وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد 26 كانون الأول 2022

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

الحداثة في فكر فهمي جدعان من المفهوم إلى التاريخ
المنعطفات اللغوية في الفلسفة الحديثة
الفهم الديني للعلمانية والأنسنة في الفكر العربي المعاصر
الموقف النقدي لعبد الجبار الرفاعي من إسلامية المعرفة
مفهوم الأخلاق عند يحيى بن عدي
الواحدية السبينوزية آراء ومواقف
طبيعة الانفعالات وأصلها عند سبينوزا
أثر البيئة ودورها في الانحلال الحضاري من منظور شبنجلر
المنهج الجشطالتي وتوظيفاته عند آرني نايس
الخيال ما بين سارتر وباشلار

العدد السادس والعشرون

كانون الاول

٢٠٢٢

مسؤول الدعم الفني

م.د أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب حسن

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الإثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي (ISSN:(1136-1992

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة

-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

1)أ. د. يمنى طريف الخولي : كلية الآداب / جامعة القاهرة (مصر)

2) Prof. Juan Rivera Palomino / San Marcos (Pero)

3)أ.د. عفيف حيدر عثمان : الجامعة اللبنانية (لبنان) .

4)أ.د . محمود ابراهيم حيدر : رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة (لبنان)

5)أ.د. احسان علي شريعتي : كلية الآداب / جامعة طهران (ايران)

6)أ.د. صلاح محمود عثمان : كلية الآداب / جامعة المنوفية (مصر)

7)أ.د. مصطفى النشار : كلية الآداب / جامعة القاهرة (مصر)

8)أ.د. علي عبد الهادي المرهج : كلية الآداب / الجامعة المستنصرية (العراق)

9)أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري : كلية الآداب / جامعة بغداد (العراق)

10)أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي : كلية الآداب / الجامعة المستنصرية (العراق)

11)أ. د. احسان علي عبد الأمير الحيدري : كلية الآداب / جامعة بغداد (العراق)

12)أ.د. زيد عباس الكبيسي : كلية الآداب / جامعة الكوفة (العراق)

البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة العدد	رئيس التحرير	
محور الفكر العربي المعاصر والفلسفة الإسلامية		
الحداثة في فكر فهمي جدعان من المفهوم إلى التاريخ	أ.م.د. أحمد عبد خضير	١-٢٦
الفهم الديني للعلمانية والأنسنة في الفكر العربي المعاصر	أ.د. علي عبد الهادي المرهج الباحث : طه ياسين خضير	٢٧-٥٤
الموقف النقدي لعبد الجبار الرفاعي من إسلامية المعرفة	أ.د. رائد جبار كاظم الباحث : حسن علي كاطع	٥٥-٧٢
مفهوم الأخلاق عند يحيى بن عدي	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي الباحث : عادل عاصي ركيد	٧٣-٩٢
محور الفلسفة الحديثة		
طبيعة الانفعالات وأصلها عند سبينوزا	أ.م.د. قاسم جمعة راشد الباحث : علي خالد عبد علي	٩٣-١٠٦
المنعطفات اللغوية في الفلسفة الحديثة	م.د. عدي غازي فالح	١٠٧-١٤٤
الواحدية السبينوزية آراء ومواقف	أ.د. حسون عليوي السراي الباحثة:همسة عبدالوهاب عبداللطيف	١٤٥-١٥٨
محور الفلسفة المعاصرة		
أثر البيئة ودورها في الانحلال الحضاري دراسة تحليلية من منظور شبنجلر	أ.د. صباح حمودي المعيني الباحثة : عطاء عبد الزهرة محمد	١٥٩-١٧٢
الخيال ما بين سارتر وباشلار	أ.م.د. منتهى عبد جاسم الباحثة : شيماء طالب صادق	١٧٣-١٩٢
المنهج الجشطالتي وتوظيفاته عند الفيلسوف البيئي آرني نايس	أ.م.د. خضر دهو قاسم الباحثة : نور هاشم طه	١٩٣-٢١٤
محور دراسات أخرى		
السلوك الترفي الاستهلاكي وعلاقته بفاعلية الذات الاجتماعية لدى طالبات الجامعة المستنصرية	م.د. وجدان عظيم عبدالحسن	٢١٥-٢٤٤
محور نصوص مترجمة		
أثر ابن سينا في بصريات ابن الهيثم الفسيولوجية	ايدن سايلي ترجمة :أ.د. رحيم محمد الساعدي	٢٤٥-٢٥٠
أوديب مضاداً كيف السبيل إلى ثقافة تقاوم الفاشية	ميشيل فوكو ترجمة : أ.د. كريم حسين الجاف	٢٥١-٢٥٤

العدد
السادس والعشرون
كانون الاول
٢٠٢٢

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الآداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

الفهم الديني للعلمانية والأنسنة في الفكر العربي المعاصر

أ. د. علي عبد الهادي المرهج
الباحث: طه ياسين خضير

ملخص البحث:

موضوع العلمانية من المواضيع المهمة التي تناولها الفكر الإسلامي بعمومه والفكر العربي بخصوصه، وسنقصر كلامنا هنا على الفكر العربي المعاصر، وهذا الأخير بدوره انقسم إلى تيارين متخاصمين منهم من يدعو إلى السلفية وهذا يرفض كل أنواع العلمانية، ومنهم من يدعو إلى الحداثة وهذا بدوره قبل كل أشكال العلمانية إن كانت مشتقة من العلم ام من العالم، وهؤلاء لم يكتفوا بذلك فقط، بل نظروا لأطروحات تجعل من النصوص المقدسة علمانية في أصلها لذلك انتهوا إلى أنسنة النص، فالعلمانية التي من أشهر مفاهيمها الفصل بين ماهو سياسي وما هو ديني، كان لها رأي آخر عند أصحاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر فقدأصبحت منسجمة مع النص أو الوحي ولا تختلف معه في شيء. على كل حال أتفق أغلب العلمانيين العرب على أن يؤسلموا العلمانية، ويجعلوها متحالفة مع الدين، أو القول بأن الدين علماني في جوهره، فالعلمانية لا تعني نفي الدين، فهؤلاء ميزوا بين الدين الذي هو ثابت لا يتغير وبين الفهم الديني الذي هو عرضة للتغير، وهذا الأخير كان فيه المجال الأرحب العلمانية.

Abstract:

The issue of secularism is one of the important topics dealt with by Islamic thought in general and Arab thought in relation to it, and we will limit our talk here to contemporary Arab thought. Forms of secularism, whether they are derived from science or from the world, and these people were not satisfied with that only, but also looked at the theses that make the sacred texts secular in their origin, so they ended up humanizing the text. Another view of the modernists in contemporary Arab thought has become consistent with the text or revelation and does not differ with it in anything.

In any case, most of the Arab secularists agreed to convert to Islam and make secularism allied with religion, or to say that religion is secular in essence. Secularism does not mean the negation of religion. It was the most spacious field of secularism .

أولاً: العلمانية, معناها, وحضورها في

الفكـر العـربي المعـاصر

تعبـير العلمانيـة تعبـيراً محدثـاً لم يـرد لـه ذكـر في المعاجـم العربيـة القديمـة, وقـد ورد هـذا التعبـير أول مـرة في قامـوس ثنـائي اللغة(فرنسي\عـربي), ألفـه أحـد تراجمـة الحملـة الفرنسـية وأسـمه «لويـس بقطـر المـصري», وقـد طبـع جـزؤه الأول في مـارس ١٨٢٨م, ثـم دخلـت الكلمـة بعـد ذلـك إلى اللغـة العربيـة, وأول معجـم في اللغـة العربيـة ورد فيـه هـذا التعبـير هو«المعجـم الوسـيط» الصـادر عـن مجمـع اللغـة العربيـة بالقاهـرة, وقـد فـرق هـذا المعجـم بـين لفظـين العَلـماني والعِلـماني, الأول نسـبةً للعـالم والآخـر نسـبةً للعلم.(الصـاوي, ٢٠٠١, موقـف الإسـلام مـن العلمانيـة, ص٧) .

أمـا في المعاجـم الأوربيـة فيـدرج الطعـان بعـض المفاهيـم التـي تناولـت مفهـوم العلماني منها:(الطعـان, ٢٠٠٧, العلمانيـون والقـرآن الكريـم, ص١٢٢) .

١.علمانيةsecularismمـا يهتـم بالدنيـوي أو العالمـي كمعـارض للأمـور الروحيـة, وبالتحديـد هـي الاعتقـاد بالدنيويـات .

٢.العلـمانيsecularist وهـو ذلـك الشـخص الـذي يؤسـس سـعادة الجنـس البـشري في هـذا العـالم مـن دون اعتبـار للنظـم الدينيـة وأشـكال العبـادة .

وفي معجـم أكسـفورد بيـان معنـى كلمـة secular كـما يـأتي: (دليـل اكسـفورد للفلسـفة, ٢٠٠٣, ص٨٤٩- ٨٥٠) .

١.دنيـوي أو مـادي, ليـس دينيـاً ولا روحيـاً, مثـل التربيـة اللادينيـة, والسـلطة اللادينيـة, والحكومـة المناهضـة للكنيسـة.

٢.الـرأي الـذي يقـول: «أنـه لا ينبغـي أن يكـون الديـن أساسـاً للأخـلاق والتربيـة» .

وتجـدر الإشـارة إلى أن هنـاك مـن خـاض في مفـردة الاشـتقاق أمـن العِلـم هـي فيقـال عِلمانيـة، أم مـن العـالم فيقـال العَلمانيـة؟ فأخـذ البعـض العِلـم ليكـون الأسـاس المعتمـد في دراسـته، في حـين ذهـب البعـض الآخـر إلى أنهـا تحمـل معنـى العالمـي، وهـو الإنسـان الـذي يحمـل تفكـيراً دنيويـاً مـدني، وليـس تفكـير أخرويـاً منصـب عـلى الديـن وقضاياه. (العظمـة, ١٩٩٨, العلمانيـة مـن منظـور مختلـف، ص١٨) .

ويـرى جوتفرايـد كونزلنـأن مفهـوم العلمانيـة مفهـوم غامـض ومتعـدد لذلـك هـو يـدرج أربعـة مفاهيـم منهـا: أن العلمنـة هـي عمليـة تراجـع السـلطة المسـيحية ولا سـيما بشـكلها المأسـس, ويمكـن فهمهـا بأنهـا عملية تحـول مـا هـو في الأصـل معتقـدات مسـيحية إلى مفاهيـم دنيويـة, أمـا مـن منظـور لاهـوتي ولا سـيما بروتسـتانتي, فـإن بالإمـكان فهـم العلمنـة عـلى أنهـا نتيجـة مشروعـة وضروريـة مـن نتائـج العقيـدة المسـيحية التـي تدعـو إلى الحريـة, ويـرى أن مفهـوم العلمانيـة مفهـوم يرتبـط بعلـم الاجتـماع والـذي يمثـل جـزءاً مـن موروثـات عـصر التنويـر, والـذي يصـور العـصر الحديـث عـلى أنـه عمليـة منطـق يتصـف بالانفتـاح والتحـرر مـن جميـع الروابـط والجذور(كونزلـن, ١٩٩٩, مـأزق المسـيحية والعلمانيـة في أوربـا, ص٢٢,٢٣) .

مـن منطلـق هـذه المعـاني لمفهـوم

العلمانيــة وجدنــا أن المفكــر عبــد الوهــاب المسيري يـرى أن المجـال الـدلالي لهـذه الكلمـة أخـذ بالاتسـاع وصـولاً إلى معناه المعـاصر الذي يُنبـأ بإمكانيـة إصـلاح أحـوال الإنسـان وذلـك بالاعتـماد عـلى الوسـائل الماديـة، مـن دون الحاجـة إلى قضيـة الإيمـان، وعـدم التصـدي لهـا بالقبـول أو الرفض.(المسـيري, والعظمـة, ٢٠٠٠, العلمانيـة تحـت المجهـر، ص١١-١٢) .

وإن مـن أشـهر التعريفـات للعلمانيـة هـو التعريـف القائـل: العلمانيـة هـي فصـل الدين عــن الدولــة, وهــو في الحقيقــة لا يعطــي المغـزى الكامـل للعلمانيـة الـذي ينطبـق عـلى الفـرد وعـلى السـلوك الـذي قـد لا يكـون لـه صلـة بالدولـة، لذلـك يـرى البعـض، أن حـصر العلمانيــة في هــذه الدائــرة الضيقــة، دائــرة فصـل الديـن عـن الدولـة وحسـب، هـو عملية اسـتبعاد للدائـرة المعرفيـة الأشـمل للعلمانيـة، لذلــك طــرح المســيري فكــرة العلمانيتــين الجزئيــة والشاملة(المسـيري, والعظمــة, العلمانيــة تحــت المجهــر، ص١١٩-١٢١) :

١- العلمانيـة الجزئيـة: هـي رؤيـة جزئيـة للواقـع لا تتعامـل مـع أبعـاده الكليـة والنهائية المعرفيـة، وتذهـب إلى وجـوب فصـل الديـن عــن عــالم السياســة وربمــا الاقتصــاد، وبعــض الجوانـب الأخـرى للحيـاة العامـة، وهـي مـا يعـبر عنها(فصـل الديـن عـن الدولـة)، ومثـل هــذه الرؤيــة الجزئيــة تلــزم الصمــت بشــأن المجـالات الأخـرى مـن الحيـاة، كـما أنهـا لا تنكـر وجـود مطلقـات وكليـات أخلاقيـة وربمـا دينيـة، لـذا لا تتفـرع عنهـا منظومـات معرفيـة أو أخلاقيـة.

٢- العلمانيـة الشـاملة: هـي رؤيـة شـاملة للعـالم ذات بعـد معـرفي كلي ونهـائي، تحـاول تحديـد علاقـة الديـن والمطلقـات والماورائيـات بـكل مجـالات الحيـاة، وهـي رؤيـة عقلانيـة ماديـة، تـدور في إطـار المرجعيـة الكامنـة الواحديـة الماديـة، وتـرى أن مركـز الكـون كامـن فيـه، وأن العـالم بـأسره مكـون مـن مادة واحـدة، ليسـت لهـا أيـة قداسـة ولا تحـوي أيـة أسرار، وفي حالـة حركـة دائمـة لا غايـة لهـا ولا هـدف، ولا تكـترث بالخصوصيـات، أو المطلقـات، أو الثوابـت، هـذه المـادة تشـكل كلٌ مــن الإنســان والطبيعــة، ويتفــرع عــن هـذه الرؤيـة منظومـات معرفيـة، وأخلاقيـة. والعلمانيــة الشــاملة، بهــذا المعنــى ليســت فصـل الديـن أو هـذه القيمـة، أو تلـك عـن الدولـة، وإنمـا هـي فصـل لـكل القيـم الدينيـة والأخلاقيــة والإنســانية المتجــاوزة لقوانــين الحركـة الماديـة والحـواس عـن العـالم، بحيـث يصبـح العـالم مـادة نسـبية لا قداسـة لهـا.

والعلمانيـة بهـذا المفهـوم تعتـبر في ميـزان الإسـلام مفهومـاً جاهليـاً, إذ تعنـي عـزل الدين عـن شـؤون الحيـاة, وذلـك أن الإسـلام ديـن متكامـل جـاء لينظـم الحيـاة بأوجـه نشـاطها ويوجـه النـاس إلى مـا فيـه سـعادتهم في الدنيـا والآخـرة, وإبعـاد الديـن عـن الحيـاة وعــن شــؤون الدنيــا, وعزلــه عــن العقيــدة والشريعـة والاقتصـاد والسياسـة والتعليـم والأسرة والمجتمـع وغيرها.(الرحيـلي, (ب. ت), العلمانيــة وموقــف الإســلام منهــا, ص٣٣٦) .

وإن مفهــوم العلمانيــة مفهــوم غامــض وغـير واضـح ولـه عـدة مفاهيـم كـما أسـلفنا,

إذ إنه كان, وما يزال مدعاة للبس وسوء الفهم, وهذا ما يفسر لنا تباين وجهات النظر بشأن العلمانية كمفهوم بشكل عام وعلاقتها بالإسلام بصورة خاصة، فهناك من يرى أن العلمانية مفهوم وافد ولا شأن للإسلام به، وهو مفهوم مزيف «وأنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي».(الجابري,١٩٩٦, الدين والدولة وتطبق الشريعة, ص١٠٨-١١٣), لأن العلمانية والإيمان نقيضان, فإن الإيمان يقضي الانقياد والإذعان لما جاء من عند الله, والعلمانية تقضي التمرد على الوحي, والكفر بمرجعيته في علاقة الدين بالحياة, وإطلاق العنان للأهواء البشرية. (الصاوي, موقف الإسلام من العلمانية, ص١١) .

ففي العالم الغربي، فُصل ما بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وأُعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وأصبحت العلمانية هناك جزء من الحياة اليومية، وقامت عليها الدساتير الأوربية، فلا دين رسمي للدولة، ولا دين لرئيس الدولة كأحد شروط الرئاسة، ولا قانوناً كنسياً ينظم العلاقة بين الأفراد مثل قانون الأحوال الشخصية، ولا تعليم ديني في المدارس، ولا دعوات دينية في أجهزة الإعلام(حنفي, والجابري, ١٩٩٠, حوار المشرق والمغرب, ص٣٤-٣٥), وأتخذت العلمانية معنىً شاملاً يدل على تحرر جميع الناس، من القيود الروحية، وخضوعهم لسلطة أخرى هي سلطة الفكر البشري الحر، والعقل العلمي الرياضي، كما أصبحت ترمز إلى غياب المثل الدينية في كل شكل من أشكال الثقافة الإنسانية، وسائر العلوم، مما جعلها من أهم أركان المعاصرة والحداثة في الفكر الغربي (ضاهر, ١٩٩٤, الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص٣٦) .

ولهذه الفكرة تاريخ في الفكر العربي تعود جذوره إلى القرن التاسع عشر, أي إلى اللحظة التي كانت فيها الإصلاحية الإسلامية, مع الشيخ محمد عبده خاصة, تدشن نظرة جديدة إلى العلاقة بين الديني والسياسي, قوامها التمييز بين مجاليهما, ونفي وجود مبدأ السلطة الدينية في الإسلام؛والعلمانية في هذه الفترة -فترة محمد عبده- كانت تهدف إلى فصل الدين عن السياسة بهدف الوصول إلى دولة مدنية حديثة, وهنا يعتبر محمد عبده الممهد الأول للعلمانية بمفهومها الذي يشير إلى فصل الدين عن السياسة, وترسيخ الفكرة القائلة بأن الإسلام لا يمنع علاقة الفصل بينهما, وهذا ما فعله الشيخ علي عبد الرزاق لاحقاً.(بلقزيز, ٢٠١٤, من النهضة إلى الحداثة, ص٨٧-٨٨) .

طبعاً هناك من حاول أن يعود بجذور العلمانية العربية إلى مصر ولبنان و الكثير من الشخصيات وأغلبها من المسيحية, وهذا شيء طبيعي على اعتبار أن المسيحية هي من الأقليات في الوطن العربي, وبالتالي كانت تدعو إلى قوانين وضعية بعيدة عن الدين وتأسيس دولة مواطنة أو الدولة الديمقراطية التي تحقق الاندماج

الاجتماعي, وتقوم على مبدأ الحرية. (بلقزيز, من النهضة الى الحداثة, ص٨٧-٩٤. والطعان, العلمانيون والقرآن الكريم, ص٢٣٩-٢٤٦).لكن أبرز بلد تبنى العلمانية هو تركيا وقد عمل كمال أتاتورك على إسقاط الخلافة الإسلامية, وتطبيق النموذج الغربي في الحياة كلها, وأقام دستوراً لا دينياً يعزل الدين عن الحياة عزلاً كاملاً. (القرضاوي,(ب. ت), الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه, ص٥٤) .

وقد تباينت آراء الفكر العربي المعاصر بين القبول والرفض للعلمانية, فالإصلاحيون الأصوليون مثلاً رفضوا العلمانية بشقيها إذا كانت مشتقة من العالم أو من العلم, ومنهم من رفض الأول وقبل بالآخر, أي قبل العلمانية إذا كانت مشتقة من العلم فقط كما فعل القرضاوي وأن كان يشك باشتقاق العلمانية من العلم, حيث يقول:»فإن البون شاسع بين العلمية والعلمانية, ونحن نقول: نعم للأولى ولا للثانية». (القرضاوي, الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه, ص٥٧) .

عموماً فإن الأصوليين رفضوا هذه المقولة على اعتبار أنها مستوردة من الفكر الغربي, وهي يمكن أن تطبق في محيطها لأن محيطها يقبل الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي, لكن في المحيط الإسلامي لا يمكن ذلك على اعتبار أن الدين الإسلامي جاء مشرعاً لكل شيء, بعكس المسيحية التي لم تأت بنظامٍ كاملٍ للحياة يقودها بتشريعاته وأوامره ونواهيه.(القرضاوي, الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه, ص٦٦) .

وهناك من بالغ في رفضها وقال:»العلمانية ثورة على النبوة»(الصاوي,موقف الإسلام من العلمانية, ص١٦)؛ وبما أنها تفصل بين الدين والسياسة فهي ترفض الوحي وتكفر بمرجعيته(الصاوي,موقف الإسلام من العلمانية ص٢٣),فالعلمانية سيادة العقل وحده, والدين يقوم على مقومات غيبية لا عقلانية هذا من جهة ومن جهة أخرى, فالعلمانية لا تؤمن إلا بما دلت عليه التجربة والحواس, وعليه فالعلمانية والدين الإسلامي نقيضان لا يجتمعان, فالعلمانية تنطلق من مواقف أيديولوجية مسبقة, أغلبها ماركسي مشبع بموقف ماركس العدائي ضد الدين(باحو, ٢٠١٢, العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام, ص٧,ص٢٢) .

وهؤلاء مجمعون على أن العلمانية ظاهرة أوربية محضة، سواء على المستوى النظري أو في المستوى التطبيقي، فهي ولدت في أوروبا نتيجة للتعارض الذي نشأ بين الدولة وبين الكنيسة، ونتيجة للتعارض بين المجتمع والكنيسة بسبب تحالفها مع النظام الإقطاعي والطبقة الحاكمة من النبلاء، وكذلك للتعارض بين حركة العلم الصاعد وبين الكنيسة وتمسكها بنظريات في تفسير الطبيعة والتاريخ واعتبرتها نهائية ومنزلة من السماء, فظهر اتجاه فلسفي جديد ارتكز على المبدأ القاضي بوجود سلطتين، أو مصدرين للسلطة: الكنيسة والدولة، فيذهبون إلى أن الدولة مستقلة عن الكنيسة بكل معنى الكلمة، وشرعيتها

غير مستمدة من الكنيسة كما كان الحال عليه في الماضي، واستمر تجريد الكنيسة من سلطانها ببطء، إلى أن حُل الصراع بين الدولة والكنيسة بالفصل بينهما، وجعلت سلطة الكنيسة في دائرة خاصة، وسلطة الدولة شاملة لكل ما يتعلق بشؤون المجتمع السياسي. وهكذا ولدت العلمانية في مواجهة الكنيسة.(شمس الدين, ١٩٩٦, العلمانية، ص١٤٥-١٥١) .

بالتالي فإن هذا لا ينطبق على الإسلام؛ لأنه لا يوجد في الإسلام صراع بين مصدرين للسلطة، ولا احتكار من قبل لاهوت للدنيا والدولة والاجتماع والمعارف والعلوم، و»إذا كان هذا هو حال القضية في النموذج الحضاري الغربي، فإن أمرها ليس كذلك في السياق الإسلامي» (عمارة, ١٩٩٦, العلمانية بين الغرب والإسلام، ص١٧).

كما يرى طه عبد الرحمن أن مسألة الفصل بين الديني والسياسي هي بالأحرى فصل بين العالم المرئي, والعالم الغيبي, فالإنسان في العالم المرئي يرى ببصره في حين أنه يرى العالم الغيبي في بصيرته, وهاتان الرؤيتان تكمل إحداهما الأخرى, كما أنه يتعجب من الذين يفصلون بين العالمين, فهؤلاء يأخذون بكمالات العالم الغيبي ويضيفونها إلى العالم المرئي, وأحد هذه الكمالات التي أضافوها هو»الجلالة»؛ ويقصد بالجلالة هنا إضفاء صفة الإلوهية على الإنسان من خلال جعلهم الإنسان يتحمل أمر تدبير شؤونه بنفسه, بالتالي فإن هذا جعل الإنسان يتسلط ويتأله متعبداً لنفسه فضلاً عن تعبده لغيره(عبد الرحمن, ٢٠١٢, روح الدين, ص٢٤-٢٥) .

فهؤلاء بنظر طه عبد الرحمن نظروا إلى الإنسان على أنه كائن لا يمكن أن يحيا إلا في عالم واحد, فهو كائن أفقي غير عمودي على أن هذا العالم الواحد هو العالم الذي بين يديه, أي ما يسمى بالعالم المرئي, أو بتعبير أصيل»عالم الشهادة» فهو مثلاً لا يتعامل سياسياً إلا في العالم المرئي وحده, ولا يعمل دينياً إلا في هذا العالم نفسه(عبد الرحمن, ٢٠١٢, روح الدين, ص٣٠) .

وهناك من يرفضها جملة وتفصيلا، على أساس أنها نزعة إلحادية، بناءً على أن العلمانية هي اللادينية أو الدنيوية، وهي تسعى إلي تهميش الدين وتنحيته عن التنظيم الاجتماعي والسياسي وفرض نظام سياسي واجتماعي مادي معاد لعقيدة المجتمع والأمة ومفصول عن مصادرهما الروحية والثقافية، وعلى الرغم من وجود علمانية معتدلة، بحسبه، وغير معادية للدين، وأخرى متطرفة مضادة للدين، إلا «إنه بالنسبة للإسلام لا فرق بين المُسميين، فكل ما ليس دينياً من المبادئ والتطبيقات فهو في حقيقته مضاد للدين، فالإسلام واللادينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما»(الحوالي, (ب. ت), العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص٢٤).

ويرد القرضاوي مسألة الإلحاد رغم أنه من الرافضين للعلمانية فيقول:»أن مفهوم الإلحاد هو إنكار وجود الله سبحانه,

لكـن العلمانيـة بحسـب مفهومهـا لا تعنـي بالـضرورة الإلحـاد, قـد يوجـد مـن العلمانيـين مـن يجحـد وجـود اللـه تعـالى, أو يجحـد رسـالاته ووحيـه, لكـن هـذا ليـس مـن اللـوازم الذاتيـة لفكـرة العلمانيـة, فـإن الذيـن نـادوا في الغـرب لم يكونـوا ملاحـدة ينكـرون وجـود اللـه, بـل هـم ينكـرون تسـلط الكنيسـة عـلى شـؤون العلـم والحيـاة, فـكل مـا يعنيهـم هـو عـزل الديـن ممثـلاً في رجالـه وكنيسـته عـن سياسـة الدولة».(القرضـاوي, الإسـلام والعلمانيـة وجهـاً لوجـه, ص٦٦) .

وهنـاك مـن ذهـب بعكـس هـذا الاتجـاه ذو الصبغـة الأيدولوجيـة، ودعـا إلى تطويـر المجتمعـات الإسـلامية وفقـاً للنمـوذج العلـماني «فالإسـلام يسـمح بالعلمنـة والتمييـز بـين الدينـي والزمنـي عـلى عكـس مـا يتوهـم الجميـع» (أركـون, (ب. ت), قضايـا في نقـد الفكـر الدينـي, ص٢١٠) .إذ إن الإسـلام منـذ مرحلتـه الأولى كان ممتزجـاً بأغـراض وأهتمامـات دنيويـة, «وفي مواجهـة الفصـل بـين مـا هـو دينـي ومـا هـو زمنـي في الغـرب العلـماني، يريـد الإسـلام أيضـاً أن يؤسـس مـا هـو سـياسي ومـا هـو دنيـوي عـلى التعاليـم الدينية»(أركـون, ١٩٩٦, نافـذة عـلى الإسـلام، ص٣٢) .

وهـؤلاء يـرون بأنـه لا مفـر مـن العلمانيـة، واصفـين إياهـا بالموقـف، «موقـف شـامل ومتماسـك مـن طبيعـة الديـن وطبيعـة العقـل وطبيعـة القيـم وطبيعـة السياسـة, رافضـين الفهـم السـائد للعلمانيـة، ويـرون أنـه فهـم سـطحي قائم عـلى تعريف العلمانيـة بالأغراض التـي اسـتهدفت تحقيقهـا الحـركات العلمانيـة في الغـرب, فهـو تعريـف لا ينظـر إلى العلمانيـة مـن منطلـق كونهـا تمثـل بشـكل رئيـس موقفـا مـن الإنسـان والقيـم والديـن ولا مـن منظـور كونهـا موقفـاً أبسـتمولوجياً، أي موقفـاً مـن طبيعـة المعرفـة العلميـة ومـن كيفيـة علاقتهـا بالمعرفـة الدينيـة، فالعلمانيـة عـلى وفـق هـذا المنطلـق أعمـق بكثـير مـن تحديـد وضبـط العلاقـة بـين السـلطتين الزمنيـة والدينيـة, «إنهـا قضيـة تتعلـق بمـا هـو الموقـف الصحيـح مـن طبيعـة الديـن وطبيعـة الإنسـان وطبيعـة القيـم وبكيـف يجـب أن نفهـم العلاقـة, عـلى المسـتوى الأبسـتمولوجي, بـين الديـن والقيـم, إن الفصـل بـين السـلطة الزمنيـة والسـلطة الدينيـة... ينبغـي أن يقـوم عـلى فصـل مـن نـوع أعمـق، أي عـلى فصـل إبسـتمولوجي ومنطقـي بـين الديـن والسياسـة»(ضاهر, ١٩٩٨, الأسـس الفلسـفية للعلمانيـة، ص٦- ٩-١٠) .

ومـن جانـب آخـر يـرى أركـون أن أقـوى حجـة يسـتخدمها العقـل الدينـي ضـد العقـل العلـماني هـي الفصـل والقطيعـة بـين الدينـي وكل مـا تمثلـه العلمانيـة, وهـذا مبنـي أساسـاً عـلى خلفيـة العقـل الأصـولي المناهـض للغـرب؛ ويـرد أركـون هـذه الحجـة بنـاءً عـلى أن العقـل الإسـلامي الـذي عـاش بـين القـرن التاسـع والقـرن الثالـث عـشر الميـلادي, كان عقـلاً علمانيـاً, وبالتـالي فقـد صـدر الإسـلام هـذا العقـل العلـماني لأوربـا, ومـن ثـم قامـت أوربـا بتصديـر هـذا العقـل العلـماني إلى العـالم الإسـلامي, فلـماذا هـذا الرفـض بعـد مـا كان

العقـل الإسـلامي هـو عقـل علـماني طيلـة أربعـة قـرون عـلى الأقـل, بالتـالي فـإن أركـون يعتقـد بـأن الإسـلام يسـمح بالعلمنـة والحريـة والتمييـز بـين الديـن والسياسـة؛ (أركـون, قضايـا في نقـد العقـل الديني, ص٢٠٦-٢١٠). إذ إن الإسـلام منـذ مرحلتـه الأولى كان ممتزجـاً بأغـراض واهتمامـات دنيويـة. «وفي مواجهـة الفصـل بـين مـا هـو ديني ومـا هـو زمني في الغـرب العلـماني، يريـد الإسـلام أيضـاً أن يؤسـس مـا هـو سـياسي ومـا هـو دنيـوي عـلى التعاليـم الدينية»,(اركـون, نافـذة عـلى الإسـلام، ص٣٢) ويوضـح أركـون سـبب دعوتـه للعلمانيـة مرتكـزاً عـلى أسـاس الفلسـفة البراغماتيـة فيقول:»إنهـا ليسـت المقصـود منهـا فصـل الديني عـن الدنيـوي؛ وأنمـا هـي مقبولـة بسـبب ميزاتهـا العمليـة البراغماتيـة وفوائدهـا الإيجابية»(أركـون, قضايـا في نقـد العقـل الديني, ص٢٠٦) .

والعلمانيـة عنـد عـادل ضاهـر هـي ليسـت الفصـل بـين الديني والسـياسي فقـط بـل هـي عنـده مبنيـة عـلى أسـبقية العقـل عـلى النـص وبالتـالي فهـو يوجـه نقـده لمـن يحـاول تعضيـد موقفهـم العلـماني عـن طريـق اللجـوء إلى القـرآن والسـنة. كـما أنهـا موقـف شـامل ومتماسـك مـن طبيعـة الديـن وطبيعـة العقـل وطبيعـة القيـم وطبيعـة السياسـة, فالقصـد منهـا جعـل الإنسـان قـادراً عـلى أن ينظـم شـؤون حياتـه الدنيويـة باسـتقلال عـن هـذا الديـن أو ذاك(ضاهـر, الأسـس الفلسـفية للعلمانيـة, ص٥-٦) .

وإلى هـذا الـرأي يذهـب محمـود أمـين, فالعلمانيـة عنـده ليسـت فصـل الديـن عـن السياسـة, وأنمـا هـي رؤيـة وسـلوك ومنهـج, فهـي تحمـل الملامـح الجوهريـة لإنسـانية الإنسـان, وتعبر عـن طموحـه الثنائي الروحـي والمـادي للسـيطرة عـلى جميـع المعوقـات التي تقـف في طريـق تقدمـه وسـعادته وازدهـاره. (نقـلاً عـن: المسـيري, والعظمـة: العلمانيـة تحـت المجهـر, ص٦٦) بـل أنـه يذهـب إلى أبعـد مـن ذلـك فهـو يأمـل أن تكـون العلمانيـة منطلقـاً صالحـاً للتجديـد الديني, بمـا يتلائـم ومسـتجدات الواقع(الطعـان, العلمانيـون والقـرآن الكريـم, ص٢٥٧) .

وإن حسـن حنفـي لا يرفـض مضمـون العلمانيـة, وأنمـا يرفـض المصطلـح لأنـه بضاعـة المسـتعمر, فلـماذا لا ندعـو إلى الإسـلام الحقيقـي, والإسـلام الحقيقـي هـو إسـلام علـماني في جوهـره, لا حاجـة إلى علمانيـة مسـتمدة مـن الخارج(حنفـي, والجابـري: حـوار المـشرق والمغـرب, ص٣٨) . في حـين يـرى في موضـع آخـر أن العلمانيـة هـي أسـاس الوحـي, فالوحـي علـماني في جوهـره, والدينيـة طارئـة عليـه مـن صنـع التاريـخ, تظهـر في لحظـات تخلـف المجتمعـات وتوقفهـا عـن التطور(حنفـي, ١٩٩٢, الـتراث والتجديـد, ص٦٣. وينظـر: حنفـي, والجابـري: حـوار المـشرق والمغـرب، ص٣٨) .

ويدعـو هشـام جعيـط إلى العلمانية بشـكل مكشـوف فيقـول: «وهكـذا نقـترح العلمانيـة بصـورة مـن الصـور, علمانيـة غـير معاديـة للإسـلام بحيـث لـن تسـتمد دافعهـا من شـعور لا إسـلامي, ذلـك إننـا حافظنـا عـلى جوهـر

العقيدة, بمعنى أنها حنان عميق لا يجتث نحو هذا الدين الذي أنار طفولتنا, وكان دليلاً لنا على الخير, واكتشاف المطلق». (جعيط, ١٩٩١, الإصلاح والتجديد في الدين, ص٢٢٧) .

والعلمانية عند نصر حامد أبو زيد ليست مروقاً أو كفراً أو إلحاداً وأنما هي»التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين, وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة».(أبو زيد, ١٩٩٤, نقد الخطاب الديني, ص٦٤) .

ويرى عبد المجيد الشرفي أن في الإسلام جانباً آخراً ليس أقل أهمية, قابل للتطور في أتجاه العلمنة هو معقولية الشريعة, فالإسلام دين وممارسة دينية يجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية(الشرفي, ١٩٩٤, لبنات, ص٦٢) . فالاجتهاد في الإسلام ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري يجعل الشريعة والأحكام ناسوتية؛ لأن العقل هو الذي يؤسسها ويصبح أولى من النص, مما يجعل الحقائق متعددة كما نرى في كثرة الاختلافات والمذاهب(الطعان, العلمانيون والقرآن الكريم, ص٢٦٣) .

في حين يرى علي حرب إن مسألة الفصل بين الدين والسياسة هي أصلا لا وجود لها فالسياسة أصلاً كانت منذ البداية هي إنسانية لا دخل للدين فيها, ويبني رأيه هذا على اعتبار أن النص يتلقاه إنسان فهو بالتالي ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية(حرب,١٩٩٣, نقد الحقيقة, ص٦١) .

إن جل ما يريد أن يوضحه أصحاب هذا الاتجاه ممن دعا إلى تبني العلمانية في عالمنا الإسلامي، وما تطرحه من أفكار بشأن الدين وعلاقته بالسياسة، وبشأن الإنسان وقدرته على تنظيم شؤونه الدنيوية، هو أن الإنسان له القدرة على تنظيم وإدارة شؤون حياته باستقلال تام عن أي دين, ويُضيفون: إنه ينبغي عليه أن يفعل ذلك لاعتبارات فلسفية عديدة، منها ما هو أبستمولوجي متعلق بطبيعة المعرفة الدينية، وطبيعة المعرفة العلمية، وشكل العلاقة التي يمكن أن تكون بينهما، ومنها ما هو ميتا-أخلاقي، ويتعلق بطبيعة المبادئ والأحكام الخلقية، ومنها ما هو ميتا-سياسي ويدخل ضمن نطاق فلسفة السياسة، وكذلك ميتا-ديني ويندرج تحت فلسفة الدين(ضاهر, الأسس الفلسفية للعلمانية، ص٦) .

على كل حال يسعى أغلب العلمانيين العرب لكي يؤسلموا العلمانية, ويجعلوها متحالفة مع الدين, أو أن الدين علماني في جوهره, فالعلمانية لا تعني ألبتة نفي الدين بما هو إرث وتاريخ وتجربة أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها أو تجاوزها(حرب, نقد الحقيقة, ص ٧٠).

وهؤلاء حاولوا علمنة الدين من خلال تأسيسهم لنظرية في المعرفة الدينية, ونقدهم للفقه, كما أنهم لم يكونوا ضد الدين, فالدين عندهم معطى ثابتاً, إلا أن التدين هو المتحول التاريخي الذي يمكن تناوله بالبحث والنقد, وقد ميز

عبد الكريم سروش وأغلب العلمانيين بين الشريعة بذاتها والفهم البشري لها, فتوصلوا إلى أن هناك طريقين أو خطابين في الفكر الإسلامي:

الخطاب الأول: الذي يرى أن هدف التكاليف الشرعية وغايتها، هو تأمين السعادة الأخروية، وما الحياة الدنيا، إلا مقدمة وقنطرة إلى تلك الحياة ولا ينبغي الأهتمام بها إلا بقدر الحاجة الضرورية، وبذلك يكون الدين من أجل الآخرة ليس إلا(سروش, ٢٠٠٦, بسط التجربة النبوية، ص١١١-١١٢) .

الخطاب الثاني: الذي يرى أن الغاية من الدين هو إلزام الناس بالقيم الأخلاقية والتحرك في خط العدل وبذلك تكون الدنيا عامرة وسعيدة، وهنا يكون الدين من أجل سعادة الدنيا والآخرة.(سروش, (ب. ت), الدين العلماني، ص١٧٥) .

ويرى سروش أن هذا الخطاب يمثل نوعين من الدين(سروش, الدين العلماني, ص ١٨٠_١٨١):

أولاً: الدين العلماني: الذي يصب أهتمامه على إعمار الدنيا، فالدين العلماني «هو الذي يقتبس تعاليمه من الوحي لغرض إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم، إن هذا المفهوم للدين يتنافى مع معتقداتنا الدينية». على اعتبار أن الدين الإسلامي يصب أهتمامه على الدنيا والآخرة في آن واحد، فالدنيا مزرعة الآخرة.

ثانياً: الدين الأيديولوجي: وهنا يكون معيار حقانية الدين هو ما يقدمه من خدمة لحياة الإنسان، «فالأيديولوجيا لها غرض دنيوي لا أن غايتها الدين فقط». وهذا ما يرفضه سروش معتبراً أدلجة الدين تؤدي إلى مسخه، فالأيديولوجية بنظره وبالعودة إلى ماركس نوع من الشعور الكاذب، أي الجهل المركب، لذلك فهي وعي كاذب وتصور خاطئ، وهي مجموعة من الأفكار المنتظمة وليس المتناثرة، وتقوم هذه الأفكار على الوهم والباطل, وهذا ما يتناقض مع الدين الإسلامي، فهو أغنى وأسمى من الأيديولوجيا.

وبما أن الشريعة ثابتة وقدسية وإلهية المصدر بحسب المؤمنين، فإن فهمها لا يتصف بهذه الصفات، فهو فهم بشري قابل للخطأ والصواب وغير كامل، لذلك فهو لا يتسم بالقدسية والخلود، «فالمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة».(سروش, ٢٠١٠, القبض والبسط في الشريعة، ص٣٢).لذا فالفقه علم دنيوي الغاية منه تدبير الحياة الدنيا، ولا يمكن القول بوجود مصالح غيبية في الأحكام الشرعية، «فالتوفيق في حل المشاكل الدنيوية غير منوط بالمصالح الغيبية، والقانون أنما يكون قانوناً صالحاً فيما يمثله من معطيات عاجلة ونتائج صحيحة على أرض الواقع الاجتماعي لا من خلال العواقب الآجلة»(سروش, بسط التجربة النبوية، ص١١٣)؛وايضاً أن الفقه وغيره من المعارف الدينية، هي فهم البشر للدين، وهي تنموا وتتولد على يد الناس وهذه المعارف الدينية مستفيدة عموماً من المعارف البشرية غير الدينية، وكغيرها

من فروع المعارف الأخرى، هي باستمرار في تحول وتكامل.(سروش, القبض والبسط في الشريعة، ص١٥٧) .

وينتهي سروش إلى نتيجة مفادها: إن العلمانية لا تتنافى مع واقع الإيمان والتدين، وهي لا تعني الموقف المضاد للدين بل تعني اللادينية، أي أنها تعني عدم أهتمام الإنسان في شؤونه الدنيوية بمسألة الدين وتعاليمه, فهي تقف موقف المحايد من القيم والأوامر والنواهي الدينية، ما يعني أنها لا تقف موقفاً معادياً للدين وتعاليمه، وجل ما تدعو إليه هو إخراج الدين من الميدان العام وحصره في الضمير الشخصي للإنسان(سروش, (ب. ت), العقل والحرية، ص٢٦٨) .

ثانياً:من العلمنة إلى الأنسنة

العلم والدين

حرص علماء الكلام الجدد على علمنة الوحي, وهناك من خالفهم طبعاً لكن مع ذلك فقد كانت أحدى غاياتهم الرئيسة أن يظهر إمكان التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث, دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري, واكتشافات العلم الحديث.(حوراني,(ب. ت), الفكر العربي في عصر النهضة, ص١٧٨. وينظر: عبده, ١٩٨٨, الإسلام والنصرانية, ص١٣٨). وهذا ما وضحه محمد عبده في كتابه»الإسلام والنصرانية», الذي كان عبارة عن رد لمن يقول أن الإسلام يضطهد العلم, كما وأثبت في هذا الكتاب أن المسيحية هي أولى بهذا الاتهام من الإسلام, وذلك من خلال موقف المسيحية من العلم في العصر الوسيط, ومحاكم التفتيش التي أنشأتها المسيحية ضد العلماء(القرضاوي, ١٩٩٥, الإسلام حضارة الغد, ص١٥٣),فنحن المسلمون أولى الناس باحترام العلم وتبني العلمية في كل أمورنا, فالدين عندنا علم, والعلم عندنا دين, ولم يعرف تراثنا صراعاً بين الدين والعلم, كما عرفه الغرب, الذي أدار رحى الحرب بينهما قروناً, كان من آثارها محاكم التفتيش وأهوالها(القرضاوي, الإسلام والعلمانية, ص٥٨).

لقد كشفت أضواء العلم الحديث عن حقائق الدين, ولم تنجح من أية ناحية في الإساءة إليه, بل أن جميع ما وصل أو سيصل إليه العلم الحديث هو بمثابة تصديق لما أسماه الإسلام بـ «الحقيقة الأخيرة» قبل أربعة عشر قرناً من الزمان, كما موضح بقوله تعالى:)سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[(سورة فصلت: الآية ٥٣)؛ فبالرغم من نزول القرآن قبل قرون كثيرة من عصر العلوم الحديثة, لم يتمكن أحد من إثبات أية أخطاء علمية فيه(خان, (ب. ت), الإسلام يتحدى, ص٩, ص١٨٣. وينظر: القرضاوي, الإسلام حضارة الغد, ص١٥٤) .

ومن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة, التي تنتمي إليها شخصيات مشهورة مثل الكواكبي ومحمد فريد وجدي, وشخصيات أخرى أقل شهرة مثل عبد الرزاق نوفل ومصطفى محمود, تدعوا إلى دراسة العلوم

الحديثة من أجل فهم أسرار القرآن وإدراك المعاني الخفية في آياته(زكريا,١٩٨٧, الصحوة الإسلامية في ميزان العقل, ص١٣٣)؛ ويقول إقبال في صدد هذا:»الحقيقة هي أن العملية الدينية والعملية العلمية, رغم إتباعهما مناهج مختلفة إلا أنهما متماثلتان تماماً في غايتهما النهائية, فكل من الدين والعلم يهدف إلى الوصول إلى أقصى درجات الحقيقة, ولا شك أن الدين أكثر حرصاً من العلم على الوصول إلى الحق المطلق»(إقبال, ٢٠١١, تجديد الفكر الديني, ص٣٢٨)؛ويوضح كلامه حول العمليتين فيقول: «العملية العلمية والعملية الدينية متوازيتان ومتشابهتان بمعنى من المعاني, فكلتاهما في الحقيقة تصفان عالماً واحداً, مع فارق وحيد هو: أننا في العلم نستبعد بالضرورة وجهة نظر الذات, بينما في الدين تؤلف الذات بين ميولها المتصارعة لتُنشئ موقفاً واحداً شاملاً يؤدي إلى نوع من التحول التركيبي لتجاربها»(إقبال, ٢٠١١, تجديد الفكر الديني, ص٣٢٩) .

ويؤيد هذا الكلام جمال البنا, فهو يرى أنه ليس هناك ما يمنع الدين من أن يتناول بطريقته الخاصة مشاهد الطبيعة وظواهرها من رياح وأمطار وشموس وأقمار...الخ, أو المجتمع البشري أو النفس الإنسانية ما دام لا يخالف ذلك الأساسيات العقلية, لأن من الممكن أن يكشف عن أبعاد لا يصل إليها العلم, ويمكن أن يعد هذا تعزيزاً من الدين لمنزلة العلم وليس حطاً منه, ويكون مستحقاً للشكر من العقلانية, وخير ما يمثل هذا هو إشارات القرآن إلى كثير من ظواهر الطبيعة والنفس الإنسانية, وما يعرض للمجتمع الإنساني من عوامل القوة والضعف, فإنها فتحت لكثير من العلماء آفاقاً جديدة بالمرة.(البنا, ٢٠٠٣, الإسلام والعقلانية, ص٤٥) .

وعندما يأتي البنا لتفسير كلمة الحكمة التي وردت في القرآن, نجده يطرح رأياً آخر يخالف الرأي السابق, حيث يقول:»أن الكتب السماوية سواء كانت قرآناً أو إنجيلاً أو توراة, هي بالدرجة الأولى كتب هداية, وقد تضمنت أصول وقواعد ومبادئ هذه الهداية, ولكنها لم تتضمن تفاصيل وجزئيات ذلك, كما لم تتناول جوانب أخرى عديدة تزهر بها الحياة الإنسانية, ولا يمكن أن يتضمنها كتاب واحد».(البنا,(ب. ت), التعددية في مجتمع إسلامي, ص٤٥). ثم يوضح مجالات كل من الدين والعلم فيقول: «وعلى كل حال فيمكن القول إن لكل من الدين والعلم مجال اختصاصه الذي يفترض أن لا يتعداه, إلا على سبيل الاستثناء, أو الاستئناس, فكل ما يتعلق بالله تعالى, وعالم ما وراء الموت, فهو مجال اختصاص الدين ولا يجوز للعلم أن ينكره, لأن العلم مهما بلغ من تقدم فإنه يعجز عن أن يحيط بأطراف الكون, وما وراء عالم المشاهدة, وكل ما يتعلق بالعلوم الرياضية والحسابية والهندسية والطبيعية, فهو مجال العقل, يصول ويجول فيه ويقدم لنا هذه الصور الرائعة عن التقدم المادي(البنا, الإسلام والعقلانية, ص٤٥-٤٦) .

وإلى نفس هذا المعنى يشير القرضاوي لكن بنوع من الإيجابية فهو يقول بتعدد المجالات العلمية, ولكل منها مختص, وبالتالي فإن هذا المختص في نوع من العلم يمكن له أن يفسر القرآن ضمن مجال اختصاصه, وهذا النوع من التفسير هو مقبول عند القرضاوي(القرضاوي, ١٩٩٩, كيف نتعامل مع القرآن, ٣٨٦) . فهو هنا يحترم الاختصاصات, ويستدل بآي من القرآن)فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ[(سورة النحل: الآية ٤٣)؛

)فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا[(سورة الفرقان: الآية ٥٩), فللدين أهله, وللاقتصاد أهله, وللعسكرية أهلها, ولكل فن رجاله(القرضاوي, الإسلام والعلمانية, ص٦٤), على الرغم من كل هذا إلا أنهم يداخلون بين العلم والدين وكذلك العكس!! .

وقد استخدم القرضاوي الوسطية في موقفه من القرآن والعلم, فنراه تارة يقول: «بأن القرآن رغم نزوله قبل أربعة عشر قرناً, إلا أنه لم تخالف آية من آياته حقيقة علمية ثابتة, وهذا من دلائل الإعجاز في هذا الكتاب, لكنه يعود ليقول: ومع أن القرآن ليس كتاب علم بالمعنى الاصطلاحي للعلم الآن, فقد تضمن إشارات كثيرة إلى حقائق علمية» (القرضاوي, الإسلام حضارة الغد, ص١٥٤-١٥٥) .

ويحصر البوطي «العلم» في السور المكية من دون المدنية, فهو يقول للسائل عن العلم في القرآن:»عُد إلى ما تضمنته السور المكية...إن هذه السور كلها لا تتضمن أكثر من إيقاظ للعقل, وتوجيه له إلى حقائق العلم»(البوطي, وتيزيني, ١٩٩٩, الإسلام والعصر تحديات وآفاق, ص٣٢) .

وهناك من فرق بين التفسير العلمي للقرآن وبين الإعجاز العلمي له, إذ إن التفسير العلمي؛ هو الكشف عن معاني الآية في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية, أما الإعجاز العلمي؛ فهو إخبار القرآن الكريم بحقيقة أثبتها العلم التجريبي أخيراً, وأثبت عدم إمكان إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول(r)(النملة, ٢٠١٤, مراجعات في نقد الفكر الاستشراقي, ص٨٢-٨٣). فالذين يؤيدون هذا الاتجاه العلمي في التفسير يقولون إن القرآن يشير إلى مستحدثات الاختراع وما يحقق بعض غوامض العلوم الطبيعية, ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه, من دون أن تعوزه أداة الفهم ولا يلتوي عليه أمر من أموره, لاستخرج منه إشارات كثيرة تومئ إلى حقائق العلوم(الرومي, ١٩٨٣, منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير, ج١, ص٢٦٩). وهؤلاء نظروا في القرآن فوجدوا أن الله سبحانه وتعالى يقول:)مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ[(سورة الأنعام: الآية ٣٨), فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحاً جديداً, ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة, وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية, وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن, ويرفعون من شأن الإسلام, ويدعون له أبلغ

دعاية في الأواسط العلمية والثقافية(شلتوت, ٢٠٠٤, تفسير القرآن الكريم, ص١١-١٢) .

ومع ذلك فقد وجد هؤلاء من يعارضهم بقوة, من داخل المعسكر الديني نفسه, على أساس أن القرآن ليس كتاب فيزياء أو البيولوجيا, وأن العلوم دائمة التغير ولا يصح أن يربط مصير الكتاب السماوي بما يطرأ عليها من تحولات لا تنقطع(زكريا, الصحوة الإسلامية في ميزان العقل, ص١٣٣-١٣٤).

فمن الذين حذروا على سبيل المثال نجد الشيخ شلتوت في تفسيره يقول:»هناك طائفة من المثقفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث, وتلقنوه أو تلقفوا شيئاً من النظريات العلمية والفلسفية والصحية وغيرها, أخذوا يستندون إلى ثقافتهم الحديثة, ويفسرون آيات القرآن على مقتضاها. فأفسد ذلك عليهم أمر علاقتهم بالقرآن, وأفضى بهم إلى صورة من التفكير لا يريدها القرآن ولا تتفق مع الغرض الذي من أجله أنزله الله, فإذا مرت بهم آية فيها ذكر للمطر أو وصف للسحاب أو حديث عن الرعد أو البرق تهللوا واستبشروا, وقالوا هذا هو القرآن يتحدث إلى العلماء الكونيين, ويصف لهم أحدث النظريات العلمية(شلتوت, تفسير القرآن الكريم, ص١١-١٢)؛ ويقول: «ولسنا نستبعد إذا راجت عند الناس في يوم ما نظرية دارون مثلاً, أن يأتي إلينا مفسر من هؤلاء المفسرين الحديثين فيقول:إن نظرية دارون قد قال بها القرآن منذ مئات السنين... بالتالي فإن شلتوت يفضل أن يدع للقرآن عظمته وجلالته ويقول: «علينا أن نحفظ قدسيته ومهابته, ولنعلم أن ما تضمنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحث على التأمل والبحث والنظر, ليزداد الناس إيماناً مع إيمانهم, وحسبنا أن القرآن لم يصادم ولن يصادم حقيقة من حقائق العلوم تطمئن إليها العقول».(شلتوت, تفسير القرآن الكريم, ص١٣-١٤) .

ومن الذين رفضوا التفسير العلمي للقرآن الشيخ محمد جمال الدين القاسمي(١٨٦٦-١٩١٤), فقد رفض استخراج النظريات العلمية والفنية والكونية من الآيات القرآنية للتدليل على صدق القرآن وإعجازه(المحتسب, ١٩٨٢, اتجاهات التفسير في العصر الراهن, ص٦٢) .

فالذين يحاولون أن يثبتوا عدم التناقض بين القرآن وباقي العلوم, هم يحاولوا أن يثبتوا ضرب من ضروب الإعجاز القرآني للبشر, ومثل هذا التفسير العلمي لإعجاز القرآن, غير مأمون العواقب ويناقض الواقع في الوقت نفسه, لأن القرآن كتاب الإسلام, والإسلام دين سماوي جاء لتنظيم علاقة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره من البشر, ولم يكن كتاب علم حتى ينسجم أو يتناقض مع مستحدثات العلوم.(المحتسب, اتجاهات التفسير في العصر الراهن, ص١٣٠). ويقول الزرقاني في صدد هذا:»إن القرآن الكريم كتاب هداية وإعجاز, من أجل هذين المطمحين نزل, وفيهما تحدث, وعليهما دل, فكل علم يتصل بالقرآن من

ناحيـة قرآنيتـه, أو يتصـل بـه مـن ناحيـة هدايتـه أو إعجـازه, فذلـك مـن علـوم القـرآن, وهـذا ظاهـر في العلـوم الدينيـة والعربيـة, أمـا العلـوم الكونيـة, وأمـا المعـارف والصنائـع, ومـا جـد أو يجـد في العـالم مـن فنـون ومعـارف, كعلـم الهندسـة والحسـاب...الخ, فـإن شـيئاً مـن ذلـك لا يَجْمـلُ عـدّه مـن علـوم القـرآن؛ لأن القـرآن لم ينـزل ليدلـل عـلى نظريـة مـن نظريـات الهندسـة مثـلاً, ولا ليقـرر قانونـاً مـن قوانينهـا, وكذلـك علـم الهندسـة لم يوضـع ليخـدم القـرآن في شرح آياتـه؛ ويوضـح زرقـاني أنـه لا يجمـل اعتبـار علـوم الكـون وصنائعـه مـن علـوم القـرآن مـع أن القـرآن يدعـو إلى تعلمهـا؛ لأن هنـاك فـرق كبـير بـين شيء يحـث القـرآن عـلى تعلمـه في عموماتـه أو خصوصاتـه, وبـين العلـم الـذي يـدل القـرآن عـلى مسـائله أو يرشـد إلى أحكامـه, أو يكـون ذلـك العلـم خادمـاً للقـرآن بمسـائله أو أحكامـه أو مفرداتـه, فـالأول ظاهـر أنـه لا يعتـبر مـن علـوم القـرآن بخـلاف الثـاني, وهـو مـا يريـد أن يرشـد إليـه الزرقاني(الزرقـاني,(ب. ت), مناهـل العرفـان في علـوم القـرآن, ج١, ص٢٤) .

الأنسـنة في الفكـر العـربي المعـاصر (أنسـنة النصوالوحي)

سـعى المفكـرون العـرب إلى إيجاد مسـاحة كافيـة للترويـج فيهـا للحداثة والأنسـنة, وسـط مجتمـع مسـلم عقلـه الجمعـي تأسـس عـلى قيـم الديـن, والتاريـخ, والـتراث, فليـس مـن السـهل عليـه تقبـل تلـك الأفـكار الجديـدة التـي قامـت عليهـا الحداثـة في بيئتهـا الأصليـة, التـي تقـوم عـلى القطيعـة المعرفيـة مـع الدين والـتراث والتاريـخ والمـاضي, وهـذه المفاهيـم شـكلت عقيـدة المسـلم الدينيـة والثقافيـة, ومـن ثـم فمجـرد الاقـتراب منهـا يشـكل خرقـاً واعتـداء عـلى ضمـير المؤمـن, فـما السـبيل إذن عنـد هـؤلاء المفكريـن لغـرس هـذه البـذرة الغريبـة في تربـة العقـل المسـلم؟ لجـأ هـؤلاء إلى البحـث في الـتراث الإسـلامي عـن جـذور فيـما أطلقـوا عليـه الحداثـة الإسـلامية, سـعياً للمماثلـة مـع الحداثـة الغربيـة, عـن طريـق تقريـب المفاهيـم الإسـلامية مـن مفاهيـم الحداثـة, وتوظيفهـا وتطويعهـا بالقلـب, أو الحـذف, أو التعديـل, أو التبريـر, لإعطائهـا المشروعيـة الحداثيـة, وقـد مـر معنـا كيفيـة انتقـالات علـماء الـكلام الجـدد, وصـولاً إلى مرحلـة الأنسـنة.وذلك مـن خـلال تأكيدهـم عـلى تاريخيـة النـص, التـي تسـعى إلى أنسـنة الوحـي, عـلى اعتبـار أن الأخـير هـو المفهـوم المركزي(أبـو زيـد, ٢٠١٤, مفهـوم النـص, ص٣١);أو هـو عبـارة عـن صـيرورة متواصلـة مرتبطـة بحاجـات خاصـة تظهـر مـن يـوم إلى يـوم في حيـاة الطائفـة الوليـدة لتلبيـة هـذه الحاجـات أو حـل تلـك المشـاكل الطارئة(أركـون, ٢٠١٣, التشـكيل البـشري للإسـلام, ص٨٩) .

فالوحـي عبـارة عـن ظاهـرة تنطبـق مـع المحيـط وتقتبـس لونهـا مـن البيئـة بشـكل كامـل, وأن البيئـة أو المحيـط الاجتماعـي يشـتمل عـلى مـا كان يـدور في أعماق شـخصية النبـي(r), نتيجـة الحـوادث التـي وقعـت عـلى امتـداد حيـاة النبـي, وعـلى هـذا الأسـاس فهـو ليـس مجـرد ظاهـرة دينيـة, بقـدر مـا

هـو ظاهـرة إنسـانية عامـة ترتبـط بتصـورات الوجـود الإنسـاني(سروش, بسـط التجربـة النبويـة, ص١٩٠) .

وهـذه الحداثـة التـي يـروج لهـا علـماء الـكلام الجـدد لا بـد لهـا مـن أن تؤسـس عـلى الأسـس الفلسـفية للحداثـة الغربيـة, التـي يتـم فيهـا التخـلي عـن الوحـي الإلهـي بوصفـه مصـدراً للمعرفـة, وإحـلال العقـل أو العقلانيـة بديـلاً عنـه, إذ يـرى أركـون إننا:»اليـوم نحـن بحاجـة لظهـور عـالم مسـلم جديـد متمكـن مـن العقلانيـة الحديثـة, لـكي يكتـب لنـا تاريخيـة في أصـول الفقـه والعلـوم اللاهوتيـة تراعـي كل التطـورات, وهـذا هـو الفكـر التاريخـي العقـلاني الحديـث الـذي أدعـوا العـرب والمسـلمين كافـة إليـه, ففيـه منجاتهـم مـن الخـسران والضيـاع والتخلـف, وهـو ليـس خـارج الـتراث والسـنة وليـس ضـد الـتراث والسـنة, وأنمـا مـن خـلال الـتراث والسـنة يُدفـع بالأمـور إلى الأمـام ويطورهـا, لـكي تصبـح قابلـة للاندمـاج في عـصر الحداثـة وفكـر الحداثـة وعقلانيـة الحداثة»(مـبروك, ٢٠١٥, أفـكار مؤثمـة, ص٨٧) .

ويعتقـد أركـون بـأن سـبينوزا وديـكارت حـررا العقـل الفلسـفي مـن هيمنـة العقـل اللاهـوتي المسـيحي, وبـدءً مـن تلـك اللحظـة أخـذت أوربـا تتفـوق عـلى العـالم الإسـلامي بشـكل لا مرجـوع عنـه, وبـدءً مـن تلـك اللحظـة راح التحريـر الكبـير للـروح والعقـل يحصـل تدريجيـاً, ومـا فعـلاه لا يقـدر بثمـن, لقـد أعطيـا الاسـتقلالية الذاتيـة للعقـل البشري وللـذات البشريـة بعـد أن انتزعاهـا انتـزاع مـن براثـين العقـل اللاهـوتي القروسـطي... ويقصـد بالاسـتقلالية الذاتيـة هنـا, بـأن الـذات البشريـة هـي التـي أصبحـت تبلـور الأخـلاق وقواعـد السـلوك وتنظيـم المجتمـع عـلى مسـؤوليتها الخاصـة, أصبـح التشريـع وسـن القوانـين مسـألة بشريـة بحتة(سـبيلا, وبنعبـد العـالي,٢٠٠٩, الحداثـة الفلسـفية, ص١٣٨-١٤١) .

لقـد اسـتعار علماء الـكلام مذهب الأنسـنة مـن مرجعيتـه الغربيـة العلمانيـة, ووظفـوه في قـراءة النـص القـرآني المقـدس, بهـدف رفـع القدسـية عنـه ونقلـه مـن مكانتـه ذات المصدر الإلهـي, إلى مكانـة ذات وضـع بـشري, بواسـطة عـدة عمليـات منهجيـة خاصـة, يذكرهـا طـه عبـد الرحمـن في الآتي(أركـون, قضايـا في نقـد العقـل الديني, ص٣١٦) .

حـذف عبـارات التعظيـم: مثـل القـرآن الكريـم, القـرآن الحكيـم, الآيـة الكريمـة.

٢-اسـتبدال مصطلحـات جديـدة بأخـرى مقـررة: مثـل الخطـاب النبـوي, بـدل الخطـاب الإلهـي, الظاهـرة القرآنيـة, أو الواقعـة القرآنية بـدل مصطلـح نـزول القـرآن, والمدونـة الكبرى بـدل القـرآن الكريـم.

٣-التسـوية في رتبـة الاستشـهاد بـين الـكلام الإلهـي والـكلام الإنسـاني.

٤-المماثلـة بـين القـرآن والنبـي عيـسى عليـه السـلام» القـرآن كلام اللـه, وعيـسى كلمـة اللـه».

والقـراءة الحداثيـة تنظـر إلى النصـوص دينيـة كانـت أم ثقافيـة عـلى أنهـا إنتـاج ثقـافي محكـوم بتاريخيـة الوضـع الاجتماعـي والثقـافي

والسياسي السائد في المجتمع الذي انبثقت منه هذه النصوص(عبد الرحمن, ٢٠٠٦, روح الحداثة, ص١٧٨-١٨٠) .

ويتضح من خلال الكلام المساق بأن أصحاب التاريخية هم الذين نادوا بمذهب الأنسنة, فأصحاب التاريخية تتفق رؤاهم مع هذا المذهب, في حين يكون أصحاب الشمولية في الطرف النقيض أي بالضد من مذهب الأنسنة. وقد كرر أصحاب التاريخية مقولة المستشرقين من أن الوحي نص منتج فرضه الواقع, على اعتبار أن النص جاء استجابة للواقع, أو أنه يجيب على أسئلة الواقع, والفرق بين آراء المستشرقين وأصحاب التاريخية, أن هؤلاء الأخيرين لم يفصلوا الوحي عن مصدره الإلهي, فالمصدر الإلهي موجود وهو ثابت ومطلق, وأصحاب التاريخية لم يتعرضوا إلى المصدر بشيء ويعتبرون ذلك موجود في اللوح المحفوظ, ويعبرون عنه بهذه التسمية الأخيرة, لكنهم يتعرضون إلى القرآن بعد انتقاله من اللوح المحفوظ إلى شخص النبي(r), فهذه الانتقالة عبروا عنها بالأنسنة, على اعتبار أن التشريعات هنا أصبحت تخرج من مصدر غير إلهي هو النبي(r), وبالتالي فإن هذه التشريعات كانت لابد أن تكون متفقة مع الواقع ومنسجمة معه.

لذلك يمكن لنا أن نقول بأن أصحاب التاريخية وضعوا حجر الأساس لازدواجية الوحي, عبر تفريقهم بين المصدر والقرآن, وبالتالي فإن الأخير يكون إنسانياً, بعد خروجه من المصدر إلى المتلقي أي النبي, وبالتالي فإن النص الديني خطاب يتصف بالازدواجية, ذلك أن مصدره علوي ومجرد عن الواقع, بما يحمله من معاني الوحي, لكنه من جانب آخر ملابس للواقع كل الملابسة, فهو من حيث كونه تنزيلاً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفة التجريد, بل أضحى خطاباً يتذرع بالواقع ليتخذ منه مسلكاً للغاية التي أنزل من أجلها(النعيمي, ٢٠١٦, القراءة الحداثية للنص القرآني, ص١٣٦) . وهو وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة وغير بشرية, فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر(محمد, ٢٠٠٢, جدلية الخطاب والواقع, ص٧٠) .

ويمكن القول بأن تلك الدعوة التي نادى بها أصحاب التاريخية, إلى النظر إلى النصوص الدينية على أنها صيغ خاصة بتاريخ مضى وبظروف أحاطت بذلك التاريخ, ومن ثم فإن على الناس في هذا العصر أن يفسروها أو يؤولوها بالطريقة التي تجعلها تنسجم مع مبادئهم وأفكارهم, وتحاكي ما تبنته الفلسفات المعاصرة, والسبيل إلى ذلك هو الأخذ بالمنهج التفكيكي في التعامل مع تلك النصوص, والذي استحدثته بعض مدارس الأدب والألسنيات في العالم الغربي في العصر الحديث, وهذا المنهج يرتكز على بتر العلاقة بين النص وقائله(موت المؤلف) (يحياوي, وقرين: ٢٠١٩, مصطلح موت المؤلف عند رولان بارت, ضمن المقدمة), والسعي قدر الوسع في استخراج التناقضات بين أجزاء تلك النصوص, ثم ترك المجال

متاحاً على مصراعيه أمام القارئ, ليقرأه ويفهمه في كل عصر وظرف بالطريقة التي تنسجم مع أفكاره ومفاهيمه الخاصة به, والتي هي ثمرة ظروفه في عصره الذي يعيش فيه, وذلك بعيداً عن أية ضوابط لأسلوب الفهم تقيد القارئ بمقصود صاحب النص(تيزيني, ١٩٩٧, النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, ص٣٨١) .

وهناك من يرى بأن موضوع أنسنة الوحي, هو موضوع يرتبط بموضوع خلق القرآن أو هو امتداد له, وقد انقسم الفكر الإسلامي سابقاً في هذا الموضوع إلى قسمين: قسم قال بأن القرآن غير مخلوق, وهؤلاء يتفقون على فكرة أن الإسلام لا يتحقق إلا في مجتمع يطبق الأحكام الشرعية الإلهية, مثلما ذكرتها النصوص القرآنية وتدل عليها الألفاظ وينظم حياته وفقاً لها, مهما تغير الزمان والمكان(القاري, ٢٠١٠, أنسنة الوحي, ص٣٨١) .

والقسم الأخر يرى أن القرآن مخلوق, أي أنه لم يوجد مع الله وإنما أوجده الله, فالقرآن بحسبهم مخلوق ومحدث كبقية الموجودات, أوجده الله بعد أن أوجد الزمان وأوجد الإنسان, وبالتالي فأحكامه تتأثر بالزمان والمكان, مثلما تتأثر بهما بقية الموجودات, لذلك يؤكد أصحاب هذا الفريق على العلاقة الجدلية بين النص والواقع الثقافي والاجتماعي للناس(عدناني, ٢٠١٥, تعطيل العقل في الفكر الإنساني, ص٢٦) .

فالقسم الثاني والذين يمثلون اليوم أصحاب التاريخية, والذين يشجعون الفكر البشري, وهؤلاء يعتقدون بأن النصوص لم تذكر كل الأحكام التشريعية, وأخرى اكتفت بالإشارة إليها, لعدم توفر الجو الثقافي والاجتماعي والنفسي المناسب لها, أما تلك التي ذكرتها النصوص فأغلبها تناسب ثقافة وذهنية المجتمع العربي في زمن البعثة, وبما أن المجتمعات تتطور, فهذه النظرية تكون بمثابة الحجة على ضرورة استعمال الفكر البشري لتصور أحكام تشريعية أخرى لمسايرة تغير الزمان والمكان, وما يصاحبهما من تغير في حياة الإنسان وذهنيتهم, لذلك فنظرية القرآن مخلوق هي طريقة للتعبير عن موقف أبستيمولوجي من نظرية المعرفة, يرى أن الوحي ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة التشريعية, بل لابد أن يكون الفكر مصدراً لها أيضاً, وتلك غاية الفكر الذي زود الله الإنسان وكرمه به على سائر المخلوقات(عدناني, تعطيل العقل في الفكر الإنساني, ص٢٦) .

فهذه تعتبر من أهم الأمور التي استند عليها أصحاب الأنسنة من داخل التراث الإسلامي الكلامي, وتسويق مفهوم القراءة التاريخية, كان عن طريق الاستناد إلى قول المعتزلة بخلق القرآن, فهذا القول يدفع بالنص القرآني إلى المجال البشري, والإقرار بتاريخيته؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث, أي التاريخي, والقرآن الكريم ظاهرة تاريخية بعده واحداً من تجليات الكلام الإلهي(عدناني, ٢٠١٥, تعطيل العقل في الفكر الإنساني,

ص٢٧-٢٨)؛ وهذه القضية تقود إلى التقسيم بين اللوح المحفوظ, والقرآن,)بَلْ هُوَ قُرْآَنٌ مَجِيدٌ[٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ[٢٢)](سورة البروج: الآية ٢٠-٢١), فاللوح المحفوظ هو ما يستند عليه قول أصحاب القرآن غير مخلوق, وهم اليوم الذين يمثلون أصحاب الشمولية, وعلى الرغم من أن أصحاب التاريخية لم ينفوا القول باللوح المحفوظ إلا أنهم قاموا بالتفريق بينه وبين القرآن, وهذا هو مجال عملهم-القرآن- وهو بالنسبة لهم يحتوي على التشريعات النسبية, بخلاف اللوح المحفوظ والذي هو عندهم ثابت ومطلق, وسنلاحظ كيف استخدم أصحاب التاريخية هذه التفرقة للبيان عن أنسنة الوحي, فالأنسنة هنا لا تشمل اللوح المحفوظ, بل هي ضمن القرآن فقط, على اعتبار أن القرآن لغة أنتجها الواقع(أبو زيد, ١٩٩٥, النص السلطة الحقيقة, ص٦٨-٧٥) .

إذن هو سؤال حول ماهية النص وكيفية التعاطي معه, ويرى أبو زيد أن المعركة الفكرية الدائرة الآن, والتي هي إمتداد للمعركة الفكرية بين المعتزلة والأشاعرة, إنما هي تجسيد لصراع بين موقفين من النص وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه, أي بين قراءتين: قراءة طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة, وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين, وقراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني, وهي قراءة المحدثين, وأبو زيد يتبنى القراءة الثانية, وهي محاولة قراءة النص قراءة تاريخية ناسوتية, لا قراءة لاهوتية أسطورية(حرب, ٢٠٠٥, نقد النص, ص٢٠٥). ولهذا فهو يسعى إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ, أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه, ليحل محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع, وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله (أبو زيد, مفهوم النص, ص٢٠-٢٥) .

وقد سلك أبو زيد هذا المسلك؛ لأن الإصرار على ربانية الوحي في رأيه يلزم منه أن ذرع الإنسان قاصر عن فهمه, مهما أوغل في بحثه, واستقصى في اجتهاده, إلا أن يتيسر رفد من العناية الإلهية بموهبة خاصة تعين على الفهم والتدبر, وقد ساق هذا التعليل في أكثر من كتاب له؛وماثل بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام, لإثبات الأنسنة, وهذه الدعوى التشبيهية الإسقاطية صريحة في قوله فذكر ذلك قائلاً: والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة نزول الأول وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه, ولعلنا لا نكون مغالطين إذا قلنا: إنهما ليسا بنيتين؛ بل بنية واحدة على الرغم من اختلاف العناصر المكونة

لـكل منهـما, فالقـرآن كلام اللـه, وكذلـك عيسى(u)(أبـو زيـد, نقـد الخطـاب الدينـي, ص٢٠٤-٢٠٥- ٢٠٦) .

وهـذه المماثلـة مأخـوذة مـن وجهـة نظـر أركـون حيـث يقـول: لمـا كان المسـلمون ينفون عـن السـيد المسـيح الطبيعـة الإلهيـة, ويثبتون لـه الطبيعـة الإنسـانية, وجـب عليهـم أن ينفوا عـن القـرآن الطبيعـة الإلهيـة, ويثبتـوا لـه هـو الآخـر الطبيعـة البشرية(أركـون, ٢٠٠٥, القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب, ص٢٣-٢٤) .

بيـد أن هـذه المماثلـة تنـزع إلى قيـاس فاسـد يختـل فيـه شرط تعدديـة العلـة مـن الأصـل إلى الفـرع, ذلـك أن نفـي الطبيعـة الإلهيـة عـن عيسى عليـه السـلام, لـه سـياق خـاص ودواعٍ معينـة, فضـلاً أن النفـي هنـا متعلـق ببـشر, أمـا القـرآن فوحـي مـن اللـه تعـالى, وربانيتـه متكفـل بحفظهـا, والداعـي إلى نفيهـا غـير ناهض(الريسـوني, ٢٠١٠, النـص القـرآني مـن تهافـت القـراءة إلى أفـق التدبـر, ص٢٧٢) .

وفي السـياق نفسـه, سـياق نقـض مفهـوم الوحـي يشـدد أبـو زيـد خطابـه النقـدي بفكـرة أخـرى معضّـدة هـي أن القـرآن نـص لغـوي بـكل مـا تعنيـه اللغـة مـن ارتبـاط بالزمـان والمـكان التاريخـي والاجتماعـي, ومـا هـو خـارج عـن اللغـة وسـابق عليهـا لا يمـت إلينـا نحـن البـشر بصلـة, أي حديـث عـن الـكلام الإلهـي خـارج اللغـة مـن شـأنه أن يجذبنـا, شـئنا أم أبينـا, إلى دائـرة الخرافـة أو الأسـطورة, وهكـذا يغـدو النـص القـرآني مجـرد نـص لغـوي أنتـج في سـياق الثقافـة التـي تنتسـب إليهـا لغتـه, ولا يتـأتى فهمـه أو تأويلـه إلا باسـتفتاء هـذا المجـال الثقـافي الخـاص, فينـزل مـن أفـق المطلـق الثابـت, إلى درك النسـبي المتغير(أبـو زيـد, النص, السـلطة, الحقيقـة, ص٩٢) .

يقـول حـرب: «إن عبـارة النـص اللغـوي تثـير غموضـاً تلتـاث مـع الرؤيـة, ويضطـرب الفهـم, لأنهـا تنطبـق عـلى خطابـات كثـيرة, ونصـوص شـتى, وليـس مـن نـص إلا وعـاؤه اللغـة, فلسـفياً كان أو أدبيـاً أو نقديـاً, فإذا كان هـذا هـو المقصـود فـإن العبـارة متجهـة إلى أن كلام اللـه تعـالى يتسـاوى مـع أي نـص بـشري, أيـاً كان مشربـه وجنسـه, ومهـما كانـت درجـة إبداعـه رفيعـة أو متدنيـة, فيشـير حـرب إلى أن عبـارة نـص لغـوي في غـير محلهـا, بـل هـي ملتبسـة مـن فـرط عموميتها»(حـرب, نقـد النـص, ص٢٠٧) . وهـذا مبنـي عـلى أسـاس أن أبـو زيـد لا يفـرق بـين النـص القـرآني والنـص الثقـافي البـشري, فهـما عنـده متسـاويان مـن حيـث قوانـين التشـكل وإنتـاج الدلالـة, فالنص القـرآني يسـتمد مرجعيتـه مـن اللغـة, وإذا انتقلنـا إلى الثقافـة قلنـا إن هـذا النـص منتـج ثقافي(أبـو زيـد, النـص السـلطة الحقيقـة, ص٨٧) .

ويـرى أبـو زيـد أن النصـوص الدينيـة متـى مـا لامسـت قوانـين الثقافـة البشريـة, انفصلت عـن مصدرهـا الإلهـي, ومـن ثـم تأنسـنت في واقـع الثقافـة السـائد, إذ يـرى أن النصـوص دينيـة كانـت أم بشريـة محكومـة بقوانـين ثابتـة, والمصـدر الإلهـي لا يخرجهـا عـن هـذه

القوانين, لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد(أبو زيد, نقد الخطاب الديني, ص٨٤) . فالنصوص الدينية التي تلامس قوانين الثقافة البشرية, تكون من خلال النبي(r), على اعتبار أن النبي هو من اصطفى ليضع الوحي المتعالي في سياق التاريخ, إنه يؤدي الرسالة إلى من أرسل إليهم, فيصل الإلهي بالبشري, لا بشخصه, بل بالنص الذي انتظم هو في سياقه, هو إذن المؤول والمفسر, ولكي يكون كذلك كان لابد أن يتسق في الشريعة كما اتسقت الشريعة في العالم من خلاله(عبد الرحمن, ٢٠٠٣, سلطة النص, ص٧٠) .

والنتيجة النهائية وفق هذا التصور هو أن النص القرآني منتج ثقافي مفصول عن أي مصدر خارجي قد يشكل له قداسة خاصة, ومن ثم إضفاء الطابع البشري عليه, من حيث إخضاعه إلى المناهج الحداثية النقدية, فكون الخطاب إلهياً من حيث المصدر, لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي. فالنص مرتبط بالواقع ومتشكل من ثقافة هذا الواقع , لذلك ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال, والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي(أبو زيد, النص السلطة الحقيقة, ص٩-٩٢) .

ولم تخرج بقية قراءات أصحاب التاريخية للنص القرآني في شكله الأنسني عن قراءة أبو زيد, فالقرآن كما يراه سيد القمني, ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية اقتبسها النبي(r), من شعر «أمية بن أبي الصلت», وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار, وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا»زيد بن عمر بن نفيل» حيث كان هذا يسمى حنيفيته بالإسلام(القمني, ١٩٩٦, الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الهاشمية, ص١١٧-١٢٤) .

أما فيما يخص أركون فإنه لم يعمد إلى استبعاد الجانب الغيبي عن الأفق الإيماني, وبدلاً من ذلك استبعد آلية التعامل مع الغيبي والميتافيزيقي, على اعتبار أنه من دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني, فإنه يبقى صحيحاً أن التوصل إلى الحقائق المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الواسطة البشرية, لذا فإن السمة الإلهية للشريعة لا يمكن أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والثيولوجيا, وعلى أساس ما تقدم أكد أركون أيضاً على عدم ضرورة النظر إلى القرآن ككلام آت من فوق, وأنما على أنه حدث واقعي تماماً, كوقائع الفيزياء والبيولوجيا(أركون, ١٩٩٦, تاريخية الفكر العربي الإسلامي,ص٣٧-٢٨٤).

وقد رفض حسن حنفي بكل صراحة ووضوح كل المقدمات التقليدية في علم

أصول الدين, لأنها تصدر عن غيب وإيمان بما لا يقع تحت الحس, في حين أن المعرفة الصحيحة لا تأتي من عل, ولا تتم كهبة مسبقة من الوحي والإلهام, بل مع التأمل في المعطيات الفكرية والواقعية, ولذلك دعا إلى التخلي عن مصطلحات الدين, من الله والملائكة والجنة والنار, وطالب أن ينتقل محور الاهتمام, من تلك المصطلحات إلى الإنسان, كما هو شأن الفلسفة في كل زمان ومكان, حيث تُعنى بسحب الإلهة والأنبياء عن المسرح, ليحل محلها الإنسان بعقله وإرادته, بمنطقه وتجاربه(حنفي, ٢٠١٥, الاتجاهات الجديدة في علم الكلام, ص١٥٠. وينظر: أمامة, ١٤٢٤هـ , التجديد في الفكر الإسلامي, ص٣٨٩) .

لذلك يعتقد حنفي بضرورة التحول للنظر إلى الوحي ببعده الأنثروبيلوجي لا ببعده الثيولوجي.(حنفي, ٢٠١٧, الوحي والواقع, ص٢٠) .

أما بالنسبة لطيب تيزيني, فيذهب إلى أن القرآن نص لغوي تاريخي مثله في ذلك مثل أي نص آخر, والقول بـ»أصل إلهي» لا يبيح النظر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة, لتلح على منهج إلهي خاص به, بل يذهب إلى أنه سيرة ذاتية لمسيرة الرسول(r), فالنص القرآني يمثل بنية مفتوحة أو كتاباً مفتوحاً, أنزل منجماً وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي(r) ورافقها, وأتخذ منها موقفاً, أن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي, أظهر القرآن لمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً, وكأنه سيرة ذاتية للنبي(r), تتحدث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني...الخ, التي أثمرت شخصيته النافذة على نحو لافت.(تيزيني, النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, ص٣٥٩-٣٦٠. وينظر: النعيمي, القراءة الحداثية للنص القرآني, ص١٣٨) .

وفي حديثه عن اللوح المحفوظ والقرآن, يؤكد تيزيني على قداسة الأول»اللوح المحفوظ», وتاريخية الثاني»القرآن» ولغويته, وبذلك يفصل القرآن بهذه التاريخية والألسنية عن تعاليه وقدسيته, فالتمييز بين لوح محفوظ وقرآن أمر سائغ ومطلوب, ذلك لأن الأول هو الذي تتطابق فيه عملية التجسد الإلهي, وتتجلى الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع, في حين أن الثاني»القرآن» يبرز نصاً لغوياً تاريخياً ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيو ثقافية ذات سياق تاريخي محدد(تيزيني, النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, ص٣٥٩-٣٦٠) .

ولا يختلف الشرفي عن تيزيني فقد عمد إلى تقسيم النص إلى لفظ ومعنى, وجعل القدسية تشمل اللفظ دون المعنى, وهذا الأخير هو ما تنطبق عليه التاريخية والبشرية, وقد استند في ذلك على قول يورده السيوطي في «الإتقان», حيث يذهب الأخير إلى أنجبريل إنما نزل بالمعاني خاصة, وأنه (u) علِم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب؛ وهذا في رأيه لا يُعد كفراً أو مروقاً

من الدين, وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة, ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي, غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع, ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم, وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته, غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر, كما هو الشأن في التصور السني السالب النبي إرادته وملكاته, أليست غاية الرسالة إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي التي عاشها النبي بامتياز, وكيف يحضر على المسلم المعاصر أن يحاول تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المتاحة له, فلا يسمح له بما سمح به القدماء لأنفسهم واجتهدوا فيه بحسب ما مكنتهم منه أطرهم الذهنية(نقلاً عن: الشرفي, ٢٠٠٨, الإسلام بين الرسالة والتاريخ, ص٣٧-٣٨) .

وهناك من فرق بين الوحي الرباني, والقرآن المحمدي, فالأول يحيل إلى الصورة الوحيانية التي استشعرها الرسول وتمثلها, أما عبر قوته التخيلية كما يقول كل من الفارابي وابن عربي, واسبينوزا, عن تجارب النبوة, أو عبر القلب والوجدان, كما يذهب أحمد القبنجي(ناشيد, ٢٠١٥, الحداثة والقرآن, ص١٨) .

أما القرآن المحمدي فهو ثمرة جهد الرسول في تأويل الوحي وترجمة الإشارات الإلهية إلى عبارات بشرية, انطلاقاً من وعيه وثقافته ومزاجه وشخصيته وقدرته التأويلية, كما أن هذا الفارق بين القرآن المحمدي والوحي الرباني(سروش, بسط التجربة النبوية, ص٢٢٧) .

وعليه فإنه على الرغم من أن التشريع أساس مصدره خطاب علوي منزل من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لا يتعالى على الواقع ولا يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة(محمد, جدلية الخطاب والواقع, ص٦٥). وبالتالي فالوحي المقدس هو العلم الإلهي وحده قبل التدوين, ومنذ تدوينه في اللوح المحفوظ, بصرف النظر عن لغته, أصبح مدوناً في اللغة والزمان والمكان(حنفي, علوم القرآن, ص٢١) .

لكن هذا لم يمر مرور الكرام عند أصحاب الشمولية وهم أغلبهم من السلفية, فقالوا بأن المقصود بالأنسنة هو رفع عائق القدسية, ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس(حرب, نقد النص, ص٢٠٢) . فأرادوا أن يزيحوا هذا المقدس من أمام أطروحاتهم.

ويمكن أن نختزل أقولهم بما أورده طه عبد الرحمن الذي يقول: «أن القول بأنسنة النص القرآني نفي لحقائقه المطلقة, ومقاصده الثابتة, وشد لدعوى النسبية التي ما فتئ يلهج بها أنصار الفكر الحداثي وإذا صار القرآن نصاً بشرياً تحت مطارق هذه الأنسنة, فإن ذلك يفضي إلى جعله نصاً إجمالياً وإشكالياً؛ ويقول أيضاً أن الحكم ببشرية النص القرآني يؤول في نهاية المطاف إلى عزل النص القرآني عن

مصدريتـه الربانيـة, وربطـه بأفـق المتلقـي وذهنـه وطاقتـه التخيليـة, فيولـد مـن المعـاني مـا يشـاء, ويحكـم عـلى مقاصـد المتكلـم عـلى مـا يحـب ويشـتهي, بدعـوى أنـه لا سـبيل إلى إدراك المقاصـد الحقيقيـة للمتكلـم المتعـالي لانقطـاع صلتـه بنـا, وغيابـه عنا(عبـد الرحمن, روح الحداثـة, ص١٨٠-١٨١).لكـن في الحقيقـة إن المتأمـل في كلام الداعـين إلى أنسـنة الوحـي هـو خـلاف مـا قالـه عنهـم طـه عبـد الرحمـن وغـيره, مـن أنهـم عملـوا عـلى نفـي حقائـق القـرآن المطلقـة ومقاصـده الثابتـة, وفصلـه عـن مصـدره الربـاني, وأعتقـد أن مقاصدهـم كانـت واضحـة كـما موضـح أعـلاه.

خاتمة

انتهـى الفكـر العـربي المعـاصر إلى نتيجـة مفادهـا، أن العلمانيـة لا تتنـافى مـع واقـع الإيمـان والتديـن، وهـي لا تعنـي الموقـف المضـاد للديـن، بـل هـي تعنـي اللادينيـة، أي أنهـا تعنـي عـدم أهتـمام الإنسـان في شـؤونه الدنيويـة بمسـالة التديـن وتعاليمـه، فهـي اي العلمانيـة، تقـف موقـف المحايـد مـن القيـم والأوامـر والنواهـي الدينيـة، مـا يعنـي انهـا لا تقـف موقفـاً معاديـاً للديـن وتعاليمـه، بـل أن كل مـا تدعـو إليـه العلمانيـة هـو إخـراج الديـن مـن الميـدان العـام وحـصره في الضمـير الشـخصي للإنسـان، أي بمعنـى آخـر اعطـاء مـا لقيـصر لقيـصر ومـا للـه للـه .

إن كل مـا أراد أن يوضحـه معتنقـي العلمانيـة في عالمنـا العـربي بـل والإسـلامي عـلى نطـاق أوسـع، هـو أن الإنسـان لـه القدرة عـلى تنظيـم شـؤون حياتـه باسـتقلال تـام عـن أي ديـن، فالإنسـان برأيهـم وصـل عقلـه إلى سـن الرشـد وهـو قـادر عـلى تنظيـم حياتـه بمعـزل عـن الديـن.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم وما بعدها
٢. أبـو زيـد, نـصر حامـد, ١٩٩٤, نقـد الخطـاب الدينـي, مصر,سـينااللنشر .
٣. أبـو زيـد, نـصر حامـد, ١٩٩٥, النـص السـلطة الحقيقـة, الـدار البيضاء,المركزالثقافيالعـربي .
٤. أبـو زيـد, نـصر حامـد, ٢٠١٤, مفهـوم النـص,الـدار البيضاء,المركزالثقافيالعـربي.
٥. أركـون, محمـد, ١٩٩٦, تاريخيـة الفكـر العـربي الإسـلامي, بـيروت, مركزالانماءالقومـي .
٦. اركـون, محمـد, ١٩٩٦, نافـذة عـلى الإسـلام,لبنان-بـيروت،دارعطيـة للنـشر.
٧. أركـون, محمـد, ٢٠٠٥, القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الدينـي, بـيروت, دارالطليعـة .
٨. أركـون, محمـد, ٢٠١٣, التشـكيل البـشري للإسـلام, الـدار البيضاء,المركزالثقافيالعـربي .
٩. أركـون, محمـد,(د. ت), قضايـا في نقـد الفكـر الدينـي (كيـف نفهـم الإسـلام اليـوم), بـيروت، دار الطليعـة للطباعـة .
١٠. إقبـال, محمـد, ٢٠١١, تجديـد الفكـر الدينيفيالإسـلام, القاهـرة, دارالكتابالمـصري .
١١. أمامـة, عدنـان, ١٤٢٤هـ, التجديـد في الفكـر الإسـلامي, السـعودية,دارابنالجوزي .
١٢. باحـو, مصطفـى, ٢٠١٢, العلمانيـون العـرب وموقفهـم مـن الإسـلام, مـصر,

المكتبة الإسلامية .
١٣. بلقزيز, عبد الإله, ٢٠١٤, من النهضة إلى الحداثة, بيروت,مركزدراساتالوحدةالعربية .
١٤. البنا, جمال, (د. ت), التعددية في مجتمع إسلامي, القاهرة, دار الفكر الإسلامي .
١٥. البنا, جمال, ٢٠٠٣, الإسلام والعقلانية, القاهرة, دارالفكرالإسلامي .
١٦. البوطي, محمد, وطيب تيزيني, ١٩٩٩, الإسلام والعصر تحديات وآفاق, بيروت , دار الفكر .
١٧. تيزيني, طيب, ١٩٩٧, النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, دمشق,دارالينابيع .
١٨. الجابري, محمد عابد, ١٩٩٦, الدين والدولة وتطبيق الشريعة, بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
١٩. جعيط, هشام, ١٩٩١, الإصلاح والتجديد في الدين, مج٣, مجلة الاجتهاد, العدد ١٠,١١.
٢٠. حرب, علي, ١٩٩٣, نقد الحقيقة, بيروت, المركز الثقافي العربي .
٢١. حرب, علي, ٢٠٠٥, نقد النص,دارالبيضاء-المغرب, المركزالثقافيالعربي .
٢٢. حنفي, حسن, ١٩٩٢, التراث والتجديد, بيروت, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
٢٣. حنفي, حسن, ٢٠١٤, علوم القرآن, مصر- القاهرة, مكتبة مدبولي .
٢٤. حنفي, حسن, ٢٠١٥, الاتجاهات الجديدة في علم الكلام, بغداد, مركزدراساتفلسفةالدين .
٢٥. حنفي, حسن, ٢٠١٧, الوحي والواقع,المملكةالمتحدةمؤسسةهنداوي.
٢٦. حنفي, حسن, ومحمد عابد الجابري,١٩٩٠, حوار المشرق والمغرب، بيروت, المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٢٧. الحوالي, سفر عبد الرحمن, (ب. ت), العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دارالهجرة .
٢٨. حوراني, ألبرت, (ب. ت), الفكر العربي في عصر النهضة, بيروت, دارالنهار.
٢٩. خان, وحيد الدين, (ب. ت), الإسلام يتحدى, مكتبةالرسالة .
٣٠. د ليلأ كسفو ر د للفلسفة , ج ٢, ٢٠٠٣,تحريرتدهوندرتش, ليبيا,المكتبالوطنيللبحثو ا لتطو ير .
٣١. الرحيلي, حمود بن أحمد, (د. ت), العلمانية وموقف الإسلام منها, السعودية, مجلة الجامعة الإسلامية, العدد ١١٥.
٣٢. الرومي, فهد بن عبد الرحمن, ١٩٨٣, منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير, ج١, الرياض, مؤسسةالرسالة.
٣٣. الريسوني, قطب, ٢٠١٠, النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر, المغرب,وزارةالأوقاف .
٣٤. الزرقاني, محمد عبد العظيم, (ب. ت), مناهل العرفان في علوم القرآن, ج١,مطبعةعيسىالبابي .
٣٥. زكريا, فؤاد, ١٩٨٧, الصحوة الإسلامية في ميزان العقل, القاهرة, دار الفكر

المعـاصر.
٣٦. سـبيلا, محمـد, وعبـد السـلام بنعبـد العـالي, ٢٠٠٩, الحداثـة الفلسـفية, بيروت, الشـبكة العربيـة للأبحـاث .
٣٧. سروش, عبـد الكريـم, (ب. ت), العقـل والحريـةالنجـفالاشرف,دارالفكرالجديـد.
٣٨. سروش, عبـد الكريـم, (ب. ت), الديـن العلماني,العـراق- النجفـالاشرف، دار العـراق الجديـد .
٣٩. سروش, عبـد الكريـم, ٢٠٠٩, بسـط التجربـة النبويـة, بـيروت , منشـورات الجمـل.
٤٠. سروش, عبـد الكريـم, ٢٠١٠, القبـض والبسـط في الشريعـة, بيروت-لبنـان, دارالجديـد .
٤١. الـشرفي, عبـد المجيـد, ١٩٩٤, لبنـات, تونـس, دار الجنـوب.
٤٢. الـشرفي, عبـد المجيـد, ٢٠٠٨, الإسـلام بـين الرسـالة والتاريـخ, بيروت,دارالطليعـة .
٤٣. شـلتوت, محمـود, ٢٠٠٤, تفسـير القـرآن الكريـم, القاهرة,دارالـشروق .
٤٤. شـمس الديـن, محمـد مهـدي: ١٩٩٦, العلمانيـة، بـيروت, المؤسسـة الدوليـة للدراسـات والنـشر.
٤٥. الصـاوي, صـلاح: ٢٠٠١, موقـف الإسـلام مـن العلمانيـة, السـعودية, دار النـدوة العالميـة.
٤٦. ضاهـر, عـادل: ١٩٩٨, الأسـس الفلسـفية للعلمانيـة، بـيروت- لبنـان, دار السـاقي.
٤٧. ضاهـر, محمـد كامـل, ١٩٩٤, الـصراع بـين التيارين الديني والعلـماني في الفكـر العـربي الحديـث والمعـاصر, بـيروت, دار البـيروني للطباعـة والنـشر .
٤٨. الطعـان, احمد ادريـس, ٢٠٠٧, العلمانيون والقرآن الكريم, السـعودية,دارابنحزم .
٤٩. عبـد الرحمـن, طـه, ٢٠٠٦, روح الحداثـة, الـدار البيضاء,المركزالثقافيالعـربي .
٥٠. عبـد الرحمـن, طـه: ٢٠١٢, روح الديـن, المغـرب, المركزالثقافيالعـربي .
٥١. عبـد الرحمـن, عبـد الهـادي: ٢٠٠٣, سـلطة النـص, مـصر, سـينا للنـشر .
٥٢. عبـده, محمـد: ١٩٨٨, الإسـلام والنصرانيـة, مصر,دارالحداثة .
٥٣. عدنـاني, زريقـة: ٢٠١٥, تعطيـل العقـل في الفكـر الإنسـاني, الـدار البيضـاء, أفريقيـا الـشرق .
٥٤. العظمـة, عزيـز: ١٩٩٨, العلمانيـة مـن منظـور مختلـف، بـيروت- لبنـان, مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة.
٥٥. عـمارة, محمـد: ١٩٩٦, العلمانيـة بـين الغـرب والإسـلام، الكويـت, دار الدعـوة للنـشر والتوزيـع.
٥٦. القـاري, حسـان: ٢٠١٠, أنسـنة الوحـي, مجلـة جامعـة دمشـق للعلـوم الاقتصادية والقانونيـة, العـدد ٢ .
٥٧. القرضـاوي, يوسـف: ١٩٩٥, الإسـلام حضـارة الغـد, القاهـرة, مكتبةوهبـة .
٥٨. القرضـاوي, يوسـف: ١٩٩٧, الإسـلام والعلمانيـة وجهـاً لوجـه, القاهرة,مكتبةوهبـة .
٥٩. القرضـاوي, يوسـف: ١٩٩٩, كيـف نتعامـل مـع القـرآن, القاهرة,دارالـشروق .

٦٠. القمنـي, سـيد: ١٩٩٦, الحـزب الهاشـمي وتأسـيس الدولـة الهاشـمية, القاهـرة, مكتبـة مدبـولي .
٦١. كونزلـن, جوتفرايـد: ١٩٩٩, مـأزق المسـيحية والعلمانيـة في أوربـا, مـصر, نهضـة مـصر.
٦٢. مـبروك, عـلي, ٢٠١٥, أفـكار مؤثمة(مـن اللاهـوتي الى الانسـاني), القاهـرة, مـصر العربيـة للنـشر والتوزيـع.
٦٣. المحتسـب, عبـد المجيـد, ١٩٨٢, اتجاهـات التفسـير في العـصر الراهـن, الاردن, مكتبة النهضة الإسـلامية .
٦٤. محمـد, يحيـى, ٢٠٠٢, جدليـة الخطـاب والواقـع, بـيروت, الانتشـارالعربي .
٦٥. المسـيري, عبـد الوهـاب وعزيـز العظمـة, ٢٠٠٠, العلمانيـة تحـت المجهـر, بـيروت, دار الفكـر المعـاصر.
٦٦. ناشـيد, سـعيد: ٢٠١٥, الحداثـة والقـرآن, بـيروت, دار التنويـر .
٦٧. النعيمـي, محمـد سـالم, ٢٠١٦, القـراءة الحداثيـة للنـص القـرآني, مـصر, دارمصرالعربيـة .
٦٨. النملـة, عـلي بـن إبراهيـم, ٢٠١٤, مراجعـات في نقـد الفكـر الاسـتشراقي, بيروت,بيسـانللنشر .
٦٩. يحيـاوي, صفـاء, وشـهيرة قريـن, ٢٠١٩, مصطلـح مـوت المؤلـف عنـد رولان بـارت, رسـالة ماجسـتير, الجزائـر, جامعـة آكلي محنـد أولحـاج.