فلسفة تأويل النص القرآني

في فكر الحداثة وما بعد الحداثة وموقف الإسلام منها

بحث مشترك

إعداد
أ. د/ حسين محمد إبراهيم إبراهيم بدوية
أستاذ التفسير وعلوم القرآن، وعميد كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، الزقازيق- مصر

د/ علي السيد علي إبراهيم علي الأخرس
مدرس التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، الزقازيق- مصر

فلسفة تأويل النص القرآني في فكر الحداثة وما بعد الحداثة وموقف الإسلام منها

حسين محمد إبراهيم إبراهيم بدوية.
قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، الزقازيق – مصر.
البريد الإلكتروني: badawia1971@gmail.com
علي السيد علي إبراهيم علي الأخرس.
قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، الزقازيق – مصر.
البريد الإلكتروني: alia82852@gmail.com

ملخص البحث:

تهدُف هذه الدراسة إلى بيان الأسس الفلسفية الفكريّة والمعرفيّة التي تخرّجَت عليها القراءات التفسيريّة التأريخيّة الدهرانيّة، والقراءات الهرمنيوطيقيّة الباطنيّة للنص القرآني الشريف في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، تلك الأسس التي شكّلت فلسفة التأويل في المرحلتين، والدراسة تعتمد على المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، الذي يبدأ بالتحليل البنيوي التأريخي، فيسبرِ عناصر التصوّر في مظانّها من المصادر والمراجع؛ ليصل إلى جذور الفكر وكشف البنية، ثم يربط بعدها بين الأصول البنيوية والمعالجات البحثيّة في النقد، وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث، المبحث الأول، فهو بعنوان: الأسس الفلسفية للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منها، وأما المبحث الثاني، فهو بعنوان: التأويل التأريخي للقرآن الكريم في فكر الحداثة، وموقف الإسلام منه، وأما المبحث الثالث، فهو بعنوان: التأويل الباطني للنص القرآني في فكر ما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منه، ومن أهم نتائج هذه الدراسة بيان تجسّد فلسفة التأويل في الفكر الحداثي في مقاطعة جميع مباحث علوم القرآن عدا مبحثي ترتيب النزول، والنسخ- بعد تحديثهما على نحو يُخالف فكر الإسلام -، ومن أهم النتائج –أيضًا- اعتماد هذه الفلسفة في أدلّة فهمها للنص القرآني الشريف على العُرف التاريخي المدوّن - بالمفهوم الحداثي الذي يُخالف فكر الإسلام - مصدرًا وحيدًا للفهم بالاشتراك مع

القياس التمثيليّ على خبرة القارئ، أو ثقافته الحلوليّة الطبعيّة المُلهمَة، أو الواحديّة الوجوديّة الطبعية الفانِية العدميّة، أو العبثيّة المُتخرّجة على العلوم الإنسانيّة، ومن أهم النتائج -أيضًا- مغايرة تلك الفلسفة التأويليّة الوافدة لفلسفة التأويل في فكر الإسلام على اختلاف تيّاراته ومذاهبه، ومن أهم توصيات هذه الدراسة دراسة ترتيب النزول في الفكر الحداثي وما توحي به في ضوء فلسفته التأويلية مقارنة بترتيب النزول عند علماء القرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، النص القرآني، فلسفة التأويل، الحداثة، ما بعد الحداثة، موقف الإسلام.

The Hermeneutical Philosophy of Qur'ānic Interpretation in Modern and Postmodern Thought: An Islamic Appraisal

Hussein Mohamed Ibrahim Ibrahim Badawi
Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Faculty of Usul al-Din and Da'wa, Zagazig, Al-Azhar University, Egypt.
Email: badawia1971@gmail.com
Ali El-Sayed Ali Ibrahim Ali Al-Akhras
Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Faculty of Usul al-Din and Da'wa, Al-Azhar University, Zagazig, Egypt.
Email: alia82852@gmail.com

Abstract:

This study focuses on the philosophical and epistemological premises underlying historicist and esoteric approaches to the Qurʾān, examining how these premises have shaped contemporary hermeneutical trends. The study further analyzes the position of Islam—grounded in its textual sources and inherited scholarly tradition al-taqlīd al-ʿilmī—toward these interpretive developments.

The research adopts an inductive, descriptive, and analytical methodology, beginning with a structural-historical examination of primary and secondary materials to trace the conceptual roots of these approaches. It then connects these foundations to critical responses within Islamic scholarship.

The structure of the study includes an introduction, a preliminary chapter, three main chapters, a conclusion, and a bibliography. The introduction presents the research title, its significance, objectives, method, a review of relevant literature, and the overall research design. The preliminary chapter, titled "Foundational Considerations" Muqaddimāt lā budda minhā, provides essential conceptual groundwork. The first chapter explores the philosophical foundations of hermeneutics in modern and postmodern

thought and considers the Islamic stance mawqif al-Islām toward them. The second chapter analyzes the historicist interpretation of the Qurʾān in modern thought and the response it has received from the Islamic tradition. The third chapter addresses postmodern esoteric interpretations al-taʾwīl al-bāṭinī and the corresponding Islamic critique. The conclusion summarizes the principal findings and offers directions for further research, followed by a list of sources and references.

Among the main findings is that hermeneutical theories in modern thought tend to disregard the traditional disciplines of Qurʾānic sciences ʿulūm al-Qurʾān, except for isolated use of naskh abrogation and tartīb al-nuzūl chronology of revelation—both redefined in ways inconsistent with the Islamic tradition. These interpretive models typically adopt "historical convention" al-ʿurf al-tārīkhī, in its modernist formulation, as the exclusive basis for understanding the Qurʾānic text, often combined with analogical reasoning qiyās tamthīlī grounded in subjective experience, pantheistic naturalism, existential monism, nihilistic epistemologies, or absurdist frameworks derived from the human sciences. The study concludes that such approaches are fundamentally incompatible with the interpretive tradition of Islam in all its major intellectual currents.

One of the key recommendations is a critical reappraisal of the concept of chronological revelation as employed in modern hermeneutical discourse, especially in contrast to its treatment by classical Qurʾānic scholars ʿulamāʾ al-Qurʾān.

Keywords: Qurʾān, Qurʾānic interpretation, Hermeneutics, Modernity, Postmodernity, Islamic Appraisal.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيّدنا رسول الله، محمّد بن عبد الله، وعلى آله، وصحبه، ومن والاه واهتدى بهداه، أما بعد:

من المعلوم أنّ الفكر الحداثيّ نشأ في أوربّا زمانَ الطغيان الكنسيّ، وذلك أنّ فلاسفة الحداثة قاموا بدراساتٍ تجريبيّة تَستهدِفُ -على حدِّ زعمهم- نزعَ شبح الميتافيزيقا -الله تعالى، أو الغيب- عن العلوم والمعارف التي خلّفَها الطغيانُ الكنسيّ، واستمرت الدراسات الفلسفيّة في مرحلة ما بعد الحداثة تطوّر ما توصّل إليه فلاسفةُ الحداثة، وقد توسّلَ الباحثون مِن مُدّعي التنوير والتجديد في عالمنا الإسلامي الأسس الفلسفية لمرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة في تكوين تصوّرٍ، أو رؤيةٍ لتأويل النّص القرآني الشريف، وروّجوا لهذه الرؤية تحت مظلّة لا نهائيّة المعنى، وتعدّد القراءات، وضرورة التجديد.

وكان لزامًا على فكر الإسلام - مُتمثّلًا في مؤسساته وعلمائه - أن يتصدّى لمثلِ تلك الرؤى على مستوى ردِّ الشبه وتوعية المجتمع المسلم بها، وعلى مستوى بحث الأصول الفلسفية والمعرفية ومناهج البحث وتوعية المجتمع العلميّ بها، ومن ذلك المؤتمر الدولي الأول: التحديات المعاصرة للدراسات الإسلامية، رؤى وآفاق، الذي تعقده كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة- جامعة الأزهر، وهذه الدراسة تندرج تحت المحور الأول من المحاور الفرعية أصول الدين: الحداثة وما بعد الحداثة، وانعكاساتهما على الدراسات الإسلامية، النقطة الثالثة: النظريّات المعرفيّة والقراءات التفسيريّة في الفكر الحداثيّ وما بعد الحداثيّ، وموقف الإسلام منها.

وقد بذل علماء الإسلام -على اختلاف تخصّصاتهم العلميّة الدقيقة- جهودًا مباركة في الردّ على شبه المستشرقين وأتباعهم من الحداثيين أو مدّعي التنوير والتجديد حول القرآن الكريم وعلومه، وتتجسّد تلك الجهود في كمٍّ كبير من الدراسات، بحيثُ لا يُمكن الحديث عنها اختصارًا أو إشارة، وكلها متعلّقة بهذا البحث، وذلك أن فلسفة تأويل النص القرآني في فكر الإسلام تتخرّج على مجموع

العلوم الإسلامية التي نشأت على ضفاف القرآن الكريم من علوم اللغة العربية، وعلوم البلاغة، وعلوم الحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، وغيرها، بحيثُ يتحصّل من المجموع آلة علميّة تُمكّن من تحليل النص القرآني الشريف، ومن استخراج علومه وهداياته في جميع مجالات الحياة، تلك التي يعبرّ عنها علماء الإسلام بعلوم القرآن، وللفكر الحداثي رؤية فلسفية كليّة تجاوز وفكّك من طريقها حلقات تلك الآلة العلميّة وطعن فيها، وأرّخ من طريق تلك الفلسفة للعلوم الإسلامية، ولذلك فإن الوقوف على الأسس البنيوية لهذه الفلسفة، وسريانها في تصوّر أدلّة الفهم، وفي تصوّر التأويل التأريخي في فكر الحداثة، وفي تصوّر التأويل الباطني الوجودي في فكر ما بعد الحداثة من شأنه أن يكشف عن الرؤية الفلسفيّة الكليّة لتأويل النص القرآني في الفكر الحداثي بمرحلتَيه.

وقد وقع الاختيار على أن يكون عنوان البحث: فلسفة تأويل النّص القرآنيّ في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منها، والتساؤلات التي يَستهدِفُ البحث الجواب عليها: ما الأسس الفلسفيّة التي تخرّجت عليها الرؤية الإيديولوجية العقديّة، والإبيستمولوجية المعرفيّة الحداثية وما بعد الحداثية؟ وكيف تخرّج تصوّر التأويل الحداثي وما بعد الحداثي للنص القرآني الشريف عليها؟ وكيف برّر الفكر الحداثي من طريق تلك الأسس مقاطعته لمنهجيّة التفسير والتأويل عند علماء القرآن؟ وما هو موقف الإسلام من تلك الفلسفة التأويليّة؟

أما عن منهج البحث فهو المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، الذي يبدأ بالتحليل البنيوي التأريخي، فيسبرِ عناصر التصوّر في مظانّها من المصادر والمراجع؛ ليصل إلى جذور الفكر وكشف البنية، ثم يربط بعدها بين الأصول البنيوية والمعالجات البحثيّة في النقد.

أما عن الدراسات السابقة فإن أقربها إلى هذا الدراسة بحث منشور بعنوان: القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني، تأليف: د. ريمة عسكراني، وأ. د. الجمعي شبايكي، وهو بحث قدّم للملتقى الدولي الثالث الذي عقدته جامعة حمّه لخضر-الوادي بالجزائر، تحت عنوان: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية-رؤية نقدية-، تحت محور القرآن وعلومه في الدراسات الحداثية المعاصرة، ديسمبر٢٠١٨م، حيث عنيت الدراسة ببيان العلاقة التي تربط بين النص والواقع من خلال التوصيف

الهرمنيوطيقي، وكيف يمكن فهم مفردات علوم القرآن كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه من منظور الفلسفة التأويلية الحداثية، وعنيت ببيان سعي هذه القراءة إلى تشكيل تأويلية معاصرة منفصلة عن التأويلية المتخرجة على العلوم التراثية، وفتح باب التأويل على مصراعيه، ومن ألصق الدراسات السابقة – أيضًا- بهذه الدراسة بحث منشور بعنوان: قراءة القرآن الكريم والتأويل الفلسفي عند الحداثيين، تأليف: د. حسان بوسرسوب، ود. عبد الحليم دبديبي، وهو بحث منشور في مجلة الحكمة الفلسفية، المجلد ١٢/ العدد: ٣ ٢٠٢٤م، حيث عنيت الدراسة ببيان اختلاف التأويل الفلسفي عن التأويل الإسلامي، والإشارة إلى اعتماد التأويل الفلسفي الحداثي على العلوم الإنسانية ومناهجها البحثية، وعنيت ببيان دعوة الفكر الحداثي إلى اعتماد التأويل الفلسفي وتنكّره للتأويل الإسلامي.

وهذا البحث يضيف إلى ما توصّلت إليه تلك الدراسات من نتائج بيان الأسس الفلسفية التي ينبني عليها معمار القراءات التأويلية التأريخية، والهرمنيوطيقية الباطنية في الفكر الحداثي بمرحلتية، وذلك من طريق تحليل المفاهيم الحاكمة للتفكير وإنتاج المعرفة داخل ثقافة الفكر الحداثي، ومن طريق تحليل الفرضيات الفكرية التي تقوم عليها معمار أطروحات التأويل الحداثي، وبيان البناء الاستنتاجي الذي تستند إليه تلك الفرضيات والمفاهيم، وذلك وصولًا إلى بيان ما تمّ مقاطعته، أو تجاوزه، أو العناية بتحديثِه من مباحث علوم القرآن وأصول التفسير بناء على تلك الأسس الفلسفية، وهو الأمر الذي يعطي كلّية فكرية عن فلسفة الفكر الحداثي بمرحلتيه في تأويل النص القرآني الشريف.

وقد جاءت خطة البحث في مقدّمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع:

- أما المقدمة: فتتضمّن عنوان البحث، وأهميّته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.
- وأما التمهيد: فهو بعنوان مقدّمات لابدّ منها.
- وأما المبحث الأول، فهو بعنوان: الأسس الفلسفية للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منها.

- وأما المبحث الثاني، فهو بعنوان: التأويل التأريخي للقرآن الكريم في فكر الحداثة، وموقف الإسلام منه.
- وأما المبحث الثالث، فهو بعنوان: التأويل الباطني للنص القرآني في فكر ما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منه.
- وأما الخاتمة: فتتضمّن ذكر أهمّ النتائج التي تمّ الوصول إليها بالبحث، وأهم التوصيات.

وأخيرًا قائمة بالمصادر والمراجع التي تمّ الاعتماد عليها.

تمهيـــد
مقدّمات لابدّ منها

هذا التمهيد تحليلٌ للمفهوم الإجرائي لعنوان البحث وما يتعلّق به، وقد وقع الاختيار على تقسيمه إلى ثلاث مسائل، أحدها: مفهوم فلسفة التأويل، والثانية: مفهوم فكر الحداثة وما بعد الحداثة، والثالثة: لمحةٌ تاريخية موجزة في أثر النظريات العقلية الإسلاميّة في فكر الحداثة وما بعد الحداثة.

١- مفهوم فلسفة التأويل:

يتكوّن مفهوم فلسفة التأويل من شقيّن، أحدهما: كلمة فلسفة، وهي تعني الإطار الخلفيّ للفكر(١)، والآخر: كلمة التأويل، وهي مشتقة من الأول، ومعناها لغةً الرجوع، والتأويل -بوصفه مصطلحًا- تمّ تداوله في العديد من العلوم الإسلامية، وهم يتّفقون في المفهوم العام على أن التأويل مُتخرّج على دليل ظنّي، بحيثُ لا يُمكن القطع فيه بالمعنى المراد، ثمّ ينفرد كلّ علم بخصوصيّةٍ في تداوله للمفهوم، فالتأويل عند الأصوليين مُستخدم في مباحث الألفاظ التي هي أوّل طريق الاستنباط أو استثمار الخطاب، وهو عندهم مرادف للتفسير، وقيل: هو الظنّ بالمراد، والتفسير هو القطع به، فاللفظ المُجمل إذا لحقه البيان بدليلٍ ظنّي كخبر الآحاد يُسمّى مؤولًا، وإذا لحقه البيان بدليلٍ قطعي يُسمّي مُفسّرًا، وقيل: هو أخصّ من التفسير(٢)، والتأويل عند المتكلمين مُستخدم في مبحث متشابه الصفات، وهو عندهم ترجيح أحد المحتملات دون القطع بالمعنى، والتفسير هو القطع بأن المراد من اللفظ معنى معيّن لقيام الدليل على ذلك، وإلا فتفسير بالهوى، والتأويل عند علماء القرآن مُستخدم في مبحث مناهج المفسرين، وهو عندهم ما كان متخرّجًا على الدراية، أو الاستنباط وما يتعلّق به من المهارة في آلات العلوم، والتفسير ما كان متخرّجًا على الرواية، وأعمّ مفهوم للتأويل يتداوله المفسّرون، فالتأويل عندهم صرف الآية إلى معنى موافقٍ لما قبلها وبعدَها، تحتملُه الآية، غيرَ مخالفٍ للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط(٣).

(١) انظر: المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبة، ص (٤١١).
(٢) انظر: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، التهانوي، (٣٧٦/١- ٣٧٧).
(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص (١٩٤/٤).

أما عن التأويل بوصفه مصطلحًا فلسفيًّا، فهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلّة الأولى، وذكر صاحب المعجم الفلسفي أن ما يسمّيه علماء اللاهوت تأويلًا يسمّيه الفلاسفة استقراء، وذلك أن الغرض من الطريقين معرفة بواطن الأشياء[1]، ولعلّه يقصد بتأويل علماء اللاهوت الإشارة الصوفية، وهي ليست تأويلًا، بل هي قياس تمثيلي على التأويل، بحيثُ تحتمله اللغة ويتقبلّه العقل.

والمقصود بفلسفة التأويل في هذا البحث: التأويل من الإطار الخلفي للفكر التأويلي.

٢- مفهوم فكر الحداثة وما بعد الحداثة:

الفكر هو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يُطلق على المعقولات نفسها، فإذا أُطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتيّة، وهي: النظر والتأمّل، وإذا أطلق على المعقولات دلّ على الموضوع الذي تفكّر فيه النفس[2]، فهو مرادف للفكرة، ومنه فكر الحداثة وما بعد الحداثة.

أما عن الحداثة فهي مصطلح غربيّ وافد لا يمكن تحديده زمنيًّا، وإنما يطلق على مرحلة تاريخيّة حضاريّة، أو فلسفيّة لها مراكز تدور في فلَكِها العديد من الفلسفات، وتسرِي في العديد من العلوم، وهي عند الغربيين ليست مجرّد تغيير أو تتابع أحداث، بل هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي العلمية والتكنولوجية والإدارية، فهي تتضمّن التمييز المتنامي للعديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والعائلية، والدينية، والفنّية على وجه الخصوص؛ لأن العقلانية الأداتيّة تمارس عملها داخل النشاط نفسه مُستبعدة أي نظم خارجية، فالحداثة تستبعد أي غائيّة تحدّدها باعتبارها عقلنة، ويوصف هذا المفهوم للتحديث والحداثة باعتبارهما خلقًا لمجتمع عقلاني، وقد جعل هذا المفهوم من التحديث المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الشخصية والجماعية رابطًا إياه بموضوع العلمنة -أي التخلّص من أي تحديد للغايات-، وفاعل التحديث هو العقل، وهكذا أصبحت

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢٣٤/١).
(٢) انظر: المرجع السابق، (٢/ ١٥٦).

العقلانية آليّة تلقائية، وضرورية للتحديث[١]، وتعتبر فلسفة هيجل ت١٨٣١م، وفلسفة ماركس ت١٨٨٣م مركزين موضوعيّين لفلسفة الحداثة.

أما مصطلح ما بعد الحداثة فهي المرحلة التي قامت بوصفها ردّ فعل على آثار مقولات الحداثة في الواقع الموضوعي، وأحيانًا يقال لها ما بعد البنيوية، وتكاد تترادف مع التفكيكيّة، ويكتسب مصطلح ما بعد الحداثة أبعادًا مختلفة من بعض الوجوه بانتقاله من مجالٍ إلى آخر، وتعتبر فلسفة نيتشه ت١٩٠٠م، وفلسفة هايدجر ت١٩٧٦م مركزين موضوعيّين لفلسفة ما بعد الحداثة[٢].

وعليه فالمقصود بفلسفة تأويل النص القرآني في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، هو: تأويل النص القرآني من الإطار الخلفي للفكر التأويلي في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة.

٣- لمحة تاريخية موجزة في أثر نظريات العقل الإسلاميّة في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:

يزعم الفكر الحداثيّ أن نظريات العقل الإسلامية تأثرت بالفلسفة اليونانية، وبحِكَم الفرس، والهنود[٣]، ويزعم بأنه تجاوز الفكر التاريخي الإنساني، وجاء بنظرية عقلانيّة إنسانيّة جديدةٍ مِن شأنها أن تنهض بكلّ من يتبنّاها، ويستدلّ على ذلك بما نعايِنه من التقدّم الحضاريّ الأوربي. وعليه فإن العقلانية التي يتحدّث عنها الفكر الحداثي هي باعترافه مغايرة لنظريات العقل في الفكر الإنساني الذي سبقه في الظهور التاريخي.

وهو الأمر الذي يستدعي الحديث عن لمحة تاريخيّة موجزة في نظريّات العقل فيما قبل الفكر الحداثي وكيف تأثّر بها، وما يعنينا هنا هو نظريّات العقل في فكر الإسلام، ذلك الفكر الذي يؤمن جمهوره باتصال المعرفة الإنسانيّة وتطوّرها في

(١) انظر: نقد الحداثة، آلان تورين، ص (٣٠-٣١).
(٢) راجع: نهاية الحداثة (الفلسفات العدميّة والتفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة)، جياني فاتيمو، ص (١٨٧)، و/ الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي، ص (٨١).
(٣) انظر: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي، ص (١٠٣-١٠٥).

تعاقب مراحلها التاريخية خاصة فيما يتعلّق بالعقل[١]، وعليه قام علماء الإسلام بتحليل ونقد نظريّات العقل القديمة وتطويرها، ولم يقاطعوا منها إلا ما خالف مقتضيات توحيد الحق -جلّ وعلا-، أو مقتضيات الإيمان، وعلى سبيل المثال لا الحصر بيّن حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ت٥٠٥هـ[٢] أنّ نظريّات العقل اليونانيّة قد انتهت إلى تقسيم العقل إلى عقل فعّال خارج الإنسان، وعقل منفعل أو هيولانى داخل الإنسان، وأنّ هذه الثنائية جاءت من خلال المقارنة بين نسبة الشمس إلى المبصرات في مقابل العقل الفعّال، ونسبة القوة الباصرة إلى نور الشمس في مقابل العقل المُنفعل، وبيّن تطوير فلاسفة الإسلام لهذه الثنائية، وذلك أن العقل عندهم إما نظريّ، وإما عمليّ، أما العقل النظري، فهو: قوّةٌ للنفس تقبل ماهيات الأمور الكليّة من جهةِ ما هي كليّة، وذلك احترازًا من الحسّ الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية، وكذا الخيال، وأما العقل العمليّ، فهو: قوّةٌ للنفس هي مبدأ التحريك للقوّة الشوقيّة إلى ما تختاره من الجزئيات؛ لأجل غاية مظنونة أو معلومة، وهذه القوّة ليست من جنس العلوم، وإنما سمّيت عقليّة؛ لأنها مؤتمرة للعقل مُطيعة لإشاراته، وإنما تقوى هذه القوّة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات[٣].

وبين الغزالي -أيضًا- أن العقل النظريّ عندهم له أربعة أحوال، أحدها العقل المنفعل -أو الهيولانى-، وهو: قوّة للنفس مستعدّة لقبول الأشياء مجرّدة عن المواد، وبها يُفارق الصبيّ سائر الحيوانات لا بعلم حاضر ولا بقوّة قريبة من العلم، وثانيها، العقل بالملكة، وهو: استكمال العقل المنفعل حتى يصير بالقوّة القريبة من الفعل، وثالثها العقل بالفعل، وهو: استكمال النفس بالصور المعقولة حتى متى شاء عقلها أو أحضرها بالفعل، ورابعها العقل المستفاد، وهو: ماهية مجرّدة عن المادة مُرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص (٨٥).

(٢) وقع الاختيار في التمثيل على حجّة الإسلام الغزالي -رحمه الله رحمة واسعة-؛ لأن فكر الحداثة وما بعد الحداثة تأثر بالأسس الفلسفية التي استخدمها في الردّ على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وكذلك تأثر بنظرياته الإشارية في تطوّر الروح كما جاءت في كتابيه (مشكاة الأنوار)، و(المعارف العقلية).

(٣) انظر: معيار العلم في فن المنطق، الغزالي، ص (١٨٤).

أما العقل الفعّال، فهو: كلّ ماهية مجرّدة عن المادة أصلًا، وحدّه من جهة ما هو عقل: جوهرٌ صوريّ ذاتُه ماهيةٌ مجرّدة تجريدًا في ذاتها لا بتجريد غيرها لها عن المادة وعلائق المادة، بل هي كلّ ماهية موجودة، وحدّه من جهةِ ما هو فعّال: جوهرٌ من شأنه أن يُخرِج العقل المنفعل من القوّة إلى الفعل بإشراقه عليه، والفلاسفة يسمّون هذه العقول المجرّدة بالملائكة، وقد أوصلوا عددها إلى عشرة، وعلماء الإسلام من المتكلمين يُنكرون عليهم ذلك(١)، أما ابن رشد ت٥٩٥هـ فقد وضع حدًّا لتطوّر نظريات العقل القديمة بتوحيده بين العقل الفعّال والعقل المنفعل كحلٍّ مصطنع لمسألة الخلود، ويقوم هذا الحلّ على عودة النفوس الناطقة بعد فناء أجسادها لتتّحد بالعقل الفعّال(٢).

وعليه قاطع علماء الإسلام من المتكلمين نظريات العقل اليونانية وتطوّراتها عند فلاسفة الإسلام، وذلك أنهم توجّهوا إلى هدايات القرآن الكريم، وقد وجدوا بُغيتهم في الصفات الإلهية التي هي أساس العلم والعمل(٣)، فاكتشفوا من خلال مناقشاتهم لقضية الصفات الإلهية أربع نظريات أساسيّة للعقل النظري تحدّد أنساق العقل العملي، وملكات المعرفة الأخرى، أحدها: الصفات هي عين الذات، وقد وظّفها كثيرٌ من المعتزلة في دراسة الصفات الإلهية، حيثُ ردّوا كلّ الصفات إلى العلم، وردّوا العلم إلى الذات(٤)، وهكذا قالوا بأن الصفات هي عين الذات، أما السادة الأشاعرة فوظّفوا هذه النظرية في تحديدهم للعقل النظري بأنه: علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كاستحالة كون الشيء قديمًا وحادثًا، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين(٥)، أما ابن سينا ت٤٢٧هـ على سبيل المثال من فلاسفة الإسلام فقد اختزل تلك النظرية في مبدأ الهوية كمطابقة بين العقل وتعقلّه لذاته، من حيثُ إن ماهيته مطابقةٌ لمعقوليّته، أو بالتعبير الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود، وخرّج ابن سينا مذهبه المتكامل على هذا المنطق(٦).

(١) انظر: معيار العلم، الغزالي، ص (١٨٤-١٨٥).
(٢) انظر: البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة، أ. د. علي آرسلان آيدين، ص (٢٩١).
(٣) انظر: ميزان العمل، الغزالي، ص (٢٣٠-٢٣١).
(٤) انظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، الغزالي، ص (١٦١).
(٥) انظر: معيار العلم، الغزالي، ص (١٨٤).
(٦) انظر: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ. د. محمد ياسين عريبي، ص (١٦).

والنظرية الثانية، هي: الصفات ليست هي عين الذات ولا هي غيرها، أو ما يعرف بنظرية الأحوال، وقد قال بها بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، وعليه وصفوا المعنى الكلي للعقل بأنه لا موجود ولا معدوم، ولا مجهول ولا معلوم، وإذا كان الوجود الخارجي للممكنات مكوّن من جواهر وأعراض، فإن التصوّر الكلّي لواقعهما هو الصفة المعقولة لهما، وهذه الصفة المعقولة هي أساس التمييز والتأليف في البنية، وقد انتقلت نظريّة الأحوال إلى أوربا عن طريق توما الإكويني ت١٢٧٤م من خلال إلمامه بشروح ابن رشد، وقد هاجم ابن سينا نظرية الأحوال؛ لأنها تتعارض مع تحديده للعقل الذي ماهيّته مطابقة لمعقوليّته، وذلك رغم ما تقدّمه هذه النظرية من حلولٍ لجدل المنطق والوجود، ووظّفها الحجة الغزالي كحلٍّ لجدل تناقض المفهوم، بوصفها ضرورةً في التحديد أو التعريف، ووظّفها كانط ت١٨٠٤م في مواجهة نظرية الاحتمال القائمة على نقد ضرورة السبب موظّفًا مقولات الغزالي عن المعنى الكلّي بأنه لا يمكن تحديده إلا عن طريق نظريّة الحال عند المتكلمين، وأقام عليها نظريته في المنطق المتعالي[(١)]، أما فيلسوف الحداثة هيجل فرفض نظرية الأحوال؛ لأنها تقف حجر عثرة في سبيل تعميم جدل الحركة الهيجلي على جميع العلوم الإنسانية، وألزمه هذا الرفض تجاوز الاصطلاح العلمي -كما سيأتي في ثنايا هذا البحث-.

والنظرية الثالثة، هي: نظرية الصفات زائدة على الذات وهي نظرية السادة الأشاعرة التي تمّ بواسطتها تأسيس المنهج التجريبي الذي يفصل بين مبدأي الهويّة والعلّية، ويفصل بين مبادئ العلوم الصوريّة والتجريبيّة، وقد وظّفها الحجة الغزالي في نقد ضرورة السبب، ابتداءً من نقد الفروض القائمة على الملاحظة الفجّة، إلى التحقّق منها من طريق المشاهدة والتجربة، إلى وضع الفروض المركّبة من طريق الحدس التجريبي، إلى نقد الأوهام العارضة للنفس من طريق الشك المنهجي، إلى القياس الاستقرائي اللاشعوري في مقابل القياس المنطقي، إلى ميكنة اطراد القوانين الطبعية، إلى الاحتمال الجزمي والأكثري، إلى التعوّد والاعتقاد في القانون الطبعي، إلى الإحصاء أو التكميم، وهي خطوات المنهج التجريبي التي تكرّرت بعينها

(١) راجع: محك النظر، الغزالي، ص (٢٦٣)، و/ الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ. د. محمد ياسين عريبي، ص (١٧).

في الفكر الأوربي من فرنسيس بيكون ت١٦٢٦م، إلى جون استيوارت ميل ت١٨٧٣م، وكذلك تأسيس المنهج التجريبي الذي تكرّر عند ديفيد هيوم ت١٧٧٦م في الفكر الأوربي الحديث كنقد للعلّية، والذي يحدّد مسار الوضعيّة العلميّة المعاصرة[١].

والنظرية الرابعة، هي: نظرية الصفات اللّامحدودة، حيثُ علاقة الصفات بالذات علاقة لزومية، وقد وظّفها الحارث المحاسبي ت ٢٤٣هـ في تعريف العقل، وذلك أنه تتبّع معاني العقل في القرآن الكريم، فاتّضح له أنّ القرآن لا يشتمل على تعريف للعقل، بل جاء يتحدّث عن فعل العقل وصفاته لا عن العقل نفسه، وفي ضوء ذلك وضع كتابه مائية العقل ومعناه موضّحًا فيه عدم إمكانيّة تحديد العقل تحديدًا معرفيًّا، لأنّه مصدر المعرفة وعلّتها، فالعقل: غريزةٌ والمعرفة عنهُ تكُون، ومما يدلّ على أنه غريزة أنّه عرف فأقرّ، وعرف فأنكر، أو ظنّ فأنكر؛ ولأن الإنكار فعل، فكذلك ضدّ المعرفة فعل، وكون العقل غريزة يعنى عدم التحديد المنطقي للعقل الذي لا يعرف إلا بفعاله، والمعرفة التي تتخرّج عليه، هي: مبادئ العقل الضرورية كالهويّة، وعدم التناقض، والوسط المرفوع، وهذه المبادئ يُطلق المحاسبي عليها اسم الفهم، ويليها الاستنباط والاستقراء ويسمّيها البيان، ويذكر في مقابل العقل العملي البصيرة[٢].

وظّف حجّة الإسلام الغزالي نظرية المحاسبي في إظهار جدل الكلي[٣]، وجدل تناقض المفهوم وهو الذي اعتمد عليه فيلسوف الحداثة هيجل في بناء فلسفته ووظفه في تحليل المفاهيم بديلًا عن نظرية الحد المنطقي ونظرية التعريف عند علماء الإسلام، ووظفها الغزالي -أيضًا- في وحدة العلوم وكثرتها، وتوسلّها في توظيف النظريات الثلاث السابقة في أنساقها المناسبة، ومن خلالها اكتشف الشيء بذاته وبنى في ضوء ذلك نظريته في الوحدة العليا للعقل التي لا نعرف منها إلا وظيفتها، وكذلك اكتشف مبدأ السبب الكافي كأساس لوحدة العلوم المتعلّقة به وكثرتها.

(١) راجع: معيار العلم، الغزالي، ص (١٢١-١٣٥)، و/ محك النظر، الغزالي، ص (٢٣١- ٢٣٦)، و/الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ. د. محمد ياسين عريبي، ص (١٨).
(٢) انظر: العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، ص (٢٠٤-٢٠٩).
(٣) انظر: معيار العلم، الغزالي، ص (٢١٨).

وبتوظيف حجة الإسلام لنظرية المحاسبي يصبح العقل عند ابن سينا فعلَ العقل لا العقل نفسه، وتصبح المرتبة الأولى للعقل المحض، وبتطبيق نظرية الشيء بذاته على ميتافيزيقا ابن سينا التي أراد لها أن تكون علمًا، يتحول العلم إلى جدل، ويوضح الغزالي ابتداءً من المسألة الأولى في كتابه تهافت الفلاسفة أن العلاقة بين الله والعالم والإنسان لا تخضع للسببية القائمة على التحديد الزماني والمكاني[١]، ليضع حدودًا للمعرفة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، أو بين عالم الظواهر وعالم الحقائق، وهكذا ينقض ميتافيزيقا ابن سينا من أساسها، وعند مناقشته لتحديد الوجود اكتشف جدل الكلي أو جدل القضية التي تتحدث عن نفسها، وأنكر على من يقاطع نظرية الأحوال؛ لأنه بدونها لا يتم التحديد أو التعريف، وبمقاطعتها يُصبح كل مفهوم متناقضًا في ذاته[٢] -وهو الخطأ الذي وقع فيه فيلسوف الحداثة هيجل، ومن خلال جدل الكلي يفصل الغزالي الجدل عن المنطق والرياضة، ويتفق مع ابن سينا في صحة العلوم الضرورية المنطقية، ويحدّد معيارين للمعاني المنطقية كمعاني ذاتية -أو أحكام تحليلية-، وهما : علاقة التطابق، وعلاقة التضمّن، ويفرّق بين علاقتي التساوي والتطابق، ليصل إلى أن أحكام العلوم الرياضية لازمةٌ ضرورية -أو أحكام تركيبية ضرورية-، ويفصل بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، وذلك بالفصل بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية[٣] .

وانطلاقًا من أن الطبيعة لا فعل لها؛ فالفعل يشترط الحياة والإرادة، ولأن العلل والمعلولات جواهر منغلقة على نفسها أي أنها أشياء بذواتها، يضع الغزالي قاعدته المشهورة: إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به[٤]، وعند النظر في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل وجد أنه لا علاقة لها بالضرورة المنطقيّة، ويُرجع الغزالي أولية السبب الكافي إلى مفهوم الممكن الذي يجوز أن يوجد، ويجوز أن لا يوجد، ويحتاج الممكن إلى سبب يرجح وجوده، وبهذا الترجيح يكون فعل هذا المبدأ معرفة بعدية، وتقف ضرورة مبدأ السبب الكافي عند حدود لا

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص (١٠١-١٠٢).
(٢) راجع: محك النظر، الغزالي، ص (٢٦٣-٢٦٤)، و/ معيار العلم، الغزالي، ص (٢١٦-٢١٨).
(٣) راجع: المنقذ من الضلال، الغزالي، ص (١٢٧)، و/ محك النظر، الغزالي، ص (٢٣١- ٢٣٦).
(٤) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص (٢٤١).

حادث بدون سبب، ورغم ضرورة السبب فأن العلاقة بينه وبين المسبب تركيبيّة على عكس الهوية وعدم التناقض، وبهذا يصبح مبدأ السبب الكافي مستقلًّا عن مبدأ الهوية في أساسه الميتافيزيقي والفيزيقي، وتكون العلاقة التركيبية في التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل احتماليّة، والسادة الأشاعرة يقولون بأن الإرادة الإلهية المحضة التي هي صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، هي الأساس الغيبي للسبب الكافي[١].

يرفض الغزالي الميتافيزيقا أي معرفة الشيء بذاته كعلم، ولكنّه لا يرفضها كموضوع إيمان، بل يضعها شرطًا للمعرفة، ويعمّم الشيء بذاته في كتابه مشكاة الأنوار ويعبرّ عنه بالنور، والعالم مشحون بالأنوار التي على رأسها نور الأنوار، فالنور أو الشئ بذاته كروح هو شرط عالم الظواهر[٢]، وعليه يؤكد الغزالي على مثالية العالم في كتابه تهافت الفلاسفة فالزمان نسبة لازمة بالقياس إلينا، وهذا ما ينطبق على المكان، ولكي يتجنب المثالية الذاتية يقول بأن الزمان حادث ومخلوق بمعنى أنه موضوعيّ ذاتي؛ لأن التقدير من صنع الروح الإنسي والحدوث شرط العلة الموجدة[٣].

وعليه بين الحجة الغزالي أن الأشياء بذواتها شرط الوجود والمعرفة، ونور الأنوار هو الشرط غير المشروط باعتباره الوجود الحقيقي، والروح الإنسي يسعى في التدرّج إلى الكمال من الأخس إلى الأعلى؛ لإزالة حجب الظلمة في الوجود عن طريق المعرفة الحسية، والخيالية، والاستنباطية المختلطة بالخيالية، والاستنباط المجرّد، والمعرفة العقليّة المحضة، تدرّجًا إلى درجة المطاع، فالمطلق، وهذه الدرجة الأخيرة يشترك فيها الأنبياء من الخليل إلى خاتم الأنبياء عليهما الصلاة والسلام، ويطبّق الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار هذا التدرّج على الظواهر لتطوّر العقل التاريخي مبتدئًا بالشرق القديم ومنتهيًا بالمتكلمين وفلاسفة الإسلام الذين لم يصلوا بتدرّجهم إلى درجة المطلق[٤]، وفيلسوف الحداثة هيجل يأخذ بتطور الروح

(١) انظر: معيار العلم، الغزالي، ص (١٢٢).
(٢) انظر: مشكاة الأنوار، الغزالي، ص (٥٩).
(٣) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص (١١٠-١١١).
(٤) انظر: مشكاة الأنوار، الغزالي، ص (٨١)، (٨٤-٩٣).

من الإدراك الحسي إلى المطلق كما في مشكاة الأنوار إلا أنه لا يقول بالشيء بذاته.

وفي كتاب المعارف العقلية بين الحجة الغزالي انطلاقًا من أن الإنسان صورة الرحمن، أن هذه الصورة ليست شكلًا ولا خطًّا ولا نقطة رياضية، بل هي شيء بذاته، أو نقطة ميتافيزيقية، أو مجلى للأمر الإلهي، وعليه نادى الغزالي بشرف العقل على النفس، ثم قال بتزاوج العقل والنفس وإنتاج الهيولى، فيكون العقل أوّل المبدعات، والنفس أوّل المنفعلات، والهيولى أوّل المولدات، وتتسلسل الموجودات على هذا الأساس، وذلك أن الحاسب عادٌّ، والعدد شيء زائد، فالواحد الكلمة أو الأمر الإلهي، والثاني العقل، والثالث النفس، والرابع الهيولى، والخامس الطبيعة، والسادس الجسم، والسابع الأفلاك، والثامن الأركان الأربعة، والتاسع المولدات، والعاشر الإنسان، والإنسانيّة عند الغزالي هي النطق، وهو تمكّن النفس من العبارة عن الصورة المجرّدة المتفرّدة في علمه، المفردة في عقله، المتبرّئة من الأشكال، المعرّاة عن الأجسام والمثال، ليصل إلى أن الناطق من تكون نفسه مثالًا لكتاب الله تعالى، وقلبه نسخة من كلماته سبحانه[1].

وبتصوّر هذا العقل الكلي كمرآة للألوهية، أو صورة للفعل الإلهي عند الحجة الغزالي، والعالم كلّه فعل الله، يفسّر صورة الإنسان على أنها صورة للعالم نفسه، وهكذا ترتد حقيقة الإنسان إلى حقيقة الفعل الإلهي، والله تعالى هو الحقيقة المطلقة، والعالم والإنسان حقيقتان نسبيتان، وهذه الحقائق الثلاث الله، والعالم، والإنسان يسمّيهم الحجة الغزالي الأشياء بذواتها، بحيث تنتفي عنهم وحدة الوجود أو الحلول والاتحاد، وما يترتب على ذلك من نظرية الفيض أو الصدور، واسم الذات عند الغزالي مشترك بينهم، بخلاف فيلسوف الحداثة هيجل الذي لم يستطع الفصل بين العالم والإنسان فوقع في الحلول والاتحاد، وبخلاف فيلسوف ما بعد الحداثة هايدجر الذي يبني فلسفته في كتابه الوجود والزمان على تصوّر الحجة الغزالي في كتاب المعارف العقلية، وعلى الجواهر المغلقة، أو الأشياء بذواتها؛ ليفصل بين العقل الإنساني والمادة المتمثلة في الجسد والطبيعة فوقع في وحدة الوجود المادي.

(١) انظر: المعارف العقلية، الغزالي، ص (٢٧-٣٠)، (٣٣-٣٤).

والخلاصة أن تصوّرات الحجة الغزالي للعقل النظري والعملي في كتابه تهافت الفلاسفة وظّفت في الردّ على آراء الفارابي ت٣٣٩هـ وابن سينا، ثم جاء ابن رشد فردّ على ذلك في كتابه تهافت التهافت، وعليه فإن لنظريات علماء الإسلام من الفلاسفة، والمتكلمين خاصة المعتزلة، والأشعرية، والصوفية أثرًا في أسس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وعليه تأثر هيجل بوصفه مركز الفلسفة الحداثية بتصورات الغزالي في كتابيه تهافت الفلاسفة، ومشكاة الأنوار، وتأثر هايدجر بوصفه أحد أهم فلاسفة التأويلية فيما بعد الحداثة بتصورات الغزالي في كتابه المعارف العقلية.

المبحث الأول

الأسس الفلسفية للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منها

هذا المبحث تناولٌ موجزٌ للأسس الفلسفية -الفكرية والمعرفية- للنموذج الإدراكي للدين، وللنموذج المعرفي للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وانعكاساتها على الدراسات العقديّة ومناهج البحث الدينيّ، وموقف الإسلام منها:

١/ أ- الذاتية من الحلول والاتحاد الطبعي إلى وحدة الوجود الطبعي:

ظهرت في المرحلة التاريخية التي يطلق عليها الحداثة جدليّة فلسفيّة شغلت أذهان الفلاسفة، وهي جدليّة العقل والدين، أو جدلية المركز المتجاوز المتصل بالذات والمركز الكامن المنفصل عن الذات، وذلك أن جمهور المجتمع الأوربي آنذاك انقسم إلى تيارين رئيسين، أحدهما سائد، وهو: الذي يدين بالمسيحية التي تؤمن بالمركز الميتافيزيقي الأول الله-تعالى-، ولكن بحلول واتحاد، والثاني، مُهمّش، وهو: يؤمن بقانون الطبيعة الآلي مركزًا كامنًا منفصلًا، ويُنكر المركز الميتافيزيقي الأول، أو وجود الله -تعالى-، وتعتبر فلسفة الفيلسوف هيجل مركزًا موضوعيًّا لفلسفة الحداثة، حيث عالجت فلسفته تلك الجدلية، وجاءت بمركّب فلسفي جديد توافق عليه فلاسفة الحداثة، ثم طوّروه(١).

تجاوز هيجل التيار الكنسي السائد وأخذ منه فكرة الحلول والاتحاد، وتجاوز التيار اللاديني وأخذ منه فكرة القانون الطبعي الكامن، ومزج بين الفكرتين، فخرج في حلّ تلك الجدلية بمركّب فلسفيّ جديد، يدّعي فيه هيجل أن القانون الطبعي الكامن حلَّ في اللّاوعي الإنساني أو العقل الإنساني التاريخي، واتّحد مع الفلاسفة في رحلة نموّه، أو ظهوره التاريخي، وهو ما يُمكن أن يُطلق عليه الحلول والاتحاد الطبعي، وهو الأساس الفلسفي المثالي الذي خرّج عليه فلاسفة الحداثة تأسيسهم للعلوم الإنسانيّة، ودراساتهم للأديان(٢).

(١) انظر: مداخل الفلسفة المعاصرة- فكرة الفلسفة منذ هيجل- أندريه نواري، ص (١٠-١١).

(٢) راجع: القول الفلسفي للحداثة، يورغن هابرماس، ص (٢٩- ٣٠)، و/ جدلية العقل والدين، مقاربات تأصيلية في فلسفة الدين، قاسم شعيب، ص (١٧٩-١٨٠).

فالعامل المؤثر في التطوّر التاريخي عند هيجل، هو: العقل الطبعي الإنساني المتحد مع عقل الفيلسوف، والظاهر في حركة العظماء والسّاسة في التاريخ، ثم جاء ماركس فدرس فلسفة هيجل التطوّرية إلا أنه رفض أن يكون العقل الإنساني التاريخي أو اللّاواعي له أثرٌ في التطوّر، وذلك أن العقل الإنساني عند ماركس كامنٌ في أفراد المجتمع الإنساني الحي أو الواعي، وعليه فكّك ماركس مفهوم العقل الهيجلي، فأخرج العقل من التاريخ، وأنزله إلى الواقع المجتمعي، أو أخرج الإنسانية من اللّاوعي إلى الوعي، ثم أسقط ما تبقي في قبضة قانون الطبيعة الآلي، والصيرورة، وعلية كانت العوامل الاقتصادية، والصراع بين الطبقات المجتمعية هي العوامل المؤثرة في التطوّر التاريخي عند ماركس، وهذا هو الأساس الفلسفي المادّي لمرحلة الحداثة[(١)].

وجمهور المستشرقين، وأتباعهم من الحداثيين يوظّفون تصوّري هيجل، وماركس للعوامل المؤثرة في التطوّر التاريخي في دراستهم للإسلام وما يتعلّق به[(٢)].

ثم جاءت المرحلة التاريخية التي يُطلق عليها ما بعد الحداثة بشاغلٍ فلسفي جديد، يُمكن أن يعبرّ عنه بجدلية المركز الكامن المتصل بالذات والمركز الكامن المنفصل عن الذات، أو جدليّة الاختيار والجبر، حيثُ كانت التساؤلات: هل الإنسانيّة مخيرّة؟ بمعنى هل لديها القدرة على خلق أفعالها، وتحقيق مُراداتها وفقًا لما توصّل إليه فلاسفة الحداثة؟ وكيف يُمكن تفسير عجز الإنسانية أمام قوى الطبيعة، وهو الأمر الثابت في الحس المباشر؟ وتعتبر فلسفة نيتشه مركزًا موضوعيًّا لفلسفة ما بعد الحداثة.

وقد لخص نيتشه مقولته في عبارته الشهيرة: قد مات الإله، أو مات الإنسان الذي حلّ فيه الإله الطبعي واتحد معه بالمعنيين المثالي والمادّي في فلسفة الحداثة، وأنهى فكرة المركز الكائن خارج المادة، بل فكرة المركز نفسها، فأصبح العالم عنده أجزاء لا تشكّل كلًّا، ولا مركز لها، وذرات لا يربطها رابط، مما يعني إنكار وجود

(١) راجع: القول الفلسفي للحداثة، يورغن هابرماس، ص (٨٣- ١٣٥)، و/ التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، السيد وِلْد أباه، ص (٢٠- ٢٨).

(٢) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص (٥٨-٦٨).

حقيقة ثابتة، وإنكار فكرة العام، والعالمي، والإنساني. أسقط نيتشه فكرة ألوهية الإنسان، وجعل الهدف من فلسفته تحرير الإنسان من أوهام الكليّة، والثبات، والتجاوز، ومن أي قيم، وثوابت، وثنائيات، وغايات معرفيّة، أو أخلاقيّة تتجاوز الماديّ والمباشر، ويُمكن أن يُطلق على فكرة نيتشه وحدة الوجود الطبعي، وهي الأساس الفلسفي الذي يخرّج عليه فلاسفة ما بعد الحداثة دراساتهم للأديان وما يتعلّق بها، وتطويرهم للعلوم الإنسانية[١].

وجمهور المستشرقين، وأتباعهم من الحداثيين يوظّفون الأسس الفلسفية لمرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة جنبًا إلى جنب، أو في سياقٍ تطوّريّ من المستشرقين إلى الحداثيين، فيوظّفون أسس مرحلة الحداثة في التأريخ النقدي للعلوم الإسلامية، ويوظّفون أسس ما بعد الحداثة في تأويل نصوص الوحي الشريف[٢].

وعليه فالذات في الفكر الحداثي، هي: الإنسانية التي حلّ القانون الطبعي في لا وعيها، أو عقلها التاريخي أو المجتمعي، واتحد مع عقل الباحث، وأن ما هو موجود لا يوجد إلا في الفكر كما عبرّ هيجل ومن تبِعه، أو لا يوجد إلا في الواقع المباشر كما عبرّ ماركس ومن تبِعه، وهي -أيضًا- قانون الطبيعة الكامن المنفرد بالقاهرية وفناء الإنسانية فيه، كما عبر نيتشه ومن تبِعه.

والذاتية على هذا تعني الوعي بالتاريخانيّة، أو التاريخية، التي تعني هجر العصور النموذجية للماضي، وتجاوز معاييرها، وأن يستمد الباحث معاييره من الذات، وبناء على ذلك تكون الحقيقة نسبية في مرحلة الحداثة، فلا وجود لمتعالٍ على الزمان والمكان، وعليه تجب القطيعة المعرفية بين مراحل نموّ العقل الإنساني، بحيثُ يجب التقيد بالشروط الزمانية والمكانية في المجال الذي تتحرك فيه الذات،

(١) راجع: نقد الحداثة، آلان تورين، ص (١٧٩-١٨٣)، و/ الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي، ص (١٢-١٤)، (٢٧-٢٩)، (٤٢)، (١١١-١١٥)، (١٦٤-١٦٥)، (٢١٧-٢١٩)، و/ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص (٨٤).

(٢) راجع: من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، محمد أركون، وجوزيف مايلا، ص (٧٧)، و/ نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص (٤٣).

وهو هدف قانون التأريخ النقدي المستخدم في تأسيس العلوم الإنسانية، وفي دراسة الأديان، وما يتعلّق بها، والمتجسّد في دعوى الأنسنة[١].

وقانون النقد التأريخي، هو: "المذهب القائل بأن اللغة، والحق، والأخلاق ناشئة عن إبداعٍ جماعي لاشعوري، ولا إرادي، وأن هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وأنك لن تستطيع أن تبدّل نتائجها بالقصد، ولا أن تفهم حقيقتها إلا بدراسة تاريخها"[٢].

وفلسفة التاريخ، أو التأريخ في فكر الحداثة، هي: بحثٌ عن العوامل المؤثرة في سير الأحداث أو الوقائع التاريخية، وفلاسفة الحداثة من أمثال هيجل، وماركس قدّموا لنا فلسفةً تؤله العقل الإنساني، وفلاسفة التطور قاموا -على حدّ زعمهم- بتصحيح ما جاء في فلسفة هيجل من أحكام جدليّة، وجعلوا تطوّر الحياة الإنسانيّة قسمًا من تطور الكائنات الحيّة، وجملة القول في حركة قانون النقد التأريخي في مناهج البحث أن فلاسفة الحداثة يبحثون عن القوانين العامة لتطوّر الأمم، فمنهم من يرجعها إلى تأثير الرجال العظماء والسّاسة كما فعل هيجل مع الفلاسفة في أطروحته، ومنهم من يرجعها إلى تأثير الصراع الطبقي بين المثالية والمادية كما فعل ماركس في أطروحته، وقد حاول هؤلاء أن يضعوا قوانين تأريخ حتميّة عامة تحيط بأحوال الأمم والحضارات، وتحدّد علاقتها بتطوّر العقل الإنساني، فاستسلموا للخيال، وعجزوا عن تعليل التطور الاجتماعي تعليلًا دقيقًا، فالتاريخ الإنساني له قوانين عامة، ولكن استنباط هذه القوانين يجب أن يستند إلى استقراء واسع، أو حقائق لا يعتريها الشك، لكنه لا يمكن أن يستند إلى خيالٍ، أو تصوّر فلسفي مسبق كما هو الحال في فكر الحداثة[٣].

---

(١) راجع: القول الفلسفي، هابرماس، ص (٣٠-٣٥)، و/ نقد الحداثة، آلان تورين، ص (٢٦٧-٢٣٠)، (٣٢١-٣٥٠)، و/ موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، (٧٣٩٦/٢٤)، مادة علم الكلام، و/ الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، ص (٥٦)، و/ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص (٦٩-٧٠).

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢٢٩/١).

(٣) راجع: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢٢٩/١-٢٣٠)، و/ موسوعة لالاند الفلسفية، (٢٦١/٢).

١/ب- جدل تناقض المفهوم، والوعي الذاتي، والصيرورة:

جدل تناقض المفهوم، أو العقلانية النقدية، أو الدياليكتيك، هو: منطق الفكر الحداثي الذي تجاوز به المنطق الصوري، وهو منطق يسهّل اكتشاف بطلان النظريات، أو تاريخية الظواهر، وتجاوزها بنظريات أقرب إلى الفكر الحداثي، مع عدم الإذعان لأي تبرير؛ لأن الحقيقة نسبية في عالم الحداثة، والظواهر التاريخية تصورات ساذجة، وغير مبرّرة للحقيقة، وليست سوى مرحلة من مراحل تطوّر العقل الإنساني بالمعنى المثالي، أو المادي، أو لا وجود لحقيقة؛ لأن الحقيقة تصوّر موهوم في عالم ما بعد الحداثة[١]، ويتجسد جدل تناقض المفهوم في دعوة تيار الأنسنة إلى العقلانيّة النقدية.

وجدل تناقض المفهوم هو آلة قانون النقد التأريخي، ويبدأ من القول بتاريخيّة الظاهرة، أي: سذاجتها، ووجوب تجاوزها إعمالًا للقطيعة المعرفيّة بين مراحل تطوّر العقل الإنساني، ودفعًا لتطوّره، وهو المنطق الحداثي الذي ابتدأه هيجل، وتابعه فيه فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة، وينطلق هذا المنطق من أن كلّ مفهوم له تصوران متناقضان، أو متضادان، أحدهما: سائد، ويسمّى بالوضع، والآخر: مهمّش، ويسمّى بضد الوضع، ومهمّة الباحث الحداثي أن يمزِج بين التصورين، وتسمّى هذه الإجرائية بالوضع المركّب، أو التوسط، أو التوفيق، كما فعل هيجل في حل جدلية العقل والدين، وكما فعل نيتشه في حل جدلية الاختيار والجبر، وتتجسد نتائج هذه الإجرائية في نظريّات: صراع المعنى، وصراع الحضارات، إلى آخر نظريات مرحلة الحداثة وما يتخرّج عليها من دراسات، وتتجسد نتائجها -أيضًا- في نظريات: موت الإله، وموت المؤلف، ونهاية التاريخ، ولا نهائية المعنى وتعدد القراءات، إلى آخر نظريات مرحلة ما بعد الحداثة وما يتخرّج عليها من دراسات، ولابد أن يتزامن الوعي الذاتي مع تلك الإجرائية[٢].

(١) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص (٢٢١- ٢٢٦).

(٢) راجع: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ص (٣٥١)، و/ آراء نقدية في مشكلات الفكر والفلسفة -هيجل في ميزان النقد-، فؤاد زكريا، ص (٣٣٠)، و/ حصاد السنين، زكي نجيب محمود، ص (٧١- ٧٤).

والوعي الذاتي، هو: قدرة الباحث الحداثي -بما رسخ لديه من حلول واتحاد طبعي- على صهر المتناقضات، أو المتضادات في حلّ توافقي يتم به تجاوز الظاهرة التاريخية، والوعي الذاتي -أيضًا- هو: إدراك الباحث في مرحلة ما بعد الحداثة لفناء النفس الإنسانية في الطبيعة، وانفراد قانونها الآلي بالقاهريّة في وحدة الوجود الطبعي؛ لتكون إجرائية التوسط محادثة بين قصتين تتعدّد باختلاف الباحثين، والوعي الذاتي في مرحلة الحداثة يشتبه بالإلهام في الفكر الأشعري، وفي عالم ما بعد الحداثة يشتبه بالفناء في الفكر الصوفي.

ولذلك فإن نقد فلسفة التأويل في الفكر الحداثي بمرحلتيه تقع على عاتق الفكر الأشعري؛ لأن الإلهام أحد البنى المعرفية في الفكر الأشعري، وبيان انفكاك الجهة بين الإلهام والفناء عند الأشعرية الصوفية، والوعي الذاتي عند الحداثيين ينقض فلسفة التأويل الحداثية الوافدة من أساسها.

أما الصيرورة فهي مركّب لمتناقضين في أوّل مثلث هيجلي، وهو: الوجود، العدم، الصيرورة، والمقولة الأولي في كل مثلث دائمًا هي مقولة الإثبات أو الإيجاب، فالوجود موجود، والمقولة الثانية هي دائمًا مقولة النفي أو السلب أو ضد المقولة الأولى، فالوجود غير موجود، والمقولة الثانية كامنة في المقولة الأولى، وإجرائية التوسط هي الاتحاد، وعليه فالوجود موجود وغير موجود حتى يصير، وهكذا فمقولة الصيرورة تحلّ جدلية الوجود والعدم[1].

١/ جـ- نظريّة العقل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:

يُمكن القول بأن نظرية العقل في الفكر الحداثي لها تصوّران، أحدهما: عقلٌ فعّال يُدرك الطبيعة، وهو الذي سيصوغها، ويستخلص القوانين، ويؤسس النظم المعرفيّة، ويصبح الكون والإنسان بديلًا لله تعالى، وهو مفهوم العقل في مرحلة الحداثة، أما الآخر، فهو: عقل سلبي الأولويّة عنده للمادة، ومهمّة العقل عنده تتحدد في تلقّي قوانين الطبيعة، واتباعها، والإذعان لها، وهو مفهوم العقل في مرحلة ما بعد الحداثة، لينتهي العقل إلى هذه السلبية، فهو يدرك العالم من خلال الحواس المادّية؛ لأن العقل ليس سوى مادة في الطبيعة، ويردّ إلى قوانينها الآلية، ولا يُمكن

(١) انظر: الصراع محركًا للتاريخ -الديالكتيك الهيجلي-، حسن سليمان قيلي، ص (٨٠).

الوثوق بأحكامه؛ لأن أفكاره الكلية ناتجة عن تراكم الأحاسيس، وترابطها يتم بشكل آلي في عقولنا، وهذه الأفكار الكلية هي نتيجة وهم من أوهامنا أنتجته حواسنا، أما عن السببية الكامنة في الطبيعة فليست مبنية على الاستدلال أو العلة كما يعتقد أهل التوحيد، فهي قد تكون عادة من عادات العقل، ومجرّد خرافة إنسانية غائية يفرضها العقل الإنساني على واقع حسي مادي غير متماسك، لكي يدخل على نفسه الطمأنينة، وعليه فلا وجود لقوانين عقلية إنسانية غير القوانين الآلية الرياضية والحتمية والمطردة، تلك التي تحرك الإنسان والطبيعة، وقانون حركة الطبيعة خارج عن نطاق الوحي الإلهي، وعن نطاق الوعي الإنساني والإرادة، أو الرغبة، أو الغائية الإنسانية، فهو مجاوز لهما[1].

١/ د- النموذج الإدراكي للدين والنموذج المعرفي للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:

يُمكن القول بأن النموذج الإدراكي للدين في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، هو: نموذج ماديّ روح الإله كامن فيه، حيثُ يدور في إطار المرجعيّة الباطنيّة الكامنة، ويصدر عن فكرة الحلول والاتحاد مع المادة، أو وحدة الوجود المادي، وروح الإله، أو مصدر تماسك النموذج، هو: حتميّة داخل الفكرة الخاضعة لقانون المادة الآلي، أو خارجها، وهو نموذج يدرك الطبيعة بوصفها علّة ذاتها، وتدرك بذاتها، وتحوي بداخلها كل ما تحتاجه لتفسيرها، فهي مكتفية بذاتها واجبة الوجود، وهي في حركة مستمرة لا غاية لها، ولا أصل لوجودها، أو بدأت صدفة، وهي لا تهتم بالإنسان، الذي لا قدرة له على تجاوزها؛ فهي تستوعب الإنسان، ولا يستطيع أن يستوعبها.

والإنسان في هذا النموذج كائن عضوي ينمو مع الطبيعة، ويستمد غاية وجوده منها في مرحلة الحداثة، أو هو مجموعة من الذرات، وعقله مجرّد عمليات كيماوية عقلية، وهو على كل حال جزء من قانون المادة الآلي، ولا يستطيع أن

(١) راجع: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، د. عبد الوهاب المسيري، ص (٢٨-٣٠)، و/ جدلية العقل والدين، قاسم شعيب، ص (٦٦-٦٨)، و/ نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، د. أحمد سعد الدمنهوري، ص (٥٩-٦٥).

يستقل عنه، فالإنسان مجرد مادة لا يوجد ما يميّزها عن المادة التي تشكل الواقع والكون في مرحلة ما بعد الحداثة.

أما الفكر، فهو إما أن يكون التصورات الناتجة عن إدراك الحلول والاتحاد المادي، أو هو انعكاس الطبيعة بعقلها ومجتمعها الذي ينتج الخبرة الإنسانية في مرحلة الحداثة، وإما أن يكون الفكر إنكارًا لوجود فكر؛ لأنه لا وجود لكليّات، ونظريات كبرى في مرحلة ما بعد الحداثة، بل هناك قصص صغرى، والحقيقة هي المحادثة أو التفاوض الجدلي بين قصتين، والمعرفة قابعة في القصص الصغرى المرتبطة بظروفها وسياقاتها الزمانية والمكانية، الأمر الذي يترك ساحة المعرفة خالية من القيم الحاكمة سوى إرادة القوة، واللغة[١] .

أما النموذج المعرفيّ فيتجسد في فلسفة اللغة، حيث زعم فلاسفة الحداثة أن اللغة بنية حيّة متجددة والمعنى كامن فيها، وأن النصوص إنما ينتجها العقل التاريخي أو المجتمعي، مما يعني أن اللغة متطورة، وأن المعنى مرتبط بسياقاته الزمانية والمكانية التي أنتجته، وأن قصد المؤلف هو المعنى السائد، وأن المعنى المهمش كامن في بنية النص وسياقاته التاريخية، وعليه فهناك مغزيان للنص، أحدهما سائد ظاهر، والآخر مهمش باطن، والقارئ لا يستطيع أن يجزم بالمعنى الظاهر، ولا بالمعنى الباطن، بل كل عمله هو البحث عن العامل المادي الذي تسبب في ظهور النص أو تشكّله في التاريخ، وهكذا عالج قانون النقد التأريخي قضايا اللغة والأدب وتخرجت عليه النظريات المتطورة من البنيوية المتأثرة بإنسانية كانط، وماركس، إلى التفكيكية المتأثرة بنيتشه، وهايدجر في مرحلة ما بعد الحداثة، حيثُ اللغة التي تهب الحياة، وانفصال الدال عن المدلول، ولا نهائية المعنى، وتعدّد القراءات، وهكذا تجسّد النموذج المعرفي في التأويلية الفلسفية الباطنية المعاصرة، أو الهرمنيوطيقا[٢].

(١) انظر: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، ص (٢٨-٣٧).

(٢) راجع: المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص (٣٩٦-٤٠٤)، و/ جذور الحداثة وما بعد الحداثة، د. سعيد محمد محمد السقا، ص (١٢١-١٢٢)، (٣٩٢-٣٩٦).

١/ هـ- انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي على الدراسات العقيدة ومناهج البحث الديني:

من أهم انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي على الدراسات العقدية:

١/هـ -١- إنكار وجود الله -تعالى- ذلكم الإله الذي يؤمن به أهل التوحيد، ذلكم الإله الذي خلق الإنسان، والمكان، والزمان، ذلكم الإله المنفصل عن الزمان، والمكان، والإنسان، والمتصل به اتصال القرب والمعيّة، ذلكم الإله المتصف بالحياة والقيومية، فعلى سبيل المثال لا الحصر يقول أركون ت٢٠١٠م في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: "إن مفهوم الله [تعالى] لا ينجو من ثِقَل التاريخيّة وتأثيرها. أقصد أنه خاضع للتحوّل والتغيّر بتغيّر العصور والأزمان"(١)، فهو يرى أن الإله فكرة إنسانية تطوّرت عبر مراحل نمو العقل الإنساني التاريخي، وهذا الكلام متخرّج على الحلول والاتحاد الطبعي في مرحلة الحداثة، وفي كتابه نقد العقل الديني يتطور فيدعو إلى تبني فلسفة ما بعد الحداثة، ويدافع عن مقولة نيتشه الشهيرة قد مات الإله(٢)، ويحلل مفهوم النبوّة بوصفه ظاهرةً مجتمعيّة سادت في مجتمع يؤمن بالأسطورة والمخيال، ويصف النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنه شخصيّة عظيمة من الشخصيات المؤثرة في حركة التاريخ لها صفاتها النفسية الخاصة، ورؤيتها الخاصة، ويحلل مفهوم الوحي بوصفه كلامًا يقترح معنى الوجود، وينكر أن يكون نازلًا من السماء، وتبعه في ذلك نصر حامد أبو زيد ت٢٠١٠م(٣)، وهذه الآراء متخرّجة على مركّب من فلسفة الحداثة الحلولية الطبعية، وفلسفة ما بعد الحداثة الواحدية الوجودية.

١/هـ -٢- ومن أهم انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي على الدراسات العقديّة إنكار المعجزات، وذلك راجع إلى ضرورة السبب الكامن في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما جاء في كتاب

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص (١٠٢).
(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص (١٠٢)، (٢٨٠)، (٢٨٢)، (٢٧٧).
(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص (٨٦)، و/ مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص (٣٩)، (٥٩).

جدل الأصول والواقع عند الحديث عن إعجاز القرآن الكريم، من أن الإعجاز لم يكن سوى دراسة للخصائص الأسلوبيّة للنص المستقل، ورقي الأسلوب لا يدل على الإعجاز؛ لأن اللغة وفقًا لما توصل إليه علم الدلالة المعاصر عاجزة تنزع نحو الإبهام، وغاية الأمر أن تعطينا طرفًا من المعنى[1].

١/هـ -٣- ومن أهم انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي بمرحلتيه على الدراسات العقدية: الاعتقاد بقدم الطبيعة، وأزلية الزمان، وأبدية الصيرورة، ومن أهم الانعكاسات المترتبة على فلسفة مرحلة الحداثة قدم العقل الإنساني، وإلهام الطبيعة، ومن أهم الانعكاسات المترتبة على فلسفة ما بعد الحداثة الاعتقاد بفناء النفس الإنسانية في الطبيعة، وانفراد قانون الطبيعة الآلي بالقاهرية، وما يتلو ذلك من عبثية، أو عدمية، لتردّنا فلسفة الفكر الحداثي بمرحلتَيه إلى العديد من المسائل التي تناولها حجة الإسلام الغزالي في ردّه على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة.

أما عن انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي بمرحلتيه على مناهج البحث الدينيّ، فمن أهمها:

١/هـ -٤- تجاوز الأخبار والآثار؛ لأنها ليست طريقًا من طرق المعرفة في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وعليه ففكر الحداثة يتجاوز جميع طرق توثيق الأخبار والآثار في المنهجية الإسلامية والتي هي عمدة التفسير بالمأثور، وعلى سبيل المثال يدعو عبد المجيد الشرفي إلى إعادة النظر فيما يتعلق بالحديث النبوي كما يتصوره القدماء، وإلى عدم اعتبار الخبر سبيلًا إلى المعرفة اليقينية؛ لأن في اتباع تصورات القدماء –على حدّ زعمه- تجاهلًا لما توصلت إليه العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم النفس في العقود الأخيرة[2].

١/هـ -٥- ومن أهم الانعكاسات على مناهج البحث الدينيّ تجاوز المنطق الصوري، وإنكار القياس المنطقي، واعتماد القياس التمثيلي، والاستقراء المادي التجريبي، وإنكار المعرفة المنطقية أو التصوّر، واعتماد جدل تناقض المفهوم، أو

(١) انظر: جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص (١٦٨-١٦٩).
(٢) انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي، (١/١٧٤ -١٧٥).

جدل الحركة الهيجلي، بوصفه منطقًا تأريخيًّا عامًّا في العلوم الإنسانية، ومقاطعة نظرية الحدّ المنطقي اليوناني، ونظرية التعريف في المنهجية الإسلامية؛ لأنهما متخرجتان على التصور المنطقي، أو المعرفة، واعتماد نظرية التحليل المفهومي في تفكيك المصطلحات والمفاهيم في العلوم الإسلاميّة[١]، وفي أهمية القياس المنطقي والحد يقول حجة الإسلام الغزالي: "كأن طالب القياس والحد، طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلّها"[٢].

ونظرية التحليل المفهومي تستخدم قانون التأريخ النقدي في تحليل المفاهيم، فلكلّ مفهوم معنيان متناقضان، أحدهما سائد، والآخر مهمّش، وعليه عند التأريخ لظهور المفهوم يكون البحث عن عامل مادي يبرّر به لظهور المفهوم في زمانه ومكانه، وإذا كان الغرض هو التحديث أو التجديد يكون التوفيق هو المزج بين التصوّرين في مركب جديد يتمّ التوافق عليه وتداوله، وبه يتم تجاوز المفهوم التراثي[٣].

وهذه النظرية لا تصلح إلا لتفكيك المفاهيم، وفكّ عُرى الاصطلاح العلمي، وتكمن إشكاليّاتها في جدلية المعنى الكلي والوجود الذهني، وخلاصة القول فيها أنه لا يوجد في مرحلة الحداثة إلا الوعى الذاتي بالحلول والاتحاد الطبعي، بوصفه المعنى الكلّى، والموجود الذهني الوحيد، وعليه يستحيل بناء على هذا الأصل الفكري إنشاء نظريّة في التعريف؛ لعدم القدرة على الفصل بين الذوات المقوّمة بذاتها، كالإنسان، والعالم، والإله، ولعدم القدرة على تصور الكثرة في الوحدة، وهو ما ينطبق على الوعي الذاتي في مرحلة ما بعد الحداثة، حيثُ لا يوجد موجود ذهني، والمعنى الكلّي الوحيد هو معنى وحدة الوجود الطبعي[٤].

---

(١) راجع: مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد فراموز قراملكي، ص (١٨٥)، و/ الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ.د. محمد ياسين عريبي، ص (٧٩-٨١)، و/ مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي المقارن، أ.د. محمد ياسين عريبي، ص (١٧-١٨).

(٢) محك النظر، أبو حامد الغزالي، ص (٢٠٣).

(٣) راجع: مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد فراموز قراملكي، ص (١٨٥)، و/ التصورات الاستشراقية حول علوم القرآن، د. علي السيد الأخرس، ص (١١٣- ١١٦).

(٤) راجع: محك النظر، الغزالي، ص (٢٦٣)، و/ ومعيار العلم، الغزالي، ص (٧٥-٧٦)، و/ =

وعليه فإن الأسس الفلسفية للفكر الحداثي ألزمته مقاطعة جميع مصطلحات العلوم الإسلامية، فهو وإن تداولها بنفس الأسماء إلا أنه يقصد بها مفاهيم مغايرة تمامًا لاصطلاح علماء الإسلام، كما أنه يقاطع فكرة الأصل اللغوي، ونظرية الوضع اللغوي، وينادي باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول في مرحلة الحداثة، وانفصال الدال عن المدلول في مرحلة ما بعد الحداثة.

١/هـ -٦- ومن أهم انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي على مناهج البحث الديني اعتماد العلوم الإنسانية وما توصّلت إليه من نظريّات بوصفها أدلّة، أو أصولًا للفهم، أو ثوابت تنطلق منها مناهج البحث الديني، واعتماد نظريات علوم اللسانيات الحديثة، بمساعدة التأريخ النقدي في فهم تاريخ القرآن الكريم وبيان مقاصده في مرحلة الحداثة، واعتماد الذوق الوجداني الواحدي الوجودي في تأويل النص القرآني الشريف في مرحلة ما بعد الحداثة.

والعلوم الإنسانية هي: تلك "الدراسات [العمليّة] التي تجعل موضوعها هو البحث في أنشطة الإنسان المختلفة طالما كانت تتضمّن علاقات البشر فيما بينهم، وعلاقة البشر بالأشياء وبالأعمال والمؤسسات، وما يترتّب عليها من نتائج"[(١)].

فمفهوم العلوم الإنسانية يضمّ: علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان الأنثروبولوجي، وعلم الأعراق أو الشعوب الأنثولوجيا، واللسانيات، والتاريخ السياسي، وتاريخ العلوم، وتاريخ الفن، وظواهر الحرب، والأساطير، إلخ، ويطلق عليها -أيضًا- علوم الروح، وعلوم الثقافة، وعلوم الإنسان، وعلوم الأفكار، والعلوم التصويريّة، والعلوم المعياريّة، وكلها متساوية من الناحية العملية[(٢)].

=

مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي، أ. د. محمد ياسين عريبي، ص (١٨)، و/ والاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ.د. محمد ياسين عريبي، ص (١٠٧)، (١١٥)، (١٢٤)، (٢٢٦)، و/ المنهج الجدلي عند هيجل -دراسة لمنطق هيجل-، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص (١٩-٢٣)، و/ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص (٢٣)، و/ التصورات الاستشراقية حول علوم القرآن، د. علي السيد الأخرس، ص (١١٧- ١١٩).

(١) نظريات العلوم الإنسانية، جوليان فروند، ترجمة د. أميرة حلمي مطر- د. أنور مغيث، ص (١٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (١٥- ١٦).

وأما عن نشأة العلوم الإنسانية، فقد نشأت في أوربا في منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وقد أثارت نظرياتها مشكلات كبيرة في الجدل الفلسفي الدائر في أوربّا آنذاك، وكانت الريادة في نشأتها للفلاسفة الألمان(١)، وهي المرحلة التاريخية التي يطلق عليهامرحلة الحداثة، التي بدأت بالصراع بين المجتمع الأوربيّ وطُغيان الكنيسة، ذلك الطّغيان المتمثّل في طغيان رجال الدّين والنّبلاء، والمتجَلِّي في الصراع بين الدين والفلسفة، والمتجَسّد في الثورات الغربيّة المجتمعيّة، وربطها بالثورات العلميّة والصناعيّة، وقد كان العامل الحاسم في هذا الصراع مُقاطعة الأديان السماويّة، وتجاوز فكرة الدين، والانتقال إلى الفهم الفلسفيّ المؤطّر لعلاقة الإنسان بنفسه، وبمجتمعه، وبتاريخه، وبالطبيعة، أو الانتقال إلى الدين الطبعيّ، أو الدهرانية(٢)، وذلك أن مفهوم الحداثة عند الغربيين يعني: إحلال "فكرة العلم محلّ فكرة اللّه في قلب المجتمع، وقصر الاعتقادات الدينيّة على الحياة الخاصة بكلّ فرد هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجيّة للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث، ينبغي -أيضًا- حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسيّة، أو الاعتقادات الدينيّة"(٣)، وما يعنينا في هذا البحث من العلوم الإنسانية، هي العلوم التي بمثابة أصول وأدلة لفهم وبحث الدين في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، ذلك الفكر الذي تربّى عليه المستشرقون، وشربه عنهم تلامذتهم من الحداثيين، أو التنويريين، أو المستغربين، أو مدّعي تجديد فكر الإسلام في وقتنا الحاضر.

وعليه فإن فكر الحداثة انتقد الفكر الدينيّ الموروث، فقاطع الكتاب المقدّس، ثم اتجه نحو العلوم التي خلّفها؛ ليُخلّصها من شبح الغيب الميتافيزيقي، فبحث عن مراكزها المادّية الحسيّة والغرائزية، ثم توسّلها في قراءاته المنهجية في البحث

(١) راجع: العلوم الإنسانية والفلسفة، لوسيان غولدمان، ترجمة د. يوسف الأنطكي- مراجعة د. محمد برادة، ص (٥٣-٥٤)، (٥٩- ٦٠)، و/ نظريات العلوم الإنسانية، جوليان فروند، ترجمة د. أميرة حلمي مطر- د. أنور مغيث، ص (١٣-١٤).

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"، د. أحمد إدريس الطعان، ص (٢٩-٨٠).

(٣) نقد الحداثة، آلان تورين، ص (٢٩-٣٠).

الديني، وعليه فقد اتجه كبار علماء السيكولوجيا، والاجتماع مثل: ماركس، ودوركهايم ت١٩١٧م، وفرويد ت١٩٣٩م إلى تناول الدين بالدراسة بوصفه ظاهرةً إنسانيّة متطوّرة، فأسّسوا بدراساتهم اتجاه فكر الحداثة في مناهج البحث الديني[١].

فالفكر الحداثي لا يفترض الدين رسالة وخبرًا من قِبل مصدر معيّن، بل يُسلّم بوصفه ظاهرة مستقلّة، ويتناول موضوع الإيمان بوصفه سلوكًا بشريًّا متطوّرًا، فالدين في الفكر الحداثي ظاهرة إنسانية قد تطورت بتطور الإنسان، فهو ظاهرة تاريخية، أو مجتمعية أخذت مسارها في تطور عقل الإنسان، أو مجتمعه، وظهرت في خط التغير التاريخي، وعليه يجب تجاوزها.

وقد أدّى ذلك إلى ظهور علوم تتناول الدين بوصفه ظاهرة معرفيّة، أو اجتماعيّة، أو نفسيّة، كعلم نفس الدين الذي بدأه فرويد، ووِيليم جيمس ت١٩١٠م، وعلم اجتماع الدين الذي تناول الدين بوصفه ظاهرة اجتماعيّة، وقد بدأه ماركس بتوجهاته الماديّة الديالكتيكية، ودوركهايم بتوجهاته الوظيفية، وماكس فايبر ت١٩٢٠م بتوجهاته العقلانية، وتلك العلوم هي أصول منهج التأريخ النقدي الظاهراتيّ التجريبيّ أو الفينومينولوجيّ في عالم الحداثة، وكذلك علم فلسفة الدين الذي بدأه هيجل، وهو علم يدرس الدين بوصفه ظاهرة معرفيّة أو إبستمولوجية في الفكر، ويستعين على ذلك بالجدل الديالكتيكي، وعلم فلسفة الدين هو أصل منهج التأريخ النقدي المعرفي البنيوي أو الإبستمولوجي، وغير ذلك مما تخرّج على تلك العلوم كعلم مقارنة الأديان[٢]، وبين هذه العلوم وما تخرّج عليها من مناهج بحثيّة تأثير متبادل، والمنهج البيتخصّصي أو التكاملي في مرحلة ما بعد الحداثة يجمع بينها ويستخدمها في البحث الديني[٣].

١/هـ -٧- ومن أهم انعكاسات الأسس الفلسفية على مناهج البحث الدينيّ، اعتماد مناهج التأريخ النقدي، والتأويل الباطني عند قراءة نصوص الوحي الشريف في عالمي الحداثة وما بعد الحداثة.

(١) انظر: مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، أحد فراموز قراملكي، ص (٨٧).
(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٨٨- ٩١).
(٣) قارن مع: نفسه، ص (٩٤-٩٥).

ولا يوجد في فكر الإسلام قديمًا وحديثًا من يستند إلى مثل هذه الأسس الفلسفية سوى مدّعي التجديد والتنوير من الحداثيين الذين ورثوا هذه الأسس عن المستشرقين، وذلك أن المتّهمين بالقول بوحدة الوجود في فكر الإسلام يؤمنون بوجود الحق -جلّ وعلا-، فانفكّت جهة التشابه بين مدّعي التجديد والتنوير وفلاسفة الإسلام والمعتزلة، بوصفهم يمثّلون التيار العقلاني الذي يروّج له وينادي بتحديثه مدعو التجديد في عالم الحداثة، وانفكّت -أيضًا- جهة التشابه بينهم وبين الصوفية، بوصفهم يمثّلون تيار التذوق الإشاري لنصوص الوحي الشريف، الذي يروّج له وينادي بتحديثه مدعو التجديد في عالم ما بعد الحداثة، كما أن مفهوم العقل قد تزرّر في الفكر الحداثي بما يجعله مغايرًا لمفهوم العقل في فكر الإسلام بما يتضمّنه من فكر معتزلي وصوفي.

المبحث الثاني

التأويل التأريخي للقرآن الكريم في فكر الحداثة، وموقف الإسلام منه.

هذا المبحث تناولٌ موجزٌ للتأويل التأريخي للقرآن الكريم في فكر الحداثة، وموقف الإسلام منه.

٢/ أ- مناهج التأويل التأريخي في فكر الحداثة:

يمكن القول بأن مناهج التأويل التأريخي النقدي في فكر الحداثة ترتَكِزُ على ثلاثة أصول تخرّجت على الأسس الفلسفيّة لمرحلة الحداثة، أحدها: قانون التأريخ النقدي، والثاني: التأويل الذاتي، وهو: قراءة ذاتيّة نقديّة للأحداث التاريخية، وتأويل مادي لمقاصد النصوص ينطلق من القول بنسبيّة الحقائق، وينبني على ثقافة الباحث المثاليّة أو الماديّة المتخرجة على العلوم الإنسانية، والثالث: هو الجدل الديالكتيكي، أو جدل تناقض المفهوم بوصفه منطق فكر الحداثة، وطريقه في التحليل والنقد والاستدلال، وعلى هذه الأصول الثلاثة تتخرّج مناهج البحث الديني في فكر الحداثة.

وهذا مختصر لمنهج التأريخ النقدي، وما تفرع عليه من مناهج:

- منهج التأريخ النقدي:

ويسمى بالتاريخاني، أو التاريخي بلا همز، أو التأريخي بالهمز، وهو منهج يعتمد على قراءة النصوص الدينيّة بوصفها موروثًا فكريًّا إنسانيًّا قراءة تشدّد على انفصال المراحل المعرفية في رحلة نمو العقل الإنساني، وتشدّد على الصلة بين أي إشكاليّة، أو مفهوم، وأي حكم، أو نص، أو فكرة، وبين الظروف التاريخية والسياقات الموضوعية التي وردت فيه، وذلك طلبًا لإثبات مركزية تأريخيّة مثاليّة أو ماديّة إنسانية لمضمون الحدث أنتجها الظرف التاريخي، وساهمت في تكوينه أو تشكّله، وهو منهج التأريخ العام في فكر الحداثة[1]، وتتجسّد آثاره في مقولة الفكر الحداثي: القرآن صالح فقط للمكان والزمـــان الذي ظهر فيه، ويتفـرّع على هـذا

(١) قارن مع: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٧١)، و/ راجع: كتاب الإسلام بين الرسالة =

المنهج أربعة مناهج:

أحدها: منهج التأريخ التوثيقي الفيلولوجي:

وهو منهجٌ يعتمدُ طريقة الفحص اللغوي للنص المكتوب والتنقيب في مصادر المفاهيم والأفكار التي تؤسسه، وهو منهج تحقيق النصوص، وذلك أن الفيلولوجيا مصطلحٌ غربيّ يدور مفهومه حول التغيرات اللغوية عبر التاريخ، وهو علم يُعنى بالتحليل الثقافي للنصوص اللغويّة المبكرة المكتوبة، فيقوم بتحليل محتواها، واكتشاف علاقتها بما سبقها من نصوص[(١)].

ويوظّف فكر الحداثة هذا المنهج في مجال توثيق النصوص، وذلك بوصف نصوص الوحي الشريف نصوصًا بشرية مكتوبة وفقًا لأسسه الفلسفية الحلولية الدهرانية، على وفق ما طبّقه الغرب على الكتاب المقدّس فيما يعرف بعلم نقد الكتاب المقدّس[(٢)].

وقد استخدم المستشرقون هذا المنهج في التأريخ للقرآن الكريم، وقاموا بتوظيفه -أيضًا- في تحديث ترتيب النزول[(٣)]، وتابعهم في استخدامه الحداثيون، ومنهم على سبيل المثال التونسي هشام جعَيْط ت٢٠٢١م[(٤)].

والتاريخ، عبد المجيد الشرفي.

(١) راجع: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ص (٢٠)، و/ التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، د. إبراهيم عمر السكران، ص (٢٣)، و/ نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٦٨).

(٢) راجع: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، أ. د. محمد خليفة حسن، ص (٦)، و/ الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنية عند المستشرقين، د. عبد الرازق أحمد رجب، ص (٩-١٤).

(٣) راجع: القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، المستشرق ريجيس بلاشير، ص (٢٥)، و/ الإسلام في الكتابات الغربية، محمد توفيق حسين، ص (٢٤٤-٢٤٥)، و/ الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنيّة، د. عبد الرازق أحمد رجب، ص (١٤)، و/ دراسة القرآن عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، أ. د. محمد خليفة حسن، ص (٢٦).

(٤) انظر: في السيرة النبوية -٢- تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعَيْط، ص (١٨٤-١٨٥).

ويقابل هذا المنهج في فكر الإسلام منهج تحقيق النصوص، إلا أنه يختلف مع منهج التأريخ التوثيقي في قبول توثيق الأخبار والآثار، والحكم بصحتّها، أو ضعفها، أو اختلاقِها، وذلك أن الخبر قد يكون متواترًا بحيث يستحيل اجتماع الناقلين له على الكذب، وقد يكون مشهورًا، أو آحادًا، وهذا علم إسلاميّ خاصّ من علوم الحديث، وهو: علم الإسناد والرواية.

أما فكر الحداثة فيتجاوز معرفيًّا -أو إبيستمولوجيا- الأخبار والآثار؛ لأنها غيب ميتافيزيقي، ويتوجّه نقده إلى المقارنة بين نصوص الوحي الشريف المكتوبة ونصوص كتب الأديان الأخرى السابقة عليه؛ للتبرير للتأثر الثقافي والاقتباس، ولادعاء البشرية، وللقول بضرورة التجاوز، أو للحكم على الأخبار والآثار قبولًا وردًّا من خلال المقابلة بينها وبين النص القرآني الشريف.

والثاني: منهج التأريخ الظاهراتي الفينومينولوجي:

وهو منهج يعتمد على أطروحات هوسّرل ت١٩٣٨م في تاريخ الفكر، وقد ابتدأ هذا المنهج هيجل في كتابه فينومينولوجيا الروح، وهذا المنهج يعتمد على جدل التناقض في كل مفهوم، وقد تخرّج على تقديس العقل الإنساني بحلول عقل الطبيعة في اللّاوَعْي البشري بشكل عام واتحاد عقل الفيلسوف مع عقل الطبيعة بشكل خاص، وعليه كانت الفينومينولوجيا عند هيجل: إدراك العقل لذاته كما هو عليه، أو بمعنى آخر إدراك الفيلسوف للحلول والاتحاد الطبعي، أو ما يعرف بالوعي الذاتي -كما مرّ سابقًا-، وكانت الظاهرة عنده هي: الشيء كما يبدو لنا والشيء في حد ذاته، وهيجل مثالي لا يرى وجودًا للظواهر إلا في الفكر، ثم جاء هوسّرل بأطروحاته فنزع عن الفينومينولوجيا مثاليّة هيجل ونقلها من العقل إلى التجربة الشعورية الآنيّة، وذهب إلى أن الفينومينولوجيا هي إدراك الواقع الموضوعي من خلال الحس المباشر، وأن الظاهرة هي: حقيقة الشيء التي تكون موضوعًا للإدراك المباشر، ثم علّق الشرط التاريخي، أو بمعنى آخر لم يُعر الشرط التاريخي انتباهَه البحثي، كما لم يتجاوز بعمله حدود الوصف الموضوعي للظاهرة من خلال الحس المباشر أو التجربة الشعورية، ثم جاء غادامير ت٢٠٠٢م وأضاف على هوسّرل وجوب التأويل الذاتي للظاهرة وعدم الاكتفاء بالوصف التجريبي[١].

(١) قارن مع: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٦٩)، و/ مناهج البحث في الدراسات =

وعليه يمكن القول بأنّ مَن يعتبر تجربة العقل الإنساني هي العامل الحاسم في تشكّل الظاهرة، وأن العامل الحاسم في التطور التاريخي والتقدّم هو تأثير السّاسة والعظماء، وكذلك من يعتبر أن التجربة الشعورية الإنسانية الآنية والمباشرة، أو المشتهيات والغرائز هي العامل الحاسم في تشكّل الظاهرة، يستخدم منهج التأريخ الظاهراتي.

وهذا المنهج يُشبه إلى حدّ كبير المنهج المقاصدي في فكر الإسلام، ومنهج استقراء سنن الله تعالى في النفس والكون، أو مناهج البحث الموضوعي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

إلا أن الفكر الحداثي يفترض عاملًا ماديًّا مسبقًا قد خرّجه على أسسه الفلسفية، وهذا العامل قد يكون فكريًّا مثاليًّا، أو حسيًّا غرائزيًا مباشرًا يبني عليه الفكر الحداثي تجربته الاستقرائية الإنسانيّة في الفكر والشعور؛ ليحلّل بتجاربه الكسبَ الإنسانيّ في التاريخ، أو الواقع الموضوعي المباشر، ثم يفسّره تفسيرًا ذاتيًّا، أو يحكم بالتاريخيّة والسذاجة ليتجاوز، ولكنّه لا يجرّد أبدًا من الحدث التاريخي قاعدة تأريخية بلا شرط الزمان والمكان، فهو يعتبر الظاهرة مرحلة من مراحل نموّ العقل الإنساني التاريخي، فيقدّم في التأريخ تأويلًا باطنيًّا ماديًّا غرائزيًّا للظواهر الإنسانية.

بخلاف فكر الإسلام الذي يُؤمن بإعجاز الخطاب القرآني وينطلق من هداياته التأريخية، فهو يُوقن أنّ القرآن رسالة من الله تعالى للإنسان ترتقي بأفراده، ومجتمعه، وواقعه بلا شرط الزمان والمكان، ثمّ يتناول الحدث التاريخي بالدراسة، فيدرس العوامل المختلفة المؤثرة في الكسب الإنساني المختار، ويدرس علاقات تلك العوامل فيما بينها، ويوضّح أثر ذلك في الحدث التاريخي، ثم يذكر عواقب الحدث التاريخي أو الظاهرة على الفكر، والاجتماع، والشعور الإنساني، ثم يُصدر أحكامه، واستنباطاته، ونقده، ثم بعدها يقوم بتجريد نتائجه التاريخية من شرط الزمان والمكان، وهو عين ما فعله ابن خلدون ت٨٢٨هـ في مقدمة تاريخه.

وهو الأمر الذي لا يستطيع فعله الفكر الحداثي نتيجة إنكاره للمعاني الكليّة

=

الدينيّة، أحد فراموز قراملكي، ص (٣٢٩- ٣٤٧).

الموجودة في الذهن منفصلة عن الوجود الخارجي كالعقل والوجود، ونتيجة قوله بالحلول والاتحاد الطبعيّ، أو بوحدة الوجود الطبعيّ، وعدم قدرته على حلّ جدل التناقض أو الدياليكتيك[١].

والثالث: منهج التأريخ المادي الحسي الماركسي:

ويعتمد في قراءة الأفكار أو الظواهر أو النصوص بما هي مُجرّد تعبير عن شرط موضوعيّ، ومجرّد تعبير عن إيديولوجيا طبقة اجتماعيّة، مثلما يستند إلى فرضيّة ماركسيّة مقتضاها أن تاريخ الفكر هو تاريخ الصراع بين تيارين رئيسين، هما المثاليّة والماديّة، وأن هذا الصراع ليس أكثر من انعكاس لصراع طبقي يجري بين الطبقتين الرئيستين في البنية الاجتماعيّة، وهما الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة المحرومة من وسائل الإنتاج[٢]، وقد طبق هذا المنهج من الحداثيين على سبيل المثال خليل عبد الكريم ت٢٠٠٢م[٣].

وهذا المنهج ظهر نقدًا للمنهج الظاهراتي الهيجلي، حيثُ قام بتجريده من المثاليّة.

ويقابله في فكر الإسلام المنهج المقاصديّ، أو منهج البحث عن سنن الله في الكون والإنسان، والتي منها سنته -تعالى- في التاريخ الإنساني، ويختلف مع الفكر الحداثي في إنكاره للغيب، واعتقاده للحلول والاتحاد الطبعيّ، وهو وإن اتفق معه في الآلية التأريخية كالاستقراء، والسبر والتقسيم، والقياس التمثيلي إلا أنه يختلف معه في جدلية الاستقراء وحصر التقسيم في المتناقضات أو المتضادّات، ويُضيفُ على نتائج الاستقراء منهجيّةً في تجريد القواعد الكلّية الناتجة عن الاستقراء والسبر والتقسيم من شرطها التاريخي؛ ليصل من طريق تلك القواعد إلى علمٍ مطابقٍ للواقع الموضوعي، وليستشرف بها ما تجدّد من الوقائع والأحداث، وكذلك يختلف مع الفكر الحداثي في المقصد البحثي، وذلك أن مقصد الفكر الحداثي في البحث

(١) قارن مع: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، أ. د. محمد ياسين عريبي، ص (٧٩-٨١).

(٢) انظر: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٦٩)

(٣) راجع كتاب: شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، خليل عبد الكريم.

التجريبيّ هو: ردّ العلّة الفاعلة لقانون الطبيعة الآلي، وطلب المعرفة الدينية انطلاقًا من التجربة الإنسانية الحلولية في مرحلة الحداثة، أو الوجوديّة الواحديّة في مرحلة ما بعد الحداثة.

أما مقصد فكر الإسلام فهو التوحيد في الأفعال لله تعالى، وطلب المعرفة العقلية، والشعورية النفسية، والعلميّة التجريبيّة باستقراء سنن الله -تعالى- في الكون والنفس الإنسانية، وفقًا لهدايات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

الرابع: منهج التأريخ البنيوي المعرفي الإبيستمولوجي:

وهو منهج في التحليل والنقد، يعتمد طريق تحليل المفاهيم الحاكمة للتفكير وإنتاج المعرفة داخل ثقافةٍ ما، والفرضيّات الفكرية التي تقوم عليها مِعمار أطروحةٍ ما، والبناء الاستنتاجي الذي تستند إليه تلك الفرضيات والمفاهيم، وتنطلق المقاربة الإبيستمولوجية للفكر الديني من فرضيّة قوامها أن التفكير عملية محكومة بأطرٍ مرجعيّة ذهنيّة لا سبيل إلى فهم منتوجها كعمليّة تفكير إلا من خلال تحليل تلك الأطر الفكريّة والبنى المعرفيّة الحاكمة، ويعتمد المنهج الإبيستمولوجي في النقد على تفكيك المنظومات المعرفيّة من طريق تحليل الخطاب في مستوياته اللسانيّة السيميائية أو اللغوية الدلالية، والإنسانيّة التأريخيّة.

وقد استخدم هذا المنهج من الحداثيين على سبيل المثال لا الحصر المغربي محمد عابد الجابري ت٢٠١٠م في دراسته لبنية العقل العربي، وقد استخدمه -أيضًا- محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي، وفي قراءة النص القرآني، وقد حاولا أن يستعيرا طريقة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكّو ت١٩٨٤م في تحليله للثقافة الغربية[(١)].

ويستخدم فكر الحداثة في تحليلِ أنظمة الفكر وبِنية مناهج تفسير النصوص الدينيّة ونقدهما المنهج التأريخي البنيوي المعرفي الإبيستمولوجي، أو المعرفي الماديّ الذي يسعى إلى كشف البنى الفكرية والمعرفية، أو كشف البنية النصيّة ودراسة الصراع بين حقائق معاني النصوص والصورة المجازية الإنسانيّة الطبعية، أو الوجوديّة الطبعية.

(١) انظر: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٧٠)

ويقابله في فكر الإسلام مجموع المنهجيّات الكلامية، والأصوليّة، وتفسير النصوص، واستنباط الأحكام، والتي يتجاوزها فكر الحداثة، ويضعها على مائدة نقده أو طعنه التأريخي؛ لأنها تختلف معه في الأصول الفكرية والخلفيات المعرفية.

وهذه المناهج في الفكر الحداثي ليست مجرّد أدوات عمل، أو تقنيات لقراءة أثر فكريّ ما بشكل محايد، وإنما هي رؤية للواقع الموضوعي تدخل في تكوين الأحكام والاستنتاجات، وهي ليست مناهج متمايزة بل هي في غاية التداخل، وكلّها صور مختلفة للتأريخ النقدي الذي ذكره المستشرق الألماني رودي بارت ت١٩٨٣م، بوصفه المنهج العلمي للاستشراق في البحث الديني[١]، ويوظف الحداثيون جميع هذه المناهج في قراءاتهم التأريخية والتأويلية الباطنية للنص القرآني الشريف فيما يعرف بالمنهج البيتخصّصي[٢].

٢/ ب- التأويل التأريخي لجمع القرآن الكريم في فكر الحداثة:

يتجاوز الفكر الحداثي ترتيب السور والآيات في المصحف الشريف، أو بتعبيرٍ آخر يتجاوز السياق الداخلي للقرآن بالطعن فيه، وبمحاولة تفكِيك بِنية السور والآيات، والاتهام بعدم تجانسها، فما هي -على حدّ زعم فكر الحداثة- إلا مجموعٌ عشوائيّ لنصوص تفتقر إلى الانسجام والترابط.[٣]

وعليه يمكن القول بأن قضيّة جمع القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ، وانتقال القرآن إلينا كما هو دون تغيير أو تبديل عبر الصدور والسطور مُسلّمةٌ قطعيّةٌ ينطلقُ منها فكر الإسلام في قضايا وحدة السياق الداخليّ للقرآن الكريم، وهي مركزٌ للتأريخ في فكر الإسلام حيثُ ينطلق التأريخ من هدايات سياقات القرآن الداخليّة والخارجية معًا إلى الواقع الموضوعيّ، ويعُود من الواقعِ إلي السياقات الداخليّة والخارجية طلبًا للهداية والإرشاد، ولذلك يُركّز الفكر الحداثي نقدَه في مسائل وحدة السياق الداخلي على قضيّة جمع القرآن بوصفها

(١) راجع: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٧١)، و/الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ص (١٤-١٥).
(٢) انظر: مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد فراموز قراملكي، ص (٣٧٣).
(٣) انظر: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، أ. د. عجيل جاسم النشمي، ص (٤٥ -٤٦).

مسلّمة لدى علماء الإسلام؛ وذلك لكي يُفكّك مفهوم الجمع والترتيب المصحفي المكتوب بالرسم العثماني، وليبرّر للانتقال بعدها لتحديث السياق الخارجي المتمثّل في ترتيب النزول.

ومع أن الفكر الحداثي -كما مرّ سابقًا- لا يُؤمن بالأخبار والآثار طريقًا لمعرفة الحقيقة، ويقاطِع علوم توثيق الأخبار والآثار في فكر الإسلام إلا أنه يَستعِينُ بالأخبار والآثار المُدوّنة، فينتَقِي مِنها ما يُثِير جدلًا تناقضيًّا بِغضّ النّظر عن قضايا التواتر، والشهرة، والآحاد، والصحة، والضعف، والوضع؛ ليُبرّر بانتقاءاته الذاتيّة للتجاوز أو التحديث، أو يَنتقِي ما يُبرّر به لحدوث تغيير أو زيادة على النص القرآني عبر التاريخ المكتوب يطعن بها في قَطعيّة ثبوت النص القرآني الشريف، ليتجاوز بهذه التبريرات وحدة السياق الداخلي وترتيب الآيات والسور، وليقدم بعدها قراءةً تحديثية إنسانية -أو تأريخية نقدية- في المباحث المتعلّقة بالسياق الداخلي من علوم القرآن، وليبرّر لدعوى بشريّة النص القرآني، أو تاريخيّته وسذاجته وصلاحيّته فقط لمكانه وزمانه، أو الثقافة التي ظهر فيها، ويستخدم لذلك الهدف مناهج التأريخ النقدي المُختلفة -التي مرّ ذكرها-.

والمقصود بجمع القرآن في الفكر الحداثي هو: التدوين في المصاحف، وذلك أن الفكر الحداثي يُنكر الخبر ويتجاوز جمع الصدور الذي يشهد به الحسّ في الواقع وهذا خطأٌ موضوعي، ثم يذهب بعدها إلى توجيه مطاعنه نحو النص المدوّن أو المكتوب بالرسم العثماني.

وعليه فالفكر الحداثي يتصوّر أن المصحف الذي بين أيدينا اليوم هو النسخة المُدوّنة التي تشكّلت في عهد عثمان رضي الله عنه ت٣٥هـ؛ وذلك من أجل تثبيت قراءة النص القرآني وفقًا للسان قريش، لتحقيق السيادة القرشيّة الأموية مع أنه جاء بمكتوبات متعددة، وعليه كان جمع القرآن في الفكر الحداثي جزءًا من التوجه الإيديولوجي للإسلام[1]، ثم يتصوّر أن السبب في إجماع تيّارات فكر الإسلام على عمليّة جمع القرآن على عهد عثمان رضي الله عنه هو مُدونات التاريخ السائد الذي

(١) راجع: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، نصر حامد أبو زيد، ص (١٥)، و/ جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص (١٥٦).

كتب تحت تأثير السلطة القرشيّة الأمويّة، تلك التي غيّبت -على حدّ زعم الفكر الحداثي- الأحداث التاريخية التي حفّت بعملية تدوين القرآن، وما تخلّلها من حذفٍ وانتخابٍ وتعديلٍ في عمليّة الانتقال من الشفوي إلى المكتوب[١].

فالفكر الحداثي يتصوّر أن المصاحف قبل مصحف عثمان رضي الله عنه كانت متعدّدة، فقرّر نسخها في مصحف وحيد؛ ليلغي بمُقتضاه الخلاف بين المُدوّنات، وليجعل النسخة العثمانيّة التي أنجزتها لجنة زيد رضي الله عنه هي المُدوّنة الرسميّة، أو المصحف الرسمي الذي تتبنّاه الدولة، وليختَبِر في الوقت نفسه طاعة الأمصار الإسلاميّة، ومدى خصوعها لسلطة الخليفة المركزيّة، ولهذا أمر -على حدّ زعمهم- بإحراق كلّ نسخة غير النسخة العثمانيّة، ويُبرّرون لذلك بتأويلات ذاتيّة لمرويات يوهم ظاهرها التناقض؛ لإحداثِ جدليّةٍ يتمّ التجاوز بها، كموقف ابن مسعود ت٣٢هـ من لجنة زيد ت٤٥هـ رضي الله عنهما، وغياب علي رضي الله عنه ت٤٠هـ عن جمع القرآن في عهدي أبي بكر ت١٣هـ وعثمان رضي الله عنهما، وغير ذلك[٢].

وهذا التصور الحداثي الذي تجسّد في كتابات المستشرقين والحداثيين مُتخرّج على الأسس الفلسفية للحداثة، وعلى نماذِجها المعرفيّة، والإدراكيّة، ومناهجِها البحثيّة المُتمثّلة في الجدل والتأريخ، وهو تصوّرٌ مُنفكٌّ في الجهة عن التصوّر الإسلامي، بحيثُ يستحيل بتوسّلِه تحليل، أو نقد، أو تجديد فكر الإسلام، أو التأريخ له، بل لا يصلح هذا التصوّر إلا للتفكِيك، والنقض، والهدم، وتَسطِيح المعرفة، ليردّنا فكر الحداثة إلى قضيّة الإيمان مرّة أخرى، وإلى حريّة الاختيار بين الإقرارِ بالغيب أو إنكاره.

٢/ ج- التأويل التأريخي لأصول التفسير في فكر الحداثة، وتحديث ترتيب النزول:

تبيّن مما سبق أن مبدأي الذاتيّة، والعقلانيّة النقديّة يشكّلان بِنية النموذج المعرفيّ والإدراكي في الفكر الحداثي، وتبيّن أن الذاتيّة تعني وجوب القطيعة المعرفيّة، وهي تعني أن الظواهر التاريخيّة لا تصلح إلا للمكان والزمان الذي ظهرت فيه.

(١) انظر: جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص (١٥٥).
(٢) انظر: المصدر السابق، ص (١٥٥ – ١٥٩).

وتبين -أيضًا- أن الفكر الحداثي يُنكر الخبر طريقًا للمعرفة؛ ولذا فهو عند تحليله لمفهوم السنة النبوية -بوصفها الأصل الثاني للتفسير بعد تفسير القرآن بالقرآن- يُفرّق كما فعل عند تحليله لقضية جمع القرآن بين السنّة الشفويّة والسنّة المكتوبة، أو بين العقل الشفهيّ والعقل الكتابيّ في مجتمعات الكتاب المقدّس؛ ليُفسح المجال لنفسه بتجاوز السّند، الذي هو عُمدة تدوين السنّة النبويّة المطهّرة، وطريق توثيق الأخبار والآثار في المنهجية الإسلامية هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية ليُفسِح المجال لنفسه في اتهام عمليّة التدوين نفسها التي تقتضي وفقًا لنتائج بحثه التجريبيّ التنقيح والحذف؛ وذلك لأن العقل الشفهي من منظور فكر الحداثة مطبوعٌ على اللغة الرمزية، والمخيال الأسطوري، والصورة المجازية، وهو في الفكر الحداثي أمرٌ يستحيل معه عقلًا التدوين دون حذف أو تنقيح[(١)].

وعليه فإن الفكر الحداثي عند تحليله التفكيكي لمفهوم السنة النبوية المطهرة يتجاوز قضايا الوحي، والنبوة، وعصمة الأنبياء، فإنكار كلّ ذلك مسلّمة بحثيّة مُتخرّجة على أسسه الفلسفية للتأويل، ويحلّل مفهوم السنة النبوية بما يُمكن أن يصاغ على النحو التالي: السنّة النبويّة مدوّناتٌ تاريخيّة تحتوي على العُرف الإسلاميّ أو التقاليد الإسلاميّة حتى عصر الصحابة، دُوّنت فيها مرويّاتٌ مُسندةٌ مُختلَقة على لسان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعلى لسان صحابته الكرام؛ وذلك لأغراضٍ خاصة في التوفيق بين صراعات الواقع الموضوعيّ المجتمعيّ التاريخيّ. وهو مفهوم مغاير تمامًا لمفهوم السنة عند علماء الإسلام على اختلاف تخصصاتهم العلميّة، وتياراتهم الفكرية.

وممن قال بهذا التحليل من المستشرقين على سبيل المثال لا الحصر جولد تسيهر ت١٩٢١م، وشاخت ت١٩٦٩م، وبناء عليه صوّر الفكر الحداثي مصدريّة السنّة النبويّة المطهّرة بالتأثّر بما جاء في العهد القديم والجديد، وفي تعاليم الفلسفة اليونانيّة، وفي حِكَم الفرس والهنود [(٢)]، واستخدم في التبرير لذلك منهج

(١) انظر: الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية، محمد قراش، ص (٣٢٩).

(٢) راجع: العقيدة والشريعة، جولد تسيهر، ص (٤٩)، (٢٠٥-٢٥١)، (٣٩٥)، و/أصول الفقه، شاخت، ص (٤)، (١٣٨)، و/ السنة ومكانتها من التشريع، د. مصطفى السباعي، ص (٢١٥)، و/ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، أ.د. عجيل جاسم النشمي، ص (٨١)، (٨٧-٨٨)، =

التأريخ النقديّ التوثيقيّ، حيثُ انتقي من مُدوّنات السنّة النبويّة ما يتشابه مع المدوّنات التاريخيّة التي تسبقها؛ ليبرّر للقول بالتأثّر بالعهد القديم، إلخ.

وبناء على تحليل مفهوم السنّة خَرّج فكر الحداثة تصوّره القائل بأن مُدوّنات السنة ليس فيها ما يُمكِنُ نِسبَته إلى النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وأنّ علماء الإسلام وفقهاءه لم يكُن أمامهم خيارٌ عند مواجهتهم لصراعات الواقع الموضوعيّ المتجدّدة إلا أن يختَلِقوا الأحاديث خاصّة وأن المجتمع الإسلاميّ لا يقبل بقولٍ لم يَرِد عن سلَفِه الصالح، فالسنّة تطوّر دينيّ سياسيّ أو اجتماعيّ للإسلام في القرنين الأوّل والثاني من ظهور الإسلام[1]، واستخدم في ذلك منهج التأريخ الظاهراتي المثالي، الذي يجعل العامل السياسي هو العامل الحاسم في تشكل الظاهرة تاريخيًّا، ومنهج التأريخ المادي الحسي، الذي يجعل العوامل الاقتصادية، والصراع بين طبقات المجتمع هي العوامل الحاسمة في تشكُّل الظاهرة.

وبناء على ما سبق تناول الفكر الحداثي قضيّة السّنَد عند علماء الحديث بالجدل والتأريخ، وقد انتهى في جدله إلى أن الإسناد لم يكن مَسلكًا عند المسلمين الأوائل، وأن منهج النّقد المترتب على السند والمتن معًا ظهر في القرون المتأخرة، واتّهم علماء الحديث بالكذب، وجرّح الإمام البخاري وطعن في صحيحه، ولم يُفرّق بين الإسناد الصحيح والضعيف، وحثّ على تجاوز منهج علماء الحديث بدعوى التاريخية[2]، واتّهمهم باختلاق الجزء الأعلى للإسناد وأنهم يختارون الشخصيات في السند حسب ما تميل إليه أهواؤهم، وادّعى أن الجزء الأسفل من السند هو الصحيح دون الأعلى، "يقول المستشرق كاتياني ت١٩٣٥م: إنّ الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب السنّة قد اختلَقَها المحدّثون في القرن الثاني، بل وفي القرن الثالث -أيضًا"[3]، بل انتهى الفكر الحداثي إلى أن الإسناد جزءٌ اعتباطيّ في الأحاديث، وأنها تمّت وتطوّرت على يد الأحزاب التي كانت تُريد أن تَنسِب نظريّاتها

=

(٩٥-٩٦)، (١٠٣- ١٠٥).

(١) انظر: التصورات الاستشراقية حول علوم القرآن، د. علي السيد الأخرس، ص (٢٥٦- ٢٥٧).

(٢) انظر: شبهات المستشرقين حول إسناد الحديث، د. يحيى عبد الهادي محمد، ص (٤٢)، (٨١).

(٣) المرجع السابق، ص (١٠٠).

إلى أشخاصٍ مرموقين من القدماء[١].

فالأسانيد في الفكر الحداثي اعتباطيّة، ورُواة الأحاديث يُركّبون الأسانيد على المتون دون النّظر إلى صحة المتن أو عدم صحتّه، والأسانيد المتصلة كلّها مُختلَقة[٢]، وقد اعتمد فكر الحداثة في التبرير لذلك على منهجي التأريخ المثالي، والمادي، حيثُ العوامل السياسة والعوامل الاقتصادية، والصراع بين طبقات المجتمع، هي العوامل الحاسمة في تشكّل الظاهرة.

وتابع الحداثيون أساتذتهم من المستشرقين، فانطلقوا في التأريخ النقدي من إنكار الوحي، والنبوّة، وعصمة الأنبياء، باعتبار تلك التصورات مُسلّمات إجرائيّة بحثيّة، وعلى سبيل المثال ما جاء في كتاب إسلام المجدّدين: "نلمس اليوم رفضًا قاطعًا لإضفاء أي قداسةٍ زائفةٍ على منهج بشريّ تمّت صياغته في فضاءٍ معرفيّ مخصوص"[٣]، وعليه فقد تبنى الحداثيون في تأريخهم للسنّة النبويّة المطهّرة، هذا التصوّر "الذي لم يعُد ينظر للحدث التاريخي كواقعٍ تجريبيّ مُعطى يطمح المؤرخ إلى استرجاعه في تفصيلاته وحيويّته الأصلية، فإبيستمولوجيا التأريخ الجديد تؤكّد [على حدّ زعمهم] أن الواقع التاريخي واقع يتم بناؤه تصوّريًا مِن خلال الممارسة النظرية المنهجية التي يَضعُها المؤرّخ ويقدّمها لتعقّل الظاهرة التي يُزمع تناولها ... إن النقد الحاسم الذي وجّه لمفهوم الحدث التاريخي ووحدته وشفافيته [من منظور الحداثيين] قد قوّض النظرية التقليدية المبسّطة للكتابة التأريخية، التي لم تعُد تسجيلًا مباشرًا وآمنًا لأحداث الماضي، فالتاريخ وإن كان سردًا ورواية إلا أنه يستدعي الإعداد النظري والأفق التصوّري وإن كانت الأسس المفهوميّة مغيّبة غير واعية بذاتها"[٤].

وعليه يتصوّر الحداثيون عند تأريخهم للسنة النبوية المطهرة أن تأسيس حجيّة الحديث النبوي جاءت مع الأصوليين نتيجة صراعٍ إيديولوجي خاص، وأن عدّ السنّة النبويّة أصلًا في التشريع، أو أصلًا في التفسير لم يكن مُسلّمة فرضها النص

(١) انظر: دراسات في الحديث النبوي، د. محمد الأعظمي، ص (٤٥٢).
(٢) انظر: شبهات المستشرقين حول إسناد الحديث، د. يحيى عبد الهادي محمد، ص (١٠٤).
(٣) إسلام المجدّدين، محمد حمزة، ص (١٠٣).
(٤) التأريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، د. السيد ولد أباه، ص (٤٠ -٤١).

التأسيسي أو القرآن، وإنما تلك مُسلّمة رسّختها الممارسة التأريخيّة والتأويليّة التي قام بها الأصوليون والمفسّرون لترسِيخ فهمٍ تعَسّفي أو دوغمائي مُعيّن لنص القرآن، وجعل المعنى فيه مُتعلّقًا بالحديث النبوي لتحقيق إيديولوجيا السّلطة الدينية-السياسية، في صراع أهل السنّة مع الشيعة والتيّارات الأخرى من أجل السيطرة على السيادة العليا التي تُسوّغ السلطة السياسية أو تنقضها، ومن أجل أن يتطابق مع مدلول الفرقة الناجية الدّالة على أهل السنة والجماعة، وهي الفرقة التي انتصرت على بقيّة الفرق الإسلامية؛ لأنّها ادّعت الانتساب إلى سنّة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ [(١)].

وبناء على ما سبق فإن فكر الحداثة في سياق التأويل التأريخي لأصول التفسير يدعو إلى ضرورة تجاوز عصمة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فعلى سبيل المثال يقول أركون: "ينبغي قلب المنظور العقلانوي والظاهري للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غذّت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد، والنّزعة التقَويّة، والفكر وأنواع السلوك اللاحقة للمؤمنين، نقصد بذلك استِبْطان المؤمنين لكلّ تراجم الرجال العظام على هيئة صورةٍ مثاليّة وتقديسيّة، من الواضح أن سيرَتيَ محمّد[صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ] وعليّ تُشكّلان نموذجَين كاملين لهذا النوع من التراجم"[(٢)]، ففكر الحداثة يرى أن أوّل ما غذى هذه النّزعة التقديسيّة هو الانطلاق في تأكيد حجيّة السنة النبوية المطهرة من مُسلّمة عِصمة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، جاء في كتاب السنة بين الأصول والتأريخ: "تعتبر عصمة النبي [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ] أحد المستندات النظرية العقلية الرئيسية التي أسس بواسطتها الأصوليون حجية السنة ... [و]قد وقع التأكيد على عصمةِ [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ] النبيّ في العصور المتأخّرة لنَمْذَجة حياة النبيّ [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ] وأقواله وأفعاله وسيرته"[(٣)]، وتفكِيك سُلطة النص إنما يتمّ بإلغاء، أو تفكِيك مبدأ العصمة [(٤)].

---

(١) راجع: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص (٦٧ -٧٨)، و/ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص (١٦)، (٥٤- ٥٩)، و/ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص (٣٨٨).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص (١٧ -١٨).

(٣) السنة بين الأصول والتأريخ، حمادي ذويب، ص (٨١)، (٨٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٨٦- ٨٧).

ويرى فكر الحداثة أن القول بالعصمة هو ما جعل من أقواله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأفعاله، وكل ما روي عنه ملزمًا لارتقاء الخبر عنه إلى منزلة الوحي الإلهي، جاء في كتاب إسلام الفقهاء: "هذا التصوّر الذي ينفي عن النبي [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ] صفة البشريّة، ونحسب أن القول بعصمة النبي [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ] يندرج في إطار الجدال بين السنة والشيعة، فالشيعة هم أوّل من قال بعصمة الإمام، فبذلك نذهب إلى أن القول بعصمة النبي [صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ] لم يظهر على الأرجح إلا ابتداء من القرن الثاني للهجرة"[1].

ونلاحظ هنا استخدام فكر الحداثة لمنهج التأريخ النقدي الظاهراتي حيث العوامل السياسية هي العوامل الحاسمة في تشكّل مبدأ العصمة تاريخيًّا، فافتعل جدليّة ثم صهرها في نتيجة دون الاستناد إلى دليل؛ لأن الوعي الذاتي الحلولي الطبعي المتمثّل في محاولة الكشف عن الشاغل الإيديولوجي هو ما يُحرّك تفكير الحداثيين في التأويل التأريخي الباطني لأصول التفسير، وفي التنظير لها.

وفي سياق التأويل التأريخي لأصول التفسير يدعو فكر الحداثة -أيضًا- إلى إعادة النظر في مفهوم عدالة الصحابة، فعلى سبيل المثال يقول أركون: "إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقى حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني [ت٨٥٢هـ] وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة، هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلّون موقعًا مفتاحيًا وأساسيًا فيما يتعلّق بنقل النصوص المؤسّسة للإسلام ولكلّ تراثه، ولكننا نلاحظ أن تراجم كتاب الرجال لابن حجر تُصَوّر لنا شخصيّات مثاليّة ترتفع بالمِخيال الإسلاميّ الشائع وتُجَيِّشُه، وتُنكّر، أو تُقنّع، أو تَحجُب في الوقت ذاتِه الحقيقة التأريخيّة المتعلّقة بكلّ شخصية من الشخصيات المُترجَم لها، قد آن الأوان لكي نفتح هذه الإضبارة الشائكة على مصراعيها كليًا، إننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم العدالة الذي بَلْوَرَه المُحدّثون، وإنما ينبغي إعادة تَفحّص كلّ الإسنادات ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجيّة الوضعيّة للمُؤرّخ الحديث الذي لا يهتمّ إلا بالمُعطيات والأحداث التي يُمكن تحديدها بدقّة، ويرمي كلّ ما عاداها في ساحة المزيج المُعقّد الغامِض للخُرافات، والأساطير الشعبيّة، وإنّما

(١) إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص (٥٧ – ٥٨).

نُريد على العكس أن نُبيّن كيف أن العناصر الأُسطورية الزائدة المُضافة على سِيَر الصحابة من أجلِ تشكِيل شخصيّات نموذجيّة مُقدّسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسّيسية المُكوّنة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المُعطيات والأحداث التأريخيّة الواقعيّة التي حصلت بالفعل"[1].

ويترتب على ذلك في فكر الحداثة ضرورةُ إعادةِ النّظر في موضوع عدالة الصحابة، ومدى انخراطهم وبقيّة الرّواة في الوَضع والاختِلَاق، جاء في كتاب إسلام المجدّدين: "غير خفيّ أن القول بتأخّر عمليّة الوضع وعدم شمولها العصر الإسلاميّ الأوّل صار مقالة مَذهبيّة فَقَدَتْ مِصْداقيّتها في الفكر الإسلاميّ الحديث، الذي صار يُؤمن بأنّ جميع الفاعلين الاجتماعيين [الصحابة] في التاريخ الإسلاميّ عصرئذ كانوا يضَعُون الأحاديث في إطار التّنافُس المذهبيّ القائم آنذاك، قد تَنبّه الضمير الدينيّ الحديث إلى أن التقديس الذي أُضفي على الصحابة أمرٌ متأخّر في التاريخ الإسلامي، وإذا كانت هذه الإشكاليّة تُعدّ مِن أعوَص الإشكاليّات وأخطرها لسببين: أولهما لما يُثِيره طرح هذه القضيّة مِن أسئلة محرجةٍ على الضمير الديني قد تَقْلِب المُسلّمات التي استقرّت عليها أَفهام المسلمين، أما السبب الثاني فإن افتراض صدور الكَذِب في عهد النبي [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] يطرح بين الباحثين المُعاصرين خلافًا حادًا حول مدى الصدق الذي نَقل بواسطته الصحابة الأحاديث وصولًا إلى نصوص الوحيِ ذاتِها"[2].

وجاء في نفس الكتاب: "قد صَار من البيّن أن مسألة عدالة الصحابة هي مسألةٌ وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يجري التّشكِيك في أمانة صحابة الرسول [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وفي صدقهم؛ ذلك إنّ الشكّ إن بلَغ حدّ الارتياب في نزاهة الصحابة فإنّه يعصِف بأصول الدّين الإسلامي؛ لأنّ صحابته [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] هم الذين رَوُوا القرآن ودوّنوه، وهم الذين رَوُوا الحديث فأخذته عنهم العصور، لذلك قرّر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وانتفاء الانتحال بينهم، في حين أن هذه التفرقة اعتباريّة لا وجود لها، ولا تتّفق ومقتضيات النّقد العلميّ الصارِم، كما أنه ليس هناك حدّ طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا نُنَزّه الأوّلين

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص (١٧).
(٢) إسلام المجددين، محمد حمزة، ص (١٠١-١٠٢).

عن الانتحال ونشكّ في الآخِرين"[١]، فالفكر الحداثي يدرك أن السبيل الأهم في نزع القداسة عن نصوص الوحي الشريف يتمثّل في التشكيك في نزاهة الصحابة، ويوظّف لهذه الغاية منهج التأريخ النقدي الظاهراتي، حيث الصراع بين الأحزاب هو العامل الحاسم في تشكّل مبدأ عدالة الصحابة تاريخيًّا.

وفي سياق التأويل التأريخي الباطني لأصول التفسير يدعو فكر الحداثة -أيضًا- إلى إعادة تَشكِيل مفهوم صحّة الحديث من منظورٍ حداثي، وذلك باعتبار مفهوم صحّة الحديث المُقرّر في الفكر التراثي الإسلامي مفهوم تاريخيّ ساذَج ارتبط بالفضاء المعرفيّ الذي أنتجَه الصراع الإيديولوجي الذي كان يحكُمه[٢]، فعلى سبيل المثال جاء في كتاب إسلام المجدّدين: "إن العمل النقدي والتفكيكي البديل الذي يجري في شأن الحديث النبوي يتمثّل في مراجعةٍ جذريةٍ للمفاهيم المؤسّسة لمنهجيّة المُحَدّثين، من ذلك مفهوم صحّة الحديث باعتباره مفهومًا معقدًا يتجاوز ما نصّ عليه علماء الحديث.. لأن هذا المفهوم يخضع لفضاءٍ معرفيّ أنتجَه، ولِبِنْيَةٍ متّسقة في داخلها تعتَمِد عند الحُكم في صحّة الحديث على عدالة الرّواة وعلى ضبطهم، قد صارت زاوية النظر إلى الحديث النبوي إبستمولوجية [معرفية] تتجاوز الصراع لإثبات صحّة حديث، أو في المقابل البرَهنَة على تهافُتِه؛ لأن صحّة الحديث أو بطلانه لا تُعطّل فاعليّتَه في الوجدان والسلوك، كما لا تُبرّئ الضمير الجَمْعِي من انتِحالِه أو تبَنِّيه"[٣].

وبناءً على ذلك اقترح الحداثيون مفهومًا جديدًا لـالوضع والاختلاق في الحديث النبويّ خرّجوه على أساس التحليل الإيديولوجي لأطراف الصراع السياسيّ الدينيّ بين السائد والمُهَمّش في مرحلة الحداثة، وبناء على تعدد القراءات ولا نهائية المعنى في مرحلة ما بعد الحداثة، جاء في كتاب إسلام المجدّدين: "فالأحاديثُ ذات المضامين السياسيّة والعقائديّة بصفةٍ خاصة، والأحاديث الموضوعة بصفةٍ عامة، لا يُقَلّل انتحالُها من قِيمَتها التاريخيّة؛ لأنّها وَلِيدُة ظروفٍ تاريخيّة

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة، ص (١٠٥).
(٢) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص (٣٩٧).
(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة، ص (٩٩ -١٠٠).

واجتماعيّة مُعَيّنة، ومن ثمّ فهي تَعكِس عقليّة واضعِيها، وأُفُقَهم الذّهنيّ، وتكشِف عن حدود المسموح التفكير فيه، والمجالات التي لم يُمكن التفكير فيها أو نقدها أمرًا ممكنًا في ظلّ الثقافة السائدة"[1].

وبناء على ما سبق يَنتَقِي فكر الحداثة مِن نُصوص السنّة النبويّة المطهرة انتقاءً يُبرّر به للجدل، أو يُوهِم به تعارضًا، أو يُبرّر به عمليّة الإسقاطِ أو الربطِ بمَركزٍ ماديّ حسي أو معنوي في التأويل التأريخي الباطني للقرآن الكريم، ولأصول التفسير. وكما تساوى لدى الفكر الحداثي الحديث الصحيح بالموضوع، تساوى عنده المحكم بالمتشابه، والعام بالخاص، والحقيقة بالمجاز إلى آخر الثنائيات في العلوم الإسلاميّة.

وفي سياق التأويل التاريخي لأصول التفسير يدعو فكر الحداثة -أيضًا- إلى فهم القرآن الكريم من خلال الكشف عن علاقته بالسيرة النبوية، ونزوله وفق المراحل التي مرّت بها الدعوة المحمديّة، وذلك بعد مقاطعته للترتيب المصحفي أو للسياق الداخلي، وتصوّره للقرآن بأنه مدونة تاريخية عشوائيّة تشكّلت نهائيًا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وذلك من أجل توحيد المدوّنات القرآنية المتعدّدة في مدوّنة رسميّة تبنّتها الدولة، واختبارًا لطاعة ولاة الأمصار للقيادة المركزية في المدينة المنورة -كما مرّ سابقًا-، وتصوّره لتدخل مِخيال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في صياغَة النص القرآني وفقًا لتأويله لظاهرة الوحي، وعليه قام بتحديث ترتيب النزول تحديثًا ذاتيًا في ضوء ما سبق من أسسٍ وخلفيات فلسفيّة فكرية أو معرفية، وقام بهذا العمل المستشرق نولدكه ت١٩٣٠م وحسّنه المستشرق بلاشير ت١٩٧٣م، واعتمد هذا الترتيب جمهور المستشرقين، وتلامذتهم من مدعي التجديد والتنوير في وقتنا الحاضر؛ وذلك من أجل أن يكون هذا الترتيب خارطةً حداثيّة لفهم القرآن الكريم من خلال علاقته بالسيرة النبويّة، وذلك بعد تصوّرهم للسيرة النبوية بأنها مرويات مختلقة عن حياته صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ منذ الولادة حتى الانتقال إلى الرفيق الأعلى، وسبب اختلاقها صراعات فكرية، أو سياسية أدّت إلى هذا الاختلاق، الأمر الذي يعني أن معيار قبول أخبار السيرة النبوية أو ردّها في

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة، ص (١٠٥)، و/ انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبوزيد، ص (١٤٨ - ١٥٤).

الفكر الحداثي هو: حديث القرآن الكريم عنها، وهذا هو جوهر التأريخ والتأويل الباطني للقرآن الكريم وللسيرة النبوية المطهرة في الفكر الحداثي بمرحلَتيه[1].

وعليه تجاوز فكر الحداثة تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين، وتجاوز طرق توثيق الأخبار والآثار، ليتم له بذلك تجاوز منهجية التفسير بالمأثور في فكر الإسلام، وما يتعلّق بها من مباحث في علوم القرآن.

وتحديث فكر الحداثة لترتيب النزول ما كان إلا لتسهيل تخريج العوامل السياسية والاقتصادية والشهوانية الغرائزية المستقرة لديه في تجربته المتجسدة في علومه الإنسانية بوصفها عوامل مؤثرة في تشكل الظواهر الإنسانية، أو لتسهيل التبرير لها في إطار خارطته المحدثة لترتيب النزول، وعليه يسهل التأويل التأريخي النقدي لتطور الظاهرة القرآنية، أو السيرة النبوية المطهرة، أو تحديث الأحكام الشرعية في عالم الحداثة، وكذلك يسهل عليه التأويل الفلسفي الباطني لنصوص القرآن الكريم، والسيرة النبوية المطهرة خاصة ما يتعلّق منها بالإلهيات، والسمعيات في عالم ما بعد الحداثة.

وهذا العبث الحداثي الممنهج، وما ترتّب عليه من تأريخ باطني للقرآن الكريم ولأصول التفسير لم يقل به أحد في فكر الإسلام على اختلاف تياراته، ومذاهبه، بل لا يصلح إلا أن يكون تنظيرًا للتأويل الدهراني بلا شرط الزمان والمكان.

---

(١) انظر: في السيرة النبوية -٢- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعَيْط، ص (١٨٥-١٩٤).

المبحث الثالث

التأويل الباطني للنص القرآني في فكر ما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منه

هذا المبحث تناولٌ موجز للتأويل الباطني للنص القرآني في فكر ما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منه.

٣/ أ- منهج التأويل الفلسفي الباطني في فكر ما بعد الحداثة:

التأويل الفلسفيّ الباطنيّ، أو الهرمنيوطيقا ليس منهجًا قائمًا يقوم على إجراءات محدّدة في تفسير النصوص فقط، بل هو قبل ذلك فلسفة في فهم الفهم، وتُعرف في الإطار العام بعلم أو فنّ الفهم، وتدلّ الهرمنيوطيقا في علم اللاهوت على فنّ تأويل وترجمة نصوص العهد القديم والعهد الجديد من الكتاب المقدس، ثم تحوّلت بعد ذلك إلى فلسفة تُعنى بفهم النصوص وملابسات التأويل، وكيفيّة مقاربة المعنى بغضّ النظر عن المادة اللغوية المتناولة، سواء كانت أدبية، أو تشريعيّة لاهوتيّة، وكان الأصل الأولي التأسيسي الذي قام عليه منطق التأويل الباطنيّ أو الهرمنيوطيقا هو: إقامة الفهم بدلًا عن المعني، والانتقال من النظريات التي كانت تبحث عن المعنى الحرفي أو المجازي إلى النظرية التأويلية الباطنيّة أو نظرية الفهم، التي ترفض التفسير الحرفي والتفسير المجازي، وتعتبر الثاني مكمّلًا للأول ويشاركه في الإرادة ذاتها التي هي إرادة تجاوز أو سدّ الهُوة التي حفرها التاريخ أو الفكر الميتافيزيقي، ويُؤرّخ للهرمنيوطيقا ابتداءً من الألماني شلاير ماخر ت١٨٣٤م[(١)].

وهو منهج يعتمد طريقة ذاتيّة باطنيّة في القراءة أو في تأويل النصوص، تَفترض الدلالة والمعنى جملةً مركّبةً من علاقات الخطاب والتلقّي، مثلما يفترض أن للمعنى المتولّد في الذهن شروطًا تتغيّر بتغيّر نوع الخطاب، وأسلوبه، وظروف القارئ وبنياته الثقافيّة والرمزيّة، وكثيرًا ما توسّل هذا المنهج التأويلي في تطبيقاته العربيّة أدوات لغويّة، ولسانيّة، وسيميائيّة بمعياريّةٍ غربيّةٍ حداثيّة على نحو ما فعل

(١) انظر: القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني -عرض ونقد-، بقلم د. ريمة عسكراني، أ.د. الجمعي شبايكي، ص (٦٧٣).

نصر حامد أبوزيد في كتاباته[١].

ومقابله في فكر الإسلام الخاطر الإشاري الصوفيّ إلا أنه يختلف مع فكر ما بعد الحداثة في المقصد والآليّة، وذلك أن مقصد الفكر الحداثي في تأويل النص القرآني، هو: تقديس الأنا النفسية بحلول واتحاد طبعي، أو فناؤها في وحدة وجود طبعية.

ومقصد مفكري الإسلام في الخاطر الإشاري هو توحيد الأنا النفسية لله – تعالى- بلا حلول واتحد، وبلا وحدة في الوجود.

وفي سياق تنظير الحداثيين للتأويل الفلسفي الباطني ينادون بضرورة مقاطعة مباحث الدلالة اللفظية الوضعية في المنهجية التأويلية الإسلامية، ويحثّون على ضرورة الأخذ بالمنهجية التأويليّة الفلسفية، واعتماد كلّ نظريات القراءة المتعلّقة بها آلياتٍ تأويلية جديدة في قراءة النص الديني، وهي تلك النظريات التي استُجدّت في العلوم الإنسانية[٢]، وذلك أن الفكر الحداثي يرى أن المعنى مقيّد بالنظام الذي يعيشُه الناس، فكلّ نظامٍ فكري دينيّ أو سياسيّ أو ثقافيّ يُنتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن، كما يُنتج -أيضًا- آثار المعنى، أي الاستخدامات الإيديولوجية المرافقة لكلّ معنى[٣]، وبناء على هذا يكون المعنى عند أصحاب الفكر الحداثي فكرة إنسانيّة عقلانيّة حلوليّة، أو ذوقًا باطنيًّا واحديًّا وجوديًّا.

وعليه تجاوز فكر الحداثة مباحث الألفاظ، والتي هي أحد أركان استنباط المعانى والأحكام في منهجية التفسير بالرأي المحمود، وتجاوز ما يتعلّق بها من مباحث في علوم القرآن.

٣/ب- طرق استثمار النص القرآني في الفكر الحداثي، والقياس التمثيلي:

طرق استثمار النص القرآني في الفكر الحداثي: هي طرقٌ في التوفيق بين

(١) راجع: نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص (٧١)، و/ كتاب مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد.
(٢) راجع: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص (٧٠)، و/ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص (٦٣)، و/ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، د. محمد بن حجر القرني، ص (٢١٩)، و/ القراءة الهرمنيوطيقيّة للنص القرآني –عرض ونقد-، د. ريمة عسكراني، و أ. د. الجمعي شبايكي، ص (٦٧٧ -٦٧٩).
(٣) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص (٧٠-٧١).

المغزى السائد والمغزى المُهمش من أجل التحديث أو النسخ بالمفهوم الحداثي، أو من أجل إظهار العِلَل أو الأسباب المادّية الإنسانية في التأريخ النقدي للقرآن الكريم بعد ربطه بالسيرة النبوية المطهرة، أو من أجل التحليل، والتفكيك، والتبرير للتجاوز بناء على تلك العِلَل المادية.

وذلك أن فكر الحداثة يتجاوز دلالة المنطوق والمفهوم في المنهجية الإسلامية، وتبدأ طرق الاستنباط في فكر الحداثة التأريخي من مستوى المغزى المتناقض، أو المتضاد، ثم يُخرّج المعاني الجزئيّة، والكلّية على القصد الذاتيّ الإنسانيّ الحلوليّ الطبعيّ من طريق القياس التمثيلي المبنيّ على المصلحة الذاتيّة العقلانيّة الإنسانية، أو المجتمعية، وهو ما يُسمّيه فكر الحداثة بـالصورة المجازية.

أما عن القراءة الذوقيّة الباطنيّة، أو التأويليّة الفلسفيّة الهرمنيوطيقيّة في فكر ما بعد الحداثة فلا وجود عندها إلا لدوالٍّ، وخبرةٍ لغويّة آنيّة ذوقيّة، أو مصلحة ذاتيّة خاصّة للقاريء، ومعانٍ لا نهائية متعدّدة بتعدّد القراء، والذوق الوجدانيّ الوجودي الخاص للقاريء هو الذي يربط بين الدالّ والمدلول في استلهام المعنى الوجوديّ الواحديّ الذاتيّ الباطني، وهو الوجه الآخر لـالصورة المجازية في عالم ما بعد الحداثة.

وقد تبيّن فيما سبق إدخال فكر الحداثة لمفهوم السنة النبوية في العرف التاريخيّ، وذلك باعتبار العُرف مفهومًا متطورًا يبدأ من السنّة النبويّة المطهرة بوصفها العرف الثقافيّ الاجتماعيّ للفترة التي سبقت الرسالة والفترة التي تَلَتها، ثمّ يتطوّر العرف بعدها حسب كلّ عصر، فمن العرف الأموي إلى العرف العباسي إلى غيرهما حتى اليوم، فالعرف مرحليّ متطوّر ومشروط بالزمان والمكان، وعليه ذهب فكر الحداثة إلى أن المصادر الماديّة الحسيّة لهذا العرف التاريخي المدوّن هي التأويلات الذاتيّة للخلفاء، والفقهاء والقضاة الذين تصدّوا لسَدّ الفراغ التشريعيّ الإسلاميّ، وهذه التأويلات نفسها متأثرة بالثقافة المشروطة بالزمان والمكان ومُقتبسة في الوقت نفسه من الحضارات الأخرى، والدول المجاورة التي احتكّ بها المسلمون[1].

(١) انظر: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، أ. د. عجيل جاسم النشمي، ص (١٧٧).

ولأنّ أصل الفهم الوحيد في فكر الحداثة هو العرف التاريخيّ أو المجتمعي الذي ظهر في المدوّنات، فقد ذهب إلى أن الخلفاء والحكام والفقهاء والقضاة، والمحدّثِين، والمفسرين أعطوا للعرف المجتمعيّ أو التقاليد السائدة قوّة نسخٍ -بمعنى تغيير أو تبديل- ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة من أحكامٍ، وإلزامات تعبديّة، أو خلقيّة، أو قيميّة، أو أيّ معانٍ كلّية متعلّقة بالفرد أو المجتمع بوجهٍ عام، وكذلك أعطوا تلك التقاليد السائدة قوة نسخ أو تغيير الأعراف السائدة قبلها بوجه عام، حيثُ ابتكر الحُكّام بمساعدة الفقهاء والقضاة -على حدّ زعم فكر الحداثة- مفهوم النسخ بوصفه رأيًا ذاتيًّا يُبرّرُ لسيادة عرفٍ مّا في الصراع بين السائد والمهمش في الواقع المجتمعيّ التاريخيّ الإسلاميّ، وزعموا أن هذه الإجرائيات الذاتية مع الأعراف والتقاليد المشروطة بالزمان والمكان هي مفهوم التأويل، والاستثمار، والتجديد في فكر الإسلام(١) .

ففكر الحداثة يمَزج بين السنّة النبوية، والإجماع، والعُرف في مفهوم واحد، فخطاب الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عنده بمعنى الأعراف السائدة منذ العصر الجاهلي والتي تطوّرت زمان الرسالة، وتجسّدت في مُدوّنات السنة النبويّة المُطهرة، وخطاب الأمة أو الإجماع عنده هو: العادة السائدة في كلّ زمان جاء بعد زمان الرسالة، ذلك الإجماع الناتج عن صراعٍ عرفيّ بين سائد ومهمّش في الواقع التاريخيّ الموضوعيّ الذي فرضته السلطة وظهر في المُدوّنة التاريخيّة على يد حرّاس الحقيقة أو علماء الإسلام، والنسخ عنده هو: الآراء الذاتيّة للحكّام والفقهاء والقضاة والمُحدّثين والمفسّرين المؤثرين في الواقع الموضوعيّ التأريخيّ.

وقد استخدم فكر الحداثة في هذا التحليل منهجي التأريخ الظاهراتي المثالي، والمادي الحسي، حيث العوامل السياسية والاقتصادية، والصراع بين الطبقات المجتمعية هي العوامل المؤثرة في تشكّل الظواهر، والمفاهيم.

وبناء على سبق تم للفكر الحداثي بمرحلتيه تجاوز منهج استنباط الأحكام والمعاني في منهجية التفسير بالرأي المحمود، وتجاوز ما يتعلق بها من مباحث في علوم القرآن.

(١) راجع: أصول الفقه، المستشرق شاخت، ص (٥٠ – ٥٧)، و/ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، أ. د. عجيل جاسم النشمي، ص (١٧٩- ١٨٠).

وعليه فمفهوم التأويل في فكر الحداثة هو: قراءةٌ تأريخيّة عقلانيّةٌ نقدية للعُرف التاريخيّ المدوّن، وذلك بواسطة القياس التمثيلي المبنِيّ على القصدِ الذاتيّ الإنسانيّ الحلوليّ الكامن في اللّاوعي التاريخيّ أو المجتمعيّ، والمُتّحدِ مع الفاعلِ التاريخيّ، أو القاريءِ، أو الناقدِ في عالم الحداثة، والتأويل -أيضًا- هو قراءة النصوص بواحديّةٍ باطنيّةٍ وجوديّةٍ منفصلة متعددة، عبثيّةٍ أو عدميّةٍ، لا تستند إلا على الذوق والخيال في عالم ما بعد الحداثة.

والتأويل بهذا المفهوم الحداثيّ مُغايرٌ لمصطلح التأويل في فكر الإسلام على اختلاف تيّاراته الفكريّة، وتخصّصاته العلميّة التي تمّ تداول مصطلح التأويل فيها، وكذلك مفهوم النسخ، ومفهوم العرف.

ومن المعلوم أن استثمار الخطاب في المنهجية الإسلامية يبدأ بالدلالات اللفظية، وهي: دلالة المنطوق والمفهوم، وفكر الحداثة يتجاوزهما -كما مرّ بيانه في تجاوزه لمباحث الألفاظ-، ثم يأتي الاستثمار وهو القياس العقلي على المنطوق فيبدأ بـالمفهوم المخالف من مباحث الدلالات اللفظية، ثم على مستوى المعاني الجزئية يكون الاستثمار بقياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص لاشتراكهما في العلّة، وهو مفهوم القياس في فكر الإسلام، ثم على مستوى المعاني الكلّية يكون استثمار الخطاب فيما لم يرد فيه نص بالاستصلاح المبني على مقاصد الخطاب المستقرأة من الأوامر والنواهي والأخبار الصريحة، ومن المعاني الجزئية المبثوثة في الخطاب بتتبّع العِلَل المشتركة فيها ومعرفة المقصد فيما يعرف بـتخريج المناط، فالقياس والاستصلاح مركزهما النص أو الخطاب، ثم يأتي دور العقل في ربط المقصد بالواقع الموضوعي المُستحدَث لاشتراكهما في العلّة وهو ما يعرف بـتحقيق المناط[1].

وفكر الحداثة وما بعدها لا ينطلق من مقاصد نصوص الوحي الشريف في قياسه التمثيلي، أو استصلاحاته الذاتية، وإنما ينطلق من التجربة الذاتية الإنسانية الحلوليّة المتخرجة على العلوم الإنسانية في مرحلة الحداثة مؤرخًا للقرآن الكريم والسيرة النبوية المطهّرة، ومن التجربة الذاتية الواحدية الوجودية في مرحلة ما بعد الحداثة مؤولًا لنصوص الوحي الشريف.

(١) انظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، أ. د. إدريس حمادي، ص (٣٨٥- ٣٨٤)، (٣٩٤- ٣٩٥).

وقد تبيّن سابقًا أن الفكر الحداثي يُنكر القياس المنطقي، ويعترف بالقياس التمثيلي الذي يعني إلحاق معنى بمعنى للاشتراك في علّة، وهو منهج تجريبي طبعي ولا يصلح في مجال استثمار نصوص الوحي الشريف إلا بالاعتراف بمعانيها اللغوية، والشرعية الجزئية والكلّية، وهو ما يُنكره فكر الحداثة وما بعدها؛ لأنّه يعتقد أن نصوص الوحي الشريف إما مختلقة، وإما متناقضة وغير مترابطة، وعليه فمفهوم القياس في الفكر الحداثي هو: إلحاق معاني نصوص الوحي الشريف بالمعاني الذاتية المتخرجة على التجربة الإنسانية الحلولية أو الواحدية الوجودية، تلك التجربة المتجسدة في العلوم الإنسانيّة، ومفهوم القياس عنده مفهوم مساوٍ لـمفهوم التأويل، والرأي، والاجتهاد، والاستحسان، والاستصلاح[1]، وإذا كان المقصد في فكر الاسلام هو الأمر والنهي المنطوق أو عِلَلهما، أو هو العلّة المشتركة بين المعاني الشرعية الجزئية في المعنى الكلّي، فإن القصد في الفكر الحداثي هو المصلحة الذاتيّة الإنسانيّة التاريخية المثالية، أو المجتمعيّة المادية في الصورة المجازية الحلولية الطبعيّة، أو المصلحة الذاتيّة الوجوديّة النفسيّة العبثيّة أو العدميّة في الصورة المجازية الواحديّة الطبعيّة؛ لأنهما يشكّلان المعنى الكلّي والموجود الذهني الوحيد في كلّ من فكر الحداثة وما بعد الحداثة.

ج- تعقيب نقدي موجز في موقف الإسلام من فلسفة التأويل في الفكر الحداثي:

تأويل الفكر الحداثي لنصوص الوحي الشريف يشبه تأويلات القائلين بالحلول والاتحاد، ووحده الوجود عند أصحاب الأديان بوجه عام، ويشتبه بالإشارة الصوفية في منتج فكر الإسلام بوجه خاص.

وعليه يركز الفكر الحداثي دراساته في عالم ما بعد الحداثة على نقد وتحديث آليّة الإشارة الصوفية على مستوى تأويل النصوص، ويركز دراساته في عالم الحداثة على نقد وتحديث آليّة التأويل العقلاني عند المعتزلة على مستوى التأريخ.

وفكر الإسلام يختلفُ مع الفكر الحداثي بمرحلتيه في حقائق ثلاث يتمركز الخلاف عليها، أولها: التوحيد وحقيقة وجود الله -تعالى-، والثانية: حقيقة إعجاز

(١) راجع: أصول الفقه، لشاخت، ص (٨٦- ٨٧)، (٩١)، و/العقيدة والشريعة، جولد تسيهر، ص (٢٥٥)، و/ جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص (٣١٢)، (٤٢٧)، و/ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، أ. د. عجيل جاسم النشمي، ص (١٤٧- ١٤٨)، (١٦٠ -١٦١).

القرآن الكريم، وانطلاق البحث التأريخيّ والخاطر الإشاري من هداياته، والثالثة: حقيقة الانفصال بين الكون والإنسان والإله، وما يترتّب على ذلك من أن العالم له بداية ونهاية، وأن الزمان من لوازمه، ولهذا قد يلتَبِس على غير المتخصصين تأويلات الفكر الحداثي خاصّة عندما يتحدّث أو يكتُب بها مُسلم مُوالٍ للفكر الحداثي.

والفكر الحداثي يُنكر الغيب، ويدمِج بين الوجود والعدم في الصيرورة، ويجعلُها مَظهرًا من مظاهر قُدرة القانون الطبعيّ، وعليه فالزمان في الفكر الحداثي لا نهاية له، بينما المكان والزمان في العقيدة الإسلامية لهما بداية ولهما نهاية لا يعلمها إلا الله -تعالى-، ويفصل بين الإنسان والإله والكون بخلاف الفكر الحداثي الذي يُحِلُّ القانون الطبعيّ في العقلِ، والتاريخِ، واللّاوَعي، أو المجتمع والوعي الإنسانيّ، فلا يُمكِنُه الفصل سواءٌ اتحدّ مع القانون الطبعيّ في مرحلة الحداثة، أم ذابَ فِيه في مرحلة ما بعد الحداثة.

والفكرُ الحداثي يُنكر إعجاز القرآن، وينطلق في التأريخ بما استقَرّ لديه في تجربته المتجسدة في العلوم الإنسانية، فيجعلُ غايةَ الحركة الإنسانيّة التاريخيّة هي المُشتهيات، وعليه جاء تأويله التأريخي الباطني مُتمركِزًا على المُشتهيات الحسيّة الماديّة، أو الغرائزيّة المعنويّة.

أما فكر الإسلام فيدرِس في الواقع الموضوعيّ التاريخيّ عند التأريخ كُلّ العوامل الماديّة الحسيّة، والمشتهيات المعنويّة بوَصفِها عوامل مؤثرة في الحركة الحرّة أو المختارَة للكسبِ الإنسانيّ في الحياة على مستوى الفرد والجماعة، فكلّها في فكر الإسلام عوامل مؤثرة في حركة الكسب الإنساني في الحياة بلا شرط الزمان والمكان؛ وذلك لأنّه يؤمن بإعجاز الكتاب العزيز الذي جاءت هداياته بما يؤكد أن تلك العوامل ما هي إلا عوامل مؤثرة في حركة الكسب الإنساني المُخيّر في عبادة الله تعالى واتباع منهجه، فهي من سُنن الله -تعالى- في النفس والمجتمع الإنساني، يقول الحق -جل وعلا-في كتابه الكريم: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [1]، وقد استوعب الكتاب العزيز كلّ هذه

(١) سورة آل عمران: آية (١٤).

العوامل في هداياته على مستوَيَي العقيدة والتشريع، وبيّن أن السعادة في اتباع تلك الهدايات، وبيّن أن التنكّر لها يُؤدي إلى انهيار على مستوى الفرد والجماعة، وضرب نماذج تاريخيّة لذلك تمثّلت في القصص القرآني الذي يطعن فيه الفكر الحداثي، والذي هو وجهٌ من أوجه إعجاز القرآن التي لا تنتهي، كما أن جدلية الحركة، أو فكرة الصراع، أو التدافع التي هي منطق الفكر الحداثي في التأويل التأريخي للقرآن الكريم وللسيرة النبوية ليست سوى سنّة من سنن اللّه -تعالى- التاريخية الماضية في الناس يوازن الحق -جل وعلا- بها الحياة الاجتماعية على مدار التاريخ[١]، يقول الحق -جلّ وعلا- في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ﴾[٢]..

وفكر الإسلام يؤمن بحقيقة إعجاز القرآن فينطلق من قواعده التأريخيّة إلى الواقع المباشر، ويعودُ من الواقعِ المباشر إلي الكتاب العزيز؛ لأنّه صالح لكلّ زمان ومكان، يقول الحق جلّ وعلا في كتابه الكريم: ﴿مَا فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [٣]، وآليّةُ فكر الإسلام في فَهم وتأويل الخطاب القرآني وتَدبّره آليّةٌ علميّةٌ دقيقةٌ وفريدة، وقد اتفق مع بِنيتها التفسيريّة للنصوص العقل الإنسانيّ، وأخذ بها على اختلاف لغاتِه عدا الفكر الحداثي الذي يُجسّده فلاسفة الأنسنة والحداثة، وفلاسفة الهرمنيوطيقا وما بعد الحداثة، والمستشرقون ومن والاهم في الفكر بلا شرط اللسان والمكان[٤]، ويتوسّل فكر الإسلام بتلك المنهجيّة تحقيقَ العلم بسنن اللّه تعالى في النّفس والآفاق، أو تقييم الواقع الموضوعيّ على مستويَي التحليل والنقد، وجدل الحركة المستخدم في مناهج التأريخ الحداثي ليس سوى تجريد لسنة التدافع المأخوذة من الهدايات القرآنية.

كما أن فكر الإسلام في نسق الإشارة الصوفية -التي يُلبّس بها فكر ما بعد الحداثة- لا يعتبر الإشارة معنى باطنيًّا ذاتيًّا، إنما هي تفاعلٌ توحيديّ نفسيّ خاص

(١) انظر: الصراع محركًا للتاريخ -الدياليكتيك الهيجلي-، حسن سليمان قيلي، ص (٨١).
(٢) سورة البقرة: آية (٢٥١).
(٣) سورة الأنعام: آية (٣٨).
(٤) انظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيّات والاستمدادات، د. إبراهيم عمر السكران، ص (٣٢ -٣٥).

مع الواقع الموضوعي بالقرآن الكريم، فالإشارة المنضبطة توحيدٌ خالصٌ من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، يقول الحقّ جل وعلا في كتابه الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسائَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾ [(١)]، وعليه فأصحاب الإشارة يعتبرون خطاب القرآن الكريم كلّه خطابًا للنّفس المتدبّرة وحدها[(٢)]، فإذا كان الخطابُ للناس، أو المسلمين، أو المؤمنين، أو الكفار، أو المنافقين، أو أهل الكتاب، أخذوا الخطاب وكأنّه للنفس المتدبّرة وَحدها، وذلك أنّ في النفس الواحدة نزعاتٍ إلى الإسلام، والإيمان، والإحسان، وفيها نزعات إلى الكفر والنفاق، فجاءت الإشارة الصوفيّة ترقيةً وتزكيةً للنفس المتدبّرة، وتخليةً من النّزعات الكفريّة والنفاقيّة وغيرها، فنبّهوا على ذلك وتنبّهوا له، وإذا كان الخطاب للنبيّ -صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ- وغيره من الأنبياء أخذوا منه إشارات فيما ينبغي أن يكون عليه الشيخ المربيّ، أو فيما ينبغي أن يكون عليه أولياء الله تعالى من المؤمنين والمؤمنات[(٣)]، وكذلك يعتبرون خطاب السنة النبوية المطهرة وعلى سبيل المثال إشارات ابن أبي جمرة الأندلسي ت٦٧٥هـ في كتابه بهجة النفوس[(٤)]، والإشارة الصوفيّة "مواجيد خاصة بهم"[(٥)]، وقد كتبت بلغةٍ اصطلاحيّة خاصة بهم، فهي في فكر الإسلام ليست تفسيرًا لنصوص الوحي الشريف، ولا تأويلًا له، وأما ما أشعر منها بحلولٍ واتحاد، أو وحدة وجود فمُتوقّف فيه عند جمهور مفكّري الإسلام.

---

(١) سورة النساء: آية (١).
(٢) انظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة الحسني، (١/ ٤٦١).
(٣) راجع: المصدر السابق، (١٣٣/١)، (٢/ ٥٠)، (٣/ ٣٥٦).
(٤) راجع كتاب: بهجة النفوس وتحلّيها بمعرفة ما لها وما عليها شرح مختصر صحيح البخاري، للإمام المحدث الورع أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي.
(٥) قانون الفكر الإسلامي، أ. د. محمد عبد المنعم القيعي، ص (٥٤)، مادة: ١١٤.

خاتمة

استهدَف البحث بيان الأسس الفلسفيّة التي تخرّجت عليها الرؤية الإيديولوجية العقديّة، والإبيستمولوجية المعرفيّة الحداثية وما بعد الحداثية، وبيان تخرّج تصوّر التأويل الحداثي وما بعد الحداثي للنص القرآني الشريف عليها، وبيان تبرير الفكر الحداثي من طريق تلك الأسس مقاطعته لمنهجيّة التفسير والتأويل عند علماء القرآن، وبيان مغايرة هذه الأسس الحداثية للعقيدة الإسلامية، ومغايرة مفهوم العقل الحداثي لمفهوم العقل الإسلامي، وانفكاك جهة التشابه بين هذه الفلسفة التأويلية وبين الفكر التأويلي عند المعتزلة والصوفية الأمر الذي ينقض دعوى تجديد التأويل التي ينادي بها الفكر الحداثي من أساسها.

وتمّ التوصل من خلال هذا البحث إلى نتائج من أهمها:

١- الأسس الفلسفيّة لتأويل النص القرآني في فكر الحداثة وما بعد الحداثة ثلاثة أسس، أحدها: الذاتية بمعنى نسبية الحقيقة تفريعًا على فلسفات الحلول والاتحاد الطبعي في مرحلة الحداثة، والتي تخرّج عليها قانون النقد التأريخي، أو الذاتية بمعنى إنكار الحقيقة تفريعًا على فلسفات وحدة الوجود الطبعي، والتي تخرّج عليها التأويل الفلسفي للنصوص في مرحلة ما بعد الحداثة، وثانيها: العقلانية النقدية، أو جدل تناقض المفهوم، والذي يمثّل منطق الفكر الحداثي بمرحلتيه، وثالثها: الصيرورة بمعنى حتميّة التغيّر أو التطوّر.

٢- العلوم الإنسانية تخرّجت على هذه الأسس الفلسفية، وكذلك تخرّجت عليها مناهج التأويل التأريخي والتأويل الفلسفي الباطني للنصوص، من نظرية صراع المعنى إلى نظرية تعدّد القراءات ولانهائية المعنى الباطني.

٣- وظّف المستشرقون وتلامذتهم من الحداثيين تلك الأسس الفلسفية في التأريخ للقرآن الكريم وتأويله، وفي التبرير لمقاطعة المنهجية التأويلية الإسلامية.

٤- استبدل الفكر الحداثي بأصول الفقه الإسلامي العلوم الإنسانية، وطعن بالتاريخية في جميع أدلة أصول الفقه المتفق عليها، وأدخل مفهوم الإجماع في مفهوم العرف، وساوى بين جميع المصادر المختلف فيها فجعلها بمعنى الرأي الذاتي المبني على القياس التمثيلي، وحدّث مفهوم النسخ في إطار الذاتية بوصفه إجرائيتها، وتجاوز نظرية الوضع اللغوي بنظرية اعتباطية العلاقة بين

الدال والمدلول في عالم الحداثة، ونظرية انفصال الدال عن المدلول في عالم ما بعد الحداثة، وألزمته أسسه الفلسفية تجاوز الاصطلاح العلمي في فكر الإسلام بإحداث صراعات في مفهوم المصطلح الواحد في عالم الحداثة، أو المساواة بين الثنائيات كالحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه إلخ في عالم ما بعد الحداثة.

٥- تجاوز الفكر الحداثي جميع مباحث علوم القرآن، ثم توسّل تجربته الذاتية المتجسدة في العلوم الإنسانيّة في تحديث مبحث ترتيب النزول فقط من علوم القرآن؛ ليوظّفه في قراءة التأريخ النقدي للقرآن الكريم، وليبرّر في إطار ترتيب النزول لتطوّر الظاهرة القرآنية من خلال ربطها بأحداث السيرة النبوية في جدلها مع الواقع الموضوعي التاريخيّ على المستوي الخارجي، وليقوم -أيضًا- بالبحث في إطار هذا الترتيب عن العلّة الإنسانية المثالية أو الماديّة التي يظنّها سببًا في تَشكُّل النص القرآني، وذلك من طريق الاقتباسِ من المدوّنات والقياسِ التمثيليّ على تجربتِهِ الإنسانية في إطار ترتيب النزول المحدّث استشراقيًّا، وليوظّفه كذلك في القراءة التأويليّة الفلسفيّة الباطنيّة؛ ليبرّر لتطوّر الظاهرة القرآنية من خلال ربطها بأحداث السيرة النبوية في جدلها مع الواقع التاريخي على المستوى الوجودي النفسيّ، وليقوم بالبحث في إطار هذا الترتيب عن العلّةِ النفسيّة التي يظنّها سببًا في تشكُّل الظاهرة القرآنية، وذلك من طريق الاقتباسِ من المدوّنات والقياس التمثيليّ على تجربتِهِ الوجودية في إطار ترتيب النزول المحدّث استشراقيًّا، وقام بتحديث مفهوم النّسخ ليُوظّفه في التحديث أو الاستصلاح التشريعي الإنسانيّ الأنثروبولوجي، وذلك بالتوفيقِ الذاتيّ بين النص القرآني والعُرف الحداثيّ المباشر، وليُوظّفه -أيضًا- في التأويل الباطنيّ لنصوص الوحي الشريف في عالم ما بعد الحداثة.

٦- الوقوف على فلسفة تأويل النص القرآني في الفكر الحداثي المتجسدة في تحديث مبحث ترتيب النزول، وتحديث مفاهيم العرف، والقياس، والنسخ بناء على الذاتية بوصفها أصلًا معرفيًّا مفتاح لفهم، ونقد، ومناظرة دراسات فكر الحداثة وما بعد الحداثة حول القرآن الكريم، وعلومه.

٧- القرآن الكريم جاء هداية للمؤمنين بالغيب، وفلسفة التأويل الحداثي تنطلق من إنكار الغيب، فكيف لمنكر الغيب أن يجدّد طرق فهم كتابٍ نزل للمؤمنين بالغيب!

بل كيف له أن يفهم هداياته! وما هذه الفلسفة في التأويل إلا تفكيكٌ، وتجاوزٌ، وهدمٌ.

أما عن أهم التوصيات، فهي:

١- دراسة فلسفة التأويل بين الفكر الحداثي والمعتزلة والفلاسفة، وفلسفة الإشارة الصوفية مقارنة بالتأويلية الفلسفية الباطنية؛ وذلك لبيان انفكاك الجهة بين فلسفة التأويل في فكر الإسلام كله والفكر الحداثي بمرحلتيه.

٢- دراسة فلسفة التأويل والإشارة عند حجة الإسلام الغزالي؛ فعنده الرد على فلسفات الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود بلا شرط المكان والزمان .

٣- دراسة ترتيب النزول في الفكر الحداثي وما توحي به في ضوء فلسفته التأويلية مقارنة بترتيب النزول عند علماء القرآن.

وختامًا نسأل الله -جلّ وعلا- أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يرزقه القبول، وأن ينفع به، وصلى الله وسلم وبارك على سيّدنا ونبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١ الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي ١-نقد العقل التاريخي-، الدكتور محمد ياسين عريبي، ط١، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المملكة المغربية، ١٩٩١م.
٢ آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة -هيجل في ميزان النقد-، فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٩م.
٣ الإتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: ٩١١هـ ، ط٤، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب،١٩٧٤م.
٤ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
٥ إسلام الفقهاء، نادر حمّامي، ط١، سلسلة الإسلام واحدًا ومتعدّدًا، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦م.
٦ إسلام المجدّدين، محمد حمزة، ط١، سلسلة الإسلام واحدًا ومتعدّدًا، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧م.
٧ الإسلام في الكتابات الغربية، محمد توفيق حسين، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، مجلد ١٠، الكويت، ١٩٧٩م.
٨ أصول الفقه، المستشرق يوسف شاخت، ترجمة إبراهيم خورشيد، ط١، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.
٩ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبوزيد، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م.
١٠ الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، ط١، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
١١ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي المتوفى ١٢٢٤هـ، تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان، ط١، حقوق الطبع محفوظة للدكتور حسن عباس زكي، القاهرة-مصر، ١٤١٩ه.

١٢ البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين، أ. د. علي آرسلان آيدين، ط١، دار سخا للنشريات، استانبول، ١٤٠٩هـ-١٩٩٨م.
١٣ بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها شرح مختصر صحيح البخاري، للإمام المحدث الورع أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي، تحقيق د. عادل أحمد إبراهيم، ط١، مكتبة فياض، المنصورة- مصر، ٢٠١٣م.
١٤ تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.
١٥ التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، السيد وِلْد أباه، ط٢، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٦ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ط٣، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.
١٧ التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم عمر السكران، ط١، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠١٤م.
١٨ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ط٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩م.
١٩ التصورات الاستشراقية حول علوم القرآن -تحليل ونقد-، د. علي السيد الأخرس، ط١، دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ٢٠٢٥م.
٢٠ جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، تقديم عبد المجيد الشرفي، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠٠٩م.
٢١ تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٢٢ جدلية العقل والدين- مقاربات تأصيلية في فلسفة الدين-، قاسم شعيب، ط١، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، العراق، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.
٢٣ جذور الحداثة وما بعد الحداثة، د. سعيد محمد محمد السقا، ط١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر، ٢٠١٤م.
٢٤ الحداثة وما بعد الحداثة، الدكتور عبد الوهاب المسيري، والدكتور فتحي التريكي، ط دار الفكر، دمشق-سوريا، ٢٠٠٣م.

٢٥ حصاد السنين، د. زكي نجيب محمود، ط٣، دار الشروق، القاهرة-مصر، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٢٦ الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية، محمد قراش، ط رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ٢٠١٧م.
٢٧ الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الدكتور إدريس حمادي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.
٢٨ الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ترجمة مصطفى طاهر، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م.
٢٩ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي، ط المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٣٠ دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ط١، دار العلم للملايين، ١٩٦٠م.
٣١ دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، أ. د. محمد خليفة حسن، ط١، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٢ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ط١، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
٣٣ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الدكتور مصطفى السباعي، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
٣٤ شبهات المستشرقين حول إسناد الحديث، يحيى عبد الهادي محمد، إشراف الدكتور عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، رسالة ماجستير مخطوطة، المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مكتبة قسم الاستشراق، رقم ١٩٤٣، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٩هـ.
٣٥ شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، خليل عبد الكريم، ط سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٦ الصراع محرّكًا للتاريخ -الدياليكتيك الهيجلي-، حسن سليمان قيلي، مجلة منيرفا، مجلد ٥، عدد ٢، ٢٠٢١م.
٣٧ الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنية عند المستشرقين -عرض وتحليل ونقد-، د. عبد الرازق أحمد رجب، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، ٢٠١٥م.

٣٨ العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق د. حسين القوّتلي، ط١، دار الفكر، ١٩٧١م.
٣٩ العقيدة والشريعة في الإسلام-تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي-، إيجناس جولد تسيهر، ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، تقديم محمد عوني عبد الرءوف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣م.
٤٠ العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"، د. أحمد إدريس الطعان، ط١، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ٢٠٠٧م.
٤١ العلوم الإنسانية والفلسفة، لوسيان غولدمان، ترجمة د. يوسف الأنطكي- مراجعة د. محمد برادة، ط المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٦م.
٤٢ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، الدكتور عبد الوهاب المسيري، ط١، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الإسلامي، العدد ٢١،١٩٩٨م.
٤٣ فلسفتنا- دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفكرية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، محمد باقر الصدر، ط١٠، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
٤٤ في السيرة النبوية-٢- تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعَيْط، ط١، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ٢٠٠٧م.
٤٥ قانون الفكر الإسلامي، الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم القيعي، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية العلمية، القاهرة –مصر، ١٩٨١م.
٤٦ القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني –عرض ونقد-، بقلم ريمة عسكراني، أ.د. الجمعي شبايكي، الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية – رؤية نقدية-،٤-٥ ربيع آخر ١٤٤٠هـ/١٢-١٣ ديسمبر ٢٠١٨م.
٤٧ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
٤٨ القرآن نزوله- تدوينه- ترجمته وتأثيره، المستشرق ريجيس بلاشير، ترجمة رضا سعادة، بيروت، ١٩٧٤م.

٤٩ قضايا في نقد العقل الديني-كيف نفهم الإسلام اليوم-، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م.
٥٠ القول الفلسفي للحداثة، هابرماس، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥م.
٥١ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبد الله الخالدي، الترجمة د. جورجي زياتي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ١٩٩٦م.
٥٢ لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤م.
٥٣ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، د. عبد الوهاب المسيري، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٥٤ محك النظر، أبو حامد الغزالي، مطبوع مع كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، بدون تاريخ.
٥٥ مداخل الفلسفة المعاصرة - فكرة الفلسفة منذ هيجل، الأفكار السياسية، التحليل النفسي، علم العلم، الوجوديات، الظهوريّة، البنيوية، الفكر التقني-، أندريه نواري، ميشال انطوان بورنييه، فريدريك بون، أندريه آكون، فرانسوا غيري، نقولا هربان، فرانسوا روجيه، جان كويزنييه، أبراهام مول، ترجمة خليل أحمد خليل، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.
٥٦ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٥٧ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، دكتور عجيل جاسم النشمي، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.
٥٨ المعارف العقلية، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق عبدالكريم العثمان، ط١، دار الفكر، دمشق-سوريا، ١٩٦٣م.
٥٩ المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة،١٩٧٨م.

٦٠ المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان،٢٠٠٩م.
٦١ معيار العلم في فن المنطق، لحجة الإسلام محمد الغزالي، ط٢، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٧م.
٦٢ مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، ط٦، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
٦٣ المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، ط١، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦٤ مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور أبو العلا العفيفي، ط الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
٦٥ المنقذ من الضلال مع أبحاث مستفيضة عن قضية التصوف، حجة الإسلام الغزالي، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط٣، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٢م.
٦٦ من منهاتن إلى بغداد: ماوراء الخير والشر، محمد أركون، وجوزيف مايلا، ترجمة عقيل الشيخ حسين، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨م.
٦٧ مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، أحد فراموز قراملكي [فارسي]، تعريب: سرمد الطائي، ط١، معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت،١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٦٨ المنهج الجدلي عند هيجل -دراسة لمنطق هيجل-، د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م.
٦٩ مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي المقارن، أ.د. محمد ياسين عريبي، ط الدار العربية للكتاب، ١٩٩١م.
٧٠ موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، تحرير م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات العربية والمصرية، المراجعة والإشراف العلمي، أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمد عناني، ط١، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٤١٨هـ -١٩٩٨م.
٧١ موسوعة لالاند، إشراف أندريه لالاند، ترجمة خليل أحمد خليل، ط٢، مكتبة عويدات، ٢٠٠١م، بيروت.

٧٢ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية-، د. محمد بن حجر القرني، ط١، مجلة البيان، الرياض، ١٤٣٤هـ.
٧٣ ميزان العمل، للإمام الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط١، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
٧٤ نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩م.
٧٥ نظريات العلوم الإنسانية، جوليان فروند، ترجمة د. أميرة حلمي مطر- د. أنور مغيث، ط١، المركز القومي للترجمة، دار الآفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٨م.
٧٦ نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، دراسة موضوعية نصّية من خلال أعلام المدرسة الماتُريدية، د. أحمد سعد االدّمنهوري، القاهرة، ٢٠١٨م.
٧٧ نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠١٤م.
٧٨ نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة مصر، ١٩٩٧م.
٧٩ نهاية الحداثة الفلسفات العدميّة والتفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة، جياني فاتيمو، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط دار الثقافة، سوريا- دمشق، ١٩٩٨م.

فهرس الموضوعات

مقدّمة..... ٧
تمهيـــد: مقدّمات لابدّ منها..... ١١
١- مفهوم فلسفة التأويل:..... ١١
٢- مفهوم فكر الحداثة وما بعد الحداثة:..... ١٢
٣- لمحة تاريخية موجزة في أثر نظريات العقل الإسلاميّة في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:..... ١٣
المبحث الأول: الأسس الفلسفية للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منها..... ٢٢
١/ أ- الذاتية من الحلول والاتحاد الطبعي إلى وحدة الوجود الطبعي:.... ٢٢
١/ب- جدل تناقض المفهوم، والوعي الذاتي، والصيرورة:..... ٢٦
١/ جـ- نظريّة العقل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:..... ٢٧
١/ د- النموذج الإدراكي للدين والنموذج المعرفي للتأويل في فكر الحداثة وما بعد الحداثة:..... ٢٨
١/ هـ- انعكاسات الأسس الفلسفية للتأويل في الفكر الحداثي على الدراسات العقيدة ومناهج البحث الديني:..... ٣٠
المبحث الثاني: التأويل التأريخي للقرآن الكريم في فكر الحداثة، وموقف الإسلام منه..... ٣٧
٢/ أ- مناهج التأويل التأريخي في فكر الحداثة:..... ٣٧
٢/ ب- التأويل التأريخي لجمع القرآن الكريم في فكر الحداثة:..... ٤٣
٢/ ج- التأويل التأريخي لأصول التفسير في فكر الحداثة، وتحديث ترتيب النزول:..... ٤٥
المبحث الثالث: التأويل الباطني للنص القرآني في فكر ما بعد الحداثة، وموقف الإسلام منه..... ٥٥
٣/ أ- منهج التأويل الفلسفي الباطني في فكر ما بعد الحداثة:..... ٥٥
٣/ب- طـرق استثمار النـص القـرآني في الفكـر الحـداثي، والقياس التمثيلي:..... ٥٦
ج- تعقيب نقدي موجز في موقف الإسلام من فلسفة التأويل في الفكر

الحداثي:..... ٦٠
خاتمـة.....٦٤
قائمة المصادر والمراجع.....٦٧
فهرس الموضوعات.....٧٤