المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين

*أنس سليمان المصري**

ملخص

يُعنى هذا البحث بدراسة الدوافع الفكرية والعقدية المؤثرة على الحداثيين عندما طعنوا في مصادر الإسلام، وما استقوه من الغرب من انتقاد لنصوصهم المقدسة، وإخضاعها لعلوم الألسنيات، الأمر الذي سيؤول إلى إلغاء مصادر الدين وإسقاط عصمتها، والثورة عليها، والتحرر منها، وعزلها عن قائلها، والتعامل معها من منطلق عقلي تجريبي بحت.

وتحوي هذه الدراسة، مفهوماً كاملاً عن الحداثة ونشأتها، وتحليل مصادرها، وأثرها على حداثيي المسلمين، وآلية التعامل مع قواعدها، وبيان خللها، ونقدها بأسلوب علمي عقلي منطقي.

الكلمات الدالة: مصادر الشريعة، نقد الروايات، العقيدة الإسلامية، الفكر الإسلامي، الحداثة.

المقدمـــة

الحمد لله كاشف الكروب، وغافر الذنوب، علاّم الغيوب، والصلاة والسلام على هادي القلوب، ومن تبعه بإحسان على خير الدروب، ومن حفظ هديه وقام على سنته بالعمل الدؤوب، أما بعد:

فلم تكن القراءة والحفظ، والعلم والفكر؛ بالأمر الحادث على أمة التوحيد، بل كانت ولا زالت هي المورد الرئيس للعلوم الإنسانية، والشعوب الإسلامية منذ فجر الرسالة حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وطالما بقي علماء السلف يقرؤون ويحفظون ويجتهدون، وينتقدون، ويحللون ويراجعون.

ومنذ اللحظة الأولى من عصر الخلافة أمر أبو بكر الصديق الصحابة بجمع القرآن وتدوينه، وما فتئ الزمان حتى قام الخليفة الثالث عثمان بإرساء لبنة راسخة في حصن الإسلام الحصين، ونسخه وأرسل به للمدائن والبلدان، وبقي أمر السنة المطهرة محفوظاً في القلوب والعقول، حتى بدأت بذرة التدوين، وبزغ عصر الصحيحين والسنن، وما بعده من المسانيد والمستخرجات، ما رافقها من أجواء الحفظ والنقد، والتدقيق والتحقيق، وما نتج عن ذلك من تصفية لكتب السنة التي بقيت حتى عصرنا هذا حاملة في طياتها كلام المصطفى ﷺ.

ومن ذلك العصر تأسست أجواء الفهم والتحليل لنصوص الوحي، ودراستها، واستنطاق عباراتها، وتحليل إشاراتها، وحراسة مدلولاتها، وفهمها وتأويلها ضمن قوانين مضبوطة، وقواعد مشدودة ومناهج راسخة ومرتبطة بمقتضيات اللغة ومحتكمة للشرع وحدوده، خوفاً من أي تأويل مجازف، أو استنباط مخالف، وصيانة لنصوص الوحي من الإسفاف، والبعد عن قوانين التأويل المجانبة لقواعد اللغة والشرع، فتشكلت منظومة متناغمة من أصول الدين والفقه، تحمل قواعد مستندة إلى أدلة شرعية ولغوية معلومة لكل مشتغل في هذا الفن.

وقد وسع هذا السلف لعقود من الزمان، حكموا به البلاد والعباد، وشرّعوا منه القوانين، وأقاموا به عماد الدين، ونشروا هديه للناس كافة، وعجزت أي حضارة أن تضاهي ما وصلت إليه العلوم الإسلامية من الرقي والتقدم والازدهار على مدى مئات السنين.

مشكلة البحث ومبررات اختيار الموضوع

لقد بقي الأمر على ما ذكرنا آنفاً، حتى برز عدد من ناطقي اللغة، مدّعي فقهها؛ تناولوا نصوص القرآن والسنة بقراءة تُسمى بـ"الحداثية"؛ وهي قراءة تأويلية خارجة عن نطاق المعهود المنطقي، مستمدة آلياتها من تجارب الغرب في فهم نصوصهم المقدسة، غير مكترثين لنتاجات نصوصهم العقدية والفقهية بقدر ما تتوق إليه أنفسهم من النقد، باستخدام "نظريات لغوية" مبتدعة (كالبنيوية[1]، والتفكيكية[2]، والسيميائية[3])، والتي كانت وليدة الصراع الحداثي الغربي مع الدين، فأدى ذلك إلى الاشتغال بالإنسان بعيداً عن الله (الأنسنة)، والاهتمام بالعقل خارجاً عن الوحي (العقلنة)، ومراعاة للدنيا من غير النظر إلى الآخرة (الأرخنة)، مما أدى بهم إلى معالجة النصوص الربانية ضمن تقاليد يهودية نصرانية، تُخضع كلام

* كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الاردن. تاريخ استلام البحث 2014/1/11، وتاريخ قبوله 2014/6/15.

© 2015 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

الله ورسوله لمناهج النقد التي خضعت لها نصوص التوراة والإنجيل في إطار الفكر الغربي والذي صار عند الحداثيين العرب مرجعية مسلَّمة غير قابلة للنقاش والتعديل.

فأنتج ذلك تأثراً واضحاً عند عدد من "المثقفين" العرب على درجات متفاوتة، ساعدت عليه عوامل متعددة، مدّعين – عن قناعة وإصرار– أنهم يقفون موقف الدفاع عن الإسلام –زعموا–، وإخراجه من الزاوية الضيقة التي وضع نفسه فيها!، واتخذوه مولجاً لنقض قواعد الدين وآيات الكتاب الحكيم، فكانوا مصداق قول النبي ﷺ: "دعاة على أبوب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها" إذ "هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا"[4]، فهذا محمد أركون[5] يزعم قائلاً: "إن الجمهور الأوروبي يجهل كل شيء عن حقائق الإسلام ومجتمعات الإسلامية، كما أنه مليء بالإحكام السلبية المسبَّقة تجاهها، وأنا أهدف إلى إيضاح الأمور على حقيقتها، وبالتالي إزالة هذه الأحكام المسبقة أو زحزحتها بعض الشيء إن أمكن"[6].

وهكذا نرى أن القوم يُعِدون أنفسهم منقذي الفكر الإسلامي من بين طرفي كماشة المجتمع الأوروبي، ومجددي الحضارة والفكر الموروث، إذ يعالجون جميع القضايا الشرعية المشكِلة على حد سواء متأثرين –بعمق– بمعطيات الحضارات والثقافات الغربية، فضلاً عن الضغوط الواقعية.

فلم يقفوا –ولو لمرة– لإثبات صحة وجهة النظر من جهة الإسلام عند التعارض، بل نجدهم دوماً يعالجون قضاياهم على حساب الإسلام وفقاً لما يفكر فيه الغرب.

أهمية الدراسة وأهدافها

عُنيت هذه الدراسة بتوضيح مفهوم الحداثة ونشأتها، والكشف عن هويات عقول أصحابها، وتحليل أصولها ومصادرها، وطريقة انتقال عدواها إلى بعض المستغربين العرب.

معرِّجين على أساليب نقدهم، وقواعد تعاملهم، ودوافع نبذهم لنصوص الشريعة، وآثار ذلك المنهج، متتبعين في ذلك سقطاتهم، ومسلطين الضوء على عثراتهم وهناتهم، وموضحين الآليات القويمة في التعامل معها، والله الموفق والمستعان، وعلى نبيه السلام والعرفان.

الدراسات السابقة

تحتوي المكتبة الإسلامية المعاصرة عدداً من المؤلفات الناقدة لمناهج الحداثيين، والدارسة لمناهج قراءتهم للنصوص الشرعية؛ لكن أياً منها لم تبلور الأسس الدافعة لتلك الاتجاهات، والعقائد المؤثرة عليها، والمنطلقات الفكرية الباعثة على الطعن في مصادر الدين، وأسبابها، ومن أهم تلك الدراسات:

1. **القرني، عائض بن محمد، 1988م، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، مصر، الطبعة الأولى.**

عرض فيه المؤلف إلى أهداف المنهج الحداثي، مواقف بعض الحداثيين، ورموزهم، وطرق تعاملهم مع النصوص الشرعية وأساليبها، وقد أشار في عدة مواضع متفرقة إلى دوافع ذلك المنهج، دون حصر أو بلورة لها.

2. **ريان، محمد رشيد ريان، 1997م، الحداثة والنص والقرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.**

عرض فيها الباحث مناهج الحداثيين للتعامل مع النص القرآني من حيث الثبوت أو الدلالة، وآليات تطبيق المناهج الحداثية في تفسير النص القرآني.

3. **عبد الله، الحارث فخري عيسى، 2010م، الحداثة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.**

اختصت الدراسة بنقد القراءة الحداثية للسنة النبوية ومناهجها مع التعريج على بعض المنطلقات الفكرية الدافعة للحداثيين لنقد السنة، لكنها خلت عن بلورة تلك المنطلقات، وتعميمها أو الإضافة عليها لتشمل مصادر الدين ونصوص التراث الإسلامي كافة.

4. **الشرفي، عبد المجيد، 1991م، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية.**

وقد عرض إلى عدة محاور خالف فيها الحداثيون نصوص القرآن والسنة، ومدى خروجهم عن سياقاتها، لكنها لم تُشر إلى الأسس الفكرية التي انطلقوا منها للوصول إلى تلك النتائج.

منهجية البحث

قامت كتابة هذا البحث على عدة مناهج مترابطة شكلت في مجملها هيكلية هذا البحث، وكانت على النحو الآتي:

المنهج الاستقرائي: يقوم على استقراء مناهج النقد النظرية والنصوص التطبيقية عند الحداثيين، ووضعها ضمن أطر موضوعية مترابطة.

المنهج التحليلي: ويقوم على تحليل ما تم استقراؤه من المادة ودراسته والعمل على الربط بين مفردات مناهج الحداثيين ومنهج أهل السنة.

منهج النقد: ويقوم على تقويم تلك النصوص ونقدها، وبيان ثغراتها، ومآلات العمل بمقتضاها، ومدى تباين مقاصدها وأغراضها

المبحث الأول
مفهوم الحداثة (Modernity) وما بعدها

الحداثةَ – لغةً– مشتقَّة من مادة "ح د ث"، وفي اللغة يُقال: "حدث حدوثًا وحَداثَةً فهو حديث"، ويُقال: (حَدَثَ) نقيض (قَدُمَ)[7]؛ فكلمة حداثة كلمة نسبية؛ إذ كل ما هو قديم كان

حديثاً نسبة لما قبله، وكل ما سيكون حديثاً في المستقبل سيؤول إلى قِدَم قياساً لما سيكون بعده؛ فالحداثة مصطلح لا يرتبط بنص معين، أو حدث معين.

وفي ضوء هذا المضمون تصبح الحداثة في مأزق لغوي عَصِيٍّ على الاستيعاب والفهم، ولا يمكن تطبيقه إلا على زمن المتكلم دون غيره[8].

كما يتسم هذا المصطلح بالغموض باتفاق الباحثين، ولهذا قال بعض الحداثيين ساخراً: "إذا وضعت – في حجرة واحدة – المناقشين الأساسيين للمفهوم، – وأنا معهم– ثم أغلَقْت الحجرة وألقيتَ بالمفتاح بعيدًا، فلن يحدث إجماع بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأن خطًا رفيعًا من الدماء سوف يظهر من تحت الباب"[9].

وسبّب ذلك اختلافاً واسعاً غير منضبط في تعريف مصطلح الحداثة (Modernity) أو العصرنة أو التحديث، فجعلوها وصفاً لأي عملية تتضمن تحديث وتجديد لما هو قديم؛ لذلك فقد تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح برز واضحاً في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة[10].

ولهذا اندفع الحداثيون العرب –في تصورهم لتحقيق الحداثة– إلى تحقيق قطيعة معرفيَّة مع الماضي واحتقار التراث، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة[11]، فوصفوا التاريخ بالسِّجن؛ وجعلوا نصب أعينهم قول الحداثي الأمريكي: "مشكلتكم أنكم تنظرون إلى الوراء، وبهذا أصبحتم سُجناءَ الماضي".[12]

ولذلك فقد تعامل الحداثيون مع النصوص الشرعية عامة بأجمعها وفقاً للمعايير الغربية، الملخصة فيما يلي:

1– "أنسَنَة الدِّين"، أي: إرجاء الدين إلى الإنسَان، وإحلال الأساطير محلَّ الدِّين[13].

2– تطبِيق المبادئ النَّقدية الوَافِدة على النصوص المقدَّسة[14].

3– وضع العمليَّة "أو العقلانيَّة" والدين على طرفَي نقِيض، على أساس أن: الدِّين فِكر غيبِيٌّ، يتعارض مع التفكير العلمِي والعقلاني[15].

وهذا يبرر طلب محمد أركون بقراءةِ الفكر الإسلامي من جديد –حسَب زعمه– قراءةً علمية، وإخضاعِ القرآن الكريم لمحكِّ النقدِ التاريخيِّ المقارن[16].

والناظر في مفهوم الحداثة يعلم أنها منهج يؤمن بما ينطق به الإنسان في اللحظة الآنية، تاركة وراءها كل قديم، وهادمة لكل ما هو موروث، وهذه اللحظة الآنية سرعان ما تنقضي ويحل محلها مرحلة أخرى تهدمها، وهكذا دواليك...، فإن الحداثة لا تؤمن بنفسها، ولا تضع لمنهجها قواعد وثوابت تقوم عليها؛ لذلك –وعلى مدى السنين– بقية الحداثة هلامية المنهج تتغير بتغير الفكر الإنساني وتأخذ لون الواقع التي تعاينه كما يأخذ الكأس لون الشراب الذي يملؤه؛ فكلما تغير الواقع من مكان لآخر ومن زمان لآخر فإنها تغير منهجها تبعاً لذلك، فضلاً عن تفسير هذه المنهجية عند كل ناقد بحسب منطقه، ومدى تأثر ثقافته وفكره بالشرق أو الغرب.

وعلى ذلك يمكننا أن نصف الحداثة بأنها "**منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ**".

وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاذ إلى أعماق الحياة.

ولتوضيح شمولية هذا الفكر الحداثي، وأنه لا يقتصر على الشعر واللغة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى آي القرآن والحديث النبوي، نتأمل قول الكاتبة الحداثية خالدة سعيد[17] في مقال لها بعنوان (الملامح الفكرية للحداثة)، تقول: "إن التوجهات الأساسية لمفكري العشرينات، تُقدم خطوطاً عريضة تسمح بالقول: إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك، فقد مثَّل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري"[18].

فالحداثة –على ذلك– خلاصة لمذاهب خطيرة ملحدة، ظهرت في أوروبا كالمستقبلية[19] والوجودية[20] والسريالية[21] وهي من هذه الناحية شر؛ لأنها إملاءات اللاوعي في غيبة الوعي والعقل، وهي صبيانية المضمون، عبثية في شكلها الفني، تمثل نزعة الشر والفساد في عداء مستمر للماضي والقديم، وهي إفراز طبيعي لعزل الدين عن الدولة في المجتمع الأوروبي، ولظهور الشك والقلق في حياة الناس مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير[22].

المبحث الثاني

نشأة الحداثة ومراحل تطورها

أولاً: نشأة الحداثة عند الغرب:

يُعد مصطلحا (الحداثة) و(ما بعد الحداثة) (Postmodcrnism

أو Postmodernity) بفرعيه من أهم المصطلحات التي شاعت وسادت منذ الخمسينيات الميلادية من القرن الماضي عند الغرب، ولم يهتد أحد بعد إلى تحديد مصدره بدقة[23].

إلا أن أول المذاهب الأدبية الفكرية ظهوراً في الغرب: "الكلاسيكية" التي تتحدث عن النمطية والجمود، ثم جاءت "الرومانسية" فكانت ثورة وتمرداً على "الكلاسيكية"، وادّعت أن الشرائع والتقاليد والعادات هي التي أفسدت المجتمع، ويجب أن يجاهَد في تحطيمها، ثم المدرسة "الواقعية" التي تطورت إلى "الرمزية" التي كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة التي وصلت في الغرب شكلها النهائي على يدي الأمريكي اليهودي عزرا باوند[24]، والإنجليزي توماس إليوت[25] [26].

وهكذا انتهت الحداثة إلى الجمع بين عدة مناهج غربية، فمن شيوعية مادية إلى دارونية تقول: "بأن أصل الإنسان قرد"، وميثولوجية تنكر أن يكون الأصل في الأديان التوحيد، وأن الإنسان الأول ما لجأ إلى التدين إلا لجهله بالطبيعة وخوفه منها، حين لم يستطع أن يواجهها بالتفسير العلمي الصحيح – زعموا–.

ويقول علي الغامدي[27] في مقالة تحت عنوان (الشعر الحديث كمصطلح) متأثراً بالنظريات الغربية: "ومهما يقال إن تلك المصطلحات منقولة من الغرب، حيث كانت صدى لما كان عليه القرن التاسع عشر، إلا أن لها شمولها الإنساني وصياغتها العالمية التي تناسب كل لغة، ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال : الدارونية، والتي تعتبر كشفاً لتطور بعض جوانب الكائن الإنساني، وكذلك العلوم الميثولوجية تعد كشفاً لأصول العقائد!، وهذه المصطلحات في جملتها تفصح عن منهج جديد واضح ومحدد، يستلهم العقل والتجربة في ربط المقدمات بالنتائج، والعلة بالمعلول"[28].

ثانياً: نشأة الحداثة العربية ومدى تأثرها بالغرب

إن الحداثة –في أصلها ونشأتها– مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين، نتيجة للملابسات التاريخية التي عانى منها المسلمون في القرن العشرين، من سقوط لسيادتهم، واستعمار بلدانهم، وتوالي الهزائم الفكرية والنكسات العسكرية عليهم أمام الغرب، وفشل التيار العلماني بشقيه "القومي والماركسي" في تحقيق ما وعد به من شعارات التنمية والتحرر، الأمر الذي أجبر العلمانيين على إعادة النظر في أساليب العمل والنضال السابق.

ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا لحداثتهم جذوراً في التاريخ الإسلامي، محاكاة لما فعله الغرب في إرجاع حداثتهم إلى الثورة اللوثرية، فما أسعفهم إلا أن استشهدوا إما بملحد أو فاسق أو ماجن؛ كالحلاج، وابن عربي الصوفيين، وبشار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والقرامطة، وثورة الزنج[29]، لكن الواقع أن كل ما يقوله الحداثيون هنا، ليس إلا اجتراراً لما قاله حداثيو أوروبا وأمريكا، ورغم صياحهم ومناداتهم بالإبداع والتجاوز للسائد والنمطي – كما يسمونه عندهم– إلا أنه لا يطبق إلا على الإسلام وتراثه، أمّا وثنية اليونان وأساطير الرومان وأفكار ملاحدة الغرب، حتى قبل مئات السنين، فهي قمة الحداثة، وبذلك فهُم ليسوا إلا مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب مثل: إليوت، وباوند، وريلكة ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز[30].

وهكذا نمت الحداثة –بداية– في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي، ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب، ولم يبق منها عربي إلا الحروف المكتوبة.

وقد توالت الاعترافات من منظري الحداثة بذلك؛ فهذا محمد برادة[31] يكتب مقالاً بعنوان "اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة" يؤكد فيه بأن الحداثة مفهوم مرتبط أساساً بالحضارة الغربية وبسياقاتها التاريخية وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة، ويصل في النهاية إلى أن الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخياً بوجود سابق للحداثة الغربية وبامتداد قنوات للتواصل بين الثقافتين[32].

وهكذا وصفه غالي شكري[33] بقوله: "وعندما أقول الشعراء الجدد، وأذكر مفهوم الحداثة عندهم.... أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة من أمثال: أدونيس[34]، وبدر شاكر السياب[35]، وصلاح عبد الصبور[36]، وعبد الوهاب البياتي[37]، وخليل حاوي[38].... عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت، وإزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو[39]، وفاليري[40]، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوروبا وأمريكا، ولكنا لن نعثر على التراث العربي"[41].

المبحث الثالث

منطلقات الحداثيين في التعامل مع نصوص الشريعة:

يتعلق مفهوم النص القرآني والنبوي عند الحداثيين بالأسس الفكرية والخلفيات الوضعية التي ينطلقون منها؛ فممارسة العقل الحداثي لسلطاته المطلقة على الساحة الفكرية والدينية جعلت المسلّمات رهن الجدال والنقد، وحوّلت كثير من النصوص المجمع على ثبوتها أو دلالتها موضع الشك والزيف، مما أدى إلى إفرازات نكراء لنتاجات شاذة، وقواعد منبوذة اعتبرها الحداثيون فتحاً في علم التفسير والحديث والنقد وعلل المتون، وتجديداً لأسس التصحيح والتضعيف، والقبول والرد.

وتفرّعت تلك القواعد على أنواع شتى منها ما هو متعلق بقواعد الثبوت، ومنها ما تعلّق بعلوم الدلالة، نجملها بما يأتي:

أولاً: منطلقات تتعلق بقواعد الثبوت:

وقد قامت على أربعة منطلقات أساسية؛ أولها: انعدام أي دليل نقلي خالص الصحة، وثانيها: التحريف في شروط مؤلفي كتب الصحيح، والثالث: إدعائهم عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة، والرابع: الطعن في طريقة تدوين السنة النبوية. وفيما يأتي تفصيل ذلك:

المنطلق الأول: انعدام الدليل النقلي الخالص:

فلا يؤمن التيار الحداثي بوجود دليل نقلي مصدّق، وأنه –على حد تعبير حسن حنفي[42]–: "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: "قال الله"، و"قال الرَّسُول" واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أنَّ العقل أساس النقل"[43]، فأسقط حنفي بذلك –وبكل بساطة– الإجماع على نقل القرآن، كما أسقط علوم الإسناد والجرح والتعديل والعلل.

ثم تقول خالدة سعيد: "...فالحقيقة عند رائد؛ كجبران أو طه حسين لا تلتمس بالنقل، بل تلتمس بالتأمل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين، وكذلك تلتمس بوضوح لدى عدد كبير من كتاب تلك المرحلة، على اختلاف اختصاصاتهم واتجاهاتهم فهماً للإنسان بوصفه المخول بالتحكم في مصيره وفي صنع التاريخ"[44].

وقد توسع بهم الأمر إلى نقد علوم الحديث الكاشفة عن صحة الأحاديث وضعفها، واضعين أنفسهم أوصياء عليها، مشككين في قدرات تلك العلوم على العمل بمقتضاها، مقترحين إعادة النظر فيها والعمل على أساس تعديلها، هكذا دون أسس علمية محضة بل قياساً على ما يعايشه العالم الإسلامي من صراع الحضارات[45].

وهكذا أسقطوا أي دليل نقلي، وحمّلوا العقل والتجربة مهمة البحث عن الحقيقة، ونزعوا عن هذه الأمة أهم ما ميزها الله به عن الأمم؛ كعلم الإسناد، ومرجعية الأصول، ومنهج الاتباع، والذي يُعد –حتى حسب منطقهم– على درجة غير مسبوقة من العلم والبحث والتدقيق، وحقلاً زاخراً بالعلوم العقلية والمنطقية، وهذا وحده يُثبت أن العقل وحده لا يستطيع أن يحكم على الأشياء والأفكار؛ لأن المستندات العقلية التي يتبعها الحداثيون هي في الأصل منقولة لديهم، فهم في دوامة النقل شاؤوا أم أبوا.

المنطلق الثاني: تحريف شروط أصحاب الصحيح:

لقد أبعد كثير من الحداثيين النجعة في التعامل مع الأحاديث الصحيحة، حتى بلغ فيهم الأمر إلى أن يساووا نصوصها بأي خطاب بشري كما فعل علي حرب[46]، وأركون، وحنفي، وشحرور[47]، ومنهم من ذهب مذهباً منكراً في تأسيس مشروع للتوفيق بين التُّراث والحداثة، كما فعل الجابري؛ ففي معرض حديثه عن الحديث الصحيح ذكر أنَّ "كتب الحديث الصحيحة، كصحيحي البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، فالحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم"[48]. ولا يُدرى أيُّ عاقل يُسلّم بذلك!، إذ لم يعبأ الجابري بتلقي الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً للصحيحين بالقبول ما يغني عن بيان قيمة هذين الكتابين باعتبارهما أصح كتابين تضمنا سنة رسول الله ﷺ.

والأعجب من ذلك ما اعتبره محمَّد شحرور من أن هذه المقولة من أكبر المغالطات، حيث جاء في أصوله الجديدة: "يقولون: صحيح مسلم وصحيح البخاري!، ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله!، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدِّينيَّة تُكره الناس على التسليم بها تحت طائلة التكفير والنفي"[49]، وهذا أمر متوقع خروجه منه، فمن تحدّث بغير فنه أتى بالعجائب، فلو أن الجابري وشحرور وغيرهما، تكلموا في قواعد الجرح والتعديل، ومنطقية الحكم على الأحاديث بالصحة أو الضعف، لكان خطاباً علمياً خاضعاً للأخذ والرد، إلا أن مصادر تفكيرهم، ومنابع عقائدهم تناقض ذلك.

ولا يناقض استنكارنا لهذا ما يقول به كثير من أهل العلم من الاستدراك على البخاري ومسلم، وما تم انتقاده وفق شروط علم الحديث والعلل المعروفة، إلا أن هناك فرقاً بين ما يكون استدراكاً، وما يُحمل على محمل التشكيك في منهج صاحبي الصحيح من التثبت في نقل الحديث.

المنطلق الثالث: إدعاء عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة:

من أخطر ما وقع فيه الحداثيون عدم الاعتراف بقدرة علوم الإسناد على الكشف عن الأحاديث الصحيحة وتمييزها عن الضعيفة، وأن جميع الأحاديث التي يحملها التراث الإسلامي هي في درجة واحدة[50]، متجاهلين أو متناسين ما أسسه علماء الحديث من مختلف علوم الإسناد والمتن؛ كعلم مختلف الحديث، وعلم نقد الرجال، والجرح والتعديل، وتاريخ الرواة،

وعلم تأويل مشكل الحديث، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة غريب الحديث وعلله، ومعرفة الموضوعات، وكشف حال الوضاعين، وعلم أصول الرواية، وغيرها من الفنون التي إن دلت على شيء فإنما تدل على أنه لم يلق خطاب أو نص تاريخي من الرعاية والتثبت مثل ما لقيت نصوص السنة النبوية خصوصاً باعتراف الغرب أنفسهم[51].

وأن هذه الرعاية التي حظيت بها نصوص الدين الإسلامي لم يحظ بها أي نص آخر سواء في نصوصهم المقدسة أو الأدبية الثقافية، لكن بالرغم من هذه الرعاية الفائقة إلا أن هذه العلوم –في نظرهم– ما تجاوزت حدّاً أكثر من أن تكون "مماحكات جدالية تقليدية، ولا تشكل دراسة علمية حول الموضوع"، بل تحتاج إلى "إقامة مقارنة كلية بين إسنادات السنة والشيعة والخوارج" والنظر في صحتها "بوساطة الوسائل الحديثة للتفحص والبحث العلمي (الحاسوب)، ثم بواسطة النقد التاريخي"[52].

وقد حمّل الحداثيون الحس والعقل مسؤولية الحكم على قبول الحديث أو رده بدلاً من تلك العلوم، واشترطوا تواترها، يقول حسن حنفي: "والحقيقة أنَّ الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره لأنه لا يعتمد إلاَّ على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر"[53].

ثم ما فتئ إلا أن تناقض فقال: "وبالتالي فإنَّ الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلاَّ بالعقل"[54].

إذ إنه في هذه الفقرة يحدد المنهج الذي تثبت به حجية الدليل النقلي ألا وهو التواتر المبني على الاستقراء التام المفيد للقطع حسب ما اتفقت عليه كلمة المناطقة والفلاسفة قديماً وحديثاً، وبالتالي يصبح التضافر أو الاستقراء هو الدليل العقلي في حد ذاته فلا يحتاج إلى العقل مرة ثانية لإثبات معقوليته وإلاَّ لزم الدور.

وراح حنفي يبشر ويحتفي بسلطة العقل على النقل دونما تأصيل عقلاني لمبررات هذه السُّلطة، وعليه فقد افترض سلفاً أنَّ قوة العقل تفوق قوة النَّصّ لأن النَّصّ في رأيه "لا يثبت شيئاً بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كُلّ شيء أمامه أو نفيه". وبفضل هذا الاجتهاد الغريب " أصبح النَّصّ مجرد صورة عامَّة تحتاج إلى مضمون يملؤها"[55].

وتكمن خطورة هذا التحليل في ثلاثة قضايا: أولها: أن الأحاديث النبوية كلها ظنية سنداً ومتناً. الثانية: العقل أساس فهم نصوص الدين. الثالثة: جعْل الواقع أساس الجميع.

وتخالف هذه القضايا الثَّلاثة ما اتفق عليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً؛ فقد أجمعوا على وجود ما هو قطعي الدلالة في السنة؛ كالنُّصّوص التي تبيّن أعداد الركعات في الصلوات، وعدد الصلوات، ومقادير الزكاة وغيرها، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل. واتفقوا على أنَّ الواقع معتبر في الشَّريعة بشرط عدم معارضته للنقل، فضلاً عن أن العقل باتفاق العقلاء ليس كاشفاً مطلقاً عن الحقائق كما زعم حنفي، وإلا فكيف يُفسر الغيبيات، والمشكلات العقلية التي طالما بقيت دون تفسير على مدى الزمان؟، وكيف يعترف بالتطور الثقافي والفكري الإنساني؟ دون أن يسبق هذا التطور قصور وعجز فكري عند السابقين، وكيف سيفسر ما سيكتشفه العقل لاحقاً من الخطأ والزلل العقلي والمنطقي الذي هو واقع في عصرنا الحاضر؟!.

وما يُستغرب حقاً أن حسن حنفي تجاهل التاريخ الإسلامي برمته وما أنجزه اتباع النص من الحضارة والتقدم، وجعل النص مصدر التخلف مطلقاً، وأساس الرجعية دائماً فادعى أن "أولوية النَّصّ على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر...، يرجع التَّاريخ إلى الوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي، وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر"(56)، وبناء عليه رتب مصادر الشريعة بطريقة منكوسة، فقال: "ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمَّ الإجماع، ثُمَّ السُّنَّة، ثُمَّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضراً أو ماضياً، فإنْ لم يجد فعليه بالسُّنَّة ثُمَّ الكتاب". وفي رأيه "فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل". ولاحظ حنفي أنَّ "الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن فالحديث فالإجماع فالقياس يجعل الهرم قائماً على قمته، والمخروط مرتكزاً على رأسه"[57].

المنطلق الرابع: الطعن في طريقة تدوين السنة:

إن مقدمات ما قاله الحداثيون عن القرآن، دفعتهم –ومن باب أولى– أن يتجرأوا على السنة، والزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها وتعالج أحكامها يقول محمد أركون: "إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمن طويل وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة... وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين"[58].

وهو يرى أن الحديث هو جزء من التراث الذي يجب أن

يخضع للدراسة النقدية الصارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها[59]، ثم يقول: "وبالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام – قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدسوها إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس"[60].

وهكذا شككوا في تدوين السنة، إذ هي في الخطاب الحداثي، وقراءته التفكيكية لأصوله "مجموعات نصية مغلقة" ذات بنية "تيولوجية[61]– أسطورية" حسب تعبير أركون قد خضعت "لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فُرضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية" كما أن هذه"المجموعات النصية" قد تعرضت لعملية النقل "الشفاهي" بكل مشاكلها، ولم تدون إلا متأخرًا، وهذا الوجه "الشفاهي" قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه "الحكايات الصحيحة" بـ"الحكايات المزورة"[62].

والغريب في الأمر أن أسياد أركون من عقلاء الغرب لا يعترفون بهذا، بل أركون نفسه يناقض نفسه في موضع آخر فيذكر فيه أن السنة لقيت من الرعاية والتثبت ما لم يلقاه أي خطاب أو نص تاريخي وباعتراف الغرب أنفسهم[63]، وجهله بعلم الحديث –أو تجاهله– دفعه إلى الخلط بين وجود "الحكايات المزورة" في تراجم الصحابة، وبين وقوعهم في مستوى الشبهات؛ فالأول واقع: لا يَتَحَمَّلُه الصحابة، وقد كشفت عنه علوم الحديث، على عكس الثاني الذي يحمل في طياته طعناً في عدالة الصحابة، وهو أمر مستهجن.

ثانياً: منطلقات تختص بعلوم الدلالة:

وتحوي ثلاث منطلقات حداثية تعامل من خلالها الحداثيون مع نصوص الشريعة؛ أولها: إسقاطهم لحجية النصوص ونبذ قدسيتها، ونزع صفة الوحي عنها، والثاني: إخضاعها –كسائر النصوص التراثية– للنقد، وعزلها عن مرجعيتها وقائلها، والثالث: جعل نصوصها تحوي معاني محجوبة، وأسرار باطنة لا يكشف عنها إلا قواعدهم الحداثية، وما كان مفهوماً منها لا يوافق ما وُضعت له.

وتفصيل ذلك ما يلي:

المنطلق الأول: النصوص الشرعية تراث لا وحي (إسقاط حجيتها ونبذ قدسيتها):

يرى الحداثيُّون –بدرجات مختلفة– أنَّ نصوص الشريعة تراث أكثر من أن تكون وحياً، وعند حديثنا عن رؤى الحداثيين في نصوص القرآن والسنة فإنها لا تنفك عن منظومة الفكر العام، والرؤية الشاملة للحداثيين عن الدين بأسره، وإن كانوا تقصّدوا القرآن وأحاديث الصحيحين بشكل أساسي؛ كونها مما تلقته الأمة بالقبول، وليس لطائفة أن تدعي تملصها من الاعتراف بأيّ من تلك النصوص، ورد دعاوى الحداثيين بتضعيف ذلك النص.

وقد ذكر الفيلسوف –الجزائري الأصل– محمد أركون – مسؤول الدِّراسات الإسلامية في جامعة السوربون بفرنسا– في معرض ردّه على من يصفهم بالمتشددين أنهم "يعتقدون أنَّ التُّراث (السُّنَّة) ينبغي أن تتغلب على كُلّ بدعة". واعتبار السُّنَّة تراثاً يتطلب تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية. ويستلزم من ذلك اعتبار السُّنَّة مجرد خطاب أو نص ظهر في التَّاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة[64].

واعتبر أن تدوين السُّنَّة إرهاصاً من إرهاصات تشكل "أرثوذكسية" على حد تعبير أركون، حيث يقول: "ثُمَّ راحت الأرثوذكسيات الكبرى تتشكل تاريخياً عن طريق تأليف كتب الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثوذكسية السنية والأرثوذكسية الشيعية والأرثوذكسية الخارجية"[65].

ومن الواضح تأثر أركون واستخدامه ألفاظاً خارجة عن قاموس العربية أو علوم الحديث، وإقحام مصطلح "الأرثوذكسية" بطريقة يمجها البحث العلمي، وسعيه إلى وضع السنة في موضع حجب الحقائق، وإقصائها عن مصدرية تبليغ أسس العقيدة الصافية، واتهامها بأنها: "خطاب أحادي قائم على الحصر والاستبعاد والإدانة والإقصاء..."[66].

ولذلك لم يتوان الحداثيون عن اعتبار مصدرية الحديث النبوي إحدى شطحات الشافعي الذي –حسب زعمهم– وضعها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي، كما وصفه أركون بأنه ذو عقل "ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (Corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بذلك القرآن والحديث"[67].

لذلك فقد وُضعت تلك النصوص الشرعية على محك النظر والنقد والتفكيك (دون التركيب) ليؤول هذا النَّصّ في النهاية إلى مجرد خطاب يمكن نقده ونقضه، "ففي نقد النَّصّ تستوي النُّصّوص على اختلافها...(و) هنا يمكن الجمع بين النَصّ الفلسفي والنَّصّ النبوي"[68]، وأن ما أقره النبي ﷺ من العادات والتقاليد ليست وحياً؛ لأنها ليست تبليغاً من عند الله وإنما هي "مواضعات النظام الاجتماعي السائد" –على حد تعبير حرب– وبالتالي ينبغي أن يُترك ما أقره الرسول ﷺ من هذا القبيل؛

ونترك نحن أنفسنا لمواضعات النظام السائد في هذا الزمان، حتى لو تعارضت مع ما كانت عليه في عصر النبي ﷺ وأصحابه[69].

ويقول شحرور: "إنَّ المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال محمَّد [ﷺ][70] حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمَّد [ﷺ][71] حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النَّبويَّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأنَّ التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرُّسُل"[72].

وتقول خالدة سعيد: "عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة"[73]، ثم تقول: "يتضمن هذا كله إسقاط العصمة عن الماضي واشكاله أو نماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير"[74]، ثم تضيف: "إذا كانت منجزات الإنسان أو إبداعاته امتداداً له،... والمعتقدات والطقوس امتداداً للهوية أو للوعي بالتميز...؛ فإن نقضها أو تجاوزها يغدو نقضاً أو تجاوزاً للذات في بعض أبعادها. هذا النقض يتطلب مواجهة الذات ونقدها، أي مواضعتها، أو تحويلها إلى موضوع للنقد والبحث"[75].

وتتطاول هذه الحداثية أكثر من ذلك فتزعم أن التعاليم الدينية ما كانت إلا صورة قديمة تعمل الحداثة على تكسيرها، وتفكيك الذاكرة وزعزعتها وإعادة تنظيم عناصرها من منظور الواقع، من خلال القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، وإسقاط النماذج، وعصمة المطلقات، واستبدال ذلك بالتجربة والكشف، ويكون ذلك بأنسنة الدور النبوي واضطلاع الإنسان بعبء مصيره؛ لذلك فإن الإنسان لم يعد متلقياً للأوامر والنواهي أو القوانين الخارجة عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى[76].

وهذا كله يفسر ما تواصى به القوم من إسقاط لحجية السنة، واستبعادها عن تنظيم حياة البشر، فضلاً عن اعتبارها مصدراً للأحكام والقوانين التي يؤمن بها المسلم.

ثم يضعنا مصطلح "التُّراث" –كما يسمونه– في مغالطة وجودية وفكرية حينما يفترض أنَّ السُّنَّة مجرد نص يمكن إخضاعه للنقد وبالتالي يمكن قبوله أو رفضه، وهذا ما جعل محمَّد شحرور يؤكد بكل جرأة أنَّ "السُّنَّة النَّبويَّة، أي ما فعله وقاله وأقره النَّبيّ الكريم [ﷺ][77] ليست وحياً"، وراح يستدل على ذلك بقضايا لغوية وعقلية أبعدته عن جادة الصواب. وإنَّ أخطر ما توصلت إليه دراسة شحرور حول السُّنَّة هي وصفها بالتاريخية، وأنها كلها اجتهاد من طرف النَّبيّ ﷺ، وأنَّ عدالة الصحابة وإجماعهم أمر يخص الصحابة وحدهم، وأنَّ ما قيدته السُّنَّة يمكن إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، وأنها – أي السُّنَّة– اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، وبالتالي فإنَّ ما تأتي به السُّنَّة ليس شرعاً وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية[78].

ويستغل شحرور المواضيع المثارة في الدِّراسات الإسلامية حول السُّنَّة والمتعلقة بقضايا شبيهة بما ذكره ولكنها ليست ضمن الإطار الذي يريد هذا الكاتب وضع السُّنَّة فيه؛ فقد فرقت الدِّراسات الإسلامية العلمية حول السُّنَّة بين السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، وبين تصرف النَّبيّ ﷺ كرسول وقاضٍ وإمام، ونبهت إلى بشريته ﷺ التي لا يوافقها الوحي أحياناً حينما تجتهد تحت شعار "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[79]، وأكدت أنَّ النسخ في السُّنَّة حاصل للتدرج في التشريع والتيسير على المكلفين[80].

إلا إن خطأ شحرور يكمن في منهجه التعميمي الذي جعل من القضايا السالفة الذكر السمة الغالبة للسُّنَّة النَّبويَّة، وهو بالتالي يستدل بالجزء على الكل، ويستنبط دون وجود أدلة كافية تشكل قاعدة للاستنباط، وغريب منهج الحداثيين أنهم يفرقون بين محمَّد ﷺ كنبي ومحمَّد كرسول، إذ نقرأ هذا في نص جريء، يقول فيه شحرور: "ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً بطاعة محمَّد البشر الإنسان، ولا أمراً بطاعة محمَّد النَّبيّ، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمَّد الرَّسُول، لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلاَّ لمعصوم، ومحمَّد الإنسان ليس معصوماً، ومحمَّد النَّبيّ ليس معصوماً، ومحمَّد الرَّسُول هو المعصوم في حدود رسالته حصراً الموجودة في التنزيل". ويخلص إلى أنَّ "النبوة تحتمل التَّصديق والتكذيب"، ويحصر شحرور عصمة الرَّسُول في تبليغ الذكر الحكيم، وعدم الوقوع في الحرام وتجاوز حدود الله[81].

وبناء عليه فإن طرح شحرور هذا يقتضي أمرين أساسين: أولهما: قصر السُّنَّة على مجرد نقل الوحي إلى البشر دون تمتعها بصلاحية تبيينه وتفسيره. وثانيها: مساواة النبي محمَّد ﷺ في اجتهاده بباقي البشر.

أمَّا الأمر الأوَّل فهو انتقاص لدور الرَّسُول الذي يرى شحرور أنه يتمتع بالعصمة بوصفه رسولاً لا نبياً، فما قيمة رسول معصوم إذا كان يلعب دور آلة اتصالية مبرمجة سلفاً لنقل خطاب من المخاطِب إلى المخاطَب دون أن تُعطى لها

صلاحية البيان؟!.

وهنا يتصادم شحرور مع منطوق قول الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾[82]، ومفهومه على حد سواء، كما يخرج عن دلالات كثير من الآيات المماثلة، بل وما تواتر عن الرسول ﷺ من ذلك كذلك، ولم يجد شحرور أو غيره ما يعاضد قولهم الشاذ هذا.

والأمر الجدير بالذكر، أن النبوة بمفهومها اللغوي الصريح تدل على نقل الخبر الغيبي –من النبوأة– وهو ما ينطبق على صفات الرسول، وإن كانت تفارقها من جهة أخرى إلا أنهما تتفقان على تلقي الغيب والإخبار به[83]، لا على ما ادعاه شحرور وأمثاله من الاجتهاد، وإلا فأين الفرق بين النبي والمجتهد على ما وصفوا؟!.

ثم إنَّ نظرية الاتصال المعاصرة تؤكد أنه إذا كانت وسيلة الاتصال شخصاً فلا بُدَّ أنَّ يتمتع هذا الشخص بقدر من الحرية الفكرية والاستقلالية الذاتية والمرونة الخطابية التي تقتضيها طبيعة صاحب الخطاب الأصلي والمخاطَب؛ ذلك لأنَّ الخطاب لفظ ومعنى، وتبليغه يقتضي أساليبه من تصريح وكناية وحقيقة ومجاز وإشارة وإيماء وغيرها من الأساليب التي لم يُلزم الوحيُ محمَّداً ﷺ بأي واحدة منها لتبليغ الرسالة، بل أباح له استخدام جميعها، وهيأه للإفادة منها[84]؛ كما صحّ عنه ﷺ أنه قال: "بُعثت بجوامع الكلم"[85].

أمَّا الأمر الثَّاني، فإنَّ طرح شحرور يتجاهل جواز وقوع خطأ في اجتهاد النَّبيّ مع عدم إقرار الوحي له، فلقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وابن الهمام والشاطبي وأهل الحديث وغيرهم من علماء الأصول أنَّ القائلين بجواز وقوع الخطأ في اجتهاد الرَّسُول ﷺ متفقون على أنه لا يُقر على خطأ، بل لا بُدَّ من تنبيهه، فضلاً عمن نفوا وقوع الخطأ أصلاً في اجتهاده، وإنما اعتبروه من باب خلاف الأولى[86]، كما أن هذا محال عقلاً، ولا يجوز منطقاً على رسالة اتُصفت بالإلهية، كما قال الدكتور عبد الغني عبد الخالق: "إنه لا يُعقل أن يذهب ذاهب إلى جواز الخطأ مع التقرير عليه"[87].

وتتأكد مزاعم تراثية نصوص الشريعة على لسان نصر حامد أبو زيد[88]، الذي ربط بين دراسة النَّصّ القرآني وبين النَّصّ النبوي في بيان منزلة السُّنَّة، حيث ذكر أنَّ "النَّصّ منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النَّبيّ له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً إنسانياً؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل... ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرَّسُول للدلالة الذاتية للنص". ولا يكترث نصر بالقول عندما يؤكد أنَّ مصطلح التأويل "بدأ يتراجع بالتدريج، ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عملية التطور والنمو الاجتماعيين..."[89].

وهذا التصريح يحتوي على مغالطة واضحة، وبدعة فاضحة، لم يكلِّف نصر نفسه عناء البرهنة عليها وهي أنَّ السُّنَّةَ تأويلٌ للقرآن الكريم؛ سواء كان هذا التأويل تخصيصاً لعامه، أو تقييداً لمطلقه، أو تفصيلاً لمجمله، فكيف يتراجع ذلك التأويل تدريجياً عنده؟!، وكيف يستقيم في ذلك ما اضافته السنة من أحكام شرعية تبيّن ما لم يذكره القرآن من تشريعات أجمع علماء الأمة –فضلاً عن عوامها– أنها من الدين؟! [90].

وقد يكون التأويل مدخلاً إلى النقد على حد ما مورس في تأويل الكتب الدِّينيَّة في اليهوديَّة والمسيحيَّة تحت اسم الهرمنيوطيقا[91] (Hermeneutics) والذي انتهى المآل بالمؤولين إلى تأكيد تاريخية النَّصّ المُقدَّس، وهو ما سنبحثه في النقطة التالية.

المنطلق الثاني: الخطاب الديني خطاب لغوي قابل للنقد (نظرية موت المؤلف):

وهو ما يسمى بنظرية "موت المؤلف" أو "عزل النص" إذ يقتضي هذا المنهج إخضاع النصوص الشرعية لآليات التفكيك والنظريات الألسنية الحديثة. ولقد رأى بعض الحداثيين ضرورة ذلك، كما أكد محمَّد أركون أنه "من الملحّ والعاجل –من وجهة نظر التَّاريخ العام للفكر– أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية[92] وألسنية[93] وسيميائية دلالية وأنثربولوجية[94] وفلسفية"[95].

ويقول علي حرب: "وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الواقع الخارجي"[96]، ولهذا أكّد الحداثيون على ما يُسمى بـ "تراثية" السُّنَّة النَّبويَّة –كما قدمنا–، وفرض التساوي بين أنواع الخطاب؛ فأصبح النَّصّ النبوي عُرضة لمناهج الألسنيات الحديثة وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، ففي منطق النقد "يستقل النَّصّ عن المؤلف"، وبالتالي تم تفكيك أهم علاقة تربط النَّصّ النبوي بالوحي لتُجرَّد السُّنَّة بعد ذلك من شرعيتها التي منحها إياها الوحي. ثُمَّ ينتقل هذا المنهج إلى تفكيك النَّصّ النبوي عن الحقيقة. فقد أصبحت هذه الأخيرة هي الأخرى محل نقد لارتباطها بالنَّصّ النبوي. يقول علي حرب: "فالنَّصّ النبوي، مثلاً، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو..."[97].

وهكذا يصبح النَّصّ النبوي نفسه موضع المساءلة ما إذا كان حجة أم لا، فضلاً عن تضمنه رسالةً للبشرية، أو كونه هدى وبشرى للعالمين.

إنَّ هذا المنهج يُذري بالقيم الحضارية والإنسانية التي

تضمنتها رسالة خاتم النَّبيّين أدراج الرياح، ويجعل العقل النسبي حاكماً على العقل المطلق الذي باركه الوحي وخوّله مهمة هداية البشرية.

والأخطر من ذلك، أنه يعتقد أن "النص يعكس واقعه المعاصر له فقط، وينتهي بانتهاء زمانه، وأن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجب للحجب"[98]، ومعنى ذلك أن محاولة إسقاط النص النبوي على أي حادثة واقعية وتطبيق حكمه عليها والعمل به في خارج نطاق عصره وزمانه إنما هو تعتيم مبطن، وظلام مضاعف لا يستقيم والمنطلقات المنطقية التي تقتضي حصر النص بما يخصه من الزمان دون غيره، وهو تشكيك صريح بالنصوص النبوية بشكل خاص.

ومعلوم أن التشكيك بالسنة تشكيك بمصادر الشريعة، وهو تشكيك في القرآن أيضاً، كما أنه تشكيك في حقيقة الوجود الإنساني، ودعوة إلى العبثية بقوانين الفكر، وتماهٍ للعقلنة التي لا يضبطها ضابط شرعي أو عقلي أو منطقي، فضلاً عن الدخول في التأويلات اللامتناهية، وأشكالية العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لـ"قصد" المؤلف، أو النص، مكان في "النظرية التأويلية" الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى "فوضى التفسير" و"لا نهائية المعنى" و"نسف محتوى النص" و"إبطال مقصوده"؛ في ظل الغيبات الثلاث التي تقوم عليها"التأويلية الحديثة":(غيبة المؤلف، وغيبة المرجعية، وغيبة القصدية)، وبذلك وحده يستأثر الحداثيون بتأويل النص الديني؛ قرآنًا وسنة، ويتلاعبون بفهمه وتفسيره ومدلوله، في "باطنية" مسرفة لا ترى في "ظواهر" النصوص أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات كوامن بواطن، هي مركز الثقل في النص، وبدل أن يكون الهوى تبعًا لمعطيات النص، يكون هو تبعًا لأهوائنا!.

ولا بد هنا من التساؤل ما إذا كانت آليات تفكيك الخطاب الديني والبشري تتصف بالعلمية، وهل هي مجمع عليها؟ وهل نجحت في نقد الخطاب الديني وقراءته قراءة إيجابية؟ وهل الخطاب الديني بالضرورة معادٍ للحداثة بحيث يحتاج إلى تفكيك وتركيب؟ وهل بالضرورة وضع التراث والحداثة في إطار عدائي لا يتصور الجمع بينهما؟ إن الذي يراجع تطور علم الألسنيات في الغرب ويتأمل في الهرمنيوطيقا التي استخدمت في نقد النصوص الدينية يخلص إلى القول إن النظريات "السيمانتية" و"البراغماتية"[99] لم تصل بعد إلى مستوى تحليل أي خطاب ديني فضلاً عن نقده أو تفكيكه. فالبعد البراغماتي في اللغة يحرص على بيان علاقة اللفظ باستعماله في زمان ومكان محدد، أي سلطة الزمان والمكان على النص الديني[100].

بينما في المفهوم الإسلامي، الخطاب الديني المتمثل في القرآن والسنة غير خاضع لهذه السلطة إلا ما تقتضيه متطلبات تنزيل النص على الواقع. ذلك لأن الزمان والمكان مخلوقان بينما خطاب الوحي صفة من أوصاف المخاطِب وهو الله سبحانه وتعالى، وهو متعال عن سلطة الزمان والمكان.

المنطلق الثالث: الخطاب الشرعي حجاب (بواطنه مباينة لمنطوقه):

بما أنَّ النَّصّ النبوي "لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته" في نظر الحداثيين، فإنه يُنظر إليه من طرف هؤلاء على أنه حجاب، ولا ينبغي الوثوق به ثقة مفرطة؛ لأنه يحجب الحقائق المطلقة التي يجب أن نفكر فيها، وعليه فـ "استراتيجية النَّصّ تقوم على جملة من الألاعيب والإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ. والنَّصّوص سواء في ذلك"، وعليه يقتضي المنهج التفكيكي أن يقوم "التعامل مع النَّصّ على كشف المحجوب"[101]. أي مساءلة حقيقة النَّصّ ومصدره حتى لا يحجب ما يجب أن يكون محل مساءلة ونقد، وهذا اتهام بأن الخطاب الديني خطاب "ديماغوجي" أو "دوغمائي"[102] يسعى لحجب الحقائق وصرف الناس عن قضايا تتعلق بحجية هذا النص الشرعي.

وهذه عبثية في التحليل ينزّه البشر أنفسهم عنها، فضلاً عن تنزيه الشريعة عنها؛ لأنها تناقض أهم أسباب ورودها، وهي الهداية والرشاد، وهذا عند العقلانيين والمناطقة أمر محال، فلا يجوز لأي خطاب ديني أو غيره أن يناقض وجوده ويهدم نفسه لا من بعيد أو قريب، فكيف يكون خطاب الله للبشر خطاباً غير مفهوم، أو أن ظواهره مخالفة لبواطنه؟!، هذا منافٍ للعقل.

ولو سلمنا بذلك لاعتبرنا –أيضاً– أن كلام الحداثيين أنفسهم هو كلام "دوغمائي"، ما المانع؟، وعند ذلك تكون بواطن نقدهم للقرآن والسنة تخالف ظواهره، وهو أمر يهدم ما يسعون إليه من غرائب نتاجات فكرهم.

النتائج والتوصيات

بعد دراسة الحداثة ونشأتها، وما خطّ

ته أقلام كثير من أتباعها، وبعد النظر في المنطلقات الدافعة لمؤسسيها ومنظريها من الغرب، والعوامل المؤثرة على ناقليها ومقلديها من الشرق؛ يمكننا أن نخلُص إلى الآتي:

1. هناك اختلاف واسع بين منظري "الحداثة" الغربيين لتحديد معنى هذا المصطلح؛ لأنه ظهر ضمن ظروف متباينة لدى مؤسسيه، تشير إلى ضرورة التنبه عدم انجراف العقل المسلم إلى تلك العشوائية.

2. إن أول نشأة للحداثة كانت عند الغرب؛ مناهضةً للتعصب الفكري والسطوة الكنسية، وخروجاً على التراث المناقض للعلم والعقل السائد عندهم، فوضع المقلدون من حادثيي الشرق الثقافة العربية في الكفة ذاتها، وطبقوا تلك النظريات على تراثهم العربي دون أدنى تعديل، الأمر الذي يوجب الاطلاع على مصادر تلك النظرية وظروف ولادتها ومبرراتها غير المتحققة في المجتمع المسلم.

3. إن مشروع الحداثيين قائم على تعديل مفاهيم التراث ورفضها بالكامل عن طريق خلق قطيعة مرجعية ومعرفية مع النصوص الموروثة، دون النظر في مدى صدقها أو عدمه، الأمر الذي يوجب توعية خاصة لمدى خطورة التخلي عن التراث الإسلامي.

4. انضوى تحت تلك النظريات نوعان من الدوافع والمنطلقات؛ الأول: ما تعلق بقواعد إثبات النصوص الشرعية، والثاني: ما تعلق بعلوم دلالات الألفاظ ومعانيها، وكلاهما مناقض لأسس الشريعة والتاريخ الإسلامي، اللذان يُعدّان محوري الثقافة وأساسها، مما يوجب التمسك فيهما وعدم استبدالهما بموروث غربي عائم.

5. إن تباين المناهج والمنطلقات الفكرية والعقدية، يؤدي إلى تناقض النتائج والأحكام بين أسس الفكر الإسلامي والحداثي، الأمر الذي لا بد من استشرافه لدى الدارسين، وأخذه بعين الاعتبار عند النظر في نظريات الحداثة الغربية.

6. ظهر خطورة المناهج الحداثية بعد التصريح بمناهجها ونتائجها القائمة على قفدان الصحة والقدسية لمصادر الدين، وعجزها عن حمل مكنوناتها للأجيال المتوالية، ونزع أهليتها في تمثيل شرع الله – تعالى–، والقدرة الحصرية لتلك النظريات الحداثية للكشف عن حقيقة تلك النصوص، وهذا يقوّض الدين بأكمله، الأمر الذي يُلزم محاربة تلك المناهج وعدم الانخداع بظواهرها المزيفة.

7. إن مجموع ما يؤول إليه كل ما سبق، هو نبذ النصوص الشرعية، وانسلاخ الناس عن الدين، وافتراض تناقض الشريعة مع العقل والواقع، ومحاكاة الملحدين الغرب في طريقة تعاملهم مع نصوصهم المقدّسة، واتخاذها مصدراً مشرِّعاً للبشرية، دون الرجوع إلى الفرق الهائل بين نصوص الكتب المقدسة ونصوص الشريعة الإسلامية، وتأثير كل منها على الشعوب، والإنجازات الفكرية والحضارية لكل منها.

الهوامش

(1) البنيوية: منهج يستكشف العلاقات الداخلية المتبادلة للعناصر الأساسية في النص وفهمه بشكل كلي، بعيداً على المعاني المباشرة لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص 67، بتصرف.

(2) التفكيكية: مذهب أدبي يقول باستحالة الوصول إلى فهم متماسك أو متجانس للنص أياً كان. انظر عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص131، بتصرف.

(3) السيميائية أوالسيمانتية: علم الدلالة، وهو علم حديث يبحث في الدلالات اللغوية، يدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتراكيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات بعيداً عن الاشتقاقات التاريخية لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص177، بتصرف.

(4) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (6557)، وصحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال...، حديث رقم (3434).

(5) محمد أركون، جزائري الأصل، ولد عام 1928م، درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا في الجزائر، ودرس الدكتوراه في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، وعيّن فيها مدرساً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة، وله مؤلفات عدة فيهما، توفي في فرنسا عام 2010م، ودفن في المغرب.

(6) أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص197.

(7) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة "حدث".

(8) عبد الغني، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، ص47، بتصرف.

(9) حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، والنص عن بحث ألقاه إيهاب حسن بمؤتمر بجامعة عين شمس سنة 2000م، كما وصف الحداثة بأنها تتحدى التعريف، وكأنها الشبح.

(10) www.wikibeadia.net.

(11) حمودة، المرايا المقعرة، ص37.

(12) المرجع السابق، ص 48.

(13) حمودة، المرايا المحدبة، ص 35.

(14) المرجع السابق، ص 64.

(15) حمودة، المرايا المقعرة، ص 90–91.

(16) أبو السعود، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، ص50.

(17) خالدة سعيد، سورية الأصل، فرنسية الإقامة، زوجة الشاعر الحداثي أدونيس، لها عدة مؤلفات في النقد الأدبي.

(18) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص27.

(19) المستقبلية: حركة توجه نحو المستقبل، وبدء ثقافة جديدة، والانفصال عن الماضي، ورفض أي اعتقاد سابق باعتباره فاشلاً ومزيفاً. انظر: ar.wikipedia.org.

(20) الوجودية: تيار فلسفي يميل إلى إبراز قيمة الوجود الإنساني، وتأكيد تفرده، وقدرته على حل مشاكله وقضاء حوائجه وتنظيم حياته بإرادته وحريته ودون أي موجه (كالتعاليم السماوية والشرع). انظر: ar.wikipedia.org.

(21) السريالية (فوق واقعية): حركة تجريدية تبحث في أعماق الذات للوصول إلى السر العميق، واللاشعور وما هو مدفون في النفس. انظر: ar.wikipedia.org.

(22) يُنظر مجموعة من الباحثين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة – الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

(23) مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحداثة، ص61.

(24) عزرا ويستون لوميس باود، يهودي الأصل، أمريكي الجنسية، شاعر وناقد وموسيقي، اعتبر أهم شخصيات حركة الحداثة في الأدب العالمي في أوائل وأواسط القرن العشرين، توفي عام 1972م.

(25) توماس ستيرنز إليوت، شاعر ومسرحي وناقد بريطاني، حائز على جائزة نوبل في الأدب، رائد في حركة الحداثة الأدبية، توفي عام 1965.

(26) عباس، فن الشعر، ص72.

(27) علي الغامدي، كاتب سعودي، في مجالات الأدب والشعر، متأثر بنظريات الغرب ومتأثر بها بشدة، ليس له كثير إنجاز، لكنه اشتهر بمناداته لهذا المنهج بقوة.

(28) الغامدي، الشعر الحديث كمصطلح، ص62.

(29) انظر أدونيس، الثابت والمتحول، ص61.

(30) برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص11.

(31) محمد برادة، روائي وناقد مغربي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، ويعمل أستاذاً للأدب في جامعة الرباط، تأثر بالحداثيين الغرب، وله عدة مؤلفات أدبية.

(32) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(33) غالي شكري، كاتب وناقد ومؤرخ مصري قبطي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، وعمل رئيساً لتحرير مجلة "القاهرة"، توفي عام 1998م.

(34) أدونيس، اسم مستعار من الآلهة اليونانية، واسمه علي أحمد سعيد إسبر، سوري الجنسية، نال الدكتوراه من جامعة القديس يوسف، يعد الأب الروحي للحداثيين العرب، له مؤلفات كثيرة ومترجمة لعدة لغات، أبرز من حمل لواء الحداثة ودعا لها بقوة، خاصة في رسالته الدكتوراه التي بعنوان "الثابت والمتحول"، رُشح لنيل جائزة نوبل ولم ينلها.

(35) بدر شاكر السياب، شاعر عراقي، أحد مؤسسي الشعر الحر، عاش حياة الحرمان، نادى بتغيير أسس الشعر وبحوره، والثورة عليها.

(36) محمد صلاح الدين عبد الصبور الحكواتي، مصري الجنسية، وهو أهم رواد حركة الشعر الحر، وأهم رموز الحداثة العربية المتأثرة بالفكر الغربي، له عدة مؤلفات أدبية، توفي عام 1981م.

(37) عبد الوهاب البياتي، شاعر وأديب عراقي، أحد أهم رواد الشعر الحر، والحداثة الأدبية والشعرية مع نازك وسياب، اشتغل أستاذاً في جامعة موسكو، وتوفي عام 1999م.

(38) خليل حاوي، شاعر لبناني، نال الدكتوراه من جامعة كامبرج وعمل فيها حتى وفاته، أدخل الحداثة واللاتقليدية في شعره، وتوفي منتحراً عام 1982م.

(39) آرثر رامبو، شاعر فرنسي، كان متحرراً في الأخلاق والعادات، تأثر الشعراء بشعره الثائر المتحرر، وصار رمزاً للحداثة الشعرية عند الغرب، توفي 1891م.

(40) بول فاليري، شاعر فرنسي، أحد زعماء المدرسة الرمزية، وتوغل فيها حتى التيه، التي كانت احدى أسس المدرسة الحداثية،.

(41) العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، 690/2.

(42) حسن حنفي، كاتب مصري، يعد نفسه منظر اليسار الإسلامي، وتيار الاستغراب، نال الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا، يعد أحد أهم الشخصيات الحداثية العربية، عمل أستاذاً للآداب في جامعة القاهرة، وله مؤلفات عدة.

(43) حنفي، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص318.

(44) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص27.

(45) انظر أركون، نافذة على الإسلام ص75.

(46) علي حرب، كاتب لبناني، شديد التأثر بالحداثيين الغرب، خاصة التفكيكية، له عدة مؤلفات أدبية فلسفية.

(47) محمد شحرور، أستاذ الهندسة المدينة في جامعة دمشق، مؤلف ومنظر القراءة المعاصرة للقرآن التي حاول فيها إيجاد معاني جديدة له، تأثر بالفكر الماركسي، ويعد أحد رموز الحداثة العربية، له عدة مؤلفات بالقراءة الحداثية للقرآن.

(48) الجابري، في قضايا الدِّين والفكر، ص8.

(49) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص160.

(50) يُنظر حنفي، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص373.

(51) انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص102.

(52) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(53) حنفي، التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ص373.

(54) حنفي، المرجع السابق، ص374.

(55) حنفي، المرجع السابق، ص374، و376.

(56) المرجع السابق، ص250.

(57) حنفي، المرجع السابق، ص و249، 376.

(58) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص101.

(59) المرجع السابق، ص102.

(60) المرجع السابق، ص104.

(61) التيولوجية: علم الإلهيات، الذي يقوم على منطقية منهجية

تقوم على الإيمان بالدين والروحانية والإله. انظر: ar.wikipedia.org.

(62) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(63) انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص102.

(64) الكلمة بين قوسين لأركون، انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص102.

(65) المرجع السابق، ص 246.

(66) حرب، نقد النَّصّ، ص 17.

(67) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص65 و69، وأبو زيد، الإمام الشافعي، ص41.

(68) حرب، نقد النص، ص11.

(69) المرجع السابق، ص38.

(70) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلاً منها.

(71) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلاً منها.

(72) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص153.

(73) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص26.

(74) المرجع السابق، ص27.

(75) المرجع السابق، ص28.

(76) المرجع السابق، ص29–31، بتصرف.

(77) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلاً منها.

(78) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص62، و13–14.

(79) صحيح، رواه مسلم برقم (4358).

(80) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص151.

(81) المرجع السابق، ص59و154.

(82) سورة النجم: 3، 4.

(83) انظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1/ 67، مادة "نبأ"

(84) عبد الخالق، حجية السنة، ص219.

(85) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ بعثت بجوامع الكلم، حديث رقم (6731)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب، حديث رقم (631).

(86) يُنظر ابن الأمير، التقرير والتحبير، 4/ 205، والكوكب المنير شرح مختصر التحرير، 28/3، والشاطبي، الموافقات، 4/ 470، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 4/ 573.

(87) عبد الخالق، حجية السُّنَّة، ص219.

(88) نصر حامد أبو زيد، باحث متخصص بالدراسات الإسلامية وفقه اللغة، نال الدكتوراه من جامعة القاهرة، له عدة مؤلفات طبق فيها الهيرمنيوطيقا وعلوم اللاهوت على النصوص الشرعية، مما أدى إلى رميه بالكفر ونفيه، وتوفي ودفن في مصر عام 2010م.

(89) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص174.

(90) انظر الشافعي، الرسالة، ص44، بتصرف.

(91) الهرمنيوطيقيا: مجموعة من القواعد المتبعة لدراسة اللاهوت، وفهم النصوص الدينية، والعمل على تأويلها بطريقة خيالية ورمزية بعيدة عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف ما وراء النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص88، بتصرف.

(92) التاريخية أو الأرخنة: نقد النصوص الموروثة وإسقاط قدسيتها واخضاعها للواقع دون النظر إلى الآخرة والإيمان. انظر: ar.wikipedia.org.

(93) الألسنية: علم تطور اللغات البشرية، وعمليات الاتصال، على خلاف ما كان معهوداً في السابق.

(94) انثروبولوجيا: علم يبحث في مراحل تطور الإنسان، وأصله الخلقي، كما يبحث في تطوره الاجتماعي والثقافي. انظر: ar.wikipedia.org.

(95) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص61.

(96) حرب، نقد النص، ص12.

(97) المرجع السابق، ص14.

(98) المرجع السابق، ص13.

(99) البراغماتية: هي التركيز على المنفعة المادية والعملية كمكون أساسي للحقيقة، وإهمال المبادئ والفكر الإنساني كدافع للبحث عن الحقيقة. انظر: ar.wikipedia.org.

(100) Asa Kosher, Pragmatics and Chomsky's Research Program, p.678.

(101) انظر حرب، نقد النَّصّ، ص11 و14 و18.

(102) الدوغمائية أو الدوغماتية: هو التعصب لفكرة أو اعتقاد معين دون أي قبول لمناقشتها أو الشك فيها، وتُستخدم أحياناً للإشارة إلى الجمود الفكري، أو التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي. انظر: ar.wikipedia.org.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

أبو السعود، عطيات، 2002م، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية.

أبو زيد، نصر حامد، 1992م، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة.

أبو زيد، نصر حامد، 2000م، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1.

أدونيس، علي أحمد سعيد، 1982م، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت.

أركون، محمد، 1987م، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

أركون، محمد، 1992م، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2.

أركون، محمد، 1996م، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط2.

أركون، محمد، 1996م، نافذة على الإسلام، دار عطية، بيروت.

أركون، محمد، 2001م، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت256هـ)، 1987م، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق محمد البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3.

الحاج، ابن الأمير، التقرير والتحبير في علم الأصول، 1996م، دار الفكر، بيروت.

حرب، علي، 1993م، نقد النَّصّ، المركز الثقافي، بيروت، ط1.

حمودة، عبد العزيز، 1998م، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

حمودة، عبد العزيز، 2001م، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت.

حنفي، حسن، 1988م، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، ط1، بيروت.

الرويلي والبازعي، ميجان وسعد، 2002م، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، 1999م، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت790هـ)، 1997م، الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1.

الشافعي، محمد إدريس، 1999م، الرسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظافر عبادة، دار النفائس، بيروت، ط1.

شحرور، محمد، 1996م، الإسلام والإيمان، دار الأهالي، دمشق، ط1.

شحرور، محمد، 2000م، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الأهالي، دمشق، ط1.

عباس، إحسان، 1959م، فن الشعر، دار الثقافة، القاهرة.

عبد الخالق، عبد الغني، 1981، حجية السُّنَّة، دار القرآن، بيروت، ط1.

العلي، محمد بن عبد العزيز، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، رسالة ماجستير، غير منشورة.

عناني، محمد، 2003م، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط3.

الفتوحي، محمد بن أحمد ابن النجار (ت972هـ)، 1997م، الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط2.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، 1995م، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت.

القشيري، مسلم بن الحجاج (ت261هـ)، 1980م، الجامع الصحيح، دار المعرفة، بيروت.

مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحداثة، ترجمة حارث محمد حسن ود. باسم علي خريسان.

مجموعة من العلماء، 1997م، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العربية، الرياض.

المجلات والدوريات:

برادة، محمد، 1984م، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

الجابري، محمد عابد، مايو 1998م، في قضايا الدِّين والفكر، مجلة فكر ونقد، العدد 9، المغرب.

سعيد، خالدة، 1984م، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

عبد الغني، وائل، 2003م، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، مجلة البيان، العدد 110، جامعة آل البيت، الأردن.

الغامدي، علي أحمد، 1986م، الشعر الحديث كمصطلح، مجلة اليمامة، العدد 906، السعودية.

المصادر الأجنبية:

Asa Kosher, 1994, Pragmatics and Chomsky's Research Program, ed. Carlors P. Otoro ,London and New York, T. J. Press, 2 Philosophy.

المصادر الإلكترونية:

www.islamway.com

www.wikibeadia.net.

Motives of Modernist Intellectual and Streptococcus to Challenge the Sources of Islam

*Anas Sulieman Al-Masri**

ABSTRACT

This study examined the Intellectual motivations and Streptococcus that affected the modernists, when they challenged the sources of Islam, which they have learned from Western criticism of their holy books., and subjected them to a science linguistics, which led to the cancellation of the sources of Islam, and drop its sanctity, and revolute on it, and liberate from it, and isolate it for one who says it, and deal with it in terms of a purely scientific test.

This study contains the full concept about Modernity and its inception, and analyses its sources, and its impact on Muslim modernists, and how to deal with its bases, and show its defects, and criticize it in a scientific and logical manner.

Keywords: Sources of Sharia; Criticism Narrations; Islamic Faith; Islamic Thought; Modernity.

* Faculty of Shari'a, The University of Jordan. Received on 11/1/2014 and Accepted for Publication on 15/6/2014.