



مجلة
الفلسفة

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**

filsafat तर्क शास्त्र विद्या फिलसोफीया פילוסופיע Philosophia filosofia φιλοσοφία
filozofija felsefa 형이상학 φιλοσοφία filosoefia فلسفه filozofija falsafah ფილ
th betihale-bogolo तत्त्वज्ञान चमत्त समग्र الحكمة حب الفلوزفیه 인성관 哲學觀 fealls
philosophy filosofia философия философия 哲学 filosofii Philosophie philosophie φιλ
لسفه 철학 filozofija filesofija falsafah филозофија filesophie פאָלזאָפֿיע
erij filsafat falsafah философичеа etheniaseth तत्त्वविचार فلسه filosofofi fil
ofia filosofiologia 学说 wijsbegeerte 철리 kaisipan filosofoy feallsanachd filox
filosofia filozofija 형이상학 filozofiya fealsúnacht filozófia বর্নসাম্বল filoz
o فلسفه filozofeye pelsepe filesofiya 學說 filousofie yachaywayllukuy سفسه
filesofija hayata baxış filosoifi tembikuaa pavā Tafelsuft fəlsəfə filosa
losofi Philosophy filosofía φιλοσοφία filozofi פילאסאפיה वर्नन filsafat त
zofija 学說 filosofofi falsafah филозофија filesophie فلسفه filosofofi tət
ia فلسفه atheneiaseth तत्त्वविचार فلسه Filozofio 인성관 哲學觀 feallsanachd Filozof
ilozofi 学說 fəlsəfə Filosofia philosophy filosofía философия философия 哲学 filoso
sa философија felsefe философија filesofia 學說 atheneiaseth तत्त्वविचार
səfa философија filesofia filosofofi 学说 wijsbegeerte 철리 kaisipan filo
bbilselet filesofia तत्त्वज्ञान filosofofi filozofija 형이상학 filozofiya fealsú
n praederouiezth filesofofia filoSofi 哲学 философия ijlungqendo فلسفه filo
pelsepe полсапа پيلسوفيه filousofia rapunga whakaaro filozogy filosofofi ha
zofi 学說 fəlsəfə Filosofia philosophy filosofía философия философия 哲学 filoso
fiya 学說 fealsúnacht Heimspeki 哲学 פאָלזאָפֿיע 철학 filozofija 学說 filosofo
sa פילאסאפיע Filozofozia felsefe 형이상학 философия فلسفه atheneiaseth तत्
thale-bogolo तत्त्वज्ञान चमत्त समग्र filosofofi حکمت 哲学 filozofi 学說 fəlsəfə Fil

الحداثة في فكر فهمي جدهان 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 شبينجلر
المنهج الجشطالتي وتوظيفاته عند آرنو ناييس
الخيال ما بين سارتر وباشلار

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرها 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 المعققة (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 وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)



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.أنثى محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

نصميم وطباعة

مكتب الأثير

للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

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



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:

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

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 أم 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 ما هو سياسي وما هو ديني، كان لها رأي آخر عند أصحاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر فقد أصبحت 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 للعلمانية.

٢.الرأي الذي يقول: «أنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية». .
وتجدر الإشارة إلى أن هناك من خاض في مفردة الاشتقاق أمن العلم هي فيقال علمانية، أم من العالم فيقال العلمانية؟ فأخذ البعض العلم ليكون الأساس المعتمد في دراسته، في حين ذهب البعض الآخر إلى أنها تحمل معنى العالمي، وهو الإنسان الذي يحمل تفكيراً دنيوياً مدني، وليس تفكيراً أخروياً منصب على الدين وقضاياها. (العظمة، ١٩٩٨، العلمانية من منظور مختلف، ص ١٨) .

ويرى جوتفرايد كونزلن أن مفهوم العلمانية مفهوم غامض ومتعدد لذلك هو يدرج أربعة مفاهيم منها: أن العلمنة هي عملية تراجع السلطة المسيحية ولا سيما بشكلها المأسس، ويمكن فهمها بأنها عملية تحول ما هو في الأصل معتقدات مسيحية إلى مفاهيم دنيوية، أما من منظور لاهوتي ولا سيما بروتستانتية، فإن بالإمكان فهم العلمنة على أنها نتيجة مشروعة وضرورية من نتائج العقيدة المسيحية التي تدعو إلى الحرية، ويرى أن مفهوم العلمانية مفهوم يرتبط بعلم الاجتماع والذي يمثل جزءاً من موروثة عصر التنوير، والذي يصور العصر الحديث على أنه عملية منطق يتصف بالانفتاح والتحرر من جميع الروابط والحدود (كونزلن، ١٩٩٩، مآزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، ص ٢٣، ٢٢) .

من منطلق هذه المعاني لمفهوم

تعبير العلمانية تعبيراً محدثاً لم يرد له ذكر في المعاجم العربية القديمة، وقد ورد هذا التعبير أول مرة في قاموس ثنائي اللغة (فرنسي\عربي)، ألفه أحد تراجمة الحملة الفرنسية وأسمه «لويس بقطر المصري»، وقد طبع جزؤه الأول في مارس ١٨٢٨م، ثم دخلت الكلمة بعد ذلك إلى اللغة العربية، وأول معجم في اللغة العربية ورد فيه هذا التعبير هو «المعجم الوسيط» الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وقد فرق هذا المعجم بين لفظين العلماني والعلماني، الأول نسبة للعالم والآخر نسبة للعلم. (الصاوي، ٢٠٠١، موقف الإسلام من العلمانية، ص ٧) .

أما في المعاجم الأوربية فيدرج الطعان بعض المفاهيم التي تناولت مفهوم العلماني منها: (الطعان، ٢٠٠٧، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ١٢٢) .

١.علمانيةsecularism ما يهتم بالدنيوي أو العالمي كمعارض للأمور الروحية، وبالتحديد هي الاعتقاد بالدنيويات .

٢.العلمانيsecularist وهو ذلك الشخص الذي يؤسس سعادة الجنس البشري في هذا العالم من دون اعتبار للنظم الدينية وأشكال العبادة .

وفي معجم أكسفورد بيان معنى كلمة secular كما يأتي: (دليل اكسفورد للفلسفة، ٢٠٠٣، ص ٨٤٩- ٨٥٠) .

١.دنيوي أو مادي، ليس دينياً ولا روحياً، مثل التربية اللادينية، والسلطة اللادينية،

العلمانية وجدنا أن المفكر عبد الوهاب المسيري يرى أن المجال الدلالي لهذه الكلمة أخذ بالاتساع وصولاً إلى معناه المعاصر الذي يُنبأ بإمكانية إصلاح أحوال الإنسان وذلك بالاعتماد على الوسائل المادية، من دون الحاجة إلى قضية الإيمان، وعدم التصدي لها بالقبول أو الرفض. (المسيري، والعظمة، ٢٠٠٠، العلمانية تحت المجهر، ص ١١-١٢). وإن من أشهر التعريفات للعلمانية هو التعريف القائل: العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، وهو في الحقيقة لا يعطي المغزى الكامل للعلمانية الذي ينطبق على الفرد وعلى السلوك الذي قد لا يكون له صلة بالدولة، لذلك يرى البعض، أن حصر العلمانية في هذه الدائرة الضيقة، دائرة فصل الدين عن الدولة وحسب، هو عملية استبعاد للدائرة المعرفية الأشمل للعلمانية، لذلك طرح المسيري فكرة العلمانيتين الجزئية والشاملة (المسيري، والعظمة، العلمانية تحت المجهر، ص ١١٩-١٢١) :

١- العلمانية الجزئية: هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية المعرفية، وتذهب إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وبعض الجوانب الأخرى للحياة العامة، وهي ما يعبر عنها (فصل الدين عن الدولة)، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكمالات أخلاقية وربما دينية، لذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية.

٢- العلمانية الشاملة: هي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلي ونهائي، تحاول تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة الواحدة المادية، وترى أن مركز الكون كامن فيه، وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثر بالخصوصيات، أو المطلقات، أو الثوابت، هذه المادة تشكل كل من الإنسان والطبيعة، ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية، وأخلاقية. والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى ليست فصل الدين أو هذه القيمة، أو تلك عن الدولة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس عن العالم، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها.

والعلمانية بهذا المفهوم تعتبر في ميزان الإسلام مفهوماً جاهلياً، إذ تعني عزل الدين عن شؤون الحياة، وذلك أن الإسلام دين متكامل جاء لينظم الحياة بأوجه نشاطها ويوجه الناس إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، وإبعاد الدين عن الحياة وعن شؤون الدنيا، وعزله عن العقيدة والشريعة والاقتصاد والسياسة والتعليم والأسرة والمجتمع وغيرها. (الرحيلي، ب. ت)، العلمانية وموقف الإسلام منها، ص ٣٣٦. وإن مفهوم العلمانية مفهوم غامض وغير واضح وله عدة مفاهيم كما أسلفنا،

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، ص ٣٦) .

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، ص ٨٧-٨٨) .

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

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 وتطبيق الشريعة، ص ١٠٨-١١٣)، لأن العلمانية والإيمان نقيضان، فإن الإيمان يقضي الانقياد والإذعان لما جاء من عند الله، والعلمانية تقضي التمرد على الوحي، والكفر بمرجعياته في علاقة الدين بالحياة، وإطلاق العنان للأهواء البشرية. (الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، ص ١١) .

ففي العالم الغربي، فصل ما بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وأُعطى ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وأصبحت العلمانية هناك جزء من الحياة اليومية، وقامت عليها الدساتير الأوروبية، 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، ص ٣٤-٣٥)، وأتخذت العلمانية معنىً شاملاً يدل على تحرر جميع الناس، من القيود الروحية، وخضوعهم لسلطة أخرى هي سلطة الفكر البشري الحر، والعقل العلمي

الاجتماعي، وتقوم على مبدأ الحرية. (بلقزيز، من النهضة الى الحداثة، ص ٨٧-٩٤. والطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٢٣٩-٢٤٦). 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، ص ٥٤).

وقد تباينت آراء الفكر العربي المعاصر بين القبول والرفض للعلمانية، فالإصلاحيون الأصوليون مثلاً رفضوا العلمانية بشقيها إذا كانت مشتقة من العلم 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، ص ٥٧).

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 بنظام كامل للحياة يقودها بتشريعاته وأوامره ونواهيه. (القرضاوي،

الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، ص ٦٦). وهناك من بالغ في رفضها وقال: «العلمانية ثورة على النبوة» (الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، ص ١٦)؛ وبما أنها تفصل بين الدين والسياسة فهي ترفض الوحي وتكفر بمرجعيته (الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية ص ٢٣)، 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، ص ٧، ص ٢٢). وهؤلاء مجمعون على أن العلمانية ظاهرة أوروبية 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

متعبداً لنفسه فضلاً عن تعبده لغيره(عبد الرحمن، ٢٠١٢، روح الدين، ص ٢٤-٢٥) .
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، ص ٣٠) .

وهناك من يرفضها جملة وتفصيلاً، على أساس أنها نزعة إلحادية، بناءً على أن العلمانية هي اللادينية أو الدنيوية، وهي تسعى إلى تهमيش الدين وتنحيته عن التنظيم الاجتماعي والسياسي وفرض نظام سياسي واجتماعي مادي معاد لعقيدة المجتمع والأمة ومفصول عن مصادرها 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 واللاينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما»(الحوالي، (ب. ت)، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ٢٤).

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

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، ص ١٤٥-١٥١) .

بالتالي فإن هذا لا ينطبق على الإسلام؛ لأنه لا يوجد في الإسلام صراع بين مصدرين للسلطة، ولا احتكار من قبل لاهوت للعالم والدولة والاجتماع والمعارف والعلوم، وإذا كان هذا هو حال القضية في النموذج الحضاري الغربي، فإن أمرها ليس كذلك في السياق الإسلامي» (عمارة، ١٩٩٦، العلمانية بين الغرب والإسلام، ص ١٧).

كما يرى طه عبد الرحمن أن مسألة الفصل بين الديني والسياسي هي بالأحرى فصل بين العالم المرئي، والعالم الغيبي، فالإنسان في العالم المرئي يرى بصره في حين أنه يرى العالم الغيبي في بصيرته، وهاتان الرؤيتان تكمل إحدهما الأخرى، كما أنه يتعجب من الذين يفصلون بين العالمين، فهؤلاء يأخذون بكلمات العالم الغيبي ويضيفونها إلى العالم المرئي، وأحد هذه الكلمات التي أضافوها هو «الجلالة»؛ ويقصد بالجلالة هنا إضفاء صفة الإلهية على الإنسان من خلال جعلهم الإنسان يتحمل أمر تدبير شؤونه بنفسه، بالتالي فإن هذا جعل الإنسان يتسلط ويتأله

التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب، فهو تعريف لا ينظر إلى العلمانية من منطلق كونها تمثل بشكل رئيس موقفاً من الإنسان والقيم والدين ولا من منظور كونها موقفاً أبستمولوجياً، أي موقفاً من طبيعة المعرفة العلمية ومن كيفية علاقتها بالمعرفة الدينية، فالعلمانية على وفق هذا المنطلق أعمق بكثير من تحديد وضبط العلاقة بين السلطتين الزمنية والدينية، «إنها قضية تتعلق بما هو الموقف الصحيح من طبيعة الدين وطبيعة الإنسان وطبيعة القيم وبكيف يجب أن نفهم العلاقة، على المستوى الأبستمولوجي، بين الدين والقيم، إن الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية... ينبغي أن يقوم على فصل من نوع أعمق، أي على فصل إبستمولوجي ومنطقي بين الدين والسياسة» (ضاهر، ١٩٩٨، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٦-٩-١٠).

ومن جانب آخر يرى أركون أن أقوى حجة يستخدمها العقل الديني ضد العقل العلماني هي الفصل والقطيعة بين الديني وكل ما تمثله العلمانية، وهذا مبني أساساً على خلفية العقل الأصولي المناهض للغرب؛ ويرد أركون هذه الحجة بناءً على أن العقل الإسلامي الذي عاش بين القرن التاسع والقرن الثالث عشر الميلادي، كان عقلاً علمانياً، وبالتالي فقد صدر الإسلام هذا العقل العلماني لأوروبا، ومن ثم قامت أوروبا بتصدير هذا العقل العلماني إلى العالم الإسلامي، فلماذا هذا الرفض بعد ما كان

لكن العلمانية بحسب مفهومها لا تعني بالضرورة الإلحاد، قد يوجد من العلمانيين من يجحد وجود الله تعالى، أو يجحد رسالاته ووحيه، لكن هذا ليس من اللوازم الذاتية لفكرة العلمانية، فإن الذين نادوا في الغرب لم يكونوا ملاحدة ينكرون وجود الله، بل هم ينكرون تسلط الكنيسة على شؤون العلم والحياة، فكل ما يعنيه هو عزل الدين ممثلاً في رجاله وكنيسته عن سياسة الدولة» (القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، ص ٦٦).

وهناك من ذهب بعكس هذا الاتجاه ذو الصبغة الأيدولوجية، ودعا إلى تطوير المجتمعات الإسلامية وفقاً للنموذج العلماني «فالإسلام يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والزمني على عكس ما يتوهم الجميع» (أركون، ب. ت)، قضايا في نقد الفكر الديني، ص ٢١٠. إذ إن الإسلام منذ مرحلته الأولى كان ممتزجاً بأغراض وأهتمامات دنيوية، «وفي مواجهة الفصل بين ما هو ديني وما هو زمني في الغرب العلماني، يريد الإسلام أيضاً أن يؤسس ما هو سياسي وما هو دنيوي على التعاليم الدينية» (أركون، ١٩٩٦، نافذة على الإسلام، ص ٣٢).

وهؤلاء يرون بأنه لا مفر من العلمانية، واصفين إياها بالموقف، «موقف شامل ومتناسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة، رافضين الفهم السائد للعلمانية، ويرون أنه فهم سطحي قائم على تعريف العلمانية بالأغراض

العقل الإسلامي هو عقل علماني طيلة أربعة قرون على الأقل، بالتالي فإن أركون يعتقد بأن الإسلام يسمح بالعلمنة والحرية والتميز بين الدين والسياسة؛ (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٠٦-٢١٠). إذ إن الإسلام منذ مرحلته الأولى كان ممتزجاً بأغراض واهتمامات دنيوية. «وفي مواجهة الفصل بين ما هو ديني وما هو زماني في الغرب العلماني، يريد الإسلام أيضاً أن يؤسس ما هو سياسي وما هو دنيوي على التعاليم الدينية»، (أركون، نافذة على الإسلام، ص ٣٢) ويوضح أركون سبب دعوته للعلمانية مرتكزاً على أساس الفلسفة البراغماتية فيقول: «إنها ليست المقصود منها فصل الديني عن الدنيوي؛ وإنما هي مقبولة بسبب ميزاتها العملية البراغماتية وفوائدها الإيجابية» (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٠٦).

والعلمانية عند عادل ضاهر هي ليست الفصل بين الديني والسياسي فقط بل هي عنده مبنية على أسبقية العقل على النص وبالتالي فهو يوجه نقده لمن يحاول تعضيد موقفهم العلماني عن طريق اللجوء إلى القرآن والسنة. كما أنها موقف شامل ومتناسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة، فالقصد منها جعل الإنسان قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك (ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٥-٦).

وإلى هذا الرأي يذهب محمود أمين، فالعلمانية عنده ليست فصل الدين عن السياسة، وإنما هي رؤية وسلوك ومنهج، فهي تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، وتعبّر عن طموحه الثنائي الروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعاده وازدهاره. (نقلاً عن: المسيري، والعظمة: العلمانية تحت المجهر، ص ٦٦) بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك فهو يأمل أن تكون العلمانية منطلقاً صالحاً للتجديد الديني، بما يتلائم ومستجدات الواقع (الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٢٥٧).

وإن حسن حنفي لا يرفض مضمون العلمانية، وإنما يرفض المصطلح لأنه بضاعة المستعمر، فلماذا لا ندعو إلى الإسلام الحقيقي، والإسلام الحقيقي هو إسلام علماني في جوهره، لا حاجة إلى علمانية مستمدة من الخارج (حنفي، والجابري: حوار المشرق والمغرب، ص ٣٨). في حين يرى في موضع آخر أن العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طائفة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور (حنفي، ١٩٩٢، التراث والتجديد، ص ٦٣. وينظر: حنفي، والجابري: حوار المشرق والمغرب، ص ٣٨).

ويدعو هشام جعيط إلى العلمانية بشكل مكشوف فيقول: «وهكذا نقتراح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور لا إسلامي، ذلك إننا حافظنا على جوهر

العقل الإسلامي هو عقل علماني طيلة أربعة قرون على الأقل، بالتالي فإن أركون يعتقد بأن الإسلام يسمح بالعلمنة والحرية والتميز بين الدين والسياسة؛ (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٠٦-٢١٠). إذ إن الإسلام منذ مرحلته الأولى كان ممتزجاً بأغراض واهتمامات دنيوية. «وفي مواجهة الفصل بين ما هو ديني وما هو زماني في الغرب العلماني، يريد الإسلام أيضاً أن يؤسس ما هو سياسي وما هو دنيوي على التعاليم الدينية»، (أركون، نافذة على الإسلام، ص ٣٢) ويوضح أركون سبب دعوته للعلمانية مرتكزاً على أساس الفلسفة البراغماتية فيقول: «إنها ليست المقصود منها فصل الديني عن الدنيوي؛ وإنما هي مقبولة بسبب ميزاتها العملية البراغماتية وفوائدها الإيجابية» (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٠٦).

والعلمانية عند عادل ضاهر هي ليست الفصل بين الديني والسياسي فقط بل هي عنده مبنية على أسبقية العقل على النص وبالتالي فهو يوجه نقده لمن يحاول تعضيد موقفهم العلماني عن طريق اللجوء إلى القرآن والسنة. كما أنها موقف شامل ومتناسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة، فالقصد منها جعل الإنسان قادراً على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك (ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٥-٦).

وإلى هذا الرأي يذهب محمود أمين،

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، ص ٢٢٧).

والعلمانية عند نصر حامد أبو زيد ليست مروقاً أو كفرًا أو إلحاداً وأنها 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، ص ٦٤).

ويرى عبد المجيد الشرفي أن في الإسلام جانباً آخرًا ليس أقل أهمية، قابل للتطور في اتجاه العلمنة هو معقولية الشريعة، فالإسلام دين وممارسة دينية يجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية (الشرفي، ١٩٩٤، لبنات، ص ٦٢). 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، ص ٢٦٣).

في حين يرى علي حرب إن مسألة الفصل بين الدين والسياسة هي أصلاً لا وجود لها فالسياسة أصلاً كانت منذ البداية هي إنسانية لا دخل للدين فيها، وبين رأييه هذا على اعتبار أن النص يتلقاه إنسان فهو بالتالي ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية (حرب، ١٩٩٣، نقد الحقيقة، ص ٦١).

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، ويضيفون: 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 (ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٦).

على كل حال يسعى أغلب العلمانيين العرب لكي يؤسلموا العلمانية، ويجعلوها متحالفة مع الدين، أو أن الدين علماني في جوهره، فالعلمانية لا تعني ألبة 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

خدمة لحياة الإنسان، «فالأيدولوجيا لها غرض دينوي لا أن غايتها الدين فقط». وهذا ما يرفضه سروش معتبراً أدلجة الدين تؤدي إلى مسخه، فالأيدولوجية 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 الأيدولوجيا.

وبما أن الشريعة ثابتة وقدسيتها وإلهية المصدر بحسب المؤمنين، فإن فهمها لا يتصف بهذه الصفات، فهو فهم بشري قابل للخطأ والصواب وغير كامل، لذلك فهو لا يتسم بالقدسية والخلود، «المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة» (سروش، ٢٠١٠، القبض والبسط في الشريعة، ص ٣٢). لذا فالفقه علم دينوي الغاية منه تدبير الحياة الدنيا، ولا يمكن القول بوجود مصالح غيبية في الأحكام الشرعية، «فالتوفيق في حل المشاكل الدنيوية غير منوط بالمصالح الغيبية، والقانونون أمّا يكون قانوناً صالحاً فيما يمثله من معطيات عاجلة ونتائج صحيحة على أرض الواقع الاجتماعي لا من خلال العواقب الآجلة» (سروش، بسط التجربة النبوية، ص ١١٣)؛ وايضاً أن الفقه وغيره من المعارف الدينية، هي فهم البشر للدين، وهي تنمو وتتولد على يد الناس وهذه المعارف الدينية مستفيدة عموماً من المعارف البشرية غير الدينية، وكغيرها

عبد الكريم سروش وأغلب العلمانيين بين الشريعة بذاتها والفهم البشري لها، فتوصلوا إلى أن هناك طريقتين 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، ص ١١١-١١٢).

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، ص ١٧٥).

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 الأيدولوجي: وهنا يكون معيار حقانية الدين هو ما يقدمه من

وذلك من خلال موقف المسيحية من العلم في العصر الوسيط، ومحاكم التفتيش التي أنشأتها المسيحية ضد العلماء (القرضاوي، ١٩٩٥، الإسلام حضارة الغد، ص ١٥٣)، 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، ص ٥٨).

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: (سَزِيهِمْ أَيْآتِنَا فِي الْأَقَاقِ 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، ص ٩، ص ١٨٣. وينظر: القرضاوي، الإسلام حضارة الغد، ص ١٥٤).

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

من فروع المعارف الأخرى، هي باستمرار في تحول وتكامل. (سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص ١٥٧).

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 اهتمام الإنسان في شؤونه الدنيوية بمسألة الدين وتعاليمه، فهي تقف موقف المحاييد 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، ص ٢٦٨).

ثانياً: من العلمنة إلى الأنسنة

العلم والدين

حرص علماء الكلام الجدد على علمنة الوحي، وهناك من خالفهم طبعاً لكن مع ذلك فقد كانت إحدى غاياتهم الرئيسية 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، ص ١٧٨. وينظر: عبده، ١٩٨٨، الإسلام والنصرانية، ص ١٣٨). وهذا ما وضعه 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.

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 بالمرّة. (البناء، ٢٠٠٣، الإسلام والعقلانية، ص ٤٥) .

وعندما يأتي البناء 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 تورا، هي بالدرجة الأولى كتب هداية، وقد تضمنت أصول وقواعد ومبادئ هذه الهداية، ولكنها لم تتضمن تفاصيل جزئيات ذلك، كما لم تتناول جوانب أخرى عديدة تزهر بها الحياة الإنسانية، ولا يمكن أن يتضمنها كتاب واحد». (البناء، ب). (ت)، التعددية في مجتمع إسلامي، ص ٤٥). 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 الاستثناس، 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 (البناء، الإسلام والعقلانية، ص ٤٥-٤٦) .

الحديث من أجل فهم أسرار القرآن وإدراك المعاني الخفية في آياته (زكريا، ١٩٨٧، الصحو الإسلامية في ميزان العقل، ص ١٣٣)؛ ويقول إقبال في صدد هذا: «الحقيقة هي أن العملية الدينية والعملية العلمية، رغم إتباعهما مناهج مختلفة إلا أنهما متماثلتان تماماً في غايتيهما 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، ص ٣٢٨)؛ 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 لتنشئ موقفاً واحداً شاملاً يؤدي إلى نوع من التحول التركيبي لتجاربها» (إقبال، ٢٠١١، تجديد الفكر الديني، ص ٣٢٩) .

ويؤيد هذا الكلام جمال البناء، 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 تعزيراً من الدين لمنزلة العلم وليس خطأ منه، ويكون مستحقاً للشكر من

من إيقاظ للعقل، وتوجيه له إلى حقائق العلم»(البوطي، وتيزيني، ١٩٩٩، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص ٣٢) .

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 (ص) (النملة، ٢٠١٤، مراجعات في نقد الفكر الاستشراقي، ص ٨٢-٨٣). 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، ج ١، ص ٢٦٩). وهؤلاء نظروا في القرآن فوجدوا أن الله سبحانه وتعالى يقول: (مَا قَرَّطْنَا 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

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 بأي 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، ص ٦٤)، 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 يخالف 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، ص ١٥٤-١٥٥) .

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

دعاية في الأواسط العلمية والثقافية (شلتوت، ٢٠٠٤، تفسير القرآن الكريم، ص ١١-١٢) . 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، الصحة الإسلامية في ميزان العقل، ص ١٣٣-١٣٤).

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 يريدونها 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، ص ١١-١٢)؛ 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، ص ١٣-١٤) .

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، ص ٦٢) .

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، ص ١٣٠). 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

والتراث والتاريخ والماضي، وهذه المفاهيم شكلت عقيدة المسلم الدينية والثقافية، ومن ثم فمجرد الاقتراب منها يشكل خرقاً واعتداء على ضمير المؤمن، فما السبيل إذن عند هؤلاء المفكرين لغرس هذه البذرة الغريبة في تربة العقل المسلم؟ لجأ هؤلاء إلى البحث في التراث الإسلامي عن جذور فيما أطلقوا عليه الحداثة الإسلامية، سعياً للمماثلة مع الحداثة الغربية، عن طريق تقريب المفاهيم الإسلامية من مفاهيم الحداثة، وتوظيفها وتطويعها بالقلب، أو الحذف، أو التعديل، أو التبرير، لإعطائها المشروعية الحداثيّة، وقد مر معنا كيفية انتقالات علماء الكلام الجدد، وصولاً إلى مرحلة الأنسنة. وذلك من خلال تأكيدهم على تاريخية النص، التي تسعى إلى أنسنة الوحي، على اعتبار أن الأخير هو المفهوم المركزي (أبو زيد، ٢٠١٤، مفهوم النص، ص ٣١)؛ أو هو عبارة عن صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجات خاصة تظهر من يوم إلى يوم في حياة الطائفة الوليدة لتلبية هذه الحاجات أو حل تلك المشاكل الطارئة (أركون، ٢٠١٣، التشكيل البشري للإسلام، ص ٨٩).

فالوحي عبارة عن ظاهرة تنطبق مع المحيط وتقتبس لونها من البيئة بشكل كامل، وأن البيئة أو المحيط الاجتماعي يشتمل على ما كان يدور في أعماق شخصية النبي (ر)، نتيجة الحوادث التي وقعت على امتداد حياة النبي، وعلى هذا الأساس فهو ليس مجرد ظاهرة دينية، بقدر ما

ناحية قرآنيته، أو يتصل به من ناحية هدايته أو إعجازه، فذلك من علوم القرآن، وهذا ظاهر في العلوم الدينية والعربية، أما العلوم الكونية، وأما المعارف والصنائع، وما جد أو يجد في العالم من فنون ومعارف، كعلم الهندسة والحساب... الخ، فإن شيئاً من ذلك لا يَجْمَلُ عدّه من علوم القرآن؛ لأن القرآن لم ينزل ليدل على نظرية من نظريات الهندسة مثلاً، ولا ليقرر قانوناً من قوانينها، وكذلك علم الهندسة لم يوضع ليخدم القرآن في شرح آياته؛ ويوضح زرقاني أنه لا يَجْمَلُ اعتبار علوم الكون وصنائه من علوم القرآن مع أن القرآن يدعو إلى تعلمها؛ لأن هناك فرق كبير بين شيء يحث القرآن على تعلمه في عموماته أو خصوصاته، وبين العلم الذي يدل القرآن على مسأله أو يرشد إلى أحكامه، أو يكون ذلك العلم خادماً للقرآن بمسأله أو أحكامه أو مفرداته، فالأول ظاهر أنه لا يعتبر من علوم القرآن بخلاف الثاني، وهو ما يريد أن يرشد إليه الزرقاني (الزرقاني، (ب. ت)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٤).

الأنسنة في الفكر العربي المعاصر (أنسنة النص الوحي)

سعى المفكرون العرب إلى إيجاد مساحة كافية للترويج فيها للحداثة والأنسنة، وسط مجتمع مسلم عقله الجمعي تأسس على قيم الدين، والتاريخ، والتراث، فليس من السهل عليه تقبل تلك الأفكار الجديدة التي قامت عليها الحداثة في بيئتها الأصلية، التي تقوم على القطيعة المعرفية مع الدين

هو ظاهرة إنسانية عامة ترتبط بتصورات الوجود الإنساني (سروش، بسط التجربة النبوية، ص ١٩٠).

وهذه الحداثة التي يروج لها علماء الكلام الجدد لا بد لها من أن تؤسس على الأسس الفلسفية للحداثة الغربية، التي يتم فيها التخلي عن الوحي الإلهي بوصفه مصدراً للمعرفة، وإحلال العقل أو العقلانية بدلاً عنه، إذ يرى أركون إننا: «اليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة، لكي يكتب لنا تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي كل التطورات، وهذا هو الفكر التاريخي العقلاني الحديث الذي أدعوا العرب والمسلمين كافة إليه، ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف، وهو ليس خارج التراث والسنة وليس ضد التراث والسنة، وأما من خلال التراث والسنة يُدفع بالأمر إلى الأمام ويطورها، لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة وفكر الحداثة وعقلانية الحداثة» (مبروك، ٢٠١٥، أفكار مؤتممة، ص ٨٧).

ويعتقد أركون بأن سبينوزا وديكارت حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي، وبدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه، وبدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً، وما فعلاه لا يقدر بثمن، لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاع

من براثن العقل اللاهوتي القروسطي... ويقصد بالاستقلالية الذاتية هنا، بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة، أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة (سبيلا، وبنعبد العالي، ٢٠٠٩، الحداثة الفلسفية، ص ١٣٨-١٤١).

لقد استعار علماء الكلام مذهب الأنسنة من مرجعياته الغربية العلمانية، ووظفوه في قراءة النص القرآني المقدس، بهدف رفع القدسية عنه ونقله من مكانته ذات المصدر الإلهي، إلى مكانة ذات وضع بشري، بواسطة عدة عمليات منهجية خاصة، يذكرها طه عبد الرحمن في الآتي (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣١٦).

حذف عبارات التعظيم: مثل القرآن الكريم، القرآن الحكيم، الآية الكريمة.
٢- استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة: مثل الخطاب النبوي، بدل الخطاب الإلهي، الظاهرة القرآنية، أو الواقعة القرآنية بدل مصطلح نزول القرآن، والمدونة الكبرى بدل القرآن الكريم.

٣- التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني.

٤- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام «القرآن كلام الله، وعيسى كلمة الله».

والقراءة الحداثية تنظر إلى النصوص دينية كانت أم ثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بتاريخية الوضع الاجتماعي والثقافي

والسياسي السائد في المجتمع الذي انبثقت منه هذه النصوص (عبد الرحمن، ٢٠٠٦، روح الحداثة، ص ١٧٨-١٨٠).

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 الانتقال 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 الملابس، 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 (النعمي، ٢٠١٦، القراءة الحداثية للنص القرآني، ص ١٣٦). وهو وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة وغير بشرية، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر (محمد، ٢٠٠٢، جدلية الخطاب والواقع، ص ٧٠).

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 يركز على بتر العلاقة بين النص وقائله (موت المؤلف) (يحيائي، وقرين: ٢٠١٩، مصطلح موت المؤلف عند رولان بارت، ضمن المقدمة)، والسعي قدر الوسع في استخراج التناقضات بين أجزاء تلك النصوص، ثم ترك المجال

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 أبستمولوجي 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، ص ٢٦).

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،

متاحاً على مصراعيه أمام القارئ، ليقراه 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 تقيّد القارئ بمقصود صاحب النص (تيزيني، ١٩٩٧، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٣٨١).

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، ص ٣٨١).

والقسم الآخر 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، ص ٢٦).

فالقسم الثاني والذين يمثلون اليوم

وهي محاولة قراءة النص قراءة تاريخية ناسوتية، لا قراءة لاهوتية أسطورية (حرب، ٢٠٠٥، نقد النص، ص ٢٠٥). ولهذا فهو يسعى إلى تقويض مفهوم النص كوشي مفارق موجود على نحو أذلي 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، ص ٢٠-٢٥).

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 رقد من العناية الإلهية بموهبة خاصة تعين على الفهم والتدبر، وقد ساق هذا التعليل في أكثر من كتاب له؛ ومائل 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

ص ٢٧-٢٨)؛ وهذه القضية تقود إلى التقسيم بين اللوح المحفوظ، والقرآن، (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ [٢١] فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ [٢٢]) (سورة البروج: الآية ٢٠-٢١)، فاللوحة 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 باللوحة 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، ص ٦٨-٧٥).

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،

مجرد نص لغوي أنتج في سياق الثقافة التي تنتسب إليها لغته، ولا يتأتى فهمه أو تأويله إلا باستفتاء هذا المجال الثقافي الخاص، فينزل من أفق المطلق الثابت، إلى درك النسبي المتغير (أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٩٢) .

يقول حرب: «إن عبارة النص اللغوي تثير غموضاً تلتاث مع الرؤية، ويضطرب الفهم، لأنها تنطبق على خطابات كثيرة، ونصوص شتى، وليس من نص إلا وعاءه اللغة، فلسفياً كان أو أدبياً أو نقدياً، فإذا كان هذا هو المقصود فإن العبارة متجهة إلى أن كلام الله تعالى يتساوى مع أي نص بشري، أيّاً كان مشربه وجنسه، ومهما كانت درجة إبداعه رفيعة أو متدنية، فيشير حرب إلى أن عبارة نص لغوي في غير محلها، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها» (حرب، نقد النص، ص ٢٠٧) . وهذا مبني على أساس أن أبو زيد لا يفرق بين النص القرآني والنص الثقافي البشري، فهما عنده متساويان من حيث قوانين التشكل وإنتاج الدلالة، فالنص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي (أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص ٨٧) .

ويرى أبو زيد أن النصوص الدينية متى ما لامست قوانين الثقافة البشرية، انفصلت عن مصدرها الإلهي، ومن ثم تأنسنت في واقع الثقافة السائد، إذ يرى أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه

لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى (u) (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦) .

وهذه المماثلة مأخوذة من وجهة نظر أركون حيث يقول: لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية، ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية، ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية (أركون، ٢٠٠٥، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٢٣-٢٤) .

بيد أن هذه المماثلة تنزع إلى قياس فاسد يختل فيه شرط تعددية العلة من الأصل إلى الفرع، ذلك أن نفي الطبيعة الإلهية عن عيسى عليه السلام، له سياق خاص ودواعٍ معينة، فضلاً أن النفي هنا متعلق ببشر، أما القرآن فوحي من الله تعالى، وربانيته متكفل بحفظها، والداعي إلى نفيها غير ناهض (الريسوني، ٢٠١٠، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص ٢٧٢) .

وفي السياق نفسه، سياق نقض مفهوم الوحي يشدد أبو زيد خطابه النقدي بفكرة أخرى معضدة هي أن القرآن نص لغوي بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج عن اللغة وسابق عليها لا يمت إلينا نحن البشر بصلة، أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا، شئنا أم أبينا، إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة، وهكذا يغدو النص القرآني

القوانين، لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٨٤). 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، ص ٧٠).

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، ص ٩-٩٢).

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، ص ١١٧-١٢٤). 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 تجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني، فإنه يبقى صحيحاً أن التوصل إلى الحقائق المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوسطة البشرية، لذا فإن السمة الإلهية للشريعة لا يمكن أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والبيولوجيا، وعلى أساس ما تقدم أكد أركون أيضاً على عدم ضرورة النظر إلى القرآن ككلام آت من فوق، وأما على أنه حدث واقعي تاماً، كوقائع الفيزياء والبيولوجيا (أركون، ١٩٩٦، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٧-٢٨٤).

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

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، ص ٣٥٩-٣٦٠. وينظر: النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني، ص ١٣٨).

وفي حديثه عن اللوح المحفوظ والقرآن، يؤكد تيزيني على قداصة الأول «اللوحة المحفوظ»، وتاريخية الثاني «القرآن» ولغوئته، وبذلك يفصل القرآن بهذه التاريخية والألسنية عن تعاليه وقديسيته، فالتمييز بين لوح محفوظ وقرآن أمر سائغ ومطلوب، ذلك لأن الأول هو الذي تتطابق فيه عملية التجسد الإلهي، وتجلي 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، ص ٣٥٩-٣٦٠).

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) علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب؛ وهذا في رأيه لا يُعد كفرةً أو مروفاً

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، ص ١٥٠. وينظر: أمانة، ١٤٢٤هـ، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٣٨٩).

لذلك يعتقد حنفي بضرورة التحول للنظر إلى الوحي ببعده الأنثروبولوجي لا ببعده الثيولوجي. (حنفي، ٢٠١٧، الوحي والواقع، ص ٢٠).

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، وأخذ منها موقفاً، أن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي

من الدين، وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولة 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 بتاريخته ونسبته، 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 أطهرهم الذهنية (نقلاً عن: الشرفي، ٢٠٠٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٣٧-٣٨).

من الدين، وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولة 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 بتاريخته ونسبته، 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 أطهرهم الذهنية (نقلاً عن: الشرفي، ٢٠٠٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٣٧-٣٨).

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، ص ٢٠٢). 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

من الدين، وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولة 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 بتاريخته ونسبته، 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 أطهرهم الذهنية (نقلاً عن: الشرفي، ٢٠٠٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٣٧-٣٨).

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، واسيينوزا، عن تجارب النبوة، أو عبر القلب والوجدان، كما يذهب أحمد القبنجي (ناشيد، ٢٠١٥، الحداثة والقرآن، ص ١٨).

أما القرآن المحمدي فهو ثمرة جهد الرسول في تأويل الوحي وترجمة الإشارات الإلهية إلى عبارات بشرية، انطلاقاً من وعيه وثقافته ومزاجه وشخصيته وقدرته

مصدريته الربانية، وربطه بأفق المتلقي

وذهنه وطاقته التخيلية، فيولد من المعاني

ما يشاء، ويحكم على مقاصد المتكلم على

ما يحب ويشتهي، بدعوى أنه لا سبيل إلى

إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي

لانقطاع صلتها بنا، وغيابه عنا (عبد الرحمن،

روح الحداثة، ص ١٨٠-١٨١). لكن في الحقيقة

إن المتأمل في كلام الداعين إلى أنسنة الوحي

هو خلاف ما قاله عنهم طه عبد الرحمن

وغيره، من أنهم عملوا على نفي حقائق

القرآن المطلقة ومقاصده الثابتة، وفصله

عن مصدره الرباني، وأعتقد أن مقاصدهم

كانت واضحة كما موضح أعلاه.

خاتمة

انتهى الفكر العربي المعاصر إلى نتيجة

مفادها، أن العلمانية لا تتنافى مع واقع

الإيمان والتدين، وهي لا تعني الموقف

المضاد للدين، بل هي تعني اللادينية، أي

أنها تعني عدم اهتمام الإنسان في شؤون

الدينية بمسألة التدين وتعاليمه، فهي أي

العلمانية، تقف موقف المحاييد من القيم

والأوامر والنواهي الدينية، ما يعني أنها لا

تقف موقفاً معادياً للدين وتعاليمه، بل

أن كل ما تدعو إليه العلمانية هو إخراج

الدين من الميدان العام وحصره في الضمير

الشخصي للإنسان، أي بمعنى آخر اعطاء ما

ليقصر لقيصر وما لله لله .

إن كل ما أراد أن يوضحه معتنقي

العلمانية في عالمنا العربي بل والإسلامي

على نطاق أوسع، هو أن الإنسان له القدرة

على تنظيم شؤون حياته باستقلال تام عن

أي دين، فالإنسان برأيهم وصل عقله إلى

سن الرشده وهو قادر على تنظيم حياته

بمعزل عن الدين.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم وما بعدها

٢. أبو زيد، نصر حامد، ١٩٩٤، نقد

الخطاب الديني، مصر، سينال للنشر .

٣. أبو زيد، نصر حامد، ١٩٩٥،

النص السلطة الحقيقة، الدار

البيضاء، المركز الثقافي العربي .

٤. أبو زيد، نصر حامد، ٢٠١٤، مفهوم

النص، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

٥. أركون، محمد، ١٩٩٦، تاريخية

الفكر العربي الإسلامي، بيروت،

مركز الانماء القومي .

٦. أركون، محمد، ١٩٩٦، نافذة على

الإسلام، لبنان-بيروت، دار عطية للنشر.

٧. أركون، محمد، ٢٠٠٥، القرآن من

التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب

الديني، بيروت، دار الطليعة .

٨. أركون، محمد، ٢٠١٣، التشكيل البشري

للإسلام، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي

. .

٩. أركون، محمد، (د.ت)، قضايا في نقد

الفكر الديني (كيف نفهم الإسلام

اليوم)، بيروت، دار الطليعة للطباعة .

١٠. إقبال، محمد، ٢٠١١، تجديد الفكر

الديني في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب المصري

. .

١١. أمانة، عدنان، ١٤٢٤هـ، التجديد في

الفكر الإسلامي، السعودية، دار ابن الجوزي

. .

١٢. باحو، مصطفى، ٢٠١٢، العلمانيون

العرب وموقفهم من الإسلام، مصر،

- المكتبة الإسلامية .
١٣. بلقزيز، عبد الإله، ٢٠١٤، من النهضة إلى الحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية .
١٤. البناء، جمال، (د. ت)، التعددية في مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الفكر الإسلامي .
١٥. البناء، جمال، ٢٠٠٣، الإسلام والعقلانية، القاهرة، دار الفكر الإسلامي .
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، مج ٣، مجلة الاجتهاد، العدد ١١، ١٠.
٢٠. حرب، علي، ١٩٩٣، نقد الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي .
٢١. حرب، علي، ٢٠٠٥، نقد النص، دارالبيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي .
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، مركز دراسات فلسفة الدين .
٢٥. حنفي، حسن، ٢٠١٧، الوحي والواقع، المملكة المتحدة مؤسسة هنداي.
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، دار الهجرة.
٢٨. حوراني، ألبرت، (ب. ت)، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، دارالنهار.
٢٩. خان، وحيد الدين، (ب. ت)، الإسلام يتحدى، مكتبة الرسالة .
٣٠. د ليلاً كسفو ر د للفلسفة ، ج ٢، ٢٠٠٣، تحرير تدهوندرتش، ليبيا، المكتبالوط نيللبحثوا 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، ج ١، الرياض، مؤسسة الرسالة.
٣٣. الريسوني، قطب، ٢٠١٠، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، المغرب، وزارة الأوقاف .
٣٤. الزرقاني، محمد عبد العظيم، (ب. ت)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ١، مطبعة عيساالبابي .
٣٥. زكريا، فؤاد، ١٩٨٧، الصحو الإسلامية في ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر

- المعاصر. العربي الحديث والمعاصر، بيروت، دار البيروني للطباعة والنشر .
٣٦. سبيلا، محمد، وعبد السلام بنعبد العالي، ٢٠٠٩، الحداثة الفلسفية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث .
٣٧. سروش، عبد الكريم، (ب. ت)، العقل والحرية للنجف الاشرف، دارالفكر الجديد.
٣٨. سروش، عبد الكريم، (ب. ت)، الدين العلماني، العراق- النجف الاشرف، دار العراق الجديد .
٣٩. سروش، عبد الكريم، ٢٠٠٩، بسط التجربة النبوية، بيروت، منشورات الجمل.
٤٠. سروش، عبد الكريم، ٢٠١٠، القبض والبسط في الشريعة، بيروت-لبنان، دارالجديد .
٤١. الشرفي، عبد المجيد، ١٩٩٤، لبنات تونس، دار الجنوب.
٤٢. الشرفي، عبد المجيد، ٢٠٠٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دارالطليعة .
٤٣. شلتوت، محمود، ٢٠٠٤، تفسير القرآن الكريم، القاهرة، دارالشروق .
٤٤. شمس الدين، محمد مهدي، ١٩٩٦، العلمانية، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
٤٥. الصاوي، صلاح: ٢٠٠١، موقف الإسلام من العلمانية، السعودية، دار الندوة العالمية.
٤٦. زاهر، عادل: ١٩٩٨، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت- لبنان، دار الساقى.
٤٧. زاهر، محمد كامل، ١٩٩٤، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر المعاصر.
- العربي الحديث والمعاصر، بيروت، دار البيروني للطباعة والنشر .
٤٨. الطعان، احمد ادريس، ٢٠٠٧، العلمانيون والقرآن الكريم، السعودية، دارابنحزم .
٤٩. عبد الرحمن، طه، ٢٠٠٦، روح الحداثة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي .
٥٠. عبد الرحمن، طه: ٢٠١٢، روح الدين، المغرب، المركز الثقافي العربي .
٥١. عبد الرحمن، عبد الهادي: ٢٠٠٣، سلطة النص، مصر، سينا للنشر .
٥٢. عبده، محمد: ١٩٨٨، الإسلام والنصرانية، مصر، دارالحداثة .
٥٣. عدنان، زريقة: ٢٠١٥، تعطيل العقل في الفكر الإنساني، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق .
٥٤. العظمة، عزيز: ١٩٩٨، العلمانية من منظور مختلف، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
٥٥. عمارة، محمد: ١٩٩٦، العلمانية بين الغرب والإسلام، الكويت، دار الدعوة للنشر والتوزيع.
٥٦. القاري، حسان: ٢٠١٠، أنسنة الوحي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد ٢ .
٥٧. القرضاوي، يوسف: ١٩٩٥، الإسلام حضارة الغد، القاهرة، مكتبة وهبة .
٥٨. القرضاوي، يوسف: ١٩٩٧، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، القاهرة، مكتبة وهبة .
٥٩. القرضاوي، يوسف: ١٩٩٩، كيف نتعامل مع القرآن، القاهرة، دارالشروق .

٦٠. القمني, سيد: ١٩٩٦, الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الهاشمية, القاهرة, مكتبة مدبولي .
٦١. كونزلن, جوتفرايد: ١٩٩٩, مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا, مصر, نهضة مصر.
٦٢. مبروك, علي, ٢٠١٥, أفكار مؤتممة(من اللاهوتي الى الانساني), القاهرة, مصر العربية للنشر والتوزيع.
٦٣. المحتسب, عبد المجيد, ١٩٨٢, اتجاهات التفسير في العصر الراهن, الاردن, مكتبة النهضة الإسلامية .
٦٤. محمد, يحيى, ٢٠٠٢, جدلية الخطاب والواقع, بيروت, الانتشار العربي .
٦٥. المسيري, عبد الوهاب وعزيز العظمة, ٢٠٠٠, العلمانية تحت المجهر, بيروت, دار الفكر المعاصر.
٦٦. ناشيد, سعيد: ٢٠١٥, الحداثة والقرآن, بيروت, دار التنوير .
٦٧. النعيمي, محمد سالم, ٢٠١٦, القراءة الحداثية للنص القرآني, مصر, دار مصر العربية .
٦٨. النملة, علي بن إبراهيم, ٢٠١٤, مراجعات في نقد الفكر الاستشراقي, بيروت, بيسان للنشر .
٦٩. يحياوي, صفاء, وشهيرة قرين, ٢٠١٩, مصطلح موت المؤلف عند رولان بارت, رسالة ماجستير, الجزائر, جامعة آكلي محند أولحاج.

