كلية الشريعة والقانون بدمنهور

جامعة الأزهـر

# مـجلة البحوث الفقهية والقانونية

مجلة علمية محكمّة
تصدرها كلية الشريعة والقانون بدمنهور

بحث مستل من

العدد الحادي والأربعين - "إصدار إبريل ٢٠٢٣م - ١٤٤٤هـ"

# موقف الحداثيين من أصول الفقه
# " دراسة تحليلية "

# The position of the modernists of the origins of jurisprudence
# "An analytical study"

الدكتـــورة

**آمال محمد عبدالغني**

أستاذ الفقه والفقه المقارن المساعد
ورئيس قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب جامعة المنيا

**المجلة حاصلة على اعتماد معامل**

**" ارسيف Arcif " العالمية**

**وتقييم ٧ من ٧ من المجلس الأعلى للجامعات**

**رقم الإيداع**

**٦٣٥٩**

**الترقيم الدولي**

**(ISSN-P): (1110-3779) - (ISSN-O): (2636-2805)**

**للتواصل مع المجلة**

**٠١٢٢١٠٦٧٨٥٢**

**journal.sha.law.dam@azhar.edu.eg**

**موقع المجلة على بنك المعرفة المصري**

**https://jlr.journals.ekb.eg**

# موقف الحداثيين من أصول الفقه
# " دراسة تحليلية "

**The position of the modernists of the origins of jurisprudence**
**"An analytical study"**


الدكتـــــورة

**آمال محمد عبدالغني**

أستاذ الفقه والفقه المقارن المساعد
ورئيس قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب جامعة المنيا

# موقف الحداثيين من علم أصول الفقه "دراسة تحليلية"

**آمال محمد عبدالغني**

**قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة المنيا، مصر.**

**البريد الإلكتروني: dr.amal.elgany@mu.edu.eg**

**ملخص البحث:**

قد انتشرت لفظة الحداثة في عصرنا الحالي انتشارًا واسعًا في البلاد الإسلامية، واحتلت رقعة واسعة من وسائل الإعلام، ومساحة واسعة في دنيا العلوم والآداب، وانتشرت مع بريق جذاب أخذ بالنفوس والألباب، في حين أنها موجه فكرية تعادي مبادئ الشريعة الإسلامية وتحارب مُثلها، ولضعف مناعة الشعوب العربية أمام الهجمات الفكرية المناوئة لدينها، فإن الحداثة بهرت أبصارهم وأخذت بألبابهم، فصاغتهم بصياغتها، وطبعتهم بطباعها، وحملتهم على التنكر لأصولهم ومبادئهم وحضارتهم وتراثهم، ولفظة "الحداثة" أصيلة في التراث اللغوي العربي، وليست دخيلة عليه، وأنّها حظيت بدراسة اشتقاقيّة ومعجمية عند العرب، ومن المؤكد منهجيًا أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حداثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك فيه معه أحد سواه، مع العلم أن مفهوم الحداثة في الفكر العربي، غير مستقر على محدد واحد، بل نجده مصطلحًا مطاطًا شموليًا، يشمل تيارات فكرية وافدة ومذاهب فلسفية عديدة، وترمي الحداثة إلى أبعد المقاصد وأخطرها لقضية تجديد أصول الفقه وهو؛ تحرير العقل من سلطة وحاكمية النصوص الشرعية، والهدف العام للحداثة هو تقديم العقل على الوحي (النقل)، هو الأمر المستصحب في كافة كتاباتهم، و يري معظم الحداثيين أن العقل الصريح يبطل حجية الإجماع، ومن أسباب ودواعي جهل الحداثيين بأصول الفقه: حمل العام على الخاص من غير دليل، تقييد ما أطلقه القرآن من غير دليل، مخالفة بل رفض الإجماع، لذلك آثرت أن يكون موضوع بحثي بعنوان: " مواقف الحداثيين من علم أصول الفقه (دراسة تحليلية)".

**الكلمات المفتاحية:** الحداثة، الحداثيون، أصول الفقه، أدلة الأحكام، الفكر العربي.

# The position of the modernists of the origins of jurisprudence "An analytical study"

Amal Mohamed Abdelghani
Department of Islamic Studies, Faculty of Arts, Minia University, Egypt.
E-mail: dr.amal.elgany@mu.edu.eg

**Abstract:**

The word modernity in our time has gone viral in Muslim countries. and occupied a wide spectrum of media and a wide area in the world of science and literature. and spread with an attractive glamour of souls and hearts, while it is an intellectual guide that is hostile to the principles of Islamic law and fights like it. and to weaken the resilience of the Arab peoples to ideological attacks against their religion, modernity has dazzled their eyes and taken them to the door. that they formulated, imprinted, and led to disguise their origins, principles, civilization and heritage, and the word "Modernity" is authentic in Arab linguistic heritage, not extraneous to it, and it has received a derivative and lexical study among Arabs. and it is systematically certain that there is no definition of modernity, but rather a holistic state of thought that encompasses ideas and awareness as well as patterns of pension and will. And each social or intellectual environment has its own definition, but each modernist has its own definition that no one else shares with him. the concept of modernity in Arab thought is unstable on one determinant We find it to be a totalitarian rubber term, encompassing expatriate intellectual currents and many philosophical doctrines, aimed at modernity to the greatest and most dangerous purpose of the issue of the renewal of the exponent.

**keywords:** Modernity, Modernists, Fundamentals of Jurisprudence, Evidence of Rulings, Arab Thought.

## مقدمة:

الحمد لله الذي أنعم علينا بالإسلام وهدانا للإيمان،وعلمنا البيان،وشرح قلوبنا للإيمان، وأشهدُ أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الواحد الديَّان، وأشهدُ أن محمدًا عبد الله ورسوله السراج المنير، المصطفى العدنان، وخير من صلى وصام ورتل القرآن، صلى الله وسلّم عليه وعلى آله وصحابته وزوجاته، ومن مضى على نهجهم واتبع سيرتهم وسلك طريقهم إلى يوم الدين، وبعد،،،

بداية لا بد أن نشير إلى أن علم الأصول هو من أشرف العلوم باعتباره ما يتعلق به من معرفة أحكام الله الشرعية العملية،يعد من ا الموازين التي نعرف بها الخطأ من الصواب في اجتهادات العلماء، وهو من الوسائل القوية التي حفظ بها الدين من التحريف والتضليل ومن يتمكن منه يتمكن من الرد على شبة انحرافات المضللين، حيث إنه يبين لنا المنهج الذي سلكه الأئمة الأعلام في استنباط الأحكام من الكتاب وسنة خير الأنام عليه الصلاة والسلام وصاحب هذه الملكة يقدر على استنباط الحكم الشرعي في مظنته الفقهية، ويقدر على تخريج الأصول على الفروع، والترجيح بين الآراء، إذن يمكننا القول بأن الغاية من أصول الفقه أن يُفقه مراد الله تعالى ورسوله ﷺ بالكتاب والسنة، والوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وكل ما يمكن ذكره في الغاية من دراسة هذا العلم يندرج تحت ذلك.

وقد انتشرت لفظة الحداثة في عصرنا الحالي انتشارًا واسعًا في البلاد الإسلامية، واحتلت رقعة واسعة من وسائل الإعلام، ومساحة واسعة في دنيا العلوم والآداب، وانتشرت مع بريق جذاب أخذ بالنفوس والألباب، في حين أنها موجه فكرية تعادي مبادئ الشريعة الإسلامية وتحارب مُثلها، ولضعف مناعة بعض الشعوب العربية أمام الهجمات الفكرية، .. حملت البعض على التنكر لأصولهم ومبادئهم وحضارتهم وتراثهم، ولقد ظهرت دعوات منها ما يُعرف بالاتجاه الحداثي في قراءة الخطاب أو النص الشرعي، وهذا الاتجاه لا يرضخ لأي سلطة حاكمة للقراءة والتفسير والتأويل –بما في ذلك الضوابط العلمية المؤصلة في كتب علوم القرآن والأصول والفقه– سوى سلطة القارئ للنص الشرعي وحريته المطلقة في تأويله، وهذه دعوة صريحة من الاتجاه الحداثي لإعادة قراءة التراث الفقهي قراءة جديدة وفق مناهج غربية تخلص المسلم من أوهامه، وتحرره من قيوده، وتفسر النصوص الشرعية وقواعده تفسيرًا عقلانيا يساير آخر صيحات النظرية الغربية

المعاصرة، لذلك آثرت أن يكون موضوع بحثي بعنوان: " موقف الحداثيين من أصول الفقه وأدلة الأحكام (دراسة تحليلية) ".

## أهداف البحث:

- يسهم البحث في تعميق الفهم لدى الباحثين في أصول الدين من السياسة المتبعة من قبل الحداثيين والعلمانيين والعقلانيين في طرح أفكارهم عن الدين الإسلامي من منظور معاصر.
- المساهمة في كشف بعض الانحرافات التي أثارها كثير من الباحثين المعاصرين وألصقوها بالدين بدعوى الإبداع والتجديد والحداثة.
- إخراج دراسة علمية تبين أقوال الحداثيين في مصادر التشريع الإسلامي والكشف عن الانحرافات الفكرية وعدم موضوعيتهم في مناقشة هذا الموضوع.

## مشكلة البحث:

**من الأمور البديهة أن يناقش البحث لعدة مشكلات ومنها:**

- هل لفظة "الحداثة" أصيلة في التراث اللغوي العربي؟
- ما هي مقاصد الحداثة في مناقشة قضية تجديد أصول الفقه؟
- ما هي رؤية الحداثيين لقضية "الوحي" وعلاقته بالنص الشرعي؟
- ما هي طريقة تعامل الحداثيين مع "السنة النبوية" كمصدر للتشريع؟
- ما هي طريقة تعامل الحداثيين مع "القياس" كمصدر للتشريع؟
- ما هي طريقة تعامل الحداثيين مع "قول الصحابي" كمصدر للتشريع؟
- ما هي طريقة تعامل الحداثيين مع "المصلحة المرسلة" كمصدر للتشريع؟

## الدراسات السابقة:

- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ط٢، الدار التونسية للنشر، د.م، ١٩٩١م.
- الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، سعيد بن ناصر الغامدي، ط١، دار الأندلس الخضراء، جدة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

- بوارق الأنوار الأزهرية في الرد على شبهات القراءة الحداثية للسنة النبوية: لقمان الحكيم الأندونيسي.
- التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ط١، دار الحضارة – الرياض، ٢٠١٤م.
- التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين (دراسة أصولية فكرية معاصرة)، إبراهيم محمد طه بويداين، إشراف: الأستاذ الدكتور حسام الدين عفانه، رسالة ماجستير – جامعة القدس – الدراسات العليا – قسم الدراسات الإسلامية.
- التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ١٩٩١م.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٥م.


## ما أضافه البحث:

من أمعن النظر في الدراسات السابقة لوجد أن هناك باحثين لهم سبق محمود، وجهد مشكور في نقد كثير من انحرافات الحداثيين، إلا أنني فيما أعلم لم أجد بحثا أو دراسة تناولت موقف الحداثيين بشكل مباشر من علم أصول الفقه، وهذا ما أضافه البحث وتميز به عن غيره من الدراسات السابقة.

## أهمية الموضوع والباعث على اختياره:

هذا البحث يسهم في تعميق الفهم في أصول الشريعة وقواعدها من السياسة المتبعة من قبل الحداثيين والعلمانيين والعقلانيين في طرح أفكارهم عن الشريعة الإسلامية من منظور معاصر، و المساهمة في كشف المسالك والطرق التي أثارها كثير من الحداثيين المعاصرين وألصقوها بالدين بدعوى الإبداع والتجديد والحداثة.

## منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي الاستنباطي التحليلي؛ وذلك من خلال استقراء آراء الحداثيين، وتحليل هذه الآراء والرد عليها.

## خطة البحث:

**سوف نتناول أركان موضوعاته في المباحث التالية:**

- **المبحث الأول: تحرير مفهوم الحداثة:**

المطلب الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: مدلول الحداثة في القرآن والسنة.

المطلب الثالث: مدلول الحداثة في المعاجم الغربية.

- **المبحث الثاني: نشأة القراءة الحداثية:**

المطلب الأول: نشأة القراءة الحداثية في الغرب.

المطلب الثاني: نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية والإسلامية وأسبابها.

- **المبحث الثالث: موقف الحداثيين من أصول الفقه:**

المطلب الأول: الغاية من علم أصول الفقه.

المطلب الثاني: موقف الحداثيين من تجديد علم أصول الفقه.

- **المبحث الرابع: موقف الحداثيين من أدلة الأحكام:**

المطلب الأول: علم أصول الفقه والأدلة الشرعية.

المطلب الثاني: أدلة الأحكام من حيث أصلها ومصدرها عند الحداثيين.

- **المبحث الخامس: أسباب ودواعي سوء الفهم للحداثيين بأصول الفقه:**

المطلب الأول: عدم اتضاح الرؤية في الناسخ والمنسوخ.

المطلب الثاني: اتباع المتشابه وعدم رده إلى الحكم.

- **الخاتمة: وبها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.**

## المبحث الأول: تحرير مفهوم الحداثة:

### المطلب الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح:

انتشرت لفظة الحداثة في عصرنا الحالي انتشارًا واسعًا في البلاد الإسلامية، واحتلت رقعة واسعة من وسائل الإعلام، ومساحة واسعة في دنيا العلوم والآداب، وانتشرت مع بريق جذاب أخذ بالنفوس والألباب، في حين أنها موجه فكرية معادية لمبادئ الشريعة الإسلامية..

**الحداثة في اللغة:**

إن مصطلح الحداثة له جذر متأصل في تراثنا اللغوي، فالحداثة مصدر الفعل " حدث "، ولاشتقاقاتها اللغوية دلالات متعددة تتلخص فيما يلي:

١. **الجِدّة**: وهي نقيض القديم، فالحديث: هو المستجدّ من الأشياء [١]، والجديد، يقول ابن فارس – رحمه الله – (٣٩٥ هـ): " الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن، يقال: حدث أمر بعد أن لم يكن "[٢]، ويقول ابن منظور – رحمه الله – (٧١١ هـ): " الحديث: نقيض القديم، والحدوث: نقيض القدمة، ولا يقال: حدُث إلاّ مع قدُم؛ كأنّه إتباع". [٣]

٢. **التّسلسل والتّلاحق**: ومنه سمّي الكلام حديثًا لتتابعه وحدوث الشيء منه بعد الشيء[٤]، ولذلك أيضًا سميّ الليل والنهار بالحدثين [٥].

٣. **الابتداع والاختراع**: بمعنى ظهور شيء مستجدّ وغير مألوف؛ لم يكن للأوائل عهد به، يقال: " استحدثَ الشيءَ: ابتدعه وابتكره، واستحدث الأمر: عدّه حديثًا، ومحدَث: ما لم يكن معروفًا في كتابٍ ولا سنَّة ولا إجماع "[٦].

---

(١) ينظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بيروت، د.ط، د.ت، (٣/ ١٧٧).

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩م، (٢/ ٣٦).

(٣) لسان العرب لابن منظور، ط ٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، (٢/ ١٣١).

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، (٢/ ٣٦).

(٥) ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (١/ ١٦٠).

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٤٥٢.

**الحـداثـة في الاصطـلاح:**

إن مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات غموضًا والتباسًا؛ نظرًا لما ينطوي عليه هذا المصطلح من صعوبات معقدة تجعله هُلاميًا، ومُراوِغًا ومُتَقلبًا، وصعوبة تحديده بدقة مردّها إلى تعدد تياراته وتنوع مشاربه وارتباطه بتعريفات صنعتها ظروف معينة غير أنها تكون عرضة للتغيير، إضافة إلى ما تحتويه هذه التسمية من ظلال المعنى[١]، فامتد هذا المفهوم وانطلق من المعاني المقررة في معاجم اللغة العربية إلى آفاق فكرية وأدبية، تمثلها حركات ومذاهب امتدت بين دول العالم؛ لذا فإننا نجد أن آراء الباحثين قد تباينت في تعريف "الحداثة" يفسرها كل شخص أو كل مجموعة حسب ميولهم واتجاهاتهم وبيئاتهم، يقول الغذامي[٢] "إنه لمن المؤكد منهجيًا أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حداثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك فيه معه أحد سواه"[٣]، **وبذلك أعيا الباحثين في موضوع الحداثة تحديد مدلولها الاصطلاحي، وشقّ عليهم الوقوف على مصطلح جامع، أو تعريف شامل، ومرجع ذلك إلى عدّة أمورٍ منها** [٤]:

٤. **أولها**: الاختلاف البيّنُ بين من يتصدون لدراسة الحداثة، من علماء ومفكرين وباحثين حول العمق التاريخي للحداثة، والعوامل التي دفعت بها، وأحاطت بنشأتها وعايشت تطورها، وأثّرت في كلّ مراحلها.

---

(١) الحداثة (١٨٩٠ – ١٩٣٠م)، مالكم برادبرى و جيمس ماكفارلن، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد – العراق، د ط، ١٩٨٧م، ص٢٢.

(٢) عبد الله محمد الشمري الغذامي (١٩٤٦ - إلى الآن): أكاديمي وناقد أدبي وثقافي من السعودية، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة اكستر – بريطانيا، أستاذ النقد والنظرية في جامعة الملك سعود بالرياض، شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات العلمية داخل السعودية وخارجها، من مصنفاته: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية وغيرها، موسوعة الأدباء والكتاب السعوديين، أحمد سعيد سلم، ط١، نادي المدينة المنورة الأدبي، المدينة المنورة، والسعودية، ١٤١٣ هـ -١٩٩٢م، (٣/ ١٣).

(٣) حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، عبد الله محمد الغذامي، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، ص ٣٥.

(٤) ينظر: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، بوزبرة، رسالة ماجستير، ص ٥-٦.

٥. **ثانيها**: مدلول الحداثة لا يعمد إلى مجال بعينه، له ثوابته وسماته الخاصّة، ولكنه اقترن بمجالات متنوعة؛ حيث لم تترك الحداثة منحًى من مناحي الحياة إلا وأسرعت إليه، وجدَّت في التأثير فيه.

٦. **ثالثها**: انطلاق الحداثة جعل حصرها في مدرسة بعينها، أو مذهب بضوابطه وأسسه أمرًا مستعصيًا، بل محالاً.

٧. **رابعها**: قد توضع قوانين جامعة لكل توجُّهٍ سوىٍّ تحدّد أبعاده، وتجلّي مضمونه في إطار كليّ جامع، وهذا غير متاحٍ للحداثة بتشعباتها، وانقضاضها النَّهِمِ على كُلِّ ما يخصُّ الإنسان من فكر وسياسة واقتصاد وثقافة واجتماع، وغير ذلك.

٨. **خامسها**: عدم التقاء الحداثيين أنفسهم على مصطلح يجمعهم، بل إن لكل حداثي تعريفه الذي لا يشاركه إيّاه غيره.

٩. **سادسها**: عدم إنتاج الفكر العربي المعاصر مشروع الحداثة، بل تلقاه من الغرب لا بعقلية الفهم والوعي النّقديّ، بل بالعقلية الاستهلاكية، والتقليد.

١٠. ويرجع الغموض الذي يلفّ الحداثة من وجهة نظر "محمد سبيلا" إلى كون هذا المفهوم "مفهومًا حضاريًا شموليًا، يطال كافة مستويات الوجود الإنساني؛ حيث يشمل الحداثة التّقنية، والحداثة الاقتصادية، وأخرى سياسية، وإدارية، واجتماعية، وثقافية، وفلسفية .. إلخ"[(١)].

١١. ويذهب **محمد عابد الجابري** إلى عدم وجود تعريف ثابت للحداثة بقوله: "ليست هناك حداثة مطلقة، كليّة وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخيّة، وهي ككل الظواهر التّاريخيّة مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية، ترسمها الصيرورة على خط التّطوّر، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان"[(٢)].

---

(١) مخاضات الحداثة، محمد سبيلا، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٩.

(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٥م، ص ١٦.

١٢. ولما كان مصطلح الحداثة بهذه الدرجة من الغموض، اختلفت آراء المفكرين في بيان معناه، وإن اتفقوا على أن الحداثة تتعارض مع التقليد، والتراث، والأصالة؛ ليجعلوا منها ثورة تسعى إلى التّغيير، والتّجديد، والتحديث المستمر؛ بتجاوز القديم وإحداث القطيعة معه.

١٣. ومن أجل بيان مفهوم الحداثة لدى دعاتها الغربيين، لابُدَّ من استقراء آرائهم، ومن ثم الانتقال إلى استكشاف مفهومها عند أتباعها في العالم العربي.

## المطلب الثاني: مدلول الحداثة في القرآن والسنة:

### مدلول الحداثة في القرآن الكريم:

بالرجوع إلى استخدامات النّص القرآني، نجد أن لفظة (الحداثة) لم ترد في القرآن الكريم، إلا أنّ مادتها واشتقاقاتها وردت بصيغ متعددة، بالمعاني الآتية:

١. **الإخبار**: وجاءت بالصيغ الآتية:

- تحدّث: كما قوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[(١)]؛ أي: تخبر بما عُمل عليها من خير أو شر[(٢)].
- **أتحدّثونهم**: كما في قوله تعالى ﴿قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ﴾[(٣)]؛ أي: تخبرون المؤمنين بما بين الله تعالى لكم[(٤)].
- **فحدّث**: كما في قوله ﴿وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ﴾[(٥)]، أي: أخبر[(٦)].

٢. **الابتداء**: وجاءت بصيغة:

---

(١) سورة الزلزلة آية رقم ٤.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد بن محمد، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ط، د.ت، (٥/ ٥٦٤).

(٣) سورة البقرة آية رقم ٧٦.

(٤) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الآلوسي، تحقيق: علي عطية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ، (١/ ٣٠٠).

(٥) سورة الضحى آية رقم ١١.

(٦) ينظر: تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، (٨/ ٤٨٢).

➢ **أحدث**: كما في قوله تعالى ﴿ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [١]، أي: "حتى أبتدئك ببيانه " [٢].

٣. **التجديد**: وجاءت بها الصيغ الآتية:

➢ **يحدث**: كما في قوله ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [٣]، أي: يُجدد لهم القرآن عبرة وعظة [٤].

**ب. مدلول الحداثة في السنة النبوية:**

أما السنة النبوية، فقد وردت بها لفظة: (الحداثة)، كما في قوله ﷺ من حديث عائشة – رضي الله عنها – : " لولا حَداثةُ قَومِكِ بالكُفْرِ، لنَقضْتُ البَيْتَ، ثُمَّ لبَنَيْتُه عَلَى أُسُسِ إبَراهِيمَ عليه السلام؛ فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاءَهُ، وَجَعَلْتُ لَهُ خَلفًا "[٥]، وجاء بلفظ: " حِدْثَانُ قَوْمِكِ .. "[٦]، و "حَدِيثُ عَهْدِهِم .. " [٧]، والمعنى: **قرب العهد** أي: " قرب عهدهم بالكفر والخروج منه، والدخول في الإسلام، وأنه لم يتمكن الدين في قلوبهم، فلو هدمت الكعبة وغيرتها ربّما نفروا من ذلك"[٨].

**الابتداع والاختراع**؛ كما في قوله ﷺ : " مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُو رَدٌّ"[٩]، والمعنى: " من أحدث في ديننا هذا، مما لا يوجد في كتاب ولا سنة فهو مردود، أي: باطل غير

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٧٠.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ، (٣/ ٢٨٨).

(٣) سورة طه آية رقم ١١٣.

(٤) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبد الرازق المهدي، طـ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، (٣/ ٢٧٦).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ص ٢١٤، رقم (١٥٨٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ص ٢١٣، رقم (١٥٨٣).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ص٢١٣، رقم (١٥٨٤).

(٨) النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، د.ط، بيروت، ١٩٧٩م، (١/ ٣٥٠).

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ص ٣٦٠، رقم (٢٦٩٦).

معتد به "[١]، وعلى المعنى نفسه ترد لفظة " المحدثات "، كما في حديث العرباض بن سارية ﷺ، عن النبي ﷺ أنّه قال: " وإِيَّاكُم ومُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٍ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ "[٢]، والمحدثات جمع محدثة، وهي ما لا أصل لها في الشرع، وهي في العرف الشرعي بدعة، والمراد بالبدعة كما قال ابن تيمية – رحمه الله – (٧٢٨ هـ): " ما خالفت الكتاب والسنة، أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات "[٣]

وهنا ينبغي علينا أن نشير إلى أن الإسلام لا يرفض التحديث والتجديد، أو يعادي التطور والترقي؛ فبنظرة متدبرة إلى كثير من آيات الكتاب العزيز، نرى القرآن الكريم يحفز الهمم، ويوقد العزائم في الأمة الخاتمة؛ لإعمار الأرض، وإثراء الحياة بجهود تُنضِّرُ الوجوه، وتعلي الأمة وتكفيها، وتجْعَلُ يدها العليا بين الأمم، على مرِّ العصور.

إنّ ما يرفُضُه الّدين الحنيف هو المحدثات في الدين، والتّعدي على ثوابته على جهد التّعبد.

وأما ابتكارات الإنسان لإراحته، وتيسير أموره، وتوسيع دائرة منافعه؛ فليس بداخلٍ – أبدًا – في البدعة المستحدثة، التي حذّر عنها الصادق المصدوق ﷺ، بل في طيات ذلك ما هو مدعوٌ إليه، مرغوبٌ فيه، وإلاّ فأين السنّة الحسنة؟ [٤].

---

(١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، طـ ٧، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة ١٣٢٣هـ، (٤/ ٤٢١).

(٢) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة باب اتباع السنة، ج١، ص ٢٢٨، رقم (٩٦). قال عنه المحقق "حسين الداراني": إسناده صحيح؛ وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، (٧/ ١٧)، رقم (٤٦٠٧)؛ والترمذي في سننه، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ج٥، ص ٤٤، رقم (٢٦٧٦)، وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٣) مجموع الفتاوي، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، ١٩٩٥م، (١٨/ ٣٤٦).

(٤) دعوى التحريف عند الحداثيين، بدرية راشد إبراهيم، رسالة ماجستير، ص ٢٥.

## المطلب الثالث: مدلول الحداثة في المعاجم الغربية:

يُعبّر عن الحداثة في اللغتين الإنجليزية والفرنسية بلفظتين هما: " modernism" و" modernity " والترجمة العربية لها تدور بين معاني: الحداثة، والعصرية، والمعاصرة، ومن ثم يمكننا القول بأن كلمة الحداثة بمفهومها المعاصر يعد مصطلحًا غربيًا عُرب به اللفظ الأجنبي MODERNISM أو MODERNITY [١]، ويقول صاحب قاموس الهادي في لغة العرب " الحداثة كلمة منقولة عن الكلمة الانجليزية Recentness أو modernity [٢].

في قاموس **المورد** ترجمة مصطلح modernism بالحركة الفكرية الكاثوليكية؛ لتأويل تعاليم الكنيسة، ونزعة بروتستانتيّة ، وأيضًا نزعة في الفنّ الحديث، تهدف إلى قطع الصلة بالماضي، بينما ترجمة مصطلح modernity بالعصرية، أو كون الشيء عصريًا [٣].

ويترجم **كمال أبو ديب** مصطلح modernism بالحداثية [٤]، فهي حركة مميّزة، بل مذهب، أما modernity يترجمه بالحداثة؛ للإشارة إلى سمات حضارية معينة [٥]. بينما يشير المعجم الفلسفي الذي وضعه " مجمع اللغة العربية " إلى معنى مصطلح modernism بالتجديد، ولا يستخدم تعبير الحداثة، ويعتبر مصطلح modernism نزعة تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية، ومنها تجديد متطرّف "[٦].

ويعرفها "**معجم اللغة العربية المعاصرة**" بأنها: "مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والثائرة على القديم في الآداب الغربية، وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصّة بعد الحرب العالمية الثانية، ويميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة

---

(١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر حقيقتها وقضاياها، وليد إبراهيم قصاب، طـ١، دار القلم، دبي، ١٤١٧ هـ، ص ٨٧.

(٢) الهادي في لغة العرب، حسن سعيد الكرمي، ط ١، بيروت، ١٤١١هـ، ص ٤٢٥.

(٣) ينظر: المورد قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، د.ط، بيروت١٩٧٠م، ص٥٨٦.

(٤) الحداثية: مصطلح يطلق على الأيدلوجية الغربية للحداثة، والتي تعني: أن الفرد لا يخضع إلا لقوانين طبيعية. ينظر: نقد الحداثة، الأن تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٩٧م، ص ٣٢.

(٥) ينظر: " الحداثة، السّلطة، النص"، أبو ديب، مجلة فصول، م٤، ع٣، ص ٣٦.

(٦) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، القاهرة ١٩٨٣م، ص٣٨.

باسم التجديد وتارة الصِّدق الفني[١]. وهناك من يترجم مصطلح modernity بالحداثة، التي يُريد بها " مذهب فكري أدبي علماني[٢]، وقد أسس على أفكار وعقائد غربية، مثل:

الماركسية[٣]، والوجودية[٤]، والفرويدية[٥]، والداروينية[٦]، وتأثّر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته، مثل: السريالية [٧]، والرمزيّة [٨] "[٩].

بينما يذهب آخرون إلى استخدام مصطلح modernism للدلالة على الحداثة التي تعني: "حركة فكرية عقلانية علمية، هدفها تغيير المفاهيم والمناهج التقليدية، التي تعالج الفن والأدب، وإرساء مفاهيم وقواعد تستند إلى المبادئ البنيويّة في اللغة، وفي الفلسفة، والعلوم الإنسانية"[١٠].

---

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، ص ٤٥٤.

(٢) العلمانية هي: (دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل، ومراعاة المصلحة بعيدًا عن الدين، وقد ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر، وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر). ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٤، دار الندوة العالمية، د.م، ١٤٢٠هـ، (٢/ ٦٧٩).

(٣) مذهب اقتصادي سياسي واجتماعي، سمي باسم صاحبه كارل ماركس، وقد أطلق عليه اسم " الاشتراكية العلمية "، ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين، (٦/ ٢٩٦٥).

(٤) مذهب فلسفي أدبي ملحد، وتصف الوجودية الإنسان بأنه يستطيع أن يصنع ذاته وكيانه بإرادته، ويتولى خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته باختياره الحر دون ارتباط بخالق. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (٢/ ٨٨٨).

(٥) مدرسة في التحليل النفسي، أسسها اليهودي " سيجموند فرويد "، وهي تفسر السلوك الإنساني تفسيرًا جنسيًا، وتجعل الجنس هو الدافع وراء كل شيء. ينظر: المرجع السابق، (٢/ ٨٢٢).

(٦) حركة فكرية تنتسب إلى الباحث الإنجليزي شارلز داروين، الذي نشر كتابه أصل الأنواع سنة ١٨٥٩م، الذي طرح فيه نظريته في النشوء والارتقاء، مما زعزع القيم الدينية. المرجع السابق، (٢/ ٩٢٥-٩٢٦).

(٧) مذهب أدبي فني فكري، أراد أن يتحلل من واقع الحياة الواعية، وزعم أنّ فوق هذا الواقع أو بعده واقع آخر أقوى فاعلية وأعظم اتساعًا، وهو واقع اللاوعي أو اللاشعور، ويجب تحرير هذا الواقع وإطلاق مكبوته وتسجيله في الأدب والفن. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (٢/ ٩٠١).

(٨) مذهب أدبي فلسفي ملحد، يعبر عن التجارب الأدبية والفلسفية المختلفة، بواسطة الرمز أو الإشارة أو التلميح. المرجع السابق، (٢/ ٨٦٤).

(٩) المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩م، ص١٧٩-١٨٠.

(١٠) مدخل إلى مناهج النّقد الأدبي المعاصر، سمير حجازي، ط١، د.ن، بيروت ٢٠٠٤م، ص١٥٣.

هذه ومضاتٌ سريعة ألقيتها على ترجمة لفظة الحداثة، تكشف شدّة الاختلاف في ترجمتها واستخدامها، مما يؤكد الاضطراب الذي يَلُفُّ الحداثة والحداثيين، ويؤكد كذلك أن هناك شبه إجماع على أن لفظة "الحداثة" ما هي إلا قطيعة مع كل موروث معرفي، وخاصة الموروث الديني؛ فممّا سبق يتضح أن لفظة "الحداثة" أصيلة في التراث اللغوي العربي، وليست دخيلة عليه، وأنّها حظيت بدراسة اشتقاقيّة ومعجمية عند العرب، ولكن عند الترجمة من اللغات الأجنبية الغربية نجد اللَّبْس والغموض والتفاوت واقعيًا ظاهرًا، وهذا – بلا شك – ينقل الاضطراب والتفاوت إلى المعنى الاصطلاحي.

## أولاً: الحداثة في الفكر الغربي:

يؤكد الحداثيّون الغربيون على أن أخص مفاهيم الحداثة هو " الثورة على كل ما هو قديم وثابت، والنّفور من كل ما هو سائد من أمور العقيدة، والفكر، والقيم، واللغة ، والشؤون السياسية، والأدبية، والفنية؛ فهي إذًا ثورة على الواقع بكلّ ما فيه من ضوابط، وهذا ما تدل عليه الحداثة في جميع مراحلها "[1].

وإن معيار أهل الحداثة هو العقل المتحرر من كل سلطان، بل هو السلطان الحاكم على الأشياء.

يصف **ماكس فيبر**[2] الحداثة بـ « فك السحر » إذ تلاها تفكك التصورات الدينية للعالم تفككًا أوجد في أوربا ثقافة لا دينية، ويسمى هذا الأمر: عملية عقلانية [3].

من وصفه هذا للحداثة يتبين لنا أن المراد من الحداثة التَّمرُّد على الدين والموروث الديني والثقافي الذي كان سائدًا في أوروبا، والاعتماد على العقل في فلسفة الحياة والكون دون الرجوع إلى الدين، وكذلك في تنظيم الحياة بكل أشكالها، فهي إذًا الإلحاد واللاّدينية بكل ما تعنيه الكلمة.

---

(١) الحداثة في العالم العربي – دراسة عقدية، محمد أحمد العلي، رسالة دكتوراه، ص ١٢٦.

(٢) فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني، ت١٩١٨م، عمله الأكثر شهرة هو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ط١، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م، (٢/ ٢١٤).

(٣) نقلاً عن: القول الفلسفي للحداثة، هبرماس، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، سوريا، د.ط، ١٩٩٥م، ص ٧.

ويرى **آلان تورين** [١] أنه من المستحيل إطلاق كلمة «حديث» على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقًا لوحي إلهي أو جوهر قومي [٢].

ويقول: " تحُل فكرةُ الحداثة فكَرة " العلم " محل فكرة " الله " في قلب المجتمع، وتَقصِر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث، ينبغي أيضًا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية "[٣].

وعن أثر هذا المفهوم الغربي للحداثة يقول **آلان تورين**: " كان المفهوم الغربي الأشد وقعًا والأكثر تأثيرًا للحداثة قد أكد بصفة خاصة أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسمَّاة بالتقليدية "[٤].

ويبين **ماتي كالنيسكو** [٥] حقيقة الحداثة في الغرب فيقول: " الحداثة الغربية في جوهرها ظاهرة تعكس معارضة جدليَّة ثلاثية الأبعاد: معارضةً للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية .....القيم البرجوازية السائدة فحسب، بل تمثل ثورة دائمة أبدية في تطلعها المستمر إلى قيم جديدة وأشكال وأساليب تعبيرية جديدة "[٦].

ونفس هذه الرؤية للحداثة الغربية يراها **آلان تورين**؛ إذ إنه يربط مفهوم الحداثة بالعلمنة، وهي حسب وصفه لها تستبعد أي تحديد لغايات نهائية [٧]، أي لأنها ثورة مستمرة على كل قديم سبقها. فالحداثة على هذا تعني "عدم الاستقرار" على شيء في كل مجالات ونوحي الحياة. ويمكن

---

(١) عالم اجتماعي فرنسي معاصر، ولد عام ١٩٢٥م، من كتبه المشهورة (نقد الحداثة).

(٢) نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧م، ص ٢٩ بتصرف.

(٣) نقد الحداثة، آلان تورين، ص ٣٠ – ٣١.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٥) كاتب وناقد روماني، عمل أستاذًا للأدب المقارن في جامعة انديانا – الأمريكية، ت ٢٠٠٩م، في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٦) الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، صالح الطعمة، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م، م٤، ع٤، ص ١٤.

(٧) نقد الحداثة، آلان تورين، ص ٣٠.

القول: إن الحداثة بهذا المفهوم هي "حركة عبثية"، تدعو إلى الثورة على كل ما هو متواصل وسائد، سواء أكان من أمور العقيدة، أم من غيرها من شؤون الحياة، فلا ثوابت هناك، بل كل شيء متغير ومتقلب من عصر إلى عصر، فلكل عصر عقيدته وفكره وأخلاقه، ولكل زمن تصوره الخاص عن الإله والكون والحياة والإنسان "[١].

ويعبر السوسيولوجيّ الفرنسي **آلان تـوران** عن الحداثة بكونها ظاهرة متعددة المعالم، ... في قوله: "إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي العلمية التكنولوجية، الإدارية؛ فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي من بين قطاعات الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والحياة العائلية، والدين، والفن على وجه الخصوص؛ لأن العقلانية الأدائية تمارس عملها في داخل النشاط نفسه"[٢].

ويبدو واضحًا إصرار **جياني فاتيمو** على القطيعة مع الماضي، وطي التراث، وإبعادهما تمامًا عن ساحة الحداثة، فيصفها قائلاً: " حالة وتوجه فكري تسيطر عليه فكرة رئيسة، فَحْواها: أنّ تاريخ تطور الفكر الإنساني، يمثل عملية استنارة مطّردة، تتنامى وتسعى قدمًا نحو الامتلاك الكامل والمتجدد عبر التفسير، وإعادة التفسير لأسس الفكر وقواعده، والحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه، والسعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل؛ وذلك لتحقيق الإدراك المطّرد عمقًا بالأسس الحقيقية والمتجددة، التي تبطّن الممارسات الإنسانية، وتضفي الشرعية عليها، سواء في مجالات العلوم، والفنون، والأخلاق، أو غيرها من المجالات الفكرية والعلمية "[٣].

ويحدّد **يورغن هابرماس** الحداثة في شكلها الغربي الخاص، بأنها: " مشروع ولَّده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير؛ لتطوير علوم موضوعية، وأخلاق كونية، وقانون كوني، وفن

---

(١) الحداثة في العالم العربي (دراسة عقدية)، محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين – الرياض، قسم العقيدة والمذاهب، لم تطبع، (١/ ١٢٧).

(٢) نقد الحداثة، آلان تورين، ص ٢٩.

(٣) ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، نِك كاي، ترجمة: نهاد صليح، طـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص د.

مستقل، وفقًا لمنطقها الداخلي "[١]؛ ففي ذلك إشارة إلى أصل الحداثة كنسق نقدّي لمعتقدات الكنيسة الغربية، طوّره رواد التنوير الغربي في سيرهم للخروج من هيمنة الكنيسة، ووصاية كهنوتها [٢].

كما يعترف **أورتيجا جاسيت** بفوضوية الحداثة، فينعتها، بأنها: " هدم تقدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي، وأنها لا تعيد صياغة الشكل فقط، بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس "[٣]، فالحداثة في رأي **أورتيجا جاسيت** هدم تقدمي، يسير بالفن نحو ظلمات الفوضى واليأس، متجاوزًا كل القيم الإنسانية التي كانت قبله.

وقد وصف **رولان بارت** الحداثة، بأنها: " إنفجار معرفي لم يتوصّل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه "[٤].

فمما سبق يتبين أن الحداثة في الغرب تعني الثورة المستمرة على الموروث الديني والاجتماعي، والاعتماد على العقل البشري في تفسير الكون، والحياة، والإنسان.

**ثانيًا: الحداثة في الفكر العربي:**

لقد وافقت الحداثة في العالم العربي تربة خصبة، وصادفت مناخًا ملائمًا هيأ لها عوامل الانتشار بشكل ملفت للانتباه، وأهم تلك العوامل المساعدة تلك الحالة من التذمر التي غمرت نفوس الطبقة المثقفة، وما نتج عنها من رغبة جامحة في الخروج من مظاهر التخلف، التي ارتبطت أسبابها في رأي كثير منهم بكل ما هو قديم وموروث، والتوق إلى الجديد الذي تلوح بوارقه لدى الغرب..، فتحولت الحداثة بفعل عوامل كثيرة إلى اتجاه فكري جارف، لا يخلو من خطورة ومجازفة، ولم تقتصر أيضًا على مجال دون مجال، كما إنها لم تكتف بتيار فكري دون غيره، بل اكتسحت جميع مجالات الحياة، وَسَعَتْ إلى نقض كل ثابت موروث. يقول **عوض القرني** في كتابه " الحداثة في

---

(١) البحث عن الحداثة، رول ماير، ترجمة: شريف يونس، ط١، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣٧.

(٢) ينظر: أعداء الحداثة، محمد محود طه، ط١، مركز الفكر المعاصر، الرياض ١٤٣٤هـ، ص١٨.

(٣) تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، عدنان علي النحوي، ط٢، دار النحوي للنشر، الرياض ١٩٩٤م، ص٣٨-٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٩.

ميزان الإسلام ": " إن من دعاوى أهل الحداثة أن الأدب يجب أن يُنظر إليه من الناحية الشكلية والفنية فقط، بغض النظر عما يدعو إليه ذلك الأدب من أفكار وينادي به من مبادئ وعقائد وأخلاق، فما دام النص الأدبي عندهم جميلاً من الناحية الفنية، فلا ضير أن يدعو للإلحاد أو الزنا "[١]، ويقول **برهان غليون**: ( الحداثة ليست مشروعًا تاريخيًا اجتماعيًا، كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وهذا التراث) [٢] باعتبار أن النهضة تقتضي تلازم الحضارة والتراث، بينما تقتضي الحداثة التغيير والثورة والانفصال.

ويؤكد **عبد المجيد الشرفي** على أن الحداثة نمط حضاري متميز يناقض النمط التقليدي؛ فيقول: " إنها ليست مفهومًا إجرائيًا اجتماعيًا، أو سياسيًا، أو تاريخيًا، إنها بإيجاز نمط حضاري يختلف جذريًا عن الأنماط الماضية أو التقليدية "[٣]، فالحداثة – فيما يرى **الشرفي** – عِداء للماضي، وسعيٌ حثيث لهدمه بكل تفاصيله، وأنها شاملة كل مناحي الحياة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والفنية.

ويؤكد **محمد برادة** على أن " الحداثة مفهوم مرتبط أساسًا بالحضارة الغربية، وبسياقاتها التاريخية، وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة، ويصل في النهاية إلى أن الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخيًا بوجود سابق للحداثة الغربية، وبامتداد قنوات للتّواصل بين الثقافتين "[٤].

وبهذا لا يختلف مفهوم الحداثة عند معتنقيها في العالم العربي عن مفهومها عند مؤسسيها وقادتها في العالم الأوروبي الغربي؛ فالحداثة عند متلقّفيها من العرب – شأنهم شأن مبتدعيها الغربيين في ثورتهم على الدين – يرون اتباعه تقليدًا معيبًا، وإلغاء للعقل مع ما للدِّين الإسلامي وتراثه من قداسة أضفاها عليهما الوحي، فالحداثة عند مروّجيها هي ذلك الوعي الجديد بمتغيرات

---

(١) الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، ط١، هجر للطباعة والنشر، مصر، ١٩٨٨م، ص ٤٧.

(٢) اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٩٤.

(٣) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ط٢، الدار التونسية للنشر، د.م، ١٩٩١م، ص ٢٨.

(٤) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، برادة، مجلة فصول، م٤، ع٣، ص١١.

الحياة، والمستجدات الحضارية والانسلاخ من أغلال الماضي، وهي استجابة حضارية للقفز على الثوابت، وتأكيد مبدأ استقلالية العقل الإنساني [١].

وكذلك التحرر من ثقل التراث، ومن ضغوط التقليد وقيوده، مع منح أهمية للعقل والتاريخ، وهو ما يُعبّر عنه **محمد سبيلا** عند تحديده لمفهوم الحداثة، بقوله: " هي تحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته، ومن صور العالم القديمة، تحُرِّر الفرد من ربقة التقليد، ومن ثقل الماضي، وتُزوِّده بحق الاختيار، وبقسط أكبر من الحرية، ومن المسؤولية "[٢].

وبهذا تكلمت **خالدة سعيد** عن بداية الحداثة في العالم العربي فقالت: " إن التوجهات الأساسية لمفكري العشرينات تُقدِّم خطوطًا عريضة سمح بالقول: إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك. فقد مثَّل فكر الرُّواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية " [٣].

فهي تقول بأن الحداثة هي " إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير "[٤]، متأثرة في قولها بما سطرَّه " جان بوديار " في كتابه **وثيقة الحداثة**؛ إذ إنه يعتبر الحداثة نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية [٥] معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد: معارضة للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية [٦] بمبادئها العقلانية [٧]، ومعارضة

---

(١) ينظر: الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، المهنا، مجلة عالم الفكر، م١٩، ع٣، ص ٥٩٠.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، ط٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م، ص ٤٢.

(٣) الملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، ١٩٨٤م، مجلد ٤، العدد ٣، ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق، مجلد ٤، العدد ٣، ص ٢٦.

(٥) وثيقة الحداثة، قضايا وشهادات – الحداثة (٢)، جان بوديار، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة عيبال، د.ط، قبرص، ١٩٩١م، ص٣٨٦.

(٦) البرجوازية: طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع، وأضحت دعامة النظام النيابي، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي، وقابلت بهذا طبقة العمال. ينظر: المعجم الفلسفي، وهبة، ص ٧٤.

(٧) العقلانية: مذهب التعبد للعقل بتغليب الظواهر العقلية على الظواهر الوجدانية والإرادية، واعطاء الأولوية للتعقل لا للإرادة والشعور، ورد الموجودات إلى أفكار أو عناصر عقلية. المعجم الفلسفي، وهبة، ص ٣١٥.

لذاتها كتقليد أو شكل من أشكال السلطة والهيمنة، ويصل التعارض إلى حد المصارعة: " وترتبط الحداثة بصورة عامة بالانزياح المتسارع في المعارف وأنماط العلاقات والإنتاج على نحو يستتبع صراعًا مع المعتقدات، أي المعارف القديمة التي تحولت بفعل ثباتها إلى معتقدات "[١].

وهذا الكلام ذاته هو ما ردده زوجها السوري **أدونيس** [٢]، فالحداثة عند **أدونيس**، هي: " قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة، من جهة ثانية " [٣].

وكلام **أدونيس** هذا صريح في أن الحداثة تعني أن تقول ما تريد بدون أي قيد، أي: أنك يمكن أن تقول بما يخالف المقدس عند المسلمين من كتاب أو سنَّة دون أن يُثرِّب عليك أحد فيما تقول؛ لأن هذا من لوازم الحداثة؛ إذ الحداثة تعني: مخالفة التراث مهما كانت قداسته، بل الحداثة شرطها الأساسي هو معارضة المقدّس وهدمه والخروج عن قيوده.

وهذا الكلام يعني العبثية، والفوضى بكل ما تعنيه الكلمة، إنها فوضى في كل حياة الإنسان و مختلف شؤونه !

وقد وافقه في الرأي كلٌ من **عبد القادر لقاح**، **وهشام شرابي**، **وكمال أبو ديب**، **وجابر عصفور** وغيرهم من أكابر الحداثيين في العالم العربي، فيرى **عبد القادر لقاح** بأن الحداثة هي: " استيعاب التراث وإعادة قراءته وفق رؤية عصرية" [٤]، وقال **الطعان** بأنها: " أنسنه الإلهي وتأليه الإنساني "[٥]، وعرفها **هشام شرابي** بأنها: "عملية تحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر أي أنها انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع"[٦]، وعرفها **كمال أبو ديب** بأنها: " انقطاع معرفي يمسح الماضي

---

(١) الملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، ص ٢٥.

(٢) شاعر سوري، اسمه الحقيقي علي أحمد سعيد، ولد عام ١٩٣٠م، تبنى اسم أدونيس تيمنًا بأسطورة أدونيس الفينيقية.

(٣) الثابت والمتحول، علي أحمد أدونيس، ط٧، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤م، (١/ ١٨-١٩).

(٤) أزمة الفكر العربي، سعفان ابراهيم، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٤م، ص ٩١ وما بعدها.

(٥) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ط١، دار ابن حزم للنشر والتوزيع – الرياض، ٢٠٠٧م، ص ٢٨١.

(٦) النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي، ترجمة محمود شريح، ط٤، دار نسلن – السويد، ٢٠٠٠م، ص ٣٩.

ويلغي الفكر الديني ويحل مكانه الفكر اللاديني "[١].

الحداثة عند **جابر عصفور** هي الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل [٢]، وهذا الإبداع لا بد أن يكون معارضًا لما سبقه؛ ليواكب حضارته: " إنها روح أكثر مما هي شكل، وإنها حالة أكثر ممّا هي صيغة، إنها ضمن أبسط المفاهيم، الاتساق مع العصر والضرورة والحاجة، وهي في حركة تطور وتقدم مستمرين، وعليه تكون الحداثة بمفهومها العام، هي ذلك النمط الحضاري الخاص، الذي يتعارض مع النمط السابق عليه "[٣]، بل إن الحداثة احتجاج وهجوم ثقافي على السائد: " لا تنشئ الحداثة مصالحة، وإنما تنشئ هجومًا، تنشئ إذن خرقًا ثقافيًا جذريًا وشاملاً لما هو سائد "[٤].

ومن متطلبات الحداثة عند **الجابري** تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي ورؤية عصرية له، حيث يقول: " فالحداثة – في نظرنا – لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة، أي: مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "[٥].

ويعرف **حليم جرداق** الحداثة بأنها: موقف، وحالة تقود إلى تطور الفكر، وصناعة المستقبل، فهو يقول في تعريفها: " الحداثة تعني ما هو حيّ وحرّ في الحياة وفي الفن، وهي حالة وموقف، والفنان الحديث هو صاحب الوعي الحديث، وهو وعي يختص بالأفراد والجماعات التي تقود تطور الإنسان، وتصنع المستقبل "[٦].

---

(١) مجلة فصول، كمال أبو ديب، المجلد الرابع العدد الثالث، ص ٣٧.

(٢) النص القرآني بين تجاوز الحداثيين وسقطات كتب التراث الاسلامي "دعوة لنقد الذات"، جابر عصفور، نقلاً عن أحمد سعيد الخطيب، على شبكة الانترنت بتاريخ أبريل/ ٢٠٠٣.
http://tafsie.org/vb/showtheard.php?t=3216.

(٣) تأملات في الحداثة العربية الأدبية، إبراهيم القهوايجي، على شبكة الانترنت، بتاريخ ١١/ ٣/ ٢٠٠٥م.
http://www.middle-east-online.com/?id=29448

(٤) النص القرآني وآفاق الكتابة، علي أحمد سعيد أدونيس، ط١، دار الآداب، بيروت – لبنان، ١٩٩٣م، ص ١٠٧.

(٥) ينظر: التراث والحداثة، الجابري، ص ١٥-١٦.

(٦) "كيف أفهم الحداثة ؟"، جرداق، مجلة مواقف، ع٢٧، ص١٢٩.

ويصرح **عبد الحميد جيدة** بالمفهوم الحداثي الرافض والمتمرد على السائد، والمألوف العقدي، والفكري بوجه عام، إذ يقول عن الحداثة: " إنما هي التحولات العظيمة من مجرى التراث، وكسر الجمود الذهني والعقلي، هي الحركة المستمرة في مواجهة الثقافة السائدة التي تحشو أفئدة الناس موروثًا مهلهلاً لا فائدة منه .. إنها تفتّح دائم، ومغامرة في روح العصر على أن تصبغ على الكون رؤية ذاتية فريدة، خارجةً على المألوف والتكرار، هي تفكيك البنية القديمة المستهلكة، وخلق نماذج جديدة، وإضافات فنية جديدة "[1].

ويعرفها **علي وطفة** بأنها: " مفهوم فلسفي مركب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقف أبدًا عن إجابات تغطي مسألة القلق الوجودي، وإشكالية العصر التي تثقل على الوجود الإنساني، وكذلك الحداثة هي رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها، فهي رفض الجمود والانغلاق، والقبول بمبادئ الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية، وكذلك تعني إطلاق الحريّة وفسح المجال لكل التعبيرات الاجتماعية للقيام بدورها "[2]

**ومما سبق يتبين أن الحداثة سواء كانت عند الغربيين، أو الحداثيين العرب، تتميز بمحددين رئيسين هما** [3]:

**الأول**: ممارسة القطيعة مع التراث، وهذه الممارسة تتم بفرض القراءة الحداثية بمناهجها وأدواتها؛ ليتم لها السيطرة على التراث والقطيعة معه.

**الثاني**: اللانهائية للحداثة، التي تهدف إلى تجاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر على الفكر الإنساني، فالحداثة مصطلح واسع يشير إلى التحديث المستمر، والتمرد الدائم، وعدم الاستقرار على شيء، والثورة المستمرة على كل شيء على اللغة والدين ....

**التعريف المختار**:

وفي خلاصة ما تم استقراؤه من آراء حول الحداثة يتبين أن مفهوم الحداثة في الفكر العربي، غير مستقر على محدد واحد، بل نجده مصطلحًا مطاطًا شموليًا، يشمل تيارات فكرية وافدة ومذاهب

---

(١)" الحداثة في الشعر العربي "، جيدة، مجلة فيصل، ع٩، ص ٣٢.

(٢)" مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة "، وطفة، مجلة فكر ونقد، ع٤٣، ص٣٨-٣٩.

(٣) ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الاسلام، محمد بن حجر القرني، ط١، مركز الدراسات والبحوث مجلة البيان، الرياض ١٤٣٤هـ، ص ٥٦.

فلسفية عديدة [١]، فهي تعني أحيانًا الليبرالية، وأحيانًا القومية، وأحيانًا الاشتراكية، والشيوعية، وأحيانًا أخرى العلمانية، إذن أشكال وأنواع الحداثة كثيرة، إلا أنها في جميعها تنشد النهضة، والتحديث، والثورة على كل شيء، وفق ضوابط الفكر الغربي بكل تشكلاته.

وإن كان من الضروري وضع تعريف للحداثة فلن تجد أشمل من كونها **" منهجًا فكريًا يتنكر للدين ويسعى لتغيير الواقع بمرجعيات غربية"**؛ وذلك أن القاسم المشترك لكل أطروحات الحداثيين العرب تقوم على القطيعة مع الماضي ورفض المقدس، ولو وقفنا عند مصطلح القطيعة المعرفية التي ينادي بها الحداثيون العرب نجد أنها تعني: أن نتخلى عن معارفنا الدينية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية والتي يصنفها الحداثيون العرب بأنها معارف أسطورية خيالية.

وهنا نتساءل: ما هي الشروط الموضوعية التي ينبغي توافرها لكي تحصل القطيعة المعرفية مع ديننا وتراثنا؟ هل صادم ديننا العقل والفطرة؟ هل ناقض العلم والمعرفة؟ هل وقف حجر عثرة أمام تقدم الأمة ورقيها؟

الجواب معروف لكن الحداثيين العرب يتجاهلونه؛ لتحقيق أهدافهم، إن لغة الإسقاط والأخذ الأعمى عن الآخر هي التي دفعت الحداثيين العرب إلى رفع هذا الشعار.

يقول **محمد أركون** معبرًا عن هذا الإسقاط وعن الهزيمة الفكرية التي يعيشها المثقف العربي: (إن المثقف العربي يقف أمام نظيره الغربي كالفلاح الفقير الذي يقف خجلاً من نفسه أمام الغنى الموثر،.... حتى ليكاد يلغي نفسه أو يخرج من جلده لكي يصبح حضاريًا أو حداثيًا مقبولاً)[٢].

هذا وصف دقيق لحالة الهزيمة الداخلية والشعور بالنقص التي يعيشها بعض المثقفين العرب، حتى وصل الأمر إلى الخجل من الدين وثوابته ومسلماته...

يقول **طه عبد الرحمن**: (إن القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلدة اقتبست كل مكونات خططها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين، هذا الصراع الذي آل إلى ترك العمل بقيم الألوهية والأخذ بقيم الإنسانية بدلها )[٣].

---

(١) ينظر: التراث والحداثة، الجابري، ص ١٦.

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ص ٧.

(٣) روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م، ص ٢٠٥.

وعليه فلا يجوز أن ننظر إلى الحداثة الغربية على أنها واقع لا يزول، وحتمية لا مفر منها وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها، إن الحداثة الغربية تستمد أفكارها من فلسفة التنوير التي ترى أن الهدم هو طريق البناء، وأن هذا الهدم يجب أن يبدأ بالمقدس، فتطبيق هذا الفكر على مقدساتنا ومسلماتنا فيه خلل .. وفساد كبير، فالحداثة إن لم تكن محددة المعنى والمفهوم فهي واضحة الأهداف والمقاصد.

## المبحث الثاني: نشأة القراءة الحداثية:

القراءة الحداثية نشأت أول ما نشأت في الغرب [١]، عندما طبقوها لتأويل النصوص الأدبية والعلوم الإنسانية، ثم نقلوها لتأويل النصوص الدينية، ومن ثَمَّ انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي؛ لأجل تطبيقها على نصوص القرآن الكريم.

### المطلب الأول: نشأة القراءة الحداثية في الغرب:

بحكم أن التوراة والإنجيل قد حُرِّفت، وكُتبت بأيدي البشر، بعد أن كانت سماوية المصدر إلهية التَّلقي؛ فتعددت نسخ الكتب المقدسة، واختلفت من حيث الكم والكيف، وتضاربت الدلالة والمعنى في هذه النسخ، وصار فيها من التناقضات الشيء الكثير، أضف إلى ذلك أنها أولاً وقبل كل شيء كانت حكرًا على أناس محددين يقرؤونها ويأخذونها كما هي بتحريفاتها وتناقضاتها من غير تمحيص، ثم تسير حياة الناس بأمر من رجال الكنيسة ، ثم ظهرت بعد ذلك الكشوف العلمية، وبدأ التطور العلمي يدخل على المجتمع الغربي فظهرت أشياء بسبب ذلك تخالف النصوص الدينية التي يعتقدها رجال الدين والكنيسة؛ وصدق الله القائل عن القرآن: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [٢]؛ كما أن لغة التخاطب في المجتمع الغربي كانت تختلف اختلافًا كليا، فصارت دلالة الألفاظ بين الناس معايرة لما تدل عليه لغة الكتاب المقدس؛ فغدت نصوص الكتاب المقدس مُبهمة غير معلومة المعنى؛ إذ إنها مختلفة عن لغة التخاطب؛ فضلاً عن أن أغلب تلك الكتب كتبت بلغات تختلف عن لغتهم، كالسريانية والآرامية والعبرية والقبطية وغيرها؛ كما أن الثورة الدينية البروتستانتية[٣] التي قادها

---

(١) نُشير هنا إلى أن هناك بعض الفرق والأفراد قد دعوا وعملوا على التأويل بدون ضوابط، وذلك كالباطنية ومن الأفراد كابن سينا وغيره من الفلاسفة، ولكن نهجهم لم يكن ظاهرة عامة كما حصل في الغرب.

(٢) سورة النساء آية رقم ٨٢.

(٣) هي اسم عام يطلق على مئات الطوائف والفرق النصرانية. والبروتستنتية وليدة حركة الإصلاح الديني المعروفة في أوروبا، وكلمة البروتستانت كلمة لاتينية معناها ((المحتج))، وقد استخدمت أول مرة عام ١٥٢٩م حينما احتج بعض الألمان على محاولة الكنيسة الكاثوليكية الحد من نشاط اللوثريين، ثم أُطلق الاسم بعد ذلك على جميع الطوائف والفرق النصرانية التي اختلفت مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وخرجت عليها. يعتقد البروتستانت أن الإيمان وحده هو طريق الخلاص. ينظر: الموسوعة العربية العالمية، ص ٢٧٦.

**مارتن لوثر**[١] (١٥٤٦م)، والترجمات التي أعدَّها البروتستانت للكتاب المقدس مكّنت الكثيرين من الاطلاع على هذا الكتاب الذي كان حكرًا على رجال الكنيسة، وساعد على انتشار تلك الترجمات بين الناس تطوُّر فن الطباعة، .... هذا بدوره أدى إلى تفشي الأسئلة المتعلقة بفهم الكتاب ومضمون نصوصه ومدى سلطته، فكان الجدل الكاثوليكي [٢] البروتستانتي سببًا في تفشي تلك الأسئلة؛ إذ إنّ كل مذهب كان يدّعي أن الحقيقة في جانبه وأن مخالفه على الباطل، ولا ريب أن كل ذلك يولِّدُ عند النَّاسِ الشكَّ، مما حدا بالنَّاس الذين يقرؤون الكتاب المقدَّس للبحث عن الحقيقة[٣].

يقول **هشام شرابي**: (ولقد نمت عقيدة التنوير في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر مع الثورة العلمية وتفشيها في المجتمع الأوروبي، وعملت هذه الثورة الفكرية العظيمة على قلب منطق إنتاج المعرفة، من منطق فقهي أو برهاني أو عرفاني إلى منطق استكشافي يرتكز على الرياضيات والتجربة، في وحدتها الجدلية )[٤].

**ويضيف قائلاً**: ( وبذلك فقد تضمنت هذه الثورة تحرر البحث المعرفي من سلطة النص، لا بل تحدي هذه السلطة، ومن ثم رفض قدسية الأفكار، ووضعها جميعها ضمن دائرة الشك المنهجي، والتحليل والاختيار )[٥].

---

(١) مصلح ديني شهيرعند بعض المسيحيين ومؤسس المذهب البروتستنتي، ولد في ألمانيا عام ١٤٨٣م، ورُسِّمَ قسيسًا عام ١٥٠٧م، وفي عام ١٥٠٨م قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج، ثار لوثر ضد ما كان يسمى بصكوك الغفران التي كانت تباع من قبل البابوية، فصار لوثر يهاجم البابوية، وأقام مناظرات مع رجال الدين، وكتب رسائل عديدة في ذلك، وقد كان لدعوته قبول واسع في أوروبا، حيث أخذت كنائس عديدة تأخذ بمذهبه، توفى عام ١٥٤٦م، ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ٢/ ٣٦٤، وما بعدها.

(٢) الكاثوليكية: إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساسًا في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية، وهي موجودة منذ عام ١٠٥٤م، وتقول بأن الروح القدس مكون من الأب والابن. ينظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، مادة (المادية الجدلية)، دار الطليعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٣٨٣.

(٣) القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف العياشي الكلام، ط١، مجلة البيان، الرياض ١٤٣٤هـ، ص ١٨ وما بعدها.

(٤) تجديد العقل النهضوي، هشام شرابي، ط١، دار الفارابي – بيروت – لبنان ٢٠٠٤م، ص ٦٨ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق.

ويختم **شرابي** كلامه بالقول: ( لقد كانت الثورة العلمية الكبرى الزلزال الأكبر في الفكر الأوروبي الحديث وكان من النتائج الرئيسة لهذا الزلازل أن انتقل موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وهو ما عبر عنه بالعقلانية العلمية )[١].

من أجل ذلك كله ظهر ما يسمى (**بالهرمنيوطيقا**) [٢] وقد دعا أصحاب هذا الاتجاه إلى إعطاء المزيد من الحرية للقارئ والمتلقي، حتى يُمارس سلطته التأويلية على النص الديني، سواء في قراءته أو في تلقيه لهذا النص، وذلك بأن يَحمِل المعاني التي جاءت في الكتاب المقدس على غير معناها الذي كانت عليه في التداول القديم، وإنما يحملها على المعنى المتداول والمستعمل في الزمن الذي يُتلقى [٣].

هكذا ظهر هذا الاتجاه التأويلي في الغرب، وقد كان من رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الهولندي اسبينوزا [٤] الذي كان رائد مدرسة نقد الكتاب المقدس، وقد كانت هذه المدرسة تنظر إلى الكتب المقدسة بوصفها نصوصًا بشرية تخضع في نقدها لما تخضع له النصوص البشرية من حيث التأثر بالبيئة وبالظروف الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها تلك النصوص....

---

(١) تجديد العقل النهضوي، هشام شرابي، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) أصل المصطلح، لفظ يوناني، وله علاقة بهرمس، الذي كانوا يعدونه رسولاً لدى اليونانيين، وكان عليه أن يفهم ويوصل ما تريد الآلهة توصيله إلى البشر، ثم يترجم ويشرح مقاصد الآلهة للبشر، فالهرمنيوطيقا مرادفة للتأويل، وقد أصبحت علمًا في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي الذي تبنى مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ط٥، دار قباء الحديثة، القاهرة ٢٠٠٧م)، ص ٦٦٤-٦٦٥.

عرفها علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص ٢٤ بأنها تدرس المبادئ المنهجية في التعامل مع النصوص وتفكيك رموزها وكشف أغوارها في التقليد القديم، وتعني في مجال الوحي استخلاص المعنى الكامن انطلاقًا من المعنى العام أو من المجاز إلى الحقيقة.

(٣) السياق القرآني في تفسير الزمخشري، سناء عبد الرحيم، مجلة آفاق الاماراتية، السنة:٢١. العدد: ٨١. مارس: ٢٠١٣م.

(٤) اسبينوزا، بارخ أو بنديكت، فيلسوف مادي هولندي، ت ١٦٧٧م، ومن كتبه: (البحث اللهوتي السياسي) و(علم الأخلاق)، ينظر: الموسوعة الفلسفية الروسية، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، مادة (المادية الجدلية)، ص ٤٣٤.

وقد كان أصحاب هذا الاتجاه يرون أن النصوص سواء أكانت دينية أو بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأسست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم [١].

لهذا كله اتجهت العناية بنصوص الكتب المقدسة في الغرب للأخذ بمنهج جديد يقوم على أساس المنهج النقدي، وعدم التسليم بتلك الأفكار التي وردت فيها لمجرد ورودها في كتاب مقدس عندهم؛ بل صاروا يطبقون عليها المناهج النقدية التي اعتادوا تطبيقها على النصوص الأدبية والعلمية الإغريقية واليونانية القديمة، والتي مكّنتهم من معرفة مدى صحة نسبة تلك الكتب لعلماء الإغريق واليونان القدماء [٢].

يضاف لذلك أيضًا، أنهم طبقوا منهج النقد العلمي على الكتب المقدسة؛ من أجل تمحيصها ومعرفة ما إذا كانت تخالف الواقع الجديد المبني على العلم أم لا.

**وبهذا يتبين لنا أن** تطبيق مناهج النقد الحديثة على الكتب المقدسة في الغرب نشأت وأتت لأسباب وجيهة فعلاً؛ فلقد كانت الكنيسة تعترض مسار العقل والعلم فحجرت على العقول، وكممت الأفواه بما مارسته من ضروب الاستبداد وألوان القهر، وما كانت تشيعه من أباطيل وخرافات باسم الدين والكنيسة [٣].

---

(١) نقد خطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط٢، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤م، ص ١١٩.

(٢) القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف العياشي الكلاَم، ص ١٩.

(٣) الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، ط٢، دار الشروق – القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٢٤-٢٥.

## المطلب الثاني:
## نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية والإسلامية وأسبابها:

**إن نشأة القراءة الحداثية في البلدان الإسلامية تتجلى في الأسباب الآتية:**

**السبب الأول: الصدمة الحداثية التي أصيب بها الحداثيون**، وانبهار بعض المثقفين في البلدان العربية والإسلامية بالحضارة الغربية، وهذا السبب سبب رئيس في توجههم لتلك القراءة التأويلية، وفي نشوء الاتجاه التأويلي الحداثي في البلدان العربية، فقد هال هؤلاء بريق الحضارة الغربية، فراحوا يبحثون عن ردَّة فعل ذلك، يقول الشرفي: " لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونابرت يغزو مصر، ثم على القوى الإمبريالية [١] الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى. وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة؛ إذ إنه حمل معه حضارة جديدة، وأنماطًا حربية واقتصادية وتنظيمية، وقيمًا ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم، وأقنعهم بضرورة ردِّ الفعل لحماية كيانهم " [٢].

إذًا حسب كلام **الشرفي** الصدمة الحداثية ولَّدت عندهم وفي خيالهم أنه لا بد من ردة فعل لحماية الكيان، وإليك ما هي ردة الفعل التي يراها الشرفي لحماية كيان المسلمين، لقد زعموا أن الإسلام هو العائق لذلك التحديث الذي عند الغرب، ثم رأوا أن هناك طريقين لإزالة هذا العائق: إما التأويل، أو التحييد، يقول **الشرفي**: " ولأن الدِّين كان متغلغلاً في المجتمع؛ فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستَغِل الدِّين لهذا الغرض، إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحييده على الأقل، وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالاً متعددة "[٣].

---

(١) الإمبريالية، من اللاتينية – سلطة – الرأسمالية الاحتكارية، المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية حيث تشكل سيطرة الاحتكارات (التجمعات الضخمة) سمتها المميزة. ينظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن ٢٠٠٩م، ص ٩٨.

(٢) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١.

وفي موطن آخر صرَّح **أركون** بأنهم يسعون إلى تقليد الغرب بإنشاء لاهوت أ و تدين كما حدث مع البروتستانتية؛ لأن التدين الموجود – حسب زعمه – أصبح حجر عثرة أمام التقدم، يقول: "اللاّهوت القروسطي [١] أصبح يُشكِّل حجر عثرة أمام التقدم، بل ويصطدم بالحداثة بشكل رهيب وضار جدًا – انظر... –ولذا فكرنا بتشكيل لاهوت حديث في الإسلام علي غرار اللاّهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي الذي نشأ بعد الأزمة الحداثية "[٢].

**ويقول أيضًا** " إن تجربة المسيحية في القرن التاسع عشر مع الحداثة، تدلنا على أننا نقف أمام سيكولوجيا دينية مشتركة لدى الأصوليين المسلمين كما لدى الأصوليين المسيحيين، وهذا أكبر دليل على أن المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثيات الدينية.

وأعتقد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية سوف تغتني وتنال مصداقية أكبر إذا ما طُبّقت على التراث الإسلامي؛ وذلك لأنها حتى الآن لم تُطبق إلا على التراث المسيحي الأوروبي. وهذا لا يكفي لترسيخ مصداقيتها. ينبغي أن نُطبِّقها على تراث ديني آخر طويل عريض كالتراث الإسلامي لكي نمتحن مدى مصداقيتها ومصداقية مناهجها ومصطلحاتها أكثر فأكثر "[٣].

وبسبب هذا الانبهار بالحضارة الغربية يعمل الحداثيون جاهدين في كل كتاباتهم وأطروحاتهم أن يعيبوا الإسلام بأي طريقة، وأن يظهروه سببًا للتخلف والرجعية، وفي نفس الوقت يحاولون جهدهم إقناع المسلمين بأن النموذج الغربي هو النموذج الذي ينبغي أن يكون مثالاً للاقتداء والتأسِّي في كل ما أنتجه من خير وشر في كل مجالات الحياة.

وهذا هو نهج الحداثيين كلما أصاب الأمة أزمة أو ضائقة، وبرز الغرب في تلك الضوائق بقوته وتطوُّره وتقنيته متفوقًا، كلما حصل ذلك، أرجع الحداثيون المشكلة إلى النص الديني، واعتبروه هو الإشكالية العويصة أمام الوصول إلى ما وصل إليه الغرب، وقد تعجب "الدكتور سفر

---

(١) يسميه أركون (قروسطي) نسبة إلي القرون الوسطى، وكأنه نحت المصطلح من الكلمتين.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٩٩٨م، ص١٩٣-١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢٨.

الحوالي"[١] من هذا النهج.. وتلك السطحية، فقال: "وإن تعجب فاعجب لأمة تهزُّها أزمات سياسية واجتماعية كبرى كالأزمة التي داهمت الأمة في حرب الخليج الثانية، ويخرج أدباؤها ومبدعوها ليُسوِّدوا الصفحات بأن سبب الأزمة هو (إشكالية النص)!! أما سائر البشر الذين جعلوا لها أسبابًا أخرى فهم نمطيون سطحيون!! لقد كنَّا نحسب -كما هم العقلاء في هذه الأمة جميعهم- أن هذه الأزمة سوف تجتاح الحداثة فيما تجتاح من فقاعات سني الغفلة والترف"[٢]، ولكن على العكس من ذلك، جعلوا الحداثة هي المخرج، والأصيل هو المشكلة الذي يلزمهم التخلص منه للخروج من الأزمات التي تحلُّ بالأمة.

ولهذا كان من أولويات القراءة الحداثية صياغة المجتمع الإسلامي على قالب الحداثة الغربية، وبمقياسها الإباحي، فلا ممنوع يحظر، ولا حرام ينكر، ولا كبيرة يُتأثم منها.

إن ما يريده أصحاب القراءة الحداثية هو أن يصبح التديُّن متجاوبًا مع فلسفة الحداثة، ومُتبنيًا لقيمها؛ لذلك ركبوا مركب التأويل المستكره البعيد لاستدراج القيم الحداثية الغربية إلى دائرة الإسلام[٣].

**السبب الثاني: الاستشراق**: فقد كان للاستشراق أثر كبير في ظهور هذا الاتجاه التأويلي؛ إذ ساهمت الدراسات الاستشرافية بشكل كبير في ظهور هذا النوع من القراءات والتأويلات؛ لأن منطلقها الأساسي هو رفع المصدرية الربانية عن القرآن الكريم، والتعامل مع القرآن على أنه نص بشري تحكمه نفس القواعد والضوابط الحاكمة للنصوص البشرية، وقد كان من رموز هذا التوجه المستشرقان: **نولدكه**[٤] **وبلاشير**[٥] اللذان عملا في مؤلفاتهم على تحقيق هذا الهدف، وعلى الرغم

---

(١) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، رجل دين سعودي، وواحد من كتاب الصحوة، له مؤلفات عديدة لعل أشهرها "المسلمون والحضارة الغربية" الذي صدر عام ٢٠١٨م، وقد أثار هذا الكتاب جدلاً كبيرًا، أدى هذا الجدل إلى اعتقاله؛ لأنه وجه من خلاله نقدًا للعائلة الحاكمة في المملكة.

(٢) مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، مجلة البيان، ع١٩٩، ص١٠٢، مايو ٢٠٠٤م.

(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر،(مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر)، قطب الرسيوني، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ٢٠١٠م، ص ٤١٧-٤١٨.

(٤) تيودور نولدكه، من أكابر المستشرقين الألمان، ت ١٩٣٠م، من أشهر كتبه (تاريخ القرآن). ينظر: الأعلام، الزركلي، (٢/ ٩٥).

(٥) بلاشير. ريجيس، مستشرق فرنسي، ت ١٩٧٣م، ينظر: الأعلام، الزركلي، (٢/ ٧٢).

من اختلاف مناهج المستشرقين في التعامل مع القرآن الكريم، إلا أن المسعى المشترك الذي يجمعهم هو سعيهم نحو رفع المصدرية الربانية عن القرآن الكريم. والتعامل معه على أساس أنه نتاج بشري خاضع لعاملي الزمان والمكان، لا على أنه وحي رباني جاء لهداية البشرية.

وقد طبق المستشرقون على القرآن الكريم علمًا جديدًا ظهر في القرن التاسع عشر، اسمه علم الفيلولوجيا، وهذا العلم يعني بالتحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة، وتحقيق نسبها، وتحليل محتواها الثقافي، ومحاولة الكشف عن العلاقة بينها وبين ما سبقها من نصوص [١]، وقد صرَّح **جولد زيهر** [٢] بأن مهمة الاستشراق الرئيسية دراسة تاريخ الشعوب الشرقية، وثقافتها بأداة فيلولوجية [٣]، وقد جاء الحداثيون العرب بعدهم وحاولوا تطبيق هذا العلم الاستشراقي الحداثي على القرآن الكريم، ولهذا أغدق الحداثيون العرب المديح للمستشرقين وأثرهم في طعنهم للقرآن الكريم، يقول **محمد أركون** [٤]: "تقدُّمُ الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر"[٥]. وصرَّح الحداثي **محمد عابد الجابري** [٦] بأن عقله نبت ونمى وتشكل من موائد المستشرقين، يقول: " إنني لا أنكر أني استفدت كثيرًا من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصًا عندما كنت طالبًا، وأيضًا في المراحل الأولى من عملي الجامعي "[٧].

---

(١) التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ط١، دار الحضارة – الرياض، ٢٠١٤م، ص ١٩.

(٢) مستشرق مجري موسوي، عمل أستاذًا في جامعة بودابست (عاصمة المجر)، وتوفى بها عام ١٩٢١م. ينظر: الأعلام، الزركلي، (١/ ٨٤).

(٣) ترجمة حياة جولد تسيهر، جوزيف سوموجي، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، ط٢، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ٢٠٠٩م، (٢/ ٣٨٩).

(٤) مفكر جزائري من أصل بربري، عمل مدرسًا في جامعة السوربون الفرنسية لمدة ثلاثين عامًا، ت عام ٢٠١٠م، نرجع بهذه الترجمة لأول مرة ذكر فيها اسم محمد أركون.

(٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٧٠.

(٦) كاتب ومفكر مغربي، ولد عام ١٩٣٦م، أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط، أشهر كتبه سلسلة (نقد العقل العربي).

(٧) التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩م، ص ٢٠٨.

وبهذا يتبين لنا أن الاستشراق كان أحد أهم الأسباب في نشوء التأويل الحداثي للتراث في العالم العربي.

**السبب الثالث: الابتعاث:**

لقد كان أول ابتعاث من بلدان المسلمين إلى أوروبا، من مصر في عهد محمد علي باشا[١]، في أواخر الخلافة العثمانية، حيث أرسل أول بعثة إلى إيطالية عام (١٨١٣م)، ثم تلتها البعثة الثانية إلى فرنسا، عام (١٨١٨م)، ثم بعثه ثالثة إلى فرنسا كذلك عام (١٨٢٦م)، وكان عدد طلاب هذه البعثة الأخيرة قد ابتدأ بـ (٤٢) طالبًا، ثم لحق بهم آخرون، وبعد مائة سنة تبع مصرَ عددٌ من البلدان الإسلامية في ابتعاث الطلبة إلى أوروبا، كالشام والمملكة العربية السعودية والكويت ودول المغرب الإسلامي وغيرها.

والملاحظ أن تلك البعثات شملت فنون العلوم المختلفة، وكان التركيز الأكبر على العلوم النظرية، كالآداب والتربية وغيرها [٢].

وقد ساهم هذا الابتعاث الطلابي، الذي بدأ منذ عهد محمد علي باشا في القرن التاسع عشر الميلادي وإلى يومنا هذا في انتقال هذه القراءة الحداثية والفهم الحداثي للنصوص إلى بلدان المسلمين، وقد سعت الأقلام الدَّارِسة في الجامعات الغربية كالسوربون الفرنسية وغيرها إلى توظيف المناهج الغربية في قراءة وتأويل نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ونشر الفكر الحداثي الغربي ومحاولة صبغ الحياة في البلدان الإسلامية بالصبغة الغربية.

**السبب الرابع: التحرر من المناهج التقليدية لفهم القرآن الكريم**: زعم أصحاب القراءة الحداثية للقرآن أن المناهج التقليدية لفهم القرآن الكريم لم تعد صالحة لفهمه في هذا الزمان، فادّعوا زورًا وبهتانًا أن تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة وتفسير القرآن بكلام العرب والرأي المنضبط بقواعد مُقنَّنة عند السلف الصالح لصيانة التفسير من الزلل لم تعد تُغني لفهم القرآن وتحليله في زمن العلم والتجربة، ثم راحوا يحللون القرآن الكريم وينقدونه متحررين من

---

(١) محمد علي باشا ابن إبراهيم أغا بن علي، المعروف بمحمد على الكبير، مؤسس آخر دولة ملكية بمصر. ألباني الأصل، مستعرب، ت ١٨٤٩م. ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٩٨).

(٢) الابتعاث، تاريخه وآثاره، عبد العزيز بن أحمد البداح، د.م، ط٢، ٢٠١١م، ص ٢١-٢٣.

الضوابط التي وضعها السلف الصالح لفهم القرآن الكريم؛ بدعوى أنها قد تجاوزها الزمن، وزاعمين أنهم يقرأون القرآن الكريم ويفسِّرونه وفق مناهج حديثة من أجل اكتشاف أعمق لمعاني كتاب الله، والوصول إلى المقصد الإلهي الذي من أجله أنزل القرآن الكريم.

وقد ذهبوا إلى ذلك محاكاة وتقليدًا لما فعله الغرب في ثورته على الكنيسه وتعاليمها...

**السبب الخامس: هو التوجه الأيديولوجي لبعض المنتمين لهذا التيار:**

فالقراءة الحداثية للنص القرآني " لم تسلم من لوثة الأيديولوجيا [١] في منطلقاتها ومراميها، إذ لم تحشد عدّتها المعرفية، وتستدعي مناهج الغرب، وتستنفر طاقاتها النقدية إلا لغرض رئيس هو إزاحة القرآن عن موقع القيادة والمرجعية "[٢] وإقامة النمط الغربي والحداثة الغربية المفصولة عن جذور الأمة ومقدَّساتها، قائدًا ومرجعًا مقام القرآن الكريم.

وقد صرَّح بهذا **نصر حامد أبو زيد** [٣] حيث قال: " إن حلَّ مشكلات الواقع إذا ظلَّ على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلولاً ناجعة؛ ذلك لأنَّ اعتماد حلَّ المشكلات على النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين... وفي واقع متعدد دينيًا. تزداد المشكلات تفاقما؛ ولأن المواطنة تختفي في هذه الحالة لحساب الانتماء العقدي "[٤].

هكذا يصرح **نصر حامد أبو زيد** بضرورة إبعاد الدين عن واقع الحياة بدعوى تلافي الانهيار والانقسام الاجتماعي في مجتمع متعدد الأديان.

---

(١) مصطلح ابتدعه دستوت دي تراسي في القرن الثامن عشر، للدلالة على العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار (بمعناها العام، أو بوصفها ظواهر نفسية، ثم صرف المعنى في ما بعد إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير، دالاً على التحليل الأجوف للمعاني المجردة البعيدة عن الواقع. ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، ٢٠٠٤م، ص ٧٠.

(٢) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الرسيوني، ص ٣٩١.

(٣) أكاديمي مصري، ولد عام ١٩٤٣م بطنطا، ت٢٠١٠م، له عدة مؤلفات أشهرهم (النص، السلطة، الحقيقة) و(نقد الخطاب الديني).

(٤) النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، نصر حامد أبو زيد، ط١، المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء ١٩٩٥م، ص ١٤٣.

بهذا يتبين لنا أن السبب الأيديولوجي موجود وبقوة لدى أصحاب القراءة الحداثية في دعوتهم إليها.

## المبحث الثالث: موقف الحداثيين من أصول الفقه:

### المطلب الأول: الغاية من علم أصول الفقه:

بداية لا بد أن نشير إلى أن علم الأصول هو أشرف العلوم من غيره باعتبار الفائدة أن أصول الفقه معرفة أحكام الله الشرعية العملية، وهو يعرفنا الموازين التي نعرف بها الخطأ من الصواب في اجتهادات العلماء، وهو من الوسائل القوية التي حفظ بها الدين من التحريف والتضليل ومن يتمكن منه يتمكن من الرد على شبه أعداء الدين وعلى انحرافات الأئمة المضللين، حيث إنه يبين لنا المنهج الذي سلكه الأئمة الأعلام في استنباط الأحكام من الكتاب وسنة خير الأنام عليه الصلاة والسلام وصاحب هذه الملكة يقدر على استنباط الحكم الشرعي في مظنته الفقهية، ويقدر على تخريج الأصول على الفروع، والترجيح بين الآراء.

إذن يمكننا القول بأن الغاية من أصول الفقه أن يُفقه مراد الله تعالى ورسوله ﷺ بالكتاب والسنة، والوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وكل ما يمكن ذكره في الغاية من دراسة هذا العلم يندرج تحت ذلك، ومع ذلك فيمكن الشبيه على بعض ما يذكر في هذا الباب [١]، ومن ذلك:

- تيسير عملية الاجتهاد والنظر في الحوادث والمستجدات، وإعطائها ما يناسبها من أحكام وفق أصول الاستدلال والنظر في أدلة التشريع.
- صيانة الفقه الإسلامي من خطر التيارات المنحرفة، من الداعين إلى الإضافة أو الترك في أصول الاستنباط وقواعده، بدعوى التجديد والمعاصرة وفق النظر العقلي المجرد، ومن الداعين إلى الجمود وإغلاق باب الاجتهاد.
- بيان ضوابط الفتوى، و شروط المفتي وآدابه، منعًا للانفراط والتعدي في هذا الباب.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٨)؛ مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٩٧)؛ شرح الكوكب المنير (١/ ٤٦).

- كسر حدة الخلاف، والتماس العذر للمخالف، وذلك ببيان الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلاف بين العلماء.
- إعانة المشتغلين بمقارنة المذاهب المختلفة بما ييسر لهم معرفة مآخذ تلك المذاهب، ويمكنهم من النظر والترجيح بينها.
- وضع الضوابط التي يسير عليها المختلفين في المناظرة والجدل المشروع في مسائل الشريعة الإسلامية.

## المطلب الثاني: موقف الحداثيين من تجديد علم أصول الفقه:

وبالجملة؛ فالحاجة إلى أصول الفقه قائمة وباقية، ما دامت الحاجة إلى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، فلما علم الحداثيون ذلك عملوا جاهدين على تغيير وتبديل تلك الأصول بدعوى أنها تعارض التجديد.

وجاء تحت عنوان **"اللغة الدينية والبحث عن ألسنة جديدة"** من كتاب "الخطاب والتأويل" للدكتور **نصر حامد أبو زيد**، ما نصه "كل أنواع التجديدات الحاصلة في الحياة الاجتماعية واليومية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخلع عليها مشروعية أصول الفقه، ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحدودها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أضيق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم، ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلا بدا المجتمع كله وكأنه حالة اللامشروعية أو حالة الجاهلية "[1].

ثم جاء في مطلع كتاب الدكتور **حسن الترابي**[2] **"تجديد أصول الفقه الإسلامي"** تحت عنوان **" أصول الفقه وحركة الإسلام في الواقع الحديث "** ما نصه: " لا بد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدًا، حتى

---

(١) اللغة الدينية والبحث عن ألسنة جديدة، نصر حامد أبو زيد، ص ١٢٢.

(٢) تجديد أصول الفقه الإسلامي، الدكتور الترابي، ط١، دار الجيل – بيروت، دار الفكر – الخرطوم، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٥.

غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهًا البتة، بل تولّد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولا بد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي "[١].

فهو يؤكد على ضرورة تجديد أصول الفقه بعلة؛ أن المنهج الأصولي الموروث بعيد عن واقع الحياة، ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة، لكن كيف يصح القول بأن المنهج الأصولي لا يستوعب حركة الحياة وهو يؤصِل أصولاً لا تخرج عنها حركة الحياة في كل زمان ومكان، كما في (الأصل في الأشياء والأعيان والأفعال الإباحة)، وهو الطريق الذي مهدته الشريعة الإسلامية أمام التقدم العلمي والحضاري البناء، وهو مصدر لصلوحية هذه الشريعة لكافة الأزمنة والأمكنة، إضافة إلى أن الدين الإسلامي قد بنى على مراعاة المصلحة[٢].

فالشرع يأمر بتحصيل المصالح النافعة، وينهي عن المفاسد الضارة، وينبني على ذلك؛ أن جميع ما كان من العلوم والمعارف والأفعال يجلب مصلحةً حقيقيةً لا تعارضها مفسدةٌ أكبر منها، يكون مطلوبًا في نظر الشرع، فما دام الأمر كذلك؛ كيف يتصور ذلك التعارض المزعوم، فما قيل هناك يقال هنا، فإذا كان المنهج الأصولي الموروث قد أسس لمجالات الحياة العامة قواعد تتسم بالسعة والمرونة كما في الاستصحاب، والمصالح المرسلة، والأقيسة السليمة، ومراعاة مقاصد الشرع، كيف يتصور الجمود والقصور عن متطلبات الحياة في هذا المنهج؟.

وقد تطرق الدكتور **الترابي** للقول بأن الاستصحاب قد فتح بابًا واسعًا لتطوير الفقه؛ لكنه نسبه إلى منهج ابن حزم الأصولي فقط دون غيره من الأصوليين حيث يقول: "وخلاصة القول إن فقهنا الأصولي القديم بعد نهضة حميدة آل إلى الجمود العقيم بأثر انحطاط واقع الحياة الدينية نفسها فلم يتطور ولم يولد فقهًا زاهرًا بعد تمامه فنيًا، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى فقه ابن حزم وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة والحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة فلا غرو أن نجد في منهجه الأصولي شيئًا من أسلوب واسع هو الاستصحاب الذي فتح بابًا لتطوير الفقه "[٣]، مع أنه لا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفات أصول الفقه عن الكلام عن الاستصحاب وأنواعه.

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، الترابي، ص ٦.

(٢) الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي (٢/ ٣٢٢).

(٣) تجديد أصول الفقه، ص ١٨.

وإذا أمعنا النظر في كلامهم نجد وصف جملة قضايا الأصول – دون تمييز – بأنها "مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهًا البتة "، وهذا الوصف إن صدق لزم منه إحالة علم الأصول القائم الآن إلى منظومة التاريخ، وصارت كآفة الجهود المبذولة في هذا العلم هباءً منثورًا؛ إذ هذا الوصف عام لا يستثنى قضية أو أخرى، وكان من اللازم أيضًا البحث عن البديل الذي يوصف بالصلوحية.

ومثل هذا الكلام يدل على أن الحداثة ترمي إلى أبعد المقاصد وأخطرها لقضية تجديد أصول الفقه وهو؛ تحرير العقل من سلطة وحاكمية النصوص الشرعية، وهذا هو آخر ما سطره الدكتور **نصر حامد أبو زيد** عند نقده للمنهجية الأصولية التي دونها الإمام الشافعي، حيث قال ما نصه: ( وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين – عصر الشافعي – طبقًا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة التي أرادت صياغة الذاكرة طبقًا لأليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا)[١].

بل ترمي الحداثة أيضًا إلى هجر طور الحضارة المتمركزة على الله، كما يقول أحدهم: " وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لمأزق الخطاب المعاصر إنما يختفي في بناء على الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لا مجرد ابتداء مشروع " التراث والتجديد " بهذا العلم الأكثر خطرًا، بل أن تكون مهمتنا هي كشف الأستار وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله والإنسان داخل ضمن الأغلفة، تكون متمركزة على الإنسان والإنسان خارج الغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة؛ لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحول قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الحضارة في عصرنا)[٢].

وبهذا يتضح موقف الحداثيين من أصول الفقه في الجملة، وفيما يلي بيان موقف الحداثيين تفضيلاً من أدلة الأحكام.

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، د/ نصر حامد أبو زيد، ص ١٩٠.

(٢) لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، لـ د/ علي مبروك، ص٩٥-٩٦.

## المبحث الرابع: موقف الحداثيين من أدلة الأحكام:

### المطلب الأول: علم أصول الفقه والأدلة الشرعية:

تجدر الإشارة في بادئ الأمر أن الأدلة الشرعية ضربان [١]: أدلة نقلية، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وسميت أدلة نقلية؛ لأنها راجعة إلى النقل، والضرب الثاني؛ أدلة عقلية، وهي: القياس، والمصلحة المرسلة، والعرف، والاستصحاب، وسميت (عقلية)؛ لأن مردها إلى النظر والرأي وإن لم تستقل بها العقول.

وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالأدلة النقلية لا بد فيه من النظر، وكذلك الرأي والدليل العقلي لا يعتبر إلا إذا كان مستندًا إلى دليل نقلي[٢]، إذ العقل لا يستقل بإثبات الأحكام، بل إن ذلك مرجعه إلى الوحي.

ويظهر من ذلك، أن الأدلة الشرعية في أصلها راجعة إلى الضرب الأول (الأدلة النقلية)، وجميع الأدلة النقلية يرجع إلى الكتاب (القرآن)؛ لأننا إنما علمنا أن السنة وحي بدلالة القرآن، وأمرنا باتباعها بأمر القرآن، فرجع أمرها إلى القرآن، وكذا الإجماع لا يقع من غير استناد المجمعين إلى كتاب أو سنة، وهكذا قول الصحابي؛ لأنه يحرم على الأمة وعلى الصحابي الحكم في مسألة من غير استناد إلى دليل شرعي [٣].

إن تقرير هذا الأمر، وهو: أن أصل الأدلة ومصدرها هو الكتاب (القرآن)؛ يتفق مع أن الحاكم هو: الله ﷻ، فلا حكم شرعيٌّ إلا من عند الله وحده لا شريك له.

يترتب على هذا الأمر (كون القرآن هو مصدر ومرجع جميع الأدلة)؛ وجوب أن يكون القرآن أول أدلة الأحكام في الرجوع إليه لاستفادتها واستنباطها، تليه السنة، وهي الدليل الثاني المتفق على الاستدلال به؛ لأنها كذلك تعود إلى مسمى الوحي، لقول الله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٦)؛ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني، ص ١٦.

(٢) الموافقات، (٣/ ٣٦).

(٣) الرسالة، ص٢٢؛ الموافقات، (٣/ ٣٧-٣٨)؛ مفتاح الوصول، ص (١٥٣)؛ مجموع الفتاوي، (١٩/ ١٩٥-٢٠٠).

عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾[١]؛ ولأن قبولها قبول لكتاب الله الذي أمر بقبولها كما يقول الإمام الشافعي: ( فكل من قبل عن الله فرائض في كتابه؛ قبل عن رسول الله سننه بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله ﷺ، فعن الله قبل لما افترض الله من طاعته )[٢].

ويترتب على ذلك أيضًا؛ عدم جواز معارضة هذا الأصل (القرآن) بغيره، بل وتكون هذه المعارضة – إن وقعت – قادح في الإيمان، وفي ذلك يقول ابن القيم – رحمه الله –: (إن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقًا، ولا على أصل أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة، وإنما تتأتي هذه المعارضة ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة، ويجريها على أوضاعهم، وأن الإيمان بالنبوة عندهم هو الاعتراف بموجود حكيم له طالع مخصوص يقتضي طالعه أن يكون متبوعًا، فإذا أخبرهم بما لا تدركه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم وقدموها على خبره، فهؤلاء هم الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء)[٣].

---

(١) سورة النجم، آية رقم ٣-٤.

(٢) الرسالة، ص٣٣.

(٣) الصواعق المراسلة، (٣/ ٩٥٥).

## المطلب الثاني: أدلة الأحكام من حيث أصلها ومصدرها عند الحداثيين:

يقول جمال البنا في بيانه لمنظومة أصول الشريعة – من وجهة نظره – حيث جعل العقل هو الأصل الأوَّل من أصول الشريعة، فقد جاء في مصطلح هذه المنظومة قوله: (الأصل الأول: العقل أولاً) [١]، ثم علق على ذلك في الحاشية بقوله: " إننا عندما نقول – العقل أولاً – فإن هذا نفسه ينبئ بأن العقل ليس هو الوحيد، وأن له شركاء تضمنتها الفصول الثلاثة التالية "[٢].

ثم استشهد لقوله: "العقل أولاً" بأبيات لأبي العلاء المعري، هي:

يشتهي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيرًا في صبحه والمساء[٣]

ثم أتى بكلام فيه شيء من التمويه والاحتمال، على طريقة العقلانيين والحداثيين في كتاباتهم، فإنهم كثيرًا ما يخطون أفكارهم وآرءهم بعبارات وأفكار مجملة محتملة من وجه ما، حيث ذكر ما نصه: (أَلِفَ الفقهاء أن يجعلوا أول مصادر الفقه أو أدلة الأحكام؛ القرآن، ونحن أيضًا نذهب إلى أن المصدر الأول للشريعة هو القرآن، ولكننا لهذا السبب نفسه قدمنا ما قدمه القرآن – العقل – ) [٤].

لكنه لم يبعد عن هذا كثيرًا حتى أتى ببعض كلام الأصوليين عن الوحي ( النقل) والعقل وضرورة تقديم النقل على العقل، وأثبت نقلاً عن الإمام الشاطبي جاء فيه: ( إن الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها وما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمرٍ شرعي، والعقل ليس بشارع)[٥] ، ثم رد ذلك بقوله: (إن هذا الكلام كله يمكن أن يكون له مكان لو أن الأمر هو العقيدة التي يكون للوحي فيها

---

(١) أصول الشريعة، جمال البنا، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، (وشركاء العقل في الفصول التالية له؛ منظومة القيم الحاكمة في القرآن، السنة، العرف).

(٣) المرجع السابق.

(٤) أصول الشريعة، جمال البنا، ص ٥، وكيف يصح ذلك وهو يجد في القرآن مثل قول الله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ الأحزاب: ٣٦، وهذا خطاب لذوي العقول مُنعوا به من تقديم آرائهم العقلية وميولاتهم العاطفية على ما قضى الله به في كتابه أو قضى به رسوله ﷺ.

(٥) أصول الشريعة، جمال البنا، ص ١٢.

الدور الأكبر ....، ولكنه لا يصلح أبدًا بالنسبة للشريعة التي يكون للعقل فيها الدور الأكبر، ولما كنا في هذا الباب نتحدث عن أصول الشريعة فإن كلام الفقهاء والأوليين لا يمكن الأخذ به ولو كان الفصل عن "أصول العقيدة" لأخذنا به ببعض التحفظات)[١] ، فالكاتب في بيانه لأصول الشريعة يمنع أن تكون الأدلة النقلية – وأولها القرآن – أصلاً للأدلة العقلية، بل يرى عكس ذلك، وهذا يتفق مع الأصل المشترك بين الحداثيين " تقديم العقل على الوحي ".

ومما يؤكِّد ذلك قوله: ( وكان المعتزلة هم أول من فتح باب العقل كأصل من أصول الفقه والشريعة عندما أيدوا مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وإذا كان إيمانهم بها جعلهم يذهبون بهذه القضية مذهب الشطط عندما توجهوا بها إلى الله تعالى ولم يوجهوها إلى المجتمع، فإن هذا لا ينفي فضلهم الأول في إبراز العقل والإيمان به، بل جعله **الدليل الأول** من أدلة الأحكام (الكتاب السنة الإجماع)؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح؛ لأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، السنة، والإجماع فقط، **أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك**؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل؛ لأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، **فهو الأصل** في هذا الباب )[٢].

**وتبين عند ذلك أن** الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله ﷺ هو الأصل لجميع الأدلة، ويتدبر معناه بالعقل، ويعرف برهانه ودليله العقلي والخبري السمعي، إذ هو الحق الذي يجب اتباعه، والفرقان بين الهدى والضلال، وما سواه يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) أصول الشريعة، جمال البنا، ص٥٥- ٥٦.

(٣) الموافقات، (١/ ٧٨-٨١)؛ مجموع الفتاوى، (١٣/ ١٣٥-١٣٦).

### ١. الكتاب[١] عند الحداثيين:

إن **الهدف العام للحداثة** وهو؛ تقديم العقل على الوحي (النقل)، هو الأمر المستصحب في كافة كتاباتهم وعند تناولهم لأي مسألة أو جزئية من الجزئيات، لكن عند تعاملهم مع " القرآن " يظهر شيء من الحذر من إبداء المواقف صراحة، وربما يرجع ذلك إلى معرفتهم بقداسة القرآن عند كافة المسلمين، وما يترتب على محاولة النيل من مكانته وتحريفه من عواقب قد لا تحمد عندهم، ولكن مع ذلك فإن المتأمل يقف على كثير من العبارات التي تكشف عن موقفهم تجاه القرآن، ويمكن أن أبرز شيئًا من ذلك في الجوانب التالية:

#### أ. محاولة تأسيس عملية الوحي على أحوال عقلية:

يقول الأستاذ **سيد أمير علي**: ( كانت الرؤى العقلية وأطياف الملائكة التي تتبدى لمحمد في الغار، هي التباشير التي نمت عن الحقائق العظيمة المقبلة التي كان على محمد أن يبلغها لهذا الوجود )[٢].

فالكلام تضمن تأسيس الوحي على أحوال ورؤى عقلية، وهو أمر يخالف الروايات الصحيحة التي تثبت أن رسول الله ﷺ كان يخلو في غار حراء للتعبد، وأن إتيان الوحي للنبي ﷺ كان مفاجأة له ﷺ، كما ثبت في الصحيح: (حتى فجِئه الحق وهو في غار حراء)[٣].

وهذا الكلام **ذريعة** إلى قول الكثير من الحداثيين أن الوحي يكون عن طريق الاستغراق العقلي والتخيلات النفسية كما يرى النائم في نومه، وهم لا يثبتون أن القرآن كلام الله، بل يجعلونه صادرًا

---

(١) الكتاب هو القرآن الكريم لقوله تعالى ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ الأحقاف:٢٩- ٣٠، فأخبر الله أنهم استمعوا القرآن فسموه قرآنًا وكتابًا، وهذا موطن اتفاق بين المسلمين كما جاء في جمع الجوامع لعبد الوهاب السبكي ص(٢١)؛ روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٢٦٦-٢٦٧).

(٢) روح الإسلام، لسيد أمير علي، ص(٢٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب: التفسير، باب: (اقرأ باسم ربك الذي خلق)، الحديث (٤٩٥٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: بدء الوحي، الحديث (٤٠١).

عن الإلهام والاستغراق والكشف الباطني، وهؤلاء عندهم أن حال الاستغراق عند المفكرين والعباقرة مصدر إلهام وكشف كذلك [١].

**ب . تقرير أن القرآن إلهي المصدر، بشري التأويل:**

فالقول بأن القرآن إلهي المصدر بشري التفسير والتأويل تبناه بعض الحداثيين وبيَّن المراد منه، وهو تأويل القرآن وفقًا لمعطيات العصر.

يقول الدكتور **نصر حامد أبو زيد**: ( لعل المشكلة التي أثارت من اللغط أكثر مما أثار غيرها هي؛ توهم وجود تناقض بين أن القرآن إلهي المصدر من جانب، وكونه بشري التفسير والتأويل من جهة آخرى)[٢].

كما يستبدل بعض الحداثيين عبارة " إلهي المصدر بشري التأويل " بـ " قرآن التنزيل وقرآن التأويل "، فيجعل قرآن التنزيل هو المسجل في اللوح المحفوظ بوصفه خطابًا ربانيًا، وقرآن التأويل هو المنزل إلى النبي ﷺ بلغة قومه، وهو خطاب للناس والمجتمع في لحظة من لحظات تطوره التاريخي والاجتماعي والثقافي، وهذا القرآن – قرآن التأويل – هو الذي يقبل تغير القراءات والتفسير مع تغير العصر والمجتمع [٣].

وهذا الكلام يخط المنهج نفسه، وجميعه بفتح المجال أمام سلطان العقل وحاكميته على القرآن الكريم من جهة الدلالة على الأحكام.

**د. حصر حجية القرآن في أحكام العبادات دون المعاملات:**

هذا الأمر يجري على أصل العلمانية القاضي بإبعاد الدين عن الحياة العامة، وقد ظهر جليًا في كتابات بعض الحداثيين، وربما ورد ذلك في ثنايا محاولة التوفيق بين المنهج الإسلامي والمنهج العلماني اللاديني.

يقول الدكتور **محمد عمارة**: (وخير مثال نختار الحديث عنه هنا هو موضوع القوانين الإسلامية التي نرى الصواب في تسميتها بـ "الفقه الإسلامي في المعاملات")[٤]، وبعد تقرير ما أراده بهذا

---

(١) النبوات، ص ٢٧٤؛ الاتجاهات العقلانية الحديثة لـ أ.د. ناصر بن عبد الكريم، ص١٦٥.

(٢) الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، ص ٢٦٠.

(٣) سدنة هياكل الوهم، د. عبد الرازق عيد، ص ١٧٤.

(٤) الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، د. محمد عمارة، ص ٣٧.

الشأن؛ خلص إلى القول بأن: (هذا الموقف المتميز والوسط؛ يرى تفصيل ميادين ومواد القانون في مجتمعات الإسلام إنما هو وضع بشري ينهض به الفقهاء المسلمون في إطار الكليات والمثل والوصايا والضوابط والمعايير والمقاصد التي حددها الوحي ...، وليست للقوانين الإسلامية – الفقه – عندنا قداسة الشريعة والدين) [١].

فالدكتور **عمارة** يسلب عن أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي قداسة الشريعة والدين، ويجعلها وضعًا بشريًا في إطار الكليات والمثل والمقاصد التي حددها الوحي، وهذا وصف عام لا استثناء فيه لشيء من أحكام المعاملات.

فنفي قداسة الشريعة الدين عن أحكام المعاملات الوارد هنا نفي عام لا يستثني جزئية أو أخرى، والنفي العام يكفي لبيان بطلانه إثبات جزئية واحدة، كما في قوله تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [٢]، فأبطل الله قولهم هذا بقوله ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [٣]، أي: التوراة التي علمتم وعلم كل أحدٍ أن الله قد أنزلها على موسى بن عمران، فجاء جواب سلبهم العام بإثبات قضية جزئية موجبة [٤].

### ٢. موقف الحداثيين من السُنة النبوية:

يتعامل الحداثيون مع السنة النبوية على أساس أنها خطاب ديني بشري، حاله حال أي خطاب ديني، وبالتالي فإنها قابلة للنقد والتمحيص والأخذ والرد، وفيما يلي بيان ذلك:

- **إخضاع النص النبوي لمحاكمة العقل، والواقع، ومناهج البحث العلمي:**

#### أ. محاكمة السنة إلى العقل:

وهذا ما قد أوضحه **سامر إسلامبولي** في مقدمة كتابه: " تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم " عندما قال: " ... والذي يجب أن نعرفه أولاً ونبدأ منه

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) سورة الأنعام، آية رقم ٩١.

(٣) سورة الأنعام، آية رقم ٩١.

(٤) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٠٠).

الحوار، أن العقل موجود في الواقع قبل النقل، فالنقل نتاج لتفاعل العقل مع الواقع، مما يؤكد هيمنة العقل وسيادته على النقل "[١].

وفي ذلك يقول **حنفي**: " فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئًا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة اعتمادها شبه المطلق على قال الله وقال رسوله دون إعمال للعقل والحس، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل وأن القدح في العقل قدح في النقل، وأن الواقع أيضًا أساس النقل بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ "[٢].

ولا شك أننا نؤمن أن العلاقة وثيقة بين العقل والنقل، ولكن المشكلة تكمن فيما يدعيه الحداثيون طبقًا لآراء الفلاسفة والمعتزلة [٣]: أن العقل أداة مستقلة تستطيع أن تحكم على النصوص منفردة، والحق أن العقل يعمل وفق منظومة متكاملة، وهناك العديد من المؤثرات السلبية التي تؤثر في عمل العقل، ومنها:

- عدم كفاية المخزون العلمي في كثير من النفوس، وهو الذي يلزم في التعامل السليم مع النص الشرعي.
- نوعية القناعات الأصلية والاعتقادات الأساسية المختزنة في النفس التي تؤثر تأثيرًا شديدًا في العقل من حيث التفكير والحفظ والتذكر والتخيل والتصور.
- مخزون الهوى الذي استقر في النفس من حيث كمه ونوعه وشدته.

---

(١) الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفلّت، أ.د. محمد بن زين العابدين رستم، الملتقي الدولي: "فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه"، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر، عام ٢٠١١م/ ١٤٣٣هـ.

(٢) التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط١، دار التنوير، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م، ص٣٦٨.

(٣) أعلى المعتزلة من شأن العقل وجعلوه في المرتبة الأولى من مراتب الأدلة خلافًا لجماهير الأمة الذين جعلوه بعد الكتاب والسنة، ينظر: مصادر الحداثيين العرب، ص ١٠٨.

➢ ومن المؤثرات السلبية على النفس وعقلها عدو سُلط عليها للابتلاء وهو الشيطان ومحاولاته الدائمة لإغواء عباد الله ﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾[1][2].

ولسنا هنا بصدد مناقشتهم، وإنما لبيان طريقة فهمهم للنصوص الشرعية وإخضاعها للعقل، ومن الأمور التي حاكموا بها النص النبوي:

**ب. محاكمتهم إلى مناهج البحث العلمي:**

تسابق الحداثيون العرب إلى مناهج البحث في العلوم الإنسانية التي نشأت في الغرب، متأثرة بفلسفات أصحابها، وآرائهم تجاه الكون والحياة والإنسان، فدَرسُوها ودرّسوها في الجامعات العربية، وتبجحوا بعدُ بقراءة الأصليْن العظيميْن: القرآن والسنة بها، ذهابًا منهم إلى ضرورة الاستفادة من علوم العصر ومعارفه، مدعين أنهم "مجددون" و "مجتهدون"، و" قارئون" للنص الديني الإسلامي وللفهم الصحيح له ممارسون [3].

وهم بذلك يخضعون النصوص النبوية لكل وسائل النظر والبحث التي توفرها النظريات والمنهجيات الحديثة، ويتضح ذلك جليًا من خلال تصريحات **شحرور** حين قال: " القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبيانات العلمية التي يقدمها علماء الاجتماع والطبيعيات والإحصاء والاقتصاد، فهؤلاء هم المستشارون الحقيقون للسلطة التشريعية وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء "[4].

ومن هذه المناهج التي حاكموا إليها نصوص الشريعة من كتاب وسنة (المنهج الألسني) وخطورة هذا المنهج تنبع أساسًا من طريقة فهم النص، وعدم تعليقه على مراد الناصّ، وإنما إطلاق الفهم؛ ليشمل كل ما يمكن أن تشير إليه مفردات النص، بحيث إن المفردة اللغوية لو كانت في عهد النص تدل على المعنى الفلاني، ثم اختلفت حركة الدلالة مع الزمن لتشير إلى شيء آخر، فما من ضير من

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٦.

(٢) العقل وعلاقته بالنص الشرعي، دكتور محمد نعيم ياسين، قُدم البحث إلى المؤتمر العلمي الدولي، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، مجلة الشريعة والقانون، ص ٨٣: ٨٨.

(٣) الفهم الحداثي للنص الديني، ص١٧.

(٤) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ١٩٣.

العمل بالدلالة المتأخرة عن عهد النص، واعتمادها ككاشفة عن فهم النص، وهذا ما يؤدي عمليًا إلى إمكانية التلاعب بالنصوص بالطريقة المناسبة، وإغفال عنصر الظهور اللازمة لفهم المراد من النص[١].

وهذا يعني أنهم سيضيفون أفهامهم إلى النص النبوي، ويخرجون الدلالات اللغوية عن مرادها، ومن خلال بحثي عن هذا المنهج تبين أنه منهج غربي بحت، وتسلل إلى علوم اللغة، ومن ثم حاكموا النصوص الشرعية إليه، ومن أشهر من نادي بهذا المنهج عند الحداثيين هو **محمد أركون**؛ إذ إنه أراد أن يتحرر من كل قراءة شرعية أصولية، وذلك في كتابه " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل "[٢]، والطريقة الجديدة التي كان يسعى إليها سعي الحثيث من خلال تطبيق هذا المنهج هي: ما صرح بها بنفسه قائلاً: " إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة "[٣]، ووافقه على ذلك **نصر حامد أبو زيد** [٤].

### ج- محاكمتها إلى الواقع:

إن من أهم القضايا التي يستند إليها الحداثيون في فهمهم للنصوص ونقدها، محاكمتها إلى الواقع، ويقصدون بذلك أن يكون الواقع مقياسًا للحقيقة، و" جعل الواقع حاكمًا على النص ومتبوعًا لا تابعًا "[٥]، وهذه الفكرة تبعًا للثورة التي حدثت في أوروبا حينما ثاروا على تعاليم الكنيسة، ونسفوا كل ما هو ديني ليحل محله الواقع [٦]، وهذا الفهم جعلهم يجعلون السنة هي مجرد

---

(١) المفهوم بين الأصالة والتجديد، تأليف: جلال الدين الصغير، بحث منشور على شبكة الانترنت.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٤) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ٢٠٠٨م، ص١٢٠ : ١٢٥.

(٥) القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص ٢٩٧.

(٦) الوحي والإنسان، قراءة معرفية، محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص١١٥ : ١١٦.

تعاليم منحصرة بزمان ومكان معين ولا تمت للواقع بصلة، إذن فيمكنهم أن يطلقوا أفهامهم من جراء الواقع؛ ليفهموا ما لم يبينه النص الشرعي!

وفي هذا يقول **نصر حامد أبو زيد**: " وعلى مستوى التأويل يدخل الواقع طرفًا فاعلاً بوصفه الجامع بين العقل والنقل، ويكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث تعارض بين العقل والنقل "[١].

فهم يجعلون الإنسان والواقع الذي نشأ فيه هو المرجع الذي يرجع إليه فهو الأصل، " فالواقع أولاً، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة [٢].

وإننا لا ننكر أن هناك أحكامًا وتشاريع كانت منحصرة بوقت الوحي وزمانه، ولكنها قليلة جدًا إذا ما قورنت بالأحكام والتعاليم الثابتة لكل زمان ومكان، وإذا جردنا السنة من هذه الخاصية – الصلاحية – فإننا نتهمها بعدم جدواها لكل العصور والدهور، كما أننا لا ننكر أن هناك وقائع جديدة في عصرنا الحاضر نحتاج فيها إلى بيان، وهذا لا يعني أن نلغي السنة كلها؛ لعدم وجود الحكم فيها مفصلاً، فإننا نستنبط منها الأحكام بكيفيات معينة نص عليها العلماء، والمجال لا يسعنا لبيانها.

ولا يعني أيضًا أن نطبق عليها الفهم الواقعي المادي الصرف؛ لبيان المراد منها، أو أن نقحم عقولنا وأنظارنا؛ لنكتشف منها معاني خفية خفيت على الرسول ﷺ نفسه وعلى الأمة المحمدية جمعاء إلى عصرنا هذا! وجاء الحداثي بعدته وعتاده الغربي الأصل والنشأة؛ ليكشف الحجب ويدرك المراد من خلال ممارسته للواقعية، والناظر إلى أقوالهم يجد شيئًا عجابًا، يقول على حرب: " فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف لنا عما يسكت عنه النص، أو يستبعده أو يتناساه، فهي لا تفسر النص بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، وهذا شأن كل النصوص الهامة والآثار الكبيرة، إنها تتطلب قراءة خلاقة تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به! [٣].

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط٢، دار سينا للنشر، ١٩٩٤م، ص ١٨٨.

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ١٥٧، وينظر: القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص ٢٩٧.

(٣) نقد النص، علي حرب، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م، ص ٢٠ : ٢١.

ثم إنه يعترف ويقول: " وإني أدرك أن نقدي للنص عمومًا وللنص النبوي خصوصًا ولو بالإشارات الكاشفة للمحجوب قد لا يرضي أصحاب السلطات الرمزية وأعني بهم حراس النصوص الشرعية "[١]، ونقول: نعم لا يرضينا العبث بالنصوص الشرعية على هذه الشاكلة؛ لأن طريقة الكشف التي يدعيها خطيرة ولها علاقة بالجذور الباطنية [٢]، وبالنظرة اللاهوتية التي تجعل الإنسان والكون محور الوجود كله ومركزه [٣].

- **تاريخية النص النبوي**:

مفهوم تاريخية السنة والنص النبوي **في نظر الحداثيين** أنها مجرد حركة تاريخية أنتجت فضاءً ثقافيًا اجتماعيًا سياسيًا [٤]، ثم انقضى، فهم يرون في الأحكام الشرعية أنها مؤقته ومحلية، جاءت مناسبة وملبية لحاجات زمان محدد ومكان محدد وبيئة محددة ووعي معين، وبالتالي لا إطلاقية لها [٥].

وتعود **أصول** مفهوم (تاريخية النص) في الفكر الغربي إلى ظهور الماركسية الجدلية في القرن الماضي، ثم إلى ظهور مفاهيم علم اجتماع المعرفة التي تقوم على أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم، وهذا ما ينطلق منه الحداثيون في مفهومهم لتاريخية النص وخصوصًا بأنهم يدعون دومًا إلى استخدام مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في فهم النصوص الشرعية [٦].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠: ٢١.

(٢) الباطنية: فرقة من فرق الشيعة الإسماعلية الذين يقولون: إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً، ثم إنهم قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا الأساس. ينظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي ص(١٩٣)، وينظر: مصادر الحداثيين في التعامل مع الكتاب والسنة، ص ١٠٩.

(٣) الوحي والإنسان، ص ١١٤.

(٤) القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص ٢٩٤.

(٥) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين (دراسة أصولية فكرية معاصرة)، إبراهيم محمد طه بويداين، إشراف: الأستاذ الدكتور حسام الدين عفانه، رسالة ماجستير – جامعة القدس – الدراسات العليا – قسم الدراسات الإسلامية، ص ٢ – ٢٠٤.

(٦) الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، إعداد: د. محمد بن سعيد السرحاني، ص ١-٣٤، المكتبة الشاملة.

ولعلي قد أشرت في النقاط السابقة إلى هذه النظرة الحداثية من خلال محاكمتهم النصوص للواقع، والقول بأن السنة اجتهاد نبوي، ولكني أفردتها هنا؛ لأبين أهميتها في فهمهم للنصوص النبوية والتي سنمثل لها فيما هو آت - إن شاء الله -.

ولقد أسس **هشام جعيط** كتابه (تاريخية الدعوة المحمدية) على هذه الفكرة الحداثية، وذكر في مقدمة كتابه (تاريخية الدعوة المحمدية) عنوانًا يشير إلى وضع الدعوة في تاريخيتها الخاصة في وسطها الداخلي والخارجي بيد البشر، ثم أضاف " والتاريخ إنما هو علم وضعي وأرضي يتناول فعاليات الأفراد والمجتمعات البشرية في الماضي، ويخرج عن دائرة الإيمان والمعتقد، فهو يطرح موضوعًا ويتخذ مناهج خاصة وقع ضبطها من قديم ويرنوا إلى المفهومية وبالتالي العالمية، بمعنى أن كتابًا عن محمد قد يهم أناسًا من ثقافات وديانات أخرى وليس فقط العرب والمسلمين "[١]، وبهذا يجعل سنة النبي كتابا تاريخيا أسطوريا، عاريا عن الأحكام والدلالات!

وفي ذلك يقول **شحرور**: " إن المشكلة تأتي من زعم الفقهاء أن حلال " محمد " حلال إلى يوم القيامة، وحرام " محمد " حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أن القرارات النبوية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أن التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتمًا في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها الله لأحد بما فيهم الرسل "[٢].

ومن أكثر ممن تكلم من الحداثيين عن تاريخية السنة وأشار إليها في أغلب كتبه: **محمد أركون**؛ إذ إنه يرى أن النبي ﷺ عندما صار مسؤولاً عن جماعة المؤمنين كان عليه أن يفكر في الوسائل الكفيلة بحمايتها، ومن ذلك أنه صار يرتجل الخطاب الشفوي، وكونه أميًا يجعله يفرض عليه نوعًا من آلية العقل مختلفة عن آلية العقل القارئ، ويصف أركون الخطاب النبوي بالارتجال والابتكار والإثارات العفوية الحرة[٣].

---

(١) تاريخية الدعوة المحمدية: هشام جعيط، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٥.

(٢) نحو أصول جديدة، ص ١٥٣.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي، ص ١٠٣.

ولعل سائلاً يسأل: وما علاقة ذلك بتاريخية النص؟، نقول: إن أركون يرمي من كلامه هذا إلى فهم النص النبوي على أنه ظاهرة لغوية، كانت مبتكرة ومرتجلة في وقتها، ولا يجوز تعديتها أو الخروج بها على تاريخيتها؛ لأنها تجربة نبوية خاصة لا تختزل ولا تعاد [١].

وهذا يعني أن النص النبوي ثابت من حيث منطوقه، متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات وفقًا لأفهامهم الخاصة [٢]!.

وتأسيسًا على كل ما ذكرته من مسالك ومنطلقات الحداثيين للتعامل مع النص النبوي، من نبذ قدسيته ومحاكمته إلى الواقع والعقل وعلوم العصر، والقول بتاريخيته وغير ذلك من المسالك التي لم أذكرها اختصارًا، فإنها كلها تقوم على فكرة واحدة، وهي: جعل النص النبوي كأي نص بشري خاليًا من المدلول، ومحاكمته إلى الواقع والنظر إليه نظرًا ماديًا، وتحكيم عقولنا وأفهامنا في إدراك مكنوناته الخفية؛ ولذلك فإنهم أنكروا الأحكام التشريعية، وأنكروا الأمور الغيبية، وردوا أغلب السنن النبوية"، ومعلوم أن التشكيك في السنة تشكيك بمصادر الدين، كما أنه تشكيك بحقيقة الوجود الإنساني، ودعوة إلى العبثية بقانون الفكر، وتماهٍ للعقلنة التي لا يضبطها ضابط شرعي أو عقلي أو منطقي، فضلاً عن الدخول في التأويلات اللامتناهية، فليس لقصد المؤلف أو النص أي مكان في النظرية التأويلية الجديدة، مما يؤدي إلى "فوضى التفسير"، "ولا نهائية المعنى"، "ونسف محتوى النص"، وإبطال مقصوده في ظل غيبة المؤلف، وغيبة المرجعية، وغيبة المقصدية[٣].

### ٣. موقف الحداثيين من الإجماع:

من نظر بعين الدقة والبصيرة في جل كتابات الحداثيين سيجد أنه قد وقعت بعض الأخطاء والمخالفات في تحديد معنى الإجماع أو الالتزام ببعض شروطه، **ويمكن أن يجتمع ذلك في أمرين:**

### الأمر الأول: محاولة وضع معنى مغاير للإجماع:

يقول الدكتور **حسن الترابي**: ( وتعود تلك المناهج –أي: المناهج التي يرى الحاجة إليها– الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين

---

(١) القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص ٢٩٥.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للتعامل مع مصادر الدين، ص ٢١٢.

الذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادرًا عن إرادة الجماعة وحكمًا لازمًا ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية، فليس القصد إذن من اتخاذ منهج هو أن ننتهي به إلى رأي واحد ...)[1].

نلحظ في النقل المذكور أن معنى الإجماع المثبت ها هنا يحتمل الخلاف، بمعنى أنه يمكن انعقاده مع وجود الخلاف، يدل على ذلك قوله: ( فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده)، مع قوله: ( إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين)، وهذا الأمر مباين لمعنى الإجماع عند الأصوليين كما تقدم، إذ الإجماع عندهم لا يمكن تحققه مع وجود الخلاف سواءً كان خلافًا قائمًا عند طريان المسألة، أو استقرَّ في عصر قد مضى، والأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ إنما دلت على عصمتها عند الاتفاق لا الاختلاف.

لقد جنح بعض العقلانيين والحداثيين في تحديد معنى الإجماع جنوحًا عظيمًا، ومن ذلك؛ نقل معنى الإجماع إلى الثوابت الوطنية والقومية فحسب، وذلك بحجة أن الإجماع بالمعنى الذي قرره علماء الشريعة يقود إلى الجمود، يشهد لهذا قول الدكتور **عبد الرازق عيد**: ( نحن إذ نتساءل عن حقيقة الإجماع فليس طلبًا له، أو نشدانًا لأهميته وقيمته المرجعية، إذ إنه لا يقود على مستوى النظر إلا للجمود والتخشب والتخثر الذهني ...، إن غاية ما تطمح له الأمة بموضوع الإجماع هو ما نسميه اليوم بلغتنا الحديثة بـ " الثوابت الوطنية القومية " التي توحد الأمة تجاه العدو الخارجي مع ترك الحرية العقلية لكل فصائل الأمة التي تفكر بوسائل المواجهة والمقاومة وليس المساومة )[2].

لا يغيب عنَّا مع هذا الكلام؛ أن الإجماع مصدرٌ من مصادر التشريع الإسلامي، وهو اتفاق على حكم شرعي للحادثة أو المسألة وليس حكمًا عقليًا، واللغة الحديثة التي تتحدث عن الثوابت الوطنية والقومية؛ هي التي تعلي من شأن رابطة الدم واللغة والأرض على حساب الدين، بل تنادي بإبعاد الدين وإقصائه باعتباره من معوقات تلك الروابط، فكيف ينقلب ما هو مصدر من مصادر الدين الحق إلى ما هو رباط يباين الدين ويجانبه؟

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص١٠.

(٢) سدنة هياكل الوهم، ص٥٤.

**الأمر الثاني: ترك بعض شروط الإجماع:**

أبرز ذلك ترك اشتراط أن يصدر الإجماع عن أهل الاجتهاد الذين يمكنهم النظر في أدلة الشرع لاستنباط حكم الحادثة، ومن ذلك ما ورد في النقل السابق عن الدكتور الترابي: ( إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين).

تكلم الدكتور **الترابي** تحت عنوان " أهلية الاجتهاد وإطاره " بكلام ظاهره اشتراط الأهلية العلمية في الشخص المجتهد في الشريعة والذي يكون من أهل الإجماع [١]، لكنه عاد ليقول: ( فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة؛ فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين )[٢] ، ثم يقول: ( ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم، وهو أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى، أو تعتبر صاحبة الرأي الفصل، فالأمة التي لا تجتمع على ضلالة هي المستخلفة صاحبة السلطان تضفي الحجة الملزمة على ما تختار من الآراء المتاحة، ولكل فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم، وعليه أن يحصل لنفسه علمًا خاصًا بقدر ما يمكنه من تمييز ما هو معروض في سوق العلم )[٣].

فالذي ينظر إلى تلك الأقوال مجتمعة يصدر عنها بعدم وجود شروط معينة لأهلية الاجتهاد، وأن النظر في الآراء المتاحة في المسألة أو الحادثة حق لكل فرد مهما يكن نصيبه من العلم.

من المعلوم بداهة أن لكل علم أصول وقواعد، ومسائل قريبة وشوارد، وإن الحكم بأهلية الشخص في ذلك العلم تجري على شروط معينة وضوابط، ومن المسلمات عند كافة أهل العقول السليمة؛ أن الناس لا يمكنهم الاجتماع على إتقان علمٍ وتحصيل أصوله وفروعه، إذ ذلكم الأمر مؤذنٌ بخراب الدنيا وفسادها، فلو اتجه كل الناس – مثلاً – إلى علم الطب لتحصيل أصوله ومسائله وإتقانه لتعطلت الحرف والصنائع وكثير من الضروريات والحاجيات، ولرجع أكثرهم عن ذلك

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص٣٢-٣٣.

طوعًا أو كرهًا، ويبقى القليل منهم هو من يحصل ذلك العلم ويسد الحاجة فيه، ولو نزلت بالناس نازلة في شأن الطب لم يندب لها كافة الناس ممن لم يحصل علمًا أو دراية تختص بالنازلة، بل ندب إليها أهل الشأن ضرورة، وهكذا يقصد عامة الناس الأطباء صباحًا ومساءً للإفادة من علمهم في مداواة ما نزل بهم من الأدواء، وهكذا في سائر العلوم.

فالعلم بالشرع لا يختلف عن سائر العلوم في تلك الضرورة، فكيف يشارك الجميع في النظر في مسائله ونوازله وترجيح الآراء المطروحة فيه؟

هذا ما يتعلق بجنوح الحداثيين في تحديد معنى الإجماع، أما عن **حجية الإجماع** فلقد تعددت مقالات الحداثيين التي تستأصل حجية الإجماع وتقتلعها من جذرها، ويمكن أن يرجع ذلك – فيما أطلعت عليه – إلى الجوانب الآتية:

**أولاً: رفض الإجماع بدعوى أنه يقود إلى الجمود:**

وقدم تقدم في ذلك قول الدكتور عبد الرازق عيد: " في كل الأحوال؛ نحن إذ نتساءل عن حقيقة الإجماع فليس طلبًا له، أو نشدانًا لأهميته وقيمته المرجعية، إذ إنه لا يقود على مستوى النظر إلا للجمود والتخشب والتخثر الذهني، هذه دعوى تفتقر إلى الدليل والبرهان، ولم يقم عليها الدكتور دليلاً حتى تتم مناقشته، ثم إن الدكتور لم يتعرض في هذا الجانب – ولا غيره – للأدلة الدالة على حجية الإجماع ليبين موقفه منها، وكأنما أهدرها بمسلكه في تقديم العقل على النقل من كتاب أو سنة "[١].

**ثانيا: إنكار حجية الإجماع بدعوى اقتضاء العقل إنكارها:**

تقول الدكتورة فريال: " وهنا يكون النظَّام[٢] أكثر المتكلمين اتساقًا مع العقل عندما أنكر حجية التواتر وحجية الإجماع "[٣].

إن النظَّام الذي اهتدت الدكتورة بقوله في حجيه الإجماع لما رأى شناعة قوله عدل عنه إلى القول بأن الإجماع كل قول قامت حجته[٤].

---

(١) سدنة هياكل الوهم، ص ٩٠.

(٢) هو: إبراهيم بن سيار بن إسحق، أحد شيوخ المعتزلة، وتبعته طائفة تسمى بـ "النظامية"، تفرد بآراء شاذة حكم بكفرها أكثر المعتزلة وأهل السنة، ينظر: ترجمته في النجوم الزاهرة، (٢/ ٢٤٤)؛ تاريخ بغداد، (٦/ ٦٧).

(٣) أهمية العقل، ص ١٠٧.

(٤) المستصفى، (٢/ ١٨٥).

وأما ادعاء أن العقل الصريح يبطل حجية الإجماع؛ فهو ادعاء لا يسنده العقل الصريح، إذ المتقرر عند أهل العقول أن الخلق الكثير – وهم أهل كل عصر – إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزمًا قاطعًا، أحالت العادة على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع، بحيث لا يتنبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع [١].

يقول **عبد الحميد الزهراوي** وهو ينفي إمكانية الإجماع: " قل لي متى كان الإجماع؟ وكيف يجمع قوم حالهم ما ذكرنا آنفًا [٢]؟، وأي المسلمين مطالبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع؟ "[٣].

**اشتمل اعتراض الزهراوي على حجية الإجماع على ثلاثة أسئلة:**

**أولها**: متى كان الإجماع؟ وجوابه؛ عندما انعقد أول إجماع في تاريخ الأمة بالسقيفة لما بويع لخليفة رسول الله ﷺ بالخلافة [٤]، فإذا ثبت ذلك لم يكن للاعتراض بهذا التساؤل وجه.

**ثانيها**: كيف يجمع قوم مع كثرة اختلافهم؟ وجوابه؛ أنه قد وقع إجماعهم، والوقوع دليل الجواز، ثم إن العقل لا يحيل أن تتفق أقوال الناس في حكم مسألة مع اختلافهم في كثير من المسائل ولو تباعدت بلدانهم وأبدانهم، ولم يجر بينهم تشاور في حكمها.

**ثالثها**: أي المسلمين مطالب أن يفهم معنى ذلك الإجماع؟ وجوابه؛ هو من يستطيع أن يفهم، إذ لا يطالب المسلم إلا بما يستطيعه.

**٣. موقف الحداثيين من القياس، شروطه وحجيته** [٥]:

إن شروط القياس وضوابطه من حيث الجملة لم تجد القبول لدى الحداثيين ويرونها مكبلاً لنهضة الفقه وتطوره، وعائقًا له من استيفاء حاجة العصر والواقع.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، (٢/ ١٨٥).

(٢) أراد الخلاف الذي وقع في الأمة.

(٣) الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثاني، ص ٢٦٤، إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، طبع وزارة الثقافة دمشق، سنة ١٩٩٥م.

(٤) فضائل أصحاب النبي ﷺ، صحيح البخاري، باب: قول النبي ﷺ: "لو كنت متخذًا خليلاً"، الحديث ٣٦٦٨؛ والعواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي، ص٤٥.

(٥) معنى القياس عند علماء الأصول: المراد بالقياس عند الأصوليين (كما جاء في روضة الناظر وجنة المناظر، ٣/ ٧٩٧، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦)؛ إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لتساوي الواقعتين في علة الحكم، والصورة المعلومة الحكم يسمونها بالأصل، والمجهولة الحكم، تسمى بالفرع، لذلك يعرف البعض القياس على أنه: إلحاق فرع بأصل في حكم لعلة جامعة بينهما.

يقول **الدكتور الترابي**: ( فالقياس - كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي - لا بد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية، وعبارة القياس واسعة جدًا، تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء من تعدية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة إلى آخر ما يشترطون في الأصل والفرع ومناط الحكم، وهذا النمط المتحفِّظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنصٍ شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة)[١].

فالكلام صريح في عدم قبول شروط القياس وضوابطه المعتبرة عند علماء الأصول، أو قبولها في جانب من الأحكام دون غيره، والقياس المنشود لدى الدكتور الترابي – الموسوم بالفطري الحر – يمكن أن يكون ذريعة لاضطراب الأحكام والزلل والعمل بالظنون الفاسدة [٢].

ينعي الدكتور نصر حامد أبو زيد على الإمام الشافعي وضع شروط وضوابط للقياس بقوله: ( ولقد انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس، ذلك أنه كبَّل القياس بمجموعة من القيود أدت به في النهاية إلى أن يكون مجرد استنادٍ غير مباشر إلى النصوص )[٣] ، والذي يريده الدكتور نصر من القياس؛ أن يتجاوز المجتهد القائس إطار النصوص ليبدع حلولاً جديدة [٤].

ثم لم يستطع الدكتور نصر إخفاء مراده من الخروج عن إطار النصوص في عملية القياس، بل اجترأ على وضع جملة تستنكر العبودية لله تعالى، وذلك في سياق اعتراضه على الشافعي في بيانه لشروط القياس وضوابطه، حيث يقول: ( فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائمًا بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية،

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٣.

(٢) كلام الشاطبي عن خطأ المجتهد، الموافقات، (٤/ ٥٣٠-٥٣١).

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٧.

وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم " الحاكمية " في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان )[١].

فالمراد إذن من رفض شروط القياس والخروج عن دائرة النصوص؛ رفض حاكمية الوحي والتمرد عن العبودية لله تعالى، وترك الإذعان والخضوع لأوامره جل وعلا، ومثل هذا الموقف لا يحتاج إلى تحبير الأوراق في الرد عليه، بل هو كما ذكرت سابقًا، تكفي حكايته كلَفَة الرد عليه.

**موقف الحداثيين من حجية القياس:**

لم يكن من المناسب للحداثيين إلغاء حجية القياس؛ إذ القياس من جملة الأدلة العقلية وإن لم تستقل به العقول، ودأبُ العقلانيين التوسع في مجال المعقول خصمًا على المنقول.

بناءً على ذلك؛ يذهب بعض الحداثيين إلى تقديم حجية القياس على حجية أخبار الآحاد [٢]، وهذا الرأي هو أحد القولين في مذهب الحنفية والمالكية، وفي المذهب قول آخر يمنع تقديم القياس على خبر الواحد [٣].

وحجة الحداثيين في ذلك تقوم على افتراض وجود المخالفة بين خبر الآحاد والقياس الذي يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة [٤]، فيجب رده لذلك.

**وأجاب المانعون لذلك من أهل العلم بما يلي [٥]:**

**أولاً**: إن الأمر المستقر عند الصحابة أنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فقد كانوا يجتمعون لطلب الأخبار ثم بعد حصول اليأس يعدلون إلى القياس والرأي.

**ثانيًا**: أن القياس فرع النصوص، والفرع لا يقدّم على أصله [٦].

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٨٣.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٤١.

(٣) أصول البزدوي، (٢/ ٣٧٧)؛ أصول السرخسي، (١/ ٣٣٨)؛ البحر المحيط، (٥/ ٣١٩)؛ روضة الناظر، (٣/ ٩٣٠-٩٣١)؛ شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص (٣٧٣).

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص (١٤١).

(٥) شرح تنقيح الفصول، ص (٣٧٣)؛ البحر المحيط، (٥/ ٣١٩)؛ روضة الناظر، (٣/ ٩٣٠-٩٣١).

(٦) شرح تنقيح الفصول، ص (٣٧٣).

**ثالثًا**: إن مثل ذلك لا يرد في الشريعة، فمتى صح المنقول لم يكن مخالفًا للقياس، ومتى جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس دون غيرهم، وليس من شروط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفًا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الذي انعقد في نفس الأمر[١].

### ٤. موقف الحداثيين من قول الصحابي[٢]:

إن قول الصحابي من جنس ما يتمسك به المستدل المتضمن للدليل؛ لأنه يحرم على الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي؛ لذا يعد قول الصحابي عند من يحتج به من جملة الأدلة النقلية[٣].

ولا يخفى مدى عداوة الحداثيين للنقل انتصارًا للعقل وحاكميته؛ لذلك لم يجد قول الصحابي عندهم حظًا من النظر أو البحث في حجيته، واتجهت هممهم لإهدار عدالة الصحابة والطعن في مقاصدهم؛ الأمر الذي يستأصل قضية الاحتجاج بقولهم ولا يدع مجالاً للبحث والنظر في هذا الجانب.

لم يتورع بعض الحداثيين من وصف الخلفاء الراشدين – صفوة الصحابة – بأنهم قوى التثبيت والهيمنة التي تقف أمام قوى التقدم، حيث يقول: (الصراع بين قوى التقدم والتغير وبين التثبيت والهيمنة، وتاريخ هذا الصراع يرتد في الزمان إلى ما قبل عصر الشافعي الذي يعد بمعنى من المعاني " عصر التدوين "، ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافة في اجتماع السقيفة بين المهاجرين والأنصار، حيث تم في هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام

---

(١) رسالة في معنى القياس، ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، (٢٠/ ٥٠٥).

(٢) تعريف الصحابي (كما جاء في البحر المحيط، ٤/ ٣٠١، وتدريب الراوي، ٢/ ٦٦٧)، الصحابي عند كثير من الأصوليين هو: من لقى النبي ﷺ مؤمنًا به ولازمه زمنًا طويلاً، وذهب جمع منهم إلى أنه؛ من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به ومات على ذلك، وإن قلت صحبته؛ لأن الصحابي مشتق من الصحبة لا من قدر منها مخصوص، وذلك يطلق على كل من صحب غيره قليلاً كان أو كثيرًا، وهذا يوافق ما ذهب إليه جمهور المحدثين.

(٣) مفتاح الوصول، للتلمساني، ص١٥٣.

والمسلمين، ولعل الخلاف حول شروط اختيار الخليفة في لجنة الستة التي عينها عمر بن الخطاب ﷺ والانتهاء إلى اختيار الشخص الذي تعهد متابعة سيرة الخليفتين السابقين عليه دون أي تغيير؛ أن يكون أحد مظاهر التعبير عن الصراع المذكور، ثم كانت أحداث الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة الثالث، وما استتبع ذلك من صراع بين فرسي رهان قريش – بني هاشم وبني أمية – حتى تم رفع المصاحف على أسنة السيوف طلبًا لتحكيم النص الديني في صراع اجتماعي سياسي )[١].

لم يكن من المتوقع أن توجد مثل تلك الأحقاد والضغائن على جيل الصحابة بل على أكابرهم وأفضلهم؛ خلفاء رسول الله ﷺ الراشدين المهديين، وكيف يجهل ناشئة الإسلام مواقف الصديق في الإسلام حتى يصف من لبث في الإسلام عقودًا مبايعته بالخلافة على أنها بداية سيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين؟، بل ماذا عن الإسلام والمسلمين يوم أن كان: ﴿ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ ﴾[٢].

وعلى كل؛ فإن جملة الأوصاف الواردة في النقل المتقدم تمنع الالتفات إلى قولهم لا على جهة النقل للدليل، ولا الاهتداء باجتهاداتهم ما داموا أصحاب أغراض دنيوية ومقاصد فاسدة كما يزعم الكاتب، وإذا وجد ذلك في صفوة الصحابة فلأن يوجد فيمن هو دونهم من باب أولى، لهذا حبّر الحداثيون صُحفًا وصفحات في الإساءة إلى الصحابة رضوان الله عليهم [٣].

### ٥. موقف الحداثيين من شرع من قبلنا [٤]:

انطلقت بعض طوائف الحداثيين في نقدها للعقل العربي والمسلم من حركة الإصلاح الديني في أوربا في القرن السادس عشر، والتي تولدت عنها العلمانية المناهضة للدين وسلطة النصوص الدينية [٥].

---

(١) الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٢) سورة التوبة، آية رقم ٤٠.

(٣) الإمام الشافعي، ص (٩٥– ٩٦)؛ التراث وقضايا العصر، ص (٤٩)؛ سدنة هياكل الوهم، ص (٥٩–٦٠–٦٥–٦٩–٧٠–٧٧–٧٨)؛ الخطاب والتأويل، ص (١٣٠–١٧٤).

(٤) المراد بشرع من قبلنا: قال الآمدي في الإحكام ٢/ ٩٠٤، الغزالي في المستصفى ٢/ ٣٩١، ابن قدامة في روضة الناظر ٢/ ٥١٧ وغيرهم. أن المراد بهذا الأصل؛ الشرائع والأحكام التي شرعها الله تعالى للأمم السابقة على ألسنة أنبيائهم، ولم يصرح شرعنا بنسخه.

(٥) ثورة العقل، ص ٤٣–٦٢؛ أهمية العقل، ص٩–٤٥.

ترتب على ذلك عدم التفاتهم إلى كافة الديانات الصحيح منها والمحرف ما دام أنها – كما ظنوا – تقيد حرية العقل البشري، لذا ينطلق بعضهم في رد ما جاءات به الأنبياء من أسباب قومية وديمقراطية من غير التفات إلى الدين [١].

لقد أنكر بعض العقلانيين والحداثيين قضية وجوب الإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء على سبيل الإجمال أو التفصيل[٢]، ويرى أنه من الجائز له أن يكون "أشد إعجابًا وتقديرًا وتثمينًا وتعظيمًا لحضارة أعداء موسى –المصريين الفراعنة– من موسى وقومه، وأن يكون كارهًا لهم ولأنبيائهم"[٣]، وانطلق الكاتب في كتابته هذه من موقف الدفاع عن الإسلام الصحيح ضد الإسلام المحرف، لكن كيف تصح دعواه مع ما نجده في المصدر الأول للإسلام الصحيح –القرآن– من قوله تعالى ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾[٤]؟

يقابل هذا الموقف – موقف الرفض – موقف آخر هو موقف القبول المطلق، والدعوة إلى هذا الموقف تأتي في صورة، يمكن إرجاعها إلى التالي:

**أولاً**: الدعوى إلى التأثر والتفاعل مع فلسفات وعقائد الشعوب الأخرى يهودية كانت أم مجوسية أم نصرانية باسم التسامح الثقافي [٥].

**ثانيًا**: جعل القرآن جزء من الكتاب الذي يضم التوراة والإنجيل [٦].

وفي هذا الشأن يرسم محمد أركون خارطة الطريق لتأسيس الروابط بين الكتب المقدسة في مجتمعات الكتاب بقوله (إن الأمر لا يخص فقط الدعوى إلى السماح بتعايش الخطابات الثلاثة

---

(١) سدنة هياكل الوهم، ص١٤١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سدنة هياكل الوهم، ص١٤١.

(٤) سورة البقرة، آية رقم ٢٨٥.

(٥) أهمية العقل، ص ١١٣؛ حوار المشرق والمغرب، ص ٧٨-٧٩.

(٦) الخطاب والتأويل، ص ١٢٣.

التي يصف بها كل تراث نفسه، وإنما ينبغي علينا أولاً أن نوضح بجلاء الظروف التاريخية والنفسية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية، ثم ينبغي أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى التراثيات التوحيدية الثلاثة، عندئذٍ يصبح ممكنًا تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب )[١].

**ثالثا**: سلب القدرة على إدراك الحق فيما ورد في الكتب المقدسة عن الإنسان وتفويض ذلك إلى الله.

يقول **الدكتور نصر حامد أبو زيد**: " من آخر المؤتمرات التي ساهمت فيها ندوة عقدت في مدينة فيينا بالنمسا عن التسامح والتعايش بين البشر، كان السؤال المطروح هو؛ إلى أي مدى يمكن تأسيس قيمة التسامح على أسس دينية بدلاً من الأسس العلمانية؟، ...ذلك انطلاقًا من حقيقة أنه لا يعرف الحق إلا الحق، كان ابن عربي [٢] شاهدي الأساسي في هذا الطرح الذي وجد استجابة طيبة من كل المشاركين مسلمين وغير مسلمين "[٣].

كيف تقبل هذه الدعوى لدى مسلم يعرف من القرآن قول الله تعالى ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٤]، وقوله سبحانه ﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٥]، وقوله تعالى ﴿ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾[٦]، وقوله ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾[٧].

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، بيروت، عام١٩٨٧م، ص٢٤٥.

(٢) هو: محمد بن علي بن عربي أبو عبد الطائي الأندلسي، المتوفي عام ٦٣٨هـ، قال عنه ابن كثير: (طاف البلاد وأقام بمكة مدة وصنف فيها كتابه المسمى بالفتوحات المكية في نحو عشرين مجلدًا فيها ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف، وله كتابه المسمى بفصوص الحكم، البداية والنهاية، (١٣/ ١٦٧).

(٣) الخطاب والتأويل، ص٢٥٥.

(٤) سورة البقرة، آية رقم ٤٢.

(٥) سورة آل عمران، آية رقم ٧١.

(٦) سورة الأنعام، آية رقم ٦٦.

(٧) سورة التوبة، آية رقم ٣٣.

ثمرة هذا الرأي – لا يعرف الحق إلا الحق – هي عدم إبطال ما أبطله شرعنا مما ورد في الكتب المقدسة عند الملل الأخرى، فينتج عن ذلك إقرار وقبول جميع الشرائع المحفوظ منها والمحرف، الناسخ والمنسوخ

٦. **موقف الحداثيين من المصالح المرسلة** [١]:

توسعت طائفة من الحداثيين في مفهوم المصلحة المرسلة حتى خرجت بها عن دائرة الإرسال إلى الإلغاء؛ إذ اعتبرت المصلحة المرسلة أو ما يعبر عنه بـ " الاستصلاح " نوعًا من تقديم الرأي على النص؛ أي: تقديم المصلحة المعقولة على النص [٢]، ويختص ذلك بجانب المعاملات دون العبادات [٣].

شيخ هذه الطائفة هو **الطوفي** [٤] الحنبلي الذي يرى استقلال العقل بإدراك المصالح في مجال العادات؛ حيث يرى أن العقل قادرٌ على إدراك وتمييز مصلحة الإنسان دون حاجة إلى الشرع، وأن الله تعالى جعل لنا طريقًا إلى معرفة مصالحنا عادة فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقًا للمصلحة أو لا يكون [٥].

يعلل **الطوفي** تقديم المصلحة في جانب المعاملات دون العبادات بقوله: " وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا إلا إذا امتثل العبد ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه

---

(١) معنى المصلحة المرسلة (كما جاء في لسان العرب، ومقاييس اللغة): المصلحة ضد المفسدة، ووصفت بكونها مرسلة لإرسالها، أي: إطلاقها عن دليل خاص يدل على اعتبارها أو إلغائها.

(٢) التراث وقضايا العصر، ص ٢٢؛ الخطاب والتأويل، ص ٢٠٧.

(٣) الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، ص ١١، التراث وقضايا العصر، ص ١٩.

(٤) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي الفقيه الأصولي، له مصنفات كثيرة في فنون مختلفة، منها: " مختصر روضة الناظر" في أصول الفقه، ومعراج الوصول إلى علم الأصول، توفى ٧١٦هـ، ينظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة(٢/ ٣٦٦)؛ الدرر الكامنة(٢/ ٢٤٩)؛ شذرات الذهب(٦/ ٣٩).

(٥) رسالة في رعاية المصلحة، للإمام الطوفي، أحمد بن عبد الرحيم السائح، ط١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤١٣هـ؛ ضوابط في فهم النص، د. عبد الكريم حامدي، ص ٦٥، ومراده بأمر مبهم: أن النصوص قد يكون فيها إبهام واحتمال في تحديد المصالح.

يرضيه، فكذلك ها هنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله ﷻ وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية وشرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول "[١].

فالأصل الذي انطلقت منه تلك الطائفة ؛ هو نفس الأصل الذي ذهب إليه الطوفي، ومن الشواهد على ذلك قول الصادق المهدي: " أنزل الله الكتاب وأوجب اتباع قطعيات الوحي، وفي الوقت نفسه أنزل الحكمة والميزان والقسط، كما أوجب استخدام العقل وفتح بصائر الناس بالإلهام، وأوجب مراعاة المصلحة، قال **نجم الدين الطوفي** تعليقًا على حديث ( لا ضرر ولا ضرار)؛ لأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد مقدمة على الوسائل "[٢].

**لكن هنالك بعض الفوارق بين ما ذهب إليه كل منهما، ومن ذلك:**

- إن طائفة الحداثيين تسمي مسلكها هذا: مصلحة مرسلة [٣]، بينما يرى **الطوفي** أن طريقته هذه في المصلحة ليست هي القول بالمصالح المرسلة الذي ذهب إليه من ذهب من الأئمة، بل هي أبلغ – عنده – وأعمق من ذلك [٤].
- إن الإمام **الطوفي** يقرر أن للعبادات أشباهًا تأخذ حكمها في وجوب الإذعان والقبول وعدم الرفض كما يمتثل العبد أوامر سيده، وهذا القدر لا يقر به بعض الحداثيين، فقد أنكر بعضهم صراحة أن تكون علاقة الإنسان بربه – في أي جانب من الجوانب – كعلاقة العبد بسيده[٥].
- يقرر بعض الحداثيين أن الإسلام دين علماني في جوهره [٦]، وهذا يقتضي بإبعاد الدين من جانب المعاملات والحياة العامة، وهو أمر لا يقول به الطوفي.

---

(١) رسالة في رعاية المصلحة، ص ٤٨.

(٢) جدلية الأصل والعصر، للصادق المهدي، ص ٦٥.

(٣) الخطاب والتأويل، ص ٢٠٧؛ التراث وقضايا العصر، ص ٢٢.

(٤) رسالة في رعاية المصلحة، ص٤٧-٤٨.

(٥) الخطاب والتأويل، ص ٢٠٥.

(٦) حوار المشرق والمغرب، ص ٩٦.

ومهما يكن من فرق؛ فإن الطريقة التي سلكها كل منهما مبنية على الإفراط في الثقة بالعقل وتقديسه، واتهام النصوص بالقصور والجمود، وهذا أمرٌ مخالف للعقل والشرع معا كما سبق بيانه، وقد وردت بعض الآيات الدالة على قصور العقل في إدراك مصالحه على التمام والكمال، وأن علمه محدود لا يحيط بكل شيء، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[١] وقوله ﴿ ذَٰلِكُمۡ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[٢]، وقوله ﴿ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ﴾[٣]، وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[٤]، وجميع ذلك خطاب لمن يعقل.

### ٧. موقف الحداثيين من العرف[٥]:

بالنظر إلى حقيقة العرف؛ نجده يعتمد على شهادة العقول واستحسانها فإذا نظرنا إلى الأصل العام للحداثيين الذي يقضي بتقديم العقل على النقل؛ أدركنا موقف الحداثيين من تحكيم العرف، وأنه لا بد أن يكون مقدمًا على النقل – الوحي – من حيث الجملة.

---

(١) سورة البقرة، آية رقم ٢١٦.

(٢) سورة البقرة، آية رقم ٢٣٢.

(٣) سورة النساء، آية رقم ١٩.

(٤) سورة النحل، آية رقم ٧٤.

(٥) العرف عند علماء الأصول (كما جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي، والصحاح للجوهري مادة (عرف))، العرف في لغة العرب؛ كلمة تدل على الوضوح والارتفاع، وعلى السكون والطمأنينة، كما تدل على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض.

والمراد بالعرف عند الأصول: " ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول "، وقيل في تعريفه أيضًا؛ " كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة " (كما جاء ذلك في الموافقات، ٢/ ٥٧٠ – وإعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٣ – وغيرهم).

هذا هو موقف طائفة من الحداثيين في كتاباتهم [١]؛ فهم يتخذون من تحكيم العرف ذريعة إلى تعطيل مدلول الخطاب الشرعي، والاعتماد على الأعراف المتغيرة في بيان معاني القرآن " ما أطلقوا عليه الحقيقة القرآنية "[٢]، إذ يرى البعض أن من معاني تحكيم العرف أن تكون (كل التفسيرات لها مشروعيتها؛ لأن لكل تفسير حاملاً اجتماعيًا، وبذلك فإن الحقيقة القرآنية ليست حكرًا على أحد، تيارًا كان أم مذهبًا دينيًا أم فلسفيا أم اخلاقيا بعينه، وعلى هذا فإن الفرقة الناجية هي تلك التي تخُضع القرآن للقراءة التي تستجيب لحاجة كل عصر وتتماشى مع واقعيته وأحواله)[٣].

يستند هذا الرأي على القاعدة الفقهية التي تنص على أن ( الأحكام تتبدل بتبدل الزمان)[٤] ، وهي قاعدة فقهية نصّ الفقهاء عليها [٥]، لكن وقع الخلط في فهمها وتطبيقها، فاتخذها بعض الحداثيين مطية لإهدار أحكام الشرع ونسخها عصرًا بعد عصر، وجيلاً بعد جيل، ومن ذلك أن قرر بعضهم أن الشريعة لم تتعرض لإثبات الأحكام الجزئية قط، بل ترك شأنها متغيرًا بتغير الزمان والمكان يتخيره المجتمع، كما يقول قاسم أمين: " الشريعة الإسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، ولو كانت تتعرض إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعًا يمكن أن يجد فيه كل زمان وكل أمة ما يوافق مصالحها "[٦]، وبنى على ذلك ضرورة ترك حجاب المرأة؛ " لأن الكل متفقون على أن حجاب النساء هو سبب انحطاط الشرق، وأن عدم الحجاب هو السر في تقدم الغرب "[٧]، هذا في الواقع – مع ما فيه من قصر النظر – إلباس غير المشروع ثوب المشروعية.

---

(١) حوار المشرق والمغرب، ص ٩٦؛ التراث وقضايا العصر، ص ٢١-٢٩-٣٥؛ سدنة هياكل الوهم، ص١٧٤-١٧٧؛ لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، ص٨٣-١٠٠.

(٢) سدنة هياكل الوهم، ص١٧٤.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) سدنة هياكل الوهم، ص١٧٤.

(٥) مجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي، ص ٦٥، المادة (٣٩) من مجلة الأحكام العدلية، شرح القواعد الفقهية للزرقا، ص ٢٢٧-٢٢٩؛ قاعدة العادة محكمة، ص ٢١٧، وما بعدها.

(٦) الأعمال الكاملة، لقاسم أمين، (٢/ ١١١).

(٧) المرجع السابق، (٢/ ٢٢٠).

بناءً على المنهج نفسه يقرر الصادق المهدي ضرورة إعادة النظر في أحكام المواريث الخاصة بالنساء التي ثبتت بالنص البين من القرآن في قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ [١]، حيث يقول: " هناك ظروف جدت على بعض المجتمعات تعاظم فيها دور المرأة الإنفاقي، وفي السودان اليوم نسبة معتبرة من الأسر تقع فيها مسئولية الإنفاق على المرأة لأسباب مثل: نسبة الطلاق العالية، وتخلي كثير من الآباء عن الإنفاق على أولادهم، هجرة عدد كبير من الرجال خارج البلاد ورفع يدهم عن أسرهم إهمالاً لمسئولياتهم، حصول النساء على مصادر دخل عن طريق العمل الخاص أو الوظيفة مع عطالة أزواجهن عن العمل الخاص والوظيفة، هذه الظروف جعلت إنفاق النساء على الأسرة تبلغ نسبة معتبرة، فماذا يكون أثر ذلك على نصيبهن من الوراثة "[٢]، وخلص من ذلك إلى القول بأنه: " لا يمكن تطبيق أحكام الوراثة بصورة لا تراعي مقاصد الشريعة وتأخذ المستجدات في الحسبان، هكذا ينبغي أن تُراجع أشكال الأحكام الإسلامية ذات المضمون الاقتصادي لتأخذ المستجدات في الحسبان ولكي تحقيق مقاصد الشريعة في ظروف العصر الحديث "[٣].

لعل الإمام الشاطبي قد أدرك هذه الذريعة عند كلامه عن تغيُّر الأحكام بتغيّر العوائد والأعراف، حيث أعقبة بقوله: " واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد؛ فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك؛ لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصلٍ شرعي يحكم به عليها "[٤]، ومثل – رحمه الله – لذلك ببلوغ سن الاحتلام، فإن عوائد الناس فيه مختلفة، فأهل الأقطار ذات الجو الحار يعجل البلوغ ويكون في سن أقل منها في الأقطار الباردة، فلما جعل الشارع تكليف الصبي معلقًا على البلوغ؛ وجدنا السن

---

(١) سورة النساء، آية رقم ١١.

(٢) جدلية الأصل والعصر، ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الموافقات، (٢/ ٥٧٣).

التي يكلف فيها في بعض الأمكنة والأزمنة تختلف عن البعض الآخر، وهكذا في كل ما تتغير فيه العوائد مع تغير الزمان والمكان [١].

حقيقة الأمر إذن؛ أن هذه الأعراف والعوائد تعلق بها الحكم الشرعي وكانت مناطًا له، والحكم الشرعي يتبع سببه حيث كان [٢].

فالحكم الشرعي إذن لا يتبدل مهما تبدلت الأزمان وتغيرت الأعراف، إذ تبديله – بالمعنى الذي ذهب إليه العقلانيون والحداثيون – نسخه، وقد أغلق باب النسخ بكمال هذا الدين وموت خاتم الأنبياء والمرسلين - ﷺ، فالأحكام الشرعية باقية ما بقيت الدنيا كما ذكر الإمام الشاطبي –رحمه الله تعالى–.

فالحداثيون في الواقع يعملون على جعل العرف عاملاً من عوامل النسخ والإهدار لنصوص الشريعة، مع ادعائهم مشروعية تحكيم العرف على هذا الوجه الفاسد تضليلاً وتمويهًا، وهروبًا من تبعات آرائهم المخالفة للشرع، ومن أمثلة ذلك قول جمال البنا: " ويجب أن نعلم أن العرف إنما هو صوت الزمن القاهر، الدهر الذي لا يقف أمامه أحد، وما يمثله من تطور وتغيير لا مناص عنه، كما أنه ثمرة تفاعل الحضارات والثقافات والشعوب، وأخيرًا فقد نجد له أصلاً في شيوع الثقافة والمعرفة التي قضت على كثير من الأعراف التي كانت أقرب إلى الخرافة ...، وما يقع من تغير العرف في اللباس والمعاصرة وغيرها...، فالعرف وتغيره تقره الأسس الشرعية ؛ لأن الإسلام يسمح به ما دام العرف لا يتجاوز الأطر المتعارف عليها بالفعل "[٣]، ثم انتهى إلى القول بأن ( اختلاف هذه الأعراف مع بعض النصوص لا يزعجنا كثيرًا؛ لأن من الممكن التعامل مع هذه النصوص بما تتيحه الشريعة نفسها من مندوحات أو مخارج أو بدائل ...، وفي نظرنا أن العرف في قيامه بهذا الدور فإنه يمكن للزمان أن يتنفس حتى لا ينفجر المجتمع، أو يتقوقع بصورة تشل الحواس)[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص (٢/ ٥٧٢-٥٧٣).

(٢) الموافقات، ص (٢/ ٥٧٢-٥٧٣).

(٣) أصول الشريعة، جمال البنا، ص ١٠٦ – ١٠٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٨.

وإذا نظرت إلى عبارات مثل " للزمان أن يتنفس " " ينفجر المجتمع " علمت كيف ضاق الحداثيون ذرعًا بأحكام الشريعة في جوانب من المعاملات فوجدوا في أنفسهم حرجًا منها ولم يسلموا تسليمًا، ثم قادهم ذلك إلى البحث عن مستندٍ يبرر رفضهم لتلك الأحكام.

## المبحث الخامس:
## أسباب ودواعي سوء الفهم للحداثيين بأصول الفقه:

لا ريب أن أسباب ودواعي جهل الحداثيين بأصول الفقه كثيرة جمة، بل هي باب يطول تتبعه فمن الأسباب: حمل العام على الخاص من غير دليل، تقييد ما أطلقه القرآن من غير دليل، مخالفة بل رفض الإجماع.. وهذا تطفح به كتبهم – كما سنشير إلى بعض هذه النماذج بإذن الله-؛ فنظرًا لتعدد الأسباب وتنوعها ولضيق المقام في العرض والبسط فسوف أركز على سببين جوهريين، وهما:

* عدم اتضاح الرؤية في الناسخ والمنسوخ.

* اتباع المتشابه وعدم رده إلى المحكم.

### المطلب الأول: عدم اتضاح الرؤية في الناسخ والمنسوخ:

تجدر الإشارة في البداية إلى أن مبحث النسخ يعد من المباحث المشتركة بين علوم الشريعة؛ حيث تكلم فيه المفسرون والمحدثون باعتباره ظاهرة تطرأ على مصَْدري التشريع (القرآن والسنة).

وتناوله المؤلفون في علوم القرآن وأصول الفقه مفردين له بابًا من أبواب كتبهم [١]، ناهيك عن الذين خصوه بمؤلفات مستقلة مطولة ومختصرة، وهم كما يقول السيوطي (ت: ٩١١): " خلائق لا يحصون "[٢].

ولا غرابة في ذلك إذ حقيقة معرفة الناسخ والمنسوخ هي معرفة هل بقيت الأحكام التي شرعها الله فيعمل بها، أو رفعت فيوقف العمل بها [٣].

وللحداثيين تصور خاص في الناسخ والمنسوخ في غاية البعد عن الصواب والسداد وهو مناقض لما عليه العلماء والأصوليون أشد المناقضة، من هذه التصورات:

- **اتهام الفقهاء باختراع النسخ:**

هذا ما يدعيه محمد أركون حين يقول: " وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ، والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق

---

(١) النسخ في القرآن، د. مصطفى زيد، (١/ ٥).

(٢) الإتقان، (٣/ ٥٩).

(٣) النسخ في القرآن، د. مصطفى زيد، (١/ ٦).

وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء التي لا تتناسب مع مقاصدهم فيقومون بتحييدها ... لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شُكِّل أيام عثمان، وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها "[١].

وافتراء **محمد أركون** على الفقهاء بأنهم اخترعوا النسخ لدفع التناقض بين الآيات هو عين ما قال المستشرق الألماني يوسف شاخت [٢]، إذ قال: " ... وكان هَمُّ المفسرين المتأخرين التخلص من المتناقضات العديدة الواردة في القرآن والتي تصور لنا تدرج محمد في نبوته، إما بما عمدوا إليه من التوفيق بينها، وإما بالاعتراف بأن الآيات المتأخرة تنسخ ما قبلها، وذلك في الحالات التي يشتد فيها التناقض بين تلك الآيات "[٣].

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ط٢، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م، ص (٦٩-٧١)؛ إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، ط١، دار الفرقان، ١٩٩٧م، (٢/ ٣٦٨ – ٣٦٩).

(٢) يوسف شاخت ولد في ألمانيا عام ١٩٠٢م، وتوفى في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٦م، كان متعصبًا ضد الإسلام والمسلمين والمشهور عند عدد من الباحثين أنه كان يهوديًا هذا ما جزم الدكتور/ مصطفى السباعي والدكتور/ أكرم ضياء العمري وآخرون غيرهم، له كتب كثيرة في الفقه الإسلامي وأصوله، من محرري دائرة المعارف الإسلامية ودائرة معارف العلوم الاجتماعية، ومن أشهر كتبه: أصول الفقه الإسلامي، كان يكتب بحوثه بثلاث لغات، وهي الألمانية، والإنجليزية، والفارسية، وكان يتحدث اللغة العربية والتركية والعبرية، عمل أستاذًا في جامعة فرايبورج عام ١٩٢٥م، وجامعة كونجسبرج عام ١٩٣٠م، وعمل أستاذًا زائرًا في الجامعات المصرية إلى عام ١٩٣٩، وعمل في هيئة الإذاعة البريطانية كما عمل أستاذًا زائرًا في جامعة الجزائر عام ١٩٥٢م، وغادر إلى هولندا ليشغل كرسي اللغة العربية من جامعتها عام ١٩٥٤م. ينظر: السنة ومكانتها في التشريع، ص ١١٥؛ موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية للدكتور أكرم ضياء العمري، ط١، مركز الدراسات الإسلامية دار أشبيليا الرياض، ١٤١٧هـ، ص ٣٧؛ يوسف شاخت حياته وآثاره، روبير برونشنج، ترجمة عبد الحكيم الأربد، مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الحادي عشر، ليبيا، ١٩٩٤م؛ المستشرقون، نجيب العقيقي، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، عام ١٩٨٠م؛ المستشرق شاخت والسنة النبوية، د/ محمد مصطفى الأعظمي، مطبوع ضمن كتاب مناهج المستشرقين: الدراسات العربية الإسلامية مكتبة التربية العربية لدول الخليج، عام ١٤٠٣هـ.

(٣) أصول الفقه، يوسف شاخت ترجمة إبراهيم خورشيد، طبع دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م، ص٣٩، وما بعدها؛ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، للدكتور/ عجيل جاسم النشمي، المجلس الوطني للثقافة، ص ٤١؛

وهذا الإفك والافتراء من أركون وأستاذه شاخت يقوضه كثير من الأدلة، منها:

ما رواه ابن عباس ﷺ، قال عمر: " أقرؤنا أبي، وأقضانا على، وإنا لندع من قول أبيٍّ، وذاك أن أُبيًا يقول: لا أدع شيئًا سمعته من رسول الله ﷺ، وقد قال تعالى ﴿ *مَانَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾ [1]، **فعمر** ﷺ احتج لجواز وقوع النسخ بهذه الآية، واستدل بالآية على وقوع النسخ، إذن النسخ سبق الفقهاء المتقدمين والمتأخرين ولم يكن من اختراعهم كما افترى **أركون وشاخت**.

- **تفسير د/ نصر أبو زيد (الآية) بالعلامة في آية النسخ:**

فسر د/ نصر أبو زيد الآية في قوله تعالى ﴿ *مَانَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾ [2]، بالعلامة فقال: " ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية في النص السابق، ليس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص –الآية القرآنية– ولعل المقصود بهذا المعنى اللغوي للآية، بمعنى العلامة الدالة، ويؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السماوات والأرض أولاً، ثم الحديث عن طلبٍ طلبه أهل الكتاب والمشركون من النبي ﷺ، طلب يقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه، وهو طلبهم رؤية الله جهرة، لقد كان طلب أهل الكتاب من النبي هو أن قالوا: يا محمد ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، وفجر لنا أنهارًا نتبعك ونصدقك فأنزل تعالى في ذلك ﴿ أَمۡ تُرِيدُونَ أَن تَسۡـَٔلُواْ رَسُولَكُمۡ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُۗ ﴾[3]، وليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يطلبون (علامة) أو (آية) يستدلون منها على صدق النبي ﷺ، ويكون معنى الآية بناء على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يمكن أن يغيرها الله، وأن ما يغيرها الله من العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتي من العلامات بما هو أفضل

---

ربط النسخ بتعارض الآيات نجده عند طيب تيزيني في النص القرآني، ص ٢٤٧ –٢٤٨؛ وعند يحيى محمد في: جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٤٧ –١٤٨.

(١) سورة البقرة، آية رقم ١٠٦، والحديث أخرجه البخاري في التفسير باب ما ننسخ من آية (١٣/ ٤٠٣) رقم (٤١٢١)، وينظر فتح الباري (٨/ ١٧-١٨).

(٢) سورة البقرة، آية رقم ١٠٦.

(٣) سورة البقرة، آية رقم ١٠٨.

منها في الدلالة، أو يأتي على الأقل بما يماثلها ... ويكون على ذلك معنى النسخ، وهو إبدال نص بنص مع بقاء النصين، وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيرًا من النصوص والأنواع التي يوردها العلماء داخل قضية (الناسخ والمنسوخ) خاصة تلك النصوص التي يجعلون آخرها ناسخًا لأولها "[١].

والحق أن تفسير **د/ نصر** هذا سبق إليه من الأقدمين والمحْدَثين فقد قال به من الأقدمين أبو مسلم بن بحر الأصفهاني، ومن المحْدَثين (الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا والدكتور عبد الكريم محمود الخطيب وشحرور وغيرهم)، فقالوا: إن الآية في قوله: ﴿ *مَانَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ .. ﴾ ليس المقصود بها الآية من كتاب الله، إنما هي الرسالة التي كان يبعث بها النبي ﷺ.

وهذا إطلاق صحيح، فالآية وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة معنيًا بها المعجزة، وكما تطلق على المعجزة تطلق على الرسالة ... ومعنى الآية عند هؤلاء: أي رسالة من رسالات الأنبياء السابقين تنسخ فإننا نأت برسالة غيرها خيرًا منها أو مثلها بأن نرسل نبيًا يدعو الناس على ما أمره الله به، وكذلك إذا قدرنا أن ننسى رسالة ببعد العصر بها، فإننا نأت بخير منها أو مثلها، الآية عند هؤلاء إذن ليست الآية من القرآن الكريم، والنسخ عندهم ليس رفع الحكم الشرعي، كما سبق، والنسيان عندهم ليس نسيان تلاوة الآية، بل نسيان الرسالات السابقة، ويستدل هؤلاء لما ذهبوا إليه بأدلة [٢].

ولكن إن اعتبرنا السياق في تفسير الآية السابقة، فكان كما قال **د/ نصر** ومن وافقه بأن (الآية) بمعنى المعجزة أو الرسالة، فماذا نصنع في قول الله تعالى ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [٣]، **فالسياق واللحاق** يتحدث عن القرآن وأنه الحق الثابت الذي لا ريب فيه، **فالآيات التي سبقت** تقول:

---

(١) مفهوم النص، ص ١١٩ – ١٢٠؛ الرواية التي ذكرها ونسب السؤال فيها لأهل الكتاب في أسباب النزول للواحدي، ص ٣٠؛ ولباب النقول للسيوطي، ص ٢٣. فقد نسبا السؤال فيهما لرهط من قريش كما قال ابن عباس ﷺ.

(٢) ينظر: أدلتهم وآراءهم والرد عليها في تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا (١/ ٤١٦-٤١٧)؛ مجلة المنار، تحت عنوان (النسخ في الشرائع الإلهية) محمد رشيد رضا، (٩/ ٦٨٦)؛ التفسير القرآني للقرآن للدكتور عبد الكريم، (١/ ١٥٧-١٦١)؛ اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص ٨٨؛ شوائب التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ص ٣١٤-٣١٥؛ إتقان البرهان، (٢/ ٢٢- ٢٦)؛ النسخ في القرآن للدكتور مصطفى زيد، (١/ ٢٥٤-٢٦٥).

(٣) سورة النحل، آية رقم ١٠١.

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (١)، ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ (٢)، **والآيات اللاحقة** تقول: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (٣)، ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (٤).

قال ابن كثير في قوله تعالى ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ .. ﴾، " يخبر الله تعالى عن ضعف عقول المشركين وقلة ثباتهم وإيقانهم، وأنه لا يتصور منهم الإيمان وقد كتب عليهم الشقاوة، وذلك أنهم إذا رأوا تغيير الأحكام ناسخها بمنسوخها قالوا للرسول " إنما أنت مفتر "، أي: كذاب، وإنما هو الرب تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (٥).

وبهذا يتبين أن المراد من قوله تعالى: ﴿ * مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ .. ﴾ هي الآية المعروفة من آيات القرآن الكريم لا العلامة، أو المعجزة كما ادعى **د/ نصر** ومن وافقه.

- **زعم د/ شحرور بأن النسخ في أم الكتاب لا في القرآن:**

هذا ما يزعمه – المجدد – شحرور حسب مفهومه الجزئي للقرآن الكريم حيث بدأ بجعل عنوان كتابه (الكتاب والقرآن) ففرق بين الكتاب والقرآن، يقول: " .. وهذا هو السر الأكبر في وجود الناسخ والمنسوخ في أم الكتاب ووجود التطور والتشريع، ولذلك نحذر من الظن أنه يوجد ناسخ ومنسوخ في القرآن الكريم أو في تفصيل الكتاب، ففي رسالة محمد ﷺ جاءت تعاليم وألغيت فيما بعد، أي في نفس الرسالة حصل التغيير، فجاء هذا التغيير فيما يتعلق بالسلوك الإنساني.

---

(١) سورة النحل، آية رقم ٨٩.

(٢) سورة النحل، آية ٩٨.

(٣) سورة النحل، آية رقم ١٠٢،

(٤) سورة النحل، آية رقم ١٠٣.

(٥) تفسير ابن كثير، (٤/ ٦٠٣)؛ وبه قال البغوي، (٥/ ٤٣)؛ السعدي ص٤٤٩.

فمثلاً قال ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [١]، ثم نسختها الآية: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [٢]، لذا قال الله تعالى ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [٣]، هنا نلاحظ هذين الأمرين الهامين:

**أولهما**: أن أم الكتاب فيها يمحو أو يثبت، أي فيها تغيير.

**ثانيهما**: أنه ليس لها علاقة بالقرآن، لذا قال: " وعنده أم الكتاب " أي: إنها من عند الله مباشرة ... "[٤].

١. ادعاء شحرور السابق ترد عليه الآية التي استدل بها فالآية تقول: " يمح الله ما يشاء ويثبت " فإن الذي يمحو ويثبت هو الله الخالق رب العالمين بنص كلام الله تعالى، وليس لأي إنسان كائنًا من كان أن يمحو ويثبت، مدعيًا وجود التطور في التشريع.

٢. المراد من قوله تعالى ﴿ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ هو اللوح المحفوظ، وهو أصل القرآن أو الكتاب أو الفرقان أو الذكر.

قال **ابن جرير الطبري**: " اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾، فقال بعضهم معناه: وعنده الحلال والحرام، وقال آخرون معناه: وعنده جملة الكتاب وأصله وعلمه، أي ما ينسخ منه وما يثبت، وقال آخرون: هو الذكر.

وأولى الأقوال عندي بالصواب قول من قال: وعنده أصل الكتاب، وجملته، وذلك - أنه تعالى ذكره - أخبر أنه يمحو أشياء ويثبت ما يشاء [٥].

ثم عقب ذلك بقوله: ﴿ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ فكان بينا أن معناه: وعنده أصل المثبت منه والممحو وجملته في كتاب لديه "[٦].

---

(١) سورة البقرة، آية رقم ٢٨٤.

(٢) سورة البقرة، آية رقم ٢٨٦.

(٣) سورة الرعد، آية رقم ٣٩.

(٤) الكتاب والقرآن، ص (١٦٠-٤٤٥)؛ إتقان البرهان، (٢/ ٤١٧).

(٥) جامع البيان الطبري، (٨/ ١٧١).

(٦) المرجع السابق؛ تفسير ابن كثير، (٤/ ٤٧١)؛ تفسير البغوي، (٤/ ٢٢٦)؛ تفسير النسفي، (٥/ ١٥٨).

٣. شحرور لا يفرق بين (أم الكتاب) في آل عمران، و(أم الكتاب) في الرعد، حسب منهجه الذي اعتمده في إنكار الترادف وهنا نقول: إن الله ﷻ أنزل القرآن الكريم على ما اصطلح عليه العرب في لغتهم، من ذلك اشتراك اللفظ واختلاف المعنى، وهو ما يسميه اللغويون المشترك اللفظي – كما بيَّنا سابقا في مبحث اللغة العربية –.

فالعين في اللغة مثلاً قد تكون العين الباصرة أو عين الماء أو الجاسوس، وفي القرآن الكريم الصلاة مثلاً قد تكون الدعاء، أو الأفعال المخصوصة المبدوءة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، وإذا اعتراف شحرور بأن الله تعالى قد أنزل كلامه على ما اصطلح عليه في اللغة العربية، فهذا يعني أنه يرد وينقض كل اختراعاته في هذا الكتاب الذي عنونه بـ " الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ".

- **النسخ يناقض ثبات النص وأزليته**:

يدعي الحداثيون أن القول بالنسخ يناقض الاعتقاد بأزلية النص؛ لأنه – كما يدعون ويزعمون – لا يمكننا التوفيق بين هذه الظاهرة – الناسخ والمنسوخ – التي تشتمل على الإلغاء والتعديل وبين الإيمان بأن النص ثابت وأزلي في اللوح المحفوظ !

وفي هذا يقول **د/ نصر حامد أبو زيد**: " لكن ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكالين يتحاشى مناقشتهما:

**الإشكالية الأولى**:

كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟

**الإشكالية الثانية**:

هي إشكالية (**جمع القرآن**) في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية "[1].

ويقول أيضًا: " ... إن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهمًا غير

(١) مفهوم النص، ص١١٧.

حرفي، ولا يمكن للمفسر التمسك بالمقولتين معًا ... والذي لا شك فيه أيضًا أن فهم قضية النسخ عند القدماء لا يؤدي أيضًا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته "[١].

ويتفق **طيب تيزيني** مع هذا المفهوم فيقول: " ... فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ ( ما نسخ حكمًا وبقي تلاوة، وما نسخ تلاوة وبقي حكمًا، وما نسخ تلاوة وحكمًا معًا ) تشير – ضمنًا وصراحة – إلى التشكيك بـ (أزلية النص) بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها – خصوصًا – تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي ﷺ كتابه قرآنًا موضع الشك والارتياب، وفي الحالتين المذكورتين كلتيهما، تواجه (التاريخية) خطأ ناظمًا للنص القرآني يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصًا تاريخيًا يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع الواقع المشخص، إذا أريد لها أن تثبت فاعليتها وجدارتها لمواكبة العقل البشري التاريخي ".

ويدعو **طيب تيزيني** صراحة إلى إعادة النظر في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[٢]؛ لأن مفهوم الحفظ – بزعمه وافترائه – يتنافى مع ظاهرة النسخ [٣]!!.

يقول: " ... فإذا كان هنالك – بإقرار من النص ذاته ومن ثم من الفكر الإسلامي – مشكلة محددة الملامح هي تلك المسألة (الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة ﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟، وعلى هذا يغدو السؤال المركب التالي ضروريًا: إذا كان النسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بـ (نص ثابت وأزلي) يعيش فوق الأحداث والوقائع له وجوده الأزلي في اللوح المحفوظ؟ ثم إذا كان هنالك إقرار بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه "[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٤.

(٢) سورة الحجر، آية رقم ٩.

(٣) النص القرآني، ص٢٥٤.

(٤) النص القرآني، ص ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٨١.

**نستخلص من كلام د/ نصر أبو زيد وطيب تيزيني ما يلي:**

- لا يمكن التوفيق بين القول بالنسخ والاعتقاد بأن النص ثابت وأزلي، وأنه في لوح محفوظ.
- العلاقة بين النسخ و جمع القرآن الكريم في عهد الخليفة أبي بكر الصديق ﷺ.
- وجود اللوح المحفوظ تصور أسطوري لا حقيقة له!.
- إعادة النظر في المفهوم الشائع لقوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[1].

## المطلب الثاني: اتباع المتشابه وعدم رده إلى الحكم:

بيّن الحق سبحانه في كتابه الكريم أن من القرآن ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه، والأسوياء من المسلمين قالوا آمنا به كل من عند ربنا، وأما الذين في قلوبهم زيغ فقد بحثوا عن متشابه القرآن لا لكي يؤمنوا به، بل لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بحمله على ما يوافق أهواءهم، ليَضِلوا ويُضِلوا، ويمثل الذين في قلوبهم زيغ في زماننا الحداثيون، الذين درسوا القرآن دراسة حداثية، بعيدة عن المنهج المتبع عند السلف والخلف، قاصدين بذلك الفتنة، فكانوا من أهل الزيغ المذمومين؛ إذ إن نظرة الحداثيين لمصطلح المتشابه في القرآن نظرة مختلفة عن حقيقته؛ إذ إنهم غير مجمعين على المراد بالمتشابه، إلا أنهم متفقون على ضرورة إعادة الخطاب القرآني بصورة حداثية جديدة تناسب وتلائم ثقافة العصر.

ولعل هناك وجهات نظر غريبة، أشدها: تلك التي تزعمها محمد شحرور؛ حيث اعتبر أن آيات التشريع محكمة، وسماها (أم الكتاب)، وما عداها متشابهات وسماها (القرآن)، ولعل هناك وجهات نظر غريبة، أشدها: تلك التي تزعمها محمد شحرور؛ حيث اعتبر أن آيات التشريع محكمة، وسماها (أم الكتاب)، وما عداها متشابهات وسماها (القرآن)، وهناك من دخل من باب الاجتهاد في النص (طريقة أصول الفقه) ليجد لنفسه المساحة الكافية في إسقاط آرائه مستغلاً باب التأويل، فدرس القرآن دراسة أصولية؛ ليبين ما هو المحكم وما هو المتشابه، ويمثل هذه الوجهة: نصر أبو زيد الذي عد المتشابه ظاهرة الغموض في القرآن، أما أركون: فيرى أن القرآن كله متشابه منفر غير منتظم، ويرى ضرورة إعادة ترتيب آياته بتصحيحها من الأخطاء.

---

(١) سورة الحجر، آية رقم ٩.

- **المتشابه عند محمد شحرور:**

المتشابه عنده هو آيات القرآن الكريم والسبع المثاني، لكن ما الذي يعني به لفظ (آيات) ومن أين جاءت؟

**الجواب على هذا السؤال يستوقفنا عند تقسيمه للقرآن إلى قسمين** [١]:

**القسم الأول:**

القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب (المتشابهات)، فهذا القسم عنده هو الذي ينحصر فيه الإعجاز؛ لأنه يحتوي على علوم وقوانين ونبوءات، وأن هذه العلوم موجودة فقط في هذا القسم، وأن القوانين تخضع لقواعد البحث العلمي فقط، ولا يستطيع فهمها إلا علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء والمختصون من أصحاب العلوم المادية، فالقرآن والسبع المثاني هو المتشابه، أما آيات التفصيل فهي ليست محكمة ولا متشابهة لكنها تحتوي على معلومات، فالتشابه يكون بثبات النص وحركة المحتوى.

**القسم الثاني:**

آيات التشريع والتي عبر عنها: (بالرسالة – المحكمات)، وسبب تسميتها بالرسالة؛ لأنها قواعد سلوك إنساني وليست قوانين وجود ملزمة لا يمكن الخروج عنها، فهي تأتي من الواقع وأسلوب الحياة والأعراف والعادات والظروف، وتخضع للتطور، وتتأثر بكل زمن وعصر.

فالمتشابه عنده هو الذي يخفى عن عوام الناس حتى أصحاب الاجتهاد الفقهي؛ لأن القرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي.

إذن: آيات ما سمي بالقرآن (المتشابه) هي آيات قوانين الوجود وظواهر الطبيعة، فهي قوانين حتمية عبر عنها بالقدر، باعتبارها وجودًا حتميًا للأشياء والأحداث خارج الوعي الإنساني، فهو قانون ملزم للكون والإنسان والحياة.

أما القضاء فهو من آيات أم الكتاب (المحكمات) والتي عبر عنها بالتشريع والقضاء، فيكون عبارة عن مواعظ وأحكام ووصايا، ونصائح وتعليمات جاءت حصرًا للسلوك الإنساني، فالإنسان له

---

(١) تهافت القراءة المعاصرة للشواف، ص ١٩ :٢٣.

الخيار أن يقوم أو لا يقوم، وهي مناط القضاء الإنساني، وتدخل ضمن الحرية الإنسانية؛ لذلك فإن قضاء الله غير أزلي، ويمكن أن يتغير بتغير أحوال الناس، وقضاء الله النافذ في الإنسان هو قضاء مشروط بموقف الإنسان، ولو كان قضاء الله أزليًا مبرمًا لأصبحت الرسالة والنبوات والدعاء ضربًا من ضروب العبث؛ لذا فإن المقولة التي تقول: " إن قضاء الله النافذ بالنسبة للإنسان هو قضاء أولى " غير صحيحة على حد تعبيره.

ونظرًا لأن القضاء هو من آيات التشريع (أم الكتاب)، وأن آيات أم الكتاب ليست من القرآن فهي تخضع للتبديل والاجتهاد ولا يوجد فيها إعجاز.

كما ينظر إلى أن آيات القرآن (المتشابهات) هي التي خزنت بشكل ما في لوح محفوظ، وفي كتاب مكنون، ففي الكتاب المكنون يوجد البرنامج العام للكون، وفي اللوح المحفوظ يوجد هذا البرنامج، أما الكتاب الذي يحتوي على الحدود والعبادات والوصايا والتعليمات، فليس لها علاقة باللوح المحفوظ، أي ليست من القرآن وإنما من الكتاب.

**ثانيا: المتشابه عند الدكتور نصر أبو زيد:**

أما **الدكتور نصر حامد أبو زيد** [1] فقد نحى منحًى أصوليًا في تفسير مصطلح المتشابه واقتبس الكثير من عباراتهم ونقولاتهم.

فهو يرى أن المتشابه هو الذي يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز، وهذا يطلق عليه أحيانًا اسم (المجمل).

ويرى ضرورة إعادة قراءة النص القرآني، فيقول: " فالثقافة لا تشكل النص، بل تعيد قراءاته، ومن ثم تعيد تشكيل دلالته، فتشكلت آلية الغموض والوضوح بوصفها سمة من سمات النص، ولقد أشار النص ذاته إلى هذه السمة في الآية التي تقول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى

(١) مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن، ص ٢٠١.

قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (١).

ولقد تم فهم المحكم على أساس أنه الواضح البين، كما فهم المتشابه على أساس أنه الغامض الذي يحتاج إلى تأويل، والقانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم، أي تفسير الغامض استنادًا إلى الوضوح، ومعنى هذا القانون أن العلماء – على خلاف أيديولوجياتهم – قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته، ويمكن للمفسر أن يلجأ لمعايير خارجية لحل غوامض النص واستجلاء دلالتها، فالنص يتضمن أجزاء تعد بمثابة مفاتيح دلالية، واحتواء النص على الغموض والوضوح يعد بمثابة آلة عامة للنص؛ لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص، ومن ثم فعلاً متجددًا بتعدد القراءة من وجهة، ومتجددًا باختلاف ظروف القراءة من جهة أخرى، وينسب للعلماء أنهم يبلورون مفهومًا للنص الذي يقرن بينه وبين الوضوح، بحيث يصبح النص هو التركيب اللغوي الذي يتطابق منه المنطوق مع المفهوم تطابقًا تامًا.

لكن النصوص التي ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جدًا؛ وذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة، فإن حُمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل فهو تأويل، ويسمى المحمول عليه مؤولاً كقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾(٢)، فإنه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم والحفظ والرعاية "(٣).

وبناء على الأقسام الأربعة في الوضوح والغموض (النص، الظاهر، المؤول، المجمل) يقع المحكم في منطقة وسطى بين النص والظاهر، ويقع المتشابه بين المؤول والمجمل.

---

(١) سورة آل عمران، آية رقم ٧.

(٢) سورة الحديد، آية رقم ٤.

(٣) مفهوم النص– دراسة في علوم القرآن، ص(٢٠١)، نقلاً عن الذركشي في البرهان (٢/ ٨٠).

لكن هذه الدلالة لا تقف عند حدود هذا التقسيم؛ فقد يحتاج إلى إضمار، ويقرر العلماء أن نصوص القرآن – يعني الواضحة – نادرة، وهذا مرده إلى طبيعة اللغة التي تعتمد التجريد والتعميم في دلالتها، وأن تحديد المعنى المرجوح من الراجح مرهون بأفق القارئ وعقله، وهذا يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي هو فعل القراءة ومن ثم التأويل، لا أن يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي: لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص.

**ومن أهم مظاهر الغموض**: الخلاف حول آية المحكم والمتشابه ذاتها لا على مستوى الدلالة فقط، وما ارتبط بها من تحديد معنى المحكم ومعنى المتشابه، ولكن على مستوى القراءة ذاتها في تحديد طبيعة (الواو) في ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾ فهل هي واو عطف أو واو استئناف؟

ويضيف قائلاً: " وإنما حملهم على التأويل وجوب الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والأخطاء الجسمية في حق الباري تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطره عظيم، وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز في لغة العرب، وإنما قلنا لا تغاير بينهما في الأصول؛ لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع؛ إذ لا يرد الشرع إلا بما يفهمه العقل؛ إذ هو دليل الشرع وكونه حقًا، ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع، فمن طالت ممارسته العلوم وكثر خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لا يخلو من أحد أمرين: إما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضوع لا يتبين فيه وجه التأويل؛ لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كل ما يرد مستحيل المرام " [1]، ويضيف قائلاً: " وإذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال المعقول، يزول توهم التناقض؛ فإن الاختلاف يصبح نوعًا من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة المصدر، وإذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف فإن المعقول الذي لا يتعارض مع النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد اختلافًا بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات،

(١) مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، ص (٢٠١)، نقلاً عن الزركشي في البرهان (٢/ ٨٠).

ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصًا قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل "[١]، أما الحروف المقطعة في أوائل السور فلا تدخل تحت أي وجه من وجوه الدلالة لا المجمل ولا المتشابه، فجعل بعض العلماء هذه الحروف من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وقرأ الآية على الاستئناف دون العطف، ومنهم من ردها إلى أسماء وصفات الله، ومنهم من ردها إلى أسماء السور، وقد أورد أقوالاً كثيرة، لكنه في النهاية ختم قائلاً: " ولا شك أن كل هذه التأويلات تؤكد بطريقة أو بأخرى إحساس القدماء بأن غموض دلالة هذه الحروف يشكل جانبًا من جوانب خصوصية النص؛ فهو غموض يؤكد الاختلاف بين القرآن وبين غيره من النصوص. من هنا تختلف الحروف المقطعة عن غيرها من ظواهر الغموض التي ناقشناها في الفقرات السابقة، من حيث إن هذه الأخيرة ظواهر غموض دلالية تبينها وتكشف عنها أجزاء أخرى من النص، قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة وخالف بين أجزائه من جهة أخرى، ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص حقق بها تميزه، ومن ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان "[٢].

**ثالثًا: المتشابه عند محمد أركون:**

**و** يرى أركون أن القرآن الكريم كله متشابه، ومدعاة للنفور، يقول: "فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية والتاريخية والجغرافية والدينية، وكذلك بتكراره وانعدام ترابطه، واختصاره بمجموعة كاملة من الرموز"[٣].

**ويقول أيضًا**: " نحن نعلم أنه نادرًا ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة "[٤].

**قلنا**: بل إنه يكثر –أي أركون– من اعتماده على رقم السورة لا اسمها، والمطلع على كتبه يكاد يجزم اعتماده على ترجمة القرآن لا القرآن نفسه، بل تأثر بالكتب الفرنسية، وبدأ بنقد العقل وألف أولاً كتابًا باسم "نقد العقل الإسلامي" الذي غير اسمه لاحقًا إلى تاريخية الفكر العربي الإسلامي " لإسقاط تاريخ التراث اليهودي والمسيحي على التراث الإسلامي، وقد صرح بذلك في كتاباته،

---

(١) مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن، ص ٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣) الوحي، الحقيقة والتاريخ نحو قراءة جديدة للقرآن، بحث لمحمد أركون، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٦-٢٧، السنة السادسة، ١٩٨٣م، ص ٣٤.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لأركون، ص ٥٧.

ولكنه أراد نقد النص القرآني وليس العقل الإسلامي؛ لأن كتب التراث سواء كانت في الأصول أو علوم القرآن كانت نفيًا بتوسع، أو اختصارًا أو بنفي أو إثبات[١].

**ويرى أركون** أن اللغة العربية تنعدم فيها المصطلحات الدلالية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما أنه ليس للإسلام خصوصية على باقي الأديان، والقرآن مقابل من الكتب المقدسة، يقول: "القرآن ليس إلا نصًا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية "[٢].

ويدعي أن البحوث العلمية المقدمة من اليهود –قبل غيرهم– أثبتت أن القرآن كتاب يروي تاريخ بني إسرائيل ولا علاقة له بالوحي، وأن الجامع بينه وبين الكتب السماوية والدينية المقدسة هو التقديس لا غير، فالقرآن "مدونة نصية مغلقة أو خطاب نبوي أو ظاهرة قرآنية" تحتاج سوره وآياته إلى إعادة ترتيب جديد، في محاولة منه لتصحيح الأخطاء المتسربة إليه أثناء عملية التدوين – حسب ادعائه–[٣]، ويرى أن القرآن غير الكتاب، يقول: "إن جذور المادة (قرأ) تدال على معنى التلاوة؛ وذلك لأنه يفترض من قبل وجود النص مكتوب في أثناء التلفظ به من محمد أول مرة "[٤].

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، لأركون، ص ٥٧.

(٢) القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧١.

## الخاتمة

### وفيها أهم نتائج البحث

- لفظة "الحداثة" أصيلة في التراث اللغوي العربي، وليست دخيلة عليه، وأنّها حظيت بدراسة اشتقاقيّة ومعجمية عند العرب.
- من المؤكد منهجيًا أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حداثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك فيه معه أحد سواه.
- مفهوم الحداثة في الفكر العربي، غير مستقر على محدد واحد، بل نجده مصطلحًا مطاطًا شموليًا، يشمل تيارات فكرية وافدة ومذاهب فلسفية عديدة.
- الحداثة ترمي إلى أبعد المقاصد وأخطرها لقضية تجديد أصول الفقه وهو؛ تحرير العقل من سلطة وحاكمية النصوص الشرعية.
- إن الهدف العام للحداثة وهو؛ تقديم العقل على الوحي (النقل)، هو الأمر المستصحب في كافة كتاباتهم.
- يري معظم الحداثيين أن الوحي يكون عن طريق الاستغراق العقلي والتخيلات النفسية كما يرى النائم في نومه.
- يتعامل الحداثيون مع السنة النبوية على أساس أنها خطاب ديني بشري، حاله حال أي خطاب ديني.
- يري معظم الحداثيين أن العقل الصريح يبطل حجية الإجماع.
- يري الحداثيين أن القياس وشروطه وضوابطه من حيث الجملة مكبلاً لنهضة الفقه وتطوره، وعائقًا له من استيفاء حاجة العصر والواقع.
- واتجهت أنظار الحداثيين إلي إهدار عدالة الصحابة والطعن في مقاصدهم؛ الأمر الذي يستأصل قضية الاحتجاج بقولهم ولا يدع مجالاً للبحث والنظر في هذا الجانب.
- لقد أنكر بعض العقلانيين والحداثيين قضية وجوب الإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء على سبيل الإجمال أو التفصيل.

- توسعت طائفة من الحداثيين في مفهوم المصلحة المرسلة حتى خرجت بها عن دائرة الإرسال إلى الإلغاء؛ إذ اعتبرت المصلحة المرسلة أو ما يعبر عنه بـ " الاستصلاح " نوعًا من تقديم الرأي على النص؛ أي: تقديم المصلحة المعقولة على النص، ويختص ذلك بجانب المعاملات دون العبادات.
- الأصل العام للحداثيين الذي يقضي بتقديم العقل على النقل؛ أدركنا موقف الحداثيين من تحكيم العرف، وأنه لا بد أن يكون مقدمًا على النقل – الوحي – من حيث الجملة، فالحداثيون في الواقع يعملون على جعل العرف عاملاً من عوامل النسخ والإهدار لنصوص الشريعة
- من أسباب ودواعي جهل الحداثيين بأصول الفقه: حمل العام على الخاص من غير دليل، تقييد ما أطلقه القرآن من غير دليل، مخالفة بل رفض الإجماع.

## مراجع البحث


- " الحداثة، السّلطة، النص"، أبو ديب، مجلة فصول، م٤، ع٣.
- الابتعاث، تاريخه وآثاره، عبد العزيز بن أحمد البداح، د.م، ط٢، ٢٠١١م.
- إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، ط١، دار الفرقان، ١٩٩٧م.
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، طـ ٧، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة ١٣٢٣هـ.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد بن محمد، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ط، د.ت.
- أزمة الفكرالعربي، سعفان ابراهيم، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٤م.
- الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، ط٢، دار الشروق – القاهرة، ٢٠٠٢م.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ط٢، الدار التونسية للنشر، د.م، ١٩٩١م.
- أصول الفقه، يوسف شاخت ترجمة إبراهيم خورشيد، طبع دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م.
- أعداء الحداثة، محمد محود طه، ط١، مركز الفكر المعاصر، الرياض ١٤٣٤هـ.
- الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثاني، إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، طبع وزارة الثقافة دمشق، سنة ١٩٩٥م.
- اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.
- البحث عن الحداثة، رول ماير، ترجمة: شريف يونس، ط١، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- تأملات في الحداثة العربية الأدبية، إبراهيم القهوايجي، على شبكة الانترنت، بتاريخ ١١/ ٣/ ٢٠٠٥م.

- التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ط١، دار الحضارة – الرياض، ٢٠١٤م.
- تجديد أصول الفقه الإسلامي، الدكتور الترابي، ط١، دار الجيل – بيروت، دار الفكر – الخرطوم، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
- تجديد العقل النهضوي، هشام شرابي، ط١، دار الفارابي – بيروت – لبنان ٢٠٠٤م.
- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩م.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٥م.
- تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
- تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، عدنان علي النحوي، ط٢، دار النحوي للنشر، الرياض ١٩٩٤م.
- الثابت والمتحول، علي أحمد أدونيس، ط٧، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤م.
- جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.
- الحداثة (١٨٩٠ – ١٩٣٠م)، مالكم برادبرى و جيمس ماكفارلن، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد – العراق، د ط، ١٩٨٧م.
- الحداثة في الشعر العربي المعاصر حقيقتها وقضاياها، وليد إبراهيم قصاب، ط١، دار القلم، دبي، ١٤١٧ هـ.
- الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، ط١، هجر للطباعة والنشر، مصر، ١٩٨٨م.
- حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، عبد الله محمد الغذامي، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.
- رسالة في رعاية المصلحة، للإمام الطوفي، أحمد بن عبد الرحيم السائح، ط١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤١٣هـ.

- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الآلوسي، تحقيق: علي عطية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ.
- السياق القرآني في تفسير الزمخشري، سناء عبد الرحيم، مجلة آفاق الاماراتية، السنة:٢١. العدد: ٨١. مارس: ٢٠١٣م.
- الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، صالح الطعمة، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م، م٤، ع٤.
- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ط١، دار ابن حزم للنشر والتوزيع – الرياض، ٢٠٠٧م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بيروت، د.ط، د.ت.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، بيروت، عام١٩٨٧م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.
- القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف العياشي الكلام، ط١، مجلة البيان، الرياض ١٤٣٤هـ.
- القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف العياشي الكلاَم.
- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٩٩٨م.
- القول الفلسفي للحداثة، هبرماس، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، سوريا، د.ط، ١٩٩٥م.
- لسان العرب لابن منظور، ط ٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

- ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، نِك كاي، ترجمة: نهاد صليح، طـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، القاهرة ١٩٨٣م.
- مجموع الفتاوي، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، ١٩٩٥م.
- مخاضات الحداثة، محمد سبيلا، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧م.
- مدخل إلى مناهج النّقد الأدبي المعاصر، سمير حجازي، ط١، د.ن، بيروت ٢٠٠٤م.
- المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، للدكتور/ عجيل جاسم النشمي، المجلس الوطني للثقافة.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبد الرازق المهدي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ط٥، دار قباء الحديثة، القاهرة ٢٠٠٧م.
- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن ٢٠٠٩م.
- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، ٢٠٠٤م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، طـ ٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩م.
- الملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، ١٩٨٤م، مجلد ٤، العدد ٣.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ط٢، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.
- المورد قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، د.ط، بيروت ١٩٧٠م.

- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ط١، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.
- الموسوعة الفلسفية الروسية، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم..
- الموسوعة الفلسفية السوفيتية، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، مادة (المادية الجدلية)، دار الطليعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٤، دار الندوة العالمية، د.م، ١٤٢٠هـ.
- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الاسلام، محمد بن حجر القرني، ط١، مركز الدراسات والبحوث مجلة البيان، الرياض ١٤٣٤هـ.
- النص القرآني بين تجاوز الحداثيين وسقطات كتب التراث الاسلامي "دعوة لنقد الذات"، جابر عصفور، نقلاً عن أحمد سعيد الخطيب، على شبكة الانترنت بتاريخ أبريل/ ٢٠٠٣.
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر،(مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر)، قطب الرسيوني، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ٢٠١٠م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، علي أحمد سعيد أدونيس، ط١، دار الآداب، بيروت – لبنان، ١٩٩٣م.
- النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، نصر حامد أبو زيد، ط١، المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء ١٩٩٥م.
- النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي، ترجمة محمود شريح، ط٤، دار نسلن – السويد، ٢٠٠٠م.
- نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧م.
- نقد الحداثة، الأن تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٩٧م.
- نقد خطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط٢، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤م.

- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، د.ط، بيروت، ١٩٧٩م.
- وثيقة الحداثة قضايا وشهادات ، جان بوديار، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة عيبال، د.ط، قبرص، ١٩٩١م.

## References:


• " alhadathatu, alsultta, alnus", 'abu dib, majalat fusula, mi4, ea3.
• alaibtieathi, tarikhuh watharuhu, eabd aleaziz bin 'ahmad albadahi, da.ma, ta2, 2011mi.
• 'iitqan alburhan fi eulum alqurani, fadal hasan eabaas, ta1, dar alfirqan, 1997m.
• 'iirshad alsaari lisharh sahih albukharii, 'ahmad bin muhamad alqistalani, tu 7, almatbaeat alkubraa al'amiriati, alqahirat 1323h.
• 'iirshad aleaql alsalim 'iilaa mazaya alkutaab alkirim, 'abu alsueud muhamad bin muhamad, tahqiqu: eabd alqadir eataa, maktabat alriyad alhadithatu, alrayad, du.ta, da.t.
• 'azamat alfikrialearabii, saefan abrahim, ta1, dar alhiwar lilnashr waltawzie, allaadhiqiati, 1994m.
• al'iislam bayn altanwir waltazwiri, muhamad eimarat, ta2, dar alshuruq - alqahirati, 2002m.
• al'iislam walhadathatu, eabd almajid alsharafi, ta2, aldaar altuwnusiat lilnashri, di.mi, 1991m.
• 'usul alfiqah, yusif shakhat tarjamat 'iibrahim khurshid, tabe dar alkitaab allubnani, birut, 1981m.
• 'aeda' alhadathati, muhamad muhawid tah, ta1, markaz alfikr almueasiri, alriyad 1434h.
• al'aemal alkamilat lieabd alhamid alzahrawy, alqism althaani, 'iiedad watahqiq alduktur eabd al'iilah nubhan, tabe wizarat althaqafat dimashq, sanatan 1995m.
• aghtial aleaqla, mihnat althaqafat alearabiat bayn alsalafiat waltabaeiati, burhan ghiliun, dar altanwir liltibaeat walnashri, bayrut, 1987m.
• 'anwar altanzil wa'asrar altaawili, eabd alllh bin eumar albaydawi, tahqiqu: muhamad almaraeashali, ta1, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, 1418h.
• albahth ean alhadathati, rul mayar, tarjamata: sharif yunis, ta1, mirit lilnashr walmaelumati, alqahirati, 2000m.
• ta'amulat fi alhadathat alearabiat al'adabiati, 'iibrahim alqahwayji, ealaa shabakat aliantirnti, bitarikh 11/3/2005m.
• altaawil alhadathiu liltarathi, altiqniaat waliastimdadati, 'iibrahim bin eumar alsakran, ta1, dar alhadarat - alrayad, 2014m.
• tajdid 'usul alfiqh al'iislamii, alduktur altarabi, ta1, dar aljil - bayrut, dar alfikr - alkhartum, 1400h- 1980m.

• tajdid aleaql alnahdawii, hisham sharabia, ta1, dar alfarabi - bayrut - lubnan 2004m.
• alturath walhadathatu, dirasat wamunaqashati, muhamad eabid aljabri, ta2, markaz dirasat alwahdat alearabiat, bayrut 1999m.
• alturath walhadathatu, muhamad eabid aljabri, ta5, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, 2015m.
• tafsir albahr almuhita, 'abu hayaan muhamad bin yusif, tahqiqu: eadil eabd almawjudi, eali mueawad, ta1, dar alkutub aleilmiati, bayrut, 2001m.
• taqwim nazariat alhadathat wamawqif al'adab al'iislamii minha, eadnan eali alnahwi, ta2, dar alnahwii lilnashri, alriyad 1994m.
• althaabit walmutahawili, eali 'ahmad 'adunis, ta7, dar alsaaqi, bayrut 1994m.
• jadaliat alkhitab walwaqie, muasasat aliantishar alearabii, bayrut, 2002m.
• alhadath (1890 - 1930mi), malukum bradbiraa w jims makfarlin, tarjamata: muayid hasan fawzi, dar almamuni, baghdad - aleiraqa, d ta, 1987m.
• alhadathat fi alshier alearabii almueasir haqiqatuha waqadayaha, walid 'iibrahim qasabi, ta1, dar alqalami, dibi, 1417 hi.
• alhadathat fi mizan al'iislami, eawad alqarnii, ta1, hijr liltibaeat walnashri, masr, 1988m.
• hikayat alhadathat fi almamlakat alearabiat alsaeudiati, eabd allah muhamad alghadhaamy, ta2, almarkaz althaqafii alearabii, aldaar albayda'i, almaghrbi, bayrut, lubnan, 2004m.
• risalat fi rieayat almaslahati, lil'iimam altuwfii, 'ahmad bin eabd alrahim alsaayihi, ta1, aldaar almisriat allubnaniati, alqahirati, 1413h.
• ruh alhadathati, tah eabd alrahman, ta1, almarkaz althaqafiu alearabii, aldaar albayda', 2006m.
• ruh almaeani fi tafsir alquran aleazim walsabe almathani, mahmud bin eabd allah alalwsy, tahqiqa: eali eatiat, ta 1, dar alkutub aleilmiati, bayrut 1415h.
• alsiaq alquraniu fi tafsir alzamakhshari, sana' eabd alrahim, majalat afaq alamaratiati, alsanati:21. aleadad: 81. mars: 2013m.
• alshaaeir alearabii almueasir wamafhumuh alnazariu lilhadathati, salih altuemati, majalat fusuli, majalat alnaqd al'adbi, tasdur ean alhayyat almisriat aleamat lilkitab 1984ma, mi4, ea4.
• aleilmaniuwn walquran alkarimi, 'ahmad 'iidris altaean, ta1, dar abn hazam lilnashr waltawzie - alrayad, 2007m.

• aleayn, alkhalil bin 'ahmad alfrahidi, tahqiqu: mahdii almakhzumi, 'iibrahim alsaamaraayiy, maktabat alhilali, bayrut, du.ti, di.t.
• alfikr al'iislamii qira'at eilmiatun, tarjamatu: hashim salih, almarkaz althaqafiu alearabia wamarkaz al'iinma' alqawmi, bayrut, eam1987m.
• alfikr al'usulii wastihalat altaasili, muhamad 'arkun, tarjamat hashim salihi, ta1, dar alsaaqi, birut, 1999m.
• alqira'at alhadathiat lilquran alkarim wamanahij naqd alkutaab almaqdasi, yusuf aleayaashii alkalam, ta1, majalat albayani, alriyad 1434h.
• alqira'at alhadathiat lilquran alkarim wamanahij naqd alkutaab almaqdasi, yusuf aleayaashii alklaam.
• qadaya fi naqd aleaql aldiynii kayf nafham al'iislam alyawma?, muhamad 'arkun, tarjamatan wataeliqa: hashim saliha, dar altalieat liltibaeat walnashri, bayrut, du.ti, 1998m.
• alqawl alfalsafii lilhadathati, hbirmas, tarjamat fatimat aljiushi, manshurat wizarat althaqafat fi aljumhuriat alearabiat alsuwriati, suria, du.ta, 1995m.
• lisan alearab liabn manzurin, ta 3, dar sadir, birut, 1414h.
• ma baed alhadathat walfunun al'adayiyati, nik kay, tarjamata: nihad salih, ta2, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahirati, 1999m.
• majmae allughat alearabiati: almuejam alfalsafi, alhayyat aleamat lishuuwn almatabie al'amiriati, du.ta, alqahirat 1983m.
• majmue alfatawi, 'ahmad bin eabd alhalim aibn taymiat, tahqiqu: eabd alrahman bin muhamad, majmae almalik fahd litibaeat almushaf alsharifi, almadinat alnabawiati, du.ti, 1995m.
• mukhadat alhadathati, muhamad sbila, ta1, dar alhadi, birut, 2007m.
• madkhal 'iilaa manahij alnnqd al'adabii almueasiri, samir hijazi, ta1, d.n, bayrut 2004m.
• almustashriqun wamasadir altashrie al'iislamii, lilduktur/ eajil jasim alnashmi, almajlis alwataniu lilthaqafati.
• maealim altanzil fi tafsir alqurani, alhusayn bin maseud albaghuay, tahqiqu: eabd alraaziq almahdi, ta1, dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, 1420h.
• almuejam alfalisafi, murad wahabata, ta5, dar qaba' alhadithati, alqahirat 2007m.
• almuejam alfalisafi, mustafaa hasaybata, ta1, dar 'usamat lilnashr waltawziei, al'urduni 2009m.

• almuejam alfalisafi, mustafaa husaybata, ta1, dar 'usamat lilnashr waltawziei, eaman, 2009m.
• muejam allughat alearabiat almueasirati, 'ahmad mukhtar eumra, ta 1, ealim alkutub, alqahirati, 2008mi.
• muejam almustalahat walshawahid alfalsafiati, jalal aldiyn saeida, dar aljanub lilnashri, tunus, du.ti, 2004m.
• muejam maqayis allughati, 'ahmad bin faris, tahqiqu: eabd alsalam harun, ta 2, dar alfikri, bayrut 1979m.
• almalamih alfikriat lilhadathati, khalidat saeid, majalat fusuli, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, alqahirat - masr, 1984m, mujalad 4, aleadad 3.
• man aliajtihad 'iilaa naqd aleaql al'iislamii, muhamad 'arkun, ta2, dar alsaaqi, birut, 1993m.
• almawrd qamus 'iinjiliziun earabiu, munir albaelabaki, dar aleilm lilmalayini, du.ti, birut1970m.
• musueat alfalsafati, eabd alrahman badway, ta1, almuasasat alearabiat liltibaeat walnushri, bayrut, 1996m.
• almusueat alfalsafiat alruwsiat, bi'iishrafi: ruzintal yudin, tarjamat samir karm..
• almawsueat alfalsafiat alsuwfyitiat, bi'iishrafi: ruzintal yudin, tarjamat samir karama, mada (almadiyat aljadaliatu), dar altalieat walnushri, bayrut, du.ta, da.t.
• almawsueat almuyasarat fi al'adyan walmadhahib wal'ahzab almueasirati, alnadwat alealamiat lilshabab al'iislami, ta4, dar alnadwat alealamiati, da.mi, 1420h.
• mawqif alfikr alhadathii alearabii min 'usul alastidlal fi alaslami, muhamad bin hajar alqarani, ta1, markaz aldirasat walbuhuth majalat albayani, alriyad 1434h.
• alnasu alquraniu bayn tajawuz alhadathiiyn wasaqatat kutub alturath alaslamii "daewat linaqd aldhaati", jabir easfur, nqlaan ean 'ahmad saeid alkhatayb, ealaa shabakat alaintirnit bitarikh 'abril/ 2003.
• alnasu alquraniu min tahafut alqira'at 'iilaa 'ufuq altadabiri,(madkhal 'iilaa naqd alqira'at watasil eilm altadabur), qutb alrisyuni, ta1, manshurat wizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiati, almamlakat almaghribiat 2010m.

• alnas alquraniu wafaq alkitabati, eali 'ahmad saeid 'adunis, ta1, dar aladab, bayrut - lubnan, 1993m.
• alnas, alsultat, alhaqiqa (alfikr aldiyniu bayn 'iiradat almaerifat wa'iiradat alhaymanati), nasr hamid 'abu zayd, ta1, almarkaz althaqafii alearabi, aldaar albayda' 1995m.
• alnizam al'abawii wa'iishkaliat takhaluf almujtamae alearabia, hisham sharabi, tarjamat mahmud sharihi, ta4, dar nislin - alsuwid, 2000m.
• naqd alhadathati, alan turin, tarjamat 'anwar mughithi, almajlis al'aelaa lilthaqafati, masr, 1997m.
• naqd alhadathati, al'ana turin, tarjamata: 'anwar mughithi, almajlis al'aelaa lilthaqafati, alqahirat, du.ti, 1997m.
• naqd khitab aldiyni, nasr hamid 'abu zida, ta2, sina lilnashri, alqahirat 1994m.
• alnihayat fi gharayb alhadith wal'athra, almubarak bin muhamad aibn al'athira, tahqiqu: tahir alzaawi, mahmud altanahi, almaktabat aleilmiatu, du.ti, bayrut, 1979m.
• wthiqat alhadathat qadaya washahadat , jan budyar, tarjamata: muhamad sbila, muasasat eibal, du.ta, qubrus, 1991m.

# فهـــــرس الموضوعـــــات


مقدمة: ..... ٤٧٧
أهداف البحث: ..... ٤٧٨
مشكلة البحث: ..... ٤٧٨
الدراسات السابقة: ..... ٤٧٨
ما أضافه البحث: ..... ٤٧٩
أهمية الموضوع والباعث على اختياره: ..... ٤٧٩
منهج البحث: ..... ٤٧٩
خطة البحث: ..... ٤٨٠
المبحث الأول: تحرير مفهوم الحداثة: ..... ٤٨١
المطلب الأول: تعـريـف الحـداثـة في اللغـة والاصطـلاح: ..... ٤٨١
المطلب الثاني: مدلـول الحـداثـة في القـرآن والسـنة: ..... ٤٨٤
المطلب الثالث: مدلـول الحـداثـة في المـعاجـم الغـربيـة: ..... ٤٨٧
المبحث الثاني: نشأة القراءة الحداثية: ..... ٥٠٠
المطلب الأول: نشأة القراءة الحداثية في الغرب: ..... ٥٠٠
المطلب الثاني: نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية والإسلامية وأسبابها: ..... ٥٠٤
المبحث الثالث: مـوقف الحـداثيين مـن أصـول الفقـه: ..... ٥١٠
المطلب الأول: الغاية من علم أصول الفقه: ..... ٥١٠
المطلب الثاني: موقف الحداثيين من تجديد علم أصول الفقه: ..... ٥١١
المبحث الرابع:مـوقف الحـداثيين مـن أدلـة الأحكـام: ..... ٥١٤
المطلب الأول: علم أصول الفقه والأدلة الشرعية: ..... ٥١٤
المطلب الثاني: أدلة الأحكام من حيث أصلها ومصدرها عند الحداثيين: ..... ٥١٦
المبحث الخامس: أسباب ودواعي سوء الفهم للحداثيين بأصول الفقه: ..... ٥٤٥
المطلب الأول: عدم اتضاح الرؤية في الناسخ والمنسوخ: ..... ٥٤٥
المطلب الثاني: اتبـاع المتشـابـه وعـدم رده إلى الحكـم: ..... ٥٥٣
الخاتمة ..... ٥٦٠
مراجع البحث ..... ٥٦٢
REFERENCES: ..... ٥٦٨
فهـــرس الموضوعـــات ..... ٥٧٣