

المناهج المستخدمة في دراسات الحداثيين مسائل السمعيات (نموذجاً)

إعداد الطالب: محمد صالح حقي

طالب دكتوراه في قسم أصول الدين

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية / الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

Salihhakki99@gmail.com

إشراف الدكتورة: ماشطة أحمد

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية / الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

ملخص البحث

هذه الدراسة عبارة عن إلقاء الضوء على الموقف الفكري الحداثي من المسائل العقدية في جانب السمعيات، بحيث تناقش دعاوى الفكر الحداثي المختلفة، مع بيان النقد الموجه لها، وقد سلك البحث المنهج الاستقرائي في تتبع نصوص الحداثيين فيما يتعلق بجانب السمعيات من خلال استقراء كتاباتهم والبحث عما قالوا فيه، وقد توصلت الدراسة إلى تهافت الفكر الحداثي في تناولهم لنصوص الوحي المقدس، ويعزى ذلك إلى جهل معظمهم بأصول الشريعة وقواعدها المنهجية الرصينة في سبر النصوص، ناهيك عن لجوئهم إلى تفعيل أدوات الفكر الغربي في تأويل النصوص كالتاريخية والهيرمينوطيقا وما تفرع عنها من لا نهائية المعنى وموت المؤلف، ومحاولتهم استدعاء النموذج الغربي في الصراع الذي دار بين الكنيسة والثورة التي قامت عليها والتي اتخذت فهماً جديداً للمعرفة، وهو اسقاط مغاير للواقع الإسلامي وظرفه الزماني والمكاني الخاص به.

كلمات مفتاحية: الحداثة، السمعيات، التاريخية، الهيرمينوطيقا.

Abstract

This study aims to shed light on the position of modernist theological dogma about the creed system related to revelations. , it made it necessary for this research to select sample of these issues from their Arabic counterparts so as to justify the study. The research adopted an inductive method of survey of the modernists' literary sources pertaining to the aspect of metaphysics, Then the study followed with a critical method where. The study finds the clear incoherence of modernist's thought in dealing with revealed texts. Due largely to their ignorance of the fundamental principles of Shari'ah and the standard methodologies of scrutinizing texts. Not to mention their constant referral to applying tools of western stratagems to the texts, such as, historical and hermeneutical approaches and its derivation on the theories of infinity of meaning and the death of the author. And their trial in the assumption of western model of conflict between the churches and scientific revolution the followed which resulted in setting new perspective on knowledge and civilization, a refutation clearly contradicts the reality of Islam with the uniqueness of the context of its time .and space

Keywords: Modernity, historical, hermeneutical,

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد. فإنَّ من عظيم ما يبذل له من ثمين الزمان وجليل الأوقات النظر في مسائل أصول الدين، وتعلُّمها ونشرها وتعليمها، وإنَّ من مقتضيات ذلك أن يُنظر فيما تنازعت فيه الأفكار واعتكرت العقول من الاعتقادات قديمها وحديثها، وذلك لأنها صراع الحق الذي لا يتبدل مع الباطل الذي قد يتحول ويتغير بما يجب أن يقابل بالمواكبة، وأن يشمل الفحص والتمحيص مع المراقبة الدؤوبة، وتمييز الزائف من الباطل والصحيح من السقيم، وبما أن الخطر الأعظم يجري على الأمة في اعتقادها الذي يبنى عليه العمل، ويقوم عليه الدين. ومن الواقع الذي نعيشه في زماننا الحاضر، ما يعرف باسم «الحدائث» التي طبعت كل شيء في مناحي الحياة المختلفة، واختصت بما تطرحه من أفكار بمزيد خطر يأتي من قبلها نحو العقيدة الإسلامية، فانعقد العزم على دراسة الفكر الحدائث وموقفه من مسائل السمعيات.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية الموضوع من خلال الحاجات التالية:

- 1- كثرة الشبهات وانتشار التشكيك من قبل الحدائثيين في مسائل السمعيات
- 2- الاطلاع على مواضع الخل والاشتباه والزيف في الفكر الحدائثي.
- 3- محاولة نقد الآراء العقيدية في الفكر الحدائثي، وبيان وجه جانبيتها للصواب، وذلك لضرورة الحفاظ على العقيدة خالصة من شائبة التشكيك أو التحريف.

مشكلة الدراسة:

إن الغيبيات لا تكاد تنفك عن حياة الإنسان، فقد كانت ولا تزال وستكون الشغل الشاغل للإنسان، ومن هذه الغيبيات وجود الله الأكثر أهمية في تاريخ الفكر الإنساني ويأتي بعدها مسائل السمعيات كالجنة والنار والملائكة والشياطين.. الخ، وفي زماننا هذا ظهرت تفسيرات عديدة لأمر السمعيات، وهي في أغلبها لا تستند إلى دليل علمي أو لغوي وإنما تعتمد على الرمز والهرمنيوطيقا وهوى النفس، فقد أدى بالبعض إلى جعل الشياطين نوعا من الجراثيم، وأدى

بالبعض الآخر إلى إنكارها من الأساس، وكذا الكلام عن الجنة والنار فقد أدى بالبعض إلى القول بفساد النار، وشمل هذه التفسيرات سائر مسائل السمعيات كالشيطان والثواب والعقاب والبعث والنشور، وقد رُد على بعض هذه الدعاوى، لكنها لم تجمع في كتاب مستقل، يبينها ويوجه النقد اللازم لها مع بيان أصول ومنشأ هذا التفكير، وكذا تكمن إشكالية البحث في غياب الدراسات التي جمعت آراء الفكر الحداثي العربي من مسائل السمعيات ونقدها في كتاب واحد، وسيكون هذا البحث محاولة للرد على هؤلاء الحداثيين تجاه مسائل السمعيات بواسطة الأدلة العقلية والنقلية، ففي القرآن الكريم آيات ترد على الدهريين بأدلة عقلية.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية الموضوع من خلال الحاجات التالية:

- 4- كثرة الشبهات وانتشار التشكيك من قبل الحداثيين في مسائل السمعيات
- 5- الاطلاع على مواضع الخل والاشتباه والزيف في الفكر الحداثي.
- 6- محاولة نقد الآراء العقيدية في الفكر الحداثي، وبيان وجه مجانبتها للصواب، وذلك لضرورة الحفاظ على العقيدة خالصة من شائبة التشكيك أو التحريف.

منهجية البحث:

سيعتمد الباحث على عدة مناج لكتابته هي، كالاتي:

- 1- **المنهج الاستقرائي:** به سيستقرئ الباحث أقوال المفكرين الحداثيين العرب في مسائل السمعيات، وذلك بالنظر في كتبهم والبحث فيها عما قالوه في جانب السمعيات كالكلام عن الجن وإبليس ... الخ.
- 2- **المنهج التحليلي:** سيحلل الباحث الأقوال وأدلتها -إن وجدت- وما تعلق بها ومناقشتها-إن لزم- في هذا البحث، وبيان هل هي أقوال معتبرة وما مستندها.
- 3- **المنهج النقدي:** سيحكمه الباحث بشكل بارز لنقد مفهوم الحادثة والآراء التي قالوا بها في مجال السمعيات، وذلك عن طريق الأدلة العقلية والنقلية.

المبحث الأول: مفهوم الحادثة

الحادثة من المفاهيم التي جرى حولها جدل ولغط كبيران، إن مصطلح الحادثة يعود إلى القرن الخامس عشر إلى حركة مارتين لوتر، وثمة من يربطها بديكارت صاحب الشك في القرن السابع عشر⁽¹⁾، ومنهم من يربطها بعصر التنوير في القرن الثامن عشر وغالبية الباحثين يرون أن بواكير الحادثة نشأت على أيدي بودليير ورامبو⁽²⁾، لذلك عرفت الحادثة بتعريفات عديدة تتباين وتختلف وفق اعتبارات المعرفين لها، ولسماتها ومجالاتها، فهو " مفهوم متعدد المعاني والصور"⁽³⁾، بل ذهب الغدامي إلى أن لكل حادثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك معه أحد سواه⁽⁴⁾. وسأحاول أن أعرفها كما وردت عند أصحابها من الغربيين، وتعريفها عند مفكري العرب.

أ- مفهوم الحادثة عند الغربيين:

خرج هذا المفهوم كما أسلفنا من بلاد الغرب، فإليهم يعود منشأ الكلمة ومن عندهم انتشرت لسائر بلدان العالم. هناك عدة تعريفات سنحاول بيان أهمها، ويدور التعريف عادةً حول فكرتين رئيسيتين وهما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل⁽⁵⁾.

عرف كانط الأنوار والتي توازي عنده الحادثة بقوله: «الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكره دون توجيه من غيره»⁽⁶⁾، ويقصد بالأنوار هنا المرحلة التي تحرر فيها الفكر الأوروبي من سلطة الكنيسة وتخلص من غوائلها، إن الجوهري في مقولات

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2 2001، ص 822

(2) عبد الرحمن، طه، روح الحادثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2006، ص23.

(3) جرار، أحمد سمير، التربية العربية ومآزق الثنائية المتوهمة الحادثة والتقريب، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي الثالث، 1997، ص63.

(4) الغدامي، عبد الله، حكاية الحادثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط3، 2005م، ص35.

(5) وطفة، علي، مقاربات في مفهومي الحادثة وما بعد الحادثة، مجلة فكر ونقد، عدد 43، نوفمبر 2001م، ص96.

(6) عياض، ابن عاشور، الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 1998 ص 13.

كانط أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة والحرية والمدنية والحدثة»⁽⁷⁾.

ولتقريب مفهوم الحدثة في الفكر الغربي اهتم لالاند في موسوعته بتحديد المصطلح ووصفه بالمفهوم الفلسفي الدقيق والذي شكل مرحلة انتقال إلى شكل معرفي جديد، حيث يفرق بينها وبين الاستخدام القديم لكلمة الحديث، وتحدد الموسوعة أهم سماتها وهي التي "تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية، المتصاعدة والضرورية"⁽⁸⁾، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث، المبني على العلم به والدراسة الدقيقة له⁽⁹⁾.

فالحدثة مجموعة أفكار وأراء تختلط أحياناً وتتشابه أخرى، فالخصائص المجمع عليها في الحدثة هي «الانقطاع عن الماضي والتراث ومحاربته، والصراع مع المعتقدات القديمة كلها والمعارف كلها»⁽¹⁰⁾.

ب- مفهوم الحدثة عند العرب:

شكل سؤال النهضة هاجساً لدى الشعوب العربية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عندما بدأت البعثات العلمية تتجه نحو دول الغرب في محاولة لبعث روح النهضة بين شعوبها، وفي خضم هذا الصراع ظهرت في الساحة العربية تيارات متنافرة فكرياً، ومتباعدة منهجياً وبدأت في السنوات الأخيرة لغة جديدة تظهر في الأوساط الثقافية المختلفة في قراءة التراث الإسلامي وتفسيره، وهي ما تواضع الحداثيون العرب على تسميته (مشروعات إعادة قراءة التراث)، سلك فيها الحداثيون العرب المناهج الغربية، واستقوا مادتهم من أعمالهم.

(7) وطفة، مقاربات في مفهومي الحدثة، مرجع سابق، ص96.

(8) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص822.

(9) القرني، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، 2014م، ص59.

(10) النحوي، عدنان علي رضا، تقويم نظرية الحدثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط1، 1992م، ص41.

وينطلق أدونيس⁽¹¹⁾ في تعريفه للحدث من موقفه الصارخ من التراث ومحاولة القطيعة معه فيعرفها قائلاً « هي الصراع القائم بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام»⁽¹²⁾، فالحدث عنده "قول ما لم يعرفه موروثنًا، أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة، من جهة ثانية"⁽¹³⁾، من خلال المقولات السابقة يتضح تأثر أدونيس بمقولات الحدث الغربية، والتي قامت على القطيعة المعرفية مع الماضي، والتحرر من قيوده، فهو يرى أن « النقد الثوري للموروثات العربية شرط لكل عمل ثوري عربي»⁽¹⁴⁾، وهو هنا يتبع كارل ماركس Karl Marx⁽¹⁵⁾ الذي يرى «أن نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»⁽¹⁶⁾.

ويعرف محمد أركون⁽¹⁷⁾ الحدث على أنها «استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»⁽¹⁸⁾.

(11) اسمه علي أحمد سعيد إسبر، من سوريا مدينة اللاذقية، و(أدونيس) لقب سماه بذلك أنطوان سعادة زعيم الحزب القومي السوري؛ نسبة إلى وثن الخصب اليوناني، أحد أبطال الأساطير الفينيقية، كان من أوائل الذين نادوا بالحدث، ساهم في تحرير مجلة شعر مع يوسف الخال، وحصل على الدكتوراه من جامعة القديس يوسف ببيروت، من أهم مؤلفاته " الثابت والمتحول ". عياش، عبد القادر، معجم المؤلفين السوريين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1985م، ص 246.

(12) أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت- لبنان، ط1، 1983م، ج3، ص9.

(13) أدونيس، الثابت والمتحول، المرجع السابق، ج1، ص19.

(14) أدونيس، علي أحمد سعيد، مجلة مواقف، عدد: 6، 1969.

(15) فيلسوف واقتصادي ألماني (1818-1883)، لعب دوراً هاماً في تطوير الحركات الاشتراكية في العالم، يرى أن المجتمعات تتقدم من خلال الصراع بين الطبقات الاجتماعية، لديه العديد من المؤلفات التي ذاع صيتها منها: بيان الحزب الشيوعي، وكتاب رأس المال، نقد فلسفة هيغل في الدولة، إضافة إلى العديد من المقالات التي نشرها في الصحف والمجلات. طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص618.

(16) طرابيشي، جورج، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط1، 2008م، ص240.

(17) ولد محمد أركون في منطقة القبائل في الجزائر، درس في السوربون وأصبح أستاذاً فيها بعد نياله الدكتوراه منها، له كتب عديدة فيها هجوم على اللغة العربية والدين، من كتبه قراءات في القرآن، أركون محمد، الإسلام والحدث، ترجمة هاشم صالح، ضمن كتاب ندوة ومواقف الإسلام والحدث، دار الساقى، لندن، ط1، 1990م، ص322.

في ضوء التعريفات السابقة يتبين عدم اتفاق الكتاب على تعريف جامع، فإن آرائهم تباينت حيال تناولهم لمفهوم الحادثة، وهو ما يؤكد أحد دعاة الحادثة بقوله: «فإنه لمن المؤكد منهجياً أن ليس هناك تعريف للحادثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حدثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك فيه معه أحد سواه»⁽¹⁹⁾، فهي أحداث متعددة لا حادثة واحدة.

المبحث الثاني: المنهج التاريخي

المطلب الأول: مفهوم التاريخية ونشأتها:

قد يتوهم بعض الناس أن المقصود بالتاريخية (HISTORICISME) ما انبثق في تاريخ معين، والذي هو بهذا المعنى اللغوي يشمل كل النصوص التاريخية، فهو وصف منسوب للتاريخ لا يدل إلا على النسبة إلى التاريخ⁽²⁰⁾.

وإنما التاريخية التي نقصدها هي طريق أو منهج في النقد برز في العالم الغربي في مواجهة الكنيسة ورداً على تعنتها ومحاولة احتكارها للمعرفة وتغييبها في استخدام العقل. وكان من أنجع الأسلحة التي استخدموها في مجابهة الكنيسة البحث عن مصادر الأنجيل، التي حرفتها أيدي المحرفين ومحاولة الوصول لمصادقيتها التاريخية⁽²¹⁾.

التعريف بتاريخية النص:

نجد في موسوعة لالاند أن التاريخية قد فسرت بالمعنى العام والمعنى الخاص فالتاريخية: «أ- وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ. ب- ونحنو خاص يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات

(18) أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2، ص181.

(19) الغدامي، حكاية الحادثة في المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، ص35.

(20) أبو السعود، عباس، أزهير الفصحى في حقائق اللغة، دار المعارف، مصر، 1970، ص309.

(21) الحسين، عبد القادر، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق- سورية، ط2، 1423هـ، 2012م، ص509.

والعادات، هي نتائج إبداع جماعي غير واعٍ وغير إرادي، إبداع في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقاً تبديله، صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية» (22)

فالتاريخية اتجاه يلتزم بإيراد المفاهيم العلمية وعرض تطورها عبر التاريخ ويعتبر جزء من المنهج الديالكتيكي، ويعتبر هذا المذهب أن القانون من نتائج العقل الجمعي لذا فإن العرض التاريخي ضرورة لدراسة القانون، فدراسة التاريخ لازمة لمعرفة القوانين التي أنتجت ضمن اتفاق أفراد الجماعة (23).

ويعرفها نصر حامد أبو زيد بأنها «لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالى -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني» (24)، فالتاريخية تنطلق من أن الأمور الآنية نابعة عن التطور التاريخي، فهو المذهب القائم على أن اللغة والأخلاق والحق ناشئة عن إبداع جماعي لا شعوري ولا إرادي، فالأفكار والحوادث لا يحكم عليها إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي يعود إليه (25).

فهو بزعمهم منهج ونظرية شاملة في الحياة، تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان الذي يؤثر فيه ويضع في سبيل تسييره القوانين المنظمة له، وهذه القوانين والأنظمة تتغير من وقت إلى آخر حسب نتائج العقل الجمعي المرتبط بالظروف التاريخية (26).

فالتاريخية طريقة في النقد والنظر إلى النص بشرياً كان أو سماوياً، على أساس أن النص بكل مقولاته وأحكامه هو مجرد انعكاس لدرجة الوعي الذي وصلها صاحب النص، والوعي انعكاس لدرجة العقل الجمعي في مرحلة تاريخية معينة.

(22) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص561.

(23) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار القباء، مصر، 2007، ص156.

(24) أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص7.

(25) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج1، ص230.

(26) انظر: الدميحي، صالح بن محمد، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مجلة البيان، الرياض ط1، 1423هـ، ص396.

المطلب الثاني: المرتكزات والأهداف التي تقوم عليها هذه القراءة:

1 – الأنسنة وإلغاء القداسة عن النص الديني: (HUMANISTAS)

ظهرت هذه النزعة مع الحداثة الغربية والحركة الأنسية، ويمكن تعريفها اصطلاحاً بأنها «مذهب فلسفي أدبي مادي لا ديني، يؤكد فردية الإنسان ضد الدين، ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية.... وأما تركيباً: ...محاولة تحويل الوحي من اصطباعه بأنه إلهي أو ثيولوجي إلى بشري أو إنثروبولوجي، مما يؤدي إلى إزالة القدسية عن النص وتقديس الموقف الشخصي. وبطريقة أخرى: إزالة القدسية عن الله واللباس القدسية للإنسان وظروفه وتوجيهاته»⁽²⁷⁾.

انطلقوا من المواقف التي تعتبر الإنسان مركزاً للكون، ومحوراً للقيم، وأنها تقوم على القول بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وخلصه مروهون بالقوى البشرية وحدها، وهو يتصل من دعوة الأديان في أن خلاص الإنسان بالله وحده، فهي تقوم على «الاعتقاد بخلاص الإنسان بالقوى البشرية وحدها. وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية، إن كانت في المقام الأول هي الاعتقاد بخلاص الإنسان بقدرة الله وحده، وبالإيمان»⁽²⁸⁾، وبذا يظهر إنسان الأنوار الذي «تخلي بلا تحفظ عن كل مدد من الغيب وهو الذي شق طريقه بنفسه وبقدراته الذاتية نحو اكتشاف الحقيقة، وهو الذي آمن في قرارة نفسه أنه ما كان شأن الحقيقة أن توهب إليه وهباً، وإنما الشأن فيها أن تنتزع انتزاعاً وذلك بالتعويل على قوى الإنسان وقواه وحدها»⁽²⁹⁾، هذه الأنسنة تهدف إلى نزع القداسة عن النص الديني، فهي لا تقر بقدسية النص، يقول علي حرب «فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها»⁽³⁰⁾.

2- التفسير المادي للتاريخ:

(27) القاري، حسان، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 26، العدد 2، 2010م، ص 382.

(28) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 568.

(29) الشيخ، محمد، ما معنى التنوير؟ سؤال التنوير وحيثياته وأجوبته في الفكر الغربي، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد 37 (2012)، ص 122.

(30) حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص 77.

ينطلق الكثير من الحداثيين العرب في تبنيهم لهذه الفكرة من مقولات ماركسية مختزلة أنزلوها على النص الإلهي، فالواقع عندهم هو الذي يولد الأفكار، وينتج الوقائع وبتعبير نصر حامد أبو زيد "الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً" ⁽³¹⁾. بعد ذلك يمارس هذا الفكر الجديد تأثيره على الواقع الموضوعي في تغييره، ويسمى الديالكتيك الجدلي ⁽³²⁾، حيث يعتبر نصر حامد أبو زيد النص القرآني كمنتج ثقافي ناشئ عن الجدال بين النص والواقع الثقافي، والنص القرآني بزعمه يمر بمرحلتين، فيصور النبي ﷺ على أنه ابن الواقع، في ظل العلاقة الجدلية بين النص والواقع، ففي المرحلة الأولى كان النص مستمدًا من الواقع الثقافي، ومنتجًا من منتجاته، بينما في المرحلة الثانية وهي مرحلة الاكتمال، صار النص مصدرًا للثقافة ومنتجًا لها، حيث نجده يقول «لقد كان محمد جزءًا من الواقع والمجتمع، وكان ابن المجتمع ونتاجه... ولقد حوله الفكر الديني السائد إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ... يعيش همومًا مفارقة مثالية وذهنية.. إن الواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضروري هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع أي واقع كان يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي نمطين من القيم النمط السائد المسيطر ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفًا خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد، وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيرًا عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية» ⁽³³⁾، ولا يخفى على القارئ تأثر نصر حامد أبو زيد بالمذهب الماركسي في تحليله الأنف ذكره، ومحاولة إسقاطه على الواقع الإسلامي وسبب نشوء دعوته، ليخلص إلى نتيجة مفادها أن السبب الرئيس لبزوغ الإسلام وانتشاره العامل الاقتصادي، فهو الأساس الذي زرع الإسلام فيها جذوره «فهذه المادية ترى الفكر انعكاسًا للواقع ومن ثم متغيرًا بتغير الواقع الذي أفرزه، فالفكر هنا تاريخي ليس فيه ثبات

(31) حامد أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2، 1994م، ص130.

(32) كلمة يونانية تعني في اللغة المناقشة والحوار، والجدلية الديالكتية في المذهب الماركسي تعني "القول بأن الأشياء كلها تنطوي على جوانب أو مظاهر متناقضة، وبأن التوترات والصراعات هي القوة الدافعة التي تحدث التغيير"، انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص486. وبعليكي، منير، موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ج3، ص187.

(33) حامد أبو زيد، نصر، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط3، 1996م، ص59-60.

وبهذا المنهاج المادي، فالقرآن عند نصر حامد أبو زيد نص بشري، وهو في حقيقته وجوهه منتج ثقافي»⁽³⁴⁾.

وهذا ما يعبر عنه بتشكيل الواقع للنص، يقول هاشم صالح: «ونقصد بالأزمة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ... البحث التاريخي الحديث يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته، فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك»⁽³⁵⁾.

ومن المآلات التي ينتهي إليها الحدائي في هذا الباب:

توظيف بعض علوم القرآن في تفسير أحكام الوقائع التاريخية: يتخذ هؤلاء من بعض العلوم التي اعتنت بالقرآن الكريم دليلاً في تشكيل الواقع للنص القرآني، فقد احتجوا بأسباب النزول للوصول إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، إضافة للمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، متجاوزين في ذلك كله التفسيرات التي وقف عندها الفقهاء والمفسرون، وقد عممت هذه النزعة التاريخية على كل النصوص الدينية، لذا لا بد أن يرتبط القرآن الكريم بزعمهم بأسباب نزوله، ومن ثم تصبح أحكامه مقصورة على عصر تنزيله⁽³⁶⁾، وفي هذا المعنى يؤكد نصر حامد أبو زيد من «أن الحقائق الأمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة وتؤكد أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص، استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً أي دون علة خارجية قليلة جداً، وقد أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة، هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي يمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله»⁽³⁷⁾.

تجاوز التشريعات والأحكام الواردة في القرآن الكريم:

(34) عمارة، محمد، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط11، 2003، ص60.

(35) من تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005م، ص4.

(36) انظر: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، مرجع سابق، ص184. وأبو عاصي، محمد، أسباب النزول تحديد المفاهيم ورد شبهات، ميراث للنشر والتوزيع، 2002م، ص90.

(37) أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص97.

ينطلق الحادثيون في دعواهم هذه من نسبية الأحكام التشريعية، والدعوة لفهم جديد للتشريعات ضمن أسبابها التاريخية وظروف عرضها وتقنيها، إذ «أن فهم الأحكام القرآنية مرتبط بمعرفة الظروف التي نزلت في شأنها، وبذلك فإن تحديد مدى تلك الأحكام مقيد بمقتضيات تلك الحوادث، فلا يجوز أن تؤخذ تلك الأحكام بمعزل عن الحادثة التي جاءت فيها..»⁽³⁸⁾، لذا وبزعم أركون يستطيع الفكر الحداثي تجاوز القرآن الكريم مبنى ومعنى⁽³⁹⁾، فيغدوا القرآن بهذه القراءة مجرد كتاب يتلى للتبرك، ويوضع في متحف التراث الثقافي للأمة. ومما سبق فإن القراءة الحداثية جاءت لتتجاوز الأحكام والتشريعات التي جاء بها القرآن الكريم، فكل ما فيه بزعمهم ليس إلا شواهد تاريخية تدل على تطور الوعي الإنساني يجب تجاوزه، وممارسة القطيعة المعرفية معها، يقول العروي: «لم يعد هناك بدهة جاهزة ضرورية منطقية يركن إليها الجميع لابد إذن من امتلاك بدهة جديدة وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي حاجز تراكم المعلومات التقليدية لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي بل ما يفيد هو طي الصفحة القطيعة المنهجية»⁽⁴⁰⁾.

وخلاصة القول أن النص القرآني في الحادثة مجرد نص تاريخي، وجب إخضاعه لظروف الزمان والمكان والمخاطبين، والتركيز على الدنيوية والمادية، والتركيز على الوقائع التاريخية، فالقرآن الكريم وأحكامه وعقائده مرتبطة بالتاريخ، فوجب الخروج من سلطة النص، الذي يحول بزعمهم دون التحليق في سماء الحرية وإبداع العقل، وكذلك يدعو إلى الانعتاق الكلي عن الغيب، وهو الركن الأساس من أركان الاعتقاد في الإسلام، ولهذا وصف الله سبحانه وتعالى المؤمنين بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: 3).

(38) بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، ط3، 2004م، ص294.

(39) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بلا ط، ص229.

(40) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2012م، ص10.

عادة ما يظهر هذا المنهج عند الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام والحداثة، ويصرح هؤلاء بأن الإسلام لا يتعارض مطلقاً مع مفاهيم الحداثة. وفي هذا يصرح نصر حامد أبو زيد بأن الإسلام الحقيقي حدثي علماني في جوهره⁽⁴¹⁾.

فالحداثيون يتصلون من الإسلام التاريخي ويتبنون مفهوم جديد وهو الإسلام الحدثي.

إن الخطاب الحدثي في تأويله لمسائل الغيب يحاول تقديم تفسيرات مادية منطلقة من الواقع ممزوجة بشعور إنساني، ففي مسألة الحساب والحياة الآخرة يحاول الحداثيون تأويل نصوصها من منطلق مادي، نابع عن ظروف اجتماعية، عجز فيه الإنسان أن يحكم بالعدل، ففي تلك اللحظة من العجز، يخلق الإنسان بالتمني عالماً مثالياً، يتحقق فيه ما غاب عنه في عالمه الواقعي، وحينما يأتي الحدثي ويحاول دراسة النصوص المقدسة، فإنه يتناولها كنصوص تاريخية أدبية منزوعة القداسة، وبالتالي يخضعها لجميع أنواع التأويل التي لا تراعي القواعد اللغوية، والتي تفسر النص بحسب قصد القارئ لها لا بحسب مراد صاحب النص، فهو يُجوز للقارئ التلاعب بالنصوص وتأويل معانيه وفق هواه، فالمعاد والآخرة، ليست على حقائقها بتعبير حسن حنفي بل هي «لا تشير إلى وقائع مادية وحوادث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما يعيشها الإنسان في زمان ما، بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك والحث على الطاعة ترغيباً تارةً، وترهيباً تارةً أخرى»⁽⁴²⁾. وكما أن معاني هذه النصوص متدفقة عندهم من الشعور الإنساني، فهي وليدة ظروف اجتماعية صادرة من المجتمع في لحظة تاريخية ما، فهي على حد قول حسن حنفي «تأتي من المجتمع، وبالتالي لا تكون حقائق ثابتة وعامة وشاملة بل تتغير تبعاً لتغير المجتمعات، وتكون مشروطة بمستوى العلم في كل مجتمع وبدرجة رقيه فيما يتعلق بالقدرة على التنظير والانتقال من مستوى الحس والتمثيل والتخييل، إلى مستوى العقل والنظر والبرهان»⁽⁴³⁾، إن المعاد وفق هذا المفهوم في نهاية المطاف صورة فنية خلقها الخيال الشعبي في فترات محددة لا زالت تتطور حسب المتغيرات الاجتماعية «فهي في النهاية أحكام قيم وليست أحكام وقائع، وليس المطلوب من هذه النصوص تطابقها مع الواقع، بل هي تجربة

(41) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط:2، 1994، ص64.

(42) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج4، ص531.

(43) حنفي، حسن، المرجع السابق، 375/4-376.

الإنسان المغترب في وقت أحوج ما يكون فيه على الهروب من واقعه إلى واقع مثالي يخلد فيه نفسه في عالم يصنعه من خلال تجربته المعاشة»⁽⁴⁴⁾.

وعلى فرض التسليم بأن اليوم الآخر فكرة اخترعها الإنسان، فإن هذه الفكرة تبقى أمثل فرضية ممكنة بالنسبة للعقل. ودعوى أن الإنسان خلق فكرة اليوم الآخر عندما كان بدائيا لحاجة اجتماعية غير مسلمة، ففكرة وضرورة وجود اليوم الآخر صاحبت الإنسان قديما وما تزال وستبقى مغروسة في الفطرة الإنسانية ولا علاقة لها بتقادم الزمان وازدياد المعارف. والإنسان مخلوق على نحو يبحث عن المستقبل والمصير المنظر، ولا يستطيع أن ينفك عن هذا الأمر، فهو ثابت حتى عند الملاحظة بدليل أنهم مشغولون على الدوام بالبحث في هذا الأمر.

المبحث الثالث: المنهج الهرمينوطيقي

المطلب الأول: مفهوم الهرمينوطيقا

تعتبر الهرمينوطيقا «فن تفسير النصوص المقدسة التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيات الكتاب، التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلفة في النص، وفن التأويل التشريعي»⁽⁴⁵⁾، بمعنى آخر فالهرمينوطيقا "فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي"⁽⁴⁶⁾.

وبذلك أصبحت الهرمينوطيقا تخضع كل شيء للتأويل، فهي الطريقة الوحيدة الممكنة التي من خلالها نستطيع قراءة أي نص كان من النصوص الدينية والشعرية والفلسفية والتاريخية بل وأي نص يحكي عن الإنسان⁽⁴⁷⁾.

(44) السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 1426هـ-2015م، ص326.

(45) ريكور، بول، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، عين للدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م، ص25.

(46) غادامير، هانس، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص57.

وتؤول القراءات الهرمينوطيقية حتى تغدو مفهوماً يملك فهما عن العالم والتراث والإنسان، ويترك للقارئ منهج تعامله مع النص كوجود تاريخي، وممارسة للكون والوجود في شروط إمكان زمانية، وتصبح القراءة بعد ذلك عملية تأويلية وتفسيرية للوجود والكون⁽⁴⁸⁾.

يعتبر نصر حامد أبو زيد من أهم المشتغلين بعلم الهرمينوطيقا في العالم العربي، وقد أنجز دراسة بعنوان "الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص نشرت سنة 1981م في مجلة فصول المصرية، وبعد أن عرض الفرق بين الهرمينوطيقا والتفسير، والبحث عن نوعي التفسير في تراثنا العربي، ذهب إلى أن التأويلية في العصر الحديث هي جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية وفي سبيل ذلك يوضح شلايرماخر أن التأويل يتطلب معرفة باللغة التأويل اللغوي النحوي⁽⁴⁹⁾.

في حين يرى علي حرب إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وأن كل تأويل هو إعادة تأويل، أو يعين كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل مرة واحدة...، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً وفي سبيل ذلك يوضح شلايرماخر أن التأويل يتطلب معرفة باللغة التأويل اللغوي النحوي⁽⁵⁰⁾، ويبين علي حرب الفرق بين التفسير والتأويل من وجهة نظره، فيعرف التفسير بأنه «يوحي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب وغالباً ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول»⁽⁵¹⁾، أما التأويل فيعرفه بقوله: «هو

(47) المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1991م، ج1، ص88.

(48) انظر: الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، مرجع سابق، ص67. والسعيداني، خالد، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: أركون نموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس، 1419هـ، 1999م، ص66.

(49) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص174.

(50) حرب، علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2007م، ص17.

(51) حرب، علي، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م، ص21.

صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص، وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه»⁽⁵²⁾، فالتفسير بزعمه غرضه التطابق بين فهم القارئ وقصد المؤلف، فهو قائم على افتراض وجود معنى ثابت في النص، والمطلوب إظهاره، أما التأويل هو البحث عن معنى محتمل بين عدة معاني وعدم ربط النص بحقيقة واحدة أو معنى واحد.

المطلب الثاني: الأدوات التي يستخدمها الحداثيون في هذا الباب:

1 – النص المفتوح (لا نهائية المعنى):

ينطلق الحداثيون من دعواهم هذه في جعل النص مفتوحاً غير خاضع لتفسير محدد، بل هو قابل لكل معنى، تتجدد فيه التأويلات ويكثر فيه المعنى، فلكل قارئ الحق في تفسيره ولكل تجربته الخاصة في فهمه، فالنصوص تنتج دائماً دلالات جديدة مفتوحة ومطردة⁽⁵³⁾، و القرآن الكريم نص مفتوح على جميع المعاني على حد تعبير أركون فلا يمكن لأي تأويل أن يستنفذ معانيه بشكل نهائي.

2 – موت المؤلف:

مع شيوع العدمية في الفكر الغربي وتطور المناهج البنائية والتفكيكية في قراءة النص، فقد المؤلف حظوته، وأضحى مجرد مستخدم للغة، فهو ليس منشأً لها، وغير محتكر لمعناه، بل ليس سوى ناسخ للغة، وللقارئ البحث عن المعنى، أدى ذلك كله في النهاية لاستبعاد المؤلف وإعلان موته⁽⁵⁴⁾.

(52) المرجع السابق، ص22.

(53) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص54.

(54) البازغي، سعد، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص 152.

حيث انتقلت مقولة موت الإله التي شاع في الفكر الغربي منذ عصور النهضة حتى صرح نيتشه بها إلى النقد الأدبي فأعلن النقاد وعلى رأسهم رولان بارت عن موت المؤلف حيث صرح قائلاً «لقد مات المؤلف بوصفه مؤسساً للنص، ولذا لم يعد في مقدوره أن يمارس تلك الأبوة الرائعة»⁽⁵⁵⁾. وفي دعوته إلى تفعيل نظرية موت المؤلف يؤكد أركون أن المشروع التأويلي للفكر الحدائثي يقوم على أن «المعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة، بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، وهذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق»⁽⁵⁶⁾.

فعندما يأتي الحدائثي لتفسير نص غيبي كالإيمان بالملائكة، فإنه في تأويله لا يخرج عن عالم الحس، فعالم الغيب «لم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، بل صار طبيعياً، وصار قابلاً للتفسير العلمي»⁽⁵⁷⁾، فالإيمان بالملائكة بزعمهم تصور ذهني، ينتج عن التصورات الذهنية في المجتمع في ظرف خاص، فهي «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 طبقاً لعواطف الإيجاب والسلب وانفعالات الخير والشر»⁽⁵⁸⁾. وفي مسائل المعاد واليوم الآخر نجد أن البعث عند (حسن حنفي) لا يمكن أن يلتقي مع ما هو موجود في النصوص الشرعية بحال من الأحوال، فالبعث بعد الموت عند حسن حنفي ليس بعثاً حقيقياً وعودة الروح ليست حقيقية، يقول حسن حنفي: «لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة، وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون»⁽⁵⁹⁾.

(55) بارت، رولان، لذة النص، ترجمة منذر العياشي، مركز الإنماء، باريس، ط1، 1992م، ص56.

(56) مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص251.

(57) النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر، دمشق، ط3، 1993م، ص82.

(58) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج4، ص409.

(59) حنفي، من العقيدة إلى الثورة النبوة المعاد، مكتبة مدبولي، مرجع سابق، ص508.

والبعث عند حسن حنفي ليس جسمانيًا ولا روحانيًا بل هو إنساني خالص على حد قوله حيث يقول: «فالمعاد ليس جسمانيًا أو روحانيًا بل المعاد إنساني خالص تكشف عن رغبة الإنسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا وآثاره في الناس»⁽⁶⁰⁾.

والغاية من البعث والنشر عند حسن حنفي هي حث الناس على الخير وإبعادهم عن الظلم «فالإعادة وحشر الأجساد الغاية منهما الترغيب والترهيب وحث الناس في حياتهم على العدل وإبعادهم عن الظلم حتى يصلح حالهم في الدنيا»⁽⁶¹⁾.

فيما يذهب أحمد القبانجي إلى اعتبار اليوم الآخر عبارة عن الروحانيات الموجودة في النفس، والتي قد لا ينتبه الإنسان إليها لشدة تعلقه بالدنيا، فالحساب والصراف والميزان والجنة والنار ليست في الآخرة وإنما هي في الدنيا.

ونظريته في اليوم الآخر قائمة على أن هناك «حقائق مهمة قد غفل عنها المحققون وعلماء الكلام وهي: توهم عامة الناس أن الحياة الآخرة هي حياة بعد الحياة الدنيا، والحقيقة هي في عرضها أي موجودة معنا في عالم الملكوت، أو عالم الغيب لكل فرد، إذ عالم الملكوت هو العالم الروحي الذي يمتد في الإنسان، لكن الإنسان محجوب عن وجود الملكوت بحجاب الطبيعة والمادة، فكل شيء يراه في يوم القيامة من الجنة والنار والصراف والميزان وغيرهما هي حقائق كانت موجودة معه في الحياة الدنيا ولكننا نعيش في غفلة عنها، فيقال للإنسان يوم القيامة ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: 22)⁽⁶²⁾.

فالعالم الآخر موجود في كل فرد، والعالم الآخر عنده هو العالم الروحي الممتد في الإنسان، ولكنه قد يحجب بالتمسك بالطبيعة والمادة⁽⁶³⁾. لذا فمعرفة الغيب عند القبانجي لا تتم عن طريق العقل وإنما عن طريق الوجدان⁽⁶⁴⁾ الموجود في النفس الإنسانية.

(60) حنفي، من العقيدة إلى الثورة النبوة المعاد، مرجع سابق، ص528.

(61) حنفي، من العقيدة إلى الثورة النبوة المعاد، مكتبة مدبولي، مرجع سابق، ص501.

(62) القبانجي، أحمد، الله والإنسان- إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012، ص142.

(63) انظر: المرجع السابق، ص142.

فأحوال اليوم الآخر والبعث عندهم يفسر من باب الرمز وهو معنى تخيلي لا يستند إلى دليل ومخالف لأمر معلوم من الدين بالضرورة حصل الاجماع عليه ومناقض لصريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

بل إنهم لم يتكفوا عناء دليل واحد على ما ذهبوا إليه، فليس لهم آية أو حديث واحد يؤيد قولهم ببعث الأمة أو الحزب، وقولهم هذا تأويل ظاهري باطني لا يمكن أن يتفق مع النصوص من حيث دلالة اللغة وإجماع الأمة على مدى العصور، والنصوص صريحة في إثبات البعث من القبور، يقول تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: 7). ويذهب الإمام الرازي إلى أن البعث من المسائل التي وقع عليها الإجماع بجمع الأجزاء بعد تفرقها⁽⁶⁵⁾. فأهل الإسلام على الإقرار به و«الجمع بين إنكار المعاد الجسماني، وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر؛ لأن من خاض في علم التفسير، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن، ليس بحيث يقبل التأويل»⁽⁶⁶⁾. هذه الأفكار التي قال بها كل من حسن حنفي وأحمد القبانجي قائمة على تفسيرات رمزية.

وهذه الدعاوى لم يذكرها لها دليلاً واحداً، فتبقى مجرد دعوى يكفي في ردها المنع وعدم التسليم دون الحاجة إلى الاشتغال بذكر الأدلة على بطلانها، لأن الاشتغال بالاستدلال على بطلان الدعوى قبل استدلال المدعي عليها ضربٌ من العبث كما تقرر في آداب البحث والمناظرة⁽⁶⁷⁾.

(64) تعريف القبانجي للوجدان: هو الشعور الباطني بوجود الله والايمان به وتقديسه والخشية منه وما يتفرع على هذا الايمان من حالات روحية وجوانب عاطفية وشعور إنساني نبيل، والأصل في هذا الشعور هو وجود الله في أعماق النفس الإنسانية وتجليه للإنسان بأشكال مختلفة من التجلي المباشر وغير المباشر. القبانجي، أحمد، التوحيد والشهود الوجداني، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012، ص64.

(65) انظر: الرازي، محمد بن عمر، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسين آتاي، دار التراث، القاهرة، ط:1، 1991، ص555.

(66) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص55.

(67) انظر: عبد الحميد، محمد محي الدين، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة ط: بلا، 2009، ص57.

في شرح «العقائد النسفية» للإمام التفتازاني⁽⁶⁸⁾ بيان لأسباب العلم وهي ثلاثة: «الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل، بحكم الاستقراء، ووجه الضبط أن الخبر إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل»⁽⁶⁹⁾.

وأما كون الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل دالة على العلم، بقوله: «فالحواس خمس : السمع والبصر والشم والذوق، وبكل حاسة منها إدراك أشياء مخصوصة، و " الخبر الصادق " أي المطابق للواقع وهو على نوعين خبر متواتر: وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم كالعلم بالبلدان النائية في الأزمنة الماضية، والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد ، وأما كونه موجباً للعلم فللقطع بأن الله أظهره بالمعجزة، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات، وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً، ومنه ما هو ضروري لا يحتاج إلى تفكير ككون الكل أكبر من الجزء، ومنه ما هو استدلالى حاصل بالكسب «⁽⁷⁰⁾.

هذه هي أسباب العلم أما الوجدان الذي أدعاه فليس سبباً من أسباب العلم ولا يمكن إلزام الغير به. وإثبات اليوم الآخر ليس معلوماً بالحس ولا بالوجدان ولا بالعقل وإنما يمكن التوصل إلى معرفته بالخبر الصادق الذي يأتي به الرسول بعد تقديمه المعجزة الدالة على صدقه⁽⁷¹⁾.

والأدلة على إثبات البعث وإمكانه كثيرة:

(68) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (793-712م)، من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد في تفتازان من خراسان وتوفي بسمرقند. من كتبه " شرح المقاصد " و " تهذيب المنطق ". القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ط1، 2007، ص464.

(69) التفتازاني، سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1987، ص 15.

(70) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 16.

(71) التلمساني، شرف الدين، شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي، تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص35.

1- الاستدلال بالنشأة الأولى:

قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۚ ٣٦ أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَىٰ ٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ٣٨ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ٣٩ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ﴾ (القيامة: 40).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْءٌ﴾ (الحج: 5).

والشاهد من الآيتين ان الله تعالى الذي أنشأ الإنسان النشأة الأولى قادر أن يعيدها كما كان مرة أخرى.

2- الاستدلال بخلق السموات والأرض على بعث الموتى وإحيائهم من جديد

قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأحقاف: 33).

قال تعالى: ﴿لَخَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِمَّنْ خَلَقَ النَّاسَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر: 57).

فالله تعالى يُذكر الناس بخلق السموات والأرض، وأنها أكبر من خلق الناس وإعادتهم للحياة، إذا لا شك أن من خلق هذه المخلوقات العظيمة وأتقن صنعها قادر على خلق ما هو أدنى منها.

3- الاستدلال بإحياء الأرض بعد موتها:

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرُ سَحَابًا فَسَقَتْهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ الْنُّشُورُ﴾ (فاطر: 9).

قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيٍ الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فصلت: 39).

فالإحياء الشاهد للأرض الميتة قياس على إحياء الأموات.

هذه القراءة العبثية للنص، وتحوير معانيه الظاهرة على غير وفق مشيئة منزله سبحانه وتعالى،
قراءة متسلطة على إرادته، وإبطال لوحدة الحقيقة التي يملكها النص: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَّانَ أَمْ
عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ (النساء: 82).

الخاتمة

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج الآتية:

- 1- الحداثة فلسفة أيديولوجية ظهرت في مرحلة من مراحل النهضة الغربية في أوربا، وقدمت نفسها كبديل فكري وحضاري للموروثات والمعتقدات والتصورات في العصور السابقة عليها، وأس الحداثة وجوهرها قائم على تجربة كل شيء، فلا حدود تمنعها باسم المحرم، وترتكز على نقطتين:
-القطيعة المعرفية مع الماضي وبناء منظومة معرفية جديدة، والتي ساهمت بصورة ما في ثورة معرفية جديدة، نقلت الحضارة البشرية في سلم آخر من المعرفة.
-محاولة تقديس العقل دون قيد أو شرط، نتج عنه إبعاد النص المقدس، فالمرجعية الأولى والنهائية العقل، وهو الحاكم حتى على النص.
- 2- المفهوم الحداثي العربي قائم في مجمله على أداتين، التاريخية والهرمينوطيقا، حاول منظروها من خلالها دراسة نصوص الوحي. وجهل معظمهم بأصول الشريعة وقواعدها المنهجية في سبر النصوص، كانت السبب في لجوئهم إلى أدوات الفكر الغربي في تناول المقدس، وشملت دراساتهم القطعي من الدين والثابت، فالتاريخية في دراسة النص اتخذت اشكالا عدة منها ما هو مستقاة من البحث الماركسي، إضافة إلى ما تفرع منها من الأنسنة ونسبية الحقائق، تطورت إلى التخلص من القرآن الكريم فهو خاضع لأثر الزمان والمكان.
- 3 – تعد الهرمينوطيقا أهم مرجع تلجأ إليه النظريات الحديثة في التأويل، وخصوصا فيما يتعلق بمساواتهم بين النصوص البشرية والنصوص المقدسة وإلغاء الجانب الإلهي في الثانية، إضافة إلى تشريع تاريخية الفهم والتعدد اللانهائي، مروراً بالقول بموت المؤلف ولانهائية المعنى، كل هذه النظريات شكلت رافدا مهما في نظرية التأويل الحديثة، مما حدا بالعقل الحداثي العربي إلى تلقفها ومحاولة الاشتغال عليها من حيث التنظير والإعمال.

التوصيات

من التوصيات التي تمكنا من مواجهة الفكر الحداثي، ما يلي:

- 1- الاهتمام بالواقع المعاصر وعدم ترك الساحة للفكر الحداثي، استباقاً لخطر وقوع الأمة في أحضان الفكر الحداثي الهدام.
- 2- ضرورة متابعة الدراسات الحداثية والرد عليها بالمنهج العقلي السليم، من خلال إنشاء مراكز متخصصة للرد على الفكر الحداثي الدخيل، بتأليف الكتب والموسوعات وبيان عظم خطر هذا الفكر على المجتمعات.

فهرس المصادر والمراجع:

- 1- أبو زيد، نصر حامد، (1995)، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1.
- 2- أبو السعود، عباس، (1970)، أزاهير الفصحى في حقائق اللغة، دار المعارف، مصر.
- 3- أبو عاصي، محمد، (2002م)، أسباب النزول تحديد المفاهيم ورد شبهات، ميراث للنشر والتوزيع.
- 4- أدونيس، علي أحمد سعيد، (1983م)، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت- لبنان، ط1.
- 5- أركون محمد، (1990م)، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، ضمن كتاب ندوة ومواقف الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن، ط1.
- 6- أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 7- بارت، رولان، (1992م)، لذة النص، ترجمة منذر العياشي، مركز الإنماء، باريس، ط1.
- 8- بعلبكي، منير، (2002م)، موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1.
- 9- بلعيد، الصادق، (2004م)، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، ط3.
- 10- التفقازاني، سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (1987)، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1.
- 11- التلمساني، شرف الدين، (2011)، شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي، تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط1.

- 12- جرار، أحمد سمير، (1997)، التربية العربية ومآزق الثنائية المتوهمة الحداثة والتقريب، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي الثالث.
- 13- حامد أبو زيد، نصر، (1996م)، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط3.
- 14- حامد أبوزيد، نصر، (2007م)، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2، 1994م.
- 15- حرب، علي، (2007م)، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 16- حرب، علي، (1995م)، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1.
- 17- حرب، علي، (2005م) نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4.
- 18- الحسين، عبد القادر، (2012م)، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق-سورية، ط2.
- 19- الدميحي، صالح بن محمد، (1423هـ)، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مجلة البيان، الرياض ط1.
- 20- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- 21- الرازي، محمد بن عمر، (1991) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسين آتاي، دار التراث، القاهرة، ط:1.
- 22- ريكور، بول، (2001م)، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، عين للدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1.
- 23- السعيداني، خالد، (1999م) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: أركون نموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس.
- 24- السيف، خالد بن عبد العزيز، (1426هـ- 2015م)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصل للدراسات والبحوث، ط3.

- 25- طرابيشي، جورج، (2008م) هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية، دار الساقى، بيروت – لبنان، ط1.
- 26- عبد الحميد، محمد محي الدين، (2009)، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة ط: بلا.
- 27- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1.
- 28- العروي، عبد الله، (2012م) مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5.
- 29- عمارة، محمد، (2006)، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط11.
- 30- عياش، عبد القادر، (1985)، معجم المؤلفين السوريين، دار الفكر، دمشق، ط5.
- 31- عياض، ابن عاشور، (1998)، الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1.
- 32- غدامير، هانس، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- 33- الغدامي، عبد الله، (2005م)، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط3.
- 34- القاري، حسان، (2010م)، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 26، العدد 2.
- 35- القبانجي، أحمد، (2012)، الله والإنسان- إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1.
- 36- القبانجي، أحمد، (2012)، التوحيد والشهود الوجداني، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1.
- 37- لالاند، أندريه، (2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط: 2.

- 38- المسيري، عبد الوهاب، (1991م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1.
- 39- النحوي، عدنان علي رضا، (1992م)، تقويم نظرية الحادثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط1.
- 40- النيهوم، الصادق، (1993م)، الإسلام في الأسر، رياض الرئيس للكتب والنشر، دمشق، ط3.
- 41- وطفة، علي، (2001م)، مقاربات في مفهومي الحادثة وما بعد الحادثة، مجلة فكر ونقد، عدد 43، نوفمبر.
- 42- وهبة، مراد، (2007)، المعجم الفلسفي، دار القباء، مصر.

المجلات:

- 1- الشيخ، محمد، ما معنى التنوير؟ سؤال التنوير وحيثياته وأجوبته في الفكر الغربي، (2012)، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد 37
- 2- القرني، (2014م)، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان.