# هرمنيوطيقا قضايا العقيدة في الفكر العربي الحديث: دراسة تحليليّة

# HERMENEUTICS OF CREED'S ISSUES IN THE MODERN ARAB THOUGHT: AN ANALYTICAL STUDY

***Abdullah Awad al-Ajmi***
Department of Creed & Daawa. Faculty of Sharia & Islamic Studies. P.O. Box 5969, Safat – 13060. Kuwait University. Kuwait.

Email: abdallah.alajmi@gmail.com

**Khulasah**

Istilah 'hermeneutik' muncul dalam pemikiran Barat ketika mereka mencari metode yang betul untuk memahami dan berinteraksi dengan teks. Sebahagian pemikir Arab meyakini metode ini sebagai satu-satunya pendekatan untuk memahami teks Shariah dan perkara-perkara agama serta dalam masa yang sama dilihat selaras dengan pemikiran rasional dan sains empirikal. Kajian ini bertujuan menjelaskan pemikiran Arab moden berkenaan hermeneutik dan usaha mereka mengaplikasikan metode ini kepada teks Shariah serta persoalan keyakinan asas seperti ciri-ciri ketuhanan, kenabian serta aspek-aspek metafizik yang tidak terjangkau oleh akal seperti yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.

**Kata kunci:** hermenuitik; pemikiran Barat; teks Syariah; pemikiran Arab moden.

**Abstract**

The term 'hermeneutics' appears in Western thought when they seek the right method to understand and interacting with the text. Some Arab thinkers believe this method as the only approach to understand Shariah texts and religious matters while at the same time seen in line with rational thinking and empirical science. This study is aimed at explaining the modern

Arabic thinking regarding hermeneutics and their efforts to apply this method to Shariah texts as well as basic beliefs such as divine, prophecy and metaphysical aspects that are not reachable to the mind as found in the Qur'an and the Hadith.

**Keywords:** hermeneutics; the Western thought; Sharia texts; the modern Arab thought.

**المقدمة**

فإن من خصائص العقيدة الصحيحة – كما هو متقرر – سلامة مصدرها؛ وذلك باعتمادها بشكل رئيس على الوحي المتضمن لما جاء في القرآن وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم)؛ فجلُّ مسائلها غيبية، والغيب يعتمد على التسليم والتصديق المطلق لله تعالى ولرسوله (صلى الله عليه وسلم)، وهذا من صفات المؤمنين الذين أثنى عليهم الله بقوله: (الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...)[1].

ومع ذلك فقد خاض بعض الناس في مسائل الغيب بدون وجه حق معرضين عن الوحي الذي جاء به الله تعالى، ومبتعدين عن فهم النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه وأئمة المسلمين له؛ بتقديم عقولهم وأفهامهم القاصرة وعلومهم التجريبية عليها، فنتج عن ذلك اختلافهم في فهمها، وتعدّد مناهجهم في عرضها، وسبب ذلك كله تأثرهم بالمناهج الغربية والفلسفات المادية وتطبيقها على النصوص الشرعية

[1] Al-Baqarah 2:1-2.

(القرآن والسنة)، وعلى مسائل العقيدة؛ لاعتقادهم بأنها تتعارض مع العلم التجريبي الحديث، وتعيق الفهم، وتقف حاجزًا أمام نقد النصوص.

وقد كان الحل في رأيهم إعادة قراءتها وفهمها وتأويلها باستخدام المناهج التاريخية والاجتماعية والمادية لرفع المعاني الشرعية عنها، وإحلال تأويلاتهم الهرمنيوطيقية مكانها؛ مما أخرج هذه القضايا اليقينية عن مضمونها، وفرّغها من محتواها، فجاءت على غير مراد الله تعالى.

وقد ضلّ بذلك خلق كثير اعتقدوا أنهم باتباعهم مثل هذه المناهج قد حرّروا عقولهم من قيودها، وسلكوا طريق معرفة الخواص بذلك التميز المزعوم الذي ينشدونه، بل أصبح مطلبًا أساسًا عندهم، وهو في حقيقته طعن في الوحي الذي أنزله الله تعالى، وجحد وإنكار لأصول الإسلام التي جاء بها الأنبياء جميعًا.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي عنونته بـ (هرمنيوطيقا قضايا العقيدة في الفكر العربي الحديث.. دراسة تحليليّة)؛ لبيان مدى تأثر الفكر العربي بالمناهج والفلسفات الغربية المادية، واجتهادهم في تطبيقها على النصوص الشرعية وقضايا الدين الرئيسة.

**أهداف البحث**

يهدف هذا البحث إلى:

1- بيان ماهية الهرمنيوطيقا في الوسط الذي نشأت فيه، وتوضيح معناها في الفكر العربي الحديث.

2- بيان مدى تأثر الفكر العربي الحديث بمناهج الهرمنيوطيقا، وتطبيقها على النصوص الشرعية.
3- الكشف عن كيفية امتداد هذا التأثير ليشمل قضايا العقيدة ومسائل الدين الرئيسة.

**أهمية البحث**

1- انتشار هذه الأفكار في الأوساط المثقفة وفي وسائل الإعلام المختلفة.
2- محاولة أسلمة هذه المناهج من خلال البحث عن أصول مزعومة لها في التاريخ الإسلامي.
3- اعتقاد أصحاب هذه المناهج بأنها السبيل الوحيد لفهم النصوص الشرعية وقضايا الدين الرئيسة فهمًا صحيحًا يتوافق مع العقل والعلوم التجريبية.
4- الكشف عن خطورة تطبيق هذه المناهج على النصوص الشرعية ومسائل الاعتقاد.

**منهج البحث**

اعتمدت في هذه الدراسة المنهج التحليلي الوصفي، وذلك بعرض هذه الأفكار والمناهج في الفكر الغربي، ثم بيان انتقالها إلى الفكر العربي، وتأثر بعض المفكرين العرب بها، وسعيهم في تطبيقها على نصوص الوحي وقضايا العقيدة، مبينًا منهجهم في هذه المحاولات وطريقة تطبيقها على النصوص الشرعية وقضايا الدين الرئيسة، مع بيان أصولها التي

استمدت منها، ولم أتعرض لنقد الأفكار والرد عليها؛ لاعتقادي أن ذلك يحتاج – أيضًا – إلى بحث مستقل، ولا يمكن تضمينه هذا البحث؛ لطبيعة هذه البحوث – كما هو معلوم – وتقييدها بصفحات محددة.

**خطة البحث**

اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه إلى: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة. أما المقدمة، فبينت فيها أهداف البحث، وأهميته، ومنهجه، وخطته. وأما التمهيد، فخصّصته لبيان معنى الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي والعربي. وأما المباحث، فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: هرمنيوطيقا النص الشرعي.

المبحث الثاني: هرمنيوطيقا قضايا الألوهية.

المبحث الثالث: هرمنيوطيقا قضايا النبوات.

المبحث الرابع: هرمنيوطيقا قضايا السمعيات.

وأما الخاتمة، فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

**معنى الهرمنيوطيقا**

كثرت معاني الهرمنيوطيقا (hermeneutics) وتباينت تعريفاتها، فهي تأتي أحيانًا بمعنى التفسير الحرفي، ويمكن اعتبار هذا المعنى أقدم معانيها، وسبب ذلك كونها بدأت كعملية تفسير للنصوص المقدسة، ويدل عليه

أصل الكلمة الذي اشتقت منه في اللغة اليونانية وهو: (hermeneuin)، ومعناه: يفسّر، ومن الاسم: (hermeneia) بمعنى: التفسير.

وقد استمر هذا المعنى إلى ما يقارب القرن العشرين على الرغم من أن مفهوم الهرمنيوطيقا قد اتسع في القرن الثامن عشر وما بعده ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حدٍّ سواء، إلا أن هذه اللفظة قد بقيت توحي بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خبيء ومستور وسرّيٍّ، ويندّ عن الفهم العادي والقراءة المعهودة.[2]

ويربط بعض الباحثين بين هذا المصطلح وبين الإله هرمس (Hermes) عند اليونانيين؛ وهو رسول آلهة أوليمبوس (Olympus) الذي كان ينقل لغة الآلهة ويترجم مقاصدهم إلى البشر؛ فإن لديه من القدرة ما يمكنه من صياغة كلمات مفهومة تفك ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية.[3]

ومن هنا فالتفسير هو أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين الهرمنيوطيقا، وهو من أكثر الأفعال المعبرة عن جوهر التفكير الإنساني، حتى زعم أصحابها أن الوجود ذاته ليس في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة، ويمكن اعتبار التفسير المعنى التقليدي لهذا المصطلح.

وذهبت شريحة من الباحثين إلى أن الهرمنيوطيقا ترادف التأويل، ويستدرك بعضهم فيقول هي مقاربة للتأويل، غير أن لفظة التأويل

[2] See: `Ādil Muṣṭafā, *Fahm al-Fahm Madkhal ila al-Hermeneuṭīqā* (Cairo: Ruaya al-Nashr wa al-Tawzī', 2007), 26.
[3] *Ibid*., 24.

يقابلها في الفرنسية كلمة: anagogic، وفي الإنجليزية: interpretation، في حين تبقى كلمتا hermeneutics hermeneutique قائمتين بذاتهما في هاتين اللغتين[4]، وهذا يعني أن لفظة التأويل ليست مطابقة لهذا المصطلح، وإن كان التأويل من العناصر الأساسية فيه؛ والسبب في ذلك كون التأويل يبحث في الدلالة، بينما الهرمنيوطيقا تبحث في آليات الفهم؛ ولذا فالتركيز فيها على القارئ، أما التأويل فالتركيز فيه على القائل[5].

وفي مقارنة بين التفسير والتأويل والهرمنيوطيقا، يذكر د. حسن حنفي أن الهرمنيوطيقا تعني علم التأويل والتفسير دون وضع فروق بينهما، ثم يستدرك فيقول: إلا إذا قلنا إن التفسير يظل هو التفسير الذي يعتمد على اللغة وأسباب النزول دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص. أما الهرمنيوطيقا أي علوم التأويل، فهذه تتجاوز مستوى علوم اللغة ومستوى الواقع والعالم إلى مستوى المعاني الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، وهذا التأويل ينطبق أكثر على الهرمنيوطيقا؛ لأن التأويل يتضمن الأبعاد الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير هو مجرد ضبط لغوي وفهم عن طريق مباحث الألفاظ[6].

---

[4] See: Yāsīn Bāhī, *al-Ta'wīl wa Falsafah al-Tawāṣul* (Jordan: al-Kutub al-Ḥadīth, 2016), 6.

[5] Sīzā Qāsim, *al-Qārī' wa al-Naṣ* (Cairo: al-Majlis al-'A`lā al-Thaqāfah, 2002), 11.

[6] Ḥasan Ḥanafī, "al-Hermeneuṭiqā wa `Ulūm al-Ta'wīl," *Majallah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu`āṣarah*, vol. 19, 89.

ويفضل شوقي الزين صيغة "فن التأويل" فيقول: "تجدر الإشارة إلى أننا نبتغي صيغة "فن التأويل" لترجمة كلمة hermeneutique تمييزًا لها عن التأويل بمعنى interpretation"، فيبتعد شوقي قليلًا ليعطي المفهوم الأوسع لدلالة المصطلح؛ حيث ينقله إلى الفن ليكون تعبيرًا عن المعاني الجمالية الخفية في إنتاج الدلالة كما يعتقد.[7]

بينما يرى نصر حامد أبو زيد أن الهرمنيوطيقا هي مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، وهي بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه لفظ: exegesis؛ لأن هذا اللفظ يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما المصطلح الأول يشير إلى نظرية التفسير[8].

ويمكن الاستدلال لما سبق بما ذكره غادمير من أن كلمة hermeneutike تتضمن بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي كلمة tekhne، التي تشير إلى الفن بالمعنى الاستعمالي التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعمالية ورمزية[9].

لذلك يمكننا القول بأنها طريقة منهجية في القراءة تُعنى بقواعد تفسير وتأويل النصوص الدينية المقدسة ابتداء، ثم توسّع مدلولها ليشمل

---

[7] Ismā`īl Niqāz, *Manāhij al-Ta'wīl fī al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyyah wa Naqdiyyah Muqāranah li Manāhij al-Ta'wīliyyah al-Mu`āṣarah* (Beirut: Markaz Naml li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 2017). 145.

[8] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 2014), 13.

[9] Ghādmīr Hanz, *Falsafah al-Ta'wīl*, trans. Muḥammad Shauqī al-Zayn (Beirut: Manṣūrah, 2000), 62.

النظرية المنهجية لجميع أنواع التأويل؛ كالتأويل الفيلولوجي، والعلمي، والإنساني، والوجودي.

ويرجح بعضهم هذا المعنى على المعنى الذي قبله معلّلًا ذلك بكون التأويل مصطلحًا إجرائيًّا يتعامل مع النص في ضوء آليات معينة، فالهدف من التأويل هو الكشف عن المعاني بعد إزاحة ستار الظاهر عنها. أما دراسة الأصول المعرفية للتأويل كنظرية، فهي دراسة خارج إطار التأويل، وإنما تؤسس له كنظرية، والهرمنيوطيقا بعَدِّها نظرية التأويل تبحث في معرفة التأويل لا من حيث هو بحث إجرائي، وإنما نظرية ذات بُعدٍ أبستمولوجي تتعلق بالتنظير للعملية التأويلية أو التفسيرية أو اشتراطات الفهم[10].

ومع تطور النظرية النسبية أصبحت الهرمنيوطيقا تختص بـ(فن الفهم)، وهو المعنى الذي أسّس له شلاير ماخر، الذي يعدُّ أبا التأويلية الحديثة، وأصبح فن الفهم أو فن التأويل لا يقتصر على النصوص المقدسة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى النصوص البشرية، وهذا المعنى هو الأكثر استعمالًا في المجالات الفلسفية والأدبية والفنية، وهو المتداول في الهرمنيوطيقا الحديثة والمعاصرة.

فعلى يد "شلاير ماخر تخلّت الهرمنيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى؛ لتصب جلّ اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص، أيًّا كانت هذه

[10] Muḥammad `Alī al-Ḥusaynī, *Abistemūlūjiyā al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Rafīdayn, 2016), 108.

النصوص"[11]، وبرغم هذا المفهوم الواسع الذي أوجده شلاير ماخر، فإنها تظل بعيدة عن دائرة البحث الفلسفي، في الوقت الذي تقترب فيه من طبيعة الأبحاث المنهجية التي تحاول إخراج الإنسان من دائرة الفهم الخاطئ.

والواقع أن شلاير ماخر أعطى تصوّرًا جديدًا للهرمنيوطيقا، فأصبحت تُعنى بعلم الفهم أو فن الفهم، ويتضمن هذا التصور نقدًا جذريًّا لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية)؛ لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم التأويل على أنه مجموعة القواعد المترابطة نسقيًّا، أي جعل التأويل علمًا يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان، بعد أن كانت مقتصرة على النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية والنصوص المقدسة، وهي بهذا دراسة تتعلق بالفهم ذاته[12].

ويعمد دلتاي إلى جعل الهرمنيوطيقا الأساس الذي تقوم عليه جميع مباحث العلوم الروحية الإنسانية، وهي — عنده – عملية تختلف جوهريًّا عن الفهم العلمي للعالم الطبيعي؛ ذلك أن ما نقوم به في العملية التأويلية هو معرفة شخصية بما يعنيه كائن إنساني آخر، وهذا ما دفعه لانتقاد مقولات كانط التي من خلالها دُرست الأفعال الإنسانية، فاستبدلها بمقولات الحياة، ومن ثم فالمنهج الذي يصلح لتفسير الطبيعة

[11] `Abd al-Karīm Sharafī, *Min Falsafāt al-Ta'wīl ila Naẓariyyāt al-Qirā'ah* (Beirut: al-Dār al-`Arabiyyah li al-`Ulūm, n.d), 25.

[12] Rā'id al-`Awawdah, *Falsafah al-Ta'wīl al-Tārikhī* (Jordan: Alam al-Kutub al-Ḥadīthah, 2016), 26.

غير المنهج الذي يصلح لفهم الفعل البشري؛ فالتفسير هو فعل خارجي لظواهر الطبيعة، بينما الفهم هو فعل داخلي لبواطن الكائن البشري[13].

وأما هيدجر، فيُوغل في الاتجاه الفلسفي؛ إذ تناول الوجود اليومي الإنساني في العالم في كتابه "الوجود والزمان"، وأطلق على التحليل الذي قدمه اسم: الهرمنيوطيقا، واستعمل المنهج الفينومينولوجي في هذا التقديم؛ فالهرمنيوطيقا لا تشير عنده إلى علوم أو قواعد تأويل النصوص، ولا إلى منهج الرُّوحيّة الإنسانيّة، وإنما تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته، والفهم الوجودي، ويشير مفهومه هذا إلى أن الفهم والتأويل هما طريقان أو أسلوبان لوجود الإنسان، فليس الفهم شيئًا يفعله الإنسان، بل هو شيء يكونه، ومن ثم يكتشف التأويل عنده، وهذا يعني أن الهرمنيوطيقا أصبحت موصولة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، ومتوحدة في الوقت نفسه مع الصنف الخاص من الفينومينولوجيا الذي جاء بها هيدجر.[14]

ويكمل غادمير هذا الاتجاه، فيفرق بين التأويل القديم والمعاصر؛ إذ الأخير أعطى القارئ المؤوّل دورًا كبيرًا، وهو بهذا ينتقل من المنهج إلى الحقيقة لتصبح علاقة التجربة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف، أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتصور والممارسة، فالهرمنيوطيقا — عنده – عبارة عن نظرية في التأويل بمعنى تأمل فلسفي

[13] Bobner Rodger, *al-Falsafah al-Almāniyyah al-Ḥadīthah*, trans. Fu'ad Kāmil (Cairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr, n.d), 48.

[14] Aḥmad Zāyid, *al-Hermenuitiqā wa Ishkāliyyāt al-Ta'wīl* (Qatar: Qatar University, 1991), 165.

وتفكير فينومينولوجي حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير أو التأويل، وتغدو فيه التجربة هي المعيار، وهي متغيرة متحولة تقوم على اختلاف الآفاق بين أفق التراث وأفق المعاصرة، والحصيلة هي انصهار الآفاق حتى يغدو النص وكأنه يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط؛ أي المؤوّل.[15]

ومن هنا يمكننا القول إن الهرمنيوطيقا على نوعين:

1- هرمنيوطيقا معيارية: وهي كفيلة باستبعاد اعتباطية الأحكام الذاتية، لا سيما أن التأويل في تاريخه النظري والعملي نظر إليه على أساس أنه اعتباطي، ويخضع لاعتبارات ذاتية وتصورات الأحكام الذاتية.

2- هرمنيوطيقا فلسفية: وهي تنتقد الطابع المعياري للهرمنيوطيقا السابقة، وتدعو إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل التي لا تنحصر في تفسير النصوص والآثار المكتوبة، بل تحدد مستويات وجودنا في العالم التاريخي والأنطولوجي.

وهذا التوجه النقدي عنده يمكن وضعه ضمن إطار الاشتغال الفلسفي الفينومينولوجي الذي يتجه نحو انتقاد العلوم الطبيعية، ويُعنى بالماهيات، ويرفض ثنائية الذات والموضوع، ويتمسك بمفهوم الوجود في العالم.

[15] Jadmĩr, *al-Ḥaqīqah wa al-Manhaj*, terj. Ḥasan Nazim and `Ali Ṣaliḥ (Dār Uyya, 2007), 510.

وأما بول ريكور، فقد شهدت الهرمنيوطيقا على يديه تغيرات كبيرة؛ ذلك أنه أرجعها إلى مهمتها الأصلية، وهي تأويل النصوص الدينية، وهي في الواقع هرمنيوطيقا خاصة تُعنى بتفسير النصوص اللاهوتية، يقول بول ريكور: "العالم الذي نتكلم عنه إذن ليس هو الكلام اليومي ... لكن بتعاملنا تحديدًا مع الهرمنيوطيقا اللاهوتية كأنها هرمنيوطيقا تطبيقية على نوع من النصوص (النصوص التوراتية)"[16].

غير أنه يعود فيعرفها بأنها: "فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي"[17]، ومعنى هذا أنه يقسمها إلى نوعين: هرمنيوطيقا فلسفية، وهرمنيوطيقا توراتية، ويرى أن هناك علاقة تضمين بين النوعين، مؤكدًا أن الحركة الأولى تذهب من القطب الفلسفي إلى القطب التوراتي، وبهذا المعنى تكون الهرمنيوطيقا التوراتية هرمنيوطيقا إقليمية مقارنة مع نظيرتها الفلسفية تكونت في الهرمنيوطيقا العامة، وأكد على تبعية الهرمنيوطيقا التوراتية للفلسفية بالتعامل معها على أنها هرمنيوطيقا تطبيقية، وكأنها منظمتها.[18]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تلميذه حسن حنفي خالفه في هذا التقسيم، ورأى أنها تنقسم إلى: هرمنيوطيقا عامة، وهرمنيوطيقا مقدسة؛

[16] Paul Ricour, *Min al-Naṣ ila al-Fi'l Abhāth al-Ta'wīl*, trans. Muḥammad Barrada and Ḥasan Burqia (Cairo: al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Insāniyyah al-Ijtimā`iyyah, 2001), 88.
[17] *Ibid*., 85.
[18] *Ibid*., 91.

فالأولى تضع قواعد عامة لتفسير أي نص، والأخرى تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة وحدها.[19]

يظهر مما سبق الاختلاف والتفاوت في بيان ماهيّة هذا المصطلح وحقيقته، والسبب الرئيس في ذلك هو التطورات التاريخية الجذرية التي مرّ بها المصطلح منذ نشأته، وتعدد الفلسفات الغربية التي بحثت مضامينه وجعلته يتجاوز المعنى الحرفي والدلالة الشكلية إلى دائرة معرفية ذات طابع استقلالي خاص، حتى صار مشروعًا فلسفيًّا في مجال نقد النصوص بل والحياة، وهذا الأمر جعل من الصعوبة بمكان إيجاد مرادف له في الثقافة العربية الإسلامية، ولذا "نجد كثيرًا من الباحثين يُفضّلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية"[20].

بينما يرى بعضهم إطلاق لفظ (التأويليات) ليضاهي به المصطلح الأجنبي، وعبر عنه بصيغة الجمع لكثرة اتجاهاتها ومحاورها والحيز المعرفي الذي تشغله[21]، ويرى البعض الآخر أن لفظ (التأويلية) هو الأنسب دون غيره؛ لأن مصطلح الهرمنيوطيقا لا يبتعد في مفهومه ودلالته عن مادة الفهم والتأويل، وإن كان ليس مرادفًا للتأويل كما سبق؛ ولذا

[19] Fahd al-Qurashī, *Manhaj Ḥasan Ḥanafī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (Riyadh: al-Bayān, 1434H), 419.

[20] Mu'taṣim Sayyid Aḥmad, *al-Hermenuitiqā fī al-Wāqi' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Hādī, 2009), 58.

[21] Ṭahā `Abd al-Raḥmān, *Fiqh al-Falsafah* (al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, n.d), 38.

فإطلاق التأويلية دون التأويل هو الأنسب لما توحيه صناعة الكلمة من الزخم الذي تحمله من اتجاهات ومناهج، فهي تضمر في داخلها جملة غير قليلة من الرؤى والمناهج في القراءة والتأويل[22].

وفي الجملة، يمكن القول بأن الهرمنيوطيقا: وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل، وتقوم على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة، والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول عن طريق المعلوم، وبعبارة أخرى الكشف عما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعانٍ، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه، والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الخارجية.[23]

## المبحث الأول :هرمنيوطيقا النص الشرعي[24]

تأثر الفكر العربي الحديث بالمناهج الغربية في فهم النصوص، حتى تكوّن عندنا ما يمكن تسميته بالهرمنيوطيقا العربية التي تعاملت مع مطلق النصوص، ومنها النصوص الشرعية، على أنها نصوص مفتوحة على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقها أو يستنفذها بشكل نهائي، وهذا ما نص عليه محمد أركون في كتابه "تاريخية الفكر

[22] Ismā`īl Niqāz, *Manāhij al-Ta'wīl fī al-Fikr al-Uṣūlī*, 146.
[23] Aḥmad Zāyid, *al-Hermenuitiqā wa Ishkāliyyāt al-Ta'wīl*, 229.
[24] قدمت الكلام على النص الشرعي لأنه المصدر الرئيس لمسائل العقيدة.

الإسلامي"[25]؛ ولذا فإنه لا يتحرج عن وصف القرآن بأنه: "مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة للبشر"[26].

ونجد هذا واضحًا – أيضًا – في فكر حسن حنفي الذي يقرر بأن النص قالب بلا مضمون، يملأ هذا القالب بحسب الظروف المحيطة به[27]، كما يحاول علي حرب أن يمجّد ويشجع أصحاب هذه المناهج بقوله: "ذو اللب لا يقف عند الظاهر المنطوق به، بل يقلب الغائر والمضمور والمستتر؛ أي يطلب معنى المعنى، ومعنى المعنى ليس سوى الظاهر والسطح والشكل الدال، وقد حجب نفسه وتحوّل إلى عمق لا مرئي أو محتوى باطن"[28].

وقد استخدموا للوصول إلى مبتغاهم من عدم الاعتداد بما يقوله النص، والخروج عن مراد قائله أو سبب نزوله، بهدف التحرر من سلطته وقراءة ما لم يقله صاحبه؛ عدة مناهج، منها:

*** تاريخية النص الشرعي**

التاريخية مصطلح نشأ في البيئة الغربية بهدف إقصاء سيطرة الموروث الديني، وتأسيس بناء معرفي جديد مزعوم، وقد أدى ظهور هذه النزعة إلى التشكيك في مصداقية الكتب المقدسة عندهم، وذلك بعرضها على

[25] Muḥammad Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-Islāmī*, , trans. Hashīm Ṣāliḥ, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 1996), 145.
[26] *Ibid*., 139.
[27] Ḥasan Ḥanafī, *al-Yasār al-Islāmī*, 395:2.
[28] `Alī Ḥarb, *Naqd al-Naṣ* (Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 2005), 24.

طاولة البحث والنظر التاريخي لنقدها وقياس مدى صحتها، شأنها في ذلك شأن سائر الكتب.

وعند تتبع تاريخ هذه النزعة يمكن القول إن آلياتها المنهجية وتأسيسها الفلسفي تشكل على مدى قرون طويلة، وبدأ بحركة إحياء التراث اليوناني، ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي، ثم تجاوزه إلى تشكيل الإطار العام لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني. وبهذا التأسيس الجديد انتقل الفكر الغربي إلى طور مختلف، وإلى مرحلة جديدة من مراحل الفلسفة الحديثة التي أصبحت هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التي تليه.[29]

وقد اتجه الفكر الغربي بذلك إلى تفسير النصوص المقدسة والأديان والشرائع تفسيرًا ماديًّا تاريخيًّا بعيدًا عن الإيمان بالغيب، حتى باتت هذه النظرية قضية تفسيرية تأويلية لم تقف في الواقع عند حدود البعد التاريخي؛ بل صارت منهجًا ونظرية شاملة في الحياة، فسرها بعضهم بكونها: وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد.[30]

---

[29] Andre Lalande, *Mawsū`ah Laland al-Falsafiyyah*, trans. Khalīl Aḥmad Khalīl (Beirut: Awaydat li al-Nashr, 2012), 2:822.

[30] `Abd al-Mun`im al-Ḥafnī, *al-Mu`jam al-Falsafī* (Cairo: al-Dār al-Sharqiyyah, 1990), 15.

ويرى غادمير وهيدجر أن التاريخية تعني تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن، أي إن التاريخ في اعتقاد غادمير "ليس وجودًا مستقلًّا في الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، ومن جانب آخر، فإن حاضرنا الراهن ليس معزولًا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية. إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية، وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي نعيش فيه"[31].

ومن هنا يمكن القول إن للتاريخية شكلين:

الأول: التاريخية الشاملة: ويراد بها إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمانية مكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة، وبناء على ذلك فليست الأديان والوحي إلا تجليات لتطور العقل عبر التاريخ والتجارب.

الثاني: التاريخية الجزئية: ويراد بها إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقًا.[32]

وقد تلقف الفكر العربي هذه المناهج الغربية —كعادته – التي تتضمن في حقيقتها تعددية المعنى والدلالة ولا نهائيتهما، وعدم الاعتبار لمقاصد النص أو مراد قائله، وتغيرهما بحسب الزمان والمكان؛ ومن أوائل من نادوا بهذا المنهج من مفكري العرب محمد أركون.

---

[31] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah*, 42.

[32] Sa`d Bajād al-`Utaibī, *Mawqif al-Ittijāh al-`Aqlānī al-Islāmī al-Mu`āṣir min al-Naṣ al-Shar`ī* (Riyadh: Markaz al-Fikr al-Mu`āṣir, 1431H), 462.

ويعتبر هذا المنهج ركيزة أساسية في الفكر الأركوني؛ ذلك أنه يرى أن هذا المنهج سيساهم في تحقيق ثورة فكرية عميقة تغيّر جذريًّا النظرة التقليدية إلى التراث، وسبب ذلك في اعتقاده "أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحًا ومنفتحًا، وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة إلى ما يجب التفكير والإبداع فيه، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذكسية وتكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي أنبتت عليها"[33].

ومن هنا فهو يرى وجوب التركيز على هذه المناهج[34] التي من شأنها تحرير العقول والتحكم بنشاطها، وإزاحة كل ما يعيق انفتاحها نحو المعرفة، وهدم كل فهم مسبق واعتقاد متقرر في أي وقت كان؛ ولذا فإن المراد بالتاريخية عنده "التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان"[35].

---

[33] Muḥammad Arkoun, *Qaḍāyā fī Naqd al-`Aql al-Dīnī*, trans. Hashīm Ṣāliḥ (Beirut: Dar al-Tali'ah, 2004), 26.

[34] See: Muḥammad Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-Islāmī*, 39.
وهذه المناهج في حقيقة الأمر كثيرة ومتداخلة في الفكر الأركوني، فهو يذكر أن لعلم اللسانيات بشقيه الدياكروني والسانكروني شرف السبق في التحليل، متبوعًا بعلم السيميائيات الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي، وإن كان هو الأول منطقيًّا إذا أردنا تحديد المعنى، يأتي بعد ذلك علم التاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والفلسفة في المرتبة الثالثة. أما المرتبة الأخيرة فتنصب على الخطاب التيولوجي المفروض فيه الانفتاح على الخطوات التحليلية السابقة حتى لا يبقى خطابًا تبجيليًّا.

[35] Muḥammad Arkoun, *Min al-Ijtihād ila Naqd al-`Aql al-Islāmī,* trans. Hashīm Ṣāliḥ (Beirut: Dar al-Saqī, 1991), 26.

وفي محاولة لتكريس هذا المفهوم في الفكر الإسلامي كمنهج لنقد النصوص الدينية، يعتبر أركون التاريخية هي الوسيلة الوحيدة لقراءة الوحي؛ ولذا فهو يرى أن "التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه الوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ".[36]

وفي موضع آخر يصرح بقوله: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليًّا قط بهذا الشكل من قِبَل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"[37].

ويهدف أركون من ذلك إلى تأكيد إدخال التاريخية[38] إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي؛ بحيث يكون للأحداث والممارسات

---

[36] Muḥammad Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī Qirā'ah `Ilmiyyah,* trans. Hashīm Ṣāliḥ (Beirut: Dar al-Saqi, 1991), 116.

[37] *Ibid*., 212.

[38] See: *Ibid*., 23; Aḥmad al-Ṭa`ān, *al-`Ilmāniyyūn wa al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyadh: Dār Ibn Ḥazm, 2007), 300.

يجدر التنبيه هنا إلى أن محمد أركون يفرق بين: التاريخية والتاريخانية؛ فالتاريخية (Historicite) عنده لها معنى إيجابي يتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، وهي التي يسميها: التاريخية الراديكالية، وأما التاريخانية أو التاريخوية الوضعية (Historicisme) فتحمل معنى سلبيًّا، وهو التعبير عن النزعة المتطرفة في دراسة التاريخ، والارتباط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفللوجية التي سادت في القرن التاسع عشر

والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، فتخضع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي قابليتها للتحويل والتصرف وإعادة التوظيف.[39]

ومن هنا فإن ما يعتقده المسلمون في القرآن باعتباره أحكامًا أزلية ثابتة، جاءت القراءة التاريخية لرفعه وتجاوزه، وأن ما فيه ليس سوى شواهد تاريخية تدل على طور من أطوار الوعي الإنساني تم تجاوزه الآن؛ ولذا يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كانت النصوص الدينية نصوصًا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءًا منه، ومن هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل"[40].

وبعبارة أخرى، فإن القول بتاريخية النص يعني أن النص حادث في وقت معيّن، وله تعلق ببيئة معينة وأحداث مخصوصة، وهذا يعني أنه يعالج ظروف تلك الحقبة الزمنية التي نزل فيها دون غيرها مما يكون بعدها، وهذا ما دفع أبو زيد إلى القول بأن "النص القرآني يعكس واقعًا تاريخيًّا وتصورات ثقافية تاريخية، وأن التمسك بدلالتها الحرفية إنما هو

---

وأوائل هذا القرن، وتعنى بدراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفًا.

[39] `Alī Ḥarb, *Naqd al-Naṣ*, 66.

[40] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (al-Markaz al-Thaqafi al-`Arabi, 2007), 209.

تثبيت لصورة واقع تجاوزه التاريخ والثقافة"[41]، ويؤكد في موضع آخر بأنه: "ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص"[42]. وقد استخدم أبو زيد في سبيل ترسيخ هذه النظرية آليتين[43]:

**الأولى**: تعتمد على توظيف المفاهيم الإسلامية، كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمكي والمدني والعام والخاص، وقد وجد فيها آليات فركبها ووظفها لتقرير "البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات"[44].

**والثانية**: توظيف المفاهيم اللسانية؛ إذ يحاول الاعتماد على اعتباطية اللغة بكونها ليست دليلًا على الوجود الفعلي الحقيقي، وإنما تدل على المفهوم الذهني كما هو متعارف عليه في اللسانيات؛ إذ اللغة – عندهم – لا تحيل على وجود خارجي ولا تستحضره، ولكنها تشير إلى مفاهيم ذهنية ليس لها وجود عيني، وهذا ما جعله يقرر أن "الذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدالّ والمدلول"[45].

---

[41] *Ibid*., 211.
[42] *Ibid*., 118.
[43] Ḥamīd Samīr, *Namūzaj al-Ḥadāthah wa mā Ba'dahā fī al-Fikr al-`Arabī al-Ḥadīth* (Saudi Arabia: Markaz Takwīn, 2017), 211.
[44] Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 185.
[45] *Ibid*., 219.

وأما أركون، فيرى أن الوحي أصلًا "ليس كلامًا معياريًّا نازلًا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض"[46]، ولا يستقيم معنى تاريخية الوحي — عنده – إلا بالتمييز بين: مستوى كلام الله الأزلي المطلق المحفوظ في أم الكتاب، ومستوى التنزيل المرتبطة أحكامه بالتاريخ[47]، وهذا ما يجعله لا يهتم كثيرًا بأسباب النزول، ولا يرى فيها إضاءة تاريخية للنص القرآني؛ لأنها "عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية"[48]، غير أنه اهتم كثيرًا بالناسخ والمنسوخ في النص، واستخدمه دليلًا على تاريخية نصٍّ نزل على مدى عشرين عامًا أو يزيد.[49] ويظهر من كل ما سبق أن تاريخية الوحي لها معنيان[50]:

المعنى الأول: أن الوحي كان نتيجة للظروف التاريخية، وإفرازًا لأحداث وتطورات وحاجيات أهله، فللتاريخ تأثير في تشكيل سائر المعاني والأحكام، وتتفق هنا صفة التاريخية مع صفة الثقافية، باعتبار أن كلًّا منهما مثّل إطارًا لصياغة الوحي.

---

[46] Muḥammad Arkoun, *al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ila Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī,* trans. Hashīm Sālīḥ (Beirut: Dar al-Tali'ah, 2005), 32.

[47] *Ibid*., 22.

[48] *Ibid*., 115.

[49] `Abd Allāh Balqīz, *Naqd al-Turāth* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2016), 396.

[50] `Abd al-Majīd al-Najjār, *al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣ al-Dīnī* (Damascus: Markaz al-Fikriyyah, 2006), 138; Nūr al-Dīn al-Khādimī, *al-Qirā'ah al-Ta'wīliyyah li al-Qur'ān al-Karīm* (Damascus: Dār al-Ghuthani, 2014), 178.

المعنى الثاني: أن الوحي كان خطابًا موجهًا إلى فترة تاريخية محددة، وإلى من كانوا موجودين زمن نزوله، ومن استمروا بعد ذلك على الوضع ذاته. أما غيرهم فيحق لهم أو يجب عليهم عدم الامتثال للوحي والاستجابة له، بل لهم أن يبحثوا عن أحكام أخرى خارج دائرة الوحي، أو داخله، لكن بأفهام وتفسيرات تساير الظروف الجديدة والأوضاع المستجدة حتى ولو كان اللفظ لا يحتملها.

*** أنسنة النص الشرعي**

النزعة الإنسانية (humanism) – كما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية – هي: "حركة فكرية يمثلها إنسانيو النهضة، وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري، وجعله جديرًا ذا قيمة؛ وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة"[51]، وأوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود، وسبيل أنصارها تحطيم قيود العصر القديم[52].

وقد أطلقت هذه النزعة على المفكرين الذين اهتموا بالإنسان في عصر النهضة، وهم الذين "آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته"[53]، وهي إحدى ردود الفعل ضد سلطة الكنيسة الجائرة؛ ولذا فقد تعالت أصوات الداعين إليها في عصر التنوير بسبب

[51] Lalande, *Mawsū`ah Lalande al-Falsafiyyah*, 2:566.

[52] Murād Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Cairo: Dār Qaba li al-Ṭiba`ah, 1998), 105.

[53] Crane Brenton, *Tashkīl al-`Aql al-Ḥadīth*, trans. Shawqī Allam (Kuwait: Alam al-Ma`rifah, n.d), 40.

الاكتشافات العلمية، وبروز جيل واسع من المثقفين تجمعهم الرغبة في التخلص من التدخل الكنسي في شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، واتفق أغلب الإنسانيين على استبعاد التفسيرات التي تقدمها أديان الوحي واعتبارها ضربًا من الأوهام.[54]

ويمكن القول إن نظرية الأنسنة أو الذاتية قد شكلت قاعدة الحداثة في مجالها الفلسفي، وهي أكثر خصائص الحداثة وضوحًا وتداخلًا مع جوهرها وموضوعها، ولذا يقول فيتو: "الحداثة هي أولوية الذات، وانتصار الذات، ورؤية ذاتية العالم"[55]، بينما ينص هيدغر على أنها: "ذلك التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الوجود انطلاقًا من الإنسان وفي اتجاه الإنسان"[56].

وقد أخذ الحداثيون العرب هذا المذهب من الفلسفة الغربية واجتهدوا في محاولة تطبيقه على النصوص الشرعية، وأرادوا بذلك رفع القدسية عنها، وتحويلها من مكانتها ذات المصدر الإلهي إلى نصوص ذات طابع بشري، فهدفهم الذي صرحوا به هو: "نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة"[57]، ويدل على هذا ما يلي:

i. حذفهم لعبارات التعظيم مثل: القرآن الكريم، القرآن الحكيم، قال الله تعالى، الآية الكريمة، ونحوها من العبارات.

---

[54] Aḥmad al-Ṭa`ān, *al-`Ilmāniyyūn wa al-Qur'ān al-Karīm*, 16.

[55] Muḥammad al-Shaykh and Yāsir al-Ṭā'ī, *Muqārabāt fī al-Ḥadāthah wa mā ba`d al-Ḥadāthah* (Beirut: Dār al-Tali'ah, 1996), 12.

[56] Muḥammad Sālim al-Nu`aymī, *al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah li al-Naṣ al-Qur'ānī* (Cairo: Miṣr al-`Arabiyyah li al-Nashr, 2016), 26.

[57] `Abd al-Majīd al-Sharafī et. al., *Fī Qirā'ah al-Naṣ al-Dīnī* (Tunisia: al-Dār al-Tūnis li al-Nashr, 1990), 95.

ii. قولهم الخطاب النبوي بدل الخطاب الإلهي، الظاهرة أو الواقعة القرآنية بدل نزول القرآن، المدونة الكبرى بدل القرآن الكريم، والعبارة بدل الآية.

iii. التسوية في الاستدلال والاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني.

iv. التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي: بين الوحي والتنزيل، وبين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب، وبين الوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان العربي.

v. المماثلة بين القرآن والنبي عيسى (عليه السلام)؛ فالقرآن كلام الله، وعيسى كلمة الله.[58]

والحقيقة أن الأنسنة العربية لا تختلف كثيرًا عن نظيرتها الغربية من حيث معارضتها للأديان السماوية، ورفضها الارتباط العلوي لأي مفهوم أو معرفة إنسانية، "ومن الواضح أن أهم ملمح تؤكد عليه النزعة الإنسانية هو إنكار أي معرفة خارج الإنسان كالوحي والدين، وتحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة، واعتبار السعادة الإنسانية غاية في ذاتها لا تتطلب أي تبريرات خارج الإنسان"[59].

وهذا لا يعني أن القائلين بها على درجة واحدة، بل هم في حقيقة الأمر متفاوتون، فمنهم من يجعل الدين من صنع الإنسان كمراد وهبة

[58] Ṭahā `Abd al-Raḥmān, *Rūḥ al-Ḥadāthah* (Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2006), 178-179.
[59] `Āṭif Aḥmad, *al-Tawajjuh al-Insānī Taḥlīl Mafhūmī*, 39.

الذي يقول: "إن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس، فالدين في حقيقته هو الوعي الذاتي للإنسان طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه قد فقد نفسه"[60].

ومنهم من جعل أولويته في تطبيق ذلك على الكتب السماوية والوحي الإلهي، بل والنص القرآني على وجه الخصوص، ومن أشهرهم محمد أركون الذي حاول ربط هذه المناهج الغربية بتجارب قديمة في الفكر العربي غلا أصحابها في النزعة العقلية الإنسانية وقدموها على النص الشرعي[61]، وقد خصص لذلك أطروحته للدكتوراه، والتي كانت بعنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي".[62]

ولذا فهو يقرر في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) أن "الوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحي ليس كلامًا معياريًّا نازلًا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى

---

[60] Murād Wahbah, *Malāk al-Ḥaqīqah al-Muṭlaqah* (Cairo: Dār Qubā, 1999), 329.

[61] See: Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*, 19 and 79.

وقد كان هذا في القرن الرابع الهجري الذي شهد تجارب صوفية وباطنية وفلسفية كتلك التي تذكر عن أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه، وهناك شخصيات أخرى شاركت —كما يرى – في هذه التجربة؛ كالجاحظ، والقاضي عبد الجبار، وابن سينا، وإخوان الصفا وغيرهم، والواقع أن أركون يذهب إلى أبعد من هذا عندما يزعم أن الرسالة القرآنية هي أصلًا تمثل لحظة الذروة من لحظات الحداثة؛ حيث إنها جبّت ما قبلها في كثير من الأشياء؛ كالعادات والتقاليد والمعتقدات، فالقرآن كما يقول يقدم نفسه ويمارس دوره على هيئة حداثة.

[62] Aḥmad al-Lahayib, Mafhūm al-Ansanah: `Arḍ wa Naqd, *Baḥth Ḍamn Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Jāmi`ah al-Malik `Abd al-Azīz vol. 27, 286.

الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض، انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن، كما أنه قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله"، ويحاول قبل هذا أن يمدح النبي (صلى الله عليه وسلم) ببعض العبارات كقوله: "النبي شخص ملهم، راءٍ أو رؤيوي، حكيم، صاحب خيال وثّاب، قائد، روح جبارة قادرة على سبر أغوار المجهول وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطيها بفضل الإلهام المستمر الذي يزوده الله به"[63].

ويريد بما سبق جعل الوحي من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويحيله إلى ذكائه وفطنته وحكمته، وأنه إلهام من الله له إلا أنه هو الذي تكلم به. ومن بين تلك المحاولات مشروع نصر حامد أبو زيد الذي يهدف إلى:

1. نقد التراث وتحليله مع تركيز الاهتمام على النص القرآني بشكل خاص بوصفه محور الثقافة الإسلامية.
2. تقديم تأويل علمي أو فهم موضوعي يتحرر من النظرة التقديسية للنص، ولهذا يندرج كتابه (مفهوم النص) ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الديني عمومًا، وللخطاب القرآني خصوصًا.

وقد تناول في الكتاب السابق النص القرآني بوصفه منتجًا ثقافيًّا – ينتمي إلى الثقافة العربية التي أنتجها الواقع التاريخي والاجتماعي

[63] Arkoun, *al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth*, 85.

للعرب في عهد النبوة – وليس وحيًا متعاليًا، وهو بهذا يقترب في طريقة تعامله مع القرآن من أركون،[64] الذي يعتبر الخطاب القرآني شأنه شأن أي خطاب ديني هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى؛ أي خطابات البشر.[65]

ومقتضى التشابه المزعوم السابق هو فصل النص القرآني عن مصدره الإلهي، وتحويله إلى بنية لغوية ونصية ذهنية بشرية، ونفي مقاصده العقدية والخلقية والتربوية، والاقتصار على الوظيفة اللغوية فقط؛ ولذا ففهمه لا يكون إلا من خلال العقل الإنساني الذي يقيّده بالواقع والثقافة التي نشأ فيها دون أي اعتبار آخر، وبذلك يكون نصًّا كسائر النصوص البشرية قابلًا للنقد والتصحيح، ولا تكون أحكامه عامة شاملة، ولا تتجاوز حدود الزمان والمكان.

**المبحث الثاني :هرمنيوطيقا قضايا الألوهية**

ظهر مما سبق أن النظريات التأويلية السابقة تساوي بين النصوص سواء كانت إلهية أو بشرية، ولا تفرق بين نصوص الأحكام أو نصوص العقائد؛ ولذا فإن فهم النصوص جميعها بما فيها نصوص العقائد متغيّر اعتمادًا على اللغة الجماعية التي يتكلم بها مستقبلو النص؛ إذ هي

---

[64] Ḥamīd Samīr, *Namūzaj al-Ḥadāthah*, 86.

[65] See: Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 206.

والواقع أن نصر أبو زيد لا يجد حرجًا البتة من القول ببشرية النصوص الدينية، ومنها القرآن؛ ولذا يقول: "وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها".

متحركة ضرورة بناء على الفعالية الاجتماعية كما يؤكده علم اللسانيات الحديث، إضافة إلى العوامل السيكولوجية والثقافية والسياسية، وهذا ما يجعل العقائد التي تؤسسها تلك النصوص متغيرة ضرورة، وهذا التغير هو الذي تدعمه النظريات الحديثة للتأويل بغالب أطيافها.[66]

ولذا يعمد الحداثيون إلى إدراج موضوع العقائد والغيب في مباحث العلوم الإنسانية؛ كعلم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع الديني، فيصبح الإيمان بالغيب ضربًا من الأمل في النجاة والعدالة المفقودة التي كرستها معطيات تاريخية معينة، ويجعلون الإيمان بالغيب حلمًا لا صلة له بالحقيقة، وتصورات ليس بالضرورة أن يكون لها وجود بالفعل.[67]

ويعلق محمد أركون تأخر الدراسات الإسلامية على اعتقاد ثبات العقائد، ويجعل التسليم لها ورفض تاريخيتها هما العقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي؛ إذ هي كما يقرر "مرتبطة بلحظة تاريخية ما، وبصراعات أيديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء، إنها من صنع البشر"[68].

ويصف نصر حامد أبو زيد تعامل اليسار الإسلامي مع العقائد بكونها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك أكثر من كونها عقائد

---

[66] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl al-Ḥadīthah fī al-Fikr al-`Arabī al-Mu`āṣir* (Jeddah: Markaz al-Ta'sīl li al-Dirāsat, 2015), 302.

[67] Muḥammad Arkoun, *al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālah al-Ta'ṣīl*, trans. Hashīm Ṣāliḥ (Beirut: Dar al-Saqi, 2002), 56.

[68] Muḥammad Arkoun, *Min Fayṣal al-Tafriqah ila Fasl al-Maqāl: Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmī*, trans. Hashīm Ṣāliḥ (Beirut: Dar al-Saqi, 1995), 71.

دالة على وجود مفارق[69]، وأما حسن حنفي فيجزم بأنه لا يمكن التسليم لهذه العقائد على أنها حق ما لم تعرض على العقل[70] ويثبت في الواقع أنها كذلك[71]، وهذه المقولة في حقيقتها تنسف علم أصول الدين، ويلزم منها ألا يكون للغيب وجود عندهم.

ويحاول أصحاب الموقف الأيديولوجي أسطرة العقائد ودراستها "ضمن حدود المعطيات البديهية للتفكير الميثولوجي، وبدون أن تخرج عن مسلماته الأولية"[72]، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها إيمانًا جازمًا كما لو كانت حقائق واقعية، وأن التفكير الأسطوري يغرف من الخيال البشري، ويعبر عن وجه من أوجه النشاط العقلي للإنسان، ويقع في أساس الدين والفن والتأمل الفلسفي، ويلزم من اعتقادهم هذا أن يكون الكلام عن الله والملائكة والملأ الأعلى والجن وإبليس وغيرها من الغيبيات لا يشير إلى مسميات حقيقية موجودة غير مرئية، فتركيب اللغة يتطلب بطبيعة الحال الكلام والكتابة

---

69 Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 173.

70 Ḥasan Ḥanafī, *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣr*, 2:52. Fahd al-Qurashī, *Manhaj Ḥasan Ḥanafī*, 194.

يرى حسن حنفي أن العقل مصدر مستقل للمعرفة، وليس في حاجة إلى عون أحد لا إله، ولا وحي، ولا نبي، ويسعى من خلال مشروعه "التراث والتجديد" إلى تحرير العقل من سلطة الوحي كما فعل فلاسفة التنوير؛ ولذا يقول: "لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب أو سلطة التقاليد الموروثة".

71 Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 1:30.

72 Ṣādiq Jalāl al-`Aẓm, *Naqd al-Fikr al-Dīnī* (Beirut: Dār al-Tali`ah, 2003), 57.

بطريقة معينة توحي في الظاهر وكأن الشخصيات موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا الوهم اللغوي.[73]

ومن هنا فهُم يلتزمون التفسير المادي لنشأة الدين، هذا التفسير الذي ورثوه عن بعض فلاسفة التنوير مثل فيورباخ، فليس الدين تنزيلًا من السماء في اعتقادهم، بل نشأ من جذور نفسية هي: الخوف من القوى الخفية، وحاجة الإنسان إلى التوصل إلى أسباب الظواهر.

وجريًا على عادة أصحاب المنهج التاريخي – كما مضى – بالقول بتطور الحقائق عمومًا مع التاريخ؛ فإن هذا يعني أن مسائل العقيدة عمومًا، والألوهية خصوصًا كذلك، يقول نصر أبو زيد: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر"[74]. ولما كانت الرؤية التاريخية قد حكمت على مسائل العقيدة بهذا الحكم، فإنها تجرأت – أيضًا – واعتبرت الألوهية متغيرة مع الزمن، وهذا ما يقرره أركون مخطِّئًا عقيدة المسلمين بقوله: "على عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعالٍ وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان".[75]

وهذا يعني أنهم لم يتعاملوا مع قضية وجود الله تعالى كحقيقة موضوعية موجودة بالفعل، بل سعوا إلى تأويل هذا الوجود تأويلًا

---

[73] *Ibid*., 58-59.

[74] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah Irādah al-Ma`rifiyyah wa Irādah al-Himanah* (Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2006), 134.

[75] Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*, 102.

يتناسب مع مناهج تأويلاتهم الحديثة، فزعموا أنه عبارة عن تصور خضع لتأثيرات متعددة بداية من ناحية اللغة كما يقرره علم اللسانيات الحديث، أو العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمعات المخاطبة بهذه النصوص، كما تقدم، وعلى هذا فتصور الوجود الإلهي في خطاب الفكر الإسلامي إبان نشأته الأولى ليس هو تصور الوجود الإلهي في العصور المتأخرة.[76]

وهذا الأمر هو الذي جعل أركون يتجرأ في زعمه تحديد مراحل تطور الإله عند المسلمين، وحصرها بمراحل ثلاث[77]:

الأولى: مرحلة القرآن، وكان المطلوب فيها إدراك الألوهية، وتصور الإله بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين.

الثانية: تطور هذا التصور في عدة اتجاهات: الثيولوجي (الكلامي)، والصوفي، والفلسفي، والشعبي، ثم العقلاني اليوم.

الثالثة: الخضوع لضغط التاريخية، والمقصود أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان.

فأركون هنا يحاول توظيف اللسانيات الحديثة والتحليلات السيميائية والاجتماعية والعلوم الإنثربولوجية في تجاوز مفهوم (الله) المتعارف عليه في الفكر الإسلامي إلى مفهوم آخر متغير، بناء على مقررات هذه المناهج الحديثة، من أجل تجاوز الفكر الديني التقليدي إلى فكر ديني جديد يبدأ من نقطة البداية، وهو الاعتقاد المتغير في

[76] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 305.
[77] Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*, 101-102.

مفهوم (الله) إلى المسائل التي تندرج تحت هذا الأصل، والتي تترتب على الاعتقاد بذلك المفهوم.[78]

ويطرح الفكر الحداثي بقوة فكرة محورية الإنسان في الكون متخلّيًا عن محورية الله الخالق، تلك الفكرة التي هي من نتاج نظرية الأنسنة التي عبر عنها هيدجر – كما سبق – بقوله: "ذلك التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الوجود انطلاقًا من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان"[79]، وهذا يعني أن الإنسان هو المحور والحقيقة في الكون دون غيره، ومن خلاله تتم صياغة المفاهيم الكلية للوجود؛ ولذا يجعل حسن حنفي هذا التصور بديلًا عن عقيدة الألوهية في الفكر الإسلامي بقوله: "يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله، وهي المرحلة القديمة، إلى مرحلة التمركز حول الإنسان، وهي المرحلة الحالية"[80].

وتظهر خطورة هذه التأويلات عندما نعرف أن الغاية منها الاعتقاد بأن "الإنسان إله، أو على الأقل يمكن أن يؤلّه؛ فهو الموجود الوحيد الذي يمكن أن تبدأ منه عملية التأليه، ويكون الإنسان إلهًا ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية، بل بديلًا عن المؤله ذاته، الإنسان ليس نبيًّا ملهمًا كما هو الحال عند الفلاسفة، وليس وليًّا ملهمًا كما هو الحال عند الصوفية، بل هو نفسه إله، وهذا

[78] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 307.
[79] Al-Nu`aymī, *al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah*, 26.
[80] Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd*, 122.

يجعل الإنسان في أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية"[81] كما يعتقدون.

وهذا الأمر هو ما قرره حسن حنفي في نظريته (الإنسان الكامل) التي سار فيها على خطى فويرباخ[82]، كما جاء واضحًا في كتابه (من العقيدة إلى الثورة)[83]؛ ذلك أن فويرباخ قد سعى إلى إعادة الدين إلى الإنسان، أي: التأويل الشعوري الإنساني للعقائد الذي يرى في الإيمان بالعقائد الدينية اغترابًا للإنسان، وأن الإنسان الكامل هو الذي استرجع صفات الألوهية التي سلبت منه وتجسدت في الخارج.[84]

وبسبب هذا الغلو وتلك النظرية سلبوا الذات الإلهية صفاتها التي وردت في النصوص الشرعية وجعلوها للإنسان، ولذا لا يتحرجون من القول بأن ما ذكره علماء أصول الدين عن الله وذاته وصفاته وأفعاله

---

[81] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 2:163.

[82] See: Zakariyyā Ibrāhīm, *Mushkilāt Falsafiyyah Mu`āṣarah (Musykilah al-Insān)* (Cairo: Maktabah Miṣr, n.d), 182.

يرى فويرباخ أن الإنسان هو الذي خلق الله على صورته ومثاله، فهو إنما يتعبد لنفسه حينما يتعبد لله، ومعنى هذا أن الدين في رأيه مجرد، وهو ينسب الإنسان بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى يظن أنه متمايز عن وعيه الخاص، وتبعًا لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالي، الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون، الإنسان كما سيكون يومًا ما.

[83] *Ibid*.

يمكن القول إن حسن حنفي تأثر أيضًا بالفيلسوف نيتشه الذي حكم بموت إلهه، وحجته على ذلك أنهم صاروا بشرًا ولا يريدون إلا ملكوت الأرض، فنشأت بهذا فكرة (الإنسان الأعلى) لتسد الفراغ الذي خلفه موت إلههم، ويعلن نيتشه بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإله الجديد.

[84] *Ibid*., 272.

إنما هو في الحقيقة وصف للإنسان الكامل، فكل ما وصفوه على أنه الله فهو الإنسان مكبر إلى أقصى حدوده!"[85]

وبذلك ينفي حسن حنفي أن تكون هذه الصفات لله، ويزعم أنها للإنسان يعبر بها عما في نفسه ملحقًا هذه الصفات بالمتصور الخارجي بطريقة لا شعورية، فيقرر "أن ما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج، ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم ... فما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفًا للإنسان الكامل"[86].

ويضرب أمثلة للصفات السابقة بصفات البقاء، والقدم، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والتوحيد، ويقرر أنها كلها مقولات إنسانية وخبرات حية مُعاشة ملحقة بالإله، وتفصيل ذلك كما سيأتي:

i. القِدم ليس صفة لكائن متعالٍ غير منظور، بل هو مقولة إنسانية تعبر عن الأقدمية والأسبقية والأحقية والاستحقاقية والشرف، وهو العمق التاريخي للبشرية ووعي الإنسان بالزمان باعتباره وعيًا تاريخيًّا[87].

[85] Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd*, 127.
[86] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 2:556.
[87] *Ibid*., 2:130.

ii. وأما البقاء، فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الخلود والاستمرار في المستقبل، وعن خبرة معاشة في حياة الإنسان، وهي بقاء الفكر بعد موت صاحبه، وبقاء الذكريات في وعي الآخرين، وبقاء الأبطال في خيال وشعور الناس، وبقاء الأعمال الصالحة والخير والرزق والصلاح.[88]

iii. وأما المخالفة للحوادث، فهي تعبير عن رغبة الإنسان في الارتفاع عن كل ما هو زائل وعارض ومادي وفاسد، وينتهي القول بالمخالفة للحوادث إلى التأليه، وتأليه الأشخاص دليل آخر على أن صفات الله هي في حقيقتها صفات الإنسان الكامل الذي يعد النموذج المثالي الذي من أجله ألّه الناس بعض الأشخاص.[89]

iv. وأما القيام بالنفس، فهو الآخر تعبير عن رغبة الإنسان في الاستقلال عن الحوادث، واكتفائه منها، وعدم اعتماده عليها في وجوده.[90]

v. وأما التوحيد، فهو عملية وليس وصفًا لشيء قائم، عملية تهدف إلى تحقيق الوحدانية في النفس والشعور والشخصية والمجتمع، والوحدانية في المجتمع تعني: مجتمعًا بلا طبقات، أو الوحدانية في الإنسانية.[91]

---

[88] *Ibid*., 2:142.
[89] *Ibid*., 2:148.
[90] *Ibid*., 2: 239.
[91] *Ibid*., 2: 325.

وتستمر هذه التأويلات لتنال من شهادة الإسلام (لا إله إلا الله)، فهي عنده تعبير عن فعل سالب وفعل موجب، الفعل السالب هو: تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية، والفعل الموجب هو: الوقوف عند إحدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيرًا عن فعل الشعور الموجب، ويعبر الفعلان عن معنى نظري للشعور. أما المعنى العملي، فهو تحرر الشعور الإنساني من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية.[92]

ويظهر مما سبق أن التصور الذي تعطيه المناهج التأويلية في مفهوم قضايا الألوهية هو في الواقع تطبيق عملي لمبادئ الهرمنيوطيقا الأساسية؛ من حيث اعتمادها على الأنسنة والواقع المعاش، ومن ثم التاريخية، حيث تصورات الذات الإلهية ليست في الحقيقة تصورات نهائية، بل بالإمكان الإضافة والتعديل عليها، فهذه التصورات تخضع لتأويل لا نهائي حسب متطلبات الإنسان والواقع، وهو تصريح بلازم الهرمنيوطيقا ولا نهائية تأويلاتها.

## المبحث الثالث :هرمنيوطيقا قضايا النُّبوَّات

يطبق أصحاب المناهج التأويلية الحديثة نظرياتهم التي قرروها على سائر مسائل العقيدة، بما في ذلك قضايا النبوات، غير أنهم يُقدّمون لذلك بمحاولة تعتيم مفاهيمها، والزعم بعدم وضوحها في خطوة تسبق تأويلها والتصرف بمعانيها، ومن ذلك قول بعضهم عن مفهوم النبوة والرسالة

[92] *Ibid*., 2:330.

والوحي: "من أعسر ما يتصدى له الباحث"، ويعلل ذلك بكون مفاهيمها متغيرة بتغير الأديان والثقافات، بل وحتى الأزمنة[93]، في إشارة إلى تاريخية تلك المفاهيم.

ولذا لا نكاد نجد عندهم مفهومًا علميًّا واضحًا لهذه القضايا، وإنما مجرد عبارات وإشارات تصور جانبًا معيّنًا من جوانبها، وتصرفها في الغالب عن حقيقتها التي جاء بها النص الشرعي، وأكثر ما قيل فيها كان واردًا في ثنايا موضوعات الوحي والنص والدين والتراث وغيرها، وتوضيح ذلك كما يلي:

***النبوة**

يرى بعضهم أن النبوة تخيّل نفسي ينتقل فيها النبي من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقالًا يتم من خلاله فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر، وهي ظاهرة غير مفارقة للواقع، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضيعها، وأما الوحي، "فإن النبي هو الذي كان يلقيه، وليس من شك في أنه كان يعبر بصوته عما يصوره النص من معانٍ، وعما يحمله اللفظ من أحاسيس وعواطف"[94].

[93] `Abd al-Majīd al-Sharafī, *al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh* (Beirut: Dar al-Rafidayn, 2016), 16.

[94] `Abd al-Majīd al-Sharafī, *al-Islām wa al-Ḥadāthah* (Tunisia: al-Dār al-Tunisian li al-Nashr, 1999), 88.

وهذا التقرير في حقيقته مستفاد من كلام المستشرقين الذين قالوا بما يسمى (الوحي النفسي)[95]، وزعموا أن الوحي عبارة عن إلهام كان يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في مخيلته وذهنه، ويحدث فيها من الرؤى والأحلام والخيالات ما يتصور ويعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًّا نازلًا من السماء بدون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك ويعتقد أنه ملك من عالم الغيب، أو يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.[96]

ويرى البعض الآخر منهم أن النبوة امتداد لبعض أوضاع العرب والجاهلية، وأنها تواصل لحلقات الشعر والكهانة والعرافة ومختلف أشكال اتصال الإنسان بالجن، والتي كانت معروفة عند هؤلاء، ولهذا قالوا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) بأنه شاعر وكاهن، ويعني ذلك أنهم اعتبروا النبوة أمرًا عاديًّا، وأوهموا الناس بذلك من أجل إلغاء آثار النبوة.[97]

---

[95] See: Riyāḍ al-`Amrī, *Manāhij al-Mustashriqīn wa Mawāqifihim min al-Nabī* (Saudi Arabia: Markaz al-Tasīl li al-Dirāsāt, 2015), 2: 598.

يعتبر المستشرق الفرنسي (إميل درمنغم) (E. Dremenghem) من أكثر المستشرقين إثارة لهذه الشبهة في كتابه (حياة محمد)؛ حيث عوّل عليها في تفسير كثير من أحداث السيرة في فترة ما قبل البعثة وبدء تنزل الوحي على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).

[96] Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī* (Beirut: Dār al-Kuttāb al-`Ālamī, 2005), 59.

[97] See: Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur'ān* (Dar al-Bayḍā': n.p, 2000), 26; Kāmil al-Najjār, *Qirā'ah*

وهذه الدعوى – أيضًا – مأخوذة من كلام بعض المستشرقين الذين زعموا أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد استقى جزءًا من مادة الوحي من المصادر الجاهلية، وقد حصر هؤلاء هذه المصادر في الشعائر والعبادات والأشعار والكهانة الجاهلية، ومنهم من جعل الحنيفيّة التي كان عليها بعض الجاهليين الذين بقوا على ملة إبراهيم مصدرًا من مصادر الدين الإسلامي.[98]

وأما محمد أركون، فيحاول أن يستعين بالتحليل التاريخي والأنثروبولوجي في معرفة ماهية النبوة ليقرر أنها: "عملية إنتاج للرجال العظام[99]، كما ويمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة، ولكن الفرق بين النبي وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة، ويحرك النوابض النفسية

*Manhajiyyah li al-Islām* (Libya: Talat li al-Tiba`ah wa al-Nashr, 2015), 68.

[98] See: Schacht and Bosworth, *Turāth al-Islām*, trans. Muḥammad al-Samhūrī (Kuwait: `Alam al-Ma`rifah, 1978), 3:10; Riyāḍ al-`Amrī, *Manāhij al-Mustashriqīn*, 2: 667.

وفي مثل هذا يقول المستشرق الألماني شاخت (Schacht) عن الشريعة الإسلامية: "فهي تشتمل على عناصر من شرائع العرب في الجاهلية، وعناصر عديدة مأخوذة من شعوب البلاد التي فتحها المسلمون". وأما ما يتعلق بمصدرية أشعار العرب، فأشهر من تكلم في ذلك المستشرق الفرنسي كليمان هوارت (C. Hurt)؛ حيث زعم أنه اكتشف مصدرًا جديدًا من مصادر القرآن، يريد بذلك أشعار أمية بن الصلت.

[99] على حد تعبير عالم الإنثربولوجيا الفرنسي موريس غودلييه.

الاجتماعية بشكل مميز، بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة للوحي ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص"[100].

فأركون هنا يحاول زحزحة المفاهيم، وخصوصًا مفهوم النبوة ومتعلقاتها، من كونها رسالة إلهية إلى عملية إنسانية اجتماعية من المجتمع نفسه، والتي تعتمد في إنتاج مفاهيمها على لغة الأسطرة والخيال، وعلى هذا فإذا كانت المجتمعات في حركة تطور، فإن المجتمعات الحديثة بإمكانها الاستغناء عن وظيفة النبوة؛ لأنها تجاوزت نظام الأسطورة إلى نظام العقل في إنتاج المفاهيم.[101]

وإذا كان المصدر المعرفي لهذا الخطاب هو العقل فقط، فإن النبوات والماورائيات لا يمكن التوصل إليها من خلال العقل؛ ولذا جاء الخطاب الحداثي متعاليًا على هذه الحقيقة ومشكّكًا ومنكرًا لها، وهذا ما جعل حسن حنفي يقول: "تقوم الاستحالة العقلية على اكتفاء العقل دونما حاجة إلى مصدر آخر للمعرفة، فالمعرفة مصدرها واحد؛ وهو العقل، ففي العقل الكفاية لكل أنواع المعارف، ومن ثم تستحيل النبوة"[102].

وهذا يعني أن الخطاب الحداثي يؤسس إنكاره للنبوة على العقل، ولوصولهم إلى هذه الغاية قالوا بتاريخية النبوة والأنبياء، فتعدد الأنبياء من أول ظاهرة نبوة في التاريخ إلى آخر نبوة إنما يمثل تطورًا في النبوة ذاتها

[100] Arkoun, *Min Fayṣal al-Tafriqah*, 61.
[101] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 314.
[102] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 4:42.

عبر التاريخ، "فأولو العزم من الرسل ليسوا فقط أنبياء زعماء ورسلًا قادة، بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة، عيسى للحقيقة، ونوح وموسى للشريعة، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي، ويخضع ترتيب الخمسة إلى التطور الزماني للوحي في التاريخ"[103].

وإذا كانت النبوة تتطور بهذا المفهوم، فإن الخطابات التأويلية بعمومها تضفي على النبوة صبغة تاريخية، فيكون بذلك ختم النبوة دليلًا على اكتمال العقل الإنساني، وأن العقل قادر على القيام بمهام النبوة، وهذا ما يقرره عبد المجيد الشرفي بقوله: "إن هذا الختم يضع حدًّا نهائيًّا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية ... إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان وقد بلغ سن الرشد إلى من يقوده، وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة"[104]، فالعقل والتجريب سابقان على النبوة بل والطريق إليها، كما أن العقل والطبيعة سابقان على النظر إلى الله والطريق إليه.[105]

وعند التدقيق نجد أن هذه الأقوال قريبة جدًّا مما قرره سبينوزا في موضوع النبوة، مما يدل على تأثرهم به، لا سيما حسن حنفي، حتى وإن حاول نفي هذا التأثر أو إخفاءه، فسبينوزا يقول: "الأنبياء يتمتعون بقدرة أعظم على الخيال الحي لا بفكر أكمل، وما دام الخيال هو طريق

---

[103] *Ibid*., 4: 109.
[104] Al-Sharafī, *al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*, 91; Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 315.
[105] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 4: 33.

الأنبياء إلى الوحي، فإنهم لا يحصلون على اليقين بالوحي ذاته، وإنما بعلامة أخرى: آية، معجزة، فالنبوة من هذا الوجه أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمن بطبيعتها اليقين، وحتى اليقين النبوي خلقي فقط، أما اليقين الطبيعي فهو رياضي"[106].

ويمكن القول بأن اعتقاداتهم السابقة في النبوة والأنبياء، وحرصهم على تورخة وأنسنة هذه المفاهيم سببه أنهم لو قالوا بأنها من القضايا الاعتقادية فهذا يعني أنها ثابتة لا تتغير، وحق لا يدخله باطل، ومقدسة لا يمكن التعرض لها بنقد أو اعتراض، ومن هنا فتحويلها من قضايا اعتقادية إلى قضايا إنسانية من خلال المنهجيات الغربية يمكّنهم من نقدها والتشكيك فيها، وتمتد هذه المواقف إلى الوحي الناتج عنها.

ولعل هذا هو ما يفسر لنا قدحهم وتشكيكهم المباشر فيها، ومن ذلك زعمهم بأن التجربة التاريخية للأنبياء مع أقوامهم كانت تجربة فاشلة كما يقول كامل النجار: "وأظن المنطق يقنعنا أن تجربة إرسال كل هؤلاء الأنبياء إلى بني إسرائيل كانت تجربة فاشلة"[107].

***الرسالة**

يعتبر الخطاب الحداثي الرسالة ظاهرة تاريخية لم يخاطب بها الإنسان المعاصر، بل لم يخاطب بها حتى الإنسان المعاصر لها، وهذا بالاعتماد على المخاطب الثاني، وهو الجماعة التي كان يخاطبها النبي (صلى الله

[106] Baruch Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt wa al-Siyāsah*, trans, Ḥasan Ḥanafī (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2005), 147.
[107] Kāmil al-Najjār, *Qirā'ah Manhajiyyah*, 39.

عليه وسلم) مباشرة. أما الذين جاءوا من بعد وفاته واطلعوا على رسالته، فهؤلاء لا يخاطبون بها؛ لأنهم في زمان غير زمانه وغير زمان الرسالة التي جاء بها؛ ولذلك حينما يتحدثون عن النبي (صلى الله عليه وسلم) يقولون بأنه: "مسؤول بحكم وظيفته هذه عن الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"[108].

وبناء على القول بتاريخية الرسالة، ذهب بعضهم إلى اعتبار العبادات الشرعية غير مستمرة على النحو الذي فصلته السنة النبوية، بل يمكن الأخذ بما ورد في القرآن فقط، فصارت الصلوات ليست خمس صلوات في اليوم والليلة، بل يمكن أن تكون مرة واحدة، وليس لها عدد ركعات معين، كما أن الصوم ليس شهر رمضان بأكمله، بل يمكن أن يكون يومًا أو أيامًا متفرقة استنادًا لما جاء في القرآن فحسب، وأما الزكاة فلم تبق — أيضًا – على الصورة المشروعة، والحج إنما شرع لاجتماع المسلمين، فمتى تحقق ذلك لم يعد واجبًا، وهكذا في سائر المسائل التي كانت السنة هي الموضحة لها.[109]

وإذا كان الأمر كما سبق تقريره بأن ختم النبوة — عندهم – دليل على اكتمال العقل الإنساني، وأن العقل قادر على القيام بمهام النبوة، فهذا يعني أنه لم يعد للرسالة حاجة، ذلك أن اكتمال النبوة يعني انتهاءها، وإذا انتهت النبوة فقد انتهت الرسالة، وهذا يعني إعطاء

[108] Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*, 94.

[109] Al-Sharafī, *al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*, 49-88; Marzūq al-`Umarī, *Ishkāliyyah Tārīkhiyyah al-Naṣ al-Dīnī* (Rabat: al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2014), 404.

الإنسان ثقة بالنفس وفرصة للفعل، فاكتمالها معناه أن تربية الوحي للبشر وقيادته لهم قد انتهت، وأن البشر قد وصلوا إلى سن الرشد وإلى العقل، ويمكنهم الاستمرار في حياتهم دون الحاجة إلى الرسالة!

وبذلك يكون النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) – في اعتقادهم – قد ختم النبوة والرسالة ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاق.[110]

***المعجزة**

تفاوتت عبارات أصحاب هذا الخطاب في تحديد موقفهم من المعجزات، غير أن الذي يجمعهم هو الحكم بإنكارها؛ ذلك أن طبيعة المعجزة – كما هو معلوم – هو كونها خارقة للعادة، وهذا يتعارض مع السنن الكونية، ولا يخضع لمألوف العقل البشري، وكل من راهن على العقل والعلم التجريبي وأفرط في الثقة بهما، وتجاوز التسليم للوحي أنكر المعجزات أو سعى في تأويلها.[111]

ومن هنا فالنظرة المادية التي اتصف بها عدد كبير من الحداثيين كانت أحد الأسباب التي جعلتهم يرفضون المعجزات، أو يشككون فيها، باعتبارها خرجت عن إطار المادية والتجريبية، ولا توافق قانون

[110] Al-Sharafī, *al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*, 93.

[111] Mājid al-Asmarī, *al-`Ilmāniyyūn wa al-Nubuwwah* (Saudi Arabia: Markaz Takwīn, 2015), 143.

السببية[112]، كما أنه يلزم من التصديق بها القول بجهل الإنسان وعجزه أمام الطبيعة، وأن الكون سرٌّ مغلق لا يمكن الدخول فيه.[113]

فالمعجزات – عندهم – قدح في العقل، وإنكار لبديهيات العقول، كما أنها إنكار لقوانين الطبيعة، وهي في النهاية من فعل الأجسام بطباعها، وليس خرقًا لقوانينها، وتحدث طبقًا للطبائع وليس قلبًا لها، فقوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد، وإن خرقها لأدل على النفي منه على التصديق، وأدعى إلى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه إلى إعطاء معرفة أو تصديق بديل، فقوانين الطبيعة وخواص الأشياء تمنع من التصديق بالمعجزة.[114]

ويحاول بعضهم[115] أن يربط المعجزة بالأساطير والخرافات، فيزعم أن المعجزة ارتبطت في التاريخ البشري بالأسطورة والخرافة، وقصص الخوارق؛ كالسحر والشعوذة وأحاديث العجائب والغرائب، وأنها من تأليف الأنبياء والرسل الذين وظّفوا بعض القوانين الطبيعية لإيهام الناس بأنهم مرسلون من الله تعالى.

ولذا لا نستغرب من تلك المحاولات التي سعت إلى أسطرة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، كما فعل جورج طرابيشي عند كلامه عن السيرة الحلبية، فذكر أنها "قد استفادت من كل التراجم من أدبيات

---

[112] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Qirā'ah al-Ta'wīliyyah li al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Tabdīd wa al-Tajdīd* (Damascus: Dār al-Ghūthānī, 2014), 191.

[113] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 4: 65.

[114] *Ibid*., 4: 78.

[115] Ramzī Ibrāhīm, *al-Mufassir wa al-Naṣ*, 529.

السيرة لترقى بعملية الأسطرة إلى مستوى غير مسبوق، ولتحيط بهالتها الرسول قبل مبعثه وبعده"[116].

وكذلك فعل محمد أركون في مواضع من كتبه عند كلامه عن منهج ابن إسحاق وابن هشام في سيرتيهما؛ إذ يقول: "فقد استخدمت المبالغات الخيالية والشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصنفها بالتاريخية ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة، والسبب هو أن أناس ذلك الزمن لم يميزوا بين الأسطورة والتاريخ"[117]، بل يتهم جيل ابن إسحاق كاملًا بالوقوع في ترويج الأسطورة، فيقول: "ينبغي أن نأخذ بالاعتبار تلك الحياة الأسطورية لجيل ابن إسحاق الذي راح يحوّر من شخصية النبي"[118].

ثم إن التصديق بالمعجزة في حقيقة الأمر طريق إلى الإقرار بالمقدس، وتدعيم النبوة والرسالة، وترسيخ قيم الوحي ومحتواه الإنساني والاجتماعي والحضاري، وهو الأمر المرفوض عند أصحاب هذا الخطاب، كما تقدم بيانه؛ ولذا لم يجدوا بدًّا من إنكارها أو إخراجها عن معانيها وحقائقها التي جاء بها النص الشرعي، وإن حاول بعضهم تفسيرها تفسيرًا علميًّا[119].

---

[116] George Tarabishi, *Sabāt al-`Aql fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Saqī, n.d), 77.

[117] Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī*, 75.

[118] *Ibid*., 79; Mājid al-Asmarī, *al-`Ilmāniyyūn wa al-Nubuwwah*, 146.

[119] Muḥammad `Ābid al-Jabrī, *Madkhal ilā Fahm al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2006), 189.

وعند تأمل هذه الأقوال نجد أنها في الواقع امتداد – أيضًا – لما قاله الغربيّون والمستشرقون في حق الأنبياء ومعجزاتهم، فهذا سبينوزا يقول: "لا وجود للمعجزات، ولا يحدث شيء يناقض الطبيعة، فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلي لا يتغير، والقوانين العامة للطبيعة ليست إلا مجرد أوامر إلهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها، فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة كان هذا الشيء مناقضًا أيضًا لأوامر الله وعقله وطبيعته؛ لأن قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته، وقوانين الطبيعة هي أوامر الله ذاته"[120].

وأما المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، فيقول: "ولم يقل محمد إنه يأتي بالخوارق مع إيمانه برسالته، وعزا المسلمون إليه خوارق كثيرة مجاراة للعنعنات الشائعة القائلة إنه لا نبوة بغير خوارق"[121]، كما أن عددًا منهم اجتهد في نفي أو تأويل معجزات النبي (صلى الله عليه وسلم) المادية كمراد هوفمان وبوسورث سميث ودرمنغم وغيرهم.

**المبحث الرابع :هرمنيوطيقا قضايا السمعيّات**

ينكر أصحاب النزعة الهرمنيوطيقية أي معرفة خارج نطاق الإنسان (الحس)، ذلك أن اعتمادهم في إدراك المعارف –كما سبق – على العقل والحواس، فلا شيء فوق الإنسان وعالمه المحسوس؛ ولذا فهم لا

[120] Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt wa al-Siyāsah*, 222.

[121] Gustave Le Bon, *Ḥaḍārah al-`Arab*, trans. `Adil Zaytir (Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah, n.d), 113.

يتحرجون من إنكار الغيبيات التي وردت في الوحي وجاء بها الدين الإسلامي، ويزعمون أنها من منتجات أفكار الإنسان وإبداعاته، والأولى — عندهم – أن توضع هذه القضايا في خانة الأساطير والخرافات (الميثولوجيا)، وأن على الإنسان اليوم أن يوجه تفكيره واهتمامه إلى عالم الدنيا، ويترك كل أمر مجهول لا وجود له في واقعه.[122]

وهذا ما يجعلهم يتحججون في تعاملهم معها بأنها قضايا "مضادة لأصول التوحيد؛ لأن الجهل مضاد للمعرفة، والقبول مضاد للتأصيل، ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة وليست من القرآن؛ مما يوحي بأنها فرعية لا أصلية، نقلية لا عقلية، ومن ثم يمكن الاستغناء عنها، فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن، فيقين السمعيات إذن يقين خارجي خالص، وليس له إلا برهان خارجي، وهو صدق الرواية وصحتها تاريخيًّا، ولما كان هذا اليقين الخارجي لا يصل إلى حدّ التواتر، ومن ثم فإنه يكون ظنيًّا مرتين، مرة لأنه رواية، وأخرى لأنه خبر آحاد لا تعطي السمعيات يقينًا نظريًّا"[123].

وهذا ما جعل محمد أركون يقرر بأن كل القضايا الميتافيزيقية يصعب أو يستحيل البت فيها إلا قليلًا، ولذا ينبغي إزاحتها من الخط التاريخي الذي يجبرنا العقل الأدواتي البراغماتي على اتباعه.[124]

[122] Al-Nu`aymī, *al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah*, 257.
[123] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 4: 425.
[124] Arkoun, *al-Fikr al-Uṣūlī*, 123.

وأما حسن حنفي، فيرى أن الغيبيات لا بد أن تؤول معانيها بأمور حسية مشاهدة، فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة، كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل الناس، وكذلك الميزان والصراط والأعراف والحوض ومنكر ونكير، وكل ما أطلق عليه العلماء القدماء (سمعيات) لا تشير إلى حس ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ، واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معانٍ إنسانية.[125]

ويشكك عبد المجيد الشرفي في هذه الغيبيات ويرى أنها ليست إلا رموزًا وأمثالًا لا حقائق لها، "وأن المنهج في القراءة هو الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين، واعتبارًا للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء، وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة، وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الميثية رموزًا وأمثالًا لا حقائق تاريخية"[126]. ويرى أن الأصل في هذه المضامين أنها موجهة إلى أناس معيّنين في زمن معيّن تتناسب مع ثقافتهم، وأنها مستمدة من الظواهر الميثالوجية التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والتصورات الحديثة.[127]

---

[125] Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd*, 121.

[126] Al-Sharafī, *al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*, 61.

[127] *Ibid*., 45; Sulaymān al-Ghusn, *I`ādah Qirā'ah al-Naṣ al-Shar`ī wa Istihdāfihi fī al-Fikr al-`Arabī al-Mu`āṣir* (Riyadh: Dār Kunūz, 2016), 404.

والواقع أن أصحاب هذا الخطاب يتعاملون مع النصوص الشرعية التي جاءت صريحة في الدلالة على هذه القضايا تعاملًا ماديًّا، مستخدمين في ذلك ما أنتجته الفلسفة الغربية من المناهج التاريخية والاجتماعية والمادية وغيرها من أجل رفع المفهوم الشرعي عنها، وإحلال تأويلاتهم الهرمنيوطيقية مكانها، وهي عند التأمل لا تختلف عما قررته الهرمنيوطيقا الغربية، وتفصيل ذلك كما يلي:

***الملائكة**

يتعامل أصحاب هذا الخطاب مع الوجود الحقيقي للملائكة على أنه وجود ذهني مصدره الإنسان، ومستمد من التصورات الأسطورية التي تنشأ في ذهنية المجتمع في ظروف خاصة، وهذا التعامل امتداد للهرمنيوطيقا الرومانسية التي أسسها شلاير ماخر، والتي يلزم منها تغيّر المعنى ولا نهائية التأويل.[128]

يقول حسن حنفي عن الملائكة: هي "أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة الإنسانية، بل إنها ألفاظ يعبر بها الإنسان عن تجاربه في الحياة، ثم تتحول الأسماء إلى معانٍ، ثم إلى أشياء، ثم إلى أشخاص، ثم تصبح مقدسات وفاعلات في العالم ضد الإنسان أو معه طبقًا لعواطف الإيجاب والسلب وانفعالات الخير والشر"[129].

فالمعنى الذي يقرره هنا لا يثبت وجودًا حقيقيًّا للملائكة كما جاء في النصوص الشرعية وكما يؤمن به المسلمون، وهو كما نلاحظ

[128] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 322.
[129] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah*, 4: 409.

ينكر هذه القضايا ويؤوّلها معتمدًا على العقل بإسقاطها على حياة الإنسان المشاهدة، وهذه المعاني في حقيقتها متغيّرة وليست ثابتة، وهذا التغيّر لا نهاية له كما سبق.

***علامات الساعة**

ما دام أنهم لا يؤمنون – كما تقرر سابقًا – إلا بالعقل والتجربة، ولا اعتبار لكل ما هو غير مادي عندهم؛ لذا فإن علامات الساعة – التي جاءت بها النصوص الشرعية صريحة وواضحة، وهي في غالبها جزء من الغيب الذي أُمرنا بالإيمان به – لا حقيقة لها عندهم، بل هي جزء من الخيال الشعبي الذي تأثر بالديانات السابقة كاليهودية والنصرانية.

يقول حسن حنفي عنها: هي "من الخيال الشعبي، والتي تنبئ بحوادث آخر الزمان – كما هو معروف في كل الأخرويات – تعويضًا عن هموم الناس، وتفريجًا لكربهم، وتوسيعًا لخيالهم إذا ما ضاق العقل، واتجاهًا نحو المستقبل الأفضل"[130].

وحجته في ذلك أن هذه العلامات لا وجود لشيء منها في أصل الوحي، وهناك علامات أخرى في أصل الوحي ليست منها، وإنما جاءت علامات الساعة في علم العقائد من روايات ضعيفة وضعها الخيال الشعبي، والغرض من ذلك في زعمه: استكمال النسق العقائدي بحيث لا تكون العقائد الإسلامية بأقل من العقائد النصرانية أو

[130] *Ibid.*, 4: 468.

اليهودية، كما أنه لا يمكن تجربتها أو التحقق من صدقها لا عقلًا ولا تجربة؛ لأنها لم تحدث بعدُ ولم يرها أحد.[131]

***المعاد**

يجري الحداثيون قواعدهم التأويلية السابقة في التعامل مع نصوص وأخبار المعاد دون اكتراث بالمعنى الحقيقي الذي أراده الشارع؛ ولذا فالمشاهد والأحداث الأخروية — عندهم – هي مشاهد وأحداث تسقط على حياة الإنسان المعاصرة، فتكون "الأخرويات تعويضًا عن الدنيويات، وانتصارًا للروح بعد هزيمة البدن، وكمالًا في المستقبل بعد ازدياد الكرب في الحاضر"[132].

ويتحججون في نفيها أو تأويلها بكونها — أيضًا – روايات وأخبار لا تتوافر فيها شروط التواتر، وفي مقدمتها الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات، بل إنها لا ترقى إلى أخبار الآحاد، وهي على هذا النحو لا تعطي اليقين النظري أو العملي، ولم يرد منها شيء في أصل الوحي الأول، وهو القرآن.[133]

وينفي حسن حنفي أن يكون البعث واقعة مادية، وحوادث فعلية، وعوالم موجودة تتحرك فيها الجبال، وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد، بل البعث والمعاد —كما يرى – هو بعث الحزب، وبعث الأمة، وبعث الروح، وهذا يعني أنه واقعة شعورية، وبواعث سلوكية،

[131] *Ibid*., 4: 549 & 528.
[132] *Ibid*., 4: 460.
[133] *Ibid*., 4: 461.

ودوافع للفعل للتأثير على السلوك، والحث على الطاعة؛ ترغيبًا تارة وترهيبًا أخرى، فهو في الحقيقة في هذه الدنيا لا في دنيا أخرى مفارقة.[134]

وفي موضع آخر يذكر أن أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فنيٌّ يقوم به الخيال تعويضًا عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة، في الرزق أو الحق، في عالم يحكمه القانون، ويتحقق فيه العدل؛ لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز، وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه، ويرفع الظلم عنه.[135]

وما دام أنه لا حقيقة للمعاد عندهم، فإنه ليس هناك إلا دنيا واحدة وآخرة واحدة هي نفسها الدنيا، والجنة والنار المذكورة هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا، وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، فالدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض أيضًا، والجنة هي ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها.[136]

ونلاحظ في تأويلاتهم هذه اعتمادها على المنهج المادي الإنسي المتأثر بلا شعوريات فرويد في موضوع الأديان[137]، فغاية قضية المعاد عندهم صورة فنية أوجدها الخيال الشعبي في فترات خاصة، وما زالت

---

[134] *Ibid*., 4: 508 & 599.
[135] *Ibid*., 4: 600.
[136] *Ibid*., 4: 601.
[137] Khālid al-Sayf, *Ẓāhirah al-Ta'wīl*, 326.

تتطور حسبما تقتضيه نظرية الهرمنيوطيقا، وتبعًا لتغيّر المجتمعات، وهي في النهاية أحكام قيم وليست أحكام وقائع.

ونلاحظ أيضًا كيف أخرجت هذه التأويلات النصوص الشرعية وما تضمنته من قضايا يقينيّة عن معانيها التي جاء بها جميع الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم)، حتى صار الإنكار والجحد سمة غالبة عليها اعتمادًا – كما تقدم – على عقولهم القاصرة، أو على ما أنتجته الفلسفة الغربية من مناهج لم يعتمدوا تطبيقها على قوانينهم، ولا الأخذ بها في تعاملاتهم.

**الخاتمة**

وفي خاتمة هذا البحث، أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

1- تأثر الفكر العربي الحديث بالمناهج الغربية في فهم النصوص، حتى تكوّن ما يمكن تسميته بالهرمنيوطيقا العربية.

2- استخدم أصحاب هذا الخطاب القراءة التاريخية لرفع وتجاوز ما يعتقده المسلمون في القرآن باعتباره أحكامًا أزلية ثابتة.

3- يهدف الحداثيون العرب من تطبيق الفلسفات الغربية على النصوص الشرعية إلى رفع القدسية عنها وتحويلها من نصوص إلهية إلى نصوص بشرية، ونفي مقاصدها العقدية والخلقية والتربوية.

4- الأنسنة العربية لا تختلف كثيرًا عن نظيرتها الغربية من حيث معارضتها للأديان السماوية، ورفضها الارتباط العلوي لأي مفهوم أو معرفة.

5- تدعم النظريات الحديثة للتأويل بغالب أطيافها ومناهجها القول بأن العقائد التي تؤسسها النصوص الشرعية متغيرة ضرورة وليست ثابتة، من أجل تجاوز الفكر الديني التقليدي إلى فكر ديني جديد.

6- التصور الذي تعطيه المناهج التأويلية في مفهوم قضايا الألوهية هو في الواقع تطبيق عملي لمبادئ الهرمنيوطيقا الأساسية.

7- يؤسس الخطاب الحداثي إنكاره للنبوة على العقل.

8- تحويلهم القضايا الاعتقادية إلى قضايا إنسانية من خلال المنهجيات الغربية يمكّنهم من نقدها والتشكيك فيها، وتمتد هذا المواقف إلى الوحي الناتج عنها.

9- النظرة المادية التي اتصف بها عدد كبير من الحداثيين كانت أحد الأسباب التي جعلتهم يرفضون الغيبيات لإنكارهم أي معرفة خارج نطاق الإنسان.

10- العلاقة الواضحة بين ما قرره أصحاب هذا الخطاب وبين ما قاله المستشرقون والمفكرون الغربيون، والتي تصل إلى حدّ التطابق أحيانًا.

11- أخرجت هذه التأويلات النصوص الشرعية وما تضمنته من قضايا عقدية عن معانيها التي جاء بها جميع الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم).

12- لا تختلف الهرمنيوطيقا العربية عن نظيرتها الغربية في الاعتماد على المناهج التاريخية والاجتماعية والمادية.

**References**


`Abd al-Raḥmān, Ṭahā. *Fiqh al-Falsafah.* Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, n.d.

`Abd al-Raḥmān, Ṭaha. *Rūḥ al-Ḥadāthah*. Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2006.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah Irādah al-Ma`rifiyyah wa Irādah al-Himanah*. Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2006.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyāt al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 2014.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur'ān.* Dār al-Bayḍā': n.p, 2000

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqafi al-`Arabī, 2007.

Al-`Amrī, Riyāḍ. *Manāhij al-Mustashriqīn wa Mawāqifihim min al-Nabī*. Saudi Arabia: Markaz al-Ta'sīl li al-Dirāsāt, 2015.

Arkoun, Muḥammad. *Al-Fikr al-Islāmī Qirā'ah `Ilmiyyah,* trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Saqī, 1991.

Arkoun, Muḥammad. *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālah al-Ta'ṣīl*, trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: Dar al-Saqī, 2002.

Arkoun, Muḥammad. *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ila Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī,* trans. Hashīm Sālīḥ. Beirut: Dar al-Tali'ah, 2005.

Arkoun, Muḥammad. *Min al-Ijtihād ila Naqd al-`Aql al-Islāmī,* trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: Dar al-Saqī, 1991.

Arkoun, Muḥammad. *Min Fayṣal al-Tafriqah ila Fasl al-Maqāl: Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmī*, trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: Dar al-Saqī, 1995.

Arkoun, Muḥammad. *Qaḍāyā fī Naqd al-`Aql al-Dīnī*, trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: Dar al-Tali'ah, 2004.

Arkoun, Muḥammad. *Tārīkhiyyah al-Fikr al-Islāmī*, trans. Hashīm Ṣāliḥ. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 1996.

Al-Asmarī, Mājid. *Al-`Ilmāniyyūn wa al-Nubuwwah*. Saudi Arabia: Markaz Takwīn, 2015.

Al-`Awawdah, Rā'id. *Falsafah al-Ta'wīl al-Tārikhī.* Jordan: `Ālam al-Kutub al-Ḥadīthah, 2016.

Al-`Aẓm, Ṣādiq Jalāl. *Naqd al-Fikr al-Dīnī*. Beirut: Dār al-Tali'ah, 2003.

Bāhī, Yāsīn. *Al-Ta'wīl wa Falsafah al-Tawāṣul*. Jordan: al-Kutub al-Ḥadīth, 2016.

Balqīz, `Abd Allāh. *Naqd al-Turāth*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2016.

Brenton, Crane. *Tashkīl al-`Aql al-Ḥadīth*, trans. Shawqī `Allam. Kuwait: `Ālam al-Ma`rifah, n.d.

Al-Ghusn, Sulaymān. *I`ādah Qirā'ah al-Naṣ al-Shar`ī wa Istihdāfihi fī al-Fikr al-`Arabī al-Mu`āṣir*. Riyadh: Dār Kunūz, 2016.

Al-Ḥafnī, `Abd al-Mun`im. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Cairo: al-Dār al-Sharqiyyah, 1990.

Ḥanafī, Ḥasan, "al-Hermeneuṭīqā wa `Ulūm al-Ta'wīl," *Majallah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu`āṣarah*, vol. 19.

Ḥanafī, Ḥasan. *Min al-`Aqīdah ilā al-Thawrah.* Cairo: Maktabat al-Madbult, 1988.

Hanz, Ghādmīr. *Falsafah al-Ta'wīl*, trans. Muḥammad Shawqī al-Zayn. Beirut: Manṣūrah, 2000.

Ḥarb, `Alī. *Naqd al-Naṣ*. Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī, 2005.

Al-Ḥusaynī, Muḥammad `Alī. *Abistemūlūjiyā al-Ta'wīl.* Beirut: Dār al-Rafīdayn, 2016.

Ibrāhīm, Zakariyyā. *Mushkilāt Falsafiyyah Mu`āṣarah (Mushkilah al-Insān)*. Cairo: Maktabah Miṣr, n.d.

Al-Jabrī, Muḥammad `Ābid. *Madkhal ilā Fahm al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2006.

Jadmīr. *Al-Ḥaqīqah wa al-Manhaj*, trans. Ḥasan Nazim and `Ali Ṣaliḥ. Dār `Ulya, 2007.

Al-Khādimī, Nūr al-Dīn Mukhtār. *Al-Qirā'ah al-Ta'wīliyyah li al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Tabdīd wa al-Tajdīd*. Damascus: Dār al-Ghūthānī, 2014.

Lalande, Andre. *Mawsū`ah Lalande al-Falsafiyyah*, trans. Khalīl Aḥmad Khalīl. Beirut: Awaydat li al-Nashr, 2012.

Al-Lahāyib, Aḥmad. Mafhūm al- Ansanah: `Arḍ wa Naqd, *Baḥth Ḍamn Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Jāmi`ah al-Malik `Abd al-Azīz, vol. 27.

Le Bon, Gustave. *Ḥaḍārah al-`Arab*, trans. `Adil Zaytir. Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah, n.d.

Muṣṭafā. `Ādil. *Fahm al-Fahm Madkhal ila al-Hermeneuṭīqā.* Cairo: Ri`aya al-Nashr wa al-Tawzī', 2007.

Al-Najjār, `Abd al-Majīd. *Al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣ al-Dīnī*. Damascus: Markaz al-Fikriyyah, 2006.

Al-Najjār, Kāmil. *Qirā'ah Manhajiyyah li al-Islām*. Libya: Ṭalat li al-Ṭiba`ah wa al-Nashr, 2015.

Al-Nu`aymī, Muḥammad Sālim. *Al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah li al-Naṣ al-Qur'ānī*. Cairo: Miṣr al-`Arabiyyah li al-Nashr, 2016.

Niqāz, Ismā`īl. *Manāhij al-Ta'wīl fī al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyyah wa Naqdiyyah Muqāranah li Manāhij al-Ta'wīliyyah al-Mu`āṣarah.* Beirut: Markaz Naml li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 2017.

Qāsim, Sīzā. *Al-Qārī' wa al-Naṣ*. Cairo: al-Majlis al-'A`lā al-Thaqāfah, 2002.

Al-Qurashī, Fahd. *Manhaj Ḥasan Ḥanafī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*. Riyadh: al-Bayān, 1434H.

Rashīd Riḍā, Muḥammad. *Al-Waḥy al-Muḥammadī*. Beirut: Dār al-Kuttāb al-`Ālamī, 2005.

Ricour, Paul. *Min al-Naṣ ila al-Fi`l Abhāṭh al-Ta'wīl*, trans. Muḥammad Barrada and Ḥasan Burqia. Cairo: al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Insāniyyah al-Ijtimā`iyyah, 2001.

Rodger, Bobner. *Al-Falsafah al-Almāniyyah al-Ḥadīthah*, trans. Fu'ad Kāmil. Cairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr, n.d.

Al-Sayf, Khālid. *Ẓāhirah al-Ta'wīl al-Ḥadīthah fī al-Fikr al-`Arabī al-Mu`āṣir*. Jeddah: Markaz al-Ta'sīl li al-Dirāsat, 2015.

Samīr, Ḥamīd. *Namūzaj al-Ḥadāthah wa mā Ba`dahā fī al-Fikr al-`Arabī al-Ḥadīth*. Saudi Arabia: Markaz Takwīn, 2017.

Sayyid Aḥmad, Mu'taṣim. *Al-Hermenuitiqā fī al-Wāqi' al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Hādī, 2009.

Schacht and Bosworth, *Turāth al-Islām*, trans. Muḥammad al-Samhūrī. Kuwait: `Alam al-Ma`rifah, 1978.

Al-Sharafī, `Abd al-Majīd et. al. *Fī Qirā'ah al-Naṣ al-Dīnī*. Tunisia: al-Dār al-Tūnis li al-Nashr, 1990.

Spinoza, Baruch. *Risālah fī al-Lāhūt wa al-Siyāsah*, trans, Ḥasan Ḥanafī. Beirut: Dār al-Tanwīr, 2005.

Sharafī, `Abd al-Karīm. *Min Falsafāt al-Ta'wīl ila Naẓariyyāt al-Qirā'ah.* Beirut: al-Dār al-`Arabiyyah li al-`Ulūm, n.d.

Al-Sharafī, `Abd al-Majīd. *Al-Islām Bayn al-Risālah wa al-Tārīkh.* Beirut: Dar al-Rafidayn, 2016.

Al-Sharafī, `Abd al-Majīd. *Al-Islām wa al-Ḥadāthah*. Tunisia: al-Dār al-Tunisian li al-Nashr, 1999.

Al-Shaykh, Muḥammad and al-Ṭā'ī, Yāsir. *Muqārabāt fī al-Ḥadāthah wa mā ba`d al-Ḥadāthah.* Beirut: Dār al-Tali'ah, 1996.

Al-Ṭa`ān, Aḥmad. *Al-`Ilmāniyyūn wa al-Qur'ān al-Karīm*. Riyadh: Dār Ibn Ḥazm, 2007.

Tarabishi, George. *Sabāt al-`Aql fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Saqī, n.d.

Al-`Umarī, Marzūq. *Ishkāliyyah Tārīkhiyyah al-Naṣ al-Dīnī*. Rabat: al-Markaz al-Thaqafī al-`Arabī, 2014.

Al-`Utaybī, Sa`d Bajād. *Mawqif al-Ittijāh al-`Aqlānī al-Islāmī al-Mu`āṣir min al-Naṣ al-Shar`ī*. Riyadh: Markaz al-Fikr al-Mu`āṣir, 1431H.

Wahbah, Murād. *Al-Mu`jam al-Falsafī*. Cairo: Dār Qabā li al-Ṭiba`ah, 1998.

Wahbah, Murād. *Malāk al-Ḥaqīqah al-Muṭlaqah*. Cairo: Dār Qubā, 1999.

Zāyid, Aḥmad. *Al-Hermenuitiqā wa Ishkāliyyāt al-Ta'wīl*. Qatar: Qatar University, 1991.