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ۝٢٥ قَالَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾ (القصص/26-25).

وهذه القصّة تحمل دلالات كثيرة، وما أوردها الخطاب القرآني إلا للتدبّر والوقوف مع تلك الملامح التربويّة والأخلاقيّة التي أظهرتها القصّة وتجمّلت بها ابنة شعيب فكانت صاحبة حياء وعفة من خلال الوصف القرآني الدقيق لها " فمشية الفتاة الطاهرة الفاضلة العفيفة النظيفة حين تلقى الرجال في غير ما تبذّل ولا تبرّج ولا تبجّح ولا إغواء، فمع الحياء الإبانة والدقة والوضوح؛ لا التلجلج والتعثر والربكة"[1].

وتظهر في هذه القصة فضائل الفتاة وعلى رأسها الحياء، ثم مع قمة حيائها "لم تخف إعجابها بموسى وتبدي رغبتها لما لاحظته عليه، ويفهم الأب رغبة ابنته ويحترمها ويقدرها فسارع إلى عرض ابنته على موسى دون تردد أو تقاعس"[2].

هذه الصورة المشرقة التي يقدّمها الخطاب القرآني للبنت تبين أنّ لها رأيا سديدا وعقلا راجحا وقولا مؤثّرا، ويرسم سورة للمرأة وهي تحافظ على مالها بنفسها، وتسعى في تحصيل رزقها حتى لا تكون عالة على الآخرين، ولاحرج في خروجها من بيتها لقضاء حاجاتها وتدبير أمرها بنفسها.

2- المرأة الزوجة:

عند استعراض النص القرآني للمرأة الزوجة ساق لها ألوانا متنوعة من الخطابات في وصف حالها وبيان علاقتها الزوجيّة التي تربطها بالرجل ثمّ ذكر الحقوق المشتركة بينهما، وضرب نماذج لبعض الزوجات كي يجعلهنّ قدوات.

2-1- العلاقة الزوجية:

تقوم العلاقة بين الزوجة وزوجها على أسس قوية ومتينة تحمي هذه العلاقة من التصدع وهذا البناء من الانهيار فيصف الله علاقتهما بقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم/21)، فالعلاقة القائمة على هذا النحو تبين قدرة وعظم واضعها، كما تبين مدى الاهتمام القرآني بالحياة الزوجية وكيف يسلك بها مسالك تحفظها من التفكك ويعدّها لذلك؟ فالله "خلق كلا من الجنسين على نحو يجعله موافقا للآخر، ملبيا لحاجاته

[1]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 5، ص، 2688.

[2]- سيد الجميلي، أحكام المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص77.

الفطرية: نفسية وعقلية وجسدية، بحيث يجد عنده الراحة والطمأنينة والاستقرار؛ ويجدان في اجتماعهما السكن والاكتفاء والمودة والرحمة، لأن تركيبهما النفسي والعصبي والعضوي ملحوظ فيه تلبية رغائب كل منهما في الآخر، وائتلافهما وامتزاجهما في النهاية لإنشاء حياة جديدة"[1].

هذا المسلك القرآني الذي يسلكه في بيان الزوجة مع زوجها وهما يضعان يديهما في بعضهما ويشقان عباب البحر المتلاطم من مشاكل الدنيا العاتية لامعين لهما على ذلك إلا العلاقة المبنية على المودة والرحمة

2-2- امرأة فرعون:

أثبت الخطاب القرآني صفة القوة للمرأة التي كانت تعيش عيشة الملوك والقصور والخدم والحشم وكل ما تشتهيه وتتمناه، ولكنها أرادت ما عند الله واختارت جواره، فرسم القرآن صورتها وهي تقف أمام زوجها الإله وتتحدى سلطته وجبروته وهو يهدّدها بألوان وأصناف من العذاب المهين، فأين هي صفات ضعف وعجز المرأة التي ارتسمت في المخيلة البشرية؟ فيأتي النص القرآني ليقلّب الأمور رأسا على عقب ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ إِذۡ قَالَتۡ رَبِّ ٱبۡنِ لِي عِندَكَ بَيۡتًا فِي ٱلۡجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرۡعَوۡنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (التحريم/11).

هذه المشاهد الواقعية التي يبثها الخطاب القرآني تبين المكانة التي يريد القرآن للمرأة أن تتبوّأها، لقد تمثلت قوّتها في كونها"لم تخش سطوة زوجها مع أنه أعظم ملك في الأرض، ولم تفتنها حياة القصور والدور، ولم يطغها ثراؤها وحب زوجها لها، بل استعلت على كل هذه المغريات وتبرّأت من فرعون وقومه، ووقفت وهي المرأة ضعيفة الخلقة تتحدى فرعون أعتى أهل الأرض وأشدهم طغيانا"[2]

إنه لمشهد "تعجز الرجال عن بلوغه، وتضعف عنه النفوس، ولا يرق إليه إلا الكمّل من أولي العزم، وهو المعنى الذي يريد القرآن الكريم للبشرية أن تعيه أن في المرأة من معاني القوة والبأس، ومن أدوات القدرة والعزم ما يغير وجه التاريخ لو أنهم يحسنون فهم هذا النموذج العظيم"[3].

على المؤسسات المجتمعية باختلاف أطيافها أن تتعاون لأجل الاستثمار في بناء المرأة، لأنها أساس المجتمع.

---

[1]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ص2763.

[2]- نورة محمد فهد الرشيد، شخصية المرأة في القصص القرآني دراسة أدبية تحليلية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1427هـ، ص78.

[3]- كفاح أبو هنود، التوظيف الحداثي للآيات المرأة وإشكالياته، ص196.

3- المرأة الأم:

لقد رفع القرآن شأن المرأة وأعلى مكانتها أيا كان موقعها، ولما خاطبها خصّها بأحكام خاصة، وذلك لدورها الريادي الذي تضطلع به اتجاه أسرتها ومجتمعها في إعداد الأجيال﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًاۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًاۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًاۚ﴾ (الأحقاف/15).

هذه الوصية التي يوصي بها الله المسلمين هي وصية واجبة تتضمن الإحسان للأم، وإشارة لما تكابده الأم من مشّقة الحمل والوضع وعناء فترة الرضاع والفطام، وما بين تلك المراحل، نهى القرآن عمّا ساد في بعض المجتمعات ونأى بالرجال أن يتزوجوا أمهاتهم ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ (النساء/23).

وعالج القرآن مشكلة الرجال الذين يظاهرون من نسائهم كقول أحدهم أنت عليّ كظهر أمي، فبصنيعهم هذا عصيان لله تعالى، ونساؤهم ليست هنّ أمهاتهم ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ (المجادلة/2).

وكلما تقدم العمر بالأم زاد احترامها وتبجيلها ﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء/23-24) هذه هي المرأة التي أرسى القرآن الكريم قواعدها وأعلى مكانتها وجعل احترامها عبادة يتقرب بها، والجنّة تحت قدمها.

3-1- أم موسى:

إن قصة أم موسى من أروع الأمثلة التي طرحها الخطاب القرآني لتكون أنموذجا حيا يقتدى به، بحيث يصدر فرعون مرسوما ملكيا بقتل كل مولود ذكر في المملكة بعد إخبار السحرة له أن ملكه سيزول على يد طفل، وأم موسى كغيرها من الأمهات تتلقى المرسوم بالخوف والارتياب، فأوحى الله أمره إليها ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِۖ﴾ (القصص/7)، فاستجابت الأم الخائفة لأمر الله وألقت بابنها في اليمّ، مع أن كل الدلائل العقلية توحي أن من يرمى في الماء خطره أشد ممن يبقى على اليابسة، وما أم موسى ألقت الأم ولدها حتى هدأ روعها وسلّمت أمرها لخالقها وهي تنتظر وعده لها.

حملت المياه الصندوق إلى قصر فرعون، فالتقطه ءال فرعون، لما رآه فرعون قال: اقتلوه ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (القصص/8)، ما أن رعت امرأة فرعون الرضيع حتى ألقى الله في قلبها حبه، أما أمه فنترك القرآن يخبرنا عن حالها ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (القصص/10).

رغم اطمئنان قلب الأم إلا أنها تبعث أخته إلى المدينة لتقص الأثر وتتبع الخبر ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (القصص/11)، فلم تكتف البنت أن جاءت للأم بالخبر، بل أشارت على ءال فرعون بإعادته إلى أمه لترضعه مع المحافظة على السرية التامة ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ﴾ (القصص/12).

أمر فرعون بإحضار المرضعة، وما أن قدمت حتى التقم ثديها، وفتح التحقيق من أنت؟ ولماذا أنت يقدم على ثديك دون سواك؟ فأجابت أنها "امرأة طيبة الريح، طيبة اللبن، ماأوتي بصبي إلا قبلني فدفعه إليها وأجرى عليها رزقا، فرجعت بابنها إلى بيتها"[1]، وهكذا كافأ الله أم موسى نظير صبرها ونجاحها في الامتحان، فقرّت عينها بابنها، ولتطمئن لوعد الله إيّاها ﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص/13).

إن ما رأيناه في قصة أم موسى هو نموذجا من كثير من النماذج التي ساقها القرآن الكريم لتبين قوة الإيمان التي تتحلى بها الأم المؤمنة عندما آمنت بالوحي وصدقت وعد الله ولم تلتفت للعقل، لأن الوحي يقدم على العقل، فعقلها يجعلها تشعر بهلاك ابنها، ولكن الله يأمرها بإرضاعه وإلقائه، ثم ينهاها عن الخوف والحزن، ثم يبشرها برده إليها وجعله من المرسلين.

4- المرأة الحاكمة:

هي امرأة سبأ التي حكمت قومها وأخذتهم إلى بر الأمان، فهي مثال للمرأة الحكيمة العاقلة، يظهر القصص القرآني قصتها عند غياب الهدهد وتفقده نبي الله سليمان، ولكنه جاء بنبإ عظيم ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (النمل/23-24).

بعد تلقيه الخبر يرسل نبي الله رسالة على جناح السرعة يدعوهم فيها للاسلام، وأمرت الحاكمة بعقد مجلس طارئ للنظر واتخاذ الرأي الأصوب، وحكمهم هو فصل الخطاب ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّيٓ أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِي فِيٓ أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ (النمل/29-32).

حصافة العقل والحكمة كانت تتمتع بهما حاكمة سبأ، كما أنها لاتنفرد في اتخاذ القرارت بل تستشير، ولكن لما رأت ميل قومها للقوة والحرب، عدلت على رأيهم، وأبدت ميلا للصلح، وراحت تبرّر موقفها" إن الملوك إذا دخلوا قرية بالقوة نشروا فيها الخراب والدمار، وأبادوا حرثها وزرعها وحضارتها،

[1]- محمد أحمد جواد المولى، قصص القرآن، دار الإيمان، دمشق، دط، 1988، ص118

وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وتمادوا في الظلم والاستبداد، وهنا تظهر شخصية المرأة من وراء شخصية الملكة، المرأة التي تكره الحروب والتدمير والتي تفضل سلاح الحيلة والملاينة على سلاح القوة"[1].

فاستعملت المرأة الحكيمة سلاحا قويا فتاكا ناعما ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل/35)، ولكن نبي الله لما رأى، أدرك أنها تريد استمالته بالهدايا وشراء الذمم، فعزم عزمه واتخذ أمره، وهو يعلم أن هذا القرار ينهي الخلاف، ثم أمرهم بإحضار عرشها وتغيير معالمه ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ﴾ (النمل/42).

ومن خلال إجابتها نقف مع رجاحة عقلها وفطنتها، لأن السؤال أهكذا عرشك؟ لا هل هذا عرشك؟ لئلا يكون إرشادا إلى جواب فيفوت المقصود من إختبار الذكاء[2].

ولما أمرت بدخوال الصرح ﴿قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِي ٱلصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾ (النمل/44).

أعلنت الملكة إسلامها وطلبت من الله قبول توبتها وساقت قومها إلى اتباع نبي الله سليمان، وهي للاتساء والاقتداء.

هكذا يبن القرآن في قصصه مكانة المرأة وعلو مكانتها وأنها لا تقل شأنا عن الرجال في التشريع الإسلامي فنماذجها القوية المتمثبة في إيمانها بربها وتشيثها بقضاياها تظهر حصافة عقلها ورجاحة فهمها ونبل أخلاقها

ثانيا– قوامة المرأة:

يعتبر موضوع القوامة من أهم المواضيع والقضايا التي أسالت حبرا كثيرا وخلفت لغطا واسعا على عدة مستويات، تأتي القراءة الحداثية للنص القرآني لتقدم قراءات جديدة لموضوع القوامة خالفت به المعهود والمتعارف عليه في الفكر الإسلامي وهي تدعو إلى قراءة منسجمة مع المواقع والمناصب العلمية والسياسية والإدارية التي باتت تتبوؤها المرأة اليوم والمكانة التي حققتها على جميع الأصعدة والمستويات.

وقبل الخوض في مفهوم القوامة عند الحداثيين نود معرفتها عند علماء المسلمين.

---

[1]– عبد المنعم عبد الراضي،نساء في القرآن الكريم، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1988، ص 248.

[2]– مسعودي أسماء، صورة المرأة من خلال القصص القرآني، مجلة تاريخ العلوم، عدد12/جانفي2019–جمادي الأولى1440، السنة الخامسة، ص120.

1- القوامة في الفكر الإسلامي:

1-1- مفهوم القوامة

❖ **لغة:** من قام على الشيء، يقوم قياما، أي حافظ عليه وراعى مصالحه[1].

والقيّم السيد، وسائس الأمر، ومن يتولى أمر المحجور عليهم، وقيّم القوم الذي يقوم بشأنهم ويسوس أمرهم[2].

- أن القيام قد يجيء بمعنى المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء/34)، وذلك قوله أيضا ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ (آل عمران/74)؛ أي ملازما ومحافظا[3]

والقائم على الشيء الثابت عليه المواظب والملازم له، وقيم القوم سيدهم الذي يسوس أمرهم ويقومهم، والرجل قوّام أهل بيته بأن يقيم شأنهم، وقيم المرأة زوجها، لأنه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه"[4]

ومما تقدم من تعريفات لغوية نجد القوامة هي القيام بشؤون الآخرين، والتكفل بمعاشهم، وتسيس أمورهم، والمحافظة على مصالحهم.

❖ **اصطلاحا:**

يعد مفهوم القوامة من المواضيع التي مسّها غبش في فهمها، **و**التبس الكلام حولها، واختلف الدارسون في مفهومها، ومن جملة التعريفات التي بحثت في موضوع القوامة مايلي:

1-1-1- عند المفسرين:

نذكر بعضا من تعريفات المفسرين للقوامة، فينظر لها ابن كثير على أنها "الرجل قيم على المرأة؛ أي هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت"[5].

ويعرفها أبو بكر ابن العربي بقوله: "أمين عليها يتولى أمرها ويصلحها في حالها"[6].

---

[1]-جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج12، ص502.

[2]- أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، ط2، ج2، ص768.

[3]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: على شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ج33، ص317.

[4]- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د ط، دار ومكتبة علال، د ت،ج5، ص233. وابن منظور لسان العرب،ج12، ص 496-503.

[5]- عماد الدين إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة المعرفة، بيروت، د ط، 1993، ج1، ص491.

[6]- محمد بن عبد الله أبوبكر ابن العربي، أحكام القرآن، دار الجيل بيروت، د ط، 1987، ج1، ص530.

ويذهب الطاهر بن عاشور* في تحديدها إلى أن القوامة "تستمد مشروعيتها من أمرين، الأول: المزايا الجبلية التي تقضي حاجة المرأة إلى الرجل في الذب عنها وحراستها لبقاء ذاتها، الثاني: ظهرت آثار التفضيل على مر العصور والأجيال فصارحقا مكتسبا للرجال من هذه الناجية مستمرة وإن طانت تقوى وتضعف"[1].

وعند إجمال أقوال المفسرين نجد أن القوامة ينحصر مفهومها في: "قيام الرجال بمصالح النساء من الكفالة والرعاية والإنفاق[2]، ومرد ذلك كله عندهم هو تفضيل الله للرجال بكمال الخلق والعقل، والقوة في الأعمال.

1-1-2- عند الفقهاء:

جعل الفقهاء لفظ القوامة على معان منها[3]:

المعنى الأول: القيام على شؤون القاصر، وهي ولاية يعهد بها القاضي إلى شخص رشيد ليقوم بما يصلح أمر القاصر في شؤونه المالية.

المعنى الثاني: القيام على الوقف، وهي ولاية يفوض بموجبها صاحبها بحفظ المال الموقوف، والعمل على بقائه صالحا ناميا بحسب شروط الواقف.

المعنى الثالث: القيام على الزوجة، وهي ولاية يفوض بموجبها الزوج تدبير شؤون زوجته، والقيام بما يصلحها.

فالقوامة هي مسؤولية يفوّض بموجبها الزوج على القيام بشأن الزوجة وما يصلح حالها وتدبير أمرها وخدمتها، وهي تكليف للزوج، ولا شأن لها بقهر الزوجة أو التسلط عليها.

---

*محمد الطاهر بن عاشور: (1879-1973)عالم وأصولي وفقيه تونسي، كان متبحرا في شتى العلوم والمعارف والآداب، له اهتمام بعلم المقاصد والتبحر فيه، من مؤلفاته: تفسير التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، أليس الصبح بقريب، الوقف وآثلاره في الإسلام، التوضيح والتصحيح، نقد لكتاب الإسلام وأصول الحكم، شرح معلقة امرؤ القيس http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25.

[1]-محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص39.

[2]-محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، دار الفكر، لبنان، ط2، ج4، ص309.

[3]- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الحديث القاهرة، ط1، د ت، ص238.

1-1-3- في الفكر المعاصر:

يسعى الفكر الإسلامي إلى تحسين دور المرأة وتصحيح بعض المفاهيم التي أنتجتها آراء بعض الفقهاء والتي كانت رهينة سياقات وظروف خاصة، وكثيرة هي المفاهيم التي انحرفت وأساء الناس فهمها، منها مفهوم القوامة والتي تغيّر مفهومها عند المجدّدين، فهي عند محمد الغزالي* "أن يكون للرجل الكلمة الأخيرة-بعد المشورة-مالم يخالف بها شرعا، أو ينكر بها معروفا، أو يجحد بها حقا، أو يجنح بها إلى سفه أو إسراف، ومن حق الزوجة إذا انحرف زوجها أن تراجعه وألا تأخذ برأيه وأن تحتكم في اعتراضها عليه بالحق إلى أهلها وأهله، أو إلى سلطة المجتمع الذي له وعليه أن يقيم حدود الله"[1].

وإلى هذا الاتجاه ذهب كثير من العلماء المعاصرين، منهم: يوسف القرضاوي*[2]، محمد عمارة*[3] وغيرهما.

---

* محمد الغزالي: (1917-1996) ولد بمصر ومات بالرياض في مؤتمر دعي إليه وهو يحاضر فدفن بالبقيع وكانت وصيته، هو عالم مفكر إسلامي كبير يعد من أكبر دعاة ومجددي العصر الحديث، أزهري حمل هم الدعوة والداعية فراح يصحح الكثير مما علق بالإسلام من تدين مغشوش ومظاهر سلبية، له مواقف كثيرة مع من يخالفوه الفكر في مصر أوالسعودية أوالجزائر، دعي للجزائر عند فتح جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، خلف للمكتبة الإسلامية أكثر من خمسين عملا من بينها: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، فقه السيرة، كيف نفهم الإسلام، سر تأخر العرب والمسلمين، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، الرضاعة الثقافية للطفل المسلم، قضايا المرأة. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 222/2/15.على الساعة 22:10

[1]- محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، د ط، 19990، ص35-36.

* يوسف القرضاوي:(1926-2022)ولد بمصر وتوفي بقطر، عالم محقق ومفكر من طراز عال، أزهري تولى رئاسة المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، المؤسس والرئيس السابق للاتحاد العام لعلماء المسلمين، يعد التيار الروحي للإخوان المسلمين عالميا، شاعر ، له أكثر مائة وسبعين عملا أغنى بها المكتبة الإسلاميةمنها:الحلال والحرام في الإسلام، من فقه الدولة في الإسلامدراسة في فقه المقاصد، في فقه الأقليات الإسلامية، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط،فقه الزكاة، كي تنجح مؤسسة الزكاة. http//ar.m.wikipediaآخر مشاهدة 2022/12/25 على الساعة 1:25.

[2]- يوسف القرضاوي، برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، تاريخ الحلقة 2005. http//wwwaljazeera.net آخر مشاهدة 222/2/15.على الساعة 10: 42

* محمد عمارة: (1931-2020)مفكر إسلامي محقق مناظر، عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وعضو هيئة كبار علماء الأزهر، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، ورئيس تحرير مجلة الأزهر، أهم مايميز فكره هودفاعة عن وحدة الأمة الإسلامية، الحارس اليقظ المرابط على ثغور الإسلام، خلف مائة وسبة وأربعون كتابا منها:الإسلام وفلسفة الحكم، الغزة الجديدة على الإسلام، معركة المشطلحات بين الغرب والإسلام، الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ، التشيع الفارسي المعاصر خفايا المؤانرة، ترجمت العديد من كتبه إلى أكثر من عشر لغات أخرى. http//ar.m.wikipediaآخر مشاهدة 2022/12/25.على الساعة 12:00.

[3]- محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، د ط، 2002، ص 112.

فالقوامة عند أصحاب هذا الفكر هي إدارة وتكليف ومشورة بين الزوج وزوجته، والرجل والمرأة متساويان في المقام مختلفان في المهام.

2- الفكر الحداثي والقوامة:

يسعى أصحاب القراءة المعاصرة إلى تحسين وضعية المرأة وتأهيلها لتشارك الرجل وتتساوى معه في الحقوق والواجبات بما يتماشى والمعاهدات الدولية المبرمة في هذا المجال والتي تتجاوز الثقافات المحلية والخصوصات الدينية.

يدعو الخطاب الحداثي إلى إعادة النظر في الخطاب الديني عامة والموجّه للمرأة خاصة بما يتماشى والتغيّرات الحاصلة، لكون تلك الخطابات تأثرت بظروف زمانها ولا بد من إعادة النظر في أحكامها "إن التفسيرات التراثية الأولى للنص القرآني كانت متأثرة بالظروف السياسية والاجتماعية لتلك المرحلة."[1]

2-1- نصر حامد أبوزيد:

يذهب أبوزيد إلى أن الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي هو خطاب طائفي في مجمله بمعنى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة الأنثى ويضعها في قراءة مقارنة مع مطلق الرجل الذكر[2].

وينطلق نصر حامد أبوزيد من خلال العمل على المنهج التاريخي أن قضايا المرأة تعدّ واحدة ولا ينبغي التعامل معها وفق النصوص الشرعية، لأن التغير الحالي للمجتمع والمرأة حريّ بتغيير تلك الأحكام الشرعية المتنزّلة في تلك الفترة التاريخية والتي يكون لها إسقاط واحد سواء في شأن القوامة أو في شأن تعدّد الزّوجات كلّها" تعبير عن وضع تاريخي في علاقة الرجل بالمرأة، وهو وضع تاريخي تجاوزته الخبرة الإنسانية وتطوّر المجتمعات البشرية"[3].

وعند وقوف الخطاب الحداثي مع قضية القوامة يكاد يتفق أصحاب القراءة الحداثية أثناء دراستهم لآية القوامة يقفون على فحوى الآية بربط القوامة بالإنفاق، حيث تقول آمنة ودود: "القوامة محصورة في نطاق الأسرة، وعلاقة الرجل بزوجته، مع تقييدها بتحقق التفضيل، والإنفاق على النساء، فإذا تخلف أحد هذين الشرطين انتفت القوامة، ولم يعد لها من مكان أو أثر في الحياة الزوجية"[4].

---

[1]- نصر حامد أبوزيد دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي لعربي، الدار البيضاء، 2004، ص29.

[2]- نصر حامد أبوزيد دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص29.

[3]- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص294.

[4]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور لساني، تر: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006، ص347.

2-2- جمال البنا*:

يزعم البنا أن الخطاب القرآني "أشار إلى مبرّر القوامة وهو الإنفاق، فإذا قضى التطور بأن تتولى المرأة الإنفاق كما يتولاه الرجال؛ بل في حالات عديدة تتولى المرأة الإنفاق، فإنّ مبرّر قوامة الرجل ينتفي، وتكون هذه الآية شأنها شأن آية المؤلّفة قلوبهم التي لم يعد لها وجود؛ لم يطبق حكمها، أما بقية الآيات فتعني بعض الرجال على بعض النساء، وبعض النساء على بعض الرجال وليس فيها حكم مطلق"[1].

2-3-محمد شحرور*:

عندما تطرق شحرور لقضية القوامة، استنكر أن تكون فطرية بالخلق، وأن يكون جنس الرجال قوّامين على جنس النساء بالفطرة والأفضلية بالخلق، بل الأفضلية عنده متعلقة على حسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، فهي قيم تتفاوت بين جميع الناس، يوجد من الرجال من هو أفضل من النساء، والعكس صحيح، وركّز محمد شحرور في ذلك على تفسير الصالحات في الشق الثاني للآية: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ﴾ (النساء/34)، والمراد بالصالحات -في الآية- الصّالحات للقوامة التي هي المدار التي تدور عليه الآية[2].

---

* **جمال البنا** (1920- 2013) بمصر ينتمي لعائلة البنا أخوه حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وهو الأصغر في ترتيب العائلة ،سماه أبوه جمال تيمنا بجمال الدين الأفغاني إلا أنه يختلف عن فكر الجماعة، مفكر لع العديد من الآراء التي خالف فيها الكتاب والسنة وإجماع الأمة، الحجاب خص به نساء النبي فقط، كواه الكثير من الإصدارات التي تجاوزت 150 منها: المرأة المسلمة بيت تحرير القرآنوتقييد الفقهاء، الحجاب، ثلاث عقبات في طريق المجد، ديمقراطية جديدة، الإسلام والعقلانية، حرية الاعتقاد في الإسلام. موقع جريدة اليوم السابع المصريةwww.youm.com آخر مشاهدة 2022/12/25.على الساعة 23:55

[1]- جمال البنا، الحجاب، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 2002 ص191.

* **محمد شحرور**: (1938-2019) ولد بسوريا ومات بالامارات، مفكر ومهندس وباحث أحد أساتذة الهندسة الندنية في جامعة دمشق مؤلف ومنظر، بدأ شحرور كتاباته عن الإسلام بعدعودته من موسكو واتهمه البعض باعتناقه الفكر الماركسي بسبب قضائه فترة شبابه في الاتحاد السوفياتي، من أعماله: أصدر كتبهضمن سلسلة دراسات إسلامية معاصرة الصادرة عن دار الأهالي دمشق.

الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الدزلة والمجتمع، الإسلام والإيمان، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، تجفيف منابع الإرهاب، القصص القرآني. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25.على الساعة :052

[2]- محمد شحرور، قه المرأة، ص304.

2-4- آمنة ودود*:

وعند وقوف الخطاب الحداثي مع قضية القوامة يكاد يتفق أصحاب القراءة الحداثية أثناء دراستهم لآية القوامة يقفون على فحوى الآية بربط القوامة بالإنفاق وحده، حيث تقول آمنة ودود:" القوامة محصورة في نطاق الأسرة، وعلاقة الرجل بزوجته، مع تقييدها بتحقق التفضيل، والإنفاق على النساء، فإذا تخلف أحد هذين الشرطين انتفت القوامة، ولم يعد لها من مكان أو أثر في الحياة الزوجية"[1].

3- المناقشات والردود على الفكر الحداثي:

إنّ القراءة الحداثية لآيات الأحكام ومنها آية القوامة في عموم النص القرآني، تعتبر دعوات تدعو إلى تجديد قراءة النص القرآني عامة والفكر الإسلامي بوجه خاص، والحق أنّ هذه الدعوة يشترك فيها الجميع ودعا إليها الكثير من علماء المسلمين؛ إلا أن الاختلاف يكمن في كيفية فهم هذا التجديد والعمل عليه.

أثبت الخطاب القرآني حق القوامة لكلا الزوجين؛ بمعنى حق الرجل في القوامة على زوجته، وحق المرأة في قوامة الزوج عليها، فهي حق وواجب في آن واحد، ولعل اختيار هذا اللفظ دون سواه(لفظ القوامة) فيه دلالة على استبعاد معنى التسلّط والتحكّم والإذلال من دائرة القوامة التي تعد -مع كونها حقا للزوج- واجبا تترتب عليه مسؤوليات، رشّح الرجل دون المرأة للاضطلاع بها أسباب أشارت إليها الآية الكريمة، كما أننا لا ننكر الأخطاء الناتجة عن سوء فهم للقوامة والتي أدّت عند البعض إلى الاستبداد والظلم باسم الدين.

3-1- الرد على آمنة ودود :

ماذهبت إليه آمنة ودود أن القوامة معلّقة بالإنفاق فهذا الكلام فيه نظر،لأن القرآن "بيّن حق القوامة للزوجين معا؛ بمعنى حق الزوج في القوامة على زوجته، وحق الزوجة في قوامة الزوج عليها، واختيار لفظ القوامة دون سواه فيه دلالة على استبعاد معنى التسلط والتحكم والإذلال من دائرة القوامة التي تعد - مع كونها حقا للزوج- واجبا تترتب عليه مسؤوليات، رشّح الرجل للاضطلاع بها دون المرأة لأسباب

---

* **آمنة ودود**: :(، ت1952ركزت على دراسة وفهم القرآن الكريم بعيدا عن فهم وتفسير الفقهاء، مجال عملها الحركة النسوية الإسلامية والإلهيات، والفلسفة وحوار الأديان، قررت ودود إمامة الناس لمجموعة من المصلين مابين 60امرأة و40 رجلا جالسين معا، وقامت سهيلة العطار برفع الأذان في أمريكا خارقة الأعراف الإسلامية، من أعمالها: من أهمها القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25.

[1]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور لساني، ص347.

أشارت إليها الآية الكريمة ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ (النساء/34)، ومع التدبر في الآية نجدها قد علّلت إستحقاق الرجل لهذه المسؤولية بأمرين: أحدهما وهبي، والآخر كسبي.

3-1-1- أسباب القوامة:

للقوامة أسباب لا بد من توفرها ومن توفّرت فيه كانت للرجل الأهلية في القوامة هي:

❖ **السبب الوهبي**:هو الذي لا دخل لصاحب القوامة فيه، لكون السبب وهبي، وذلك بتنصيص النص القرآني، فالتفضيل المشار إليه يعني الرجال كل الرجال مفضّلون على جميع النساء، أم أنّ معناه بعض الرجال مفضّلون على بعض النّساء وبعض النّساء مفضلات على بعض الرجال، ومرد التفضيل يعود إلى خصائص أودعها الله في كل منهما "سبب تفضيله تعالى الرجال على النّساء بكمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة في الأعمال والطاعات، لذلك خصوا بالنبوة والولاية وإقامة الشعائر والشهادة في مجامع القضايا، ووجوب الجهاد والجمعة ونحوها وتعصيب وزيادة السهم في الميراث والإستبداد بالفراق"[1]

والتفضيل واقع بين الجنسين معا فهو يشمل الرجال والنساء، فالله فضّل الرجال على النساء وفضّل النّساء على الرجال، فمتعلّق التفضيل هو التخصّص الذي ينفرد به كل من الزوجين على الآخر، والحقيقة أنّ تلك الخصائص من استجمعها استحق القوامة، فالسبب الذي استحقت به القوامة هي الرجولة بمعناها الجبلّي الذي نصّ عليها القرآن الكريم وليست الذكورة[2].

وهو الذي ذكره صاحب المنار بقوله: "وفي التعبير حكمة أخرى وهي الإشارة إلى أنّ هذا التفضيل إنّما هو للجنس لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضل زوجها في العلم والعمل بل في قوة البنية والقدرة على الكسب، ولم ينبّه الأستاذ إلى هذا المعنى على ظهوره من العبارة وتصديق الواقع له وإن ادعى بعضهم ضعفه."[3]

❖ **السبب الكسبي**: وهذا السبب له تعلّق بالجانب المادي دلّ عليه قوله تعالى ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ (النساء/34)، فالنفقة سبب للقوامة وهو مظهر من مظاهرها، وهو الذي به تنشأ القوامة، لأن ضمان مستلزمات ومتطلبات الزوجة وسيلة إلى حفظ كرامتها، والقوامة وهي حق الزوج في إدارة الشؤون الأسرية لم تعط له السّلطة المطلقة، وإنما وضعت لها ضوابط تضبطها توجيها للزوج لئلا يحيد عن الأهداف والمقاصد التي من أجلها شرعت القوامة.

---

[1]- ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، ج2، ص184.

[2]- نور الدين بولحية، أحكام العشرة الزوجية وآدابها، دار الكتاب الحديث للطباعة وللنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د، ص89-90 تموقع : www.noursalam.free.fr تاريخ الإطلاع، 20-05-2020.على الساعة: 0:12

[3]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية، مصر، 1990، ج5، ص57.

أما من الجانب البلاغي جاء لفظ قوامون في الآية "بصيغة مبالغة من القيام على الأمر بمعنى حفظه ورعايته والإشراف عليه، فالرجل قوّام على امرأته كما يقوم وليّ الأمر على رعيّته بالأمر والنهي، والتقويم والتأديب، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه علّة مجيء الجملة اسمية على ما قدّره بعض أهل البلاغة."[1]

وبالعودة إلى الآية نجد التفضيل صريحا، ومع ذلك فالقرآن لا يريد الإنقاص من قيمة المرأة ولا الحطّ من قدراتها العقلية والفكرية التي تتفوق بها على الرجال أحيانا، ولكنّ مردّ التفاضل يعود لتكوينها ولفطرتها التي خلقها الله عليها" من مغالبة المكاره، وغشيان الصعاب، ومعاناة الوظائف الشديدة مالا يتيحه للمرأة، ولذلك جاء التعبير القرآني في غاية اللطف والبيان: "بما فضّل الله بعضهم على بعض"، فلم يقل (بتفضيلهن عليهن) أو (بما فضل الرجال على النساء)، حتى يفيد معنى في غاية الجلال والكمال، وهو أن المرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من جسم الإنسان، فالرجل بمنزلة الرأس، والمرأة بمنزلة البدن، ولا ينبغي أن يتكبر عضو على عضو؛ لأن كل واحد يؤدي وظيفته في الحياة، فالأذن لا تغني عن العين، واليد لا تغني عن القدم، ولا عار على الشخص أن يكون قلبه أفضل من معدته، ورأسه أشرف من يده، فالكل يؤدي دوره بانتظام، ولا غنى لواحد عن الآخر."[2]

والتفضيل الذي تحدّث عنه القرآن له وجود في حياتنا وممارساتنا، وذلك كتفضيل بعض أعضاء الجسم الواحد على بعضه الآخر فالعقل يختلف عن العين واليد اليمنى خير من اليسرى، وجميعهم من خلق الله، وهكذا كان التفضيل بين الرجال والنساء.

ولقد فهم العلماء من تدبر الآية أن الرجل قد يعجز عن النفقة؛ بمعنى السبب الكسبي للقوامة لا يستطيع القيام به، ففي هذه الحالة كان للزوجة فسخ العقد لزوال المقضود الذي شرع لأجله النكاح، وجعلوا الأمر ظاهرا على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار[3].

3-2- مناقشة جمال البنا والرد عليه:

مفهوم القوامة في القرآن يحمل معان واسعة تفهم من اللغة، "والقوّام هو الذي يقوم على شأن شيء ويليه ويصلحه"[4] "والقيام على أضرب: قيام بالشخص؛ إما بتسخير أو اختيار، وقيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له."[5]

---

[1]- قطب الريسوني،النص القرآني من تهافت القراءة الى أفق التدبر، ص347.

[2]- محمد علي الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، مكتبة الغزالي، دمشق، ط3، 1980، ج1، ص467.

[3]- أنظر : محمد ابن أحمد القرطبي، أحكام القرآن، ج3، ص125.

[4]- محمد الطاهرابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص38.

[5]- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 416.

ولا يمكن قصر القوامة على الجانب المادي كما أشار البنا، فهو قصر فكر ومعرفة، والحقيقة أنها مسؤولية ذات أبعاد متعددة ومتنوعة، " والقوّام هو المبالغ في القيام. وهذا يدل على أن القوامة تحتاج إلى تعب، وإلى جهد، وإلى سعي وهذه المهمة تكون للرجل، ثم تأتي حيثية القوامة:" وبما أنفقوا من أموالهم" والمال يأتي نتيجة الحركة ونتيجة التعب، فالذي يتعب نقول له أنت قوّام.. فلا يصح أن تأخذ قوام على أنها السيطرة؛ ..والدرجة التي من أجلها رفع الرجل هي أنه قوام أعلى في الحركة الدنيوية، وهذه القوامة تقتضي أن ينفق الرجل على المرأة."[1]

ثم تأتي المسؤولية المالية فالقوامة ليست اتخاذ القرارات ولا تعني التعالي من أحد على أحد، بل تستوجب الالتزام بالمبدأ الشوري، وليس إلغاء شخصية المرأة ولا الحطّ من قدرها، وما يقع من بعض المسلمين ليس هو الإسلام ولا ما أمر به؛ ولكنها تصرفات معزولة من بعض الناس لم يحسنوا فهم الإسلام.

القوامة هي قيادة سفينة يركبها الجميع يتولى الربان الإبحار بها وهمّه هو نجاة ركابها وإن كان على حساب هلاكه" فليس من الحكمة في نظر شرع أو وضع أن يترك مجتمع دون أن يعرف له رئيس يرجع إليه في الرأي، وعند الإختلاف، وفي مهام الشؤون.

وإذا تصوّر مجتمع على هذا النحو، ليس له محور يدور حوله ويعتصم به، فهو مجتمع مآله حتما إلى السقوط والإنحلال. مجتمع صائر لامحالة إلى الفوضى والإضطراب بالتنازع والتضارب وتناقض الرغبات. وبذلك ينقلب المجتمع رأسا على عقب تتفكّك وحدته وتتناثر لبناته وتضيع الثمرات التي عقدت به، وأنشئ سبيلا للحصول عليها."[2]

حتى وإن كانت هناك بعض التصرفات التي ترى بتفضيل الرجل على المرأة فهي عبارة عن فهم سقيم هزيل لا يساوي في ميزان الشرع شيئا، لأن ميزان المفاضلة في الخطاب القرآني للتقيّ أيّا كان جنسه، فأيّما امرأة أكثر إيمانا وطاعة لله لا جرم أنها خير وأفضل من صفوف مرصوصة من الرجال الخاوية قلوبهم الخالية من الايمان والتقوى السادرة في الضلال الباطل.[3]

وبعد عرضنا لآراء بعض الحداثيين وبيان فكرهم وقراءتهم لآية القوامة، ثم الوقوف مع أهم التفسيرات والدراسات التي تناولت هذا الموضوع ومناقشة الفكر الحداثي في تأويلاته نقف على ما يلي:

---

[1]- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مصر: أخبار اليوم، 4، ص2193. موقع جريدة اليوم السابع المصرية www.youm.com آخر مشاهدة 2021/05/12.على الساعة23: 44

[2]- محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق،القاهرة، ط18، 2001، ص158.

[3]- انظر: أمير عبد العزيز، افتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2001، ص84.

لقد قدم الخطاب الحداثي قراءات تأويلية حداثية مبنية على أساس التفاضل الجنسي وسيطرة الخطاب الذكوري على التفسير، والحقيقة أنها ليست استعراض عضلات الرجل على المرأة، ولا تعني خيريّته عليها، ولا إلغاء لشخصها، بقدر ما هي إدارة، وتبقى للشركاء الحقوق الكاملة، والنظام الإسلامي أوجب على الزوج الانفاق ولم يلزم الزوجة به وإن كانت غنية إلا تطوعا وفضلا لا أمرا، ومن الطبيعي أن يكون مدير واحد ورئيس واحد فهذا أمر تقرّه المجتمعات البشرية التي تعيش مع بعضها، بحيث يكون لها حاكم يحكمها بالتوافق بينهم.

ثالثا– تعدد الزوجات:

تعد قضية التعدد من جملة القضايا التي خلفت كثيرا من الجدل بين المسلمين وغير المسلمين، حيث تباينت من خلالها الردود واختلفت الآراء بين مؤيد ومعارض ومحايد.

1– تعدد الزوجات في الفكر الإسلامي:

أباح الإسلام تعدد الزوجات لمن يستطيع تحصيل شروطه وضوابطه، وهو يراعي في هذه الإباحية جوانب كثيرة من حياة الزوج والزوجة، والشريعة الإسلامية قد بيّنت أحكامه وأظهرت مقاصده، والتعدد له أسباب تدفعه ونتائج نراها، واتخذ الناس مواقف في حياتهم من مسألة التعدد فمنهم من يراها مخرجا من كل المشاكل والآفات الاجتماعية التي تعترض طريقنا، وآخر يراها امتهانا وإذلالا للمرأة واستعبادا لها من قبل الزوج، ولكن بالعودة إلى روح التشريع الاسلامي نقف على جملة من المقاصد والحكم التي نستنبطها من إباحة التعدد والتي تتفاوت بين كل عصر ومصر.

1–1– مفهوم التعدد

❖**لغة:** من العدد وهو الإحصاء وتعدد صار ذا عدد.[1]

وقيل هو الكثرة وهو من العدد: ويراد به الكمية المتآلفة من الوحدات، فهو يختص بمازاد عن الواحد، لأن الواحد لا يتعدد[2].

تعريف الزوجات: الزوجات جمع مفرده زوجة؛ وهي امرأة لها ارتباط برجل ويقال لها قرينة وحرم وعقيلة[3].

❖ **اصطلاحا:** لم أعثر على تعريف له، ويمكن القول بأنه جمع الرجل تحت عصمته أكثر من امرأة في زمن واحد بعقد شرعي صحيح، وقد أقرّت الشريعة الإسلامية التعدد.

---

[1]– مجموع مؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، 1972، ج2، ص587.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، بيروت، ط3، 1994، ج3، ص281.

[3]– قاموس الالكتروني: المعانيhttp://almaany.com/ar/dict/ar تاريخ الاطلاع10-04-2020 على الساعة22:25

لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ (النساء/03).

تعدد الزوجات ليس بالأمر المستحدث الذي انفرد به الدين الإسلامي، بل عرفته البشرية منذ القدم، والأمم التي سبقت الإسلام من ديانات سماوية كاليهودية والنصرانية، أو حتى الوثنية عرفت التعدد ومارسته في حياتها ولم يكن له شرط أو قيد يقيده، واستمر الأمر العبثي على حاله في الجاهلية قبل الإسلام حتى جاء الإسلام فأباح التعدد، إلا أنه قنّن عملية التعدد وفق ضوابط وشروط سنعرضها لاحقا.

1-2- ضوابط تعدد الزواج في الشريعة الإسلامية:

وضعت الشريعة الإسلامية ضوابط وشروط للقيام بنظام تعدد الزوجات مراعية في ذلك كل الجوانب الإنسانية للرجل والمرأة، ومحققة الكرامة الإنسانية للمرأة والرجل على حدّ سواء، وأقامت الشريعة الإسلامية نظام التعدد على حقوق وواجبات يلتزم بها جميع الأطراف، كل ذلك من أجل صيانة وحفظ الحقوق وعدم الوقوع مع مايخالف الإسلام، ومن بين هذه الضوابط مايلي:

1-2-1- العدد:

قبل الإسلام كان النّاس يتزوجون العدد الذي يبغون من النساء فلم يكن هناك حصر لعدد النساء، لكن لما جاء الإسلام سعى لتنظيم عملية التعدد فجاء الضابط الأول هو العدد، فلا بد من الالتزام بالعدد، والحدّ المسموح به هو أربعة نسوة فما كان زائدا على هذا العدد هو تجاوز للحدّ، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء/03) وماورد من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن قيس بن الحارث كانت تحته ثماني نسوة، فلمانزلت هذه الآية قال له رسول الله ص: "طلّق أربعا وأمسك أربعا"، وهذا الذي جرى عليه العمل بين الصحابة "[1]، ومنه فالحدّ المسوح به هو أربع، ولكن من اكتفى بواحدة فله ذلك أو اثنتين أو ثلاثا.

1-2-2- العدل بين الزوجات:

في ثنايا الآية التي أباحت التعدد للأزواج مباشرة اشترطت على الأزواج مبدأ العدل بين الزوجات ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ (النساء/03) فأصبح العدل بين الزوجات واجبا وليس مندوبا، لأن التأمل في الآية بالاقتصار على زوجة واحدة في حال الخوف من عدم العدل، ومنه فتصبح إقامة مبدأ العدل واجبة في حق الزوج اتجاه زوجاته.

[1]- محمد بن أحمد القرطبي، أحكام القرآن، ج5، ص20.

والعدل الذي أشار إليه النص القرآني يكون في الجوانب المادية التي يمتلكها الزوج ويمكن له التصرف فيها، كالعدل في السكن والنفقة-وستكون موضع حديث في ضابط قادم بإذن الله-والمبيت؛ ومعنى المبيت هو أن يساوي الزوج في المبيت بين زوجاته، والمبيت يكون ليلا ليتحقق الأنس والسرور والمودة والسكن، أما النهار فيكون لطلب الرزق والمعاش، وبالمساواة بينهن في المدة يتحقق العدل.

1-2-3- القدرة على الانفاق:

يجب على الزوج أن يوفر احتياجات المرأة المختلفة والمتعددة التي تحتاج إليها في معيشتها من مسكن وملبس وإطعام وكل ما تحتاج إليه حسبما جرى عليه عرف الناس، وفي هذا كله يكون العدل ساريا على جميع الزوجات لاتفريق بينهن، لأن توفير ذلك يبعث على وجود الاستقرار الأسري، وإن عجز على توفير ذلك يكون قد جنى على نفسه، وظلم زوجاته، وهو ليس له القدرة على الانفاق.

1-2-4- القدرة البدنية:

من جملة الأهداف المحققة من الزواج هي المعاشرة الجنسية وهي غريزة من الغرائز التي أودعها الله في الإنسان وفطره عليها، ولكنّ الإسلام دعا إلى تهذيبها وصرفها في الطريق الشرعي الذي هو الزواج، لذا كان لزاما على الرجل الذي يبحث عن التعدد أن تكون له القدرة البدنية على الجماع، فلا يكون عاجزا أومسنّا، حتى لايلحق ضررا بالمرأة التي يتزوجها، بحيث لا يستطيع تلبية رغباتها وحاجاتها الجنسية.

2- الفكر الحداثي والتعدد:

تعد قضية تعدد الزوجات من جملة القضايا التشريعية في باب الأسرة التي وقف معها الخطاب التأويلي الحداثي أثناء قراءته للنص القرآني، والقراءات الحداثية قريبة من بعضها في تأويل آية التعدد، لأن انطلاق دراستهم وتأويلاتهم كانت من قول الله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ (النساء/03).

يقدم الخطاب الحداثي تأويلات وقراءات للنص القرآني حديثة مستخدما فيما يذهب إليه مناهج نقدية معاصرة مستوقفا النص القرآني في تنزله التاريخي وفي سياقه الاجتماعي.

2-1- نصر حامد أبوزيد:

ينظر أبوزيد لقضية التعدد على أنه" يجب أن تفهم وتفسّر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانية، وخاصة طبيعة علاقة المرأة بالرجل في المجتمع العربي قبل الإسلام، في هذا السياق سنرى أن هذه الإباحة كانت تمثل تضييقا لفوضى امتلاك المرأة وارثها وخاصة إذا كانت من الطبقات الدنيا داخل القبيلة ... وتحديد العدد بأربع يمثل-تاريخيا-نقلة في طريق تحرير المرأة من الارثهان الذكوري ... وبما هي نقلة نحو

التضييق فإن حصر الزواج في امرأة واحدة بعد خمسة عشر قرنا من تطور البشرية يعد نقلة نوعية في الطريق الذي بدأه الإسلام."[1]

موقف أبو زيد من التعدّد مرتهن بالواقع الذي نزل فيه النص وطبيعة العلاقة في المجتمع الجاهلي بين الرجل والمرأة والتي كانت علاقة أحادية؛ الرجل الآمر الناهي وهي تسمع وتطيع، فجاء الإسلام ليحرّر المرأة من تلك العلاقة القائمة على الارتهان والطبقية، ويغيّر نظام الزواج من اللانهائي زواج الرجل بما يشاء إلى تقييده بأربع هي حلول قدّمها الإسلام في تلك الحقبة الزمنية وكانت مقبولة يومئذ، أمّا اليوم فالاكتفاء بزوجة واحدة وتقنين ذلك هو الأمر الموافق لهدي الإسلام.

2-2- جمال البنا:

وتتوالى الخطابات التأويلية الحداثية في قضية التعدّد، حيث يقول جمال البنا: "حين يذكر القرآن أربع زوجات فإنه يريد بهذا النص ليس التعدّد، ولكن تقييد التعدّد، ولكن لم يكن من الممكن آنذاك إلغاء التعدّد، فكان التعّدد يسمح بعشرة فجاء القرآن وجعلها أربعة، مقدمة يشرط (ألا تقسطوا في اليتامى) فقد كانت هناك حالة معينة في المجتمع العربي، وليست موجودة الآن، ثم الآية مختومة بشرط (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) ومع ذلك لم يفهم منها المسلمون سوى(مثنى وثلث ورباع)هذه صورة من صور الفهم حسب المستوى وحسب الإرادة وتطويع الفهم كي يتفق مع الوضع."[2]

وعاد جمال البنا في موضع من كتاب له آخر ليتطرق للموضوع ذاته من زاوية أخرى فيقول:" فأين اليتامى الذين يخاف عليهن عند الزواج بهن الحيف، والذي كان مبرّر مثنى وثلاث ورباع؟ وأين الخوف من عدم العدل الذي يوجب الاقتصار على واحدة، الذي أفهمه أن الله تعالى ساق الرخصة بهذا السياق الغريب ليحلّ التعدد في هذه الظروف، فإذا انتهت هذه الظروف، فلا يعود هناك مبرر للتعدد ويصبح الاقتصار على واحدة هو الأصل."[3]

هذه إذا هي مواقف جمال البنا من التعدد وهذه قراءته للآية القرآنية الكريمة، فيرى أنه لا يمكن في الوقت الراهن الدعوة الى التعدّد فهي غير قابلة للتطبيق في عصرنا.

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص288.

[2]- جمال البنا، الحجاب، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 2002، ص178-179.

[3]- جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط، 9، ص 44.

2-3- محمد شحرور:

يقدم شحرور قراءة ينفي بها المفهوم السائد عند علماء المسلمين للتعدد، بحيث يرجع الأمر الى حالة الخوف من عدم النجاح والعدل في اليتامى، فعندئذ جاء الحل بقوله ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء/03).

"والخطاب هنا موجه للمتزوّجين من واحدة وعندهم أولاد، إذ لا محل في التعددية لعازب يتزوج من أرملة واحدة عندها أولاد أيتام، بدليل أن الآية بدأت بالاثنين وانتهت بالأربع ﴿ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾.

إنّ الله تعالى لايسمح بالتعددية سماحا، بل يأمر بها في الآية أمرا، لكنه يشترط لذلك شرطين:

- الأول: أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد.
- الثاني: أن يتحقق الخوف من عدم الإقساط إلى اليتامى، وطبيعي أن يلغى الأمر بالتعددية في حال عدم تحقق الشرطين."[1]

فهذا المنحى الذي يسلكه شحرور للنقاش وهذه القراءة التي يراها مناسبة لآيات التعدد من حيث الربط بين الشرط وجوابه المذكور في الآية السالفة الذكر، حيث يقول:" ولكي نربط بين جواب الشرط (فانكحوا) بالشرط وهو الاقساط إلى اليتامى. فينتج لدينا بالضرورة أنه يتكلم عن أمهات اليتامى الأرامل."[2]

2-4- آمنة ودود:

فهي تربط إباحة تعدّد الزوجات في القرآن الكريم بالمنظور الاقتصادي إبان نزول الوحي، حيث قام على" حاجة الإناث إلى العون المادي من الرجال، وكان الذكر المثالي للأنثى القاصرة هو الأب، وللأنثى البالغة الزوج."[3]

وتجعل الكاتبة آية التعدّد وردت في سياق المعاملة العادلة لليتامى، وهو السياق المسكوت عنه -في رأيها- في التفاسير الذكورية.. وتنظر الكاتبة إلى أن الزواج بالواحدة هو التنظيم المثالي والأثير للقرآن

---

[1]- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط7، 2007، ص302.

[2]- محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص597.

[3]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ترجمة: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1،2006، ص133.

والأرقى، ولأنه يستحيل تحقيق التبادلية في نظام التعدد ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرة/187) فيتوزع الزوج بين أكثر من أسرة.[1]

2-5- فاطمة المرنيسي*:

ونواصل عرض الخطاب الحداثي في قضية التعدد حيث نقف مع الكاتبة فاطمة المرنيسي، والتي تنظر لنظام التعدّد على أنّه إهانة للمرأة في الوقت الراهن، بل تجعله مظهرا من مظاهر الاستعباد للمرأة، وبالتالي هي ضحية قمع ذكوري، وهو في الوقت ذاته عائق في تطوّر العلاقة الزوجية، لأن التعدّد يمنح الرجل سلطة علاقات جنسية متعدّدة، ومن هنا تصبح المرأة تابعة للرجل وهي أدنى منه.[2]

3- مناقشة آراء الحداثيين والرد عليهم:

تعتبر قضية تعدد الزوجات من القضايا الشائكة في حياة المرأة-أيّ امرأة- وفي الحياة الزوجية، والإسلام عرض تشريعاته إزاء هذه القضية، والآن بعد استعراض آراء الخطاب الحداثي نصل للرد عليها ومناقشتها في هذه القضية، والبداية تكون مع الأستاذ جمال البنا وبالنظر لما ادعاه حول موضوع التعدد، وعند العودة إليه نجد في الآية ارتباطا بحالة معينة كانت معهودة عند تنزل القرآن، وانتهاء الحالة هو انتهاء للحكم؛ وبانتفاء العلة ينتفي المعلول.

والشرط الذي وضعه القرآن هو غير مقدور عليه، فالإسلام لم يكن الدين الوحيد الذي أباح التعدد، بل سبقته ديانات أخرى" وينبغي أن ننبه إلى وهم غالب بين الجهال والمتعجلين من المثقفين عن سنن الأديان في تعدد الزوجات قبل الإسلام، إذ الغالب على أوهامهم أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أباح تعدد الزوجات، أو أنه أول دين أباحه بعد الموسوية والمسيحية، وليس هذا بصحيح كما يبدو من مراجعة يسيرة لأحكام الزواج في الشرائع القديمة، وفي شرائع أهل الكتاب... فالإسلام لم يأت ببدعة فيما أباح من تعدد الزوجات، وإنما الجديد الذي أتى به أنه أصلح ما أفسدته الفوضى هذه الإباحة المطلقة من كل قيد، وأنه حسب حساب الضرورات التي لا يغفل عنها الشارع الحكيم، فلم يحرّم أمرا قد تدعو إليه

---

[1]- انظر: آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص134-136.

* **فاطمة المرنيسي**:(1940-2015)عالمة اجتماع كاتبة نسوية مغربية، تهتم بالإسلام والمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي والتطورات الحديثة تدعو إلى المساواة بين الجنسين، ترجمت أعمالها إلى لعات عديدة، من مؤلفاتها: ماوراء الحجاب، الحريم السياسي، الإسلام والديمقراطية، السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي، كيد النساء وكيد الرجال، الخوف من الحداثة.
http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25.على الساعة 22:35

[2]- انظر: فاطمة المرنيسي، السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، ت: فاطمة الزهراء أوزيل، دار الحداثة للنشر، بيروت، د ط، 1982، ص72-73.

الضرورة الحازبة ويجوز أن تكون إباحته خيرا من تحريمه في بعض ظروف الأسرة أو بعض الظروف الاجتماعية العامة."[1]

والعدل المراد في الآية ليس العدل المستحيل، إذ كيف يأمر الله بشيء يستحيل تحقيقه فهو من عدم الإمكان، ولكنه العدل المادي ممثلا في النفقة والسكن والتطبيب والمبيت وكل ما احتاجت إليه الزوجة لا يفرق بينها وبين ضرتها، أما العدل القلبي فهذا لا يملكه الانسان وبالتالي لا يؤاخذ عليه، وهو الذي قال الله فيه ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء/129)، ولأن الحب مكمنه القلب ولا يوجد لأحد سلطان عليه إلا الله" والعدل المطلوب هو العدل في المعاملة والنفقة والمعاشرة، أما العدل في مشاعر القلوب وأحاسيس النفوس فلا يطالب به أحد من الناس لأنه خارج عن إرادة الانسان والعدل في هذه الآية يحاول بعض الناس أن يتخذوا منه دليلا على تحريم التعدد والأمر ليس كذلك وشريعة الله ليست هازلة حتى تعطي باليمين وتسلب بالشمال، فالعدل المطلوب هو العدل في النفقة والمعاشرة والمعاملة وسائر الأوضاع الظاهرة."[2]

والتعدّد أقرّه الله لحكم عديدة سنأتي على بعضها لاحقا، لا كما يزعم البنا أنه من أجل عدم الجور في اليتامى وعلينا أن نعود إلى حكم التعدد في الإسلام أي حكم من الأحكام التشريعية الخمسة سيأخذه التعدد يا ترى؟ فلم يقل أحد بوجوبه وإلزاميته، وإنما هو رخصة شرعية رخّص الشرع لمن استطاع توفير شروطها والحاجة إليها.

أمّا من قال أنّ التعدّد لا يمكن وجوده اليوم وقد كان قبل وقت تنزّل النص، أمّا اليوم فلا مكان له بيننا فنقول هو موجود في المجتمع المسلم وحتى المجتمعات الغربية بعض نسائهم تطالب به اليوم.

عند الوقوف مع المقاصد والحكم التي لأجلها أباح القرآن تعدد الزوجات تقف على أحكام متعددة، وباستقراء الشريعة الإسلامية ندرك أن الله ما أحل إلّا الطيب وما حرم إلاّ الخبيث ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف/157) لابد أن المنفعة موجودة مكنونة بما أبيح، ومع حسن التفكّر والتدبّر تقف على مصالح عامة وحكم كثيرة " فكلّ ما أباحته الشريعة فلا بد أن تكون منفعته خالصة أو راجحة وكلّ ما حرّمته الشريعة فلا بد أن تكون مضرّته خالصة أو را جحة، وهذا ما راعته الشريعة في تعدّد

[1]- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2005، ص131-132.

[2]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص582.

الزوجات فقد وازنت بين المصالح والمفاسد والمنافع والمضار، ثم أذنت به لمن يحتاج إليه، ويقدر عليه بشرط أن يكون واثقا من نفسه برعاية العدل، غير خائف عليها من الجور والميل"[1].

ومن بين حكم التعدّد ظهور المصلحة الإجتماعية خاصة مع تلك الحالات التي يكون فيها عدد النساء أكثر من عدد الرجال، وأكثر هذه الحالات تكون أثناء الحروب، وحتى في الحالات العادية قد نجد هذا الأمر يحدث، ففي هذه الحالات نقف على ارتفاع كبير لعدد الإناث مقارنة بعدد الذكور، فيأتي الحل القرآني علاجا لهذه الظاهرة، وإلّا نعيش مشكلة استفحال ظاهرة العنوسة التي دقّ ناقوس خطرها، ثم كيف للمجتمع التصرف إزاء هذا الأمر ونحن نرى إلى النساء محرومات من نعمة الزواج وقد تخطّين سنّ الشباب.

و التعدّد لم تجبر فيه المرأة على أن تكون امرأة ثانية أو ثالثة، بل الأمر يتمّ باختيارها بل أحيانا يكون بطلبها، فالمرأة في الشريعة الإسلامية لم تجز إجبار المرأة على الزواج ثيّبا كانت أم بكرا.

وتعدد الزوجات هو نظام يتماشى ومعطيات الواقع، والناس في تطبيقه بين إقبال وإدبار، والظروف التي لأجلها أباحت الشريعة التعدد قد تتكرر في كل زمان ومكان، وهاهي الحربين العالميتين عنا ليستا ببعيد، وغيرها " وحسبنا أن نعلم أن عدد من قتل من الشباب في الحرب العالمية الثانية كان زهاء عشرين مليونا على حين أن من قتل من النساء لأمور متصلة بالعمليات الحربية لا يتجاوز بضعة آلاف"[2]، فما مآل هذا العدد الكبير من العوانس؟ فالتعدد يخفض نسبة العنوسة، كما أنه يعيد عدد الذكور.

بما أن دين الله يدعو لأحسن الأخلاق، فإن المصلحة الأخلاقية نجدها ماثلة في نظام تعدد الزوجات، وقد حرّمت الشريعة الإسلامية أيّ اتصال بين الرجل والمرأة إلّا وفق دائرة الحلال وأيّ علاقة خارج هذه الدائرة تنكرها وتحرمها" إنه لا يجوز أن يتصل بأكثر من ثلاث نساء زيادة عن زوجته، ولا يجوز له أن يتصل بواحدة منهنّ سرا بل لابد من إجراء العقد وإعلانه ولو بين نفر محدود، ولابد أن يعلم أولياء المرأة بهذا الإتصال المشروع ويوافقوا عليه، أو أن يبدوا عليه اعتراضا، ولابد من تسجيله في محكمة مخصصة لعقود الزواج، وأن يدعو لذلك أصدقاءه مبالغة في الفرح والإكرام."[3]

فها هي المصالح محقّقة لكل من الزوجين خاصة المرأة، لأنها تريد أن تعيش زوجة منعمة مكرّمة ولا ترضى العيش مدنّسة، هل نريد أن تشيع الفاحشة وأن تعم المجتمعات الرذيلة؟ فيتصل الرجل بالمرأة لا باسم الزوجة ولكن باسم العشيقة والخليلة، كلّ يوم هو في شأن، والذريّة الناتجة عن هذه العلاقات غير الشرعية

---

[1]- يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1996، ص84.

[2]- عمارة نجيب، الأسرة المثلى في ضوء القرآن والسنة، مطتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1980، 191.

[3]- مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق، بيروت، ط7، 1999، ص 93.

يحملون هم السفاح والعار ما عاشوا رغم عدم افترائهم لشيء، أي الفريقين خير مقاما وأحسن نديا؟ علاقة لا مكان فيها للأخلاق ولا موضع للآداب، أم علاقة العزّ والكرامة والإحترام.

وأصبحنا نسمع من المجتمعات الغربية المنفتحة صيحات وصرخات تنادي بعدم إلجام الرجل من التزوج بواحدة والسماح له بالتعدد، فهذه سيدة انجليزية تخط بيراعها وتقول:" لقد كثرت الشاردات من بناتنا، وعم البلاء وقل الباحثون عن أسباب ذلك ...فالبلاء كل البلاء في إجبار الرجل الأوربي على اكتفاء بامرأة...إن هذا التحديد بواحدة هو الذي جعل بناتنا شوارد وقذف بهن الى التماس أعمال الرجال ...فلوكان تعدد الزوجات مباحا لما حاق بأولئك الأولاد وأمهاتهم ما هم فيه من العذاب الهون، ولسلم عرضهن وعرض أولادهن"[1]، فكيف غاب هذا عن أصحاب القراءات المعاصرة وهم يدلفون بقراءاتهم بروافد مختلفة منها تحقيق المصلحة فأين هو تحقيقها؟

ومن بين المصالح التي حققها نظام التعدّد المصلحة الذاتية، فمع وجود زوجة عقيم لا تستطيع أن تعطي لزوجها ولدا، لأنّ حبّ الولد أمر فطري أودعه الله في بني الإنسان بغض النظر عن الجنس والمعتقد، فقد تختار أن تبقى مع زوجها تحيا في ظلّه وتعيش معه خيرا لها من أن تبقى عانسا طوال حياتها أو مطلقة محرومة ويتزوج هو بأخرى تحقق له المبتغى، وقد تصاب الزوجة بمرض يقعدها فلا تقدر على القيام بواجباتها الوظيفية الأمومة والزوجية، فالتعدّد ههنا يكون حلّا لتلبية حاجات الزوج البيولوجية فالإسلام رخص في التعدد خير من الحرام، كل ذلك ليس على سبيل الحتمية والإلزام.

رابعا– قضية ميراث المرأة:

تعد قضية ميراث المرأة من القضايا التشريعية التي استغلها الحداثيون في الترويج للضيم الذي لحق بالمرأة وينبغي تخليصها من واقعها الأليم الذي حبسها فيه الفقهاء.

1– الميراث في الفكر الإسلامي:

في صدر الإسلام بقي العمل سائدا بنظام الإرث المنتمي للحقبة الجاهلية، لأن الأحكام الإسلامية تنزل بالتدرّج، إلى أن نزلت آيات المواريث فألغت ما كان سائدا عند العرب.

1–1– تولي الله تعالى تقسيم الميراث:

تقسيم المواريث في غالبها الأعم هو في القرآن الكريم، وهذه التقسيمات هي في حقيقة أمرها فريضة من الله تعالى؛ أي النص القرآني هو الذي فرضها وحددها ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء/07) وهذه الأنصبة

[1]– محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص295.

راعى الله فيها جانب العدل بين مخلوقاته، وقسّمها بالقسطاس المستقيم، فلا يمكن تجاوز ذلك، والمواريث حدّ من حدود الله ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٖ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ (النساء/13-14).

جعل الإسلام الميراث يقوم على أسس كالقرابة" فالميراث حق لذوي القربى جميعا، حسب مراتبهم ودرجاتهم وأنصبتهم، والقرابة نظام اجتماعي ينظم العلاقات بين أفراد معيّنين في المجتمع، فالأقارب يتميزون بوجود علاقات اجتماعية، وروابط نسبأو نسب، أوتحالف بينهم ممايؤدي إلى حقوق وواجبات، والتزامات مادية ومعنوية متبادلة."[1]

ومن خلاله الخطاب القرآني حثّ الإسلام على تقوية العلاقات وأرسى قواعد قوية لتوطيدها بأسلوب متنوعة، ومن ثم أرسى الإسلام قواعده في تثبيت علم الفرائض، "وخلافا لغالب التنظيمات الأخرى في الإسلام، جاء تنظيم الميراث بتفصيل تام لكل الأنصبة ومستحقيها، وأوجه استحقاقها لحسم كل أسباب النزاع الذي يمكن أن يتولد بين الأقاربمن جراء توزيع الأنصبة بينهم."[2]

وتبقى قضية ميراث المرأة كغيرها من القضايا التي أثارها الفكر الحداثي أثناء قراءته للنص القرآني، حيث يركز على كل ماله تعلق بقضايا المرأة عامة وألقى بها في الساحة الفكرية العربية، والسؤال الذي يطرح بحدة: لماذا فرّق الإسلام بين نصيب الرجل ونصيب المرأة ولم يعطها مثل أخيها الرجل وجعل نصيبها نصف نصيبه؟.

في الحقيقة أن هذه القضية لم يحز الحداثيون السبق فيها بل طرحها المستشرقون قبلهم، وكما عوّدنا الفكر الحداثي دائما عند دراسته وتأويله للآيات القرآنية يرافع دائما باحثا عن تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، وكيف لم يراع الفقهاء ذلك في تأصيلهم للأحكام الشرعية؟ وانطلاقة الخطاب التأويلي الحداثي تكون من دراسة وضعية المرأة في مجتمعها العربي قبل نزول القرآن، لأن المعيار التفضيلي في هذه القضية كما يراه الخطاب التأويلي الحداثي هو اقتصادي" المرأة والطفل لا يقاتلان لزيادة مدخرات القبيلة من الثروة، ولذلك يروم الخطاب التأويلي في عمومه في هذا السياق إلى إيجاد تأويل يضمن به ترسيخ مساواة الرجل بالمرأة المساواة المطبقة، ولذلك يستعين بالنظرية المقاصدية لبيان أن المقصد الأساسي لنهاية النصوص هو إيجاد

[1]- رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة بقضايا المرأة -قضايا المرأة أنموذجا- ، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط1،2003، ص184.

[2]- رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة بقضايا المرأة ، ص172.

مساواة بين الرجل والمرأة، حيث أن النزول التي نزل بها النص لا تسمح بتطبيق المساواة في مجتمع لا يعترف بالمرأة ولا يورّثها أصلا."[1]

1-2- مفهوم الميراث:

❖ **لغة:** ورث فلان المال ومنه وعنه يرثه ورثا وإرثا ورثة ووراثة صار إليه ماله بعد موته ويقال ورث المجد وغبره وورث أباه ماله ومجده وورثه عنه فهو وارث جمع ورثة، ومنه الميراث والإراث جمع مواريث وعلم المواريث علم الفرائض.[2]

❖ **اصطلاحا:** هو" إنتقال الملكية من الميت إلى ورثته الأحياء، سواء كان المتروك مالا أم عقارا، أم حقا من الحقوق الشرعية."[3]

ويسمى بعلم الفرائض، والفرائض جمع فريضة " أفرضكم زيدا"، والمواريث تولى الله توزيعها في القرآن وبيان أحكامها في الغالب.

وللميراث أسباب توجبه، وشروط من توفرت له حق له الميراث، وهناك موانع تمنع صاحبها من الميراث وإن كان وارثا فقد يحرم من نصيبه.

والوارثات من النساء في الشريعة سبعة وهنّ: البنت وبنت الابن وإن نزلت، والأم والجدة وإن علت، والأخت، والزوجة والموالاة.

2- الفكر الحداثي وميراث المرأة:

اتفق أصحاب الدرس الحداثي في دفاعهم عن حق المرأة كاملا في الميراث مع اختلافهم في الآليات والتصوّر، ومرد ذلك يعود لخلفياتهم ومرجعياتهم المتباينة عند تأويلهم للنص القرآني.

2-1- نصر حامد أبوزيد:

ينطلق أبوزيد في دراسته لهذه القضية من مبدأ تحقيق المساواة العادلة التي دعا إليها الإسلام بين الذكر والأنثى في قضية الميراث وكل ما دون ذلك لا يمكن قبوله، فالمساواة مقصد نهائي للنص ولابد من تمكين ذلك وتحقيقه على أرض الواقع، أمّا أخذ المرأة نصف الرجل فهي ليست مطلب النص بل لابد من النظر إلى الحركة الكليّة للنصوص التي يفصح عنها أبو زيد إذ يقول:" حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت، ولا يمكن الكشف عن المضمر في قضية

---

[1]- خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص351.

[2]- إبراهيم مصطفى وءاخرون، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د ط، د ت،ج2، ص699.

[3]- محمد على الصابوني، الميراث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار رحاب، الجزائر، د ط، د ت، ص28.

المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تنكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص...المضمر الكلي تحرير الانسان-الرجل والمرأة-من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي."[1]

ولذلك تحقيق العدالة الإسلامية في قضية الميراث كما يذهب الخطاب التأويلي الحداثي تكمن في تنزّل النص تنزّلا عصريا وفق مقاصد إسلامية؛ أي تكريم المرأة عامة وفي الميراث خاصة، إنما هو بالنسبة لما سبق في الإسلام، أما إذا قسنا ما بعد الإسلام ولاسيما في العصر الحديث يصبح غير لائق بكرامة المرأة.

هذه هي المفاهيمية التي استقاها أبوزيد من خلال استقرائه لطبيعة النص فهو يحاول طرح اجتهاده خاصة عند استخدامه لنظرية "تاريخية القرآن" والتي تعني في نظره إلزامية استحضار السياق التاريخي لنزول القرآن، لأجل فهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة في النص، فيمكن استخراج بعض الأحكام والتشريعات التي لم يقف معها السابقون من المفسرين، ويحاول أبوزيد الوصول إلى "تأصيل منهجي واع لمسألة قراءة النصوص وتأويلها من منطلق معرفي معاصر، خدمة لدين الله، وسعيا للمساهمة في إشكاليات الحياة الإسلامية أو حياة المسلمين في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي المسافات، وتزداد فيه الأخطار."[2]

2-2- جمال البنا:

يذهب البنا بالخطاب التأويلي الحداثي إلى إنكاره للقسمة الضيزى التي جاء بها النص القرآني في أخذ المرأة نصف ميراث الذكر، حيث يقول:" عندما وضعت أحكام الشريعة كانت تحقق أهداف الشريعة وهي العدل والمصلحة، ولكن التطور غيّر الحال، فجعل النص لا يحقق الهدف منه وهو العدل، لذا كان لابد من تعديل النص؛ وكلمة العدل تعني التغيير وتعني أيضا العدل، أي نجعل النص يحقق العدل، وهو ما فعله سيدنا عمر بن الخطاب، فكلمات الله لا تتغير لا بالحذف ولا بالإضافة، ولكن التغيير في الحكم الشرعي، وبالتالي نجد أن جميع أحكام الآيات الكريمة الخاصة بالمرأة كانت تحقق العدل للنساء عندما نزلت، حيث كانت المرأة تورث ولا ترث، لكن اليوم مع التغيير في المستوى الاجتماعي للمرأة أصبح عدل الآيات الكريمة الذي كان منذ أربعة عشر قرنا ظلما وإجحافا: ويجب لأن نعيد العدل لها بإخضاع هذه الآيات للتعديل، إذا كان مبرر التفرقة هو الانفاق والمرأة تعمل الآن، فلماذا لا نعيد النظر في أحكام الميراث ونقيم العدل فيها ونساوي بين المرأة والرجل في الميراث."[3]

---

[1]- نصرحامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص222.

[2]- نصرحامد أبوزيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص11.

[3]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص346.

2-3- محمد شحرور:

يقوم شحرور في تأويله لنصف ميراث المرأة على نظرية الحدود القائمة بين الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، وهي منطقة يسمح بها في الحركة فيما بين طرفيها فيقول:" وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر، والحد الأدنى للأنثى؛ فيأتي دور الإجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما طبقا للحالات الإرثية المنفردة كل على حدة، أو طبقا للوضع التاريخي التطوري العام أو طبقا للاثنين معا."[1]

ونشر محمد شحرور مقالا له بعنوان" توزيع الإرث وفق القراءة المعاصرة" وكان ذلك بتاريخ 26 سبتمبر 2017، أحدث فيه تعديلا عما سطره في كتبه سابقا، ومما بينه قوله:" إن حصة الأولاد من الذكور مساوية لحصة الأنثى، ولا يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى إلا في حال وجود ذكر واحد واحد مقابل أربع إناث، وأرفق مقاله ببرنامج حساب توزيع الإرث وفق هذه الطريقة للقراءة المعاصرة."[2]

هكذا كانت القراءة المعاصرة التي أنتجها الخطاب التأويلي الحداثي لميراث المرأة في الإسلام وهو يستعين بالعامل الزماني والمكاني في فهمه للنصوص، ويستأنس بعلم المقاصد، لأجل إنجاح العملية التأويلية؛ بمعنى استعماله للمنهج التاريخي مع تغير الواقع.

3- مناقشة أقوال الحداثيين ونقدها والرد عليها:

بعد عرضنا لتلك النقود التي قدمها الحداثيون في اعتراضهم على أخذ البنت نصف نصيب أخيها فنقول مما ذكره العلماء وقرروه في مثل طرح هذه القضايا لأنها في حقيقة أمرها قديمة متجددة، نود أن نبيّن حقيقة وهي واقع المرأة الذي كان سائدا قبل الإسلام، ولو أردنا عقد مقارنة بين ما كانت عليه المرأة قبل نزول القرآن، وبين ما أعطاها الإسلام إياه اتضحت الحقائق، كيف ارتقى الإسلام بالمرأة وجعل لها حقوقا ظاهرة لا ينكرها إلا مكابر أو مجاحد؟ حيث أثبت لها ذمة مالية" فقد كان المراد من الآية صالحا لكي يؤدى بغير هذا التعبير نحو: للأنثى نصف حظ الذكر؛ لكن آثر هذا التعبير لنكتة لطيفة، وهي الإيماء إلى حظ الأنثى صار في الشرع أهم من حظ الذكر إذ هو الاصل الذي يقاس عليه، ففي حين كانت مهضومة الجانب قبل مجيء الإسلام فصار القرآن ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع من أحكام الميراث"[3].

---

[1]- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص495.

[2]- محمد شحرور، توزيع الإرث وفق القراءة المعاصرة، يوم: 2020/02/15، على الساعة: 6:00، من الموقع: الرسمي لشحرور، الصفحة الآتية:https;//shqhrour.org.

[3]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص46.

3-1- نقد نصر حامد أبوزيد:

إن القول بتاريخية النص القرآني الذي يدعو إليه أبوزيد يجرّ إلى إلغاء الشرائع والأحكام الثابتة التي جاءت بها نصوص القرآن، والقول أن أحكام القرآن جاءت لمجتمع له أسسه الخاصة به في زمن ما هي دعوة تحكم على الإسلام بالإقليمية، وتقوّض عالمية رسالته وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ويعتبر أحكامه الثابتة بالنصوص صدى لقيم ومثل عليا لها ارتباط بظروف تاريخية تجاوزها الزمن.[1]

إن الذي يدعو إليه البنا وأبوزيد ومن نحا نحوهما هو تغيير الحكم الشرعي بحجة تغير الواقع وتغير الأوضاع الاجتماعية وكم سمعنا من مراعاة الواقع من قبلهم، وكأن العليم الخبير غاب عنه الواقع، ولقد أكّد مفكروا الحداثة على استحالة تطبيق الشعائر الإسلامية المؤصلة في القرآن الكريم، لكون النص القرآني مرهون بتاريخه.[2]

إن ربط فهم النص بزمن تنزّله؛ أي الزمن التاريخي الذي شكّلته تلك الظروف الخاصة ولا نجد الخطاب الحداثي يدعو إلى تعدد التأويلات في النص وعدم الاكتفاء بتأويل واحد فى التعدد ، والأخذ بمنهج أبوزيد في قراءة النص يجعل النصوص رهينة تاريخها إذ لا يمكن فصل أي نص عن تاريخه.[3]

ومن خلال استخدام المنهج التاريخي أسقط علماء الحداثة الحدود وعطلوها بدعوى أنها مرتبطة بزمان ومكان منفصلين عن زماننا كالقصاص وحدّ السرقة، فهي في نظرهم أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي.[4]

3-2- نقد رأي جمال البنا:

أما ماذهب إليه البنا واحتجاجه بتغير أوضاع المجتمع، ومن جملته عمل المرأة اليوم كونها لم تكن كذلك في زمن تنزل الآيات، هي حجة داحضة" لأن المرأة ليست مكلفة بنفقة على زوج ولا على أبناء في أي حال، فالرجل مكلف على أقل حال ضعف أعباء المرأة في التكوين العائلي وفي النظام الاجتماعي الإسلامي، ومن ثم يبدو العدل كما يبدو التناسق بين الغنم والغرم في هذ التوزيع الحكيم. ويبدو أيضا كل في نقد هذا التوزيع جهالة من ناحية وسوء أدب مع الله من ناحية أخرى"[5]

---

[1]- رقية طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص-قضايا المرأة أنموذجا-، ص184.

[2]- الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، دط، 1994، ص15

[3]- ينظر:محمد محمود كالوا، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، سوريا، ط1، 2009، ص88.

[4]- فريدة حايد، ميراث المرأة بين الإسلام والحداثة، مجلة الدراسات الإسلامية: المجلد09-العدد01-جانفي 2021،ص 125.

[5]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص591.

وقد انتهى ذلك العصر وتغيرت الأوضاع فأصبحت المرأة تعمل مثل الرجل وتغيرت وضعيتها الاجتماعية، فكان لزاما من تغير الحكم تبعا للمصلحة، وتتغير الأحكام بتغير المصالح والعلل، ولكن ما غاب عن فكر علماء الحداثة "أن تغير المصلحة لا يكون في وجه القطعي من الأحكام؛ فالقطعي من الأحكام منفعته قطعية لا تتغير سواء أدركنا وجه منفعته أو لم ندركها."[1]

ويعمد أصحاب القراءة المعاصرة إلى استعمال علم المقاصد في تعليلهم لأفكارهم الداعية إلى المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، وأنه لا بد من النظر إلى الوقائع وتغيرها، فمشروع تغير الأحكام في الإسلام بحجة تغيره بتغير الأوضاع الاجتماعية، لأن آية الميراث التي تدعو إلى أخذ المرأة نصف الرجل تنزلت في سياق معين له وضع خاص كانت المرأة لا ترث فيه شيئا، بل كانت في عداد الموروثين، فما قدمه الإسلام للمرأة من أخذ النصف يعد تدرجا في تغيير الأحكام-وهو معروف في النص-لمجتمع قبلي ما كان له ليقبل بغير ذلك.[2]

والحقيقة أن ما ذهب إليه أصحاب القراءة المعاصرة باحتجاجهم بمبدأ التدرج في تشريع آية الميراث هو حجة عليهم لا لهم، لأن التدرج في الميراث كان بإقرار ماكان سائدا قبل مجيء الإسلام؛ فقد أبقى صورة الإرث على ماهي عليه من اعتبار التبني والحلف وتوريث الذكور، وأضاف سببين آخرين هما الهجرة والمؤاخاة، ثم لما استقر الأمر أبطل ميراث التبني ثم ميراث الهجرة والمؤاخاة بنزول الآية: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ (الحزاب/8)، ثم لما توالد المسلمون شرع الميراث بالقرابة، ثم فوّض للمورث التوريث بالوصية للوالدين والأقربين بما شاء فكان"المال للولد والوصية للوالدين" كما قال ابن عباس: "فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع وجعل للزوج الشطر والربع، وجعل للنساء حظوظا في ذلك رافظا قصر الاستحقاق على الرجال البالغين دون النساء والأطفال.[3]

والحقيقة أن هذا هو آخر ما استقر عليه تشريع المواريث لا كما يزعمه الحداثيون أنه كان في أول الأمر، ولوشاء الله تعالى تغييره لغيّره كما غيّر الإرث بالتبني والحلف، ولكن الله أراده أن يكون تشريعا تاما كاملا لكل زمان ومكان تأخذ فيه المرأة نصف الرجل في مواضع ظاهرة.

---

[1]- فريدة حايد، ميراث المرأة بين الإسلام والحداثة، ص126.

[2]- فريدة حايد، ميراث المرأة بين الإسلام والحداثة، ص126.

[3]- فريدة حايد، ميراث المرأة بين الإسلام والحداثة ص132

3-3- محمد شحرور:

يعمد شحرور إلى استعمال نظرية الحدود، خاصة بين الحد الأعلى والحد الأدنى، حيث ضرب بهما مثلا وهما مجتمعين بميراث الذكر الذي هو ضعف ميراث الأنثى قوله للذكر مثل حظ الأنثيين، فالحد الأعلى لا تجوز الزيادة عليه، ويجوز النقص منه هو ميراث الذكر، والحد الأدنى الذي تجوز الزيادة عليه ولا يجوز النقص منه هو ميراث الأنثى.[1]

فالاجتهاد الذي يسعى من خلاله شحرور لتمكين الأنثى من أخذ نفس نصيب أخيها متوقف، لأنه اجتهاد مع النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، ويدل على مراده دلالة قطعية،" وآية المواريث التي توجب الضعف للذكر دلالة النص فيه اسم العدد، وهو مادل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا، بخلاف صيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الإستغراق، ولذلك قال أهل العلم: إن الأعداد والتقديرات لا يصار فيها إلى الرأي وبابها التوقيف."[2]

ومع وجود النص وجب العمل به، إلا إذا كان في النص ما يضعفه، أو معارض قوي له راجح عليه، أو وجود نص متأخر ينسخه وهذا كله غير متوفر في آية المواريث، حيث نصها قطعي الورود والدلالة سالم من المعارضة، غير منسوخ، فاجتهاد محمد شحرور لا موضع له.

أما قولهم أن الرجل أخذ ضعف الأنثى فهذا الأمر لابد من تقييده وعدم إطلاقه على كواهله، لأن الإنصاف يقتضي ذكر النصيب أولا الذي حظيت به المرأة في كل مراحل الميراث في الشريعة الإسلامية وبغض النظر عن موقع القرابة في التركة، فالدارس المنصف والباحث عن الحق المطلع على علم الميراث من خلال الإستقراء يجد المرأة تأخذ أنصبة متعددة هي كالآتي:

1- أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.

2- هناك حالات أضعاف ما سبق ترث فيها المرأة مثل الرجل تماما.

3- هناك عشر حالات أو تزيد ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.

4- هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال.[3]

❖ **الحالة الأولى نصيب المرأة يساوي نصيب الرجل:**

- وجود بنت وأب، البنت2/1، الأب 6/1 مع باقي التركة 6/2 أي 2/1

---

[1]- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص453.

[2]- قطب الريسوني، مرجع سابق، ص339.

[3]- ينظر: صلاح الدين سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1999، ص-11.

- وجود بنت وابن ابن، البنت2/1، ابن الابن الباقي عصبة، أي2/1
- وجود بنت وأخ، البنت2/1، الأخ البقي عصبة، أي2/1

❖ **الحالة الثانية نصيب المرأة أكثر من نصيب الرجل:**

- وجود بنت وأم وأب، البنت 2/1، الأم 6/1، الأب 6/1 + الباقي
- وجود بنت 10 إخوة، البنت 2/1، 10 إخوة 2/1، أي 20/1 لكل واحد
- وجود بنتين و3 أعمام، البنتين 3/2، الأعمام الباقي عصبة، أي 9/1 لكل واحد

❖ **الحالة الثالثة ترث المرأة ولا يرث الرجل:**

- وجود بنتا وأخت شقيقة وأخ لأب، البنت2/1، الأخت الشقيقة عصبة مع البنت، أي2/1، الأخ لأب لا يأخذ شيئا.

❖ **الحالة الرابعة ترث المرأة 2/1 الرجل ولها أربع صور:**

- وجود البنت مع الابن
- وجود الأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق.
- وجود الأخت لأب مع الأخ لأب.

فالنصف الذي تأخذه البنت مع الابن هو ليس ظلما ولا حيفا من الله، بل هو عين العدل ويتضح ذلك من خلال إطلالة خفيفة على روح التشريع الإسلامي، فالإسلام يحمل الرجل المسؤولية ويلزمه بالالتزامات المالية بداية من الصداق ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ﴾ (النساء/4) وهومن الزم بالنفقة من كسوة وتطبيب وملبس وإطعام ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ﴾ (الطلاق/5)، مع نفقة أبويه إن كانا في حاجة إليه، أما إذا طلق زوجه ومعها أولاد وجبت عليه السكنى والنفقة ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾ (الطلاق/7) فالرجل في مثل هذه الحلات هو الذي يتحمل لوحده ذلك الإرهاق المادي الذي حل به، في حين المرأة لم يكلفها الشرع بشيء إلا تفضلا.

يستعمل الخطاب التأويلي الحداثي قضية السياق الاجتماعي(المنتج للأحكام) كثيرا، بحيث يقرأ النص على ضوئها، بوصفها أحكاما تاريخية ومن ثم إسقاط الأحكام الشرعية" إن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج، وإذا قرأنا نصوص

الأحكام من التحليل العميق لبنية النص–البنية التي تتضمن المسكوت عنه–فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية كانت تصف واقعا أكثر مما تصنع تشريعا."[1]

مما ينبغي التذكير به والعمل إليه هو الرجوع إلى النص وعدم تجاوزه، إلا أن يكون هناك ما يضعفه أو يطعن فيه من بمعارض قوي أوناسخ متأخر، أما "وآية الميراث نص قطعي الورود والدلالة، سالم من المعارضة المساوية والراجحة، إذ لم ترد على خلافه سنة صحيحة أو سقيمة، ولا قول صاحب، ولا قياس جلي، ولاقاعدة معتبرة، وهو فضلا عن ذلك ليس منسوخا حكما."[2]

يسعى الخطاب التأويلي الحداثي أثناء قراءته للنص القرآني إلى جعل السياق الاجتماعي حاضرا عند معالجة الأحكام الشرعية، وذلك بجعل" المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي؛ أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرا لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقولية."[3]

ومن النماذج التي ساقها الخطاب التأويلي الحداثي في قراءته للنص القرآني واستنباط الحكم الشرعي في السياق الاجتماعي قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ (النساء/11).

يرى الجابري أن النص القرآني تمّ تنزيله في مجتمع خاص، وذلك من خلاله إقراره النصف للبنت، فلما جاء الإسلام وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة مرحلة الإنتقال من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة، أقرّ نوعا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، وهكذا فبدلا من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها النصف."[4]

ويذهب الجابري إلى أن ميراث المرأة نصف الرجل جاء في إطار" معهود العرب" والعقل المعاصر يستجيب لما يطلبه العصر فيجتهد في ذلك، لكون المصلحة توحي بذلك وإن خالف النص، فالمصلحة تقدم على النص، ومن المآلات التي استعملها الخطاب الحداثي في إثبات تاريخية أحكام القرآن وعدم مواكبتها للتطور والواقع، مبحث أسباب النزول لإبراز: قابلية تطور الشريعة الإسلامية، وتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، والحالات الاجتماعية، وتأويل النص وحمله على محامل عديدة إذا خالف العقل.

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، ص139.

[2]– قطب الريسوني، النص القرآني من أفق القراءة إلى تهافت التدبر، ص339.

[3]– محمد علي الجابري، التراث والحداثة، ص60.

[4]– محمد علي الجابري، التراث والحداثة، ص55.

خامسا– قضية لباس المرأة (الحجاب):

1– لباس المرأة في الفكر الإسلامي:

أكثر ما يميز المرأة المسلمة ظاهريا عن بنات جنسها هو الحجاب، والذي يستر سائر بدنها على خلاف في الوجه والكفين، ويعد الحجاب أهم مرتكز في اللباس الإسلامي، وبه تعرف المرأة المتحجبة من المتبرجة امتثالا لقوله تعالى ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ﴾ (النور/31)، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الحزاب/59).

ومنه أخذ ستر المرأة سائر جسدها حكم الوجوب في الشريعة الإسلامية منطلقا من النص القرآني والنص النبوي، ولا يظهر من جسم المرأة إلا ما أذن الشرع في ذلك من إبداء الزينة له.

2– لباس المرأة في الفكر الحداثي (الحجاب):

من جملة القضايا التي أثارها الفكر الحداثي عند قراءته للخطاب القرآني، قضية الحجاب التي ينكرها ويقدم لها تأويلات وقراءات متعددة تنفي وجود فرضية الحجاب، فالخطاب الحداثي ينطلق من اللحظة الزمنية التي تم فيها نزول النص والأحداث المصاحبة له لينقلها إلى الزمن الحاضر بتطوراته ومتغيراته، بحيث يتفق الحداثيون على مبدأ الرفض القطعي للباس الإسلامي، ولكن المبررات التي يقدمونها تختلف من دارس لآخر.

2–1– خليل عبد الكريم*:

فهو يرى أن لزوم الحجاب وبداياته التاريخية كانت لدواع اجتماعية، وذلك بسبب معاكسة ومضايقة النساء وقت خروجهن للصلاة" ولعل هذه الواقعة–مضايقة النساء وقت مشيهن للمسجد–هي الجذر التاريخي لإلزام النسوان بنوع من اللباس يطلق عليه حاليا من باب الخطأ الشائع الحجاب، وذلك حتى

* **خليل عبد الكريم**:(1930–2002) ولد بمصر وتوفي بها، درس الحقوق وعمل في سلك المحاماة وهو كاتب له من التآليف، كانت لخليل خلفية إسلامية وكان في بداياته يكتب حول التاريخ الإسلامي، يمزج في كتاباته بين الإسلام واللبرالية من بين أعماله: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، مجتمع يثرب العلاقة بين الرجل والمرأة، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، مفاهيم خااطئة ألصقوها بالإسلام، النص المؤسس ومجتمعه. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25 على الساعة 15:12

تعرف الحرة من الأمة..لأن المضايقات كانت تقع عادة عليهنّ لأنهنّ أسهل منالا وأضعف مقاومة.. ونخلص من ذلك أن الحجاب سمة اجتماعية طبقية وليس أمرا شرعيا دينيا."[1]

2-2- محمد سعيد العشماوي*:

فهو الآخر ينفي وجود لباس إسلامي، ويضيف مع من سبقه أن كل ما تمّ تناوله عن لباس المرأة أملته الظروف الاجتماعية السائدة آنذاك" أن زيّ المرأة والحجاب القصد منه ليس فرض زي إسلامي؛ ولكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء العاهرات من جانب آخر، فالزي من ثم كان إجراء مؤقتا لعدم وجود دروات المياه في المنازل واضطرار الحرائر المؤمنات إلى الخروج إلى الصحراء بعيدا عن المدينة لقضاء الحاجة، وتعرض بعض الفجار لهن مما اقتضى تمييزهن."[2]

الحاجة التي جعلت النساء يخرجن من بيوتهن هي السبب المباشر في فرض لباس معيّن، ولما زالت الحاجة وأصبحت في البيوت مراحيض زالت الحاجة فيزول معها الحكم الشرعي ويبطل مفعول النص في مفهوم العشماوي.

2-3- محمد شحرور:

يقدم قراءة جديدة تقوم على نظرية تأويلية قائمة على متغيرات اجتماعية في نظريته المسماة بالحد الأعلى والحد الأدنى" الحد الأدنى للباس المرأة بشكل عام هو تغطية الجيوب العلوية (الثديين وتحت الابطين) بالإضافة إلى الجيوب السفلية (الفرج والاليتين) وهو ليس لباس الظهور الاجتماعي، وما مفهوم السرة والركبة إلا مفهوم اجتماعي فقهي بحت، ولباس الخروج الاجتماعي للمرأة هو ابتداء من الحد الأدنى وهو حسب أعراف المجتمع الذي تعيش فيه، وحسب ظروف الزمان والمكان بحيث لا تتعرض للأذى الاجتماعي، ويتدرج حتى يبلغ حده الأعلى بإظهار الوجه والكفين فقط."[3]

---

[1]- خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والإسلامية، ص204.

* **محمد سعيد العشماوي**:(1932-2013)قانوني كاتب ومفكر مصري، اشتغل بالقضاء وترقى في مناصب قضائية كبيرة، تعرض المستشار العشماوي إلى العديد من الهزات من طرف مشايخ الأزهر بسبب مؤلفاته ومنع مجمع البحوث التابع للأزهر من بين مؤلفاته: رسالة الوجود، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، حصاد العقل، جوهر الإسلام، الإسلام السياسي، معالم الإسلام، الخلافة الإسلامية، أصول التشريع، العقل في الإسلام، إسلاميات وإسرائيليات، الصراع الحضاري بين العرب وإسرائيل له العديد من المؤلفات. http//ar.m.wikipedia.org آخر مشاهدة 2022/12/25على الساعة 15:43

[2]- محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، ص134-135.

[3]- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، ص378.

2-4- جمال البنا:

يذهب البنا أبعد من غيره عندما يدعي أن الشريعة لم تفرض الحجاب، بل هو من فرض عليها من قبل المفسرين في تأويلهم للآيات القرآنية فهو لا يعدو أن يكون من حساسية الرجل اتجاه المرأة، وهذه الحساسية لم تبدأ من الأفق التأويلي الذكوري لدى فقهاء المسلمين، بل كانت عند حضارات أمم انفرط عقدها، إن" المشرّعين الرجال لا نرى فيهم قولا للمرأة نفسها، وكأنما لا توجد امرأة تستشار على الأقل في أمر يمس أخص خصوصيتها –وهو زيها–ويعد التدخل فيه فضلا عن فرضه دون أمر المرأة وموافقتها أمرا نابيا، ولعل هذا يعود الى أن الذين وضعوا أحكام الحجاب من حمو رابي، فأثينا، فروما وبيزنطة، ومن جاء بعد ذلك من الفقهاء المسلمين اعتبروا المرأة أنثى، وأن قضية الزي ترتكز على أنوثة المرأة فليس هناك حاجة لكي تستشار، لأحكام المنطق الصوري ما يطبق على الأنثى."[1]

يرى البنا، أن الحجاب هو سبب المصيبة الكبرى التي حلّت بالمسلمين، إذ يحمّله جميع المآسي التي حلّت بالمسلمين وجميع التبعات، كونه" المسؤول الأول عن تدهور وضع المرأة المسلمة؛ لأنه أغلق الباب في وجهها وشل كل الحريات التي أعطاها القرآن للمرأة."[2]

وإن من أعجب وأغرب ما ذهب اليه البنا في نسفه لفريضة الحجاب قوله إن الحجاب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانت له دواع وأسباب أوجدته، ومنها الدواعي البيئية، ألا وقد انتفت تلك الدواعي والأسباب فآليا ينتفي معها المسبب الحكم؛ أي الحجاب" من الواضح أن وضع لباس على الرأس أمر اقتضته الدواعي المناخية، سواء كان حماية للرأس من البرد والحر والمطر أو سترا له من التراب والرياح، وعند العرب أيام ظهور الإسلام كان الرجال يضعون العمائم وكان النساء يضعن الخمار."[3]

والحق أن ادعاء البنا لم يحز به قسب السبق، بل سبقه إلى ذلك بعض المستشرقين ومن نقل عنهم من أمثال قاسم أمين" لا نجد في الشريعة نصا يوجب الحجاب، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة الأمم فاستحسنوها، بالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين والدين منها براء."[4]وأغلب الدارسين الحداثيين لقضية الزي الإسلامي بالنسبة للمرأة اعتمدوا على السبب الاجتماعي في تشريع الحجاب، ومادام التغير قد طرأ على المتغيرات الاجتماعية فحتما ستتغير النتيجة بتغير سببها، ولذلك يبقى لباس المرأة في الدرس الحداثي من مآلات العادات الاجتماعية التي مرت بها القبيلة عند نزول النص القرآني وقد تغيرت في العصر الحاضر.

---

[1]- جمال البنا، المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص27.

[2]- جمال البنا، الحجاب، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 2002، ص21.

[3]- محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1973، ج2، ص45.

[4]- المرجع السابق، 288.

وخلاصة ما يمكن ذكره في موضوع لباس المرأة مع الخطاب الحداثي هو عدم إلزام نساء العصر الحاضر بلباس شرعه نص في زمن مختلف كليا عن زمننا انتهت صلاحيته بعد إخضاعه للمنهج التأويلي وذهاب أسباب علته.

3- مناقشة الآراء الحداثية والرد عليها:

3-1- محمد سعيد العشماوي:

جعل العشماوي علّة التشريع في ستر عورات النساء هو التمييز بين الحرائر والإماء، حيث يرى الخطاب الحداثي أن ذلك عادة في البيئة الاجتماعية العربية، لأن من عادة المرأة العربية كشف وجهها، وكانت تخرج إلى الصحراء لقضاء حاجتها في عهد التنزيل قبل اتخاذ المراحيض "فكان بعض الفجّار يتعرّضون للمرأة أو الفتاة من المؤمنات على مظنّة أنها أمة أو عاهرة فشكوا ذلك إلى النّبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ نزلت الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾.(الأحزاب/59)."[1]

ويبرر الخطاب التأويلي الحداثي أن القصد من الآية ليس فرض زيّ إسلامي، ولكن للتمييز بين الحرائر وبين الإماء والعاهرات من جانب آخر"فالزيّ كان إجراء مؤقتا لعدم وجود دورات للمياه في المنازل، واضطرت الحرائر من المؤمنات إلى الخروج للصحراء لقضاء الحاجة وتعرض بعض الفجار لهن مما اقتضى تمييزهن عن الإماء بزي معيّن."[2]

أثناء دراسة الخطاب الحداثي للنص القرآني تجده يجعل من أسباب النزول نوعا من مراعاة المصلحة فيقول:" كل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة"[3]، ومن هذا المنطلق يرفض الخطاب التأويلي ما اتفق عليه علماء المسلمين(العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فالخطاب الحداثي ينظر للقاعدة كونها منهجا فقهيا وليست منهجا شرعيا؛ بمعنى أن القاعدة من كلام الفقهاء وليس نصا قرآنيا ولا نبويا، وورود هذه القاعدة بحسب الخطاب الحداثي كانت في فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي.

ومنه يجعل الخطاب التأويلي الحداثي أسباب النزول دليلا قويا للتأصيل على تاريخية الأحكام الشرعية، وهذا الكلام يربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها؛ بمعنى استحضار التاريخ والجغرافيا

---

[1]- محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص299.

[2]- محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، القاهرة، ط، 1989، ص125.

[3]- محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام ، ص.65

وهذا يعني "تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفة–اللهم إلا التلاوة التعبدية–الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة الدارسة."[1]

3-2- محمد شحرور:

فقد استعمل في قراءته للنص القرآني نظرية الحدود التي كانت انطلاقته حول صياغة رؤية تأويلية لآيات الأحكام التشريعية وذلك باستعماله للتأصيل الرياضي استنتج مايعتقده وهو "أن التشريع الإسلامي يحمل خاصية الإنحناء والإستقامة معا، والإستقامة تمثل النهايات وهي حدود الله، أما الإنحناءات فتمثل الحركة ضمن هذه الحدود المستقيمة، وقد أعطانا الله –على حد تعبير شحرور–في أمّ الكتاب الحدود فقط؛ أي المستقيمات التي يمكن أن تكون حنفاء ضمن حدودها وسمّاها حدود الله، منها ماهو حدّ أعلى ومنها ما هو حدّ أدنى لايمكن تجاوزها ولكن يمكن الإنحناء داخلها وهذا الذي يمثل تحرك الشريعة ضمن هذه الإحداثيات."[2]

وفهم دلالة النص القرآني في الآية الكريمة ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور/30).

فالآية قطعية الثبوت والدلالة، حيث يأمر الخطاب القرآني النساء بإخفاء الزينة عن الأجانب، وقد تكرر النهي عن عدم ابداء الزينة مرتين" ولا يبدين زينتهن"، ولكن الاستثناء الذي قرنت به الآية" ‘إلاّ ما ظهر منها" فقيل المرخص من تلك الزينة هو اللباس، وقيل هو" ما في ستره مشقة على المرأة أو في تركه حرج على النساء، وهو ما كان من الزينة في مواضع العمل التي لا يجب سترها مثل الكحل والخصاب والخواتيم."[3]

وهذا الاستثناء تنازع فيه العلماء، ويورد الامام السيوطي جملة من الأقوال منها:

- ✓ قول ابن عباس (الا ما ظهر منها) قال وجهها وكفها والخاتم.
- ✓ وعن انس ابن مالك قال الكحل والخاتم.
- ✓ وعن سعيد بن جبير الوحه والكفان."[4]

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّۚ﴾ (الأحزاب/59).

---

[1]– محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص247.

[2]– خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر المعاصر، ص 218.

[3]–محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص206.

[4]– السيوطي، الدر المنثور، ج6، ص180.

هذه الآية لها دلالة بينة على وجوب الحجاب على جميع النساء وليس المعني به نساء النبي لوحدهن دون عموم النساء" وإن كان أصل الفظ خاصا بهن، لأن عموم علته: دليل على عموم الحكم فيه، ومسلك العلة الذي دلّ على أن قوله تعالى " ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن"(الأحزاب/53) هو علة قوله" فاسألوهن من وراء حجاب"(الأحزاب/53) هو المسلك المعروف في الأصول بمسلك الإيحاء والتنبيه، وضابط هذا المسلك المنطبق على جزئياته هو أن يقترن وصف بحكم شرعي على وجه لو لم يكن فيه ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان الكلام معيبا غير منتظم عند الفطن العرف، وعليه فإن الحجاب واجب، بدلالة القرآن، على جميع النساء."[1]

فما كان ظاهرا خاصا لنساء النبي يندرج تحته كل نساء المؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ (الأحزاب/59)، هذه الآيات تبين وجوب الحجاب على المؤمنات وأنه ليس لحاجة بيئية كما يدعي المدّعون، وإنما هو زي خاص بالمسلمات.

3-3- جمال البنا:

الفرق بين مفهوم الإبداء والظهور لايحقق المقصود مما ذهب إليه البنا في جواز إظهار أغلب جسد المرأة، فظهور شيء منها على سبيل الحاجة معفو عنه على غرار ما تبديه عمدا وقصدا، لأن الاستخدام القرآني في الآية لكلا اللفظين مقصود في إعجاز القرآن البلاغي. آيات اللباس ورودها كان يمثل سباقية العلاج الوقائي حماية من أي فساد للأمة أو ضلال، وبالتالي اتخاذ وسائل درء السوء عن الأمة وتحصينها."[2]

نرى أن الخطاب التأويلي الحداثي ينطلق في تناوله لقضية لباس المرأة من المنهج التاريخي في قراءته للنصوص والأحداث الذي رافقت شرعية لباس المرأة المسلمة لكونها تربط النص بلحظة زمنية والتأويل الحداثي يروم ربط ذلك بالزمن الحاضر ومشاهدة الأحداث المتغيرة وتغير فهم الانسان الذي يقرأ النص، وكذا استحضار البعد المقاصدي الذي من أجله نزل الحجاب فبتغير المقاصد تتغير النتائج.

سادسا- قضية الطلاق:

1- الفكر الإسلامي وقضية الطلاق:

ندب الإسلام الناس في الزواج ورغبهم فيه وجعل العلاقة بين الرجل والمرأة محرّمة إلا من طريق الزواج، الذي هو" رباط أقامه الله على مهاد من السكن والرحمة، وجعله آية من آياته في كونه، كخلق الانسان من تراب، وخلق السماوات والأرض، واختلاف الألسنة والألوان، وقد صور القرآن الكريم مدى

---

[1]- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1988، ص584-585.

[2]- كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، ص308.

هذ الرباط بين الزوجين فقال: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾(البقرة/187) ، تحمل هذه العبارة الكثير من الإيحاء، بمعاني الستر والوقاية والزينة والدفء يحققها كل منهما لصاحبه."[1]

و دعا الإسلام كلا من الزوجين إلى تحمل مسؤولياته أمام الله" كلكم راع وكل مسؤول عن رعيته، يحث الإسلام الزوجين عندما يحدث بينهما شقاق أو نفور أن يعملا على إزالته بإثارة دواعي الرحمة والوئام وفي هذا يقول الحق ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء/19).

والإسلام في تشريعاته السامية دعا إلى المحافظة على رباط الزوجية، وبذل الوسع واستفراغ الجهد في لم شمل الأسرة بكل الوسائل الممكنة، وحثّ المسلمين على عدم لعب دور المتفرج عند رؤية صرح الزوجية ينهار فقال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء/35).

ومع كل هذه الاحتياطات المتّخذة والتحصينات المعدّة لأجل إتمام المشروع الزوجي، قد تستحيل العشرة بين الزوجين لسبب من الأسباب الكثيرة، فهذا البيت الذي رفعت قواعده على وفق ما تم ذكره ونسجت خيوطه شريكة الحياة، قد يعكّر صفو هذه الحياة الوديعة حجر يلقى في البيت بكلمة في لحظة غضب، أو سوء فهم، أو غيرها، فإن تعذر اكتمال المشروع وحالت عوامل قوية لعدم عودة الدفء العائلي والاجتماع الأسري بين الشريكين ففي هذه الحالة نلجأ إلى الدواء الأخير أل وهو الكي، وهو الفراق بين الزوجين بالطلاق، بحيث ينصرف كل منهما إلى حال سبيله بعد استحالة العشرة بينهما؛ لأن الاسلام لايمكن له أن يجبر شريكين على البقاء مع بعضهما وقلبيهما متنافرين.

فشرع الاسلام طريقة لإنهاء هذه الرابطة الزوجية ألا وهو الطلاق، هنا يأتي التشريع الاسلامي بجواز الطلاق وإنهاء العشرة الزوجية بين الزوجين، وما أباحه الاسلام تتقبله الفطر السوية والأنفس المستقيمة، لأن المصلحة تكون في الفراق بعد استحالة اللقاء ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا﴾ (النساء/129).

ففي هذه الحالة الزوج هو الذي ينهي الرابطة الزوجية، لأن النصوص جعلت العصمة بيده ولم تسند هذه العصمة للمرأة أو أي جهة أخرى، فالمسؤول عن ذلك هو الزوج دون غيره.

[1]- يوسف القرضاوي فتاوى معاصرة، مكتبة وهبة، ج2، ص361.www.kotobarabia.com آخر مشاهدة 2022/12/24.على الساعة10:02

2- الفكر الحداثي والطلاق:

الخطاب الحداثي وأثناء دراسته لقضية الطلاق يستعين دائما بالمنهج التاريخي، لأنه الأنسب له في تحليل هذه القضايا وبه يلغي الأحكام الشرعية، الزمن المنزل فيه القرآن لم تكن المرأة في ظروف اجتماعية مريحة يخاطبها النص القرآني وإنما العنصر الذكوري كان المهيمن على الخطابات جميعها، ومنه فيستحيل أن تكون العصمة الزوجية في يدي الزوجة، فالنصوص كانت موجهة" حرفيا الى الرجال يثبت أنها آية أملتها الظروف، ذلك أن المجتمع في الجزيرة العربية كان قبل أربعة عشر قرنا مجتمعا يسيطر عليه الرجال، فلا يمكن أن نستنتج من صياغة هذه الآية قاعدة قانونية."[1]

والآن يمكن تغيير هذا الحكم الشرعي غير الملائم للطبيعة والمكانة التي وصلت إليها المرأة في زماننا، وسحبه من الرجل وجعله بيده المحاكم مما يدافع عنه الفكر الحداثي هو المساواة بين الرجل والمرأة التي دعا إليها الإسلام، حيث كان صريحا إلى أبعد حد في ذلك عندما قال: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ (التوبة/71)، وقوله ﴿وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ (البقرة/226).

2-1- جمال البنا:

يرى البنا جعل الطلاق بيد الرجال دون النساء هي استحواذ على قضية الطلاق حيث وضعت في يد الرجال وحرم منها النساء" ليس من العدالة في شيء أن يكون عقد الزواج بإيجاب وقبول وحضور شهود، ثم يعطى للزوج وحده سلطة التحلّل من هذا العقد بإرادته الخاصة، والمفروض ألّا يتم التحلّل من هذ العقد إلا بالصورة التي تمّ بها، أي بقبول الزوجة وحضور شهود وبعد حدوث الترضية الأزمة التي تتناسب مع ما يحدثه الطلاق على أوضاع الزوجة."[2]

وحاول البنا تأصيل دعواه باستخدامه للقيم العامة التي دعا إليها الاسلام ورفع شعارها، كقيمة العدل، لأن الله أوجبه وأمر به، لعمري هذه الدعوى التي رفعها البنا كي يقيم بها الحجة، وهو يعلم أن هناك فرق بين العدل التي جاء به الإسلام ودعا إليه، وبين المساواة التي رفع دثارها الحداثيون في كل ما كان له تعلق بين الرجل والمرأة، يقول البنا:" نلجأ إلى منظومة القيم الحاكمة في القرآن، فبالنسبة للعلاقات فإن القيمة الحاكمة هي العدل ومن ثم فإنّ كل ما ينظم تفاصيل الزواج والطلاق مثلا يجب أن يتفق مع أصول

[1]- محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دط، 2008، ص102.

[2]- جمال البنا، الحجاب، ص182.

العدل، وأن أي تصرف يخالف العدل لا يعتدّ به، ولما كان الطلاق هو الانفصال من عقد الاتصال فمن العدل أن يتبع فيه ما اتبع في عقد الاتصال."[1]

أما بالنسبة للأيمان التي يطلقها الرجل، أو تلك الألفاظ التي مجرد ما يرسلها الزوج في لحظة يفقد القدرة في السيطرة على نفسه ولا يكبح جماح غضبه تطلق المرأة بين يديه" أمّا أيمان الطلاق فلا تساوي شيئا، ولا يمكن التحلّل من الميثاق الغليظ بكلمة يطلقها الرجل ساعة غضبه، أو يجعلها أداة لتحقيق مطالبه...ولو ظل مثل هذا الرجل يحلف بالطلاق من الصباح إلى المساء لما كان لهذا اللّغو أثر عملي على زواجه ولا يكون الطلاق إلاّ بمجلس تحضره الزوجة والزوج والشهود وتتم فيه تسوية الطلاق بالاتفاق، فإذا تعسر الاتفاق فيرجع الأمر الى المحكمة، وينطبق هذا على زواج الرجعة."[2]

2-2- عبد المجيد الشرفي:

ومن المجادلات التي أطلقها الفكر الحداثي في موضوع الطلاق؛ عدة المطلقة والتي هدفها استبراء رحم الزوجة وخلوّه من أي حمل قد لصق به، وذلك في الزمن الماضي مع عدم وجود وسائل طبية تظهر خلو الرحم من الحمل، أمّا اليوم ونحن نعيش التحول الحاصل في الحياة المعاصرة في شقه الطبي باستحداث وسائل طبية معاصرة تعرف المرأة ما في رحمها بنفسها ومن بيتها، يقول رواد القراءة المعاصرة يدفعنا مثل هذا إلى إعادة تأويل وقراءة هذا النص القرآني، ومنه إلغاء العدة" عدة المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها العبرة منها استبراء رحمها والتأكد من عدم حملها، ولذلك فرضت عليها دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون تربص مدة معينة، فهلا تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة والبسيطة في الوقت نفسه، والتي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه... ويجد بالذين يلوكون شعار موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول أن يتدبروها ليدركوا أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات، وأن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص، لا ما يجمده ويكلسه."[3]

عند تأمل الخطاب الحداثي في قراءاته للنص القرآني نجده لا يحسن التمييز بين عدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، لأن الله تعالى جعل مدة العدتين مختلفتين ولو كانت العدة غرضها استبراء الرحم فقط لكانت العدتان متساويتان، بل كان الإستبراء بحيضة واحدة يكفي كما هو الحال مع الأمة أو المسبية، بل إن الآيسة لا يتحقق فيها حمل ومع ذلك فقد أمرت بالعدة.

---

[1]- جمال البنا، المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص181.

[2]- جمال البنا، الحجاب، ص183.

[3]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص84-85.

ومن خلال ما تم عرضه نلحظ طريقة عمل الآلية النقدية التي ينتهجها الدرس الحداثي في قراءته للنصوص الشرعية والتي تعمل بطريقة انتقائية في النصوص المدروسة وكيفية الوصول إلى النتائج المعدة سلفا، لأجل إلغاء الأحكام الشرعية." إن المنهج التاريخي الإجتماعي الذي يستخدمه الخطاب التأويلي الحداثي هنا يعمل بطريقة انتقائية من حيث إبراز حالات على أنها هي الوضع الاجتماعي والتاريخي، مع التغطية على جوانب أخرى، لأنها لا تخدم حرية حركة المنهج، وهذا من الانتقائية المعروفة في الخطابات التأويلية إلى جانب أنها تفصح عن عدم ثبات وصدقية المناهج النقدية التأويلية العاملة في النصوص الشرعية."[1]

3- الردود والمناقشات على الفكر الحداثي:

إن إنهاء العلاقة الزوجية بين الزوجين يكون بالتراضي بين الطرفين، أو بإنهاء العلاقة من جهة واحدة وهذا التصرف قد يلحق أذى بالزوجة، فقد يكون السبب غير مقنع وتافه من قبل الزوج فنسجّل ظلما على الزوجة وتكون هي الضحية لهذه الحماقة والطيش، لأن الزوج هو من يملك حق الطلاق متى شاء، علما أن الشريعة الاسلامية نهت عن إيقاعه في أوقات وحالات معيّنة(الطلاق البدعي) مع نفاذ هذا النوع المنهي عنه عند كثير من الفقهاء، في مثل هذه الحالات وضعية المرأة تزداد سوءا مع ضعف الوازع الديني وأحيانا انعدامه تماما ولأن شريعة الله قائمة على المساواة والعدل في الحقوق والواجبات ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ (البقرة/288)، فالإسلام جعل للزوجة -والحال هذه- عدة مخارج يمكن أن تلجأ إليها للتخلص من ظلم الزوج، فالمطالبة بفراق الزوج يصبح مطلبا ملحّا في حياتها حتى تتخلّص من جحيم الحياة الزوجية.

من خلال هذه المناقشات نتعرف على حالات الطلاق التي تتم من غير إرادة الزوج سواء كان من القاضي أو من الزوجة نفسها أو من طرف آخر يقوم مقامهما وإليك الحلات بالتفصيل.

3-1- الطلاق القضائي:

عندما ينعدم الود والمحبة وتتعرض المرأة لظلم الرجل وتعسفه ويلحق بها الأذى في الحياة الزوجية سواء كان ماديا أومعنويا، ولا يمكن للزوجة البقاء مع زوج لا يحسن صحبتها، فترفع أمرها للقاضي ليطلقها، عندما يرفض الزوج طلاقها عندئذ يحكم القاضي بالطلاق دفعا للضرر ورفعا للظلم وجلبا للمنفعة والعدل، وندعم ذلك ببعض الإستشهادات لعلماء المسلمين في ذلك، حيث قال الخرشي: "إذا ثبت بالبينة عند القاضي أن الزوج يضار زوجته وهي في عصمته ولو كان الضرر مرّة واحدة، فالمشهور أنه يثبت للزوجة

[1]- خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، ص350.

الخيار، فإن شاءت أقامت على هذه الحالة وإن شاءت طلّقت نفسها بطلقة واحدة بائنة -يذكر أمثلة على الضرر اللّاحق بها- ومن الضرر قطع كلامه عنها، وتحويل وجهه عنها، وضربها ضربا مؤلما."[1]

أما الدردير[2] فيرى أن للزوجة الطلاق بالنظر للضرر الواقع عليها كهجرانها بلا موجب شرعي، وضربها وسبّها وسبّ أبيها كيا بنت الكلب، يابنت الكافر، يابنت الملعون، كما يقع كثيرا من رعاع النّاس، ويؤدّب على ذلك زيادة على التطليق.

وقال التسولي في البهجة :" إن الطلاق بيد الحاكم، فهو الذي يتولى إيقاعه إن طلبته الزوجة وامتنع عنه الزوج، وإن شاء الحاكم أمرها أن توقعه، فعلى هذا القول لابد أن يوقعه الحاكم أو يأمرها به فتوقعه، وإذا أمرها به فهي نائبة عنه في الحقيقة كما أنه هو نائب عن الزوج شرعا حيث امتنع عنه."[3]

ومما تم طرحه يتضح أن للقضاء سلطة واسعة قي قضايا الأسرة لأجل إحقاق الحق ورفع الظلم، وذلك بحسب القضايا المطروحة بين يديه، فيتدخل القاضي من خلال سلطته الرقابية الزجرية مسلّطا العقوبة المالية أو البدنية، كما يملك سلطة الطلاق والتفريق بين الزوجين، أو إجبار الزوج على الطلاق لرفع الضرر ودفع الجور والعدوان وتحقيق العدل.

3-2- طلاق الزوجة نفسها:

وهو أن يفوّض أو يملّك الزوج زوجته طلاق بنفسها منه كأن يقول لها: ملّكتك أمر نفسك أو أمرك بيدك أو كل لفظ من الألفاظ الدالة على إعطاء الرجل المرأة الحق الذي كان يمتلكه وتنازله عنه، فإن طلّقت نفسها وقع ذلك، حيث ذهب جمهور العلماء إلى وقوع الطلاق عند التخيير لثبوت ذلك عن رسول الله لما خيّر نساءه فاخترنه[4]، وهو ماذكره الله بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ٢٨ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ (الأحزاب/28-29).

وذهب الظاهرية إلى منعه وعدم وقوعه، لكونه يخالف حكم الله ولأن الطلاق في الأصل بيد الزوج لا بيد الزوجة.[5]

---

[1]- عبد القادر داودي، وقوع الطلاق من غير الزوج، المعيار، العدد التاسع، 2014، ص223.

[2]- عبد القادر داودي، وقوع الطلاق من غير الزوج ، ص224.

[3]- ، عبد القادر داودي، وقوع الطلاق من غير الزوج 224.

[4]- محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1988، ج5، ص115.

[5]- عبد القادر داودي، وقوع الطلاق من غير الزوج، ص217.

واحتج آخرون بأن اختيار النبي صلى الله عليه وسلم لزوجاته الوارد في الآية سالفة الذكر هو أن نساء النبي إن اخترن الطلاق طلّقهن؛ أي أوقعه عليهن، لا أن يقع الطلاق من قبلهنّ وهو الأقرب للصواب والأولى بالاعتبار.

3-3- طلاق الحكمين:

قد يشتد الخلاف بين الزوجين ولا يصلان إلى وفاق بينهما لدرجة أنه لا يمكنهما العودة لبعضهما إلا بتدخل أطراف أخرى، ومنه نفعّل دور الحكمين ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء/35).

يعد الحكمان من أهل الفكر والنظر والفقه حكما من أهل الزوج وحكما من أهل الزوجة، وقد يكون الحكمان من غير أهلهما إن لم يوجد من أهلهما من يصلح لهذه المهمة، وتكون مهمّة الحكمين بدراسة وجمع أسباب الشقاق ومعرفة الطرف المتضرر منهما، ويتدارس الحكمان في كيفية رفع الظلم عن المظلوم منهما ويصلحان بينهما، مع تذكير كل واحد من الزوجين بواجباته اتجاه الآخر واستعمال كل الوسائل المتاحة من أجل التأثير والضغط على الزوجين حتى يعودا لبعضهما ويصلح حالهما.

ومع المحاولات المتكررة للحكمين إلا أنهما قد يدركان حقيقة الخلاف الواقع بين الزوجين ومن خلال معرفتهما بدقائق الخلاف قد يريا المصلحة في الافتراق، ويستحيل استمرار الحياة بينهما مع المخاطر المستقبلية الذي تحف هذه العلاقة، فيصدر الحكمان حكمهما بالتفريق بين الزوجين، ويكون نافذا، ويقع الطلاق وإن لم يرض الزوجان، والقول بإيقاع الطلاق وإلزام الزوجين به مبناه على أن عمل الحكمين طريقه الحكم أو القضاء وليس الوكالة أو الشهادة، فيصبح دور الحكمين كدور القاضي وهو القول المشهور في المذهب المالكي.[1]

ومما سبق طرحه يظهر لنا طريقا آخر يأتي من غير طريق الزوج يتم به الطلاق في الشريعة الإسلامية.

3-4- الطلاق بالخلع:

تعريفه: هو بذل المرأة العوض عن طلاقها؛ أي عند عدم قدرة الزوجة على البقاء مع زوجها وعدم إعطائه حقوقه، فيجوز لها أن تفدي نفسها بمال تقدمه للزوج مقابل تسريحها، ودليله ماثبت في القرآن ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ (النساء/227).

[1]- انظر: أبو البركات أحمد الدردير، الشرح الكبير على متن خليل، دار إحياء الكتب العربيةج2، ص34.

فدلّت الآية على عدم أخذ مهر الزوجة من قبل زوجها دون رضاها، وفي حال قدرتها على البقاء لسبب ما يجوز لها أن تعطيه مهرها كلّه أو بعضه على حسب ما اتفقا عليه.

ومن مقاصد الخلع في الشريعة إعطاء الزوجة حق دفع الضرر عن نفسها، ومنع تعسف الزوج ورفع ظلمه عن المرأة.

لا يختلف اثنان في الأهمية الكبرى التي أولتها الشريعة الاسلامية للأسرة من جميع جوانبها، والتحول غير المسبوق في تنظيم الأسرة مقارنة بالذي كانت عليه في السابق.

وبنظرة سريعة في الأبعاد التي كانت محور اهتمام الخطاب القرآني في تكوين الأسرة من الحث على الزواج والترغيب فيه وذكر مقاصده الكبرى، إلى اختيار الشريكين لبعضهما، إلى عقد الزواج الذي يعتبر ميثاقا غليظا وما يرتبط به وقداسته، ثم بيان الحقوق الزوجية لكل من الزوجين، كل هذا يبين الأهمية القصوى التي توليها الشريعة الإسلامية للأسرة، ومدى إدراك موقعها في المجتمع برمته، وكيف يكون لها الدور الأسمى في الإستثمار المجتمعي؟ ثم نسمع من ينعق أن قضية الطلاق مشكلة من مشاكل الأسرة الاسلامية التي لن تراعى فيها المساواة فلم يكن بيده دون يدها.

إن الاسلام بعالميته وشموليته راعى جملة من الأمور عند الطلاق، لأنه من لدن حكيم عليم يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، حيث نهى عن الطلاق في حيض مسّها فيه، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق/1)، هذه الآية تبين أنه ليس كل وقت يقع فيه الطلاق" أن هناك وقتا معينا لإيقاع الطلاق، وأنه ليس للزوج أن يطلق حيث شاء إلا أن تكون امرأته في حالة طهر من حيض، ولم يقع بينهما في هذا الطهر وطء، والحكمة في ذلك التوقيت هو إرجاء إبقاء الطلاق فترة بعد اللحظة التي تتجه فيها النفس للطلاق، وقد تسكن الفورة إن كانت طارئة وتعود النفس إلى الوئام، كما أن فيه تأكدا من الحمل أو عدمه قبل الطلاق، وهذه أول محاولة لرأب الصدع في بناء الأسرة ومحاولة دفع المعول عن ذلك البناء."[1]

وحتى تبقى فرص العودة قائمة بين الزوجين ولو بعد التلفظ بالطلاق، جاءت التشريعات بعدم إخراج الزوجة من بيتها الزوجي ﴿لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾ (الطلاق/1)، وإن فترة العدة تقضى في بيت الزوجية، لعل القلوب تعود إلى بعضها بعد التنافر، وذلك كله لإتاحة الفرصة للرجعة، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، لأن استثارة العواطف موجودة خاصة لدى الزوج عندما تكون زوجته بين يديه ولا يستطيع وصالها، فلها تأثير على النفس عجيب وقد يعقب ذلك ندما وحسرة، والعدة طويلة كافية لفعل الأعاجيب، فإذا انقضت العدّة ولم يحدث شيء من ذلك بانت منه.

[1]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص3599.

والطلاق ليس هدية ولا محاباة للزوج على الزوجة، ولكنها مسؤوليات وتبعات يتحملها الزوج بعد اتخاذه للقرار، فتلزمه تبعات وأعباء ثقيلة، وهي التي تدفع الزوج إلى ضبط النفس وقراءة العواقب قبل اتخاذ قرار الطلاق، وهذه التبعات ممثلة فيما يلي:

- أوجبت الشريعة الإسلامية على الزوج إذا طلق زوجته أن يوفيها مؤجل صداقها، ويقوم بنفقتها من مأكل ومشرب ومسكن وملبس مادامت في العدة، وتكون حضانة أولادها الصغار لها ولقريباتها من بعدها حتى يكبروا، ويقوم بنفقة أولادها وأجور حضانتهم ورضاعتهم في مرحلة الرضاعة، حتى ولو كانت الأم نفسها هي التي تقوم بذلك قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق/6).[1]

كما أنه عند التأمل مع الخطاب الحداثي في قراءاته للنص القرآني نجده لا يحسن التمييز بين عدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، لأن الله تعالى جعل مدة العدتين مختلفتين ولو كانت العدة غرضها استبراء الرحم فقط لكانت العدتان متساويتان، بل كان الاستبراء بحيضة واحدة يكفي كما هو الحال مع الأمة أو المسبية، بل إن الآيسة لا يتحقق فيها حمل ومع ذلك فقد أمرت بالعدة.

ولنعلم أن الله لا يظلم أحدا فكما أعطى الإسلام العصمة الزوجية بيد الزوج، حيث أمره باستخدامها في حدود الشرع، لقوله تعلى ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ (البقرة/7)، أعطى حقا مساويا للمرأة تستخدمه عند استحالة العشرة بينها وبينه، وتعسّف في حقها ولم يطلقها الزوج- الخلع، وذلك أن تعطي الزوج عوضا وتتخلص من هذه الزيجة بعد رفع الأمر للقاضي، ويطلقها القاضي ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (البقرة/229)، ومن خلال ما تم عرضه نلحظ طريقة عمل الآلية النقدية التي ينتهجها الدرس الحداثي في قراءته للنصوص الشرعية والتي تعمل بطريقة انتقائية في النصوص المدروسة وكيفية الوصول إلى النتائج المعدة سلفا، لأجل إلغاء الأحكام الشرعية.

"إن المنهج التاريخي الاجتماعي الذي يستخدمه الخطاب التأويلي الحداثي هنا يعمل بطريقة انتقائية من حيث إبراز حالات على أنها هي الوضع الاجتماعي والتاريخي، مع التغطية على جوانب أخرى، لأنها لا تخدم حرية حركة المنهج، وهذه من الانتقائية المعروفة في الخطابات التأويلية إلى جانب أنها تفصح عن عدم ثبات وصدقية المناهج النقدية التأويلية العاملة في النصوص الشرعية."[2]

---

[1]- يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة،ج2، ص362-363.

[2]- خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية سلامية، ص350.

سابعا– قضية الشهادة:

1– الشهادة في الفكر الإسلامي:

أمر الاسلام الناس بأداء الشهادة بالقسط وحثّ عليها فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾(المائدة/8)، ونهى عن كتمانها وتوّعد فاعلها بقوله: ﴿وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾)البقرة/283)، وحذّرنا الشرع من تحويل الشهادة وتزوير الحقائق بها، لأن مصالح العباد مربوطة بها عند التنازع والتجاحد في الحقوق، وعدم الوقوف معها يؤدي إلى إضاعة الحقوق على مستحقيها.

1–1– مفهوم الشهادة:

الشهادة في اللغة: الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام[1]، فالشاهد يحضر مجلس القضاء للأداء فسمي الحاضر شاهدا وأداؤه شهادة.[2]

الشهادة اصطلاحا: هي إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على الآخر، والإخبارات الثلاث: إما بحق للغير على الآخر فهو شهادة، أو بحق للمخبر على الآخر فهو الدعوى، أو بالعكس وهو الإقرار، وتطلق الشهادة أيضا على اليمين مجازا.[3]

1–2– شهادة النساء في الشريغة الإسلامية:

ثبتت جواز مشروع شهادة المرأة في الخصومات والنزاعات أمام القضاء في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ (البقرة/288)، فالآية صريحة في جواز شهادة الرجل مع المرأتان، ويكون ذلك أمام القاضي ويقبل القاضي بشهادتهما أما الرجل، سواء حضر الرجال أم لم يحضروا؛ فليس معناه عدم جواز شهادة النساء إلا عند تعذر شهادة الرجال، وهذا ليس على ظاهره، ولو أراد الله تعالى ذلك لقال: "فإن لم يوجد رجلان"، ولكن الله تعالى قال ﴿فَإِن لَّمۡ يَكُونَا﴾، فهذا يتناول حالة الوجود والعدم."[4]

---

[1]– أبو الحسين أحمدابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1979، ج3، ص221.

[2]– قاسم بن عبد الله القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، ت: يحي حسن مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2004، ص87.

[3]– علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1983، ج1، ص129.

[4]– محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ت: محمد بن عبد الله عطا، د ار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2، ج2، ص334.

ويجوز الأخذ بشهادة النساء منفردات وهو قول جمهور أهل العلم بقبول شهادة المرأة دون الرجل، وحصروا ذلك في عيوب النساء الباطنة وما لا يطلع عليه الرجال، إلاّ أنهم اختلفوا في عدد من تجوز شهادتهنّ من النساء، فقال بعضهم امرأة، وقالوا امرأتين، وذهب آخرون إلى شهادة أربع نسوة فيما لايطلع عليه إلا النساء.

1-3- شهادة المرأة عند المعاصرين:

من القضايا التي دار حولها الفكر الحداثي والتي قدم فيها قراءة جديدة للخطاب القرآني موضوع الشهادة، حيث روعي فيها إسقاط القراءة القديمة للمفسرين بدون تجديد لتلك القراءة مع التطور الهائل في الحياة العامة وفي جوانبها المختلفة، فضلا عن الموقع التي باتت تحتلها المرأة في زماننا والذي هو مغاير بلا شك لزمن التنزل القرآني، فالخطاب القرآني يقول ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ (البقرة/281).

فهل هذه الشهادة عامة في جميع القضايا أم في بعضها دون بعض؟

ولماذا شهادة امرأتان مقابل رجل واحد؟

2- القراءة الحداثية لآية الشهادة:

2-1- آمنةودود:

انطلقت القراءات الحداثية لتنصف المرأة من التفسير الذكوري، فعلى زعمهم أنصفها القرآن ولكن المفسرين هم من هضموا حقها، حيث جعلوها نصف إنسان، تقول أحد الكاتبات: "إن تصنيف شهادة المرأة بسياق زمن معين هو عصر نزول القرآن؛ إذ كانت المرأة آنذاك لا خبرة لها بالشؤون المالية، حتى تستقيم شهادتها فيها، وهذا النقص يستدرك بتحصيل المعرفة في هذا المجال، ومن ثم فإن التصنيف الذي جاء به القرآن يزول بزوال نقص المعرفة."[1]

ولكن عندما تتغير المرأة وتمسك بزمام المعرفة وتصبح سيّدة أعمال وتسيّر كبريات المؤسسات الاقتصادية وتدير وزارات كالتخطيط والمالية، بل رئيس دولة أحيانا فإن الوضع يتغيّر، وتتابع أمينة ودود "بما أن اعتبار شهادة المرأة أقلّ قيمة من شهادة الرجل كان اعتمادا على أنّ ذاكرتها ضعيفة فيما يختص بالأمور المالية، فإنه حينما تصبح النساء خبيرات بتلك الأمور، وهو أمر لا ضرر منه، وإنما هو صالح للمجتمع، يجوز مساواة شهادتها بشهادة الرجل."[2]

---

[1]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص143.

[2]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص137.

3- مناقشة ودراسة آراء أصحاب القراءة الحداثية:

هذه القضية كغيرها من القضايا التي طرحت من قبل الخطاب الحداثي، بل حتى قبله في بلاد المسلمين، وطالبت القراءة المعاصرة للقرآن الكريم بالاجتهاد فيها، وعدم الجمود في فهم هذه النّصوص، وأصبحت المسألة من جملة الأحكام الشرعية التي لابد من تغييرها حتى تتلاءم مع المقاصد الإسلامية والواقع المعاش؛ لأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، والمصلحة اليوم مخالفة للنصوص فلا بد من تغيير أحكامها.

وحتى تصل آمنة ودود الى ذلك الغرض تسلك مسلك التاريخية الذي أصبح المدخل الرئيسي للقراءة الحداثية، كون المرأة اليوم أصبحت تتمتع بخبرة واسعة في المجالات الاقتصادية والمالية، بل منهن من ارتفع سهمها في أسوق المال والأعمال وأصبحت تنافس الرجل في ذلك إن لم نقل فاقته، فالسياق التاريخي للنص القرآني والذي نزلت فيه الآيات تجاوزناه اليوم بما ذكرنا من واقع المرأة، فالكاتبة تبين أنها اتخذت المنهج التاريخي سبيلا في دراستها "غير أن ثمة مناقشات أخرى تمّ اعتبارها حتى الآن بأنها عالمية، قمت بتحديدها على أساس اقتصارها على سياق معين، وعلى أساس أنه عبر عنها بألفاظ خاصة بالجزيرة العربية في القرن السابع، لذا قمت هنا بدراسة بعض المعلومات التاريخية المتعلقة بمناسبات النزول وزمنه."[1]

فالكاتبة على غرار الحداثين الآخرين تشير إلى ميلها وتمسكها بالتاريخية كونها تنظر للنصوص وقت نزولها مرتبطة بتاريخها وعزلها عن ملابسات الواقع، حيث استطاعت القراءة المعاصرة أن تستثمر قاعدة أصولية لدى العلماء وهي (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فحولها الحداثيون على النقيض (العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ)، وهذا المنحى دافع عنه أبو زيد، بدفاعه عن نظريته التاريخية بقصر النصوص على أسبابها مع نفيها لدلالة عمومها" فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني، وإن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أن يؤدي إلى إهدار حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها."[2]

فهذه الدعوة الصريحة في الفكر الحداثي لإعمال التاريخية هي المخرج الذي يقودهم إلى التأويلات المتعددة في النص القرآني، فيصبح النص في نظرهم كثير الفجوات والفراغات التي يملؤها القارئ، مع أنها مردودة عليهم بوسائل متعددة من روح الشريعة التي يرفعون شعارها والمقاصد التي يسعون لتحقيقها.

---

[1]- آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص20.

[2]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 117.

3-1- شروط الشهادة:

الحقيقة التي غابت عن الحداثيين، هي أن من شروط الشهادة أن لا ينظر فيها إلى الجنس، وإنما الأصل العدالة والضبط.

3-1-1- ماتعلق بالشاهد:

أن يكون عدلا معروفا بنزاهته، ولاتوجد قرابة بينه وبين المشهود عليه حتى لا يتحيّز في شهادته، كما لاتوجد خصومة بينه وبين المشهود عليه؛ فيتخذها مطية للنيل من خصمه.

3-1-2- ماتعلق بالواقعة:

لابد أن يكون بين الشاهد وبين الواقعة التي يشهد فيها دراية بها، ومما سبق يظهر أن شروط الشهود لاعلاقة لها بالذكورية أو الأنوثية.

وفي حقيقة الأمر هناك اشتباه وقع فيه بعض الدارسين بين "الشهادة" و"الإشهاد" وهم يتناولون ماورد في النص القرآني من قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ (البقرة/281).

فهذه الآية ليست موجهة إلى الشهادة التي يدلى بها أمام القضاء والتي يحتاجها في فك النزاع بين المتخاصمين. وإن الموضوع الذي تتناوله الآية هو الإشهاد الذي يقوم به صاحب الدّين لأجل الحفاظ على دينه، فالآية موجهة لصاحب الدّين للاستيثاق من دينه لا للقاضي لاستعمالها في فك المنازعات القضائية، ولا " لصاحب الحق -الدّين – وليس إلى القاضي الحاكم في النزاع.. بل إن هذه الآية لا تتوجه إلى كل صاحب حق-دين-ولا تشترط ما اشترطت من مستويات الإشهاد وعدد الشهود في كل حالات الدّين.. وإنما توجهت بالنصح والإرشاد- فقط النصح والإرشاد-إلى دائن خاص، وفي حالات خاصة من الديون، لها ملابسات خاصة نصت عليها الآية."[1]

فهم حقيقة آية البقرة أنها تتحدّث عن الإشهاد وليس الشهود، وقف عليه كثير من العلماء منهم ابن تيمية والإمام ابن القيم من القدامى، ومن المحدثين محمد عبده ومحمود شلتوت، قال ابن تيمية: "عن البّينة التي يحكم القاضي بناء عليها.. والتي وضع قاعدتها الشرعية والفقهية حديث رسول الله ﷺ (البيّنة على المدّعي واليمين على المدعى عليه).

إن البينة في الشرع، اسم لما يبينه الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة، بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهد واحد، وامرأة واحدة وتكون نكولا ويمينا، أو خمسين يمينا، أو أربعة

[1]- محمد عمارة، الغرب والإسلام: أين الخطأ وأين الصواب، مكتبة الشروق، مصر، ط1، 2004، ص182-183.

أيمان، وتكون شاهد الحال، فقوله البينة على المدعي، أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له."[1]

فالفرق بيّن عند العلماء بين آية البقرة التي تتضمن الإشهاد، وبين الشهود وشروطهم، فالآية "ترشد إلى أفضل أنواع الإستيثاق الذي تطمئن إليه نفوس المتعاملين على حقوقهما، وليس معنى هذا أن شهادة المرأة الواحدة أو شهادة النساء اللاتي ليس معهن رجل، لا يثبت بها الحق، ولا يحكم بها القاضي، فإن أقصى ما يطلبه القضاء هو البيّنة وقد حقق العلامة ابن القيم أن البينة في الشرع أعم من الشهادة، وأن كل مايتبين به الحق ويظهره، هو بينة يقضي بها القاضي ويحكم، ومن ذلك: يحكم القاضي بالقرائن القطعية، ويحكم بشهادة غير المسلمين متى وثق بها، واطمأن إليها."[2]

وحتى نزيد الأمر توضيحا فإن هناك مواضع تقبل فيها شهادة المرأة وحدها دون الرجل، وفوق ذلك هي من المواضيع الخطيرة التي التي تتعلق بالنسب، وهي أخطر من المعاملات المالية التي تتعلّق بشخص واحد، يقول ابن قدامة: " وقبل فيما لايطّلع عليه الرّجال–مثل الرضاعة، والولادة، والحيض، والعدّة، وما أشبهها–شهادة امرأة عدل، ولا تعلم بين أهل العلم خلافا في قبول شهادة النساء المنفردات في الحملة.

ومن قبول شهادة المرأة الواحدة في الشريعة، وإن كانت أمة، ماذكره عقبة ابن الحارث أنه سأل النبي ﷺ قال: تزوّجت امرأة، فجاءت امرأة فقالت: إنّي قد أرضعتكما، فأتيت النبي ﷺ فقال: دعها عنكّ.

ونجد أنّ شهادة المرأة تقدّم على شهادة الرجل أحيانا بعد سماع الشهادتين: "يثبت الخيار الفسخ لكل واحد من الزوجين لعيب يجده في صاحبه.. وإن اختلفا في عيوب النساء أريت النساء الثقات،ويقبل فيه قول امرأة واحدة، فإن شهدت بما قال الزوج،وإلا فالقول قول المرأة."[3]

لوكانت الأنوثة والذكورة تلعبان دورا في قيمة الشهادة، لفاقت شهادة الرجل شهادة المرأة في اللعان؛ بمعنى تصبح شهاداتها الأربع تساوي شهادتين عنده، فالآية تقول: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ (النور/9).

فمفهوم الآية يفيد أن الأيمان التي يؤديها كل من المتلاعنين تتنزّل منزلة الشهادات الأربع التي من خلالها تثبت جريمة الزنا، ونلاحظ أن جنس الذكر والأنثى في العملية سيّان في الشهادة.

"إن الشريعة الإسلامية اتجهت إلى تعزيز الشهادة في القضايا المالية بصوررة مطلقة بشهادة رجل آخر إلى جانب الرجل الأول، حتى لا تكون الشهادة عرضة للإتهام، ولم يعتبر أحد تنصيف شهادة الرجل

---

[1]– محمد عمارة، الغرب والإسلام أين الخطأ وأين الصواب ص 184.

[2]– محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص240.

[3]– علي جمعة، المرأة في الحضارة الإسلامية دار السلام، القاهرة، ط2، 2007، ص41-43.

هنا وتعزيزها بشهادة رجل آخر ماسا بكرامته، مادام ذلك لتعزيز أضمن لحقوق الناس، وزيادة على ذلك فإن شهادة الرجل لم تقبل قط لوحده" حتى في أتفه القضايا المالية، غير أن المرأة قد امتازت على الرجل في سماع شهادتها وحدها دون الرجل، فيما هو أخطر من الشهادة على الأمور التافهة، وذلك كما هو معلوم في الشهادة على الولادة، وما يلحقها من نسب وإرث، بينما لم تقبل شهادة الرجل وحده في أتفه القضايا المالية.. وفي هذا ردّ بليغ على من يتهم الإسلام بتمييز الرجل على المرأة في الشهادة."[1]

وما نذكره في هذا الموقف ههنا على سبيل الاستئناس أنّ الحديث الذي ترويه المرأة عن رسول الله ﷺ له نفس حجيّة الحديث الذي يروية الرجل، ولم يثبت أنّ أحدا من علماء الجرح والتعديل ردّ الحديث لكون راويه امرأة.[2]

ومما يزيدنا عجبا أنّ علماء المصطلح في نقد الرواة يقدّمون المرأة على الرجال في صدق الرواية، حيث يذكر الإمام الذهبي أنّه ماعلم من النساء من اتهمت، ولا من تركوها، كما أنّ الحافظ ابن حجر يؤكد الأمر ذاته بنفسه فيقول: لاأعلم في النساء من اتهمت ولا من تركت.[3]

خلاصة هذه قضية شهادة المرأة أنّ الإسلام جعل مبدأ الشهادة بقوم على دعامتين هما: عدالة الشاهد وضبطه، ودرايته بالموضوع محلّ الإشهاد الذي يشهد فيه، فإن لم تتحق وجود الدعامتين أو إحداهما ردّت الشهادة، سواء أكان الشاهد ذكرا أو أنثى؟ وبهذا يتضح أنه لاعلاقة بالجنس- ذكورا أو إناثا- في قبول الشهادة أو ردّها، بحيث لم يفرّقوا بين الشهادة التي يعتمد عليها القاضي عند الحكمبين المتخاصمين، وبين الإشهاد الذي يقوم به صاحب الدّين للاستيثاق من دينه، هناك فرق كما بيّنا بينهما، لأن استدلالهم بآية تتحدث عن الاستشهاد في دين خاص وفق ظروف خاصة كما بيّنه النص القرآني، ولاعلاقة للشهادة التي تحفظ بها حقوق النّاس، ويحكم بها القاضي والتي هي جزء من البيّنة التي تبين الحق وتظهره.

أمّا قولهم أنّ الإسلام جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل فهو مدلّل بالآية ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾، وعلّلوا عدم اشتغال المرأة بالمعاملات المالية لأن ذاكرتها ليست قويّة مقارنة بالشيء الذي تتقنه وتعوّدت عليه، فنسيانها ليس معناه في كل الشهادات ولا مع كل الناس.فهناك قضايا تكون فيها شهادة المرأة مساوية لشهادة الرّجل كما في اللّعان، وتوجد قضايا لاتقبل إلاّ شهادة المرأة فيها، نحو ما له علاقة بالولادة وعيوب النساء والبكارة وما يسميه الفقهاء تحت الثياب.

---

[1]- علي جمعة، المرأة في الحضارة الإسلامية دار السلام، القاهرة، ط2، 2007، ص42.

[2]- ينظر: علي جمعة، المرأة في الحضارةالإسلامية، ص24.

[3]- ينظر: علي جمعة، المرأة في الحضارةالإسلامية، ص24.

من خلال ما تم عرضه بين بيان الأحكام الشرعية المستقاة من النصوص القرآنية، وبين القراءة الحداثية لآيات المرأة يتبين المنهج التاريخي المستعمل لدى الفكر الحداثي ومدى خطورته في تقليب الحقائق وتزييف الوقائع، والتي تبدأ من اعتبار النص القرآني ظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي حدث في الزمان الذي وقع فيه وله ارتباط عضوي بالموقع الجغرافي الذي تنزل فيه، وتتجلى أحكامه لتلك الفئة التي عاصرته، ومن ثمة النظر بعمق للفاعلين التاريخيين، لأن ما استنبط منه من أحكام كانت استجابة لظروف ووقائع سياسية واقتصادية واجتماعية، ومنه فقد جاء لمعالجة واقع تاريخي بعينه، وعند زوال الأسباب الداعية لذلك لا تعود هناك حاجة لتلك الأحكام، ومن ضمن ما دخل في المنهج التاريخي قضايا المرأة التي طرحناها في هذا الفصل، منها قضية القوامة، والتي يرجعها الحداثيون إلى القراءة النسبية التي تختلف مع القراءة الحرفية للنص القرآني، وعدم فهم الغائيات التي يسعى النص القرآني إلى الوقوف معها، بحيث الاعتماد على الغائيات القرآنية التي تصلح لزمان دون آخر، وبالتالي حكمت القوامة بالسياق التاريخي والجغرافي الموجود في القرن السابع الميلادي وبواقع اجتماعي تلك الحقبة الزمنية، متجاهلين كل التطورات والسياقات الحاصلة في عالم اليوم، والأمر نفسه يطرح مع قضية المواريث التي يتميز الرجل فيها عن المرأة، مع أن مبدأ الإسلام هو العدل والمساواة، بحيث التطورات الحاصلة للمرأة واكتساحها عالم الشغل وأصبحت جنبا الى جنب مع الرجل، بل تفوقت عنه في مجالات عديدة تدعو لإعادة النظر في هذا التميز والتفرقة غير المبرر، والأمر نفسه مع قضايا المرأة الأخرى.

ومنه فالفكر الحداثي يسعى من خلال استخدامه المنهج التاريخي إلى إفراغ النص القرآني من مضامينه، فإن كان مقدسا في منطوقه وألفاظه فإنه نسبي في مفاهيمه ومعانيه، وتعود دلالاته إلى فهم المجتمع، إنها النتيجة وهي القضاء على فكرة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وبالتالي يمكن نزع صفة الخلود على النص القرآني؛ بمعنى أن القرآن في الأحكام خاضعة للمجتمع وليس للنص القرآني، وهذه هي المصيبة الكبرى التي يعمل الحداثيون للترويج لها، ولكن الفكر الحداثي ينفي كل التهم ويؤكد أن ما يقوم به هو استجابة لأمر الدين في فريضة الاجتهاد في النص الديني، ولكن الحقيقة أن ما يقومون به هو الخروج على النص الديني.

خلاصة:

كانت ولا تزال قضية المرأة من المشكلات التي تتنازع حولها الآراء وتتطارح عليها الأفكار وجهات النظر، فالمرأة هي محور الخطاب الدائر حول تيارات وإيديولوجيات معينة، وكل خطاب يحاول الاستثمار في المرأة وموقعها ومكانتها في المجتمع الذي تعيش فيه تماما مثل اللعبة السياسية في خطاباتها، ومن جملة هذه التيارات التيار التأويلي الحداثي الذي يقدم قراءات وخطابات تختلف عن تلك التي ينتجها الخطاب التشريعي التقليدي.

رأينا كيف ينطلق الخطاب الحداثي في الحركة التأويلية، وأثناء تعامله مع قضايا المرأة لتحميل وزر التقهقر الذي مسّ جميع مستويات المرأة للرجل الذكر، كون الثقافة العربية هي المنتجة للنص والتي تجعل الرجل في المركز بينما ترمي بالمرأة إلى الهامش والأطراف، وهذه العملية آن الأوان لتوقيفها والبحث عن بديل آخر يعيد للمرأة مكانتها، والأمل يلوح في ذلك إلى الحركة التأويلية الحداثية، ومهمة التأويل إيجاد تفسير معاصر للنص بناء على اجتهادات وأن كانت تتعارض مع صريح النص، لأنها في نظرهم تحقق المصلحة

فالتأويل يحمل على عاتقه إعادة قراءة النصوص وتنزيلها وفق التغيرات التي تمت في المجتمع، واختيار المنهج التأويلي لقضايا المرأة أكثر من غيره من المناهج الأخرى، لأنه يمثل حركية فكرية في التاريخ الإسلامي ويكون هو الأقرب إلى خلق تساو بين الذكر والأنثى في التشريعات الإسلامية، وذلك من خلال إضفاء نوع من الشرعية على إعادة قراءة النص القرآني متجاوزين الحقائق الشرعية الثابتة إلى دلالات متغيرة بتغير عاملي الزمكان متوسلين بالمنهج التاريخي والبعد المقاصدي، لأجل التقدم للمنهج الغربي وقطع الصلة بالتراث والماضي، كون هذا التراث –في نظر الحداثيين–يعيش عقدة المساواة والتي تعد هي المنطلق الأهم في هذه الحلقة التأويلية النسوية للنصوص الشرعية، ولأنهم يرون أن وضع المرأة في الإسلام ينتمي للاجتهادات التي حث عليها

ويواصل الدرس الحداثي ترنيماته وهو يغازل الفكر الحر الإسلامي، كون التفكير مسموح به بل هو مطلوب ومنه فلا يمكن لكائن غلق بابه، والحق كل الحق فيما ذهب إليه أعلام لقراءة المعاصرة في الاجتهاد الإسلامي وكثيرة هي العلوم التي بنيت على ربقة الاجتهاد، ولكن الاجتهاد فيم يكون؟ أفي الثوابث أم في المتغيرات؟

وباستعمال منهجية تاريخية النص القرآني يفتح الحداثيون الباب مشرعا أما الاجتهاد المطلق كي يعيثوا في تأويل النص القرآني كيفما شاؤوا، ومع استعادة السياق القرآني لنزول القرآن

إن الفكر الحداثي يستثمر في المرأة المسلمة، من خلال الإقبال المنفتح لتأويل النص القرآني غير مبال بخصائص هذا النص ....

الخاتمة

إن قيمة أي عمل في قطافه ورمزية كل بحث في نتاجه، وها نحن بعد هذه الرحلة العلمية الماتعة في رحاب نقد الخطاب التأويلي المعاصر للقرآن الكريم- كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه- نقف على أهم ما تمخّض عليه البحث وتفرق بين مضامينه في الدراسة نحاول تلخيصه في هذه الخاتمة:

❖توصل البحث أن التأويل قانونه صارم وضوابطه دقيقة لابد من المحافظة عليها حتى لا يعبث بالنص القرآني، ولا يغلق باب التأويل، لأن الحاجة إليه ضرورية؛ اتخاذ مثل هذا القانون كان من أجل إنغلاق الأفق التأويلي المفتوح فليس كل من هب ودب يملك الآلية التأويلية، ولكن المؤول والقارئ الحقيقي هو الذي يحوز على أداة الاجتهاد، وباب الاجتهاد لا يمكن غلقه.

❖توصل البحث أن المنهج التأويلي كغيره من المناهج الغربية تحمل إمكانات وقدرات كبيرة من خلالها تستطيع أن تقدم إضافات للعملية القرائية القرآنية وتغوص في أعماقه بعد تنزيلها تنزيلا صحيحا على النص القرآني، بشرط مراعاة قداسة الخطاب القرآني واتصاف قائله بصفة الربانية، وعدم مماثلته بأي نص آخر مهما كان.

❖ توصل البحث إلى أن أكثر القراءات المعاصرة تعاملت مع القرآن الكريم كخطاب لغوي بشري بعيدا عن سلطة التعالي والقدسية وتمكينه من التناول الإنساني كأي نص أدبي منطلقين من مقولتهم أنسنة النص، ومنه فإن القراءة المبدعة للنص القرآني هي التي تنطلق من: التأدب مع النص القرآني؛ تعظيم قائله، لأن كلام الله يختلف عن أي كلام آخر، مع مراعاة قواعد التأويل وانضباط عمليته، عدم الإلحاد والتحريف في آيات الله.

❖ المقاصد الحداثية تختلف كليا عن المقاصد الشاطبية في إدراك استنباط الأحكام الشرعية، لأن الدراسة المقاصدية الحداثية تخالف النص، بينما الدراسة المقاصدية الشاطبية تنطلق من النص وتبحث فيه عن المصالح لتحقيق مناطها وإخراجها.

❖ توصل البحث أن الخطاب العربي المعاصر في تعاطيه مع النص القرآني لم يكن ينجز قراءة إبداعية بقدر ما هو يقلد الآليات والمنجزات التي اعتمدتها القراءة الغربية في تعاملها مع النص المقدس وسحبها على النص القرآني؛ فهذا الخطاب الحداثي أنكر على الفكر الإسلامي التقليد وعده من تجليات العقل الدوغمائي، وفي الوقت ذاته أصبح يقلد غير المسلمين، وعاب على المسلمين تقديس النص، بينما نجده قدّس الحداثة الغربية.

❖ توصل البحث إلى جعل الخطاب الحداثي التأويلي يحمل على عاتقه إعادة قراءة النصوص وتنزيلها وفق التغيرات الحاصلة في المجتمع، والمنهج التأويلي هو الأقرب لدراسة قضايا المرأة من المناهج الأخرى كونه يمثل الحركية الفكرية في التاريخ الإسلامي، وهو الأقرب إلى إضفاء تساو بين الذكر والانثى، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي والبعد المقاصدي، من أجل إعادة الاعتبار للمرأة بعد تهميشها من قبل السلطة الذكورية .

❖ الفكر الحداثي ينقل نتاج العقل الغربي بفلسفاته المتنوعة والمختلفة أحيانا، كون نتاجهم كان وليد مراحل معينة من الحقب التاريخية أوجدتها ظروف سياسية وثقافية معينة، والفكر العربي اقتبس من مشكاة الغرب هذه الحتمية المعرفية(المادية الماركسية، والاتيقا السبينوزية، والاغتراب الديني الفيورباخي، والفلسفة الروحية لهيجل، والظاهراتية الهوسرلية) وتم تفعيلها وإسقاطها على دراسة النص القرآني، بحجة تعامل الغرب مع كتابهم المقدس بهذه الفلسفات، مماثلين بين (النص القرآني والنص الإنجيلي) مع أن بينهما برزخ لايبغيان.

❖ توصل البحث أن القراءة المعاصرة التي أنتجها الفكر الحداثي لم تصل إلى بناء مشروع متكامل لقراءة النص القرآني على جميع المستويات، مما أدى إلى تعدد المناهج المستعملة واختلافها من قارئ لآخر، كما ظهر اختلاف المرجعيات الفكرية، مع غياب الانسجام الفكري والمعرفي لديها.

❖ توصل البحث إلى سعي الدراسة الحداثية على رفع الوحي والاتصال بالله عن النبي، ومن خلال أساس الأرخنة اعتبرت النبوة وظيفة بشرية دنيوية فالنبي مجرد واسطة لإيصال رسالة من مرسل إلى مرسل إليه وليس جزءا من النبوة، .

❖ توصل البحث إلى توظيف الخطاب الحداثي لبعض المفاهيم الإجرائية مثل التاريخية التي انعكست على العقيدة الإسلامية بالسلب، حيث دعا الفكر الحداثي عند دراسة مبحث الألوهيات إلى تطبيق الأنسنة، وعملت التاريخية على إيعاد مبحث السمعيات كونها ميتافيزيقية، وتم التركيز على الإنسان، بل حلّ الانسان بدل الإله.

❖ توصل البحث إلى استحضار الخطاب الحداثي للنزعة العقلية عند مناقشته لقضايا العقيدة، حاول دراسة الأمور الغيبية بالمحسوس وإدراك العقل، فالذات الإلهية وعالم الملائكة واليوم الآخر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل بالنقل الصحيح، وكل ما عجز العقل عن عدم إدراكه مورس في حقه الاقصاء والتغييب، وهذا الأمر مرفوض.

❖ الدعوة الحداثية للقراءة القرآنية عبر الآليات والوسائل والمناهج الغربية هي قراءة إبدالية وليست إبداعية، فالمفكر العربي المعاصر لا ينتج بل يقلد، ولا يضيف شيئا للإرث العربي إنما يحاكي الفكر الغربي.

❖ إعادة الاعتبار للمقصدية في القراءة القرآنية، لأنها تحفظ التأويل من الزيغ والضلال، وتمنع القارئ من إنتاج تأويلات تصادم المقاصد الربانية.

❖ الأسس الحداثية: العقلنة والأنسنة والأرخنة نظريات تتصادم وضوابط القراءة الصحيحة في المجال التداولي الإسلامي، وتولد عن هذه الأسس السالفة الذكر ما يأتي:

❖ التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، فتم تهميش الوحي وإعطاء السلطة الكاملة للعقل، وهو ناتج عن مبدأ العقلنة.

❖ الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله؛ أصبح الانسان هو المحور الرئيس، وهذا ناتج عن مبدأ الأنسنة التوسل بالعقل.

❖ التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، لأن التاريخ يصنعه البشر ولا دخل للقدرة الإلهية في ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

مصادر البحث ومراجعه:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر:

أدونيس أحمد سعيد:

1. زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط3، 1983.
2. الثابت والمتحول، دار العودة، ج3، بيروت، ط4، 1983.
3. **آمنة ودود:** القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور لساني، تر: سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006.

جمال البنا:

4. الحجاب، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 2002.
5. المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط، 9.

حسن حنفي:

6. من النقل إلى العقل، علم السيرة من الرسول إلى الرسالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، القاهرة، 2013
7. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للتراث، بيروت، لبنان، ط5، 2002.
8. دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983.
9. من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، ج1وج2وج3وج4، بيروت لبنان، ط 1، 1981
10. **الصادق النيهوم:** الإسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر، دمشق، ط3، 1995.
11. **طيب تزيني:** النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د ط، 1997.
12. **عبد المجيد الشرفي:** الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط2، 2008.
13. **علاء حامد:** مسافة في عقل رجل، ب ن، ب ط، ب ت.

علي حرب:

14. الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
15. لعبة المعنى–فصول في نقد الانسان–المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991.
16. نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
17. التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007.

18. **فاطمة المرنيسي**: السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، ت: فاطمة الزهراء أوزيل، دار الحداثة للنشر، بيروت، د ط، 1982.

محمد أركون:

19. الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1987.
20. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مركز الإنماء القومي، بيروت الدار البيضاء، ط2، 1996.
21. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط، 1999.
22. القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005.
23. أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 1995.
24. قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة، بيروت، ط، دت.
25. **محمد سعيد العشماوي**: معالم الإسلام، القاهرة، ط، 1989
26. **محمد الشرفي**: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دط، 2008.

محمد شحرور:

27. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية دمشق، دط، د ت
28. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط7، 2007.

محمد عابد الجابري:

29. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002.
30. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 1994.
31. التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991.

نصر حامد أبو زيد:

32. الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط3، 1996.
33. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004.
34. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط7، 2005.

35. نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
36. النص السلطة وحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
37. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2005.
38. نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

المراجع:

1. **ابراهيم السكران**: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014.
2. **ابن القيم محمد بن أبي بكر**: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994، ج1.
3. **ابن حجر العسقلاني**: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1414، ج3.
4. **أبو البركات أحمد الدردير**: الشرح الكبير على متن خليل، دار إحياء الكتب العربية، ج2.
5. **أبو حيان التوحيدي**: رسائل التوحيدي، وزارة الثقافة، دمشق، 2000م.
6. **أبو المعالي عبد الملك الجويني**: دار القلم، دمشق، ط2، 1992.
7. **أحمد الخشاب**: علم الإجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3 ،1987.
8. **أمير عبد العزيز**: إفتراءات على الإسلام والمسلمين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2001.

بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي:

9. البحر المحيط، في أصول الفقه، تحقيق، عبد القادر عبد الله العاني وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج2، ط2، 1413هـ
10. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، دار المعرفة، ج1وج2، بيروت، ط1، 1994
11. **بلال مقنع**: الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، د ط، د ت.
12. **تقي الدين أحمد ابن تيمية**: النبوات، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 2000، ج2.

13. **جمال شحيد وليد قصاب**: خطاب الحداثة في الأدب مرجعية الأدب الحداثي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005.
14. **جلال الدين السيوطي**: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، ج1، بيروت، د ط، 1988.
15. **حسن علي مصطفى**: نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي دراسة في علم الاجتماع الديني، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1991.
16. **حكيم سلمان السلطاني**: لقراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، دار كنوز االمعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018،
17. **حنا ديب**: هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1994.
18. **خالد بن عبد العزيز السيف**: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015.
19. **خليل عبد الكريم**: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار سينا، القاهرة، ط1، 2001
20. **خيرة حمر العين**: جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، د ط، 2005.
21. **رقية طه جابر العلواني**: أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة بقضايا المرأة –قضايا المرأة أنموذجا–، دار الفكر، دمشق– سوريا، ط2003،1.
22. **زكريا عبد الرزاق المصري**: طريق الوصول إلى علم الأصول، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2012.
23. **سعيد النكر**: قراءة النص القرآني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط2014،1.
24. **سعيد بن ناصر الغامدي**: الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، ط1، 2003.
25. **سعيد شبار**: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، منشورات الفرقان، سلسلة الحوار ع34، ط1، 1999.
26. **سلطان بن عبد الرحمن العميري**: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط2، 2018، ج1.
27. **سيد الجميلي**: أحكام المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1988.
28. **سيد قطب**: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط12، 1986، ج5.
29. **شمس الدين السخاوي**، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1985.

30. **صلاح الدين سلطان**، ميراث المرأة وقضية المساواة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1999.

31. **طه عبد الرحمن**: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

32. **عباس محمود العقاد**: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2005.

33. **عبد الرحمن حبنكة الميداني**: العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، بيروت، ط2، 1979.

34. **عبد الرحمن عبد الهادي**: سلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993.

35. **عبد السلام المسدي**: النقد والحداثة، دار الطليعة للنشر بيروت، لبنان، 1983.

36. **عبد العزيز حمودة**: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة عدد رقم 232، الكويت المجلس الأعلى للثقافة والفنون 1998.

37. **عبد العزيز زينب**: هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق–القاهرة، ط 1، 2004.

38. **عبد الغني بارة**: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008.

39. **عبد القادر محمد الحسين**: معايير القبول والرد، دار الغو ثاني، دمشق، ط2، عام 2012.

40. **عبد الكريم شرفي**: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، عام 2007.

41. **عبد الله أبوعزة**: الحوار الإسلام والغرب، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006.

42. **عبدالله الغذامي**: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية–قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998.

43. **عبد المنعم عبد الراضي**: نساء في القرآن الكريم، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1988.

عبد الوهاب المسيري:

44. الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.

45. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط2، 2005، ج1.

46. **عدنان علي رضا النحوي**: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992.

47. **علي جمعة**: المرأة في الحضارة الإسلامية دار السلام، القاهرة، ط2، 2007

48. **عمارة نجيب**: الأسرة المثلى في ضوء القرآن والسنة، مطبعة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1980.

49. **عماد الدين اسماعيل ابن كثير**: تفسير القرآن العظيم، مكتبة المعرفة، بيروت، د ط، 1993ج1.

عمر سليمان الأشقر:

50. أسماء الله وصفاته، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط6، 2002م.

51. عالم الملائكة الأبرار، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط13، 2005.

52. الرسل والرسالات، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط6، 2002م.

53. **فتحي الدريني**: المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1997.

54. **فخر الدين الرازي**: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، ج3، بيروت، ط3، د ت.

55. **قاسم بن عبد الله القونوي**: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، ت: يحي حسن مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2004.

56. **قطب الريسوني**: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية–المملكة المغربية، ط2010.

57. **كفاح كامل أبو هنود**: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته –جمال البنا نموذجا–، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012.

58. **كيحل مصطفى**: الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، د ط، الجزائر، 2013.

59. **مالك ابن أنس**: الموطأ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، عام 1981م.

60. **محمد أحمد جواد المولى**: قصص القرآن، دار الإيمان، دمشق، دط، 1988.

61. **محمد الأمين الشنقيطي**: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1988.

62. **محمد بن أحمد القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1988

63. **محمد بن أحمد ابن جزي**: تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط1، 1990.

64. **محمد بن أحمد بن رشد**: فصل المقال فيما بين ا الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، د ت.

65. **محمد بن حجر القرني**: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، البيان للبحث والدراسات، الرياض، ط1، 1434هـ.

66. **محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي**: أحكام القرآن، ت: محمد بن عبد الله عطا، د ار الكتب العلمية، ج2، بيروت، د ط.

67. **محمد بن علي الشوكاني**: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الحديث القاهرة، ط1، د ت.

68. **محمد بن يعقوب الفيروز آبادي**: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4، دار الفكر، لبنان، ط2.

69. **محمد جهلان**: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2008.

70. **محمد رشيد رضا**: تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، جِ4، ج5.

71. **محمد الزحيلي**: العز بن عبد السلام، دار القلم، دمشق، ظ1، 1992.

72. **محمد سبيلا**: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000.

73. **محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني**: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1999.

74. **محمد الطاهر ابن عاشور**: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، د ط، 198، ج3.

محمد عبد الله دراز:

75. الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، د ط، د ت.

76. النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، د ط، د ت.

77. **محمد عبد الله الشرقاوي**: الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، دار البشير للثقافة والعلوم، ، القاهرة، ط1، 2015.

78. **محمد عبد العظيم الزرقاني**: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، ج1، بيروت، ط1 1995.

79. **محمد عبده**: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، منشورات الأنيس (موفم للنشر)، الجزائر، 1987.

محمد على الصابوني:

80. الميراث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، دار رحاب، الجزائر، د ط، د ت.

81. التبيان في علوم القرآن، دار الصابوني، ط2، 1986.

82. روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج1، مكتبة الغزالي، دمشق، ط3، 1980.

محمد عمارة:

83. التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، د ط، 2002.
84. الغرب والإسلام: أين الخطأ وأين الصواب، مكتبة الشروق، مصر، ط1، 2004.
85. رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1973، ج2.
86. سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.
87. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت.
88. **محمد محمود كالوا**: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، سوريا، ط1، 2009
89. **محمد الغزالي**: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، د ط، 19990.
90. **محسن عبد الحميد**: المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 1984.

محمود شلتوت

91. الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط18، 2001.
92. تفسير القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت، ط8، 1981 م
93. **مرزوق العمري**: إشكالية تاريخية النص الديني، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة، ط1، 2012.
94. **مصطفى السباعي**: المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق، بيروت، ط7، 1999.
95. **مناع القطان**: مباحث في علوم القرآن، دار طيبة، الرياض، ط26، الرياض 1415هـ.
96. **منصور كافي**: الوجيز في علوم القرآن الكريم عرض ونقد وتحقيق، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، د ط، 2011.
97. **المهدي المنجرة**: عولمة العولمة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 2011.
98. **ناصر الدين البيضاوي**: تفسير البيضاوي، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، ج2.
99. **نور الدين أفاية**: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هيرماس، إفريقيا الشرق، ط2، 1998.
100. **نور الدين بولحية**: أحكام العشرة الزوجية وآدابها، دار الكتاب الحديث للطباعة وللنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د ت.

101. **نورة محمد فهد الرشيد**: شخصية المرأة في القصص القرآني دراسة أدبية تحليلية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1427هـ.

102. **هشام جعيط**: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000

103. **وهبة الزحيلي**: الفقه الإسلامي وأصوله، دار الفكر، دمشق، ط2، 1998.

104. **يوسف القرضاوي**: مركز المرأة في الحياة الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1996.

المراجع المترجمة:

1. **بول ريكور**: من الترجمة، ترجمة: حسين خمري، منشورات الاختلاف، بيروت، 2-ط1، 2008.

2. **جاك دريدا**: الكتابة والإختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.

3. **جيمس كوليز**: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973

رولان بارت،:

4. درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993.

7. لذة النص (صفحة الغلاف)، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسري، باريس، ط1، 1992.

5. **مالك بن نبي**، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ط4، 1987

6. **نولدكه تيو دور**: تاريخ القرآن، ت وقراءة نقدية رضا محمد الدقيقي، وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2009.

المعاجم والموسوعات:

1. **إبراهيم مصطفى وآخرون**: المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية: دار الدعوة، د ط، د ت، ج2

2. **أبو القاسم سليمان الطبراني**: المعجم الكبير، تحقيق، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983، ج5.

3. **أبو الحسين أحمد ابن فارس**: ت عبد السلام محمد هارون، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، د ط، 1979.

4. **أحمد الزيات وآخرون**: المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، ط2، ج2.

5. **جمال الدين ابن منظور**: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997،ج1، ج12

6. **الخليل بن أحمد الفراهيدي**: كتاب العين، تحقيق، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د ط، دار ومكتبة علال، **شلتوت** د ت، 233/5.
7. **مجموعة مؤلفين**: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، 1972، ج2.
8. **مجدي وهبة وكامل المهندس**: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.
9. **مرتضى الزبيدي**: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: على شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 33، بيروت.1994
10. **مرتضى الزبيدي**: تاج العروس من جواهر القاموس،ج1، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت
11. **محمد ابن يعقوب الفيروز أبادي**: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ج1.

علي بن محمد الشريف الجرجاني:

12. معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د ط، د ت.
13. التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1983، ج1
14. **عبد المنعم الحنفي**: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2010 ج2.
15. **صفدي مطاع**: موسوعة لالاند الفلسفية، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990. م
16. **محمد عناني**: المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة، ط3، 2003 المعجم الملحق.

الجرائد والمجلات:

1. جريدة اليوم السابع المصرية
2. مجلة الأزمنة، ع.15 ماي أبريل، 1989م.
3. مجلة المسلم المعاصر، عدد115، مارس2005.
4. مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الأول 2012.
5. مجلة الناقد، العدد9، مارس1989م.
6. مجلة نزوة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، ع32، د ط، 2009.
7. مجلة الدراسات الإسلامية: المجلد09-العدد01-جانفي 2021.
8. مجلة تاريخ العلوم، عدد 12 جانفي 2019 - جمادي الأولى 1440، السنة الخامسة.
9. مجلة قضايا إسلامية معاصرة(حوار) بيروت، عدد23عام 2003.
10. مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد التاسع، 2014

11. مجلة الهدى المغربية عدد15 ديسمبر 1986.

12. حوليات مخبر اللسانيات واللغة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد، الثالث والرابع، 2015.

الرسائل والمخطوطات:

1. **مصلح علي المسقري:** الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، يونيو 2017.

المواقع الإلكترونية:

1. www.ilmway.com
2. http//ar.m.wikipedia.org
3. http//ibnrushd.org
4. www.youm.com
5. www.noursalam.free.fr
6. http//wwwaljazeera.net
7. http://almaany.com/ar/dict/ar
8. https;//shqhrour.org

فهرس المحتويات

العنوان **الصحفة**

شكر وعرفان

الإهداء

مقدمة.....أ-و

مدخل: النقد الديني في التاريخ الانساني..... 7

الفصل الأوّل: بين التأويل والحداثة..... 27

أولا- التأويل..... 28

1- تعريف التأويل 29

1-1- المعنى اللغوي 29

1-2- المعنى الإصلاحي للتأويل 29

1-2-1- التأويل في الدوائر المعرفية العربية..... 29

1-2-2- التأويل في المدونة الغربية 33

1-2-3- التأويل في الفكر العربي المعاصر 36

2- الحاجة إلى التأويل 49

3- قانون التأويل 51

ثانيا- الحداثة..... 54

1- تعريف الحداثة 54

1-1- الحداثة في اللغة 54

1-1-1- الحداثة في اللغة العربية 54

1-1-2- الحداثة في اللغة الفرنسية 55

1-1-3- الحداثة في اللغة الانجليزية 56

1-2- مفهوم الحداثة اصطلاحا 56

1-2-1- عند الغرب..... 56

1-2-2- عند العرب 57
2- نشأة الحداثة 59
2-1- أوربا قبل الحداثة 59
2-2- إرهاصات الحداثة 60
2-3- الإصلاح الديني 61
2-4- الحداثة في العصر الحديث 62
3- أسس ومرتكزات القراءة الحداثية 63
3-1- موت المؤلف 64
3-2- انعدام القراءة البريئة (كل قراءة إساءة قراءة) 65
3-3- الرمزية 65
3-4- لا نهائية المعنى 66
3-5- النسبية 67
3-6- الفراغات 67
3-7- الأصل في الكلام التأويل 68
3-8- أنسنة النص القرآني 68
3-9- خرافة القصدية 69
ثالثا- القراءة المعاصرة 70
1- روافد القراءة المعاصرة 70
1-1- اللغة العربية 71
1-1-1- تخصيص الدلالة 72
1-1-2- تعميم الدلالة 72
1-1-3- انتقال الدلالة 72
1-2- التراث الكلامي 73
1-3- أصول الفقه 74
1-3-1- التأويل 74

1-3-2- الاجتهاد 76
1-3-3- المقاصد 77
1-4- علوم القرآن 78
1-4-1- أسباب النزول 79
2- أنواع القراءة المعاصرة للقرآن الكريم 81
2-1- القراءة الإصلاحية (المعاصرة الموصولة) 81
2-2- القراءة الحداثية (المعاصرة المفصولة) 85
3- مقاصد وأهداف الدراسة القرآنية 86
3-1- نزع قداسة القرآن الكريم 86
3-2- زحزحة الثوابت والقطعيات 87
3-3- إبطال دور القيادة وفاعلية القرآن الكريم 88
3-4- القضاء على التفسير التراثي 89
4- الاهتمام الحداثي بالنص القرآني 91
4-1- آليات التحرر من سلطة النص 92
4-1-1- القرآن إلهي المصدر بشري التشكيل 92
4-2- النص القرآني منتج ثقافي تحكمه الزمكانية 92
4-3- القداسة القرآنية مصطنعة 93
4-4- النص القرآني غير كامل مكتمل 95
4-4-1- جمع القرآن الكريم 96
4-5- الأسطورة والقصص القرآني 100
5- الأسس المنهجية للقراءة الحداثية 101
5-1- أساس التأنيس الأنسنة 101
5-1-1- استبدال مصطلحات عتيقة بأخرى معاصرة 102
5-1-2- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام 102
5-1-3- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي 102

5-1-4- الآثار المترتبة عن الأنسنة 102
5-2- أساس التعقيل العقلنة 104
5-2-1- الآثار المترتبة على أساس العقلنة 104
5-3- أساس التأربخ الأرخنة 106
5-3-1- نتائج المترتبة على أساس الأرخنة 106
الفصل الثاني: القضايا العقدية في متناول القراءة الحداثية.....109
أولا- الإيمان بالألوهية 111
1- موقف الفكر الحداثي من الإيمان بالله 111
2- نقد وتعقيب على الإيمان الحداثي بالذات الإلهية 114
3- الفكر الحداثي والصفات الإلهية 119
3-1- صفة القدرة 119
3-2- صفة الكلام 120
3-3- صفة الحياة 120
4- الرد والتعقيب على الفكر الحداثي في الإيمان بالصفات الإلهية 120
4-1- صفة الكلام 121
4-2- صفة العلم 123
ثانيا- الايمان بالملائكة 127
1- الإيمان بالملائكة في الفكر الإسلامي 127
1-1- تعريف الملائكة 128
1-2- ثمرات الايمان بالملائكة 129
2- الموقف الحداثي من الملائكة 129
2-1- الصادق النيهوم وعالم الملائكة 130
2-2- عزيز العظمة وعالم الملائكة 130
2-3- أدونيس وعالم الملائكة 131

2-4- علاء حامد وعالم الملائكة 132
3- الرد والتعقيب على الخطاب الحداثي في قضية الإيمان بالملائكة 133
ثالثا- الايمان بالكتب (الوحي) 135
1- الوحي في الفكر الإسلامي 135
1-1- تعريف الوحي 135
1-2- أنواع الوحي 137
1-2-1- الوحي بواسطة 137
1-2-2- الوحي بلا واسطة 137
2- الوحي في الفكر الحداثي 137
2-1- نصر حامد أبوزيد 138
2-2- محمد أركون: 139
2-3- عبد المجيد الشرفي 143
2-4- مصدرية الوحي الخيال الخصب، أوالإلهام الداخلي (الوحي النفسي) 144
2-5- مصدرية الوحي هو الجنون أو الصرع أو الهستيريا أو التهيّج النفسي 146
3- مناقشة ونقد وتوجيه لأراء الحداثيين في الوحي 147
3-1- علاقة الوحي باللاشعور واللاوعي 148
3-2- الرد والنقد على شبهة الخيال الخصب أو الالهام الداخلي 149
3-3- نقد ادعاء مصدرية الوحي هو الجنون أو الصرع أو الهستيريا أو التهيّج النفسي 149
رابعا- الرسل النبوة 150
1- النبوة في الفكر الإسلامي 150
1-1- مفهوم النبوة 151
1-1-1- النبوة في اللغة 151
1-1-2- النبوة في الاصطلاح 151
1-2- تعريف الرسول 151

1-3- الفرق بين النبي والرسول 152
1-4- وظائف الرسل 152
1-4-1- البلاغ المبين 152
1-4-2- التبشير والانذار 152
1-4-3- الدعوة الى الله 152
1-4-4- إصلاح النفوس وتزكيتها 153
1-4-5- إقامة الحجة 153
1-5- صفات الرسل 153
1-5-1- الصدق 153
1-5-2- الأمانة 153
1-5-3- التبليغ 153
2- الإيمان بالرسل (النبوة) في الفكر الحداثي 153
2-1- محمد أركون والنبوة 154
2-2- أدونيس والنبوة 154
2-3- عبد المجيد الشرفي والنبوة 155
2-4- حسن حنفي والنبوة 155
3- نقد وتوجيه الخطاب الحداثي في النبوة 156
خامسا- الإيمان باليوم الآخر 159
1- اليوم الآخر في الفكر الإسلامي 159
1-1- وجوب الإيمان باليوم الآخر 159
1-2- أسماء اليوم الآخر في القرآن 160
2- الخطاب الحداثي واليوم الآخر 161
2-1- حسن حنفي واليوم الآخر 161
2-2- صادق النيهوم واليوم الآخر 161

2-3- أدونيس واليوم الآخر 162

3- نقود وردود على الفكر الحداثي في الإيمان باليوم الآخر 164

الفصل الثالث: الأحكام التشريعية في القراءة الحداثية

قضايا المرأة أنموذجا. 169

أولا- المرأة في الخطاب القرآني 173

1- المرأة البنت 174

1-1- مريم ابنة عمران 175

1-2- ابنة شعيب 175

2- المرأة الزوجة 176

2-1- العلاقة الزوجية 176

2-2- امرأة فرعون 177

3- المرأة الأم 178

3-1- أم موسى 178

4- المرأة الحاكمة 179

ثانيا- قوامة المرأة 180

1- القوامة في الفكر الإسلامي 181

1-1- مفهوم القوامة 181

1-1-1- عند المفسرين 181

1-1-2- عند الفقهاء 182

1-1-3- في الفكر المعاصر 183

2- الفكر الحداثي والقوامة 184

2-1- نصر حامد أبوزيد 184

2-2- جمال البنا 185

2-3- محمد شحرور 185

2-4- آمنة ودود 186
3- المناقشات والردود على الفكر الحداثي 186
3-1- الرد على آمنة ودود 186
3-1-1- أسباب القوامة 187
3-2- مناقشة جمال البنا والرد عليه 188
ثالثا- تعدد الزوجات 190
1- تعدد الزوجات في الفكر الإسلامي 190
1-1- مفهوم التعدد 190
1-2- ضوابط تعدد الزواج في الشريعة الإسلامية 191
1-2-1- العدد 191
1-2-2- العدل بين الزوجات 191
1-2-3- القدرة على الانفاق 192
1-2-4- القدرة البدنية 192
2- الفكر الحداثي والتعدد 192
2-1- نصر حامد أبوزيد 192
2-2- جمال البنا 193
2-3- محمد شحرور 194
2-4- آمنة ودود 194
2-5- فاطمة المرنيسي 195
3- مناقشة آراء الحداثيين والرد عليهم 195
رابعا- قضية ميراث المرأة 198
1- الميراث في الفكر الإسلامي 198
1-1- تولي الله تعالى تقسيم الميراث 198
1-2- مفهوم الميراث 200

2- الفكر الحداثي وميراث المرأة 200
2-1- نصر حامد أبوزيد 200
2-2- جمال البنا 201
2-3- محمد شحرور 202
3- مناقشة أقوال الحداثيين ونقدها والرد عليها 202
3-1- نقد نصر حامد أبوزيد 203
3-2- نقد رأي جمال البنا 203
3-3- محمد شحرور 205
خامسا- قضية لباس المرأة (الحجاب) 208
1- لباس المرأة في الفكر الإسلامي 208
2- لباس المرأة في الفكر الحداثي (الحجاب) 208
2-1- خليل عبد الكريم 208
2-2- محمد سعيد العشماوي 209
2-3- محمد شحرور 209
2-4- جمال البنا 210
3- مناقشة الآراء الحداثية والرد عليها 211
3-1- محمد سعيد العشماوي 211
3-2- محمد شحرور 212
3-3- جمال البنا 213
سادسا- قضية الطلاق 213
1- الفكر الإسلامي وقضية الطلاق 213
2- الفكر الحداثي والطلاق 215
2-1- جمال البنا 215
2-2- عبد المجيد الشرفي 216

3- الردود والمناقشات على الفكر الحداثي.....217
3-1- الطلاق القضائي 217
3-2- طلاق الزوجة نفسها.....218
3-3- طلاق الحكمين 219
3-4- الطلاق بالخلع 219
سابعا- قضية الشهادة.....222
1- الشهادة في الفكر الإسلامي 222
1-1- مفهوم الشهادة 222
1-2- شهادة النساء في الشريعة الإسلامية 222
1-3- شهادة المرأة عند المعاصرين 223
2- القراءة الحداثية لآية الشهادة 223
2-1- آمنة ودود 223
3- مناقشة ودراسة آراء أصحاب القراءة الحداثية.....224
3-1- شروط الشهادة 225
3-1-1- ما تعلق بالشاهد 225
3-1-2- ما تعلق بالواقعة 225
الخاتمة 230
قائمة المصادر والمراجع 234
فهرس الموضوعات.....246
المخلص

ملخص:

تتناول هذه الدراسة البحث في الخطاب التأويلي الحداثي والكشف عن الآليات والمناهج التي استعملها في قراءته للنص القرآني، ومن خلال فصول هذه الرسالة نسعى للوقوف مع الأسس والقضايا التي درسها الخطاب التأويلي عن طريق التأويل، فقد اتسم الخطاب التأويلي الحداثي بالإغراق وتوسع في مجال تأويل الآيات حتى حمّلت النصوص مالا تحتمل من المعاني البعيدة وحرّف الكلم الرباني عن مواضعه.

وحتى يكون تنزيل النص القرآني على الواقع الإنساني تنزّلا صحيحا، لأجل تهذيبه ومعالجته لابد للمؤول أن تتوفر فيه وفي آليته التأويلية القوانين والقواعد التأويلية حتى يكون تأويله منضبطا.

الكلمات المفتاحية: الخطاب التأويلي، النص القرآني، القانون التأويلي، التاريخية، الحداثة، الآليات، المناهج النقدية

Summary:

This study deals with research into the modernist hermeneutical discourse and revealing the mechanisms and approaches he used in his reading of the Qur’anic text. Through the chapters of this thesis, we seek to stand with the foundations and issues that the hermeneutic discourse studied through interpretation. The modernist hermeneutical discourse was characterized by immersion and expanded the field of interpretation of verses until it became The texts cannot contain distant meanings, and the divine words have been distorted from their proper place.

In order for the Qur’anic text to be transmitted to human reality in a correct manner, in order to refine and treat it, the interpreter must have in it and in his interpretive mechanism the laws and interpretive rules so that his interpretation is disciplined.

Keywords: interpretive discourse, Qur’anic text, interpretive law, historicism, modernity, mechanisms, critical approaches