الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان–

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

تخصص: القرآن الكريم وعلومه

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د في العلوم الإسلامية، والموسومة:

التّاريخانية وإسقاطاتها على دراسات المحدثين في القرآن وعلومه

– من إعداد الطالبة:

طلحة سمية

– تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

باي بن زيد

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
د.الشيخ خليفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د.باي بن زيد	أستاذ محاضر" أ"	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
د.إبراهيم بلختير	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
د.بن مصطفى حسين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
د.يونس كريب	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أدرار	عضوا
د.خالد بن زيان	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الشلف	عضوا

السنة الجامعية : 1445–1444هـ

2024– 2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أحمدك ربي وأشكرك على توفيقي لإنجاز هذا العمل، راجية أن ينفع النّاس في دنياهم وينفعني في آخرتي، والشّكر موصول لمن كان لدعواتهم وإسهاماتهم صدى في إتمام أطروحتي، كلّها دعوات من قلوب محبّة صادقة يستحقّ أصحابها الذّكر والتّقدير.

فأشكر في هذا المقام والدي رحمه الله، ووالدتي أطال الله في عمرها.

والشكر موصول لزوجي محمدي صدام على الدّعم المطلق، وفقه الله لكلّ خير.

كما أشكر المشرف الذي تابع ووجّه الأطروحة الدّكتور باي بن زيد، والسّادة أعضاء اللّجنة المناقشة، وكلّ الأساتذة الذين درّسوني في جامعة تلمسان، قسم العلوم الإسلامية.....فشكرا جزيلا وبارك الله فيكم جميعا.

مقدمة

الحمد لله ذي النّعم والشّكر له على ما أولانا من الفضل والكرم، لا نحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، فسبحانك ربّنا وتعاليت وتقدّست في عليائك وتساميت، وصلىّ الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد:

فإنّ تنوع الأفكار والفهوم أمرٌ محمودٌ ومعلوم إذا ما تم التّحاكم إلى الضّوابط والعلوم، غير أنّ السجال والجدل المحكوم بربقة الجهل يوصل إلى الصّدام المذموم، وقد أفرز احتكاك الفكر البشري المعاصر مع المعطيات الوجودية عدّة توجّهات فكرية وفلسفية أُريد بها بلوغ تفسيرات علمية لمخرجات المعرفة الإنسانية، إلاّ أنّ هذه نظريات ومناهج تعليلية يمكن التوصّل بها إلى تفسيرات مقبولة في الميادين التي أُسّست لأجلها ابتداء، لذا لا يمكن تعميمها خارج إطارها الإنساني، من هنا بدأ الفكر الحداثي يتناول التراث بدافع التجديد، غير أنّ خوضهم مجال علوم القرآن الكريم يشكّل خطورة كبيرة لاتّصال هذه العلوم بكتاب الله تعالى، لأنّ خصوصية الوحي الإلهي الممثل في القرآن الكريم وما احتف به من علوم تجعله عصيا عن كلّ تصور فلسفي خاضع لرؤية عقلانية أو مادية مؤدلجة ضيّقة، فللقداسة مناهجها المتعالية عن كلّ ما هو بشري، وهذا الذي تقرّ به سجايا ذوي الفطر السّليمة من العلماء على اختلاف فهومهم ومذاهبهم.

وقد استعصى استيعاب الفارق بين الإلهي والبشري على الحداثيين الذين أبوا إلاّ أن يخضعوا القرآن الكريم وعلومه إلى مناهج مستوردة تشوّه مقاصده وتوهن مكانته، وما ذلك إلا لهوسهم بدعوى التحرّر من التعصّب والجمود، فكان الإنبهار بالإنسلاخ الغربي من الفهم الكلاسيكي للدّين الذي غيّر إطار المباح والمحظور وفق تأويلات عديدة، الأمر الذي حفّز الحداثيين العرب على استنساخ التجربة الغربية ومحاولة إخضاع التصور الإسلامي لها بدعوى بعث الجدة في قراءة القرآن الكريم وعلومه.

إنّ خصوصية القرآن الكريم القائمة على التواتر تجعله غير قابل لأيّ تحريف، هذه الخاصية أربكت الحداثة وأوقعتها في ورطة كبيرة إذا ما أرادت تقمص الثورة الإنجيلية، وهو ما ضيّق الخناق إذْ لم يجدوا إلاّ المتعلّق التاريخاني الذي يمكن أن يجرّبوه مع طبيعة علوم القرآن الكريم النقلية، فأصبحت التاريخانية شغلهم الشاغل تأصيلا وتطبيقا، وهذا ما يجعل من هذه الدراسة الموسومة:**"التّاريخانية وإسقاطاتها على دراسات الحداثيين في القرآن وعلومه"** ضرورة علمية ملحة خاصة في ظلّ انتشار المدّ العلماني في أوساط الشباب والمثقفين بشكل خطير.

الإشكالية:

لقد استمات الحداثيون في محاولة إخضاع القرآن الكريم وعلومه للتاريخانية التي يتولد عنها فهم مغاير لما عليه معهود كلام الخالق سبحانه، تحت عباءة ما يعرف بالقراءة المعاصرة، باعتبار أنّ الحداثيين ينطلقون في فهمهم للقرآن الكريم من منظور تاريخي اجتماعي، هذا ما يحيل على طرح الإشكال الآتي:

ما المقصود بالتاريخانية في الفكر الحداثي العربي ؟ وكيف تم توظيفها في قراءة القرآن الكريم وعلومه؟ وما هي أبرز النتائج التي خلُص إليها هذا التوظيف؟ وما قيمتها العلمية في ميزان الشرع والعقل؟.

أسباب اختيار الموضوع:

تنوعت الأسباب الذاتية والموضوعية الباعثة للبحث في هذا الموضوع، أجملها في مايلي:

- تبادرت إلى ذهني أسئلة جوهرية بخصوص الدوافع التي حرّضت الحداثيين على تبني التاريخانية فأردت الخوض في هذا البحث بُغية الإستفادة.
- الغموض الذي يكتنف مصطلح التاريخانية وحقيقة صلته بعلوم الشرع خاصة القرآن الكريم وعلومه.

- خلط الحداثيين بين العصرنة والتّجديد وبين الانسلاخ الموصل إلى النيل من التعالي الإلهي، له مرامي تتستر وراء مصطلحات مستوردة تدور في فلك الذاتية والأيديولوجية الغربية البعيدة عن العلمية، وهذا البحث بمثابة جمع لآرائهم المبثوثة في كتبهم.
- الحملة الشرسة على الشّريعة الإسلامية، ومحاولة تقويض أقدس مصدرها-القرآن الكريم- وضرب العلوم الخادمة له، لإثبات وهم عدم صلاحيتها لزماننا وأنّها جاءت لوقت معين وظرف خاص، فمسائلها محدودة وأحكامها معدودة، وخصوصًا في النوازل والمستجدات، فكان لزاما التنبيه على ماتضمنته بعض مؤلفات الفكر الحداثي مما يخالف بعض القضايا التي كانت تتلقاها الأمة الإسلامية على أنها من المسلّمات.

أهمية الموضوع:

-مما يكسب هذه الأطروحة أهمية تعلّقها بأشرف كتاب وهو القرآن العظيم، الذي يعتبر أصل العقيدة والشريعة الإسلامية وأي مساس به فيه إخلال بالإسلام، ولما كان مقصد الحداثيين يحظى بهذه الخطورة جاءت هذه الدراسة كأولوية علمية تجلي حقيقة دوافعهم بحق المقدسات وعلى رأسها القرآن الكريم وعلومه مع الحرص على نقدها وفق المنهجية العلمية.

أهداف الموضوع:

-تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على حقيقة التاريخانية من الناحية التأصيلية وذلك ببيان مفهومها والمصطلحات التي لها صلة بها، مع ذكر أسسها ومبادئها.

-الوقوف على أثر التاريخانية في تصيير القرآن الكريم بقداسته وتعاليه إلى مجرد نص عادي.

- بيان مسالك الحداثيين في التّعامل مع آيات القرآن الكريم وفق الطرح الفلسفي التاريخي الاجتماعي.

-لا شكّ أنّ أيّ توجه يرمي إلى إعادة النظر في التصور الإسلامي أصولا وفروعا لا يذيع أهدافه صراحة، وإنّما يلبسها لباس التحديث والتجديد بمناهج مستوردة يكتنفها من الغموض ما يجعل غير

المتضلع يقف على كنهها، وهذ ما برع فيه مُنظّروا الحداثة في إقحامهم للتّاريخانية باعتبارها السبيل الوحيد لفهم النصوص وإعادة توجيه العلوم القرآنية.

-حرص الدراسة على تعريف المسلم المعاصر بحقيقة الفكر الحداثي وخطورة قراءاته المعاصرة خاصة ما تعلق بالقرآن الكريم وعلومه.

-كشف مآلات القول بتاريخانية القرآن الكريم وبعض أهم علومه، كأسباب النزول والنسخ وجمع القرآن الكريم، وتفكيك تلك الأقنعة التي يتمترس خلفها الخطاب الحداثي.

الدراسات السابقة في الموضوع:

من خلال هذا البحث وقفت على كثير من المصادر التي تناولت موضوع التّاريخانية، وتنوعت البحوث في هذا الجانب ، ومن أهم هذه الرّسائل:

–العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد إدريس الطعان، كلية الشريعة، جامعة دمشق، وهذه الدراسة من أجمع ما ألف في نقد العلمانية بمختلف توجهاتها، غير أنها لم تفرد التاريخانية بالدراسة، وقد اعتنت بالتأصيل لها بدقة بالغة وما ألف بعدها فلا بد أن يفيد منها في هذا الموضوع خصوصا.

-الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية للجيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق، 2006م.

– الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد للفاضل أحمد محمد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط 1، 2008م.

– الدراسات المتعلقة بتاريخية النص: تكثر مؤلفات المعاصرين في هذا الباب والتي قد تلتقي مع التاريخانية من الجهة التأصيلية، وتختلف من كونها ذات خلفية حداثية أو نقدية وفق رؤية إسلامية، ومن هذه الدراسات على سبيل المثال:

-تاريخية النص الديني المبادئ والتطبيقات دراسة نقدية لمصطفى عزيزي الصادرة عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث.

-تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغير المصداق عرض ونقد لعادل محمد الشريف، دار الوارث للطباعة والنشر، كربلاء ط1، 2019م .

– قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي، نصر حامد أبو زيد أنموذجا،-دراسة تحليلية نقدية- لبلعباس مصطفى، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الإتجاهات المعاصرة في التّفسير وعلوم القرآن، تحت إشراف الدكتور خليفي الشيخ، نوقشت بجامعة تلمسان وهي دراسة قيمة إلا أنها اختصت بنصر حامد دون غيره من الحداثيين.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة الدّراسة إعمال المنهج الوصفي في بيان حقيقة التاريخانية وتجلية أهم متعلقاها، بالإضافة إلى إعمال المنهج التحليلي في مناقشة المسائل وبيان غوامضها مع نقد ما حقه الرد لمخالفته للتصور الإسلامي، كما كان للمنهج التّاريخي حضور في تتبع وتأصيل مصطلح التّاريخانية.

منهجية البحث:

- أثبت الآيات القرآنية الكريمة وفق رواية حفص عن عاصم، بالإعتماد على المصحف الإلكتروني للنشر الحاسوبي.
- الإسقاط المذكور في عنوان البحث لاأقصد به المنهج الإسقاطي عند المستشرقين-وهو آخر منهج عندهم-، بل أعني التطبيقات المتعلقة بعلوم القرآن.
- اكتفيت بثلاثة أنواع من علوم القرآن، إذ رأيت أنها الأصل الذي اعتمده الحداثيون في علوم القرآن النقلية وأدرجوا بقية المسائل ضمن الأنواع المذكورة، وهو ماتداول في كتبهم بكثرة.
- ترجمة للفلاسفة الغربيين والحداثيين دون غيرهم اجتنابا للتطويل.
- اخترت ذكر بيانات الكتب عند أول ذكر – العنوان المختصر والمؤلف، الترجمة أو التحقيق، دار النشر، البلد، الطبعة، السنة، والجزء والصفحة-.

- خرجت الأحاديث النبوية الشريفة وفق المعهود في منهجية البحث بذكر المؤلف والكتاب والباب ورقم الحديث.
- ذيلت هذه الدراسة بمجموعة من الفهارس تسهيلا للاستفادة منها:

-فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب ترتيب السور .

-فهرس الأحاديث النبوية، بذكر طرف الحديث والصفحة.

-فهرس الأعلام المترجم لهم.

-فهرس المصادر والمراجع

-فهرس الموضوعات.

خطة الدراسة:

نظرا لخطورة التاريخانية ومحوريتها في العملية التأويلية الحداثة، فرضت طبيعة المادة العلمية المجمعة توزيعها على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، حرصت فيها على سوق نصوص الحداثيين طلبا للموضوعية في وصف التاريخانية وبيانها بالتفصيل كالآتي.

عالج الفصل الأول **ضبط المبادئ الأساسية للتّاريخانية عند الحداثيين،** من خلال التّأصيل لكلمة التاريخانية بدءا بفريديريك بيزر، بما أن هذا التّجاه نشأ في الغرب أساسا، وصولا للتاريخانية في الفكر العربي، فجاءت مباحثه كالآتي: مفهوم التاريخانية من المنظور الحداثي، وقد شمل هذا المبحث تتبع التاريخانية وجلّ المصطلحات المتعلقة بها، ثم المبحث الثاني الذي تطرقت فيه لأسس التاريخانية في الفكر الحداثي، وتنبع أهمية هذا المبحث في كونه يبحث عن العامل المشترك بين المفكرين العرب، واختلافات قراءاتهم التي لاتظهر سطحيا، وتبنيهم للتاريخانية، فيما اختصّ آخر مبحث من هذا الفصل بدواعي تغلغل التاريخانية في الفكر العربي الحداثي.

أما الفصل الثاني فبيّن **التصوّر التّاريخاني للقرآن الكريم عند الحداثيين،** باعتبار التاريخانية أحدّ أداة حداثية أُريد بها إخضاع القرآن الكريم لقراءة أيديولوجية، فاختص المبحث الأول منه ببيان حقيقة القرآن في التصور التاريخاني، وتابعه المبحث الثاني لبيان مسالك إخضاعه للتاريخانية.

بعد ضبط المصطلح وبيان مسالكه، جعلت الفصل الثالث **لتمثلات التاريخانية على نماذج من علوم القرآن عند الحداثيين–عرض ونقد–**، واقتصرت على أسباب النزول والناسخ وجمع القرآن الكريم، إذ رأيت أنها اعتمدت بشكل كبير في مؤلفات الحداثيين، وماذكر من أنواع أخرى يندرج تحت هذه الأبواب.

- ختمت الأطروحة بمجموعة من النتائج التي توصلت إليها، ورتبت الفهارس كما هو معهود في المنجية العلمية تسهيلا للإستفادة.

وفي الختام أجدّد شكري لأستاذي الفاضل الدكتور باي بن زيد على ما بذله من نصح وتوجيه وتصحيح، بارك الله في علمه وعمره ونفع به.

كما أتقدّم بالشّكر والتّقدير لأعضاء اللّجنة المناقشة الموقرة على تصحيحاتهم وملاحظاتهم، والله أسأل أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم، وأن يبارك فيهم.

وأسأل المولى تعالى أن يجعل هذا البحث نافعا للناس في دنياهم، ونافعا لي في آخرتي، وإياه أدعو أن يكتب لي فيه التوفيق والقبول.

طلحة سمية

تلمسان بتاريخ:30ربيع الأول 1445هـ

الموافق لــ: 15 أكتوبر 2023 م

.

الفصل الأول: ضبط المبادئ الأساسية للتّاريخانية عند الحداثيين

إنّ تكوين التصوّرات المطابقة للمتصور رهينُ الإحاطة بمبادئه وأنواعه وسائر متعلّقاته، ولما كانت التّاريخانية تحظى بالإهتمام البالغ عند جميع مفكّري الحداثة الذين يرون فيها المخلّص الوحيد من هيمنة الدّين، في اجترار بعيد عن العلمية واستنساخ مقيت لكلّ ما سنّه الغرب في ثورته على الفكر المصلحي الذي أُلبس لباس التدين والمستمدّ من كتب محرّفة كأناجيل النصارى، غير أنّ خصوصية القرآن الكريم من حيث عدم إمكانية المساواة بين المنزه عن التحريف والمحرّف، لم تشفع له عند التّاريخانيين الذين استماتوا بل وماتوا وهم يريدون الحطّ من مكانة هذا المقدس المتعالي.

لأجل ذلك اختص هذا الفصل ببيان مفاتيح فهم التّاريخانية ومصطلحاتها ومبادئها وسائر أسسها، وفق ما هو مبسوط في المباحث الآتية.

المبحث الأول: مفهوم التاريخانية

المبحث الثاني: أسس التاريخانية في الفكر الحداثي

المبحث الثالث: دواعي تغلغل التاريخانية في التصوّر الحداثي

المبحث الأول: مفهوم التّاريخانية

إنّ صياغة أي تصور من التصورات مردّه إلى ضبط المبادئ المكوّنة له، ولا يمكن فهم مصطلح التاريخانية إلا ببيان تعريفاته عند اللّغويين، وأهل الشّأن من غربيين وحداثيين.

المطلب الأوّل: التّاريخانية لغة واصطلاحا

يعتبر مصطلح التاريخانية من المصطلحات الحديثة التي اقترنت تسميتها بدلالة على العديد من المعاني، لأجل ذلك ينبغي ضبطها من الناحية اللّغوية والاصطلاحية.

الفرع الأول: تعريف التاريخانية لغة

المتتبع لصياغة لفظ التاريخانية يجد أنّ أصله اللّغوي مترجم من اللغة اللاتينة مما يعرف بـ .Historisme، غير أنّ لفظ التاريخانية في اللّغة العربية يلتقي مع التأريخ الذي تدور معانيه حول وصف حيثيات ووقائع حدثت في الزمن الماضي، ويتفق أهل اللغة على أنّ حتى التأريخ معرب، يقول ابن فارس:" وأما تأريخ الكتاب فقد سمع، وليس عربيا ولا سمع من فصيح"[1].

ومن أهل اللغة من اختصر التأريخ بتعريف الوقت، يقول الجوهري:" التأْريخُ: تعريف الوقت. والتَوْريخُ مثله. وأَرَّخْتُ الكتابَ بيوم كذا، ووَرَّخْتُهُ، بمعنىً".[2]

وأضاف الزبيدي قائلا:" إِنّ التأْريخ الَّذِي يُؤَرِّخُه النَّاسُ لَيْسَ بِعَرَبِيٍّ مَحْضٍ، وإِنّ الْمُسْلِمِينَ أَخذوه عَنْ أَهل الْكِتَابِ، وتأْريخ الْمُسْلِمِينَ أُرِّخَ مِنْ زَمَنِ هِجْرَةِ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ كُتِبَ فِي خِلَافَةِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَصَارَ تَارِيخًا إِلَى الْيَوْمِ".[3]

وذكر الصُّوليّ أنّ:" تَارِيخ كلِّ شيءٍ غايتُه ووَقتُه الَّذِي ينتهِي إِليه، وَمِنْه قيل: فلانٌ تاريخُ قومِه، أَي إِليه يَنتهِي شَرَفُهم ورياستُهم، وَفِي الْمِصْبَاح: أَرَّخْتُ الكتابَ، بالتثقيل، فِي الأَشهَر، والتخفيفُ لغةٌ

---

[1] مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 94/1.

[2] الصحاح تاج اللغة ، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 4، 1407 هـ - 1987 م، 418/1.

[3] لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414 هـ، 4/3.

حكَاها ابْن القطّاع، إِذَا جلتَ لَهُ تَارِيخا، وَهُوَ معرّب، وَقيل عربيٌّ، وَهُوَ بَيان انتهاءِ وَقْته".[1] ، فالتاريخانية نسبة إلى التاريخ.

الفرع الثاني:التاريخانية اصطلاحا

للتّاريخانية في الإصطلاح ذات معاني أصل الاشتقاق "التأريخ" والذي يطلق على:"تعيين يوم ظهر فيه أمر شائع من ملّة أو دولة أو حدث فيه هائل كزلزلة وطوفان ينسب إليه".[2]وهذا الذي كان متعارفا عليه إلى غاية إعادة صياغة ابن خلدون لمفهومه.

أولا: مفهوم التاريخ عند ابن خلدون

ويعرف ابن خلدون التاريخ بأنّه:" خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[3]، وبهذا يكون ابن خلدون أعطى الحدث التاريخي أبعادا جديدة لا عهد للتاريخ بها سابقا، ليؤسّس بذلك لفلسفة جديدة أحدثت طفرة معرفية.

ثانيا: تأسيس ابن خلدون لفلسفة التّاريخ

يعتبر ابن خلدون المؤسّس الحقيقي لفلسفة التاريخ، وهو ما يدلّ على ريادة معرفية سبقت الغرب بأزيد من أربعة قرون، فقد نظر لأبعاد جديدة تعيد رسم وظيفة التاريخ وتكشف قوانين ضبط حركته

---

[1] تاج العروس، الزَّبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر، ط: 2، 1424 هـ، 256/4.

[2] موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التاهنوي، تحقيق:علي دحروج، ترجمة:عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط: 1 - 1996م، 365/1.

[3] العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1408 هـ - 1988 م، 46/1.

التي تتساوق مع تشكل المجتمعات والدول وما يحتف بذلك من ازدهار او انحطاط، وكل هذا كان في القرن الثامن الهجري.

إن القدرة المتفردة لابن خلدون على تلمس تداعيات التأثيرية للتاريخ تدل على مكنة إدراكية عميقة، حاكمت سطحية تعامل السابقين مع الحوادث، ويظهر ذلك جليا في نقده لمن سبق من المؤرخين ونصه في ذلك: "إنّ فحوص المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر ... وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ... فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل ... كثيرا ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشيائها ولا سيروها بمعيار الحكمة والبصيرة في الأخبار[1]".

وبهذا يؤكد ابن خلدون على أن هناك:" قوانين تاريخية تحدد مسيرة المجتمع وضرورته ومروره بمراحل متباينة، لجأ لهذا الأسلوب عندما تعقب الظاهرة وحلل أصل وجود المجتمع وتطوره عبر العصور، وحدد عمر الدولة وخصائص كل مرحلة تمر بها"[2].

إنّ التفرد الباهر لابن خلدون حظي بإشادة المنصفين من الغربيين قبل المسلمين، إذ يقر روبرت فلنت[3] بفضل ابن خلدون في إخراج فلسفة التاريخ للوجود فيقول:" إنّه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلا له في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التأريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قطر، حتى ظهر فيكو[4]

---

[1] ابن خلدون إنجاز فكري متجدد ، محمد جوهري ويوسف محسن، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008، ص: 50.

[2] منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية، حفيظة خليفي، مجلة دفاتر المخبر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد:2، المجلد:16، 1443هـ، ص: 44.

[3] روبيرت فلينت Flint Robert(مارس 1838 – 25 نوفمبر 1910) هو عالم دين وفيلسوف إسكتلندي، وكانت له كذلك عدة مساهمات في علم الاجتماع ،له كتاب هام بعنوان الفلسفة التاريخية. ينظر https://ar.wikipedia.org/wiki

[4] فيكو جيان باتيستا1667م – 1744م فيلسوف إيطالي مؤرخ، وقانوني .وُلِد لبائع كتب وابنة صانع عربات في نابولي، إيطاليا، التحق فيكو بسلسلة من المدارس، إلا أن اعتلال صحته وعدم رضاه عن طريقة تعليم الجزويت أديا لأن يكمل دراسته في المنزل.

بعده بأكثر من ثلاثة قرون لم يكن " أفلاطون "[1] أو " أرسطو "[2] أو " سان "[3] ، أندادا له، ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه"[4].

المطلب الثّاني: التّاريخانية في اصطلاح الغربيين

تعتبر التاريخانية أهم مرتكزات النهضة الغربية والتي بموجبها خلقت القطيعة بين التصور الكلاسيكي والحديث للدين،

يميز مؤلفه "مبادئ فلسفة التاريخ" ثلاثة أطوار في تاريخ كل شعب: الطور الإلهي، الطور البطولي، الطور الإنساني. ينظر بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية لماكس هوركهايمر، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،2006م، 78

[1] أفلاطون (428-347 ق م): فيلسوف إغريقي، أستاذ أرسطو، وتلميذ سقراط، كان موحداً يقول بأن للعالم صانعاً محدثاً مبدعاً أزلياً واجباً بذاته ينكر عبادة الأصنام ويقول بحدوث العالم، يعد هو وسقراط وأرسطو واضعي الأسس الفلسفية للثقافة الغربية، معظم مؤلفاته حوارات، من أشهرها: الجمهورية، وقد رسم فيها صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها، معلنا أنّ لا صلاح للجنس البشري إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاما، (السياسة) و (الدفاع عن سقراط). ينظر: الملل والنحل للشهرستاني، مؤسسة الحلبي146/2، وأعلام الفلاسفة لهنري توماس، ترجمة: متري أمين، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية،1964م،95-107.

[2] أرسطو ت 322 ق. م المعلم الأول أرسطا طاليس ويقال أرسطو طاليس بن نيقوماخس الهجراسي الفيثاغوري فيلسوف الروم اليوناني الوثني، المتوفى سنة ثلاث وتسعين ومائتين وخمسة آلاف من الهبوط في ابتداء ملك بطلميوس بن لاغوس وعمره سبع وستون أو ثمان وستون. تلميذ أفلاطون، ومعنى أرسطو الفضيلة وطاليس التام فالمعنى تام الفضيلة. وقيل: قاهر الخصم. وقد يرخَّم فيقال أرسطو، وكان أصله من بلد اسمه أسطاشيرا واسم أمه أقسطيا وكان أبوه طبيبًا لأبي الإسكندر من أولاد راسقلينوس. ولما مات أبوه سلمة وصيه إلى أفلاطون، فلبث في التعليم عشرين سنة إلى أن صار رئيس المشائين مؤسس مذهب (فلسفة المشائين) وكان خليفته على دار التعليم، وانتهت إليه فلسفة اليونان وهو خاتم حكمائهم، من مؤلفاته: مابعد الطبيعة، وكان يرى الإنسان حيوان اجتماعي. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني، 178/2 وأعلام الفلاسفة لهنري توماس،108-127.

[3] سان 1743-1803 كاتب وفيلسوف فرنسي الملقب بالفيلسوف المجهول، أراد ذووه احتراف المحاماة لكنه التحق بالعسكرية، يعتبر يعقوب بومة وسويدنبورغ معلّماه الحقيقيان في الروحانية، ترك الخدمة العسكرية سنة 1771، وأصدر بعد أربع سنوات كتابه الأول الذي ضمّنه دحضا للمادية التي كانت تغزو العصر بعنوان " في الأغلاط وفي الحقيقة أو البشر، المدعوون إلى مبدأ العلم الكلي"، من مؤلفاته: وزارة الإنسان -الروح. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط:3، 2006م، 354.

[4]. نقلا عن في فلسفة التاريخ، أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الاجتماعية، الإسكندرية، 1975م، ص: 134-135 .

يقول فريديريك بيزر[1]:"إنّ تبلور معالم التاريخانية في الفكر الغربي هو إعادة رسم أبعاد التاريخ وتغيير منطلقاته، فبعد أن كان التاريخ يقارن بين الماضي والحاضر إنتقل إلى اعتبار الأعلى والأدنى ما صير المحور الرأسي الديني إلى محور أفقي إنساني"[2]، ولأجل ذلك :"اعتبرت التاريخانية من أعظم الثورات الفكرية التي شهدها الفكر الغربي"[3].

الفرع الأول: اختلاف فلاسفة الغرب في تعريف التّاريخانية

يجب التّنبيه إلى أنّ هذا المصطلح ليس من السّهل تقديم تعريف بسيط ومحدد ل نظرا لاستعماله من أطراف متباينة وبطرق مختلفة، فالإضطراب الحاصل عند الغرب في تقديم تعريف موحد للتاريخانية آيل لتلك الأهمية التي حظيت بها باعتبارها محركا للنهضة، ما أحدث تفاوتا في توصيفها باعتبارها منهجا أو مذهبا أو برنامجا، يقول بيرز:"ما هي التاريخانية؟ ليس من السهل الجواب، يعني مصطلح "التاريخانية" أشياء كثيرة لكثير من الناس، وقد جرى تعريفه من قبل مذاهب متعارضة".[4]

ويؤكد كارل بوبر[5] هذا الاختلاف في كتابه بؤس الأيديولوجيا فيقول :"تعمدت اختيار لفظ غير مألوف (Historicism) للدّلالة على المذهب الذي أقصده، ولعلي بهذا أتجنب المماحكات

---

[1] فريدريك بيزر: Beiser Frederick ولد فريدريك بيزر ونشأ في الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أنه تلقى تعليمه في المملكة المتحدة في كلية أوريل - بكالريوس College Oriel ، كلية ولفسون - دكتوراه Phil.D College Wolfson.وأكسفورد. هاجر إلى ألمانيا الغربية عام 1980م، وتنقل في جميع أنحاء الولايات المتحدة، ودرس في سبع جامعات: بن، وإنديانا، ويال، سراكيوز، ويسكونسن، وكولورادو، وهارفارد،.كتب كتابن في الآونة الأخيرة عن فلسفة القرن التاسع عشر: التقليد الألماني التاريخاني The Tradition Historicist German 2009،والمثالية الألمانية التاريخية . Ïdealism German Late وقد أنهى مسودة كتاب بعنوان: أصول الكانطية الجديدة. ينظر التاريخانية لفريديريك بيزر، ترجمة عمر بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنشر، ص: 2.

[2] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، محمد القرني، مركز البحوث والدراسات، مكة المكرمة، ط:1، 1434هـ، ص: 86.

[3] التاريخانية، فريديريك بيزر، ترجمة عمر بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنشر ، ص: 6.

[4] المرجع نفسه، ص:1.

[5] كارل بوبر(1902– 1994م) :كاتب فلسفي نمساوي درس بجامعة فيينا لكن لم يستفد من دارسته فيها، اهتم بدراسة آنشتاين، وماركس، وفرويد، وآدلر، وإنتسب إلى حلقة فيينا التي أسسها جماعة من مناطقة الوضعية المحدثة، الوضعية المنطقية منذ

اللفظية البحتة، إذ آمل ألاّ ينزلقَ إلى التساؤل فيما إذا كانت الحجج التي أناقشها هنا تنتسب إلى المذهب حد التاريخي حقيقة أو جوازا أو وجوبا، أو التساؤل فيما تعنيه كلمة "التاريخانية" حقيقة، أو جوازا أو وجوبا".[1]

الفرع الثاني: ظهور التاريخانية عند الغرب

اقترن ظهور التاريخانية في الغرب بصحوة جعلت الفلاسفة يعكفون على التنظير والتأصيل لها باعتبارها طفرة علمية مستجدة، وفيما يلي تجلية لظهورها عند الغرب.

أولا: التاريخانية مذهبا فلسفيا

ذكر بوبر أبرز رواد التاريخانية في القرن التاسع عشر والذي يرى أنه المناسب للتاريخانية وهم على الترتيب: بارتولد جورج نيبور1831- 1776 Niebuhr Georg arthold ،وليوبولد فون راني1886–1795 von Leopold Ranke ، ويوهان جوستاف دروسن Droysen Gustav Johann 1838-1908 ، وويلهلم دلتهي Dilthey Wilhelm 1833–1911 ،وجاكوب بوركهاردت Burckhardt Jacob 1818-1879.[2]

وقد فرق بيرز بين البرنامج والمذهب وجعل البرنامج هو المرحلة السابقة لتشكل المذهب التاريخاني يقول:"إذا عرفنا التاريخانية لا على أنها مذهب، ولكن برنامج، لقد كان لهذا البرنامج، الذي نشأ في منتصف القرن الثامن عشر وامتد طيلة القرن التاسع عشر، هدف بسيط ولكنه طموح: إضفاء

أن نشر كتابه منطق الاكتشاف سنة 1934م، وعزم على نشر كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه سنة 1945مّ هذا الكتاب أعطاه شهرة واسعة في البلدان الأنجلوساكسونية باعتباره مفكرا ليبراليا، وإنسانيا، من مؤلفاته المجتمع المفتوح وهو بؤس التاريخانية 1957م، وتخمينات ودحوض: نحو المعرفة العلمية، ينظر معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص: 194.

[1] بؤس الأيدولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي،كارل بوبر، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، ط:1 ،1992م، ص: 13.

[2] المرجع نفسه، ص: 7.

الشرعية على التاريخ كعلم، لقد أراد التاريخانيون أن يتمتع التاريخ بالمكانة نفسها التي للعلوم الطبيعية، وأنه ينبغي أن تكون متميزة عن تلك الموجودة في الميتافيزيقا"[1].

إنّ بوادر التصور التاريخاني أعقبت ثورة فلسفية مجدت التاريخ وجعلته الوحيد القادر على تفسير كلّ الظواهر الإنسانية، وقد تجلت المعالم الفلسفية للتاريخانية في نظرية أفلاطون التاريخية وإن كانت ذات أبعاد صوفية كما بين كارل بوبر. [2]

ويؤرخ فريدريك بيزر بشكل مفصل لأرباب التاريخانية الغربيين قبل أن تصبح مذهبا في جوابه على سؤال طرحه:" من هم التاريخانيون؟" فأجاب:" إذا عرفنا التاريخانية من خلال هذا البرنامج؛ فمن السهل تعريفهم... كان التاريخانيون الرئيسون في القرن الثامن عشر، الذين صاغوا البرنامج أول مرة؛ هم: جي .إيه. شادينوس1759 -1710 Chladenius. A. J ،وكريستوف غاتر1799-1727 Gatterer Christoph ،وجاكوب فيغلن Wegelin Jacob 1721-191 ."[3].

ثانيا: التاريخانية مصطلحا

إنّ تبلور التاريخانية هو ثمرة استتباب المتعلقات المنهجية، لهذه النظرية عقب سجالات فلسفية أفضت إلى تأليه التاريخ وجعل ما سواه خرافة، ويرجع أركون[4] ظهور كلمة التاريخية إلى 6 أفريل 1872م

---

[1] المرجع نفسه، ص: 2.

[2] ينظر المجتمع المفتوح وأعداؤه،كارل بوبر،ترجمة: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط:1، 1998م، 82.

[3] التاريخانية فريدريك بيزر، 7-8.

[4] ولد محمد أركون في تاوريت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر عام 1928 م من عائلة بربرية، ، ولأن لغته الأصل الأمازيغية اضطر إلى تعلم العربية والفرنسية جنباً إلى جنب، وتأثر بخاله المنتمي لإحدى الطرق الصوفية، ثم أتم تعليمه الثانوي في مدرسة مسيحية عام 1945 م، بعد ذلك دخل الجامعة لدراسة الأدب العربي في جامعة العاصمة الجزائرية ما بين 1950 - 1954 م ، قدَّم رسالته لدرجة الدكتوراه عن ابن مسكويه عام 1968 م، وفي عام 1971 م أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، وأستاذاً زائراً في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية، ولاسيما معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني، وفي عام 1999 م أسس معهداً للدراسات الإسلامية في فرنسا من مؤلّفاته: الفكر العربي، تاريخية

استنادا على معجم لاروس الفرنسي.[1]

كما أنّ صياغة التاريخانيّة كمصطلح أعقب حركة فلسفية مجدت التاريخ وأخرجته عن معهوده وقد عزى العروي[2] المصطلح إلى:"كارل فرنر سنة 1879 وقد استخدمها لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشري لا يدرك إلاّ ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي"[3] .

ثالثا: تبلور التاريخانية تعريفا

إذا كانت التاريخانية كتصور مضمنة في نظرية أفلاطون وكبرنامج فلسفي أصل لمبادئه منذ القرن الثامن عشر، فلا شك أنّ مفهوم التاريخانية قد حظي بقدر كبير من الإهتمام أسفر عن عدة تعريفات تعكس الرؤية الفلسفية لأصحابها، غير أن أتمّ محاولة لتعريف متكامل تعزى لفيكو.

الفكر العربي الإسلامي، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، وغيرها.ينظر: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، أحمد بوعود 15.

[1] ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط: 2، 1996م، ص: 116 .

[2] مؤرّخ ومفكّر مغربي، ولد في مدينة أزمور المغربية سنة 1933، تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي في أزمور ومراكش ثم انتقل إلى الرباط حيث حصل البكالوريا سنة 1953، بعد ذلك انتقل إلى فرنسا لدراسة العلوم السياسية فحصل على الإجازة)البكالوريوس (من معهد الدراسات السياسية بباريس سنة 1956، أتمم دراسته العليا فحصل على دبلوم السلك الثالث في التاريخ سنة 1958 وشهادة التبريز أستاذ مبرز في الاسلاميات سنة 1963 .حصل على الدكتوراه سنة 1976 عن أطروحة بعنوان «الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830-1912». اشتغل بعدها مدرسا في كلية العلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس إلى أن تقاعد عن العمل سنة 2000 انشغل بالسّياسة بضع سنوات ثمّ تركها ليتفرّغ للفكر والتّدريس، ربط تحقّق النّهضة العربية بنقد فكر التّراث، واستيعاب فكر الحداثة، وركّز أكثر على دراسة التّاريخ، يعتبر من المفكرين الذين اتخذوا التاريخانية الجديدة مذهبا وفلسفة ومنهجا للتحليل أغنى المكتبة العربية والفرنسية بأكثر من ثلاثين مؤلّفا، منها: الايديولوجيا العربية المعاصرة، العرب والفكر التّاريخي، أزمة المثقّفين العرب. ينظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، القرني، 39-40، وhttps://ar.wikipedia.org/wiki.

[3] مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب،ط:4 ،2005 م 347.

وقد نسب هذا إدريس الطعان لهاشم صالح[1] أنّ:" فيكو هو أول مفكر في الغرب بلور مفهوم التاريخية أي نص على أنّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، ورفض فيكو أن تكون الحضارة قد أوحيت إلى الإنسان، لكنه مالأ المسيحيين فقال إنّ الدين المسيحي فقط هو الموحى به وما سواه كان من صنع البشر"[2].

ثم توالت بعد ذلك التعريفات التي تعكس الإختلاف الكبير بين الغربيين في توصيف التاريخانية وأهم ملمح التباين في عمومها وشمولها، فمنهم من يعتبرها وجهة نظر أو نظرية، والبعض يرقى بها إلى ما هو أعم، كما سيتبن في الفروع الآتية.

الفرع الثالث: تعريفات التاريخانية بالمعنى الضيق

سأورد في هذا الفرع التعريفات التي لا ترقى بالتاريخانية إلى كونها برنامجا أو مذهبا، لذلك يمكن تعريف التاريخانيّة بالمعنى الضيّق بصفتها النظريّة أو الرؤية التي تعتبر أنّ التغيير الاجتماعي أو التطوّر التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو إتجاها.

---

[1] هاشم صالح (1950)كاتب وباحث ومفكر ومترجم تنويري سوري، ويعد من أبرز المفكرين التنويريين العرب، يهتم في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ويناقش قضايا الحداثة وما بعدها، يكتب في جريدة الشرق الأوسط، عاش في فرنسا منذ الثمانينات ولمدة ثلاثة وثلاثين عاماً في باريس، وله العديد من الأعمال التي تعبر عن أفكاره. ويعيش الآن في المغرب ، قام بترجمة الكثير من كتب محمد أركون إلى العربية وساهم في تعريف القُراء العرب به وبأفكاره. و شارك في عدة لقاءات تلفزيونية عبر محطات عربية وغربية في شرح آرائه ونقد الواقع العربي المعاصر، من مؤلفاته: كتاب الإسلام والانغلاق اللاهوتي. وترجم عدة كتب لأركون منها: الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة لمحمد أركون. ينظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام،القرني، ص:33.

[2] العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخانية النص" ، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع،السعودية، ط:1، 1428هـ، ص:294.

وقد سماها المؤرّخ الألماني فريديريش مينكه[1] بالنزعة التّاريخانية، والتي تمثّل في نظره:" الشّعور بأنّ الحوادث البشرية فريدة ومتطوّرة، الكلمة من إبداع كارل فونر (1879) لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشري لا يدرك إلاّ ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التّاريخي".[2]

أما كارل بوبر جعلها طريقة في التعاطي مع العلوم الاجتماعية، ويعرفها قائلا:" التّاريخانية historicism طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أنّ التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن القوانين والاتجاهات والأنماط أو الإيقاعات التي يسير التطور التاريخي وفقا لها".[3]

الفرع الرابع: تعريف التاريخانية بالمعنى الواسع

يختص هذا الفرع بمجموعة من التعريفات أعمّ من كون التاريخانية نظرية أو نزعة، وتتعداها إلى المبدأ والتصور.

وقد جمع لالاند[4] في تعريفه للتاريخانة بين اعتبارها وجهة نظر وجعلها مذهبا، فيقول أنها:" وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، وبنحو خاص يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات، والعادات هي نتاج إبداع جماعي

---

[1] فريدرش ماينكه Friedrich Meinecke 20أكتوبر 1862 –6فبراير 1954 مؤرخ ألماني، له آراء ليبرالية ومناهضة للسامية .كممثل لتقليد أقدم، ظل يكتب بعد الحرب العالمية الثانية، منتقداً النظام النازي، إلا أنه واصل التعبير عن آرائه المعادية للسامية وفي 1948، ساعد في تأسيس جامعة برلين الحرة، وظل شخصية مرموقة حتى نهاية حياته من مؤلفاته: فكرة منطق الدولة في التاريخ الحديث، الدولة والشخصية، الكارثة الألمانية: تأملات وذكريات. ينظر/https://www.marefa.org.

[2] مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول، العروي، ص: 347.

[3] مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول، عبد الله العروي، ط:4، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص:347.

[4] لالاند أندريه 1867-1963: فيلسوف فرنسي، يحمل اسم "الأرض العاقر"، وُلد في ديجون، صار أستاذا مساعدا في الفلسفة في السوربون، وأستاذ كرسي سنة 1918، يُعد في أعماله الفلسفية أبرز ممثل للعقلانية الكانطية في ضل الجمهورية الثالثة، ينظر: موسوعة لالاند،ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط:2، 2002م، مقدمة المترجم، 1/ 19.

غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة إنصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية وبهذا المعنى يتعارض مع العقلانية".[1]

وذهب جان فرانسوا دورتيه[2] إلى أنّ العلوم الإنسانية لا يمكن فهمها إلا وفق الطرح التاريخاني، ونصه في ذلك:"تشير التاريخانية إلى تصور فلسفي يطرح من حيث المبدأ أنه حتى تكون الظواهر الإنسانية قابلة للفهم فيجب أن تكون ظواهر تاريخية"[3].

وقد انتقد العروي تعريف التاريخانية باعتبارها مبدءا أو تصورا فلسفيا فقال: "ليست التاريخانيّة مذهبا فلسفيّا تأمّليّا، وإنّما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانيّة، مخبرا للأخلاق وبالتالي للسياسة، لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال، التاريخ في نظره، هو معرفة عمليّة أوّلا وأخيرا"[4].

الفرع الخامس: التاريخانية المادية

لقد طرح هيغل[5] مفهوما مغايرا للتاريخانية يقوم على جبر التاريخ للإنسان، يقول سروش[6]:" فإنّ البشر وإن كانوا يفكرون ويحكمون على الأشياء والأمور، ويستخدمون عقولهم في حركة الحياة،

---

[1] موسوعة لالاند الفلسفية، ص:561.

[2] جان فرانسوا دورتيه عالم اجتماع فرنسي، مدير مجلة "علوم إنسانية". نشر عشرات المقالات والمؤلفات، منها: "فلسفات عصرنا"، و"قاموس العلوم الإنسانية"، و"اللغة"، و "الإنسان: هذا الحيوان الغريب". ينظر موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث https://www.mominoun.com/auteur/893.

[3] معجم العلوم الإنسانية، جان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2009م، ص: 185.

[4] ثقافتنا في ضوء التاريخ، العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:4 ،1997م، ص: 16.

[5] هيجل جيورج ولهم فريدريتش (1770-1831): فيلسوف ألماني، صاحب فكرة الديالكتيك أو الجدل –أنّ كل فكرة تولّد فكرة متناقضة، ومن تفاعل الفكرتين تنشأ فكرة جديدة تؤلّف بينهما. ينظر: معجم أعلام المورد لمنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط:1 ،1992م، ص: 489.

[6] عبد الكريم سروش 1945م اسمه الحقيقي هو حسن حاج فرج الدباغ من طهران ، حاصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران 1968، سافر إلى بريطانيا عام 1972 لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية، لكنه انتقل إلى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتوفر على معطيات احدث تياراتها خاصة النقدية المحدثة فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد إلى ايران بعد الثورة عام 1979 ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل إلى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران كذلك كباحث متفرغ وهو

ويتحركون على مستوى العمل بما توحي إليه عقولهم، ويعتقدون بأنهم يملكون عنصر الإختيار والحرية والوعي، إلاّ أنّ أيّا من هذه المراحل والملكات ليست باختيارهم، بل هناك قوة أخرى تنفخ فيهم هذه الروحية، والناس ليسوا سوى أجسادا متحركة بيد تلك الروح والقوة الخفية التي تسمى روح التاريخ، وهي التي تحدد غاياتها وأهدافها وتعمل على تحقيق هذه الغايات من خلال تحريك الناس باتجاهات معينة ولكن الناس يتصورون مع ذلك أنهم مختارون في سلوكياتهم وأنهم يتحركون لتحقيق أهدافهم وطموحاتهم بأنفسهم وإرادتهم، وهذا معنى جبر التاريخ".[1]

يقول هيغل في كتابه فلسفة التّاريخ :"روح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها...وما نوابغ التاريخ إلا أدوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية".[2]

المطلب الثّالث: التّاريخانية في اصطلاح الحداثيين

إنّ حالة الاستلاب التي وقع فيها مفكّروا الحداثة العرب قصرت المنطق النهضوي على استنساخ التجربة الغربية القائمة على إسقاط القداسة من الفهم الكلاسيكي للدين ونصوصه وفق تأويلات تاريخية، يقول هاشم صالح:"تبيان تاريخية ما قدم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ هو الذي يشكل لب الحداثة الأوروبية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط[3] إلى هيغل إلى نيتشه".[1]، [2]

عضو في المجمع العلمي هناك ايضاً. وقد ظهر سروش منذ اوائل الثمانينات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في ايران، وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية وموضوعات فلسفة العلم ومن اعماله البارزة تلك الفترة كتاب "ما هو العلم، ما هي الفلسفة؟" و"الأسس المنطقية للاستقراء". ينظر موقع معرفة https://www.marefa.org.

[1] التراث والعلمانية البنى والمرتكزات الخلفيات والمعطيات، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر، النجف العراق، ص:171 .

[2] قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ص: 193-194.

[3] إيمانويل كانط هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804). عاش حياته كلها في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا .كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان آخر فلاسفة عصر التنوير. ينظر موقع ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki/.

ويضيف:" الرؤية الجديدة للدين والعالم يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين، ولكنها لن تنتصر إلاّ بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القداسة عنها".[3]

ويؤكد إدريس الطعان ما سبق قائلا:" في الكتابات العربية المعاصرة يمكن اعتبار التاريخية مثالا للصوت والصدى، إذ لم يكن فيها إلاّ الإجترار والترديد لما لفظه الفكر الغربي منذ عقود من الزمن، والجديد الذي نلاحظه لدى بعض الأصداء العربية هو لهجة العجرفة والإستفزاز التي تطغى على الروح العلمية، وتنسى في أوج الزهو والتشبع بما ليس لها أخلاق التواضع العلمي، والأدب المنهجي".[4]

فالتاريخانية مفهوم مُستورد، حاول بعض الحداثيين تطبيقه في الفكر الإسلامي وتأويل القرآن، في سياق القراءة المعاصرة، وسنحاول تتبع ظهوره في الفكر العربي في مايأتي.

---

[1] فريدريتش نيتشه (1844-1900م): فيلسوف ألماني، أنكر البعث والحساب، ودعا الانسان بضرورة الارتفاع بذاته حتى يبلغ مرتبة " الانسان الأسمى"، أشهر آثاره: هكذا تكلم زرادشت، قضى بقية حياته في مستشفى للأمراض العقلية بعد إصابته بانهيار عصبي. ينظر: معجم أعلام المورد، للبعلبكي، ص:461.

[2] تعليق هاشم صالح على أين هو الفكر الإسلامي لمحمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط:2، 1995م، ص: 76.

[3] مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 2005م، ص: 10.

[4] العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس الطعان، ص: 295.

الفرع الأول: ظهور التاريخانية في الفكر العربي

إنّ حضور التاريخانية كمصطلح في الكتابات العربية ظهر في وقت متأخر جدا مقارنة بالغرب، وأقدم من استخدم التاريخانية من العرب عبد الله العروي في كتابه"العرب والفكر التاريخي" طبع سنة 1973م.

غير أنّ الهالة الإعلامية والزخم التاريخاني يعود لأركون الذي خرق حاجز الجرأة إذ ناقش في مؤتمر عقد في باريس سنة 1974م مسألة تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، لينتقل بعدها بثلاث سنوات في مؤتمر عقد في تونس إلى ضرورة فهم الإسلام بكل علومه وفق المنطق التاريخاني.[1]

ولا يستغرب عدم استنكاف أركون على تقديس التاريخانية، وهو الذي يمجدها وينظر لها على الملأ في الكثير من المواضع، أجرأها قوله:" إنّ التاريخانية 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 بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ، إنّ التاريخية أصبحت اللاّ مفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي"[2].

ثم استشرى هذا النهج في تلاميذهم الذين تبنوا التاريخانية وأقحموها في علوم الشرع و كرّسوا جهدهم للتبشير بها، ويصرح علي حرب[3] بأنّ هدف أركون هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر

---

[1] ينظر العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس الطعان، ص: 295.

[2] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط:2، 2005م، ص: 48 .

[3] علي حرب هو كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني ولد سنة:1941م، يعرف عنه أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبة في التفكيك .وقد اعتمد كتابه "نقد النص"مقررًا دراسيًّا في جامعة باريس وهو يقف موقفاً معادياً من النخبوية والأصولية الفكرية، ومن المنطق الصوري القائم على الكليات العقلية التي يعدّها علي حرب موجودات في الخارج، وليست أدوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر. فهو يتبع منهج كانط في نقد العقل وآلياته وبنيته الفكرية، لعلي حرب نحو 26 كتابًا في الفكر والفلسفة والتراث العربي، وقد أعيد طبع بعضها عدة مرات، إضافة إلى عشرات المقالات والدراسات، ومن مؤلفاته: النص والحقيقة: الممنوع

العربي الإسلامي، والتاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسّسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف[1] .

الفرع الثاني: التاريخانية بين أركون ونصر حامد

إنّ المتتبع للآثار التاريخانية لأركون ونصر حامد أبو زيد[2] يلحظ مدى هوس الرجلين بهذا المنهج وبفاعليته التفسيرية غير أنهما يختلفان في مجال تطبيقه.

أولا: التاريخانية عند أركون

يفرق أركون بين استخدام التاريخية والتاريخانية، وإن كان يرى أنهما تقومان على نفس المبدأ المقتضي أنّ كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ وتهتم بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، غير أنّ " التاريخية " لا تقصي الإستخدام اللاهوتي أو القومي، وأن للأساطير والأخيلة دور في صناعة الحادثة التاريخية، في حين تلغي التاريخانية كل الأبعاد الايديولوجية[3] للتاريخ.[4]

والممتنع: المركز الثقافي العربي، نقد النص، التأويل والحقيقة...وغيرها. ينظر:موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال للقرني،20، ومقال المفكر اللبناني علي حرب، منظر الثورات الناعمة وناقد الحقيقة والنص، موقع صوت العروبة https://arabvoice.com/84910/

[1] ينظر نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط: 4 ،2005م، ص:65.

[2]نصر حامد أبو زيد مفكّر مصري ولد في إحدى قرى طنطا سنة (1943-2010م)، حفظ القرآن الكريم في طفولته، متخصّص في الدّراسات الإسلامية قسم اللغة العربية، من دعاة التّجديد الدّيني تأسيسا على إعادة تحليل النّصوص الدّينية باستخدام المناهج العلمية الحديثة من مؤلّفاته: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، فلسفة التّأويل، الاتّجاه العقلي في التّفسير، التّفكير في زمن التّكفير، وغيرها. ينظر: قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي نصر حامد أنموذجا، مصطفى بلعباس، ص:32.

[3] الأيديولوجية ideology: منهج في التّفكير مبني على الإفتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السّياسات الاجتماعية، قد يكون محتواه دينيا أو إقتصاديا أو سياسيا أو فلسفيا، وبعض الإيديولوجيات مثل: الشّيوعية والإشتراكية تُنسب إلى نظم إقتصادية وسياسية. ينظر المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط:1، 2009م، ص: 106-107.

[4] ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، أركون، ص: 123-124.

ويعرف أركون للتاريخانية بكونها:" تعني أساساً أن حدثا تاريخياً ما قد حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني كما هوً الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية".[1]والظاهر من تمثيله للتصور الذهني استثناء التاريخية، فالتاريخانية فيها شيء من التطرّف باعتبار التاريخ هو المبدأ الوحيد لتفسير كلّ شيء حتّى الدين.

وفي موضع آخر يعرفها ببيان أهم أسسها فيقول :"التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان."[2]

ولا يتورع أركون بوصفها بالحقيقة المطلقة ويضفي عليها الصبغة الإيمانية في مفارقة عجيبة إذ يذكر أنها :" تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما وتخص الشروط أو الظروف السياسية لإنتاجها وبلورتها وإدماجها في فكر وسلوك كل مؤمن"[3]، وبهذا يريد أن تكون شاملة للواقع المادي والغيبي،

ويؤكّد هذا تلميذه هاشم صالح إذ جعلها معتقدا، فقد نقل تعريف روبير بأنها :"العقيدة التي تقول بأن كل شيء، أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتم أيضا بدراسة الأشياء والأحداث من خلال إرتباطها بالظروف التاريخية"[4].

ثانيا: التاريخانية عند نصر حامد أبو زيد

يتبنى نصر حامد التاريخية بمفهومها العام باعتبارها:" منهج أو نظرية شاملة في الحياة، وهي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثمّ لا يكون هناك مجال للحديث عن أيّ معرفة أو خبرة إلاّ بالنّسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التّاريخي الوحيد".[5]

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، ص:48.

[2] من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:1 ،1991م، ص: 26.

[3] الإسلام والأخلاق والسياسة، أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ص: 179.

[4] الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ص: 139.

[5] المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص:871.

ويعرفها بأنها :"مفهوم محايث[1] لوجود العالم أو بالأحرى لعملية إيجاده سواء أكان هذا الوجود خلق من عدم أم صنع من مادة قديمة...إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق والمتعالي".[2] يبين من خلال هذا التعريف أن التاريخانية عنده تختلف عن تلك التي نظر لها أركون فقد قصرها على الواقع المادي دون سواه، ويؤكد على جدواها دون غيرها في التعاطي مع المعارف الإنسانية، إذ يبين أنها تعني:" الحدوث في الزمن، وكل الأفعال تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ ."[3]

الفرع الثالث: تعريفات بقية الحداثيين للتاريخانية

تكاد تتفق تعريفات الحداثيين ومنتقديهم في كون التاريخانية تهدف إلى صياغة فهم جديد للإسلام في حدود الحقبة الزمنية التي ظهر فيها، وفي ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية التي حكم فيها، وإقرار نسبيته وعدم اتساع قواعده ومفاهيمه لتطبق على حقب زمنية لاحقة، وهذا ما ينفي قداسة الوحي وعالمية القرآن، وفيما يلي بيان لأبرز تعريفاتهم.

أولا: تعريف العروي للتاريخانية

---

[1] محايث: لفظ إفرنجي مكون من مقطعين يونانيين inبمعنى في، وmanereبمعنى يقم، يقال: علة محايثة، أي: علة في باطن الذات الفاعلة، وتقابلها علة مفارقة، انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م، ص: 58.

[2] النص والسلطة والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1995م، ص: 71.

[3] التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:2، 1995م، ص:205.

يعتبر العروي التاريخانية **Historicisme** أهم النظريات الإبستيمولوجية [1] الحداثية، وهو من الأوائل الذين أدخلوا ها للعالم الإسلامي ويعرفها بأنها:"فلسفة كلّ مؤرّخ يعتقد أنّ التّاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنّه وحده سبب وغاية الحوادث".[2]

وها هو يفتخر برفع رايتها وإقحامها في الدراسات الإسلامية فيقول: " لم أرفع أبدا راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فندت وسفهت. لماذا؟ فعلت ذلك بدافع الواقعية والقناعة، وأعني بالقناعة الكفاف، ولم أتوصل إلى موقفي دفعة واحدة، بل مررت بمراحل عدة، كنت أميل إلى التجريد فلم أنفلت منه إلاّ بمعانقة التاريخ، عندما قررت، في لحظة ما، الإندماج الكلي في المجموعة البشرية التي أنتمي إليها و أن أربط نهائيا مآلي بمآلها، الخروج من الدائرة الخاصة، التعالي، عن أنانية الشباب، يعني اكتشاف الواقع المجتمعي الذي لا يدرك حقا إلاّ في منظور التاريخ، مرّ عليّ وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة[3]".

بمعنى أنها تعني أن: "الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي.. وأننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية"[4]

ثانيا: تعريف حسن حنفي[5] للتاريخانية

---

[1] الإبستمولوجيا epistemologie لفظ مركب من لفظين: ابيستما وهو العلم، والآخر لوغوس وهو النظرية أو الدّراسة، فمعنى الابستمولوجيا إذن هي نظرية العلوم أو فلسفة العلوم أي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية، توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، ص: 33.

[2] مفهوم التاريخ، العروي، ص: 349.

[3] السنة والإصلاح، العروي، ص: 6.

[4] المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، 229/1.

[5] مفكر مصري معاصر، ولد سنة 1935 في القاهرة، ينحدر من أسرة ريفية من محافظة بني سويف وهو أحد أصحاب المشروعات الفكرية العربية، تقلّد عدّة وظائف كعمله مدرّسا للفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ورئيسا لقسم الفلسفة بنفس الجامعة سنة 1988-1994، وأستاذا زائرا في العديد من الجامعات العربية والأجنبية ، من مؤلّفاته: التراث والتّجديد، مقدمة في

وأما حسن حنفي فقد عرف التاريخية بأنها :"تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة، والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ "[1]

ثالثا: تعريف علي حرب للتاريخانية

يذهب علي حرب إلى أنّ التاريخانية تعتبر :"أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف".[2]

ويمكن أن يختصر ذلك في تعريف العمري للتاريخانية بأنها :"دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها، وضمن شروطها التاريخية"[3].

رابعا: التعريف المختار للتاريخانية

بعد بيان تعريفات الحداثيين للتاريخانية والتي تنم على وحدة التصور والرؤيا وإن وجد اختلاف في بعض الجزئيات عند البعض، أرى أن أحسن تعريف للتاريخانية هو الذي صاغه منتقد الحداثة إدريس الطعان في كونها :"إخضاع الوجود بما فيه لرؤية زمكانية، قائمة على الحتمية، والنسبية، والصيرورة"[4]

أو هي باختصار: "إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقا"[5].

علم الإستغراب، من النّقل إلى العقل، وغيرها. يُنظر: منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، فهد بن محمد القرشي، ص:29-34.

[1] المرجع نفسه، ص:95.

[2] نقد النص، علي حرب، ص: 6.

[3] إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ، ص: 25.

[4] العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس الطعان، ص: 305.

[5] المرجع نفسه، ص: 305.

ويُفهم من خلال تعاريفهم للتاريخانية –الحداثيون–، أنّ الإسلام يُفهم في حدود الحقبة الزمنية التي ظهر فيها، وفي ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية التي عمل عبرها؛ مع التأكيد على نسبية وعدم اتساع قواعده ومفاهيمه لتطبق على حقب زمنية لاحقة.

المطلب الرابع: مصطلحات متعلّقة بالتاريخانية– المؤتلف والمختلف–

للدراسات المصطلحية أهمية بالغة في ضبط التصورات وحصر المفاهيم، وقد يحظى المصطلح باشتقاقات لفظية تحمل في مدلولاتها معاني مغايرة، وقد توجد ألفاظ تكون بعيدة من حيث الإشتقاق غير أنها قريبة المعنى، كما سيتبين بالنسبة للتاريخانية في الفروع الآتية.

الفرع الأول: المصطلحات القريبة من التاريخانية لفظا

تكثر المصطلحات التي يجمعها مع التاريخانية أصل الإشتقاق، ما قد يجعل البعض يخلط بن معانيها، وفيما يلي بيان لأهمها.

أولا: مصطلح التّاريخية

يعتبر مصطلح التاريخية أقرب المصطلحات من الناحية اللفظية، ما يحيل على ضرورة بيان الاتفاق والاختلاف خاصة وأن اللفظ يستعمل بكثرة في الكتابات الحداثية خاصة عند أركون.

أ: وجه التفريق بين التاريخانية والتاريخية عند أركون

تميز أركون بتفريقه بين التاريخية والتاريخانية، إذ يستخدم في العموم مصطلح التاريخية ويفصل بينها وبين التاريخانية، على اعتبار أنّ التاريخانية هي التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وتهتم بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، ويرى أركون بأنه

يجب تجاوز هذا المعنى إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الإستخدام اللاهوتي أو القومي، وبشكل عام أيديولوجي للتاريخ.[1]

وبين إدريس الطعان مقصود أركون بالتاريخية قائلا: "فالتاريخية لديها ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، ويسميها كذلك التاريخية الراديكالية، وتعني عنده أن العقل البشري لا يمكن فصله عن التأسيس الاجتماعي للتاريخ، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية...تختلف هذه التاريخية عن التاريخانية – كون هذه الأخيرة تعبر – عن النزعة المتطرفة في دراسة التاريخ والإرتباط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلوجية[2] "[3].

ويزيد أركون تضييق دائرة الفوارق ليقصرها على الحماسات الجماعية والأساطير والخيال، قائلا :"أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة، أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة ...والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي"[4]

ب: حقيقة التفريق بين المصطلحين عند أركون

إنّ الإختلاف عند أركون بين المصطلحين لا يعدو كونه لفظيا، إذ لا معنى لتسمية شيء واحد بتسميتين، يقول إدريس الطعان:" لابد من الإشارة إلى أن تفرقة أركون هذه ليست بذات جدوى ما دامت معتقدات الأمم في كلا المصطلحين تعتبر أساطير وخيالات، وليست ذات وجود حقيقي وإنما وجودها وهمي خيالي"[5].

---

[1] ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ص:139.

[2] الفيلولوجيا: كلمة إغريقية تتكون من فيلو (محبة)، و لوقو (النطق)، بمعنى: محبة الكلام أو المحب للنطق. ينظر: في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا،ط:1، 2010م، ص: 184-185.

[3] العلمانيون والقران الكريم ، إدريس الطعان، ص: 299.

[4] الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ص: 123-124.

[5] المرجع السابق، ص:301.

ولعلّ تعمد أركون لهذه التفرقة تهدف إلى:" مقصد آخر وهو أن يبدو معتدلا في وصفه لمعتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيات بالأساطير، ومظهر الإعتدال عنده هو أن يعترف لهذه المعتقدات بالأهمية والفاعلية التي تتمثل في التجييش والشحن والإثارة، في حين أن المتطرفين الماديين لا يعترفون لها بأي قيمة"[1].

ثانيا: التاريخانية الجديدة

ويقصد بها مدرسة جديدة تولدت نتيجة غلبة المنطق التاريخاني الذي سيطر على أسس التفكير في العلوم الإنسانية عموما، ليتعداها إلى تفسر النصوص الأدبية وفق الأيديولوجية التاريخية النقدية، ويذكر جميل حمداوي أن التاريخانية الجديدة (New Historicism) تعد من أهم نظريات الأدب التي ظهرت في فترة (ما بعد الحداثة) ما بين 1970 و 1990 م، وقد تبلورت هذه النظرية فعليا ضمن حقل النقد[2].

أ: مفهوم التاريخانية الجديدة

ويعرِّف جون برانيغان التاريخانية الجديدة بأنها:" نَمَط تفسير نقدي، يُعطي الإمتيازات لعلاقات السلطة بكونها أهمَّ سياقٍ لجميع النصوص على الإطلاق"، و"إنها تُعامل النصوص الأدبيَّة بوصفها المكانَ الذي نجد فيه علاقات السلطة تُصبح مَرئيَّة"[3].

ويجمل توصيفها حمداوي في كونها تهدف إلى فهم العمل أو الأثر الأدبي ضمن سياقه التاريخي، مع التركيز على التاريخ الأدبي والثقافي، والإنفتاح أيضا على تاريخ الأفكار. ومن هنا، فقد ارتبطت التاريخانية الجديدة بمفهوم التاريخ والتطور التاريخي والثقافي، وقراءة النصوص والخطابات التاريخية في ضوء مقاربة تاريخانية جديدة، تهتم باستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة، وانتقاد المؤسسات السياسية المهيمنة، وتقويض المقولات المركزية السائدة[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص:302.

[2] ينظر نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، مؤسسة المثقف العربي، المغرب، 2010م، ص: 242.

[3] النظرية الأدبية ، ديفيد كارتر، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين للنشر والترجمة والتوزيع، ط:1، 2010م، ص: 148.

[4] المرجع السابق، 255.

ب: علاقة التاريخانية الجديدة بالتاريخانية

مما سبق يتضح أن التاريخانية الجديدة منهج نقدي يسعى للموضوعية والحياد بعيدا عن أدلجة النصوص الأدبية بغية الوقوف على الحيثيات الإيديولوجية، لبيان القوى الاجتماعية التي أسهمت في تكوين النص، باعتبار أنّ النص أو الخطاب الأدبي له دلالات تتغير حسب المتغيرات التاريخية والسياسية والثقافية والاجتماعية.

أما التاريخانية فهي:" قراءة ذاتية وإيديولوجية للأحداث التاريخية، وقراءة غير بريئة، ومقاربة شخصية في خدمة الإيديولوجيا السائدة، حيث تعمل على نشر الوعي الزائف، وترويج التفكير المغلوط، والعمل على تسييد الأبيض، وتهميش الأسود، والإشادة بالمؤسسات الثقافية والسياسية الحاكمة"[1].

ثالثا: المنهج التاريخي

للمنهج التاريخي نفس القرب اللفظي للمصطلحات السابقة من التاريخانية، فهل هو كذلك من ناحية المفهوم والمعنى؟.

أ:مفهوم المنهج التاريخي

يعنى البحث التاريخي:" بتسجيل ووصف الأحداث الماضية والوقائع وتحليلها وتفسيرها على أسس منهجية علمية دقيقة، لفهم الحاضر والمستقبل".[2]

ويعرف العمري المنهج التاريخي بكونه منهجا:" لا يقف عند جمع المعلومات الخاصة بالظاهرة فحسب، كما هو التصور التقليدي لعمل المؤرخ، بل يتركّز عمله في وضع الفروض، والفروض

---

[1] نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، ص: 257.

[2] مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم العزاوي، دار دجلة، عمان،ط:1، 2008م، ص: 79 .

عمليات تفسيرية مؤقتة تتأكّد صحّتها أو خطأها بما يليها من عمليات البحث، فإن تأكّدت صارت نتائج صحيحة، وإن لم تتأكّد تصاغ فروض أخرى، وهو عمل أخذ عن المناهج التّجريبية التي أثبتت نجاعة هذا العمل، وحققت إنتصارات كبيرة".[1]

ب:علاقة المنهج التاريخي بالتاريخانية

الظاهر من تعريفات المتخصصين للمنهج التاريخي أنه منهج إستردادي بالدرجة الأولى يسعى لإعطاء تأويلات فرضية للحوادث التاريخية والتي يمكن أن يحكم عليها بالصحة أو البطلان بناء على الشواهد العلمية المثبتة لذلك.

وبهذا يتضح وجه اختلافه مع التاريخانية التي تحكم تفسيرات إيديولوجية وترجحها على غيرها لا لكونها قوية الحجة بل لأنها تخدم التوجه الفلسفي والفكري.

الفرع الثاني: المصطلحات المشتركة من ناحية المعنى

يختص هذا الفرع بالكشف عن علاقة التاريخانية ببعض المصطلحات دارجة الإستعمال في مثل هذه الدراسات.

أولا: مصطلح الإستشراق

يعتبر الإستشراق أحد أهم أشهر المصطلحات المستعملة في الدراسات التي تعنى بطرح معنى مغاير للإسلام، ما قد يجعل البعض يتساءل إن كان له علاقة بالتاريخانية.

أ: مفهوم الاستشراق

الإستشراق Orientalism تعبير:" يدل على الإتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات

[1] إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص: 298-299.

المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة".[1]

عرّفه إدوارد سعيد: "بأنه أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة صياغته وتشكيله وممارسة السلطة عليه"[2].

ب: علاقته بالتاريخانية

لا يمكن بيان العلاقة بين التاريخانية والإستشراق إلا بالتطرق إلى تاريخ هذا الأخير والذي يرجعه بعض المؤرخين إلى:" أيام الدولة الإسلامية في الأندلس، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين، بينما يرجعه كثيرون إلى أيام الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري، وأنه نشط في الشام بواسطة الراهب يوحنا الدمشقي John of Damascus في كتابين الأول: حياة محمد، والثاني: حوار بين مسيحي ومسلم، وأيًّا كان الأمر فإن حركة الإستشراق قد انطلقت بباعث ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية، وقد بدأ الإستشراق اللاهوتي بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام 1312م وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية، وأمّا عن مفهوم الإستشراق Orientalism فلم يظهر كمصطلح إلاّ مع نهاية القرن الثامن عشر وكان ذلك في أوربا، فقد ظهر أولاً في إنجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م كما أدرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م".[3]

وإذا كان الأمر كذلك فلا تتضح العلاقة إلاّ بتفريق التاريخانية الغربية عن الحداثية العربية كالآتي:

---

[1] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط:4، 1420هـ، ص:132.

[2] الإستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح الصغير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص: 6.

[3] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، مانع بن حماد الجهني، ص: 132.

- بالنسبة للتاريخانية الغربية فلا شك أن صلتها بالإستشراق كانت قوية جدا، نظرا لتعاصر نشأتيهما، وهذا ما يحيل إلى القول بأن معظم التاريخانيين الغربيين مارسوا الإستشراق وأخضعوا مسائل الشرقيين للتاريخانية.
- أما بالنسبة للتاريخانية العربية فلا شك أنها استفادة من النزعة الأيديولوجية للإستشراق، ووظفت ما وصل إليه الإستشراق وأوغلت في طرحه بجرأة يستنكنف عنها حتى النصارى. لذلك :"كان لابدّ على المستشرقين من بذل جهود في سبيل جذب عقل ناقل لأفكارهم، وبالطّبع لن يكون شخص مناسب لهذه المهمّة سوى من ينتسب للإسلام ويقوم بالإصلاح الديني بمعنى تلك المحاولات الفكرية التي يدعي القائمون بها إصلاحا أو تجديدا في الإسلام، وهي في واقع أمرها "إخضاع" الإسلام للون معين من التفكير، أجنبي عنه، سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه".[1]

ثانيا: مصطلح الحداثة

كثيرا ما يستعمل مفكرو التاريخانية عبارات تنتشر في كتب الحداثيين، فهل يعتبر ذلك من باب الصدفة أم هو دليل إتحاد الفكر والمعنى؟

أ: مفهوم الحداثة

تعبر كلمة حداثة modernity عن أيّ عملية تتضمن:" تحديث وتجديد ما هو قديم، لذلك تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التّاريخي ليدلّ على مرحلة التطوّر التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة بشكل مبسط".[2]

والذي يمثل " مذهب فكري أدبي علماني، أسّس على أفكار وعقائد غربية خالصة، مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية[1]، وتأثّر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته كالسريالية والرمزية،

[1] ينظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي،محمد البهي، مكتبة: وهبة، ط:10، ص: 329.

[2] المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص: 179.

وهدف مذهب الحداثة إلغاء مصادر الدّين وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجّة أنّها قديمة وموروثة، لتبنى الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية والنّفاذ إلى أعماق الحياة"[2]

ب: علاقتها بالتاريخانية

لا شك أن الحداثة قد استفادت بشكل كبير من التاريخانية والتي تمثل أهم أدواتها، خاصة إذا فهم :"أن الموقف الحداثي من الإسلام بصفة عامة مضمر برؤية استشراقية، فهو في نظرهم يقوم على أسس خرافية أسطورية لا عقلانية، وهو مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري نحو الفكر العقلاني الوضعي الذي يرى الأديان مجموعة من الأوهام التي صنعها البشر البدائيون لتبرير عجزهم أمام ظروف الطبيعة القاهرة، وأنّ الإسلام دين البداوة والخيمة والقبيلة"[3].

كما أن التاريخانية تعتبر أهم أصل تقوم عليه الحداثة، وقد بين أدونيس ذلك قائلا :"على أن يدور ذلك كله في إطار (التاريخانية) وهي الحتمية التاريخية لماركس فالمنهج الماركسي التاريخي هو الأساس الأيدلوجي للحداثة. وقد عمد أدونيس إلى استقطاب خيوط من التاريخ لتكون أدلة واضحة وأضواء كاشفة على الطريق، وذلك بالإعتماد أساساً على الفكر الباطني الفلسفي والإهتمام برموزه ".[4]

---

[1] فضلا عن المعنى العام، تقال هذه الكلمة بمعنيين خاصين: أوّلهما أنّها تدلّ على المذهب التحوّلي، الذي يرى بنحو خاص أنّ الجنس البشري ينحدر من أنواع حيوانية، لكن من دون فرضية حول أصل الحياة أو المعنى العام لتطوّرها، والمعنى الثّاني في مقابل نظرية لامارك حول التكيّف بالدّربة والوراثة، وتدلّ هذه الدّاروينية على النّظرية القائلة إنّ تحوّل الأنواع مردّه إلى النّخب الطّبيعى أساسا. ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ص:244.

[2] المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص: 179-180.

[3] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، باحو، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 1، 1433 هـ - 2012 م، ص: 5.

[4] الحداثة، أحمد أنور الجندي، مقال منشور بملتقى أهل الحديث، بالمكتبة الشاملة، 25، 193.

المبحث الثاني: أسس التاريخانية في الفكر الحداثي

تعتبر التاريخانية أنّ التّاريخ وحده يقدر على تفسير كلّ الظّواهر الإنسانية حتّى الدّيانات، وهو ما ينفي تعالي الوحي ويكذّب كلّ غيبي، بحيث لا يمكن الحكم على الأفكار والحوادث إلاّ بربطها بالحيثيات التّاريخية التي صحبتها، ولقد ارتكز المذهب التاريخاني على جملة من الأسس المتصلة ببعضها بشكل وثيق بغية الحطّ من كلّ مقدس في الشريعة الربانية وإحلال تأليه التاريخ والإنسان محله، وبناء عليه فالتاريخانية ليست منهجا بحثيا للدراسة بقدر ماهو مذهب إيديولوجي مسيطر، وفيما يلي بيان لأهم تلك الأسس.

المطلب الأول: التّعالي التّاريخاني وعداء قداسة الوحي

إنّ أعظم عقدة عانت منها الحداثة وما كان على نسقها، عقدة الوحي الذي يعتبر في تصورها سبب كلّ تخلف وتدنّ، ومنه كان منطق التّاريخانية يقوم على طرح جديد في وظيفة التاريخ، فبعدما كان تحديد بعديه:" على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى، ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني"[1]وبذلك يصبح الإنسان هو الصانع للدين لا العكس، واعتبر المقدس من المعرفة الإنسانية.

الفرع الأول: محورية إسقاط قداسة الوحي عند التّاريخانيين

شكّل الوحي بمعطياته الربانية أكبر هاجس للتاريخانية لدرجة عدم تقبل حتى تسميته، وإحلال التراث محلّها بهدف إماطة خاصية المصدرية الإلاهية، ليصبح تأليه التاريخ أعظم أهم محور لأجل ذلك تعتبر:" القراءة التاريخية من أخطر القراءات الغربية مساسا بقدسية النص القرآني، ونقضا لمعانيه القاطعة وقضاياه الكبرى، وتصييره نصا بشريا لغويا أدبيا صاغته حوادث الزمن، ونسجته ظروف

[1] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، القرني، ص: 102.

البيئة، وبرزت من خلال شخصية النبي – صلى الله عليه وسلم – في نظر المستشرقين – كمصلح اجتماعي–، بليغ وفصيح ملك قلوب العرب، وسحرهم ببيانه، أي: أنّ مآل هذه القراءة هو نفي ربانية القرآن الكريم، وسلبه صفة الصالحية لكل زمان ومكان"[1].

الفرع الثاني: مقصد التاريخانية من إسقاط قداسة الوحي

إنّ الرؤية التي تكنها القراءة التاريخانية للوحي تأخذ عدة أشكال تنافي الموضوعية في أدنى أسسها، ومن ذلك إغفال هوية الوحي الربانية، كما يتضح عند حسن حنفي الذي يوحي:" أنه ليس إسلاميا كما يدلّ على أن التراث ليس موضوعا مستقلا عنّا، نجده ونبحث عنه في الآثار التراثية، بل هو "موروث نفسي" نراه، ولذلك فإن الوجود الحقيقي للتراث هو وجوده في شعورنا، وهذا بناء على فينومينولوجيته [2] التي قلبت الخارج إلى الداخل "[3].

حيث يقول حسن حنفي:" إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير، فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان، ولايُزار إلا في المتاحف، ولاينقب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية، مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير...لايوجد "دين في ذاته"بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقا للحظة تاريخية قادمة".[4]

ومما يدل على مقصدية النيل من قداسة الوحي، أنّ تاريخية القرآن أو تاريخية النصوص لا تخرج عن مقصدين اثنين:"

1 – تاريخية القرآن من حيث بِنيته، وكونه إفرازا ثقافيا لمجتمع معين أو بعبارة أوضح: كونه منتجا بشريا بعيدا عن التعالي والتقديس.

---

[1] القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية، محي الدين بن عمار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،2006م، ص: 20.

[2] الفينومينولوجيا: علم وجود الموجودات، وبهذا المعنى تسمى أنطولوجيا، ومهمتها الأساسية تتخذ شكل التحليل الوجودي للآنية تمهيدا للسؤال عن معنى الوجود. ينظر: هيرمينويطيقيا الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص:31.

[3] منهج حسن حنفي ، فهد القرشي، ص: 90.

[4] التراث والتجديد، حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2019م، ص:17-26.

2 – تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته أي: كونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة.ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة لها"[1].

ويؤكد هذه الحقيقة علي حرب معقبا على مقصد أركون بتاريخية الفكر الإسلامي:" فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجا تاريخيا معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر، أي: تمزيق الحجاب وهتك السر، هذا هو صلب القضية، كيف نقرأ التراث والقرآن تحديدا".[2]

فالتاريخانية إذ تنشد الموضوعية والبعد عن الذاتية بعدم تفريقها بين الوحي وغيره، وقعت في شرك التناقض إذ قدست المجتمع والتاريخ بدل النص القرآني، يقول العروي في هذا السياق: "هذا بالنسبة للمجتمع. وما عداه؟ خارج حيز المجتمع كل شيء جائز، الأنا حرّ كطليق. لا أحد مجبر على التماهي مع مجتمعه. لكن إذا ما قرر أن يفعل، في أي ظرف كان، فعليه أن يتكلم بلسانه (المجتمع)، أن ينطق بمنطقه، أن يخضع لقانونه" [3].

المطلب الثاني: النسبية وانعدام المطلق

إنّ عدم وجود المطلق المسلّم به وتغير الحقائق يفضي إلى التحكم في الثوابت، وتزداد خطورة ما يسمى بالنسبية إذا تعلقت بمجال قداسة الوحي، فما كان في زمن مقدسا لاعتبارات تاريخية احتفت به لا يبقى على قداسته إذا تغيرت دواعيه الإعتبارية.

الفرع الأول: مفهوم النسبية عند الحداثيين

تقوم التّاريخانية على ميزاجية عجيبة وانتقائية ظرفية تعقلن كل وحي وتأنسن كل متعالي، ولا يتوصل لذلك إلاّ من خلال النسبية التي تقول:" أنّ صواب الفعل أو الحكم يكون بالنسبة إلى للظروف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم "[4].

---

[1] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، باحُو، ص: 145.

[2] نقد النص، علي حرب، ص: 76.

[3] السنة والإصلاح، العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2008م، ص:7.

[4] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم حنفي، مكتبة مدبولي القاهرة ط2، 1995م ، ص:875 .

وبهذا تكون الحقيقة المطلقة مجرد وهم، باعتبار أنّ:" فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصورّ إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى شيء ثابتا "[1].

وبناء على هذا الفهم تصبح كل معرفة لا تعدو كونها:" نسبة ذات وموضوع تجعل كلا منهما مشروطا بالآخر ويحدده، ولكل عقل قوالبه التي يصب فيها المعطيات ومن ثم تختلف صور المعرفة باختلاف العقول، ونسبية المعرفة تكون من ثلاثة وجوه: نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدها الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض، فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع ويكون إدراك الفكرة بالنسبة لغيرها من الأفكار المخالفة أو المشابهة لها التي سبقتها، ولذلك فإن الإدراك نسبي ومشروط"[2].

الفرع الثاني: النسبية وأثرها على القرآن الكريم

إنّ إقرار النسبية ما هو إلا نفي لكل حقيقة، وبذلك يصبح أي نص:" لا يملك حقيقة مطلقة، بل هناك حقائق متكثرة نسبية، وإنما جاء تكثر الحقائق في هذه المقولة، من جراء اعتبار السياق التاريخي والظرف التاريخي والظرف الثقافي في إنية النص، أو من جراء اعتبار سياق القراءة في إنتاج مفهومية النص، وهذا يؤدي حتما إلى نفي وحدة المفهومية"[3].

ولذلك يركز الحداثيون على تحقيق:" وعي علمي بالتراث، يجب أن تكون هناك جرأة على طرح الأسئلة، ولا يغيب عن البال وجود أطنان من الإجابات الجاهزة في التراث، مراجعة هذه الإجابات يجب أن يرافقها وعي بالنسبية، النسبية الثقافية للمجتمع لا النسبية الذاتية للحقيقة"[4].

---

[1] الفلسفة المعاصرة في أروبا، بوشنسكي، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص: 170 .

[2] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، عبد المنعم حنفي، ص: 876 .

[3] تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغير المصداق عرض ونقد، عادل محمد الشريف، دار الوارث للطباعة والنشر كربلاء ط1، 2019م، ص: 51-52.

[4] معارك نصر حامد أبو زيد! النص الديني في سياق الواقع واللغة والتاريخ، سامي عبد الله، مقال بموقع الاتحاد الاشتراكي، https://alittihad.info/.

ومن هنا فإنّ القرآن الكريم:" بنظر الخطاب العلماني ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه، وهو قابل لكل ما يراد منه، وهكذا وظف في التاريخ، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري، ولذلك فمن السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيرا المعنى الحقيقي للقرآن"[1].

فالمعنى ما دام أن القرآن تأنس فليس من حق أحد من البشر في منظور الخطاب العلماني أن يقرر معنى نهائيا للقرآن، إن البشر لا يمكنهم أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية هي اللغة ، وهي لغة نسبية خاضعة للتأويل.

المطلب الثالث: نزعة العقلنة

تقوم هذه النزعة بالأساس على المادية الجامدة إذ تلغي كل غيبي مهما كان وصفه ما لم يتساوق مع المعقول الأيديولوجي لأصحاب هذه الرؤية، القائمة على تقديس المخلوق بدل الخالق، وفيما يلي بيان لمفهومها وموقف الحداثة منها.

الفرع الأول: العقلانية الحداثية وأهدافها

تخدم العقلانية التاريخانية في أهم أسسها إذ تلغي قداسة الوحي باعتباره غيبا، وتنقض التدين الحقيقي من جذوره باعتبار أن العقلانية هي:" ممارسة فكرية تحتكم إلى العقل وتلتزم بأحكامه".[2]

أو هي بمعنى:" التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه مذهب قديم في البشرية، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة الإغريقية القديمة، ويمثله أشد ما يمثله سقراط وأرسطو"[3].

---

[1] العلمانيون والقرآن الكريم ، أحمد الطعان، ص:427.

[2] وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم ، خالد كبير علال، دار المحتسب، 1431هـ-2010م، ص: 6.

[3] نقض أصول العقلانيين، سليمان بن صالح الخراشي، دار علوم السنة، ص:41.

وتستهدف العقلنة رفع الغيبية بوصفها عائقاً أمام القراءة التاريخانية ويتم من خلالها:" نقد علوم القرآن، وإعادة تعريف النص القرآني ذاته من خلالها، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، والعلوم الاجتماعية، وخصوصاً اللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي، ومآل ذلك كله: تغيير مفهوم الوحي، والتأكيد على أن ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد التوراة والإنجيل يثبت أيضاً بصدد القرآن، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتقديم النص القرآني نصاً غير متماسك ولا متسق، وغلبة الإستعارة والرمزية والأسطرة ولا عقلانية الإيمان الذي يريد القرآن تقديمه".[1]

الفرع الثاني: الهوس الحداثي بالعقلنة

إنّ اضمحلال العقلانية وفشل التاريخانية مردّه إلى أن الحداثيين قد تبنوا الذوبان في التاريخ بصورة لاهوتية، وتعلقوا بالعقل على نحو أسطوري.

وقد أوغل الحداثيون في العقلنة لدرجة الهوس، وحاكموا مسائل الشريعة لقواعدها، ومن أمثلة ذلك تعامل الجابري مع تفسير القرآن الكريم بما يؤكد الغرق في العقلانية، ويفتخر بأن صنيعه يعتبر مفتاحا هاما في كشف ضبابية مسائل، كان فيما مضى يحال بينها وبين الدارسين فيقول:" قدمنا فيما نعتقد تعريفا بالقرآن الكريم بددنا فيه كثيرا من الضباب الذي كان وما يزال يحول دون التعامل العقلاني مع هذا النص الديني الذي لم يشد بشيء آخر إشادته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن معها القول إن القرآن يدعو إلى دين العقل "[2].

وقد أفضى به هذا المسلك العقلاني إلى رفض أي تفسير لآيات القرآن التي تتعارض مع العقل حتى لو ورد فيها نقل، فقد ذكر أن: "ما روي بشأن الإسراء والمعراج وهي تراث لنا وهي أمور ناقشها

---

[1] "روح الحداثة"في قراءة القرآن: الابداع والتقليد وتقليد الإبداع، عبد الرحمان الحاج، مقال منشور بموقع الملتقى الفكري للإبداع، نشر سنة: 2006م، http://www.almultaka.org/site.php?id=189&idC=1&idSC=1

[2] مدخل إلى القرآن الكريم الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 2006م، ص: 429.

القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، من حقنا، بل من واجبنا أن نختار منها، مالا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا "[1].

المطلب الرابع: الحتمية التاريخية

لا شك أنّ السجالات الفلسفية حول حقيقة التاريخانية ومبناها أفضت إلى العديد من الرؤى المختلفة التي تبنت التصور العام وإن خالفت في بعض الأسس، وأشهرها المادية التاريخية، إذ قام هيغل بطرح مفهوم مغاير للتاريخانية يقوم على جبر التاريخ للإنسان، ثم استدرك عليه ماركس، وهذه النقطة عند إسبينوزا:" تأخذ شكل الإدراك الكامل لقانون الضرورة والحتمية، وهي المعرفة الشاملة بكل الأمور بحيث يصل الإنسان في معرفته إلى مرتبة الآلهة، وهي معرفته بأنه ليس ثمة حرية ولا معنى خاص له، وأنه جزء من كل مادي يتحرك حسب قوانينه الذاتية التي تستطيع الإرادة الإنسانية التدخل فيها. وتحوَّلت هذه الفكرة عند ماركس إلى فكرة الحتمية التاريخية وقوانين الجدل المادية التي ترتفع بالإنسانية جمعاء إلى المجتمع الشيوعي في نهاية الأمر حيث يتم التحكم الكامل في الذات والموضوع"[2].

الفرع الأول: الحتمية عند هيغل

ينظر هيغل في كتابه فلسفة التاريخ لتصوره معبرا عنه بروح العالم قائلا :"روح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها...وما نوابغ التاريخ إلا أدوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية".[3]

ويوضح سروش ذلك قائلا:" فإن البشر وإن كانوا يفكرون ويحكمون على الأشياء والأمور ويستخدمون عقولهم في حركة الحياة ويتحركون على مستوى العمل بما توحي إليه عقولهم ويعتقدون بأنهم يملكون عنصر الإختيار والحرية والوعي، إلا أن أيا من هذه المراحل والملكات ليست باختيارهم

---

[1] المرجع السابق، 118.

[2] موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، المسيري، 114/8.

[3] نقلا عن قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ص: 376-677.

بل هناك قوة أخرى تنفخ فيهم هذه الروحية والناس ليسوا سوى أجساد متحركة بيد تلك الروح والقوة الخفية التي تسمى روح التاريخ وهي التي تحدد غاياتها وأهدافها وتعمل على تحقيق هذه الغايات من خلال تحريك الناس باتجاهات معينة ولكن الناس يتصورون مع ذلك أنهم مختارون في سلوكياتهم وأنه يتحركون لتحقيق أهدافهم وطموحاتهم بأنفسهم وإرادتهم، وهذا معنى جبر التاريخ".[1]

وتتسم فلسفة هيجل بتقديس الحاكم :" حيث تصبح الدولة هي المطلق، بل تجسيداً له، وهي الإطار السياسي الذي يمكن للشعب العضوي أن يُعبِّر عن نفسه من خلاله. إن الدولة أصبحت هي المطلق مجازياً وحرفياً ولذا طالب هيجل الإنسان بأن يعبد الدولة كما لو كانت إلهاً سماوياً،

وقد تزامن هذا مع تزايد النزعة التاريخانية (تحت تأثير هيجل وغيره) بحيث لم يعد من الممكن أن يسأل الإنسان هل هذا الفعل خيِّر أم شرير، إذ أصبح السؤال الوحيد الممكن هو: هل يتفق هذا مع اللحظة التاريخية أو لا ؟".[2]

الفرع الثاني: الحتمية عند ماركس[3]

لقد تابع ماركس هيغل في طرحه العام وخالفه في عكس توجيهيه للحتمية، ويلخص فرانسيس وين ما استدركه ماركس على هيغل في نظريته الجدلية، قائلا:"زعم هيغل أن فكرة الدولة هي الفاعل والمجتمع هو المفعول لهذا الفاعل، في حين يظهر التّاريخ أنّ العكس هو الصحيح –يكفي إذن أن نقلب هيغل رأسا على عقب لكي تحلّ المشكلة: لا يصنع الدين الإنسان، الإنسان يصنع الدّين، لا يوجد الدستور الشعب: الشعب يوجد الدستور، ومع أنّ ماركس أخذ هذه الفكرة عن "لودفيغ فيورباخ" الذي رأى في كتاب له أن " الفكر ينشأ من الكينونة، ولا تنشأ الكينونة من الفكر"، إلاّ أنّه وسع منطقها من الفلسفة المجرّدة إلى العالم المادي، وكتب في أطروحات حول فيورباخ نشرت في العام

---

[1] التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش، ص: 171.

[2] موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، المسيري، 171/5.

[3] ماركس كارل Karl Marx 1818 – 1883م: فيلسوف إقتصادي ألماني حاز على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1841م أهم مؤلفاته: نقد فلسفة هيغل في الدولة 1844م، الأسرة المقدسة 1845م، العمل المأجور والرأسمال 1849م. ينظر معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص: 618-622.

1845:" لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم، بشتى الطرق، المهم هو تغييره"، وقد كانت هذه الأطروحة الأساسية في " رأس المال"، فمهما تكن الإنتصارات الإقتصادية الجليّة التي حقّقتها الرأسمالية مجيدة وعظيمة إلا أن الرأسمالية تبقى كارثة لأنّها تحوّل البشر إلى سلع تمكن مبادلتها بسواها من السلع، وإلى أن يتمكن البشر من –تحقيق أنفسهم بوصفهم ذوات التاريخ وليس موضوعاته، لا يمكن أن يكون ثمة مفرّ من هذا الطغيان".[1]

[1] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص: 105-106.

المطلب الخامس:الصيرورة والتغير المستمر

إنّ التاريخانية بوصف عام هي:" نسق منظومي يحاول أن يخضع النصوص لتصبح قضية تفسيرية أو تأويلية على أساس أن الحقيقة تاريخية، بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية، أي إنها تتطور بتطور التاريخ والمجتمعات، وعرف أركون التاريخية بأنها "تحول القيم وتغيرها بتغير العصور" أي أن القيم لم تعد تنطلق من الحقيقة الثابتة كالنص الديني، إنما مرجعها إلى التطور التاريخي والمجتمعي التي تفرضه اللحظة الزمنية".[1]

الفرع الأول: مشكلة الثبات في الفكر التاريخاني

تتبنى التاريخانية كون:" الحياة والأحياء والنظم والأخلاق في تغير مستمر، وفكرة الصيرورة هذه فكرة مرجعية ثابتة لدى التيار العلماني والحداثي، تظهر بشكل واضح في بعض الكتابات الأدبية والنقدية والفكرية المتطرفة، ولكنها كامنة بشكل دائم في معظم الأفكار والأطروحات العلمانية. وهي فكرة مبنية أصلاً على فرضية داروين المسماة بالإنتخاب الطبيعي"[2].

وهذا المعنى حاضر في أغلب تعريفات الحداثيين، فقد فسر أركون التاريخية بقوله:" بمعنى أن كل شيء يتغير أو يتطور مع التاريخ أو مع مرور الزمن، ولا شيء ثابتا أو معطى بشكل جاهز مرة واحدة وإلى الأبد كما يتوهم المؤمن التقليدي"[3].

لأنّ الايمان المطلق بالصيرورة من ألزم صفات الحداثيين، وهي تعني :"بالضرورة الخروج مما يسمونه (عبء الهوية)، والتخلص من (الخصوصية) الثقافية والمكانية والزمانية؛ في محاولة قوية وجادة لتنميط الواقع المحلي، وجعل مكوناته الثقافية والعلمية والعملية مكونات تشبه قطع الغيار، حيث

---

[1] محمد أركون ومشروع "نقد العقل الإسلامي " ، محمد العواودة، مقال نشر على موقع الراصد،7، https://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=4603

[2] التغيير مطلب أم مذهب، سعيد الغامدي، مقال منشور بمجلة البيان، المكتبة الشاملة، العدد 188 /28.

[3] نحو نقد العقل الإسلامي، أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط:1، 2009م، ص: 347.

تتصف قطع الغيار أنها لا هوية لها، ولذلك يمكن بكل سهولة ويسر إحلال قطعة غيار مكان أخرى، في الواقع الثقافي والأخلاقي والاجتماعي"[1].

ويؤكد هاشم صالح هذه الحقيقة قائلا:" تعني كلمة التاريخية دراسة التغير من خلال الزمن، أي: التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات"[2].

وينطلق فلاسفة هذا التيار من خلال محاولة تفسير العالم كله بتفسير مادي موحّد رغم دعوى التنوع، ويجعل لذلك إطاراً أصولياً كامناً، لديه القدرة على اختزال الإنسان ومناشطه وأعماله وطموحاته ونهضته في المصلحية، والنسبية المطلقة للأخلاق، والحتمية المطلقة للصيرورة[3].

الفرع الثاني: المرجعية الدينية وفق التصور التاريخاني

مبنى الحداثة على أن الإيمان:" بالأصل الثابت المتجاوز (الإله أو الكل المادي المتجاوز) الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة يتناقض تماماً مع الواقع المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادية الحقة ضد الثبات وتؤمن بأن العالم بلا أصل".[4]

ويتفق هذا مع ما أقره:" نيتشه، الفيلسوف الغربي القائل بموت الله، كناية عن موت القيم، وهو ما يحاول محمد أركون أن يجعله منطقاً في نقده للعقل الإسلامي الذي يتمحور على مهمة "أنسنة القرآن" أي جعل القرآن مصدراً بشرياً لا مصدراً ربانياً، بمعنى أن تتحول العلاقة بين الإنسان "المسلم" والقرآن من علاقة ما بين الخالق والمخلوق إلى علاقة ما بين الإنسان والإنسان، فالإنسان هو محور الكون ومصدر الثقافة وصاحب القرار فيه".[5]

---

[1] التغيير مطلب أم مذهب، سعيد الغامدي، 188/ 28.

[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط:3، 1998م، ص: 74.

[3] محمد أركون ومشروع "نقد العقل الإسلامي "، محمد العواودة، ص: 7.

[4] موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية، المسيري، 164/2.

[5] المرجع نفسه، ص: 7.

لذلك تعرضت فكرة ثبوتية الطبيعة البشرية لهجمات شرسة، يقول المسيري:" أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية بل ومفهوم الطبيعة البشرية بحيث يصبح كل شيء تقريبا مقبولا، وأصبح من المستحيل الحديث عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات وهذا يشكل سقوطا كاملا في قبضة الصيرورة".[1]

والعجيب أن الحداثيين يقرون أسسا مرجعية تاريخانية ثابتة ويزعمون بطلان المعايير إطلاقا، وقد عبر المسيري عن هذا التناقض قائلا: "ولكن كيف يتأتى لفلاسفة ما بعد الحداثة أن يدركوا غياب المرجعية والمعيارية وهيمنة القوة وسيطرة الصيرورة دون الإستناد إلى مرجعية ما، ومعيارية ما، ومعرفة بعالم عادل فيه كليات ثابتة؟ وكيف يكتبون وهم يعلمون أنهم لن يصلوا إلى شيء؟ لم لا يحجمون عن الكتابة والتفكير وكتابة المجلدات الفلسفية المعقدة؟".[2]

[1] اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط:1، 1422هـ- 2002م، ص: 152.

[2] تجليات تهافت المنطق الحداثي في نقد النص الديني، عزالدين معميش، بحث بموقع المكتبة المفتوحة 11، الرابط: https://arabicpdfs.com/

المطلب السادس:الذاتية الحداثية

إن الإدراك العقلي للأشياء ينطلق من معطيات قبلية تعطي تصورا مبدئيا للمدرك، ما يجعل الحديث عن الموضوعية والتحرر من النزعة الأيدولوجية في العلوم الإنسانية مستبعد كليا عند الحداثيين والمستشرقين، وهذا ما يؤكده إدوارد سعيد أيضا بقوله:" إنّ الإستشراق السامي والإستشراق الإسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهما إلاّ إلى درجة ضئيلة جدًا من إسار الخلفية الدينية التي اشتق منها أصلا".[1]

الفرع الأول: حقيقة الموضوعية التاريخانية المزعومة

لا يخفى على من له أدنى معرفة بحقيقة الحداثة بمختلف مناهجها وعلى رأسها التاريخانية أن الموضوعية عند التاريخانيين مستحيلة بسبب الإزدواجية والتناقض في التعامل مع المسائل، لأنه:"إذا ما رجعنا إلى القراءة التاريخية للنصوص الدينية والأدبية، نجد أنها تقوم على مجموعة من القواعدّ الإيديولوجية التأويلية والألسنية العامة؛ فمنها مقوم عدم البراءة في القراءة؛ إذ أن المؤول ينطلق من حيث يشعر أو لا يشعر من ثقافته الخاصة ومنهجه الأثير، وذلك ما يؤدي إلى استبدال المعرفة اليقينية القاطعة بافتراضات ضمنية، وإلى تولد النصوص وتساويها فيما بينها، وإلى إنهيار الثوابت الموضوعية وبداية دوار العبثية ولا نهاية القراءات"[2].

فها هو أركون مثلا يدعو للتحرر من الأيديولوجيا:" وإنما كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدا عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص"[3].

ويعقب باحو على هذا الكلام قائلا:"وغير خاف على أمثالنا أن النقد التاريخي الذي يتسلح به أركون هو إفراز غربي حداثي، له قيم وإيديولوجيا تقف خلفه، وله فلسفة للحياة ورؤية للكون تتحكم

---

[1] الإستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة :كمال بوديب، مؤسسة الأبحاث العلمية، ص:265.

[2] القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية ، محي الدين بن عمار، ص: 8.

[3] الفكر الإسلامي، أركون، ص:213.

فيه، يحاول أركون أن يوهمنا أن العلوم الإنسانية والنقد التاريخي شأنها شأن العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات، فكما استقبلنا هذه بدون تحفظ، فعلينا استيراد الأولى كذلك. مع أننا نفهم الفرق بين هذا وهذا جيدا، وأن العلوم الطبيعية تجريبية تخضع لمعطيات محسوسة شبه ميكانيكية ولهذا لا تكاد تجد بينها خلافات جوهرية، فما يكتشفه المتدين الصيني أو المسيحي يطابق ما اكتشفه العلماني الفرنسي مثلا"[1].

الفرع الثاني: نماذج التنكر للموضوعية عند الحداثيين

غالبا ما يتبجح الحداثيون أنهم متحررون من كافة الإيديولوجيات والمؤثرات الخارجية والمسبقة، غير أن القاعدة في هذا الباب هي:" استحالة إدراك الحقيقة والتعبير عنها دون تأثير الرؤية الذاتية عليها".[2]

فتنكرهم لموضوعية الوحي وقدسيته:" يؤدي حتما إلى إقصائه كليا بإقامته جدارا من الوهم بين الحاضر وبينه، كما يؤدي إلى إلغاء معرفته، لأن" معرفة الإنفعالات الشخصية للأنا وحدي ليست معرفة، حيث كل معرفة هي معرفة تقوم على معايير ذاتية، فلأن اعتبار التراث محايثا لشعور الأنا وحدي يلغي من الأساس هذا التراث، أي: يعدمه من حيث هو تراث إلا بالنسبة لوعي الأنا–وحدي فقط".[3]

وها هو هاشم صالح يقر باستحالة الموضوعية في مقارنته بين الإسلام والمسيحية قائلا:" إنّ التدين القروسطي مرعب فعلا، وقد تربيت عليه منذ نعومة أظفاري، قارن بينه وبين التدين المسيحي في أوروبا، هذا التدين المبتسم المتفائل الحر الخالي من كل الإكراهات القمعية والصور الإرهابية التي لا يمكن أن يعلموها للأطفال"[4].

---

[1] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، باحو، 186.

[2] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال، القرني، ص: 102.

[3] منهج حسن حنفي، فهد القرشي، ص: 91.

[4] الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2010م، ص: 24.

ومثله الجابري الذي ينظر لهدم كل نص شرعي لا يثبته العقل أو يتعارض مع المعقول البشري، وهذا يفضي إلى تفسير النص القرآني بحسب العقل أيضا، ويزعم الموضوعية قائلا :" تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية هو الطريق السليم في نظرنا، يجعل القرآن معاصراً لنا أيضاً، لا على صعيد التجربة الدينية. فذلك ما هو قائم دوماً، بل أيضاً على صعيد الفهم والمعقولية [1]".

فخلفيّة القارئ وحدها هي من تحدّد ما تنتجه قراءته من دلالات، لأنّ قراءة الإبداع هي:"مرآة يتجلى فيها القارئ بصورة من الصور، فالقارئ لا يلج النصّ الذي يقرأ (بفكر محايد)، وإنما يقرؤه بخبراته الثقافية والجمالية وبِرُؤَاه المذهبيّة كذلك"[2].

وتقر الهرمنوطيقا الفلسفية:" بأنّ المفسّر أو الفاهم ليس محايدًا في عملية الفهم؛ إِذْ إنّ أُفُقَه المعرفي وذهنيته وقبلياته تتدخّل يقينًا في تفسير النصّ"[3].

[1] الخطاب القرآني وأسرار التلقي، عبد السلام المسدي، المركز العربي للأبحاث، قطر، ط:1، 2022م، ص:42.

[2] إبداع القراءة، الحبيب شبيل، بحث في ندوة: "النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية" بتاريخ: أفريل1997م، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دسمبر1999م، 137.

[3] حوارات حول فهم النصّ وقضايا الفكر الديني، زهير بيطار، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ص:23.

المبحث الثالث: دواعي تغلغل التاريخانية في التصور الحداثي

لا ريب أنّ الزخم الفلسفي الذي حظيت به التاريخانية منذ أن كانت فكرة إلى أن أصبحت مذهبا في فترة غير طويلة كانت له العديد من الدواعي والأسباب والتي أرى أنها تتمثل فيما يلي.

المطلب الأول: الثورة على غرق اللاهوتيين في الرمزي والأسطوري

تعتلي الأسطورة قائمة اهتمام الحداثيين وشكلت اختلافا في رسم مفهوم التاريخانية، إذ أشاد بها أركون وشذ عن بقية الركب وصاغ لها مصطلحا خاصا "التاريخية"، كما الهوس بالتاريخ الواقعي الملموس جاء كرد فعل على:" مبالغة اللاهوتيين المسيحين في إغراق الوعي في الرمزي والأسطوري على يد اللاهوتيين المسيحيين في بحوثهم الميتافيزيقية التي لم تكن تهتم بواقع حاجة الإنسان، ومن هنا برز مفكرون لاهوتيون يلحون على إدراج ذلك ضمن البحوث اللاهوتية، ثم تجاوز الفكر الغربي ذلك الإلحاح على أن تؤسس المعرفة نفسها على حاجة الإنسان وحاجة واقعه بعيدا عن أي شيء آخر".[1]

وتطلق الأساطير على الخرافات والتلفيقات البدائية التي لا أساس لها، وترتبط باللامعقول عادة، وهي ما كان مجهول الأصل والمؤلف، بل وأحيانا المنشأ والتاريخ، وموضوعها: الآلهة والأبطال.[2]

الفرع الأول: موقف الحداثيين من وجود الأساطير في الإسلام

إنه لمن العجب أن يصدر عمن ينتسبون للفكر والنقد مثل ما صدر عن الحداثيين العرب الذي شُغفوا في إثبات أنّ الإسلام يخص بالأساطير لدرجة أنهم مثلوا لها بعبادة عظيمة، ما يجعل الأمر في غاية الخطورة.

---

[1] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، القرني، ص: 88.

[2] ينظر الأسطورة والتراث، القمني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ص: 19-22.

وذكر باحو بأنه:"قد بالغ حداثيو العرب في الأمر لدرجة اعتقادهم بأن الدين الإسلامي مليء بالأساطير السومرية والبابلية والكنعانية والأشورية والمصرية والفنيقية، وأنها هي الأصل الذي بنيت عليه الأديان، وأن الإسلام أضفى عليها صبغة القدسية"[1].

وقد مثل لهذه الأساطير بأركان الإسلام والايمان كالحج وخلق الكون والحجر الأسود والأضحية والأعياد وأن تقديس الجمعة ما هو إلاّ امتداد لعبادة الزهرة في الحضارة البابلية، وتقديس الكواكب الخمسة السيارة، وهي المشار إليها في القرآن بالخنس[2].

الفرع الثاني: أثر إثبات الأساطير في الإسلام عند التاريخانيين العرب

يرتكز أرباب التاريخانية العرب على أن:" الإسلام لم يولد جاهزا، بل الأصح أن أكثر عناصره تسربت إليه، وطوعت معاني القرآن، وعملت على تشكل الحديث بموجب الأوضاع السائدة في الشام والجزيرة والعراق وفارس وخراسان"[3]ويقصد بذلك الأساطير والخرافات وهو ما قصده نصر حامد أبو زيد عندما قال:" فالإسلام نفسه لم ينبثق من فراغ، بل له جذور"[4] ومثله ما صرح به أركون لما قال :"إن الإسلام جزء من التراث الإغريقي السامي وليس من أيّ تراث معرفي آخر".[5]

ويضيف الطيب تيزيني أنه:" بحيث يمكن القول بأن الإسلام أخذ الكثير من الأعراف العربية الوثنية والمسيحية والنصرانية واليهودية إلخ ... التي كانت سائدة في المرحلة السابقة عليه".[6]

---

[1] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، باحُو ، ص: 66-67.

[2] ينظر الأسطورة والتراث، القمني، ص: 62 -73.

[3] التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص: 140.

[4] العلمانية مفاهيم ملتبسة، الحسن وريغ، ص: 238 .

[5] قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ص:269.

[6] مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، طيب تيزيني، دار دمشق، ط:1، 1994م، ص: 226.

وما هذه التقريرات سوى دليل على قوة الأسطورة في الطرح التاريخاني، يقول علي حرب:" لأن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني وللدعوات التي تتم باسم الدين"[1].وقال عن النص الديني:" إنه نص ذو بنية أسطورية"[2].

وليس صنيع أركون ما ذكره علي ربيعو :" إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ"[3].

بل كما قال محمود الطعان :"الأسطورة هي إذن كون الإرادة الإلاهية تتدخل في صنع التاريخ، وبذلك تصبح الأحداث لا تاريخية أي فوق التاريخ، وغاية أركون هي إعادة الأحداث إلى إطارها التاريخي الحقيقي وتخليصها من الغيبيات أو الأساطير كما يعبرون".[4]

---

[1] نقد النص،علي حرب، ص:211.

[2] المرجع نفسه، ص: 211.

[3] الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة ، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ص: 216 .

[4] العلمانيون والقرآن الكريم ، إدريس الطعان، ص: 298.

المطلب الثاني :الإنبهار والذوبان في الغرب

إنّ عقدة النقص التي يعاني منها منظرو التاريخانية العرب أسهمت بشكل كبير في تسريع عملية الإنحلال التام في كل ما هو غربي، يرى فيه حاجة المسلمين إلى الغرب ليفيد من الجانب التقني، والجانب القيمي، يقول توفيق السيف:" الحداثة ليست مجرد تقدم تقني بل هي أيضاً نظام قيمي ونحن بحاجة إلى الأمرين معاً، أي التقنية والقيم، إني أركزّ على هذا متمايزاً عما طرحه بعض قومنا في أوقات مختلفة حين قالوا: نأخذ ما عند الغرب من تقنية ونترك القيم. إني أقول هنا بل نأخذ الاثنين، لكني اشترط أن يقع الأخذ بكل منهما ضمن علاقة نقدية، فلا نأخذ شيئاً على سبيل التقليد الأعمى بل نأخذه بعد التعمق والنقد والمجادلة والبحث عن كيفية تنسيجه ضمن ثقافتنا الخاصة"[1]، فيرى حاجة المسلمين إلى الغرب ليفيد منه تقنيا وقيميا، وهذا مايؤكد وقوع الحداثيين في الذوبان الغربي، بسبب جمعهم بين الإنبهار بالعقل الغربي ومنجزاته، وبين احتقار العقل العربي والتنكر لمنجزاته فلا يكاد الحداثي يرى أيّ إنجاز للعقل العربي.

الفرع الأول: ربط التدين بالتخلف عند الحداثيين

إنّ التطور والرفاهية والحرية عند الحداثيين هي:" التحلل من كل قيد ديني أو اجتماعي أو نظامي أو قانوني، وهم عندما يسمون الحداثة يقصدون تجاوز قيم الدين والأخلاق، وحين يدعون إلى حرية اللغة يقصدون الخروج باللغة عن سياقها ومضمونها وتحررها من إطارها التاريخي والبلاغي المرتبط بالبيان العربي والقرآن الكريم".[2]

لأجل ذلك تلقفوا كل ما تلفظه أوروبا التي كانت:" بفلاسفتها ونظرياتها والإيديولوجية الفكرية في مستهل القرن الحديث محصّنا لظهور المذهب التاريخي ونضجه في الفكر والأدب والنقد مؤكدا أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادثً إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية... وتفسير الأفكار والحوادث من خلال سياقاتها، وتأويلها مع ما يتوافق

[1] الحداثة كحاجة دينية، توفيق السيف، دون دار نشر، ط:3، 2013م، ص: 106.

[2] الحداثة، أحمد الجندي، ص:11.

عناصر التاريخ الثالثة: الشخصية، البيئة، الزمان فقط، دون باقي المناهج الأخرى هو الذي أسس معالم المذهب التاريخي في الجامعات الغربية بمناهجها المتنوعة نقدية لغوية، أو استشراقية فكرية؛ أي: هو مذهب التاريخانية الذي هو مستمد من الحتمية وذلك لبيان تأثير البيئة في إنتاج الأفكار وتفسير الأحداث، التاريخية الأوروبية وفلسفتها العلمية الفردية مما يطبع هذه القراءات لهذه الأفكار والحوادث بسمة الذاتية، وينتج دلالات تفسيرية مختلف فيها."[1]

ويحدثنا هاشم صالح أن الإسلام هو:"التراث الموروث عن القرون الوسطى سوف نجد أنفسنا مضطرين لتفكيكه حجرة حجرة، وقطعة قطعة، ثم الإطاحة به، عشرات أو مئات الأفكار الراسخة واليقينيات المعصومة سوف تنهار كصرح من كرتون ... حقا لقد حان زمن التفكيك والتكنيس والتعزيل الكبير"[2].

الفرع الثاني: إقرار الحداثيين بالتبعية للغرب

ويتجلى ذلك في نصوص صريحة تفيد الغرق في التبعية الغربية، والإفتخار بتقمص المتابعات العلمية، يقول تركي علي الربيعو:" ثمة شكوى عند أغلب المثقفين العرب، من أنّ الغرب هو الحاضر الغائب في خطاباتهم، فقد أصبح الغرب نموذجا للقياس وليس للاستئناس ".[3]

ويعترف أدونيس بنقل الحداثة الغربية: "لا نقدر أن نفصل بين الحداثة العربية والحداثة في العالم"[4].

ويقر علي حرب كون الحداثي :" هو صنيعة الغرب بمعنى من المعاني"[5]

---

[1] القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية ، محي الدين بن عمار، ص:5-6.

[2] الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، هاشم صالح، ص: 24.

[3] الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي، تركي علي ربيعو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2006م، ص:204.

[4] موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، علي بن نايف الشحود، 4/33.

[5] الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1995م، ص: 213.

ولا يستنكف هاشم صالح من الدعوة الى استنساخ التجربة الغربية في اخضاع المسيحية فيقول:" هناك ركام هائل من اليقينيات المطلقة المعصومة التي تنتظر أن تفكك ويطاح بها، نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر: كل التصورات المثالية العذبة ولكن اللاتاريخية التي يحملها عامة المسلمين عن بدايات الإسلام الأولى وعن كيفية تشكل المصحف وكتب الحديث والسيرة النبوية وشخصيات الأئمة والصحابة والسلف والتابعين وتابعي التابعين .. إلخ إن كل هذا ينبغي أن يغربل غربلة شديدة على ضوء منهج الشك الديكارتي أو المنهجية التاريخية النقدية التي طبقت على التراث المسيحي من قبل، وأثبتت فعاليتها، وأدت إلى تحرير الوعي المسيحي الأوروبي من كل تلك التصورات التبجيلية والأسطورية الموروثة عن العصور القديمة" [1]

ويمجد صنيع ديكارت بتراثهم ويدعوا الى فعل ذلك بالعقيدة الاسلامية:" هذا ما فككه ديكارت وأطاح به، يمكن أن نقول الشيء ذاته عن العقائد اللاهوتية الإسلامية التي لم تتعرض لأي تفكيك حتى الآن والتي تفرض نفسها كحقائق مطلقة لا تقبل النقاش"[2].

بل ويذهب إلى أبعد من هذا :" من هنا تركيزي على مفكري عصر النهضة والتنوير الأوروبي الذين أتعلق بهم وبأفكارهم وطروحاتهم كخشبة خلاص تنقذني من الظلام اللاهوتي المرعب الذي يلف طفولتي ويلف العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه أيضا في هذه اللحظة. فعند هؤلاء المفكرين النهضويين أو التنويريين أجد ضالتي، أجد نفسي، بهجتي، أفقي المنفتح، بهم أستعين لكي أزيح الكابوس الأخطبوطي المرعب عن حياتي ووجودي"[3].

---

[1] الإسلام والإنغلاق اللاهوتي ، هاشم صالح، ص: 45.

[2] المرجع نفسه، ص: 45.

[3] المرجع السابق، ص: 21-22.

المطلب الثالث: علمية التاريخ

إن من أهم دواعي ظهور التاريخانية النزعة الانتقامية التي جاءت كرد فعل على عدم اعتبار التاريخ علما مثل الرياضات والفلسفة، ما ولد نوع تعصب أراد اخراج التاريخ من كونه منهجا استراديا إلى اعتباره العلم الوحيد الذي يفسر الحقائق .

أولا:عقدة تدني التاريخ عن بقية العلوم

إنّ النظرة الفوقية التي كان ينظر بها التجريبيون للتاريخ كانت أهمّ باعث لشحذ همم أنصار التيار التاريخاني، يقول فريدرك بيزر في هذا السياق:" كانت أجندة التاريخانية لجعل التاريخ علما بمثابة رد فعل ضد إرث قديم وقوي، فمنذ العصور الكلاسيكية عانى التاريخ من عقدة دونية حادة وهي مشكلة خطيرة في الشرعية، فلم يبد أن التاريخ يستحق لقب العلم الذي منح للفلسفة والرياضيات، فبما ان العلم يتطلب معرفة كلية وضرورية، وبما أن التاريخ لا يتناول الا احداثا جزئية وعارضة، فان التاريخ لا يستطيع أن يحقق نوع المعرفة التي تشترط في العلم، وعلى هذه الأسس وضع أرسطوا التاريخ حتى تحت الشعر كشكل من أشكال المعرفة، ففي حين أن المؤرخ كان يمكنه فحسب ان يقول ما فعله شخص معين في وقت معين فيمكن للشاعر على الأقل أن يخبرنا عن شيء أكثر كلية: ما الذي سيفعله نوع معين من الأشخاص في ظل ظروف معينة ".[1]

ثانيا: كلّ مخرجات المعرفة الإنسانية جزء من التاريخ

لم يكتف أنصار التاريخ بإثبات الإستقلالية التاريخانية عن العلوم الطبيعية والميتافيزيقية، بل جعلوا من التاريخ كعلم وحده القادر على فهم وتفسير العلوم الإنسانية، يقول فريدرك بيزر:" ثمة مبدأ تاريخاني أساسي آخر وهو أن كل شيء في العالم الإنساني–الدولة والمجتمع والأخلاق والأدب

[1] التارخانية، فريدرك بيزر، ص: 11.

والعلوم- هو جزء من التاريخ. يبدو هذا المبدأ تافها من الواضح أن الأعمال الإنسانية تحدث في الزمن إلا أن التاريخانيين قد أضفوا عليه معنى أعمق".[1]

وهذا ما يتبناه منظرو التاريخانية العرب بالنسبة للتعامل مع التاريخ، في حين يجعلون علوم الشرع في مرتبة دونية وأنه لا يمت للعمية بصلة، قال القمني[2]:" الطالب يدخل إلى حصة الفيزياء أو حصة البيولوجي فيدرس أن الخلية الأولى والسائل المنوي والنواة تكونت خلال ملايين السنين بكذا وتتفاعل كذا إلخ، يخرج من هذه الحصة يدخل إلى حصة التربية الإسلامية أو المسيحية ليقال له: إن الدنيا قد تكونت في ستة أيام ثم استوى الله على العرش كما في القرآن أو استراح في اليوم السابع، كما في العهد القديم أو في المسيحية واليهودية، هذه الشيزو فرينيا[3] تجاوزها العالم "[4].

بل ويذهب صادق جلال العظم[5] إلى معارضة الإسلام للعلم في التطرف عمن سبقه، فعنده:" الإسلام يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلبا وقالبا، روحا ونصا، وهما على طرفي نقيض" [6].

---

[1] المرجع السابق، ص: 9.

[2] مفكر مصري (1947-2022 ، يدور مشروعه الفكري حول نقد التراث وغربلته، فطالب بنسخ آيات العبيد والإماء، وملك اليمين، من مؤلفاته: حروب دولة الرسول، الحزب الهاشمي، الأسطورة والتراث، وغيرها، ينظر: مؤسسة هنداوي، ترجمة القمني.

[3] هي الشكل الأكثر شيوعا والأكثر تشخيصا من أشكال الإضطراب الذهاني، من أكثر أعراضها شيوعا: الهلوسة والمعتقدات الوهمية، ينظر: انفصام الشخصية، كريج ستيل، ترجمة: مراد علي عيسى، ط:1، 2014، دار الفجر للنشر، القاهرة، 11.

[4] رب الزمان، القمني، دار قباء، ط:2، 1998م، ص: 21.

[5] مفكر سوري (1934-2016(، وُصف بأنه من أبرز العقلانيين العرب، أثارت آراؤه جدلا كبيرا، من مؤلفاته: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دفاعا عن المادية والتاريخ، ينظر: شبكة الجزيرة الإعلامية، عنوان: صادق العظم...مفكر درس الفلسفة واستغرقته السياسة، تاريخ: 4-12-2016.

[6] نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ط:10، 2009م، ص: 15.

الفصل الثاني: التصوّر التّاريخاني للقرآن الكريم عند الحداثيين

إنّ أعظم تجلٍّ لشدّة عداء الحداثيين للقداسة مرتبط بذكر القرآن الكريم الذي يُحي فيهم الآلام، لأجل ذلك :"يرى الفكر الحداثي أنّ أصل طغيان المقدّس في الفكر الإسلامي يكمن في نظرة المسلمين للقرآن وتعاملهم معه، ذلك أنّ القرآن هو التجلّي الأعظم للقدسي على الأرض، حيث صار في حوزة المسلم نص مقدّس وحضور إلاهي متجسّد في الكلمات التي تتلوها الأفواه وتسمعها الآذان...وأنّ كلّ بِنىَ المقدّس تدور في حركة لولبية حول هذا المحور المركزي الذي هو القرآن"[1]

وفيما يلي بيان لمفهوم النص القرآني وآليات إخضاعه للتاريخانية عند الحداثيين، كما هو مبين في المباحث الآتية.

المبحث الأول: حقيقة القرآن الكريم في التصوّر التّاريخاني

المبحث الثاني: مسالك إخضاع القرآن الكريم للتاريخانية

[1] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، القرني، ص: 333.

المبحث الأول: حقيقة القرآن الكريم في التصوّر التّاريخاني

يعتبر القرآن الكريم —النص القرآني عند الحداثيين–فوق المفاهيم والماهيات لشدة وضوحه معانيه ورفعة منزلته لدرجة أن تعريفه قد يزيده غموضا، تعلقت به الفطر والقلوب السليمة، غير أن هذا ما قض فكر الحداثيين وجعلهم يقودون حملة صليبية بالوكالة لبلغوا المسلمين ما بلغه الغرب من تحرر، على ما سيتبين في المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف القرآن الكريم عند الحداثيين

للقرآن الكريم أسمى مراتب التنزيل عند عامة المسلمين بما يليق به من سمو ورفعة وقداسة، لم ترضها الحداثة ومنظروها فخاضوا فيما لا يمكن المساس به أو تشويهه بأي وسيلة كان، مثلما سيتضح في العناصر الآتية.

الفرع الأول: تعريف القرآن الكريم

القرآن لغة مشتق من الفعل قَرَأَ، وقرأ الشيءَ بمعنى جَمَعَه وضَمَّ بعْضَه إِلى بعضٍ، وتقول العرب مَا قَرَأَتْ هَذِه الناقةُ جَنِيناً قَطُّ، أَي لم تَضُمَّ رَحِمُها على وَلَدٍ، وَمعنى قَرَأْتَ الْقُرْءانَ أي نطقت به مجموعاً، وأَلْقَيْتَه[1]. وَقَالَ أَبو إِسحاق الزّجاج فِي تَفْسِيره: يُسَمَّى كَلامُ الله تَعَالَى الَّذِي أنزلَه على نَبِيّه صلى الله عَلَيْهِ وسلم كِتاباً وقُرآناً وفُرْقَاناً، لأَنه يَجْمَعُ السُّوَرَ فَيَضُمُّها، ﭧ ﭨ ﭼ ﯾ □ □ □ □ □ □ □ □ ﯦ ﭽ[2]أَي قِرَاءَتَه.

أما في الاصطلاح فالقرآن الكريم عند عموم المسلمين هو:" معجزة الإسلام الخالدة التي لا يزيدها التقدم العلمي إلا رسوخًا في الإعجاز أنزله الله على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، فكان صلوات الله وسلامه عليه يبلغه لصحابته –وهم عرب خُلَّصٌ– فيفهمونه بسليقتهم، وإذا التبس عليهم فهم آية من الآيات سألوا

---

[1] ينظر تاج العروس، الزبيدي، ص:221.

[2] سورة القيامة، الآية: 18.

رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها". [1] وكتب الله له الحفظ والنقل المتواتر دون تحريف أو تبديل، و هو المتعبّد بتلاوته.

ولا خلاف معتبر كون القرآن الكريم قد أودع فيه الخالق سبحانه:" الهدى والنور وأبان فيه العلم والحكمة، فأقبل العلماء ينهلون من معينه ، فاستنبط الفقهاء من أحكامه، واهتدى أهل البيان بنظامه، وتفكر المتفكرون في قصصه وأخباره، وتأمّلت طائفة في حججه وبراهينه، وأقبلت طائفة على تاريخ نزوله ومكيه ومدنيه وأول ما نزل وآخر ما نزل وأسباب النزول، وجمعه وتدوينه وناسخه ومنسوخه ومجمله ومبينه وأمثاله وقصصه وأقسامه وجدله وتفسيره، حتى أصبحت هذه المباحث علومًا واسعة غاص في بحورها العلماء واستخرجوا منها الدرر، واتسعت هذه الأبحاث حتى احتاج الناس إلى من يجمعها بإيجاز، ويتحدث عنها باختصار، وقد ألف العلماء في كل عصر مؤلفات تناسب معاصريهم في الأسلوب والتنظيم والترتيب، وما زالوا يؤلفون وكل منهم يبذل جهده ويتحرى ما وسعه التحري أن يبسط هذه العلوم بأسلوب ميسر" [2].

الفرع الثاني: مفهوم النصّ

النص في اللغة بمعنى الظهور يعرفه عند الأصوليين بقوله:" اللفظ الكاشف لمعناه الذي يفهم المراد به من غير احتمال، بل من نفس اللفظ".[3]

وأما في الاصطلاح يعرفه الإمام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة:" فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه:

[1] مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 3، 1421هـ- 2000م، ص: 5.

[2] ينظر:دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط:12، 1424هـ،2003م، ص: 5-6.

[3] إيضاح المحصول، المازري، تحقيق: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1421 هـ - 2001 م، ص:305.

منها: ما أبانه لخلقه نصّاً. مثلُ جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرضُ الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصّاً..." [1].

غير أنّ الحداثيين يصرفون النص لمعنى آخر، كما في تعبير نصر حامد عندما قال في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل:

" هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني(القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه "التفسير بالمأثور" وما أطلق عليه" التفسير بالرأي" أو " التأويل"، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً "موضوعيا"، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو "التأويل" فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير "غير موضوعي"، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن(النص) سنداً لهذا الموقف. وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح. ونظر إلى هذا الاتجاه ـ غالباً ـ نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني ـ وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة ـ نظرة حذر وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب"[2].

الفرع الثالث: تعريف القرآن الكريم كمركب لفظي

إن تسمية القرآن الكريم ووصفه بالنص هو ابتداع حداثي له مقاصد ترمي إلى ضرب الإسلام في أصله المتين وركنه المنيع، لذلك يصفونه بما يتعارض مع اعتقاد سائر المسلمين المؤسس على الرفعة

[1] الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط: 1، 1358هـ/1940م، ص: 21.

[2] إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2014م، ص:14 -15.

والقداسة والسمو، فمنهم من يسميه بالظاهرة القرآنية –أقصد تعريف أركون–، والنص القرآني وغيرها من التسميات المؤدلجة المبنية على اللاموضوعية المقيتة.

وقد تناول حنفي القرآن الكريم ضمن مشروعه التّراث والتّجديد على أنه تراث أمة من الأمم، وهو بنظر نصر حامد نصّ لغوي يمثّل تاريخ ثقافة عربية، وعبّر أركون عن القرآن أنّه ظاهرة إنسانية نازعا عنه القداسة والتّعالي.[1] ويصف العروي القرآن الكريم بأنه مجرد مصحف مورق، أو مجموعة كلمات وعبارات، أو وثيقة مكتوبة كباقي الوثائق، لا اشكال في إخضاعها لجميع أنواع النقد[2].

وعلى هذه الخلفية بنوا تعريفهم للقرآن الكريم، يقول الجابري[3]:" إذا أردنا أن نقدّم تعريف للقرآن بمجرد الإشارة إليه كما نشير إلى الأشياء المألوفة المشهورة قلنا إنّه هذا النص الذي يقرأه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم"[4].

ويقول عبد المجيد الشرفي[5] عن النص القرآني والحديثي:" إنه مفهوم فضفاض وغير دقيق، ذلك أن هذا المفهوم قد وظف توظيفات مختلفة ... يستعمل في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحيانا متناقضة،

---

[1] ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص:9.

[2] ينظر :السنة والإصلاح ، العروي، ص:124.

[3] محمد عابد الجابري:(1936–2010):أستاذ الفلسفة و الفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط ، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967 وحصل على الدكتوراة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس – كلية الآداب عام 1970، شغل منصب أستاذ في الفكر الفلسفي والإسلامي في جامعة محمد الخامس في المغرب،له أكثر من 30 كتاباً تدور حول قضايا الفكر المعاصر، حصل على جائزة بغداد للثقافة العربية من اليونسكو عام 1988 والجائزة المغربية للثقافة في تونس عام 1999 ، من مؤلّفاته: نحن والتّراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، التّفسير الواضح حسب أسباب النّزول، وغيرها، ينظر: نظرات في فكر ومنهج محمد عابد الجابري ، لمحمد محمود كالو، الشاملة الذهبية، 1.

[4] مدخل إلى القرآن الكريم،محمد عابد الجابري، ص:17.

[5] ولد عبد المجيد الشرفي سنة1942 لعائلة برجوازية تعود أصولها للأندلس، واستقرت في صفاقس في تونس، تحصل على دكتوراه في الآداب من جامعة تونس سنة 1982، بدأ تدريس الفكر والحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية خلال سبعينيات القرن الماضي، شغل منصب عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس 1983–1986، وهو أستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية والأوروبية، يبحث من خلال أعماله على خلق المصلحة بين المسلم المعاصر والحداثة، كما يحاول فهم النص القرآني بالإعتماد على الأدوات التّحليلية للعلوم الإنسانية، له العديد من المؤلّفات، منها: الإسلام والحداثة، المسلم في التّاريخ، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ينظر: يُنظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، آخر تعديل:2022/4/16. https://ar.wikipedia.org/wiki/

فنفس النص يمكن أن يؤول لفائدة الشيء ونقيضه، ولذلك فإن الإحتجاج بالنص ليس احتجاجا بريئا" [1].

الفرع الرابع: طرق فهم النص القرآني

إنّ التصور القاصر للتدين عند الحداثيين أفرز عداء صارخا لكل ما اعتمد عند متقدمي العلماء، ولعل ذلك ما فهموه من الثورة على غطرسة الكنيسة في الغرب، ما جعلهم يتلقفون التجربة بكل معطياتها ومن ذلك طرق تفسير نصوص الشرع، ما خلق هوة شاسعة بين المنهجية الإسلامية والمنهجية الحداثية كما سيتبن.

أولا: طرق فهم النص القرآني قبل الحداثة

إن العناية البالغة التي تبوّأها القرآن الكريم جعلته يحضى بعدة علوم دقيقة خادمة لبيان معانيه وإيضاح أحكامه، منها علم خاص ببيان طرق فهم الآيات القرآنية، واختصاره علم التفسير وهو علم:" يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ"[2].

ولهذا العلم طريقان مشهوران أحدهما يعتمد عل النقل والرواية ويعرف بالمأثور والآخر على الفهم يسمى التفسير بالرأي، بيانهما كالآتي.

---

[1] تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد شرفي، دار المدار الإسلامي، ط:2 ،2009 م، ص: 13.

[2] البرهان في علوم القرآن ، الزركشي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط: 1، 1376 هـ - 1957 م، 1/ 13.

أ- **التفسير بالمأثور**: هو التفسير المنقول بالرواية عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، أو الصحابة، أو التابعين إلى أن دون. ويخضع هذا النوع من التفسير الى القواعد الدقيقة لعلم مصطلح الحديث، لذا يشترط فيه ما يشترط في علم الحديث من ضوابط النقل وصحته[1].

ب- **التفسير بالرأي**: هو التفسير بالاجتهاد واعمال الفهم فيما لم يثبت فيه أثر منقول صحيح.

وهذا النوع إذا اكتملت أسبابه واحترمت شروطه صار محمودا، أما إذا اختلت فسوف يصنف هذا من قبيل التفسير بالرأي المذموم.

والحاصل أن الرأي يعتمد على النظر والإجتهاد سواء أكان الإجتهاد في الترجيح بين احتمالات اللفظ أو الإعتماد على اللغة العربية ونحو ذلك، فمن حصل المكنة الإجتهادية والتزم الضوابط كان تفسيره مقبولا وعلى هذا يُحمل قول من يرى جواز التفسير بالرأي والعكس[2].

ثانيا: طرق فهم النص القرآني عند الحداثيين

إنّ الحساسية المفرطة التي يعاني منها كل حداثي سببها القرآن الكريم الذي عصي عن كل تحريف ما ألجأ الحداثيين إلى مُدارات هذا الطرح واللجوء الى تشويه المعاني وتلفيق الفهم الدخيل المؤدلج ظاهره العصرنة والتحديث وباطنه التكذيب، ويقر محمود عزب أستاذ بأن: "رموز هذا التوجه الحداثي ليسوا مفسرين...إنهم باحثون ومفكرون يحاولون أن يتوجهوا إلى الدراسات القرآنية في شكل مراجعة تحاول أن تسقط على نص القرآن مفاهيم ومعاني هي من إنتاج العلم ، العلم في الغرب ومؤسساته ومراكز بحثه في الدرجة الأولى أو العلم في الشرق ومؤسساته ومراكز بحثه عندما تتوفر ، سواء في العلوم الإنسانية أو في العلوم البحتة"[3].

---

[1] ينظر: مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، عبد الجواد خلف، دار البيان العربي، القاهرة، ص:110.

[2] ينظر: مناهل العرفان، الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: 3، 49/2.

[3] ملامح التنوير في مناهج التفسير، محمود عزب، ص: 137.

إنّ النّقد الذي يدّعيه الحداثيون بعيد كل البعد عن الموضوعية والعلمية التي هي أركان العملية النقدية، ويعترف علي حرب بأنّه:" لا مراء أن النقد كما يمارسه أركون والآخرون يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي بتعريته آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية"[1].

والعجيب من أمر الحداثيين أنّ النقد هو كلّ ما يوصل إلى خلافِ ما هو معروف عند المفسيرين وإن كان كفرا، فالممارسة النقدية عندهم:" هي قراءة في معرفة النصّ، وتحديدًا في مستوى من مستوياته المتعددة والمتشكّل منها، وعلى ذلك فإنّ كلّ قراءة نقدية هي بالضرورة معرفة جزئية للنصّ، والناقد الموضوعي حينما يقرأ النصّ بأدوات معرفته يدرك مسبقًا أنه يستكشف مستوى من المستويات المتعددة في النصّ المقروء"[2].

وإن كانت الحداثة تسمّي هذا العبث نقدا، فما هو حقيقة إلاّ إثبات لهوى النّاقد واستهزاء بكلام الله سبحانه، ويجعل أركون من الذاتية معيارا في النّقد قائلا :"زاوية رؤية الناقد في قراءته، والمحددة بعدة عوامل؛ منها: رؤيته الاجتماعية، ومنظوره الإيديولوجي، وأدوات معرفته النقدية المستخدمة في قراءة النصّ... وليس هناك نقد حتى النقد النظري... كاملًا بذاته مطلق المعايير والأحكام والموازين"[3].

وحاصل التصوّر الحداثي للتفسير هو مخالفة المعلوم عند المسلمين وقلب كل صحيح وفق الرؤية الغربية، ذلك أنّ الدّراسة النقدية عندهم: "تنبني على تصوُّر مغاير، قوامه تقويض الرؤية التقليدية

---

[1] نقد النص، علي حرب، ص: 203 .

[2] حدود القراءة ، إدريس المسماري، الدار الجماهرية للنشر، طرابلس، 1998م، ص: 11.

[3] المرجع نفسه، ص:12.

للدلالة والمعنى، تلك التي ترى في النصّ الديني الحقيقة المطلقة، وتعويضها بتصوّر جديد قائم على تنسيب الحقيقة"[1] .

وبهذه الخلفية الذاتية الأيديولوجية أصبح النقد شماعة حداثية تقض قداسة القرآن الكريم والسنة النبوية، وبناء على ذلك :"تنوعت أساليب العلمانيين وتعددت مشارعهم في نقد التراث الإسلامي وتفكيكه بغية زحزحته وتجاوزه. فهذا أركون سمى مشروعه نقد العقل الإسلامي، ويعني به القرآن والسنة وما تفرع عنهما. وهذا الجابري سمى مشروعه نقد العقل العربي، متحاشيا ذكر صفة "الإسلامي" مغازلا الإسلاميين، كما قال بعض نقاده. وهذا حسن حنفي سمى مشروعه التراث والتجديد، وجمع علي حرب بحوثه تحت مسمى نقد النص.والعقل الإسلامي والعقل العربي والتراث والنص كلها مصطلحات لمعنى واحد، هو القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم"[2]، كلها محاولات لإخضاع القرآن للقراءة التاريخانية تحت مسمى مشاريع التجديد.

أولا: لماذا القراءة الحداثية بدل التفسير؟

شهدت المؤلّفات الحداثية ثورة في توليد المصطلحات وترجمتها بُغية التخلص حتى من الألفاظ الدّارجة عند علماء المسلمين لعدم ملاءمتها للتحويرات الأيديولوجية التي أقحمت عنوةً رغم وَهن التبريرات، ومن ذلك ما علل به عبد المجيد الشرفي جدوى إحلال القراءة محلّ التفسير والتأويل ونصه: "لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة؛ فلأن التعامل مع النصّ التأسيسي... يحتمل نظريًّا عددًا لا متناهيًا من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص: 12.

[2] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، باجُو، ص: 185.

[3] في قراءة النص الديني، عبد المجيد شرفي، الدار التونسية للنشر،1990م،ص:94 -95.

وأصبح ما يسمى بالقراءة ذريعة لكل حاقد لينفث سمه، ونص عليّ حرب أنّ هذا المصطلح عندهم :"بات يشمل أيّ معطى كان، ويتصدّر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص، أو التقييم والتقدير"[1].

ويضيف بأن هذه القراءة:"قد تكون شرحًا للنصّ أو تفسيرًا له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلًا وصرفًا لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، ولكن قد تتعدّى التفسير والتأويل، فتتجاوز المؤلّف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لتكون تسريحًا وتفكيكًا للبِنَى والآليات التي تُسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى"[2].

ويرتكز تصور الجدة في القراءة الحداثية للقرآن الكريم على تكثير الفهوم الشاذة والتفاسير الباطنية تشويشا على فهوم المفسرين يقول عطية عامر:"كلّ قراءة للقرآن يجب أن تكون جديدة... هذا اللون من القراءة هو ما نقصده... ولهذا أطلق على هذا الكتاب اسم (قراءة جديدة للقرآن)، لا (تفسير القرآن) كما هو متعارف عليه بين المفسّرين"[3] .

بل يزعمون أن كل قراءة عندهم هي خلق وابتكار سواء كانت في :"الأسماء والأحداث أم في الكلمات والأشياء... أي: بين النصّ والواقع، هي خَلْق وابتكار"[4] .

وأنهم في كل قراءة لديهم يأتون بفهوم لم يسبق لأحد أن قال بها حتى في الأمور البديهية يقول أحدهم :"فكلّ قراءة في النصّ تَقرأ ما لم يُقرأ من بداهات الكلام ومسبقاته، أو من احتمالاته وأبعاده، أو من مآلاته ومفاعيله"[5].

---

[1] هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، علي حرب، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت،ط:1، 2005م، ص: 9 .

[2] المرجع نفسه، ص: 25 .

[3] قراءة جديدة للقرآن، عطية عامر، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2000م، ص: 6- 7.

[4] هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، عليّ حرب، 16.

[5] المرجع نفسه، 27.

ومع كل هذا يتبجحون بالموضوعية والفهم يقول علي حرب:" أما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله فلا مبرّر لها أصلًا؛ لأنّ الأصل أَوْلَى منها ويُغنِي عنها، إلا إذا كانت القراءة تدَّعِي أساسًا أنها تقول ما لم يُحسِن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تُغْنِي القراءة عن النصّ، وتُصبِح أَوْلَى منه، وهكذا فثمة قراءة تلغي النصّ"[1] .

ثانيا: طبيعة القراءة الحداثية للقرآن

إن تشبث الحداثة بالعباءة الغربية أفرز تقمصا تاما للموقف من التركة العلمية للسابقين، ما فاقم القطيعة مع التراث كيف ما كان، وهذا ما طال علم التفسير وأفضى بهم إلى هذه العشوائية المسماة "بالقراءة الحداثية" القائمة على تخطئة وتسفيه كل تفاسير القرآن المعتبرة وجعلها سببا في الفهم الخاطئ للقرآن يقول قائلهم:"المسلمون فهموا القرآن عبر التفاسير فضلُّوا؛ لأنهم لم يفهموا القرآن كما أُنزل، إذن المسلمون لم يستفيدوا ولم يهدِهم القرآن في هذه الأجيال، كما هدى جيل الرسول أو على الأقل الأجيال الأُولى؛ لأنهم فهموا القرآن عبر التفاسير فضلُّوا"[2]

والأدهى من ذلك أنهم خلطوا بين نظرية غربية معتمدة في القراءة الأدبية تسمى "بالقراءة الضالة" تقوم على أنه:" لا يوجد نصوص بإطلاق، بل علاقات بين نصوص، هذه العلاقات تعتمد على فعل نقدي وعلى قراءة ضالة، أو سوء قراءة... علاقة التأثير تشمل القراءة مثلما تشمل الكتابة ولهذا فإن القراءة تكون قراءة ضالّة مثلما تكون الكتابة سوء قراءة"[3].

وهذا ما أفضى إلى الباطنية الشاذة التي يتغنى بها أهل الحداثة، وأصل هذا المصطلح بهذا المفهوم:" قد تسرَّب بدايةً إلى حقل النقد الأدبي من الفلسفة الغربية التي تعكس العبث والفراغ والعدمية الذين

---

[1] نقد النص، علي حرب، ص: 20.

[2] نحو قراءة جديدة للقرآن في ظلّ التحديات المعاصرة، جمال البنا، مجلة: رؤى، العدد23-24 ، ص: 108.

[3] خريطة للقراءة الضالة ، هارولد بلوم، ترجمة: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط:1، 2000م، ص: 7-8.

يفتكون بالبنية الفكرية لهذه الحضارة، رغم ما تتبرَّج به من ألوان التمدن والرقي المادي! وبعد أن انتقل المفهوم من الواقع والفلسفة إلى حقل الأدب ليعبث النقاد بالنصوص الأدبية -كما يعبث جميع الناس في هذه الحياة- شدَّ رحاله إلى ساحة جميع النصوص بما فيها الدينية! وقد آواه الحداثيون المسلمون، واحتضنوه زمنًا طويلًا في النصوص الأدبية، لكنه لم يلبث طويلًا حتى بدأ يتصدّر عناوين كُتبِهم مرتبطًا بالنصّ القرآني؛ ليصبح الواقع الغربي وفلسفته خلفية لقراءة القرآن الكريم!"[1].

ومبنى قراءتهم الضالة هذه ضلال المعاني والافضاء إلى الدور والعبثية، ودليل ذلك :" الاختلاف في دلالة هذا المصطلح بهذا الشكل وعدم تحديد مفهومه وإطلاقه بهذا التشويش الغريب، هو إنذار ببروز نزعة عبثية في الحقل المعرفي؛ لأنه إذا نظر إلى مفهوم القراءة من زاوية نفسه، أي: إذا (قُرئ) مصطلح القراءة، فإنه سيعود على نفسه بالإبطال؛ إذ يصير مفهومًا نسبيًّا متعددًا جديدًا في كلّ مرة! ثم إنه غير حيادي ومفكّك بل ضال أيضًا، سيصير بهذا مفهومًا هلاميًّا يستحيل الإمساك بأطرافه، وإذا كان المصطلح بدون مفهوم محدد، فهذا يعني بالتحديد أنه عدمٌ غير موجود! فالقراءة إذن هي العبث بالنصّ! والعدمية الدلالية والفراغ المفهومي في نهاية المطاف"[2].

ويؤيد هذا الذي أسلفناه ما ذكره علي حرب من أن: "القراءة في النصّ سواء بحدِّها الأدنى كالشرح، أم بحدِّها الأقصى كالتفكيك، إنما هي فعل صَرْف وتحويل، يُعاد مع إنتاج المعنى بقدر ما يُعاد ترتيب الكلام نسخًا وتبديلًا، من هنا لا تطابق بين قارئ ومقروء".[3]

وبهذا يقر الحداثيون أن هذه القراءات المطبقة على النص القرآني مفادها أن كل أحد وجب أن يفهم النص كيفما شاء وبالطريقة التي تعجبه وتساير تصوره وخلفيته.

---

[1] مفهوم القراءة عند الحداثيين وعلاقته بالتفسير، فاطمة ناصري، بحث منشور بموقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، https://tafsir.net/article/5158/mfhwm-al-qra-at-and-al-hdathyyn-w-laqt-h-baltfsyr

[2] المرجع نفسه.

[3] هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، عليّ حرب، ص: 27.

المطلب الثاني :تعامل التاريخانية مع القرآن الكريم

لقد توجهت الحداثة في نقدها للفكر الإسلامي مباشرة إلى أصله المتمثل في القرآن الكريم وحاولت اسقاط المناهج الغربية في نقدها للإنجيل وعلى رأسها التاريخانية التي تعتبر أحد أداة تهدف افراغ الإسلام عموما والقرآن الكريم من محتواه الالاهي، ولبلوغ ذلك أثارت التاريخانية مشكلات وهمية بأساليب خبيثة حول كلام الله عز وجل يمكن اجمالها فيما يلي.

الفرع الأول: مشكلة الجمع بين التاريخانية وألوهية القرآن

إن الجمع بين التاريخانية القائمة أساسا على إلغاء قداسة الوحي والإستشهاد بالقرآن الكريم واعتباره مصدر التشريع عند المسلمين، من أشنع تناقضات الحداثيين التي أرادو الخروج منها بتأويل خبيث قائم على:"جعل القرآن الكريم رد فعل إلاهي حيال وضع ثقافي بشري، ومن ثم يمكن تغير معانيه وأحكامه مادامت الأوضاع البشرية التي جاء مرافقا لها قد تغيرت، ويستدلون على ذلك بأسباب النزول التي هي أحد فروع علوم القرآن، كما فعل نصر حامد أبو زيد في مفهوم النص".[1]

وهو ما بشر به أركون وحمل لواءها ضمن ما يسمى ب"**تاريخية القرآن**" وفق منهجية متناقضة إذ:" يشوب موقفه من القرآن الكريم الكثير من الغموض والاضطراب، ففي الوقت الذي يشكك في سلامة القرآن واكتمال نزوله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ووصفه بأوصاف الانتقاص، كالأساطير وغيرها من ألفاظ الانتقاص، إلا أنه لا يصرح بما يصرح به العديد من المستشرقين في نفيهم المصدر الإلهي للقرآن الكريم، ومع ذلك يبقى موقفه في الطعن غير المباشر في مصداقية الوحي هو الأخطر؛ لما فيه من التلبيس والتدليس على عموم القراء من المسلمين"[2]

---

[1] منهج حسن حنفي،القرشي، ص:259.

[2] الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، محمد السرحاني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية،2006م ، ص: 18 .

ولأنه ككثير من الحداثيين لا يجرء على الجهر ببشرية القرآن يميط عنه خاصية قداسة، بزعمه وجود فرق بين القرآن في زمن الرسول صلى الله عله وسلم وبين ما هو موجود عندنا في المصاحف وبهذا ينفي القداسة عن القرآن، إذ يقول: "ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي"[1].

ويناور نصر حامد لاثبات هذا الطرح فيتناول:" علوم القرآن بالتحليل والفحص والتوثيق ليدلّل بها على صحّة منهجيّته في التعامل مع النّص القرآني. ويعيد التأكيد فيه على أنّ النّص منتج ثقافي والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما. كما أنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة، والرسالة تمثّل علاقة اتّصال بين مرسل ومستقبل من خلال شيفرة أو نظام لغوي. وهو في الوقت نفسه منتج للثقافة، حيث كوّن حضارة لها شخصيّتها وهويّتها الواضحة في تاريخ الحياة"[2].

وقد أوغلت الحداثة في:" إحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به. وهو يفترض متسرعا أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش، وبالتالي فالوحي يشكل بالنسبة له ظاهرة أو معطى، مثله في ذلك مثل أيّ معطى آخر، ويمكننا أن ندرسه كمؤرخين وكعلماء اجتماع. ولكن لا يمكننا التقيد به وقبول ما يدعوه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: بالإختيار المسْتَعْبَد، المقصود بهذا المصطلح خضوع العقل لمعطى خارجي عليه، إن الموقف العلماني يذهب في توجهه حتى هذه النقطة ... وإذن فيوجد بالفعل هنا قطيعة أساسية وجذرية مع الوحي أو معطى الوحي، لكي ينتقل المرء إلى تحقيق الإستقلالية الكلية للعقل "[3]

---

[1] الإسلام والحداثة ، محمد أركون، ترجمة وتلخيص: هاشم صالح، مجلة مواقف، دار الساقي للطباعة والنشر،1989م، عدد 59/ 60، 20.

[2] الخطاب القرآني دراسة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط:1، 1429م، ص: 138.

[3] العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، برجمة: هاشم صالح، دار الساقي بيروت. ط:3، 1996م، ص:71 - 72.

الفرع الثاني : مشكلة التفريق بين القرآن المحفوظ والمكتوب عند التاريخانيين

يرتكز المنهج الحداثي على المداراة اللفظية والتمويه بغية استعطاف القارئ الذي قد يركن الى الأدب المتصنع، لذلك يسبقون كل طرح جريء بمقدمات تمهيدية كصنيع أركون بالقرآن وعلى نهجه بقية الحداثيين فقد:"بادر بتفكيك هذا التصور الذي يحمله الفكر الإسلامي المعاصر عن القرآن وطريقة تعامله مع الوحي. وأول ما قام به تنبيه الوعي الإسلامي إلى أن المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى كثير من التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكسي، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول، حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفية في الذهن تبدأ بتضييق مساحة المقدس".[1]

ولا يدخر أركون أي جهد للترويج لأوهامه إذ يعرف القران قائلا :"لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولويجية –اللغوية–النهائية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص"[2]

أولا : التساؤل غير البريء حول تدوين القرآن عند التاريخانيين

للحداثيين عادة في طرح الأسئلة المفخخة المفضية الى إجابات مقصودة، ومن ذلك ما تساؤل عنه طيب تيزيني ليجيب بأسئلة أخرى ونصه:"وهذا يعني أنه خضع لعملية مركبة من الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصص المفقه المكتوب، مما يفضي بنا إلى مواجهة السؤال التالي: كيف لنا

[1] نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، مختار الفجاري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005م، ص:162-163.

[2] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون،ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:1 ،1999 م، ص:29.

في تلك الحالة الأولى من الخطاب المرسل غير المكتوب أن نتبين ما حدث على صعيد عملية التناسخ والتوالد التي اخترقت النسق...وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نص مفقه مكتوب –فإن السؤال الآخر التالي يبرز ملحاحا بأهمية خاصة: ما الذي افتُقد وما الذي اكتسب في سياق تحول ذلك الخطاب الملفوظ إلى هذا الخطاب المكتوب؟ وثالثا وأخيرا يفصح السؤال عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجهنا في تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والاختراقات الأيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته حتى القرن الحادي عشر الميلاي"[1].

و يؤكد أركون أهمية مثل هذه التساؤلات ويقحم في تعليله قياس تدوين القرآن الكريم على التوراة والانجيل ومع أنه قياس مع الفارق إلا أنه يصر على العودة :" إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب، وأقول بأنّه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضا على النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتّوراة والأناجيل، فهي أيضا لم تكتب إلاّ بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى...أنّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوّنة النصّية الرسمية المغلقة، لم يتم إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتّلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهي يدوّن، وإنّما هناك أشياء تُفقد أثناء الطّريق"[2].

والملاحظ أن النقد الأركوني يبني:" معطياته أولاً على ضرورة الفصل بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية. فالأولى يقصد بها القرآن كحدث شفهي يتعين دراسته وفق قراءة تزامنية أولاً قبل وصله بنا ثانياً. والثانية ضاربة بجذورها في التاريخ وملتبسة بالسياسة والايدولوجيا. ودور الباحث هو الوعي بضرورة التمييز بين الظاهرتين حتى تسهل مقاربة ظاهرة الوحي وفق منهج أنثروبولوجي مثلث

[1] النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص: 51-52.

[2] قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، 2000م، ص:188-189.

الأضلع هو الوحي، التاريخ والحقيقة"[1]. وعلى هذا الأساس فرق بين القرآن والظاهرة القرآنية، فيزعم أن :" التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية"[2] .

وما هذه التوضيحات إلا إقرار للتاريخانية:"ولزيادة التمويه على القارئ المسلم يَدَّعي وجود فَرْق في فهم القرآن الكريم بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف، وحتى يتحقق الفهم الصحيح للقرآن يلزم قراءته على أنه نصٌّ تاريخي، بدراسة الظروف التاريخية المحيطة به في كل عصر، فالفهم المعاصر للقرآن يختلف عن التفسير والفهم السابق حين نزوله؛ إذ يجب تسخير المناهج الحديثة كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان لفهم النص القرآني في الوقت المعاصر "[3].

ثانيا: قطعية تحريف القرآن أثناء نقله من المشافهة إلى الكتابة عند التاريخانيين

من يقف على نصوص الحداثيين المتعلقة بهذا الباب يهيأ له أن تحريف القرآن أثناء تدوينه من المسلمات، بل ومنهم من اعتبر التدوين مثلبة أنكرها القرآن على التوراة، يقول هشام جعيط[4]:"

---

[1] الحداثيون وقراءة النص الشرعي، عبد الله الخطيب، جامع الكتب الإسلامية، 9-10.

[2] الفكر العربي والفكر الإستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، نعمان السامرائي، دار صبري للنشر والتوزيع، 1989م، 19 .

[3] الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، محمد السرحاني، 19-20.

[4] هشام جعيط (1935-2021م):مؤرّخ ومفكّر إسلامي تونسي، زاول تعليمه الثّانوي بالمدرسة الصادقية، قبل أن يواصل تعليمه العالي في العاصمة الفرنسية باريس، أين تحصّل على شهادة التّبريز في التّاريخ 1962، حاصل على دكتوراه في التّاريخ الإسلامي من جامعة السوربون بفرنسا 1981، درّس كأستاذ زائر بالعديد من الجامعات العربية والأوروبية والأمريكية، تولّى رئاسة المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون بين سنتي 2012-2015، من مؤلّفاته: الشّخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، أزمة الثّقافة الإسلامية، في السّيرة النبويّة:الوحي والقرآن والنبوّة، وتاريخية الدعوة المحمّدية، وغيرها. ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، آخر تعديل لهذه الصفحة، 2022/5/12.

والقرآن بذاته لم يكن مكتوبا، بل هو أثر شفويّ، وأراد لنفسه ذلك، وعاب على اليهود أنّهم يخطّون الكتاب بأيديهم، والمفترض أنّ التّوراة الشّريعة أثر شفوي"[1].

ويجزم أركون بتحريف القرآن بدعوى عدم وضوح حيثيات كتابته، إذ يروج إلى أن القرآن :" عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنّها دوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضّح حتى الآن أو لم يُكشف عنها النّقاب، ثمّ رفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدّس بواسطة العمل الجبّار والتواصل لأجيال من الفاعلين التّاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله، والذي يشكّل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيّد بها كلّ أعمال المؤمنين وتصرّفاتهم وأفكارهم"[2].

ويذهب علي حرب إلى أبعد من ذلك فيعتقد أن من لم يعتقدوا تحريف القرآن قد:" انعدمت عندهم الرغبة في الاطلاع على خفايا الأمور وحقائقها، وانعدام التوق إلى كشف المجهول والملتبس فلا أثر لأي شك أو توتر، كما مات لديهم الشعور بإمكانية خطأ المتقدمين، وبالخصوص إن كانوا من الأجيال الإسلامية الأولى فالقارئ مهمته أن يتحرّر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله "[3]

ويشيد أركون بالمقاربة الاستشراقية الجادة التي تفضي إلى أن القرآن تعرض في انتقاله من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة المكتوبة إلى تلاعبات وحذف في النص، فيقول :" إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي وهنا تكمن ميزته

[1] في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط:2 ،2000م، 45.

[2] الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، أركون، 41.

[3] نقد النص ، علي حرب، 21-22.

الأساسية. فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي"[1].

[1] قضايا في نقد العقل الديني ، محمد أركون، ص:188.

الفرع الثالث: دعوى أسطرة القرآن الكريم عند التاريخانيين

تتبوء الأسطورة موضع القلب النابض في جسد الفكر الحداثي خاصة إذا ما كان المنافح عن الحداثة وتاريخانيتها أركون الذي سنتبين بعض جوانب فكره .

أولا:لماذا الأسطورة دون غيرها؟

تعتبر الأساطير من المسائل المفصلية التي اختلفت فيها مواقف الحداثيين العرب، ويعد أركون أب الأساطير نافح عنها وأنكر على المناوئين بل وجعلها على رأس أولوياته وتعليلاته، وما ذلك إلا إعادة تدوير واستثمار لعملية النقد الغربي لكتبهم، وعدم هدر لمقالاتهم وسجالاتهم، بالإضافة الى مداهنة المسلمين واستعطافهم بالحديث عما سقطه جل الحداثيين وإن كان لا يرقى بها أركون إلا بكونها مجازات أدبية تفهم وفق سياقها الواقعي، فيقول:"إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقَّى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السيولوجي والبسيكولوجي اللغوي أن يعيها ويكشفهما"[1] .

ويفصل أركون بين القرآن والشريعة، فالقرآن عنده:" والمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز، والمجاز يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز"[2] .

ويزعم تكوين الشريعة للمجتمع فيذكر أن:" هناك البشر المحسوسون العائشون في مجتمع وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط وهكذا تم إنجاز الشريعة"[3] .

---

[1] الفكر الإسلامي قراءة علمية ، أركون، 191.

[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، 299.

[3] المرجع نفسه، 299.

ويضيف بأنه: " وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وأن المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير"[1].

ثانيا: إتّهام القرآن الكريم بنقل الخرافات من التوراة والإنجيل

يتقصد الحداثيون في كلامهم عن القرآن قياسه على الكتب السماوية المحرفة للإشارة إلى عدم وجود أي مزية له عنها، بالإضافة إلى محاولة إثبات وجود الكذب والخيال في القرآن الكريم لذكره لمسائل ذكرت في التوراة والانجيل، يقول أركون:" من الواضح تاريخياً أن التوراة والأناجيل والقرآن كانت قد رسخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية نموذجية للوجود البشري تحولت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخص أمم الأزمنة الغابرة، وإنما ككلام حي باستمرار"[2].

ويقارن بين القرآن والتوراة في وجود الحكايات الأسطورية فيقول:" إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري"[3] .

ويهيئ للقارئ تأثر القرآن بالأناجيل من ناحية المجازات ويزعم أن:" القرآن كالأناجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكوّن قانوناً واضحاً"[4].

ثالثا: الغاية الأسمى من توظيف الأسطورة عند التاريخانيين

إن أهم هدف تصبو له الحداثة بكثرة اللغط حول الأساطير والتخيلات أن تجعلها مرادفة للغيب الذي عليه مبنى العقائد، يقول نصر حامد :" مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القران في اللوح المحفوظ اعتمادا على الفهم الحرفي للنص، ومازال يتمسك بصورة الإله والملك بعرشه وكرسيه وصولجانه

---

[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، 299.

[2] المرجع نفسه، 125.

[3] المرجع نفسه، 210.

[4] المرجع نفسه، 299.

وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة والسير على الصراط ...إلى آخر ذلك من التصورات الأسطورية"[1].

وبهذا يكون الإقرار بوجود الأساطير في القرآن الكريم نقضا للإسلام وسائر عقائده الغيبية ومناقضة صارخة لما عليه العقلانية التي تعد أهم ركائز التاريخانية، فعجب أمر الحداثة تقر شيئا وتنتقصه ويذكر أحدهم أن:" القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنتظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، وكثرة إيحاءاته الأسطورية"[2].

[1] النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، 135.

[2] مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، عبد الرزاق هرماس، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة، العدد 38، ربيع الآخر، 1420 هـ، أغسطس 1999 م، 119.

المطلب الثالث: حقيقة مشروع"تاريخانية النص القرآني" عند الحداثيين

يعتبر أركون المنظر الأول لمشروع "تاريخانية النص القرآني" أو ما أسماه ب:"تاريخية القرآن" ليحتشد بعد ذلك أهل الحداثة لتبرير ذلك والتدليل له بكل ما فيه مخالفة للمعهود عند المسلمين، واعتبرت التاريخانية أقوى مناهجهم ملائمة لطبيعة نشأة بعض علوم القرآن الكريم واعتمادها على الروايات والنقول، ما أفضى بهم إلى التجرئ على كتاب الله عز وجل كما سيتضح ذلك في الفروع الآتية.

الفرع الأول: التاريخانية والقراءة الحداثية للقرآن الكريم

يحصر الحداثيون الإصلاح المنشود الذي يريدونه للفكر الإسلامي في التاريخانية، إذ لا وجود للحداثة دونها، ولا سبيل لتطبيق القراءة الحداثية إلا بإعمال العقلنة والأنسنة والنسبية وكلها أسس للتاريخانية.

لذلك يمكن الجزم أن كل المشاريع الحداثية العربية ماهي إلا توضيح وتبيان لتاريخانية:" العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره"[1].

ويجعل أركون ذلك على رأس المهام العاجلة التي وجب أن يبث فيها الحداثيون يقول :"المهمة العاجلة تتمثل فيما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية السوسيولوجية والأنثربولوجية ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد...ماذا يعني كل ذلك علميا؟ إنه يعني تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأَولي وتشكل المصحف ودولة المدينة الأولى ...هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القرون. وهذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ:أي الرؤية الواقعية التاريخية والرؤيا المثالية الموروثة، وهو الذي سيولد البديل الجديد"[2].

---

[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، 21 .

[2] قضايا في نقد لعقل الديني، أركون، 292-293.

الفرع الثاني: حقيقة القول بتاريخانية القرآن الكريم

يدعي الحداثيون أنّ إخضاع القرآن الكريم للتاريخانية عصرنة وتجديد لمفاهيمه ومعانيه، غير أن حقيقة دعواهم مختلفة تماما حيث سعوا إلى التغطية عليها بالتعابير الزائفة بغية جعل القرآن الكريم من مصاف النصوص البشرية، كما يتضح في النقاط الآتية.

أولا:القرآن الكريم من الرفعة إلى التورخة

يستهدف مشروع "تاريخانية القرآن" بالدرجة الأولى الحطّ من مكانة القرآن الكريم حتى يستوي مع بقية النصوص البشرية ولأجل هذا :"ينتقد الفكر الحداثي الفكر الإسلامي في كونه مازال يستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي-التعالي- وذلك يشكل عنده عقبة أمام تحقيق التاريخية، إذ التاريخية شرط الحداثة، والحداثة هي نتاج التاريخية. وهو ما يدعو الفكر الحداثي إلى ممارسة الضغط المتزايد للحداثة على المجتمعات الإسلامية حتى يبدو التاريخ سيد الحقيقة، ولإجبار الفكر الإسلامي على أن يتساءل عن تاريخية يقينياته الأكثر رسوخا وتأصيلا، إذ الحداثة وحدها هي من سيكف عن تمثل النصوص الدينية لأنها أدركت تاريخيتها"[1].

لذلك يعتبر الحداثيون التاريخانية القلب النابض لفكرهم الذي لا معنى له دونها يقول هشام جعيط:"إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته، إن هذه التورخة تعين كثيرا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية"[2].

وينقم هاشم صالح معاداة القرآن للتاريخانية فيقول :"معلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طرق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كليا أو يعلو عليه"[3].

---

[1] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، القرني، 140.

[2] في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط: 1، 2007 م، 185 .

[3] القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، أركون، 21.

ويضيف مخاطبا المسلمين أنه لا بد من :"تحطيم أصنامكم وكسر المحرم القرآني الأعظم، لا يحق لكم أن تنصبوا كتابكم المقدس ككتاب لا يناقش ولا يمس، لا يحق لكم أن تعتبروه حاملا لكلام إلهي أزلي أبدي غير مخلوق، يتضمن الحقيقة الكلية والنهائية ولا يخضع لأي تساؤل، ما أشد سذاجتكم أيها المسلمون"[1].

ثانيا: القرآن الكريم من مصدر للأحكام إلى مصدر ثقافي

إن الجهد الدؤوب الذي تستنزفه الحداثة لإنجاح مشروع "تاريخانية القرآن" يقوم على تكثير الفرضيات المؤيدة لهذا التوجه رجاء فلاح أحدها ومن ذلك انتقالهم من دعوى أن النص القرآني هو "منتج ثقافي" عبر عن واقع خاص ببيئة خاصة ولا علاقة له بالتعالي والذي وصفه نصر حامد قائلا :"إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة...إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"[2].

ولم يتوقف الحداثيون عند هذا بل زعموا أن القرآن الكريم بعد تشكله أصبح هو المصدر الثقافي في البيئة التي كان فيها بمعنى أن أحكامه وتشريعاته مجرد مظاهر ثقافية لا غير، وهي المحلة التي يسميها نصر حامد بمرحلة الإكتمال:"وهي مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها، إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييره لها"[3].

وما هذا في الحقيقة إلا تكرار لموقف الأنثروبولوجين من الدين والغيبيات حيث يرون أن الدين انعكاس للمكونات الثقافية، وأن السلوك الديني مرتبط بالمفرزات الاجتماعية، وأن الدين يقوم على أساسين نظري وعملي، يتمثل الأول في المعتقدات الدينية، والآخر في الطقوس التي يمارسها المتدينون

---

[1] الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، هاشم صالح، 131.

[2] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 24-25.

[3] المرجع نفسه، 24-25.

من منطلق خلفية الزامية يترتب عليها الجزاء والعقاب الذي يترتب حقيقة على التعدي على هيبة الجماعة، ولهذا كان الدين عندهم أهم الظواهر الاجتماعية.[1]

ويمكن حصر وظيفة الحداثيين في جل المسائل التي خاضوا فيها بأنها مجرد ترجمة مفعمة بالترهات الفلسفية والمصطلحات والتعليلات المبهمة، وهذا أركون في حد ذاته يعجب من الغموض والنفاق اللفظي في الخطاب الحداثي قائلًا:" يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كلّ شيء ولا يقول شيئًا يُذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقّدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى"[2].

الفرع الثالث: الأهداف المرجوة من مشروع "تاريخانية النص القرآني"

لا شك أن في استثمار الحداثيين في هذا المشروع بكل ما أتوه من تجارب غربية ومؤلفات وملتقيات ومناورات فلسفية أهداف خطيرة جدا يمكن أن نجملها في النقاط الآتية.

أولا: واقعية تشكل القرآن الكريم

لقد وضع الحداثيون جهدهم في إثبات واقعية آيات القران الكريم لأنها تعتبر أهم خطوة تسبق القول بتاريخانيته، لأنه لو كان كذلك فانه لا يفهم إلا عن طريق الحوادث التي كانت سببا في نزوله، يقول أركون:" التاريخية تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما وتخص الشروط أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولاندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن. هذا يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة لحقيقته"[3].

ويقصر هاشم صالح تعريفه للتاريخانية في الواقعية قائلا:" ونقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية

---

[1] علم الإجتماع الديني ، عبد الله الخريجي، دار رامتان، جدة، ط: 2، 1410هـ، 83-85.

[2] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:3، 1998م، 250.

[3] الإسلام الأخلاق والسياسة ، أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999م، 179 .

في القرن السابع ميلاي...البحث التاريخي الحديث يثبت أنّ القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته، فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك"[1].

ويجعل حسن حنفي الوحي تابع للواقع الذي يدرك بمجرد الفطرة ونصه :"أن هذا الواقع يمكن إدراكه بالفطرة، ويمكن للآخرين الاتفاق عليه وموافقته والتصديق به، فقد كان عمر يدرك واقع المسلمين ومصلحتهم بفطرته، وكان يطالب النبي بوحي في هذه المسألة أو في تلك الواقعة ويدرك بحواسه الوحي المطلوب، ثم يأتي الوحي مصدقا لإدراك عمر، وكان الرسول يثني دائما على هذا الذي صدقه الوحي، فعمر هو الذي أدرك بفراسته خطورة الخمر على العقل وعلى الحياة العامة فجاء الوحي محرما لها، وهو الذ أدرك خطورة غواية المسلمين في الطرق العامة فجاء الوحي محرما لها...فبنظرتنا نحن وبالتحامنا بالواقع يمكن صياغة حلول لمشاكلنا، تكون بالضرورة مصداقا للوحي"[2].

ويذهب نصر حامد أبو زيد بعيدا بزعمه أن ظهور الإسلام لم يكن إلا تجاوبا مع واقع عربي يبحث عن إيديولوجيا لتوحيد العرب[3].

وقد توسل الحداثيون في إثباتهم لواقعية الوحي وتاريخيته بـ:" الأوضاع والمؤثرات الفكرية والعقدية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، من هذه المؤثرات شيوع ظاهرة الكهانة والإيمان بالجن. فهذا القول بوجود جدليّة بين آلهة العرب وآلهة القرآن... قد اتخذ شكل سيرورة في خط تصاعدي، فليس التالي بناف للسابق، بل على النقيض من ذلك، فهو يرى وجود ترابط وجدلية على مستوى المفاهيم، فلولا وجود تصور سابق في الذهنية العربية عن إمكانية الاتصال بين البشر والجن، لاستحال الإيمان بإمكانية وقوع الوحي، هكذا نعود إلى المقولة الرئيسية في فكر نصر حامد وهي أولوية الواقع، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا هنا يكمن المعنى الحقيقي في منظومة نصر حامد حول الوحي، فهو

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، أركون، 21.

[2] الدين والثورة في مصر اليمين واليسار في الفكر الديني، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1981م، 7 /72-73.

[3] ينظر :مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط:1 ،2014م، 65.

يطالب بالتخلي عن أيّ افتراض متعال مسبق، ومن ثم يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصور مناقض للسائد حول النص"[1] .

ويعبر عليّ حرب عن أهمية الوقائع في تغيير أو تحديد معنى النصوص فيقول :"كلّ قراءة في النصّ تشكّل واقعة مضافة، كما أنّ كلّ قراءة في الوقائع تسهم في تحديد النّصوص والمعنى"[2] .

بهذا يتضح أن حرص الحداثيين على الواقعية ما هو إلا إبطال لآيات القرآن الكريم وأنها لا تصدق إلا على الوقائع التي كانت سببا في نزولها، وأن القرآن الكريم بالنسبة لنا أصبح منتهي الصلاحية يقول أبو زيد:" الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولّا والواقع ثانيا والواقع أخيرا"[3].

ثانيا: حصر التعامل مع فهم القرآن بالجانب الألسني

لا يفتأ الحداثيون بالإشادة بعلم اللسانيات والترويج لجدواه في فهم المفردات القرآنية كصنيع أركون الذي وظف فيه مناهج النقد الأدبي، وبالأخص المنهج الألسني في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، فقد عمل على نقل النص القرآني من:" مجاله اللاهوتي إلى المجال اللساني ويخضعه لدراسة أدبية تداولية، إذ إن تأسيس التصور الذي يفصل بين القرآن والمصحف يؤدي إلى ضرورة اعتبار القرآن الحقيقي هو القرآن الشفوي، وليس المدون. ويبحث أركون في معنى كلمة "قرآن" ليحقق أن هذا التفكيك الحساس جداً، فيكشف أنها لا تعني أبداً الكتابة، وأن الله لم يفترض أبداً وجود وحي مدون"[4].

---

[1] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحُو، 124.

[2] هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، 21.

[3] نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 882.

[4] المرجع السابق، 163.

وكل هذا مع أن أركون يعتقد مثل بقية الحداثيين أن:" الألسنيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة، وأعرف عن طريق التجربة أن هناك خلافات كثيرة وصراعات عديدة بين علماء الألسنيات، وأنهم يجدون صعوبة كبيرة في التوصل إلى اتفاق ما"[1].

ويؤكد حاج حمد على أن القراءة الألسنية هي الحلّ لكلّ الصعوبات التي تواجه فهم القرآن الكريم ونصه:" استرجاعنا للنصّ القرآني هو استرجاع ألْسنِيّ رياضي، لنتكشَّف ما تعطيه المفردة القرآنية من عائد معرفي محدد"[2].

ويضيف أن ما يقوم به إنما:" هو تحديد يتجه إلى استرجاع النصّ القرآني وفق دلالة معرفية ألْسنيَّة للمفردة القرآنية العربية"[3].

وذكر الحبيب شبيل بعد أن تحدَّث عن معنى القراءة المبدعة: "يبدو أنّ بسط مشكل إبداع القراءة بالنسبة إلى الثقافة العربية لا يمكن أن يجري إلا على نصوص إنشائية؛ شعرًا أو روايةً أو مسرحًا"[4] .

ثالثا: حتمية تجاوز القرآن الكريم عند التاريخانيين

يتفق ويقر التاريخانيون بأنه :"لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا زيد عن كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير، بل استنباطها من العقل الخالص ومن الطبيعة الخيرة"[5].

لذلك تنوعت أساليبهم وتعددت مشاريعهم في:" نقد التراث الإسلامي وتفكيكه بغية زحزحته وتجاوزه. فهذا أركون سمى مشروعه نقد العقل الإسلامي، ويعني به القرآن والسنة وما تفرع عنهما.

---

[1] الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون، 230.

[2] الإسلام ومنعطف التجديد رؤية منهجية ومعرفية لمحمد حاج حمد، بحث ألقي بمؤتمر الشريعة والإجتهاد، بمعهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة بالسودان، 4. الرابط:https://fr.scribd.com/doc/22168375/ .

[3] المرجع نفسه، 4.

[4] إبداع القراءة، الحبيب شبيل، 136.

[5] تربية الجنس البشري، السنج، تحقيق وترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، ط:2، 2006م، 178 .

وهذا الجابري سمى مشروعه نقد العقل العربي، متحاشيا ذكر صفة "الإسلامي" مغازلا الإسلاميين، كما قال بعض نقاده. وهذا حسن حنفي سمى مشروعه التراث والتجديد، وجمع علي حرب بحوثه تحت مسمى نقد النص. والعقل الإسلامي والعقل العربي والتراث والنص كلها مصطلحات لمعنى واحد، هو القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم. وإن كان الغالب على أركون نقد القرآن والسنة في حد ذاتهما، في حين رأى آخرون التترس خلف مفهوم النص من أجل نقد النص نفسه، كما فعل نصر حامد أبو زيد وآخرون، والهدف طبعا للجميع هو النقد من أجل التجاوز".[1]

وهذا التجاوز هو الذي لا يتوانى الحداثيون في بلوغه مهما كانت المناسبة، فهذا عليّ حرب يرى أن أي قراءة للقرآن الكريم: "قد تكون شرحًا للنصّ أو تفسيرًا له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلًا وصرفًا لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، ولكن قد تتعدّى التفسير والتأويل، فتتجاوز المؤلّف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لتكون تسريحًا وتفكيكًا للبِنَى والآليات التي تُسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى"[2].

ويضيف أن:"أمّا القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله فلا مبرّر لها أصلًا؛ لأنّ الأصل أَوْلَى منها ويُغنِي عنها، إلا إذا كانت القراءة تدَّعِي أساسًا أنها تقول ما لم يُحسِن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تُغْنِي القراءة عن النصّ، وتُصبِح أَوْلَى منه، وهكذا فثمة قراءة تلغي النصّ".[3]

وقد يأخذ هذا التجاوز شكل آخر، يتبنى العقلنة بل ويزعم حنفي أنه يوصل إلى الجنون ويضيف بأن :"الدين هو دين العقل ، وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ عملية ضرورية نثق بها ويوحي بها لنا العقل وحده. والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من

[1] العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحُو، 185.

[2] هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، عليّ حرب، 25.

[3] نقد النص، علي حرب، 20.

النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تدعي إرضاء الله"[1].

وكيف لا يتجاوز القرآن من يعتقد أن النبي يدرك:" الوحي بمخيلته أي: بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال"[2].

ومنهم من يسفه التفسير وصولا للتجاوز، كقول عبد المجيد شرفي:"لو أبعدنا هذه النصوص الثواني–التفسير–، وهذه السُّنة التأويلية، فإننا إذ ذاك نتعامل مباشرة مع النصّ القرآني بطريقة مختلفة عن هذه التأويلات التاريخية، فما نقوله بالنسبة للنص المقدس، وتعامل المسلمين معه، لا يختلف اختلافًا نوعيًّا مع حكم التقليد في المسيحية (La tradition)؛ ففي المسيحية الكاثوليكية، نرى أنّ هذا التقليد له أولوية بالنسبة إلى النصّ...؛ ولهذا السبب فإنّ الإصلاح البروتستانتي كان بمثابة ردِّ فعل على هذه الوساطة، وقد رفع البروتستان شعار الكتاب وحده"[3].

والحاصل في المسألة أن مذهب عموم الحداثيين يقوم على:" القطيعة مع التراث، وهو اتجاه يرى أن للتراث وجودا ضارا مسؤولا عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل هذا التراث أو تفكيكه سعيا لإحداث قطيعة معرفية تُحررنا منه ومن تأثيراته الضارة"[4].

---

[1] قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط:4، 1410هـ، 142.

[2] رسالة في اللاهوت والسياسة ، سبينوزا، ترجمة وتحقيق: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط:1 ،2005م، 48.

[3] تحديث الفكر الإسلامي، الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت،ط:2، 2009م، 16-17.

[4] دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:3، 2004م، 194.

المبحث الثاني: مسالك إخضاع القرآن الكريم للتّاريخانية

سلك التّاريخانيون في إخضاع القرآن الكريم لرؤيتهم الأيديولوجية مسالك متعددة تخدم نفس المقصد وهو مخالفة معهود الفهم عند عموم المسلمين ممن سلمت فطرهم واعتبر خلافهم، غير أنّ هذه المسالك تتفاوت من حيث حدتها في طمس قداسة القرآن الكريم والنيل من رفعته بعيدا عن كل ما هو معروف في المناهج العلمية من موضوعية، بدءا بالهرمنيوطيقا ومرورا بالأنسنة إلى أن نصل المادية والتي سيرد بيانها في المطالب الآتية.

المطلب الأول: الهرمينوطيقا والتأويل الحداثي المؤدلج

تعتبر الهرمونيوطيقا أهم نظرية للتَّأويل قدسها والتزمها الغرب في نقده للفهوم الانجيلية وتابعه على ذلك أهل الحداثة، واعتبروها الأليق بدراسة عمليات الفهم، خاصة تأويل النصوص الدينية فاعملوها في فهم القرآن الكريم دون اعتبار لفارق قداسته عن بقية الكتب واستحالة تحريفه وفق تأويلات بعيدة عن المنطق والعقل السليم، وفيما يلي بيان لأهم متعلقاتها.

الفرع الأول: مفهوم الهرمينوطيقا

تعرف الهرمينيوطيقا Hermeneutics بكونها عبارة عن :"قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيات المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقًا وسعة حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس".[1]

ويعرف المسيري الهرمينيوطيقا بأنها :" مشتقة من الكلمة hermeneuin بمعنى يفسر أو يوضح من علم اللاهوت حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل

[1] مقال حركة التأويل النسوي للقرآن والدين، حسن الشافعي https://hekmahyemanya.com/.

النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة"[1].

ويرى حسن حنفي أن:" الهرمينوطيقا تعني علم التّأويل والتفسير دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلاّ إذا قلنا: إنّ التّفسير يظلّ هو التّفسير الذي يعتمد على اللغة وأسباب النزول، دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص، أمّا الهرمينوطيقا أي: علوم التّأويل فهذه تتجاوز مستوى علوم اللغة ومستوى الواقع والعالم إلى مستوى المعاني الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، نزل القرآن على سبعة أحرف، فهذا التّأويل ينطبق أكثر على الهرمينوطيقا، لأنّ التّأويل يتضمّن الأبعاد الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أنّ التّفسير هو مجرّد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ، ربما في العودة أيضا إلى ما سمّاه الأصوليون والقدماء تحقيق المناط وتنقيح المناط، الهرمينوطيقا الدينية هي منهج تتجلى من خلاله أخلاقيات النص، وتحاول أن تجعل المنهج أداة لكشف الحقيقة الدنية بصرف النظر عما إذا كانت حقيقة ميتافيزيقية أم حقيقة طبيعية أم حقيقة أخلاقية اجتماعية، الهرمينوطيقا الدينية تحاول أن تبني عالم الدين كما كشف عنه النص دون أن تأخذ موقفا ودون أن تقوم بعملية نقدية" [2].

وقد يطلق مصطلح الهرمينوطيقا يراد به مجرد:" التأويل أو فن قراءة النصوص والفنون ولكنه أصبح يُعنى بالبراعة الاستدعائية أو الاستيحائية من خلال التأمل في النصوص أو الأعمال الفنية المختلفة وأصبح القارئ يبتعد جداً عن النص الأصلي معتمداً على ما يسميه امبرتو إيكو " التوالد الإيحائي " أو " التناظر والانتقال المزيف "".[3]

---

[1] منهج حسن حنفي، فهد القرشي، 420.

[2] الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ، حسن حنفي، مقال بمجلة قضايا إسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 2002م، عدد 19 ،89.

[3] المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية ، أحمد إدريس الطعان، بحث بجامع الكتب الإسلامية، 1. الرابط:
https://ketabonline.com/ar/books/16828/read?page=1&part=1#p-16828-1-10

كما يمكن تطبيق الهرمينيوطيقا على النصوص الأدبية، وعلى هذا الأساس يعرفها بول ريكور بأنها:" فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي"[1].إلا أنها تشتهر في حقل الدراسات الدينية أكثر.

ويعتبر شلايرماخر صاحب سبق في تحول الهرمنيوطيقا من كونها مادة تخصصية تتبع اللاهوت أو الأدب أو القانون، بل أصبحت هي فن الفهم، فهم أي قول لغوي على الإطلاق.[2]

ولا يتساوق :" تاريخ الهرمنيوطيقا كعلم مع تاريخ مصطلح "هرمنيوطيقا" نفسه. فعلى الرغم أن من الكلمة الإغريقية " hermeneia" هي الأساس الذي يستند عليه تعبيرنا الحديث، إلا أن النشاط الذي يشير إليه مصطلح الهرمنيوطيقا قديم قدم تفكير البشر في طرق لتفسير أساليب التعبير اللغوية والصورية وغيرها من أشكال التعبير لدى الإنسان، وبالتالي فإن هذا النشاط ليس محدوداً بالثقافة الإغريقية الكلاسيكية وتراثها الغني، بل أنه يمكن ملاحظة نشاط هرمنيوطيقي في الثقافات كلها حيثما وجد من الناس من يتفكر في إيجاد سبل للفهم. ومع ذلك، فإن مصطلح "هرمنيوطيقا" لا يمكن أن تتم دراسته في الموروث الغربي من دون الالتفات إلى أصله الإغريقي"[3].

ولذلك تأتي:" كلمة هرمنيوطيقا من الفعل اليونانيHermeneuein ّ ويعني يفسر، والاسم Hermeneia ويعني تفسري، ويبدو أن كليهما يتعلق لغويّا بالإله هرمس Hermes رسول آلهة الأوملب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم، وينقلها إلى أهل الفناء من بنيُّ البشر، ويذكر كلَّ من اطلع على الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من زيوسٍ كبير الآلهة إلى كل من عداه وبخاصةً

[1] من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة، عين للدراسات والبحوث، ط:1، 2001م، 85 .

[2] ينظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة،2017م، 62-63.

[3] تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، ويرنرج جينروند، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العراق،2014م، العدد 59-60، 64.

من جنس الآلهة، وينزل بها أيضا إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بني تفكير الآلهة وتفكير البشر"[1].

والمعنى العام للهرمنيوطيقا:"يوحي بعملية الإفهام وبخاصة حين تشتمل هذه العملية على اللغة، فاللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العملية بلا ريب، هذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية معلنة للفظة Hermeneuein ولفظة Hermeneia في الاستخدام القديم، هذه الاتجاهات الثلاثة للفعل "يؤول" في اليونانية هي: يعبر بصوتٍ عال في كلمات، أي: يقول أو يتلو أو يشرح، كما في حالة شرح موقف من المواقف يترجم، كما في حالة ترجمة لغة أجنبية. هذه المعاني الثلاثة جميعا قد يعبر عنها الفعل الإنجليزي To Interpret ، غير أن معنا مستقلا من معاني التأويل .كلا منها يمثل معنًى التأويل إذن يمكن أن يشير إلى ثلاثة أمور مختلفة نوعا ما سواء في الاستعمال اليوناني أو الإنجليزي: التلاوة الشفاهية، والشرح المعقول، والترجمة من لغة إلى أخرى، غير أن بمقدور المرء أن يلاحظ أن "العملية الهرمسية" قائمة في الحالات الثلاث جميعا، ثمة شيء بحاجة إلى العرض أو الشرح أو الترجمة يصبح، بطريقةً ما، معقولا ومستوعبًا، ثمة شيء ما قد تم تأويله"[2].

والجدير بالتنبيه أنه يوجد ما تتمايز به:"الهرمنيوطيقا Hermeneutics عن "التفسير" Exegesisبأنها منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان "التفسير" وقفًا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن "الهرمنيوطيقا" هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الأدب ويشمل النصوص بمختلف أنواعها . مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي ظهرت الحاجة إلى تفسري الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة، كان على الكهنة البروتستنت، وقد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكئوا على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيراً لا يستند إلى

[1] فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، 15.

[2] المرجع نفسه، 21.

سلطة الكنيسة، وبالنظر إلى تعدد التفسيرات الممكنة لأي نص إنجيلي فقد ألحت الحاجة إلى تأسيس مبادئ أو معايير للتفسير الصحيح، وبينما جرت مياه كثيرة منذٌ ذلك الحين واعترت المشروع الهرمنيوطيقي تبدلات واسعة من حيث المجال ومن حيث المحتوى، فقد بقي مفهوم الهرمنيوطيقا محتفظا بإشارته الأولى بوصفه فن التأويلٌ وعلمه، وحيثما نشأت قواعد وتفتقت أحكام واستوت أنظمةٌ لشرح النصوص أو فهمها أو فك رموزها فثم علم التأويل، أو الهرمنيوطيقا، وفيما بني عام ١٧٢٠م وعامٌ ١٨٢٠م لم يكن يمضي عامٌ دون أن يظهر دليل تأويلي جديد ليُعين الكهنة البروتستنت في مهمتهم الملحة الجديدة"[1].

الفرع الثاني:مناهج الهرمنيوطيقا في التأويل

لقد تعددت الأدوات التي اعتمدتها الهرمنيوطيقا لبلوغ النتائج الأيديولوجية المعدة سلفا، وقد استفادت بشكل كبير جدا من البنيوية والتفكيكية وبيانهما باختصار كالآتي.

أولا: البنيوية

يعد دي سوسير من الأوائل الذين:" مهدوا الطريق للمدرسة البنيوية في محاضراته بجماعة جنيف "1906-1911م" التي جمعها طلابه بعد وفاته سنة 1913م في كتابه المشهور: "محاضرات في علم اللغة العام" وأصدروه سنة 1916م بالفرنسية، ثم ترجمة Wade Baskin بعنوان: Course in general Linguistics في عام 1959م، وقد فرق "دي سوسير" بين ما يمكن أن يسمى باللسان La Langue وما يمكن أن يسمى بالكلام La Parole أما اللسان فيقصد به أنواع الأنظمة وأنماط الأبنية، التي تعود إليها منطوقات اللغة، أو هو بعبارة أخرى: نظام من المواضعات والإشارات، التي يشترك فيها جميع أفراد مجتمع لغوي معين، وتتيح لهم من ثمة الاتصال اللغوي فيما بينهم، وأما الكلام، فهو في رأي دي سوسير: كلام الفرد، أو المنطوقات الفعلية نفسها، وقد تمكن دي سوسير بذلك من تفسير طبيعة نظام اللغة، والتنوع الفردي للغة، وكان يعتقد أن اللسان –وهو

[1] فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، 40 .

نظام اللغة المقصود "التحتي"- هو الموضوع الصحيح للدراسات اللغوية، لأنه يشتمل على أنماط منتظمة، يرغب علماء اللغة البنيويون في اكتشافها ووصفها"[1].

فالبنيوية هي عبارة عن:" منهج نقدي يعنى بدراسة النصوص الأدبية من داخلها، أي نبدأ بالنص وننتهي به، كما يرى نقاد هذا المنهج أن العلاقة بين الجزء والكل ليست مجرّد اجتماع مجموعة من العناصر المستقلة، بل إنّ هذه العناصر تخضع لقوانين تتحكّم في بناء العلاقة التي تجمع الأجزاء"[2].

وقد نص الغذامي أن :" الكاتب صاغ النص حسب معجمه الألسني، وكل كلمة من هذا المعجم تحمل معها تاريخاً مديداً ومتنوعاً وعى الكاتب بعضه وغاب عنه بعضه الآخر، ولكن هذا الغائب إنما غاب عن ذهن الكاتب ولم يغب عن الكلمة التي تظل حبلى بكل تاريخياتها، والقارئ حينما يستقبل النص فإنه يتلقاه حسب معجمه وقد يمده هذا المعجم بتواريخ للكلمات مختلفة عن تلك التي وعاها الكاتب حينما أبدع نصه، ومن هنا تتنوع الدلالة وتتضاعف، ويتمكن النص من اكتشاف قيم جديدة على يد القارئ، وتختلف هذه القيم وتتنوع من قارئ وآخر بل عند قارئ واحد في أزمنة متفاوته، وكل هذه التنوعات هي دلالات للنص حتى وإن تناقضت مع بعضها البعض".[3]

---

[1] المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 3، 1417هـ - 1997م، 184.

[2] المنهج البنيوي دراسة نظرية، ثامر إبراهيم محمد المصاروة، الشاملة الذهبية، 11.

[3] الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية ، الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:4، 1998م، 81 .

ثانيا :التفكيكية

لقد قامت التفكيكية على أنقاظ البنيوية وتشظي مبادئها:" فقد دفنت في سنة 1966م بعد محاضرة جاك دريدا المشهورة في مؤتمر جونز هوبكنز والتي تعد أساس ما يعرف الآن بالتفكيك هذا مع أن التفكيك يرتبط بهايدغر في الأصل ولكن جاك دريدا هو الذي عممه بشكل سريع في الفكر الفرنسي المعاصر"[1].

ويعرف دريدا التفكيكية بقوله :"إن تفكيك الفلسفة يعني إذن الاشتغال عبر الجينالوجية التي قد شيدت مفاهيم الفلسفة اشتغالا يقيم عند هذه المفاهيم إقامة يداخلها الشك ويعين في الوقت نفسه من منظور خارجي ليس بالإمكان منحه اسما أو وصفا بعد ما قد حجبه هذا التاريخ أو أبعده، ذلك التاريخ الذي أنشأ نفسه من أوله إلى آخره تاريخا لهذا القمع، وها هنا يكمن الرهان"[2].

وعرفت كذلك بأنها:" تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمى أو لحظات التناقض الذاتي حيثما يفضح النص لا اراديا التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهريا وما يكره على أن يعينه رغما عنه"[3].

وهي في حقيقتها :"قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص أيا كان دراسة تقليدية أولا لتثبت معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به"[4].

وقد استطاعت التفكيكية تغيير تصور الحداثيين ومكنتهم من تشكيك الكثير من المسلمين في معتقداتهم مثلما:" استطاع التفكيك أن يسهم في زعزعة المسلمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية، إلا أنه

---

[1] العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس الطعان، 691-692.

[2] مداخل إلى التفكيك، جونثان كلروريشار دورتي وكيستوفر نورس، ترجمة: حسام نايل، دار صادر بيروت، ط:3، 16.

[3] المرجع نفسه، 304.

[4] العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 692.

وصل إلى دوامة محيرة، إذ إن دريدا لم يطرح بديلا لهذه المسلمات بعد أن قوضها بل إن البديل نفسه كما يرى دريدا لا بد أن يتسم بسمات الميتافيزيقا لا محالة"[1].

الفرع الثالث: الأسس التي قامت عليها الهرمونوطيقا

وهي عبارة عن قواعد لا يخرج عنها التأويل عند الغربين والتاريخانيين، وقد تجمع في بعض الأحيان في تأويل نص واحد وقد يكون بعضها غير أنه لا يخلو تفسير للنصوص خصوصا الدينية منها من أحدها، سأشير إليها في نقاط هذا الفرع دون توسع وبيانها كالآتي.

أولا: النص المفتوح

يرتكز الفكر الحداثي العربي على أن النص القرآني نص تأويلي بامتياز وأن طبيعته تتوافق مع النظرية التأويلية الحداثية باعتباره نصا مفتوحا على جميع المعاني وكل البشر، ولا يمكن لتفسير أن يستنفذ معانيه أو ينهي القول فيه، وهذا مكمن اعجاز النص عند الحداثيين لا تنضب احتمالية معانيه ولا ميادينه العلمية[2]. فالنص كما يصفه علي حرب :" لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته، ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل، ولا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه، أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب افراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالتها"[3].

ويرى نصر حامد أنه:" ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النص"[4]. ويضيف:"إلى جانب النص تجعل منه عالما من العلاقات الدلالية التي لا تفصح

---

[1] العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 692.

[2] ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، القرني، 214.

[3] التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط:2، 2007م، 71.

[4] نقد الخطاب الديني، نصر حامد، 118.

عن نفسها...وهكذا تتعدد دلالات النصوص، وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانيا وزمانيا، وتصبح القراءة بمثابة ابداع نص على نص"[1].

ويربط أركون مباشرة بين القرآن الكريم وهذا الأساس فيقول:" إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها"[2].

ثانيا: إنعدام البراءة في القراءة

يتمحور هذا المرتكز الهرمنيوطيقي على تخطئة كلّ قراءة للنص باعتبارها مجرد فهم محتمل ضمن عديد احتمالات فكل قراءة عندهم هي إساءة قراءة ويمكن تعريفها بأنها نص ينتج نصاً آخر يمكن اعتباره هو الآخر مثيرا للاهتمام، نصا يولد نصوصا أخرى:" إن إساءة القراءة ليست قراءة خاطئة، بل عملية الخروج عن المألوف لكل قراءة"[3].

وبهذا يصبح النص الذي يقبل تعدد القراءات يحمل معاني عديدة وقد تكون متناقضة و:" تصبح القراءة عملية تغيير للحقيقة، وليست نقلا أو تفسيرا لها، إن خلق القراءة وهو فعل تنبؤي وبلاغي ينتج عن خطأ، إنه حالة الحافة، ولذلك فكل القراءات خطأ قراءات بالضرورة؛ لأن النصوص غير قابلة للقراءة والقول بأن كل قراءة إساءة قراءة، إذا تأملنا فيه قليلا لا يختلف عن القول بأن كل القراءات صحيحة، مع أن الظاهر أن هذه المقولة بعكس سابقتها، إن المعنى في المقولتين واحد، وهو أن كل قراءة صحيحة إلى حين العثور على قراءة أخرى بتفسير آخر للنص تحول القراءة الأولى إلى إساءة قراءة، وتنتظر هي الأخرى قراءة جديدة تحولها إلى إساءة قراءة وهكذا"[4].

---

[1] المرجع نفسه، 118.

[2] تاريخية الفكر العربي، أركون، 145.

[3] المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، 1998م، 344.

[4] القواعد الفكرية للقراءة الحداثية ، محمد علواش، مركز نماء للبحوث والدراسات، 20.

ويعطي حسن حنفي مقاربة عجيبة ويمثل لها بالمرآة فيقول:" أما في علوم التأويل، فما البرهان؟ هنا تتعدد القراءات إن المرآة أي النص ما هو إلا أنك تستطيع بالمرآة أن توجهها لكي تكتشف منظورا، ولو غيرت اتجاهها فانك تكشف منظورا آخر، أنت عندما تغير اتجاهك من المرآة فسترى منظورا، ففي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية كما هو الحال في نظرية المعرفة، ولكن هناك عدة قراءات، عدة منظورات، عدة رؤى، فالتأويل رؤية، وكأن النص مثل البلورة، البلورة متعددة الأبعاد والجوانب، القراءة هي إقامة البلورة على أحد الجوانب، البلورة يمكن أن يكون بها مئة جانب، نستطيع أن ندرك كل جوانب البلورة بواسطة الحواس، لكن القراءة هي أن تأخذ هذه البلورة المتعددة الجوانب، وتجعلها ترتكز فوق جانب واحد، وتراها كأنها ثابتة، هذه هي الرؤية، ومن ثم تتعدد القراءات"[1].

ثالثا: موت المؤلف

وهي ترجمة منقحة لنظرية موت الاله عند الغربيين والتي أبدلها الحداثيون إلى موت المؤلف، ليجعل بعد ذلك فهم النصوص رهن هوى القارئ يقول بول ريكور: "أحيان أن أقول إن قراءة كتاب، ما هي إلا النظر إلى مؤلفه وكأنه قد مات... وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب".[2]

ويرى علي حرب أنه لا حديث عن كينونة أي نص إلا وفق نطاق موت المؤلف، فيقول :

"وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الوقع الخارجي"[3] .

وتحول الأمر مما كانت عليه :" النظرة الكلاسيكية السائدة إلى العمل الأدبي أنه ابن شرعي لمؤلفه، وانعكاس :لحياته وثقافته ونفسيته، وأن إضاءة النص بهذه المعطيات يساعد القارئ على التماهي مع أفكار المؤلف ومقاربة تجربته الشعورية، ثم ظهر اتجاه نقدي متزامن مع ظهور (البنيوية) يدعو إلى التركيز على لغة النص مع عزل مؤلفه الذي لم تعد له سلطة تهيمن على معاني النص ودلالاته. وترتد

[1] الهرمينوطيقا وعلوم التأويل، حسن حنفي، 103.

[2] من النص إلى الفعل، لبول ريكور، 106.

[3] نقد النص، علي حرب، 12.

فكرة (موت المؤلف) إلى جذور فلسفية وفكرية ترتبط بالظروف الموضوعية التي عاشتها أوروبا بعد ثورتها على الكنيسة، فقد أعلن الفيلسوف الوجودي "نيتشه" مقولة "موت الإله" ووجدت هذه المقولة صدى واسعاً في أوساط النقاد الأوروبيين الذين يتوقون إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص، وإفساح الطريق أمام ظهور الإنسان بكل مقدراته البشرية التي يدركها العقل وما عدا ذلك فهو ميت . ثم انتقلت مقولة "موت الإله" إلى النقد الأدبي فأعلن النقاد الغربيون وعلى رأسهم "رولان بارت "عن (موت المؤلف"[1].

ويذهب أدونيس إلى أن: " القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية؛ يستلزم أن البشر ينزوون بمناهجهم عن فهمها مالم تتدخل العناية الإلهية لوهب البشر طاقات خاصة من الفهم؛ وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته"[2].

رابعا: خرافة القصدية

تجعل هذه النظرية ناصية النصوص بيد القارئ الذي يوجه مقاصدها ويستكشف مراميه وقد شاع استخدام مصطلح خرافة أو وهم القصدية :"في كتابات كلينث بروكس[3] سنة 1945م، وهو يعني في مفهوم الحداثيين أن قصد المؤلف غير موجود في النص، ولا شيء يتحقق منه إلا حضور القارئ بوصفه منتج الدلالة، وصاحب القول الفصل في مرادات المتكلم، أما الكاتب المنشئ فحكم بموته، ونسخ مقاصده، والنص الذي صاغه يمكن أن يقول كل شيء إلا ما يود هو قوله أو التعبير عنه".[4]

---

[1] القواعد الفكرية للقراءة الحداثية ، محمد علواش،53.

[2] نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 202.

[3] ناقد أدبي أمريكي مؤثر، وأستاذ جامعي ولد عام 1906م، عرف بمساهمته في حركة النقد الجديد في منتصف القرن العشرين، وتطوير تدريس الشعر في نظام التعليم الأمريكي العالي توفي عام 1994. ينظر :القراءة التأويلية عند حسن حنفي، 99.

[4] إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام، فتحي سابق أبو سمرة، دار اللؤلؤة للنشر، مصر، 154.

والظاهر من صنيع الحداثيين أنهم يحرصون على وهم القصدية بغية:" ترسيخ مفهوم جديد، يتمثل في غياب مقاصد وأهداف حقيقية يريد صاحب النص تبليغها، مع أنهم يشيدون بفتح المجال لكل التأويلات واستخدام كل المناهج للوصول إلى "مقاصد" النص، وهذا تناقض صارخ لا يحتاج إلى بيان، بمعنى أن هؤلاء الحداثيين يريدون التأكيد على مقاصد خاصة بهم، وليست مقاصد عام الغيوب قائل النص ومنزله، والعليم بمصالح بعباده."[1]

فبعدما كان تعامل القراء مع النصوص كونها:" رسائل بعث بها أصحابها، فيولون اهتمامهم للمرسل فيدرسون سيرته، ويحللون نفسيته ويبحثون عن مقاصده، وفي ضوء ذلك يتعرفون على ثقافة عصره، حتى إنهم يجعلون النص وثيقة تاريخية شاهدة على زمانها، ولذلك كان التركيز والاهتمام علىً الكاتب أكثر من النص، ويجعلون نية الكاتب أساسا لتفسير النصوص، فقد كانت له مكانة فوق النص وفوق القارئ، جعلتهً متسلطا على حركة اللغة والذهن، مما تسبب في كبح معالم الشاعرية والإبداع لدى القراء، مما أدى في النهاية إلى ردة فعل قوية، تنظر إلى النص على أنه عمل منعزل عن مؤلفه وعصره، وعلى القارئ أن يضفي عليه الدلالات التي يرغب فيها، ويسقط وبذلك يصبح القراء أحرارا في قراءة عليه ما يشاء من أفكار النص، لهم كامل الحرية في أن يفعلوا ما يشاءون، ولهم أن يتجاهلوا قصد المؤلف وأن يقولوا النص ما يريدون".[2]

خامسا: التناص

ويقوم هذا الطرح على وجود علاقة بين كل نص ونصوص أخرى، لأن تأليف نص ما هو استحضار لأفكار من نصوص أخرى من بيئات وثقافات مختلفة.

وهذا ما كان حاضرا عند الحداثيين في محاولة إخضاعهم القرآن الكريم لمفهوم التناص، يقول أركون زاعما وجود التناص في القرآن وعبارته: "أما اللسانيات الحديثة وعلم السميائيات، فيتيحان

[1] القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، محمد علواش، 64.

[2] المرجع نفسه، 25.

لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بكل نص يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمفتعلة من سياقها النصي السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة، ويمكننا بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردي يفتتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد، وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة"[1].

ويزعم أن القرآن الكريم لم يربطه التناص بالتوراة والانجيل فقط بل تعداه إلى ثقافات الشرق الأوسط فيقول: "هذه المدة الطويلة جدا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم"[2].

سادسا: الفراغات

يزعم من تبنى هذا الطرح العجيب أنه ما من نص إلا وله معاني باطنية تبوح بما لم يصرح به المنصوص، واستنطاق هذه النصوص لتجلية المعاني التي تقرأ في فراغات ما بين السطور، لأجل ذلك :"لا يثق الخطاب العلماني بالنص القرآني، لماذا؟ بسبب قوته وممارسته للحجب والاستبعاد نحن لا نثق بالنصوص كل الثقة، ليس لأنها تتصف بالضعف والركاكة، بل بالعكس بسبب قوتها بالذات ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد"[3].

ويعتبر الحداثيون أن:" الكلام مخادع مخاتل، والنص عمل متشابه مراوغ...فهو يلعب من وراء الذات، وإذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقول وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده"[4] .

---

[1] الفكر الإسلامي، أركون، 145.

[2] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، أركون، 40.

[3] العلمانيون والقرآن الكريم ، الطعان، 429-430.

[4] نقد النص، علي حرب، 15.

لذلك يلزمون القارئ بأن:" لا يعنى بما ينطق به الخطاب بقدر ما يعنى بما يسكت عنه ويحجبه من بداهات ومصادرات لأن مهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل"[1].

سابعا: الرمزية

الإنسان في الخطاب الحداثي نقلا عن الغرب:"يحيا بالرمز وفي الرمز وللرمز ومن هنا يلح هذا الخطاب على جعل القرآن الكريم مجموعة رموز أو مجازات لكي يستطيع أن يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص "[2].

وتعتبر الرمزية انعكاس منطقي للأسس السابقة وتعطي أولوية مطلقة للقارئ للي أعناق النصوص وتقويلها ما شاء، ذلك أن الرموز يمكن أن تدل على أكثر من شيء في الوقت ذاته.

كما أن الرموز صاحبت الحضارة الإنسانية وأسهمت بشكل كبير في صياغة الثقافات المختلفة يقول كاسيرر: " المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية...وإنما هي عمله وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية، هو الذي يحدد دائرة "الإنسانية "يحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة".[3]

وبتعبير أدق يمكن القول:" إن الأسطورة والدين، لدى كاسيرر، مكونان أساسيان من مكونات الثقافة الإنسانية، ويندرجان ضمن شكل رمزي مستقل، تسعى الروح، من خلاله، إلى التعبير عن نفسها والوعي بذاتها. لكن هذه الاستقلالية لا تعني انعزال الأسطورة والدين عن الأشكال الرمزية الأخرى، بل هناك صلات عديدة تربط بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر القرابة الحميمة القائمة بين العالَم الأسطوري والديني من جهة وعالَم اللغة من جهة أخرى، وذلك بالنظر إلى

---

[1] العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 429.

[2] المرجع نفسه، 433.

[3] هيرمونوطيقا الرموز في الأسطورة والدين، فؤاد مخوخ، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر،ط1، 2017م، 168.

وجود أصل واحد وموحد يعودان إليه معا، الأمر الذي جعل العديد من المفكرين يحاولون وضعهما في الخانة نفسها بدون فصل واضح، ولا تمييز دقيق بينهما. وفي هذا السياق يمكن أن تُفهم محاولة ماكس مولر Max Müller الذي اعتمد الجهاز اللساني لتحليل الأساطير وتفسيرها، إذ أكّد أن الأسطورة تُلازِم اللغة دوماً، وأن الميثولوجيا، بالمعنى الخالص للفظ، هي السلطة التي تمارسها اللغة على الفكر في كل النطاقات الممكنة للفاعلية الروحية"[1].

وكل ما ذكر:" يرجع إلى ركن أساسً يتجلى في النظر إلى اللغة بوصفها نظاما من العلامات والرموز والإشارات الاعتباطية والدوال الحرة التي لا تقيدها المعاني المعجمية إذ إنه حسب هذا المنظور لن يكون في مقدورنا تحقيق نمو العلاقات داخل النص إلا إذا نحن أخذنا بمبدأ "الإشارةً الحرة"؛ ذلك لأن المدلول المعجمي للعنصر اللغوي يظل قيدا، يحاصر نبض النص وقد دفعت البنيوية بذلك إلى حدود قصوى "حين عدت الدوال " قرائن تحل محل ما هي دالة عليه، فالبنيوية بذلك تبوئ الرمز منزلة عليا، بل كأنها تجعل الرمز موجودا لذاته، ثم تحول ذلك أكثر مما هو موجود لغيره، أي المرموز إليه "لدى التفكيكيين إلى أن الرموز أصبحت منخرطة في اللعب الحر اللانهائي للمدلولات، وتحولت اللغة إلى أنساق من الرموز تقوم فقط بدور الدوال، أما المدلولات فهي من إنتاج القارئ، وهكذا يتخلى الاستقرار عن مكانه للدوامة"[2].

الفرع الرابع: التوظيف التاريخاني للهرمونوطيقا كأداة لفهم القران

لقد أسرف الحداثيون في استعمال التأويل الهرمنيوطيقي وإخضاع نصوص القرآن الكريم له ليخرج بتفسيرات تتنافى مع العقلية الإسلامية المؤمنة، وسأورد باختصار مكانة هذا التأويل عند الحداثيين وبعض النماذج التطبيقية له.

[1] هيرمونوطيقا الرموز في الأسطورة والدين ، فؤاد مخوخ، 170.

[2] القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، محمد علواش، 28.

أولا: البعد الإبستيمولوجي للتأويل الهرمينوطيقي عند الحداثيين

يعتبر حسن حنفي أبرز منظري التأويل الهرمينوطيقي، ولا يستثنى عنده أي أية مهما كانت صريحة في الدلالة على مضمونها باعتبار النصوص مجرد قوالب فارغة لا يملؤها إلا الفهم الهرمينوطيقي، يقول :" إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج الى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص الا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقي الى معنى مجازي لقرينة بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي، حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سبب نزول بل إلى مجرد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدسا تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس"[1].

بل ويذهب إلى أبعد من ذلك فيرى ان الباحث ملزم بتغيير معاني القران زيادة ونقصانا وفق ما تقتضيه حاجة عصره ونصه:"فهو مسؤول عن مسؤولية قومية ولا يستطيع أن ينظر اليه نظرة السائح الغريب الذي يعجب ويتأمل عالما غريبا عنه، بل هو مسؤول فكريا وقوميا عن موضوع دراسته، وله الحق في تغييره بالزيادة أو النقص، وفي تأويله وتفسيره طبقا لحاجات عصره، وفي اكماله وتطويره طبقا لظروف العصر"[2].

ويقر نصر حامد بأن الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير أثرت دور المفسّر لذلك تعتبر عنده:" بعد تعدّلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنّظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ، لا في النّصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتّى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر من خلال ظروفه للنص القرآني،

[1] من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي، 374/1.

[2] التراث والتجديد ، حسن حنفي، 79.

ونرى دلالة تعدّد التّفسيرات في النص الدّيني والنص الأدبي معا، على موقف المفسّر من واقعه المعاصر، أيّا كان ادّعاء الموضوعية الذي يدّعيه هذا المفسّر أو ذاك"[1] .

ويعطي نصر حامد للهرمنيوطيقا بعدا ابستيمولوجيا بجعلها علما لتفسير النصوص فيقول: " في مواجهة هرمنيوطيقية جدامر الجدلية التي لا تهتم بالمنهج ...وإذا كان شليرماخر قد تعامل مع الهرمنيوطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم...فإن مفكري الهرمنيوطيقا المعاصرين يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التّفسير، فلم تعد قائمة على أساس فلسفي، لكنها صارت ببساطة علم تفسير النّصوص، أو نظرية التّفسير"[2].

ويأمل أن تضيء الظلام الذي يحتلك تفسير التراث عنده، قائلا:"من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث، آملين أن تضيء لنا جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية العامة، وأن نشير إلى معضلة تفسير النص ف تراثنا القديم والحديث"[3].

ثانيا: نماذج تطبيقية للتفسير الهرمينوطيقي عند الحداثيين

إنّ الهدف من التأويل الهرمينوطيقي عند الحداثيين هو طمس التعالي والقدسية مع التركيز على الأنسنة التي تنقل فهم النص القرآني :" من الطور الإلاهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله...تكون متمركزة على الإنسان...وهي مهمة ليست بالسهلة لأنّها تبغي نقل ثورة الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من "علم اللهّ " إلى " علم الإنسان"...إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير".[4]

---

[1] إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد، 49.

[2] المرجع نفسه، 44.

[3] المرجع نفسه، 14.

[4] إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام ، فتحي عابد أبو سمرة، 160.

ومن أبرز نماذج التفسير الهرمينوطيقي تأويلهم للفظ الجلالة بلسان حسن حنفي:" فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفا خبريّا، ومازالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ "الله"، ولفظ "الله" عنده" لا يعبر عن معنى معين"، وإنما كل ما يعتقده الشخص ثم يعظمه نتيجته، قد" يكون في الحس الشعبي هو الله"، وقال: " الله لفظ لا يساوي معناه بأي حال".[1]

فحنفي يلغي كون الله عز وجل هو مصدر القرآن الكريم، هو مايؤكد خلع التعالي بوصف القرآن الكريم إما نصا بشريا، أو كلاما إلاهيا محكوم بسقف التاريخ والثقافة.

[1] التراث والتجديد، حسن حنفي، 113-114.

المطلب الثاني: الأنسنة وتصيير الإلهي إلى بشري

تعتبر الأنسنة أحدّ أداة تاريخانية تميط أعظم خاصية يتفرد بها الوحي الرباني ولا يقدس وفق طرحها إلا الإنسان وحوادثه الماضية وفق رؤية تاريخية شاذة، لدرجة معاداة كل لفظ فيه تقديس وتبجيل للوحي مثل: القرآن الكريم، الآية الكريمة، قال الله تعالى، واستبدالها بمصطلحات جديدة ذات أبعاد مادية مثل: الظاهرة القرآنية بدل نزول القرآن، والمدونة القرآنية بدل القرآن الكريم أو المصحف الشريف، بما لا يدع للوحي المقدس أي مزية عن كلام البشر.

الفرع الأول: مفهوم الأنسنة

لقد رفع لواء الأنسنة Humanisme جل الحداثين وأقحموها في سائر مسائل الشرع لما لها من دور في طمس قداسة الوحي، والأنسنة مأخوذة من الإنسية وهي:" حركة أو سماها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود، وهي كل دعوة موضوعها الإنسان، تؤكد فيه على كرامته، وتجعله مقياس كل شيء، وروافدها ثلاثة: المذهب العلمي، ومذهب التطور، الإلحاد، وهي عند كونت ديانة تزعم أن الإنسانية وليس الله هو الأولى بالعبادة، وهي فلسفة عصر النهضة، وإسهام مفكريه في تثبيت أقدام الإنسان بالأرض، وتحويل أنظار الإنسان إليها، ودمجه بالطبيعة وإثارة إحساسه بدوره التاريخي، وفي سنة 1933 م صدر المنشور الإنسي في الولايات المتحدة ووقعه فلاسفتها وعلى رأسهم ديوي، وكان واضحا أن فلسفة المنشور تستقي من فلسفة البراجماتية الأمريكية، وقيل في الفلسفة الإنسية: إنها الفلسفة الأمريكية الحقيقية ، وفي كل أروبا إذا قيل في وصف مفكر: إنه انسي فمعنى ذلك أنه ملحد لا يرى وجود الله، وأنه يحيل كل شيء طيب إلى الانسان وليس إلى الله"[1].

[1] منهج حسن حنفي، القرشي، 263.

وهذا المعنى هو عين ما عبر به أركون في تعريفه للأنسنة قائلا بأنها:"التركيز على الانسان فقط واعتباره محور الكون ونسيان التعالي أو الله بالضرورة".[1]

ويبين هاشم صالح قصد أركون فيقول:" أعود مرة أخرى إلى مصطلح الأنسية أو النزعة الإنسانية وأقول بأن أركون يقصد بها ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له باختصار كنا نعيش في ظل المركزية اللاهوتية. ثم انتقلنا بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الانسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها، وهكذا انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الانسانية أو بالنزعة الإنسانية"[2].

ويزيد هاشم صالح مفصلا في تعريفها: "تمثل أخلاقية النبل البشري، وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العلمي في آن معا، وإنها تعرف بعبقرية الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان، وإن النزعة بالإنسانية هي ذلك الإبداع الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية فلا يترك شيئا يضيع مما يعظم الإنسان ويمجده"[3].

ويلاحظ أن هذه المعاني هي ذات ما قصده هيدجر بتعريفه لها بأنها:" فلسفة معيارية وقيمية، تتلخص في ذلك الموقف والمجهود الفكري الذي يسعى إلى تأكيد الانسان كقيمة عليا، وكقطب قيمي، تصدر عنه وترد اليه جميع المحاولات لفهم العالم والمجتمع البشري والانسان ذاته، ولأن النزعة الإنسانية تنبع من فلسفة القيم وتصب فيها، فجميع أشكالها تشترك في رفض وإدانة ما تعتبره متنافيا مع الطبيعة الحقيقية للإنسان"[4].

---

[1] نزعة الأنسنة في الفكر العربي، أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط: 1 ،1997م، 607.

[2] المرجع نفسه، 12.-الهامش-

[3] مدخل إلى التنوير، هاشم صالح، 82 .

[4] موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر وليفي ستروس وميشيل فوكو، ترجمة: عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة بيروت، 22.

الفرع الثاني: دواعي الأنسنة وتاريخها

لقد حرص الحداثيون على الاستثمار في الأنسنة باعتبارها المخرج الوحيد الذي يصحح نقائص المجتمع القائم بتغيير :" أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع، والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم الى ثقتهم بطبيعتهم"[1].

ولعل مثالهم الأعلى في ذلك بروتاغوراس الذي :"اعتبر الإنسان مقياساً لجميع الأشياء، فتصدى له سقراط ثم تلاميذه من بعده حتى أُجهضت السفسطة البروتاغوراسية، وفي عهد شيشرون عرف اليونان فكرة التعليم المتوازن الذي يتناول مختلف المعارف الإنسانية وكانت الكلمة التي اختارها شيشرون للتعبير عن هذه الفكرة هي Humanitas وفي عصر النهضة أصبح المصطلح الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو Stu Dia Humanitisالتي تترجم " الإنسانيات Humanitiest.

وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والآداب، والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، أما كلمة هيومانزم فلم تكن معروفة لا للقدماء، ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها في سنة 1808 م المفكر التربوي الألماني " نيثامر " أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أما من طبقها في عصر النهضة فقد كانا المؤرخين " بروكهارت " و" نويجت " في كتاب " إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم " سنة 1859 م.

إلا أن اسم الإنسانيين أو أصحاب النزعة الإنسانية قد كان يطلق قبل ذلك على المفكرين الذين اهتموا بالإنسان في عصر النهضة وهم الذين " آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته ". فأعادوا الحياة لفلسفة بروتاغوراس التي كانت راقدة ومحاصرة بالأرسطية والمسيحية، فهي

[1] آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، دار الفكر، دمشق، ط:1، 2001م، 303.

لذلك نزعة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساساً ولا هي عقلانية في المقام الأول وتتمرد على تصورات العصور الوسطى.

وأصبح التنوير يعني التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني على هذه الأرض. ولذلك يمكن اعتبار البروتستانتية هي بداية الأنسنة في العصور الحديثة باعتبارها ركزت على الإنسان وآمنت بقدرته على الفهم، وشكلت ردة فعل قوية ضد الدين المسيحي الذي يميل بأهله إلى الزهد، وإنكار الذات دون مراعاة لحاجات الإنسان ورغباته الأساسية، واتجهت الأنظار لمركزة الإنسان بدلاً من الله عز وجل"[1].

الفرع الثالث: تأنيس كلّ إلاهي في الفكر التّاريخاني

لقد وقع التيار الحداثي في ربقة الأنسنة باعتبارها المسلك الوحيد الذي يميط حاجز الألوهية، لذلك كثيرا ما يلحون على أنسنة التراث:" بمعنى إعادة تفسير التراث وولادة مفاهيمه الجوهرية وحراكها الداخلي تفسيراً تستبعد فيه أية دوافع أخلاقية أو دينية أو قناعات ذاتية، ويبحث فيه عن الدوافع المادية سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم عرقية أم غيرها، عبر التوسل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي تحت شعار التسلح بأدوات العلوم الانسانية المعاصرة".[2] وسأورد في هذا الفرع ما يبين توجههم باختصار.

أولا: الكمال الإنساني وتأليه البشر

إن التصور الإسلامي ينطلق من كون مصدر النصوص القرآنية هو الخالق سبحانه، غير أن الفكر الغربي والحداثي تبع له يصير المخلوق مكان الخالق ويجعله محور اهتمامه بدعاوى مختلفة تتموضع في اطار الموضوعية والعقلانية التي لامجال لتطبيقها في مثل هذه المسائل القدسية، وكمثال على أزمة التاريخانيين مع الألوهية نسوق رؤية حسن حنفي لأسماء الله الحسنى فيقول: "الألفاظ العقلية والتقليدية

[1] حوار مع الدكتور أحمد الطعان في ملتقى أهل التفسير https://al-maktaba.org/book/31871/30179

[2] موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة ، علي الشحود، المكتبة الشاملة، 145/57.

مثل: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن... كلّها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهما بالآخر، لكن الانتقال من (الله) إلى (الإنسان الكامل) يعبر عن كلّ مضمون الله، فكلّ صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع... كلّها هي صفات الإنسان الكامل... فالإنسان الكامل أكثر تعبيرًا عن المضمون من لفظ (الله)"[1].

وباعتبار الأنسنة هي:" تلك الفلسفة التي تضع الإنسان مركز الكون عن قصد و وعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته وتأمين حياته، الاطمئنان إلى مصريه وتطوير وتنمية طاقاته الإبداعية"[2].

لا يستغرب تصريح الحداثيين بأنه :"لا يوجد منهج إلهي أو شرع إلهي مقابل منهج بشري أو شرع بشري، بل هو بشري مقابل بشري، لأن الشرع الإلهي إنما يفهمه البشر، فينقلب من إلهي إلى بشري، ويعتبر أن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى"[3].

وهذا الفهم هو الذي جعل أكثرهم يعتقد ببشرية نصوص القرآن الكريم بتعليلات واهية معتمدها أن القرآن كتب باللغة التي يفهمها البشر إذن هو بشري، يقول نصر حامد :"إن النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وانتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[4].

ثانيا: المنهج الحداثي في تصيير الإلاهي إنساني

إن الجرأة التي تعامل بها الحداثيون مع الأصول الاسلامية لا سابق لها وان كانت في مجملها اجترار للسجلات الغربية حول الأناجيل، ولا ينفي هذا وجود محاولات سابقة حملت محمل الشذوذ

---

[1] التراث والتجديد ، حسن حنفي، 124.

[2] موت المؤلف في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر وآخرين، 33.

[3] نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 67.

[4] المرجع نفسه، 206 .

أ- ضرب الثوابت وزحزحة المعتقدات

إنّ التشكيك في المسلمات وبث الشبه التي قد تغير التصور والقناعة هو مما اشتهر به التيار الحداثي الذي لا غنى له عن التاريخانية لتحقيق ذلك و:"لا مجال في الخطاب العلماني للحديث عن الثوابت واليقينيات، فلا بد لتحقيق التقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات، واختراق الممنوعات السائدة، وانتهاك المحرمات والتمرد على الرقابة الاجتماعية "[1].

:" لابد من اختراق أسوار اللا مفكر فيه، والمسكوت عنه، وتحريك العقول إلى المناطق المحرمة، والخروج من الأصولية العقائدية الدوغمائية والإطار اللاهوتي للفكر الإسلامي، وتفكيك الأنظمة والقراءات اللاهوتية والدوغمائية. والتحرر من التفكير الدوغمائي المجرد وثنائيات الإيمان والضلال، والعقل والإيمان، والوحي والحقيقة. وإعادة النظر في كل المسلمات التراثية والعقائد الدينية التي يتلقاها المسلم منذ الطفولة، وتجنُّب الإجابات الجاهزة، وتحرير المعرفة من الدائرة الأرثوذكسية المغلقة التي تمارس نوعاً من الاستلاب على مريديها. إن الأجوبة القديمة رسخت وسادت بقوة الشيوع وحماية السلطان ولم تعد نافعة، ولا بد من إجابات مختلفة تماماً ومنفتحة تماماً، لأن الثوابت والمسلمات والمقدسات تتغير على الدوام مع تقدم العقل البشري"[2].

ب- تورية الحقائق وبث المغالطات

يقول نصر حامد أبو زيد: "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث من طوقه، لكنه من حيث ما يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات... يتحول إلى نص إنساني يتأنسن، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص

[1] إنتهاك المقدس وتمييع الإعجاز القرآني، الطعان، مقال بملتقى أهل التفسير، الرابط:https://mtafsir.net/forum/

[2] المرجع نفسه.

عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى ... إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري"[1].

الفرع الرابع: التوظيف التاريخاني للأسنة كأداة لفهم القرآن

تعتبر الأنسنة من لوازم التاريخانية وهي مرتبطة بشكل كبير بالتأويل الهرمنيوطيقي الذي يعملها لضرب تعالي وقداسة الخالق سبحانه والتي نصت عليها آيات كثيرة، ما يحيل بيان رابط بينها وبين التاريخانية والقرآن الكريم، مع اظهار نماذج للتفسير الحداثي المرتكز على الأنسنة.

أولا: أنسنة القرآن الكريم وصلتها بالتاريخانية

يتمثل الوحي الرباني بالدرجة الأولى في القرآن الكريم الذي يعتبر كلام الله المعجز المتواتر المحفوظ من التحريف غير مخلوق باللفظ العربي وهذا ما لم تستسغه التاريخانية، ويعبر هاشم صالح عن مدى القهر الذي يعتريه من ذلك فيقول:" هذا في حين أن المسلمين يعتبرون القرآن كلام الله الحرفي الأزلي غير المخلوق. هذا هو التابو. أي: المحرم الأعظم الذي ينبغي كسره وتحطيمه"[2].

وهذا عقيدة راسخة عند جل الحداثيين يذكر أركون أن القراءة التاريخية للقرآن أو التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك في كونه منزلا من عند الله على النبي صلى الله عليه وسلم[3].

يؤكد نصر حامد على بشرية النصوص الدينية فيقول:" وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي، يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها"[4].

---

[1] قراءة النص القرآني من منظور الفلسفة التاريخية، لزهر الفتى صالحين، مجلة تعظيم الوحيين، وقف تعظيم الوحيين، السعودية، 2017م، العدد1، 9.

[2] الإسلام والإنغلاق اللاهوتي لهاشم صالح، 133.

[3] نحو نقد العقل الإسلامي، أركون، 69.

[4] نقد الخطاب الديني، نصر حامد، 209.

يضيف أبو زيد مؤكدا هذه الحقيقة رابطا بين كونها بشرية وكونها تاريخية، فيقول:" وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا 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 جزءا منه"[1].

إنّ الربط العجيب بين الأنسنة واللغة والتاريخ للوصول إلى نتيجة بشرية القرآن الكريم يدل على زيف فهمهم خاصة وأنه قد تقرر عندهم :" أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها (تأنسنت) منذ أن تجسدت في اللغة والتاريخ، وتوجهت في منطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثابت والمتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدلية الإخفاء والكشف."[2]

ثانيا: نماذج تطبيقية لأنسنة النص القرآني

إنّ إقحام الحداثيين للأنسنة في سائر تفسيراتهم أكبر دليل على إخفاء الالحاد تحت غطاء التفسير العلمي والفلسفي، كما أن حدة ذلك تتفاوت من حداثي لآخر، ويمكن التمثيل لذلك بتفسيرهم لقوله سبحانه: ﭽ ﭼ ﭽ ﭼ ﭼ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ ﭽ[3].

فسرها نصر حامد بقوله:" لا يعني التدخُّل الإلهي المباشر في عملية الحِفْظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخُّل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ والحثّ والترغيب على أهمية هذا الحِفْظ، وفهم الحِفْظ على أنه تدخّل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدلّ على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في

[1] نقد الخطاب الديني، نصر حامد، 209.

[2] المرجع نفسه، 119.

[3] سورة الحجر: الآية 9.

جوهره الدِّين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجُّهات والإرشادات المضمّنة في القرآن الكريم، وفي سُنّة الوحي الثابتة عن النبي –صلى الله عليه وسلم"[1].

وبتفسير قريب من السابق يبين عبد المجيد الشرفي أن:"الذِّكْر الذي وعَد اللهُ بحفظه هو المحتوى، وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوتْ عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صِيغت فيها تلك الدعوة، والتي دوّنت في ظرف معيّن، وتنسب إلى أقوام بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى، والرسول نفسه لم يَنْهَ أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلّها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكًا بالطريقة التي سمع النبي يتلو بها متشدّدًا في وحدة التلاوة، ويرى في تعدّدها تحريفًا لكلام الله"[2].

ويحتد حسن حنفي على فهم عموم المسلمين لمسألة حفظ الله سبحانه للقرآن فيقول: "يُغالي البعضُ وأكثرهم من اللاهوتيين المحافِظِين ويدَّعون أنّ اللهَ قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ[3] وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسُّلْطة الإلهية... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحرفي المدون، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيّده النقد التاريخي للكتب المقدّسة"[4].

وإذا أردنا أن نقف على خلفيتهم في ذلك لا بد من إيضاح تصورهم للقرآن الكريم، الذي يرى أركون أنه : "عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دوّنت كتابةً ضمن ظروف

---

[1] مفهوم النصّ ، نصر حامد أبو زيد، 69- 70.

[2] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط: 2، 2008م،50.

[3] سورة الحجر: الآية 9.

[4] رسالة في اللاهوت والسياسة ، باروخ سبينوزا ،27.

تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يُكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدّس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين"[1] .

كما أنهم يعملون أنسنة القرآن الكريم بداع أنه لم ينزل من السماء مكتوبا بل هو مجرد رسالة شفوية كما يقول عبد المجيد الشرفي: "فلفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته"[2].

أو يفرقون بين القرآن والذكر لذات الغاية السابقة، كما يقول شحرور: "وإذا نظرنا أيضًا إلى الربط بين القرآن والذِّكْر في سورة (ص) لوجدناهما مربوطين بأداة (ذِي) وهذه الأداة تستعمل للدلالة على صفة الشيء لا على الشيء نفسه...إنّ القرآن مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي ثم جعل لغويًّا؛ لقوله ﭽ ڌ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ﭼ[3]... والذِّكْر هو تحوُّل القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي...الذِّكْر ليس القرآن نفسه، وإنما هو أحد خواصه وهو صيغته اللسانية حصرًا"[4].

---

[1] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، 41.

[2] الإسلام بين الرسالة والتاريخ ، عبد المجيد الشرفي، 49.

[3] سورة الزخرف، الآية 03.

[4] الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنّشر، دمشق، 62- 63 .

المطلب الثالث: المركسة ومعاداة الغيبي

لقد كان تقمص الحداثيين للماركسية عجيبا حتى بعد اتضاح خوائها وانفضاض الغربيين عنها، إلا أن جل التفسيرات التاريخانية للقرآن الكريم وعلومه كانت مؤسسة على التعليل المادي الذي ينقض الإسلام من أصوله، وفيما يلي بيان لبعض المسائل الموضحة لذلك.

الفرع الأول: مفهوم المركسة

اشتهرت الماركسية بكونها:" رؤية كونية علمية وفلسفية طرحها ماركس وإنجلز وطورها لينين استنادا إلى التقدم العلمي والحركة العمالية الثورية. مفادها أن المادية علمية حين تكون جدلية، ومن ثم تتجاوز المادية الجدلية مادية القرن الثامن عشر لأنها ميتافيزيقية وميكانيكية، وتتجاوز جدلية هيجل لأنها مثالية، وتتميز عن الفلسفة القديمة بأنها لا تقف عند حد تفسير العالم بل تتجاوزه إلى حد التغيير، وذلك بالكشف عن القوانين المتحكمة في تطور الطبيعة والمجتمع والفكر، وعن مبادئ العالم الموضوعي وانعكاسه على الوعي الإنساني"[1].

وتهدف المادية بحسب طرحهم بشكل عام إلى: "إدراك الاتجاهات المتضادة المتناقضة التي تنفي بعضها البعض في كل ظواهر وعمليات الطبيعة. فهذا وحده يزودنا بمفتاح الحركة الذاتية لكل شيء موجود، إنه وحده الذي يزودنا بمفتاح الوثبات وانقطاع الاستمرار والتحول إلى الضد ودمار القديم وبزوغ الجديد[2]".

ثانيا: أنواع المادية عند الماركسية

تقوم المادية على مبدأ عدم اعتبار الا ما هو محسوس من منطلق إلغاء الألوهية وتأليه الطبيعة وهي بذلك تقابل المثالية عند الفلاسفة التي تقضي بوجود الروح قبل المادة ويبين إنجلز ذلك بقوله:" إن أعلى مسألة في الفلسفة بكاملها، مسألة علاقة الفكر بالوجود، علاقة الروح بالطبيعة ... وقد

---

[1] المعجم الفلسفي، مراد وهبة، 555-556.

[2] مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط 4، 1975م، 70.

إنقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين وفقا للجواب الذي يجيبون به عن هذه المسألة، فأولئك الذين أكدوا أن الروح وجدت قبل الطبيعة ... ألفوا معسكر المثالية وأما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة هي الأول فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادية"[1].

أ–المادية الجدلية أو الديالكتيكية[2]

تعتبر المادية الجدلية أو الديالكتيكية المعبود المبجل عند الماركسيين:" فكاهنهم (كارل ماركس) جعل المادية الجدلية هي المفسر الوحيد للوجود، فالإنسان يخضع للمادة، وهي التي تفسر الوجود الإنساني، والطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، وبالتالي يخضع لها كالأشياء المادية الأخرى، فالطبيعة والمادة هي الأزلية أي الخالقة فلا يتوقف وجودها على شيء آخر. وهذا ما كان يقول به بعض السفهاء العرب، ولقد روى لنا القرآن نظريتهم الفاسدة **چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ج ج ڃ ڃ ج چ چ**[3] "[4].

وهي تقوم على مبادئ غريبة كمبدئ وحدة وصراع الأضداد أو المتناقضات، الذي ينص على أنه ما من ظاهرة أو شيء إلاّ وينبني ويتكون من صراع المتناقضات وذلك ما يدفعه إلى التطور يقول إنجلز:" إن الطبيعة كلها من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيست إلى الإنسان، هي في حركة دائمة من النشوء والإضمحلال، هي في مد لا ينقطع، في حركة وتغير مستمرين أبديين."[5]

---

1 لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، يدريك انجلس، ترجمة: سلامة كيلة، القاهرة، دار روافد للنشر والتوزيع، 29-30.

2 مصطلح الدياليكتيك في أصله اليوناني "مكون من مقطعين dia :ويعني التبادل، و dialecktos ويعني المناقشة.الدياليكتيك إذن في أصله تبادل الآراء. وإذا كانت الغاية من تبادل الآراء هي الإقناع فالديالكتيك إذن هو فن الإقناع، وإذا كان الإقناع يستند إلى البرهان فالديالكتيك إذن هو فن البر هان . ينظر: قصة الديالكتيك، مراد وهبة، 5.

3 سورة الجاثية، الآية: 24.

4 تهافت العلمانية في الصحافة العربية ، سالم البهنساوي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر،ط: 1، 1410 هـ - 1990 م، 22.

5 المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، المكتبة الإشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر، 26.

بالإضافة إلى مبدأ الانتقال من الكم إلى الكيف الذي يفيد بأن :"انتقال الشيء من حالة كيفية معينة إلى حالة كيفية أخرى نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة هو طفرة في مجال التطور، والطفرة هي تحطيم لتدرج التغير الكمي للشيء، أو هي الانتقال إلى كيف جديد[1]".

والمبدأ الأغرب هو نفي النفي أو سلب السّلب، الذي يقصد به أن :" كل مرحلة تنفي وتحتفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة فالنفي الجدلي هو نفي واحتفاظ معا هدم وتطور أبعد[2]".

ويعطي إنجلز مثال على نفي النفي فيقول:"إذا توافرت لحبة الشعير الظروف الطبيعية اللازمة وإذا وقعت في تربة ملائمة، يحدث لها بتأثير الحرارة والرطوبة تغير فريد: فهي تبرض ولا تعود الحبة موجودة كحبة، وهي تتعرض للنفي، وبدلها تظهر النبتة التي نمت منها، أي نفي الحبة ... إنها تنمو وتزهر وتتلقح وأخيرا تنجب من جديد حبات شعير، وحالما تنضج هذه الحبات تضمر الساق وتتعرض بدورها للنفي. ونحصل هنا من جديد على حبة الشعير المنطلقة كنتيجة لنفي النفي هذا"[3].

ب–المادية التاريخية

تبحث المادية التاريخية عن أسباب التطورات والتغيرات في المجتمع البشري من خلال الوسائل التي ينتج بها البشر عامةً ضروريات الحياة، فهي:"العلم الذي يبحث عن القوانين العامة والقوى الدافعة لتطور وتغير المجتمع الانساني. ولا يقتصر موضوعها على دراسة تاريخ المجتمعات والشعوب وكيفية تطور نظمها الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال فترات تاريخية معينة من تطور المجتمع الانساني. ولكن أيضا تشتمل على دراسة قوانين الحياة المعاصرة لمختلف الدول والنظم سواء كانت رأسمالية أم اشتراكية أم نامية، ودراسة قوانين الحياة الاجتماعية والبشرية بصورة عامة"[4].

---

[1] المنهج الجدلي عند هيجل ، إمام عبد الفتاح، دار التنوير، لبنان، ط 3 ،2007م، 309.

[2] المرجع نفسه، 311.

[3] ضد دوهرنج، فريدريك إنجلز، ترجمة: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو ، 1984م، 159.

[4] كارل ماركس وعلم الاجتماع ، حسام الدين فياض، نحو علم الاجتماع التنويري، ط:1 ،2017م، 05 .

فالمادية التاريخية عند ماركس تقوم على :"أساس إعلاء الاقتصاد واعتبار القوى المادية هي صاحبة الأثر الأكبر في تشكيل الأحداث والإنتاج هو أساس النظام الاجتماعي وأن تاريخ البشرية كله هو التاريخ المادي وأن المواقف الاجتماعية والسياسية والمعنوية هي انعكاس لأسلوب الإنتاج"[1]

ولا يمكن تفسير أي حادثة بعيدا عن هذا التصور يقول ماركس:" إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنيته الفوقانية أعني البنية القضائية والسياسية، فكل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس، وكل حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الإنتاج الاقتصادي"[2].

وذات المعنى أكده في نص آخر عندما قال:"في إنتاج الناس لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن ارادتهم، وهي علاقات إنتاج تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية. ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذا البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي يشكل الأساس الحقيقي الذي يقوم فوقه صرح علوي قانوني وسياسي وتتمشى معه أشكال اجتماعية. فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"[3].

الفرع الثاني: التوظيف التاريخاني للمركسة كأداة لفهم القران

[1] التفسير الإسلامي للفكر البشري ، أنور الجندي، دار الإعتصام، 1987م، 50.

[2] المعجم الفلسفي ، جميل صليبا، 310.

[3] نقد الإقتصاد السياسي، كارل ماركس، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط:1، 1969م، مقدمة6.

إن النزعة المادية هي السلاح الأقوى للتاريخانية لضرب العقيدة الإسلامية بسائر أركانها، لأنها تلغي كل غيبي وتنكره، ما يجعل معتنقيها يتفاوتون في الالحاد وعداوة الإسلام عقيدة وشريعة، وفيما يلي بيان لموقفهم من الوحي وبعض الأمثلة العملية للتفسير المادي.

أولا: صلة الماركسية بالأنسنة

تعتبر الماركسية جزء من الأنسنة إذ لا معنى لتصيير كل إلاهي إلى بشري في منأى عن الجدلية المادية والعقلنة وفوضى التأويل، حيث قامت الماركسية ابتداء على جعل المادة أساسا لحركة الفكر واستبعاد الله عز وجل عن الفلسفة وواقع الحياة، وتزعم أنه بقدر ما يرفع الانسان من شأن الله عز وجل بقدر ما يحط من شأن نفسه، وأن الأدلة على وجود الله عز وجل ليست إلا اسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه[1] .

ويشير الطعان إلى هذا المعنى عندما قال:"لعلنا نلاحظ هنا أن الماركسية جزء جوهري في الأنسنة، فهي أبرز الاتجاهات الانسية انتشارا، وأكثرها أتباعا، وقد أشرنا إلى أن الأنسنة اتجاهات مختلفة جميعها تتفق في السمة الوضعية وإبراز دور الإنسان وجبروته ونوازعه...إلا أن الماركسية أدخلت عناصر أخرى في فلسفتها جعلت الانسان يصبح جزءا من كل هو المادة، فالإنسان والواقع والثقافة والمجتمع والوعي والتاريخ كلها عناصر أدمجتها الماركسية لتشكل ركنين أساسيين تقو عليهما الفلسفة الماركسية هما: المادية الجدلية "النظرية" والمادية التاريخية"التطبيق" وكانت محاربة الدين هي الخطوة الأساسية في الماركسية لتحقيق النجاح ...وحسم الماركسون أمرهم على أن الدين ما هو إلا انعكاس للواقع وأن فكرة الله عز وجل ثمرة وضع الناس الموضوعي في المجتمع القديم "[2].

[1] ينظر العلمانيون والقرآن الكريم، إدريس ، الطعان، 647.

[2] المرجع نفسه، 648.

ثانيا: الوحي من التصوّر الإسلامي إلى التصوّر المادي

ينطلق الماديون من أنّ الدين وليد التصوّرات الإنسانية المحدودة عن الكون ولا علاقة له بالسماء إطلاقا، وأنه نابع من شعور الإنسان بذاته، وأن الله فكرة أبدعها البشر ويحصرون الكون في الطبيعة والإنسان[1]. وهو عين ما قصده ماركس بتعريفه للدين بأنه:" عجز العقل البشري على التعامل مع حوادث لا يمكن فهمها".

فالمادية عند ماركس كما يقول جيمس كولينز تقوم على :"التنافر بين اله متعال واستقلال الانسان الأخلاقي وحريته فاذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله الى أسس هيجلية، كان ماركس متأهبا لإبراز السمات الضعيفة في الأدلة الهيجلية على وجود الله"[2].

وبهذا يتضح جليا موقف الماركسية من الوحي ومن كل غيبي والقائم على الإنكار التامّ لكل أمر غير محسوس، وهذا بيّن في ردة فعل ماركس حول التّساؤل عن خلق الإنسان والطبيعة فيقول:" حين تتساءل عن خلق الطبيعة والانسان، تجرد من الانسان والطبيعة، فأنت تفترض مقدما أنهما غير موجودين، ومع ذلك تطلب مني أن أثبت لك أنهما موجودان، وأنا أقول لك الآن: دعك من تجريدك هذا وعندئذ ستتخلى عن سؤالك، أما اذا تشبثت بتجريدك، فعليك أن تتقبل النتائج حين تفكر في الانسان والطبيعة على أنهما غير موجودين اعتبر نفسك أيضا غير موجود"[3].

ثانيا: نماذج تطبيقية لمركسة الإسلام والقرآن الكريم

يعتبر ماركس عند جل الحداثيين :"ممثلا للإسلام أصدق تمثيل في دعوته إلى إلغاء المؤسسة الدينية، وعدّه الدين أفيون الشعوب لم يكن إلا بسبب ظلم المؤسسات الدينية التي تمثل الأديان تمثيلا خاطئا، وكانت دعوته إلى الثورة العالمية المسلحة هي الجهاد الذي حض عليه الإسلام، وإلغاؤه لنظام الدولة

---

[1] ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 649.

[2] الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، 352.

[3] المرجع نفسه، 353.

هو قيام الشرع الجماعي، وتأميمه لوسائل الإنتاج هو تحريم الربا، وتحريره للمجتمع من الطبقية هو الحج، ومبادئ الإسلام جميعها كالتوحيد والعدل والمساواة والآذان والحج كلها كان ماركس يمثلها تمثيلا واقعيا صحيحا، وكان يعي تماما معنى قوله عز وجل: ﴿□ □ □ بم بى﴾[1] في مبادئ فلسفته وثورته[2]".

ومن النماذج على ذلك تفسير شحرور لآيات قرآنية تنص على مسألة كلام الله عز وجل بمنطق مادي صرف حيث قال:" لو كان النص القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله فهذا يعني أن الله له جنس وجنسه عربي، وأن كلام الله ككلام الإنسان يقوم على علاقة دال ومدلول.

ولكن بما أن الله أحادي في الكيف ﴿ٱ ب ب ﴾ ، وواحد في الكم﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ﴾ [3] وأنّ الله ليس عربياً ولا إنكليزياً، لزم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها.

فكلمة الشمس عند الله تعالى هي عين الشمس، وكلمة القمر هي عين القمر، وكلمة الأنف هي عين الأنف، أي أن الوجود المادي "الموضوعي" ونواميسه العامة هي عين كلمات الله، وكلمات الله هي عين الوجود ونواميسه العامة.

ولهذا نقول: إن الله هو الحق وإنّ كلماته حق: ﴿ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ﴾ [4] ،

﴿ڃ ڃ ڃ چ﴾[5] ﴿ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ﴾ [6].

---

[1] سورةالمدثر، الآية: 38.

[2] العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 652.

[3] سورة الأنعام، الآية: 19.

[4] سورة الأنعام، الآية 73.

[5] سورة يونس، الآية 82.

[6] سورة الحج، الآية 62.

فالوجود الموضوعي خارج الوعي هو الوجود الإلهي﴿ ﮯ ﮰ ﮬ ﮭ ﮪ﴾ [1] والوجود الكوني الذي هو كلمات الله وهو حق أيضاً ﴿ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ﴾ "[2].

فالله حق والوجود كلماته وهو حق أيضاً، لذا قال عز وجلّ: ﴿ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ[3] ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ﴾[4].

ونحن نعلم أن سمة "المتكلم" ليست من أسماء الله الحسنى، وإنما كلماته اشتقت من اسمه الحق. ومن أجل تعليم الإنسان صاغ الله الحقيقة المطلقة وهي الوجود ونواميسه العامة وأسماءه الحسنى صياغةً لسانية إنسانية "[5].

ويقول شحرور منكرا عذاب القبر في تفسيره لقوله تعالى: "قال عن آل فرعون: "﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[6].

هنا أكد القرآن أن لا نعيماً جسديا ولا عذاباً جسديا إلا بعد البعث الجسدي والحساب المادي، فهناك الجنة والنار الماديتان.

هذا البحث يقودنا إلى استنتاج مهم جدا وهو ما يقال عنه عذاب القبر. فإذا فُهم عذاب القبر فهما رمزيا على أنه الصورة التي يراها المتوفى حين الموت بغض النظر أدفن في القبر أم أحرق أم التهمته الوحوش فهذا وارد ولا يتعارض مع المفاهيم الواردة في الكتاب. أما ما ورد في بعض الكتب عن سؤال منكر ونكير بعد الدفن، ويسألون الميت عن ربه ودينه: فلم يثبت في نص صحيح. وإن ما يفعله بعضهم من تلقين الميت بعد الدفن فمما لم نجد له سنداً صحيحاً"[7].

---

[1] سورة الحج، الآية 62.

[2] سورة الأحقاف، الآية 3.

[3] سورة يس، الآية 82.

[4] سورة آل عمران، الآية 47 – سورة مريم، الآية 35.

[5] الكتاب والقرآن، شحرور، 71-72.

[6] سورة غافر، الآية 46.

[7] الكتاب والقرآن، شحرور،380-381.

ويفسر شحرور عملية الخلق بمنطق مادي صرف ويستعمل مبادئ المادية علنا فيقول: "إننا نتبنى النظرية العلمية القائلة بأن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة ونرى أن انفجاراً هائلاً آخر مماثلاً للانفجار الأول في حجمه سيؤدي حتماً إلى تغير طبيعة المادة وهلاك هذا الكون المادي ليحل محله كون "عالم" مادي آخر.

ويعني ذلك أن هذا الكون لم ينشأ "يخلق" من عدم بل من مادة ذات طبيعة أخرى. كما أن هذا الكون سيزول ليحل محله كون آخر من مادة ذات طبيعة مغايرة.

قلنا أن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه، يؤدي إلى تغير الصيرورة بشكل مستمر وهلاك شيء وظهور شيء آخر. وهذا القانون حتمي لا رد له، ويسير باتجاه واحد فهو لذلك قدر الموجودات كلها الذي يعبر عنه بالتسبيح.

فالخلق الأول بدأ بانفجار كوني هائل حيث قال الله تعالى:﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ٻ ﴾[1]حيث أن الفجر هو الانفجار الكوني الأول، {وليال عشر} معناه أن المادة مرت بعشر مراحل للتطور حتى أصبحت شفافة للضوء، لذا أتبعها قوله: {والشفع والوتر} حيث أن أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار ...

فالخلق هو التصميم ولكن يمكن أن يكون التصميم لشيء له سابقة، أي يمكن لمهندس أن يصمم بيتاً قد سبقه إليه أحد وله سابقة.

ولكي يبين أن خلق السموات والأرض ليس له سابق، وأنه لأول مرة قال: {بديع السموات والأرض} ولكي يبين سبحانه وتعالى أن تصميم السموات والأرض وإبداعهما غير قديمين وأنهما كانتا معاً ثم انفصلتا عن بعضهما قال: {فاطر السموات والأرض} وقد أكد أن هذا الفصل حصل بانفجار "[2].

---

[1] سورة الفجر، الآيات 1-2-3.

[2] الكتاب والقرآن، شحرور، 234-235.

فمخالفة شحرور ظاهرة في هذا الباب نتيجة لإنكاره كلّ خبر جاء في السنة عن الغيبيات، وهي كلها ضمن الإيمان باليوم الآخر، فعذاب القبر ينكره شحرور لأنه في زعمه ثُبت في السنة فقط، والحق أن القرآن العظيم أثبت عذاب القبر، وأثبت عذابا قبل عذاب الآخرة، قوله تعالى في سورة غافر الآية 46، وفي تفسيره الثاني ينكر أن الجنة والنار قد خُلقتا، أو حتى أنهما موجودتان، متجاهلا جنة المأوى، ويُنكر أيضا النفخ في الصور، وماهذا إلا صنيع الحداثيين في تأويل النصوص، والتدليس.

الفصل الثالث: تمثّلات التّاريخانية على نماذج من علوم القرآن عند الحداثيّين –عرض ونقد–

يرى الحداثيون أنّ أخصب مجال لإثبات جدوى التّاريخانية "علوم القرآن الكريم"، لما لهذه العلوم من مُتعلّقٍ وثيقٍ بالمرويات وهذا ما يستشفّ من نصوصهم، فالغاية من أرخنة الخطاب القرآني بحسب تعبير جلّ الحداثيين هي العودة بالقرآن إلى بيئته وقاعدته العرقية اللغوية والاجتماعية، حتى الثقافية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة زمن نزول الوحي، إذ يقول نصر حامد أبو زيد:" ومن خلال علوم القرآن: أسباب النزول، والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن نكشف أنّ القرآن نصّ لغوي نزل على مدى أكثر من عشرين عاما، نزلت الآية أو مجموعة من الآيات حسب الوقائع"[1] .

ويؤكّد حسن حنفي محورية علوم القرآن الكريم وكونها مدخلا لتقبّل المسلمين للطرّح التّاريخاني ونصّه في ذلك:" ونشأت لذلك علوم بأكملها هي علوم القرآن لبيان تاريخية النصوص نشأة وتطورا، الجمع والترتيب مكانا وزمانا، النزول والنسخ تطورا ونظاما، المكي والمدني ...بل إنّ الإسلام ذاته الذي يجمع بين هذه النصوص المفرّقة على مدى ثلاث وعشرين عاما فيما عرف بالتنجيم، إنّما هو حلقة خاصة في تطوّر الوحي العام منذ آدم حتى محمد صلى الله عليه وسلم"[2].

والجدير بالذّكر أنّ مباحث علوم القرآن كثيرة، غير أن أَظْهَر المباحث التي تتجلى فيها التاريخانية بوضوح وركز عليها الحداثيون ، أسباب النزول، النّسخ، وجمع القرآن.

---

[1] مجلة العربي نصر حامد أبو زيد، 1996م، العدد 450، 69.

[2] الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول، حسن حنفي من كتابه هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،1998م، 73/1.

المبحث الأول: أسباب النزول عند التّاريخانيين –عرض ونقد–

لقد وجد الحداثيون في أسباب النّزول ضالّتهم المنشودة، باعتبارها نشأت ضمن سياقات تاريخية تجعل من تطبيق التّاريخانية يتساوق ظاهريا مع تفسير تلك الوقائع مع حيثيات نشأتها الزمانية والمكانية، غير أنّ الإسلام وباعتباره دينا ربانيا يعتمد في تشريعه للأحكام على الواقعية والتعميم، وهذا ما لم يستسغه أنصار التّاريخانية، كما سيتبين في مطالب هذا المبحث.

المطلب الأول: مفهوم أسباب النزول عند علماء الإسلام

لعظيم أثر هذا العلم في فهم آيات القرآن الكريم، أولى له العلماء عناية خاصة، فقد محصُّوا رواياتها وبينوا الصحيح من الضّعيف لتسهيل ربطها بمعانيها بشكل يدل على ثبات الشريعة ومرونتها في الآن ذاته على ما سيتضح في الفروع الآتية.

الفرع الأول: تعريف أسباب نزول القرآن

يُعتبر علم أسباب النّزول من أهمّ علوم القرآن الكريم، وقد عرّف الزّرقاني سبب النّزول بأنه :" هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه ، مبينة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال".[1]

ويمكن أن يختصر سبب النزول في كونه:" ما نزل القرآن بشأنه، للإجابة عنه، أو لبيان حكمه زمن وقوعه".[2]

معرفة أسباب نزول آي القرآن من أجلِّ علوم القرآن وأشرف مقاصدها؛ لأنه يعين على فهم معناها، ولهذا فقد أشكلت آيات على بعض الصحابة فمن دونهم حتى استبان لهم سبب نزولها؛

---

[1] مناهل العرفان في علوم القرآن، الزُّرْقاني، 106.

[2] أسباب النزول القرآني، غازى عناية، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1411 هـ، 14.

كقوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [1]، فقد وضّح لهم أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه سبب نزولها، فعرفوا تفسيرها، فاستبان لهم معناها"[2]

ومما يشترط في اعتبار الرواية سببا للنّزول أن يكون القرآن الكريم قد نزل من أجله، وبسببه ابتداءً، وأن تنزل الآية أو السّورة في زمن وقوعه ثانيا[3].

ومعتمد العلماء" في معرفة سبب النزول على صحّة الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة، فإنّ إخبار الصّحابي عن مثل هذا إذا كان صريحاً لا يكون بالرأي، بل يكون له حكم المرفوع؛ كما نبّه على ذلك الحاكم وابن الصلاح وغيرهما من أئمة الحديث "[4].

وذكر السّيوطي أنّه: "قد تقرر في علوم الحديث: أن سبب النزول حكمه حكم الحديث المرفوع؛ لا يقبل منه إلا الصّحيح المتصل المسند، لا ضعيف ولا مقطوع"[5].

ومن المسائل المهمة أنّ القرآن الكريم في أسباب النّزول قسمان:" قسم نزل من الله ابتداءً غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، إنّما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان، وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة [6].

---

[1] سورة البقرة، الآية 195.

[2] مناهل العرفان ، الزّرقاني، 106.

[3] ينظر أسباب النزول القرآني، غازى عناية، 13.

[4] مباحث في علوم القران ، مناع القطان، 73.

[5] المقامة السندسية في النسبة المصطفوية، السيوطي، 6.

[6] مناهل العرفان، الزّرقاني، 106.

الفرع الثاني: أمثلة عن أسباب النزول

أغلب أسباب النزول كانت تُسبق إمّا بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم، أو استفتاء أو حادثة وسأبين مثالا لكل نوع.

أولا : مثال لسبب نزول سبق بسؤال

ومن ذلك سؤال يهود للرسول صلّى الله عليه وسلم عن ماهية الروح، والذي كان سببا في نزول قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [1].

فقد روى البخاري عن ابن مسعود، أنّه قال: «كنت أمشي مع النبي صلّى الله عليه وسلم بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب، فمرّ بنفر من اليهود، فقال بعضهم: لو سألتموه، فقالوا: حدثنا عن الرّوح؟. فقام ساعة، ورفع رأسه، فعرفت أنه يوحى إليه حتى صعد الروح، ثم قال: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا". [2]

ثانيا: مثال لسبب نزول سبق باستفتاء

استفتاء جابر رضي الله عنه لرسول الله صلّى الله عليه وسلم عن إرث الكلالة ، والذي كان سببا في نزول قوله تعالى: چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ چ [3].

روى الواحدي عن جابر رضي الله عنه قال:"اشتكيت، فدخل عليّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم، وعندي سبع أخوات، فنفخ في وجهي، فأفقت، فقلت: يا رسول الله، أوصي لأخواتي بالثلثين؟ قال: أجلس، فقلت: الشطر؟ قال: اجلس، ثم خرج، فتركني، قال: ثم دخل عليّ، وقال: يا جابر، إني لا

---

[1] سورة الإسراء، الآية: 85.

[2] صحيح البخاري،كتاب العلم، باب قول الله تعالى:{وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا}125/37/1.

[3] سورة النساء، الآية: 176.

أراك تموت في وجعك هذا، إن الله قد أنزل، فبين الذي لأخواتك الثلثين، وكان جابر يقول: نزلت هذه الآية فيّ:يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ ".[1]

ثالثا:مثال لسبب نزول سبق بحادثة

حادثة سرقة الدرع وإخفاءها عند اليهودي، أنها سبب نزول قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ
ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ
ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ
ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ
ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ
ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ
ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ
ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ
ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ.[2]

وقد روى الواحدي:" أنّ رجلا من الأنصار يقال له: طعمة بن أبيرق سرق درعا من جار له يقال له: قتادة بن النعمان، وكانت الدّرع في جراب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينثر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى الدار، وفيها أثر الدقيق ثم خبأها عند رجل من اليهود، يقال له: زيد بن السمين، فالتمست الدرع عند طعمة، فلم توجد عنده، وحلف لهم، والله، ما أخذها، وما له به من علم، فقال صاحب الدرع: والله قد أدلج علينا، فأخذها، وطلبنا أثره حتى دخل داره، فرأينا أثر الدقيق، فلما أن حلف تركوه، وأتبعوا أثر الدقيق حتى انتهوا إلى منزل اليهودي، فأخذوه، فقال: دفعها إليّ طعمة بن أبيرق، وشهد له أناس من اليهود على ذلك، فقالت بنو ظفر: انطلقوا بنا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلم، فكلموه في ذلك، فسألوه أن يجادل عن صاحبه، وقالوا: إن لم تفعل، هلك صاحبنا، وافتضح، وبرئ اليهودي، فهمّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم أن يفعل، وكان هواه معهم، وأن يعاقب

[1] أسباب النزول للواحدي، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة. 124-125. والحديث أخرجه أحمد في مسنده، من مسند جابر رضي الله عنه، 14998/245/23، وقال شعيب الأرنؤوط:"حديث صحيح، وهذا إسناد على شرط مسلم".

[2] سورة النساء، من الآية 105 إلى 116.

اليهودي حتى أنزل الله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ إلى وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِيداً ".[1]

الفرع الثالث: التباين في التعبير عن سبب النزول

يختلف اصطلاح المتقدمين من الصحابة والتابعين في التعبير عن سبب النزول عما هو معهود عند المتأخّرين يقول ابن تيمية :"وقولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عني بهذه الآية كذا"[2].

وقد أشار الزركشي إلى هذا الاختلاف قال: "قد عرف من عادة الصحابة، والتابعين أن أحدهم إذا قال: "نزلت هذه الآية في كذا"، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآيات، لا من جنس النقل لما وقع".[3]

لذلك قد تكون الصيغة التي يذرها الصحابي إمّا صريحة أو محتملة في كونها سبب نزول، فالعبارة الصّريحة هي ما كان بيّنا غير قابل للتأويل مثل قول الراوي:"سبب نزول هذه الآية كذا"، وكذلك عبارة :"حدث كذا، فنزلت آية كذا"، أو قوله:"سئل الرسول صلّى الله عليه وسلم، فنزلت آية كذا". أما المحتمل فهو مثل قول الراوي:" نزلت هذه الآية في كذا"، ولم يذكر كلمة السبب، الراوي:" أحسب هذه الآية نزلت في كذا" أو "ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في كذا"[4].

والجدير بالتنبيه أنّ سبب النزول يختلف عن حكاية حوادث السابقين، وقد استدرك السيوطي على الواحدي عدم التفريق في سورة الفيل فقال:"والذي يتحرر في سبب النزول، أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدي في تفسيره في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة

---

[1] أسباب النزول، الواحدي، 120-121.

[2] مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1490هـ- 1980م، 16.

[3] البرهان ، الزركشي، دار إحياء الكتب العربية، ط: 1 ،1376 هـ، 32/1.

[4] ينظر أسباب النزول القرآني، غازي عناية، 84-85.

نوح، وعاد، وثمود، وبناء البيت، ونحو ذلك. وكذلك ذكره في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا١٢٥﴾ [1]، سبب اتخاذه خليلا، فليس ذلك من أسباب النزول كما لا يخفى" [2].

الفرع الرابع: فوائد معرفة أسباب النزول

في معرفة أسباب النزول فوائد جليلة لا يمكن حصرها لذلك يمكن اعتبارها على رأس علوم القرآن الكريم وهذا ما جعل العلماء يفردونه بالتصنيف و:"أقدمهم علي بن المديني شيخ البخاري ومن أشهرها كتاب الواحدي وقد اختصره الجعبري فحذف أسانيده ولم يزد عليه شيئا وألف فيه شيخ الإسلام أبو الفضل بن حجر كتابا مات عنه مسودة فلم نقف عليه كاملا وقد ألف فيه السيوطي فيه كتابا حافلا موجزا محررا لم يؤلف مثله في هذا النوع كما قال عنه الإمام نفسه، سمّاه:"لباب النقول في أسباب النزول "[3].

وقد ذكر العلماء فوائد كثيرة لعلم أسباب النزول لخصها السيوطي في الإتقان [4]وأهمها:

أولا: معرفة تفسير القرآن الكريم وتوضيح معانيه

فإذا لم يكن المفسر من أهل المعرفة بأسباب النزول، فلا مجال له لتفسير كلام الله عز وجل فقد ذكر الواحدي أنّه :"لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن".[5]

وأكّد ابن تيمية أن:" معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب".[6]

---

[1] سورة النساء، الآية 125.

[2] الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 107/1.

[3] الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 107/1.

[4] المرجع نفسه،107/1-108.

[5] المرجع نفسه، 107/1-108.

[6] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط:3، 1426 هـ- 2005 م، 339/13.

وذكر ابن دقيق العيد أنّ:"معرفة سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن"[1]، وبين أبو الفتح القشيري أنّ أسباب النزول هي التي سهلت على الصحابة ادراك التفسير فقال :"بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصّل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا"[2].ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتجاوزون آيات قليلة حتى يعلموا معانيها ويعلموا فيما نزلت، ويعملوا بها.

ثانيا: معرفة المقاصد الإلهية من معاني الآيات القرآنية

إنّ في تلمّس الحكم الإلاهية :" ما من آية من كلام الله جل وعلا إلاّ ولها معنى، وهذا المعنى يتباين الإنسان من جهة إدراكه وفهمه والإستنباط منه، وإذا عرف الإنسان سبب النزول إستطاع أن يستنبط أحكاماً مقترنة لا بالنص، وإنما مقترنة بالحال الذي نزل فيه، كأن تكون الآية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة ويستطيع أن يستنبط من ذلك حكمة، لماذا هذه الآية نزلت في حكم لا يتعلق في غزوة وإنما يتعلق في حال حضر، فنزلت في هذا الموضع، يستطيع أن يستنبط من ذلك حكماً عظيمة كالإستنباط في أمور الدّعوة وأمور الإصلاح وأمور الصّبر، وكذلك إدخال ما كان من غير مناسب الحال في غير وقته لمصلحة راجحة رآها الإنسان ونحو ذلك"[3].

ثالثا: وقاية الأمة من الوقوع في الشر والخلاف

لا شكّ أنّ سوء الفهم يؤدي إلى الإختلاف خاصة إذا تعلق الأمر بكلام الله جل سبحانه فالأمّة:" إذا جهلت القرآن وجهلت مواضع نزوله وقع فيها الشرّ والخلاف، ولهذا روى الخطيب من حديث إبراهيم أنّ عمر بن الخطاب عليه رضوان الله تعالى دعا عبد الله بن عباس وسأله قال: ما لهذه الأمة تختلف وكتابها واحد وربها واحد؟ فقال عبد الله بن عباس: إنّ القرآن أنزل إلينا ونحن نعلم فيما نزل، وإنه سيأتي أقوام يقرءون القرآن ولا يعلمون فيما نزل فيختلفون، فزبره عمر عليه رضوان الله

---

[1] ا الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 108/1.

[2] البرهان ، الزركشي، 22/1.

[3] أسباب النزول، عبد العزيز الطريفي، 24.

تعالى، ثم قال: إيه أعد، يعني: أعد ذلك المعنى من شدة ما استحسنه عمر بن الخطاب، ولأنّ وجود النصّ إذا تجرّد من معرفة معناه وسبب نزوله فسيقع الإنسان في الخلاف والشرّ، فالله سبحانه وتعالى جعل كلامه عاماً، وهذا هو الأصل في التنزيل، وهذا العموم لمصلحة الأمة في معرفة الحكم الخاص والحكم العام، ومعرفة ما يترخّص به الإنسان من وجوه الترخص عند الحاجة والضرورة، وهذا يعرفه ويدركه أهل العلم والدراية"[1].

[1] المرجع نفسه، 2.

المطلب الثاني: تصور أسباب النزول عند التّاريخانيين

يعتبر الحداثيون العرب نظرياتهم المقدمة عن أسباب النزول :" نظريات ثمينة وركيزة أساسية للتجديد من داخل أصول الفقه، لأنها تجسّد تاريخية الوحي، وتعيد وضع النص في التاريخ، وعليه فإنّ ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، ومناداته له، كما أنّ ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل أنّ الفكر يتجدّد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلّباته"، " والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ السبب يعني الصعود من أسفل إلى أعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلاّ بعد وقوع السبب كان الأدنى شرطا للأعلى، وإنّ كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما تنشأ من هذا الموضوع وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، المجتمع أولا والوحي ثانيا، الناس أولا والقرآن ثانيا، الحياة أولا والفكر ثانيا"[1].

وسيرد بيان تعريف أسباب النزول والمسائل التي ستوضح مفهوم هذا العلم عند الحداثيين وما يريدون أن يصلوا إليه من خلال رؤيتهم التاريخانية.

الفرع الأول: التعريف الحداثي لأسباب النّزول

يعتبر علم أسباب النزول في الفكر الحداثي من أهمّ العلوم الدالّة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه، لأنّ هذا العلم في نظرهم يزوّدنا من خلال الحقائق التي يطرحها بمادة جديدة ترى النصّ استجابة للواقع، تأييدا أو رفضا، وتؤكّد علاقة الجدل والحوار بين النص والواقع [2].

وقد أكثر الفكر الحداثي من الاستشهاد بأسباب النّزول ودراستها بُغية ترويج أفكارهم ودسّ سمومهم، وحتى الاسم الذي عبّر به علماء القرآن عن أسباب النزول تجاوزه الفكر الحداثي في صورته التراثية، فها هو حسن حنفي يُعبّر عن هذا العلم في حقيقته على أنّه أسبقية الواقع على الفكر

---

[1] الوحي والواقع، حسن حنفي، 20/1.

[2] ينظر: مفهوم النص، نصر حامد، 97.

ومناداته له، كما أنّ ما عبّر عنه القدماء باسم النّاسخ والمنسوخ ليدلّ على أنّ الفكر يتحدّد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلّباته[1].

وفي هذا الصّدد يقول نصر حامد:" إنّ معرفة أسباب النّزول ليست مجرّد ولع برصد الحقائق التّاريخية التي أحاطت بتشكّل النصّ، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النصّ واستخراج دلالته، هذا إلى جانب أنّ دراسة الأسباب والوقائع تؤدّي إلى فهم الحكمة من التّشريع خاصّة في آيات الأحكام"[2]، وكأنّ نصر حامد يريد أن يخلّص مفهوم سبب النزول من إطاره التّراثي، كاشفا أنّ سبب النزول يمكّن المفسّر من القراءة الصّحيحة للنص، ومن ثمّ يجعله مقاربا لاكتشاف الدّلالة [3].

ويعود حسن حنفي ليقرر أنّ:"الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبّان ثلاث وعشرين عاما، كلّ آية أو كلّ مجموعة من الآيات تمثّل حلاّ لموقف معيّن في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد.. فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النّزول".[4]

ويعطي نصر حامد مسألة أسباب النزول بعدا آخر من خلال أنسنتها قائلا:"...فإنّنا نجعل المتلقّي الإنسان، بكلّ ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي، هو نقطة البدء والمعاد"[5]، إشارة منه على أنّ أسباب النّزول ليست سوى سياق اجتماعي للنّصوص، وليست الأحداث والوقائع التي نزلت منجمة بحسب الظّروف والوقائع العينية المباشرة.[6]

---

[1] يُنظر: التراث والتجديد، حسن حنفي، 16.

[2] مفهوم النص، نصر حامد، 102.

[3] ينظر المرجع نفسه، 109.

[4] التّراث والتّجديد، حسن حنفي134-134.

[5] نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 200.

[6] يُنظر المرجع نفسه، 200.

ويُقرّ العشماوي[1] في شرحه لأسباب النزول بكونها علل مؤثرة في النصوص فيقول :"تعني الظروف الواقعية التي كانت سببا للنص أو كانت سببا لتعديله وهي أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه".[2] بمعنى أن تعميم حكم النص على غير سبب النزول مخل بتفسيره وشرح أحكامه.

ويهوّن علي أومليل من مكانة أسباب النزول ويجعلها مجرد أسئلة صريحة أو ضمنية فيقول:"سبب نزول آية أو ورود حديث هو سؤال، سواء أكان صريحا وجه إلى الرسول، أو سؤال ضمنيا اقتضته واقعة معينة تطلبت جوابا عليها أي تشريعا".[3]

وفي كلامه بعد لأنه لا يخفى كون سبب النزول :"سبب النزول أعمّ من أن يقتصر على كونه سؤالا، فقد يكون حادثة أو واقعة ما، وإطلاق معنى السؤال على الحادثة فيه تجوّز واضح...فإنّ الفكرة الأخطر لدى أومليل أنّه انطلق من ربط معنى أسباب النزول بالسؤال إلى نتائج متعلقة بفكرة تاريخية النص ونسبيته وقابليته للتطور"[4].

وقد أنكر الإسلامبولي أن تسمى أسباب النزول بذلك بل الصّواب إطلاق كلمة تاريخية نزول التشريع بناء على خلطه بين السبب الأصولي وسبب النزول فقال:" لا يصح استخدام كلمة "سبب" على نزول التشريع الإلهي؛ لأن السبب هو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وهذا غير منطبق على التشريع، لأنه سوف ينزل لا محالة كونهً تشريعا انسانيا عالميا وليس قوميا عينيا ، والأصح إطلاق كلمة تاريخية نزول التشريع، التي تفيد دلالة الوقت والحدث المناسب الذي تم اختياره من قبل الخالق، لينزل النص التشريعي بصياغة مناسبة فوراً؛ لأن النص التشريعي ليس للتلاوة، إنما هو

---

[1] أحمد سعيد العشماوي:(1932-2013م):المستشار الكاتب المفكّر المصري من دعاة فصل الدين عن الدّولة، تخرّج من كلية الحقوق سنة 1955، عمل بالقضاء الوضعي بالقاهرة والإسكندرية، كما عمل بالتّدريس محاضرا في العديد من الجامعات العربية والأجنبية، بدأ التّأليف بعد تخرجه بضع سنين، من مؤلّفاته: رسالة الوجود، جوهر الإسلام، الشّريعة الإسلامية والقانون المصري، معالم الإسلام، أصول الشّريعة، وغيرها. يُنظر: الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني، رسالة دكتوراه، إشراف شحادة العمري، إعداد بسام محمد محمود عبيدات، 81-82.

[2] أصول الشريعة، العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط:4، 1416هـ-1996م، 69.

[3] في شرعية الإختلاف ، علي أومليل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2، 2005م، 69.

[4] موقف العلمانيين من أهم مسائل أسباب النزول، أحمد قوشتي مخلوف، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1438هـ، 51.

تشريع للواقع الاجتماعي، ومن هذا الوجه ارتبطت أحداث معينة بنزول النص التشريعي ليس كسبب نزول له، وإنما كظرف مناسب لإنزال النص الإلهي إلى حيز التطبيق العملي"[1].

الفرع الثاني: علاقة أسباب النّزول بالتّاريخانية في الفكر الحداثي

ينطلق التاريخانيون من أن أسباب النزول تعني:" أن الوحي مرتبط بالواقع، والآية بالتاريخ، فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، فقد ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم . لذلك جاء النص منجما وفق الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية واستجابة لها، ليجب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن معين، وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية واثنية بشرية تحمل وسمها وخصائصها، وقد ترتب على ذلك نتيجة كبرى مفادها أن النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بشرية فانه يمثل خطابا نسبيا موجها للبشر، أو بتعبير أدق لبشر ينتمون إلى شعب معين وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين "[2].

ويجعل نصر حامد من التاريخانية محورا في عملية تأويل القرآن الكريم وفهمه فيقول:" غير أن محاولة تأويل آي القرآن أو الخلاف حول المحكم والمتشابه ترتبط بزمن نزول القرآن نفسه. ويبدو أن محاولة تأويل آي القرآن والتشكيك فيه قد ارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول في المدينة. ومن العسير على الباحث تحديد نقطة البداية في هذا الجدل. ومع ذلك فالقرآن نفسه قد سجّل هذه المحاولات وردّ عليها. ولو رتبت آيات القرآن وسوره حسب ترتيب النزول بحسب ما تسمح به مصادرنا الحالية عن أسباب النزول لأمكن حسم كثير من المعضلات التي ترتبط بالدراسات القرآنية بشكل عام. فالقرآن قبل كل شيء وبعد كل شيء هو المصدر الوحيد الذي لا يتطرق اليه الشك

[1] ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، سامر الاسلامبولي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق،ط:1، 2002م، 124-125.
[2] العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان، 473 -474.

كمصدر تاريخي لعصر النبوة بشقيه المكي والمدني. ولقد سجّل لنا القرآن في سورة آل عمران هذه المحاولات التأويلية"[1].

إنّ توظيف الحداثيين لأسباب النزول تحمل في طيّاتها أهدافا خبيثة تُبعد المسلم عن هدايات القرآن، وتُغري فكره عن انتهاء صلاحية أحكام القرآن وذلك بناءً على "المنهج التاريخاني" الذي يُفضي لإلصاق النص بالتّاريخ لتسويغ التخلي عنه الآن، ولعلّ محمد أركون كان سباقاً إلى هذا المنهج، ومن خلال قراءة الحداثيين للقرآن الكريم قراءة مفتوحة باعتباره ظاهرة تاريخية وارتباط مدلوله بعصره، فنجد أركون يرى أنّ أسباب النّزول كانت نتاج نقاش دار في القرن الهجري الأوّل وهو ما أدّى إلى كتابة النّاسخ والمنسوخ، فيقول:" وهذا قد يوحي لنا بالفكرة التّالية: وهي أنّ المناقشات المعقّدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة النّاسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة، بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي على كلّ الآيات المنسوخة، وعندئذ راحت أدبيات أسباب النّزول تزدهر وتنتشر ضمن الظّروف الثّقافية والسّياسية الخاصّة بالقرن الأوّل للهجرة".[2]

وكان ممّا وُصف به القرآن الكريم عند نصر حامد " الحدث القرآني" فيقول: " وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النّصوص الدّينية ويثبّت المعنى الدّيني، فإنّ معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنّصوص حيويتها ويطلق المعنى الدّيني بالفهم والتّأويل من سجن اللّحظة التّاريخية إلى آفاق الإلتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التّاريخية"[3] .

والذي يظهر من كلام أركون أنه لا يفرق بين سبب النزول وقصص الأنبياء، فيقول:" يوجد في التّراث الإسلامي شيء يدعى قصص الأنبياء وهي تحتوي على العديد من القصص، ونخصّ بالذّكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهذه القصص

---

[1] الإتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء بيروت، ط 5 ،2003م، 141.

[2] من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، 73-74.

[3] نقد الخطاب الدّيني، نصر حامد أبو زيد، 202.

العديدة تشكّل الخلفية الأسطورية التي تفسّر لنا سبب نزول كلّ آية من آيات القرآن"[1]. وعلى هذا القول المضطرب معنى السّبب عندهم ليس مرتبطا بوقت النّزول، بل هي أساطير وإسرائيليات مُتخيّلة.

والعجيب أنّ شحرور[2] ينفي العلاقة بين القرآن وأسباب النّزول، فيقول:" أسباب النّزول هي للأحكام ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب نزول" [3].

الفرع الثالث: مآل القول بتاريخانية أسباب النزول

أسباب النزول أهم مباحث علوم القرآن عند الحداثيين، لما لها من عظيم أثر على بقية العلوم القرآنية فهم يرون أن القرآن وإن كان رباني المصدر والغاية إلا أن تنزيله وتطبيق أحكامه محكوم بأسباب النزول ذات البعد التاريخي، إذ ترتبط الآيات بواقع نزولها ولا تتعداه لغيره، وهذا عين المراد بالتاريخانية، ولا يفسر القرآن بعموم ألفاظه.[4]وفيما يلي بيان للمسائل التي ينبني عليها القول بتاريخانية أسباب النزول.

أولا: واقعية أسباب النزول

لقد ركّز الفكر الحداثي على ترسيخ مسألة واقعية أسباب النزول باعتبارها المنفذ الوحيد لتمرير القول بتاريخانية هذه الأسباب وما كانت سببا في نزوله يقول حنفي في كلام سبق ذكره:" الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبّان ثلاث وعشرين عاما، كلّ آية أو كلّ مجموعة من الآيات تمثّل حلاّ

---

[1] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط1، 2001م، 3.

[2] محمد شحرور(1938-2019م):ولد بدمشق ، تحصل على شهادة الماجستير عام 1969، وعلى شهادة الدكتوراه عام 1972، من مؤلفاته: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، الدولة والمجتمع، الإسلام والإيمان – منظومة القيم، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة – الوصية – الإرث – القوامة – التعددية– اللباس. ينظر : موقف د. محمد شحرور من أركان الإيمان من خلال كتابه الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، بدر بن محمد ناضرين، الشاملة الذهبية 6-7.

[3] الكتاب والقرآن ، محمد شحرور، 92.

[4] ينظر العلمانيون والقرآن، الطعان، 474.

لموقف معيّن في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد.. فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النّزول".[1]

ويغالي حنفي في تقرير واقعية الآيات وربطها بأسباب النزول فيقول:" تعني أسباب النزول أن الوحي لم يفرض على الواقع ابتداء بل كان نداء للواقع ذاته، وأن الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر عبر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها ...نستدل من ذلك على أن الواقع له أولوية على الفكر، وبالتالي يكون الإسلام بلغة العصر دينا واقعيا من الأساس وليس فقط في التشريعات على ما هو معروف في مبادئ الاستدلال ...وذلك يعني أنه مطلب من مطالب الواقع، وأن الواقع هو الذي نادى به، وهو الذي فرضه، فلم يأتي عنوة ولم يفرض غصبا"[2].

وقد انطلق نصر أبو زيد من كون :"علم أسباب النزول من أهمّ العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه"[3].

ليصل إلى أنّ :"النقاد العرب قد نظروا لعلاقة النصوص الأدبية بالواقع من خلال مفهوم المحاكاة أو المماثلة والتشبيهً والوصف، فإن علم أسباب النزول يمكن أن يطرح لنا مفهوما مغايراً لعلاقة النص بالواقع، وإذا كانت مفاهيم النقد العربي عن المحاكاة قد تأثرت في صياغاتها الفلسفية بخطى التراث اليوناني بعد أن أعادت تأويله ليلائم واقع النصوص العربية، فإن علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضا وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع"[4] .

---

[1] التّراث والتّجديد، حسن حنفي، 134-134.

[2] الدين والثورة في مصر، حسن حنفي، 71-72.

[3] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 97.

[4] المرجع نفسه، 97.

ثانيا: قصور القرآن عن كونه بيانا لكلّ شيء

إنّ مُؤدى القول بالتاريخانية وواقعية الأحكام القرآنية يوصل إلى نتيجة حتمية وهي أنّ القرآن ليس تبيانا لكل شيء ولا يمكن أن يكون كلي في أحكامه لأن معظم آياته مقصورة على سببها، وقد صرح العشماوي بهذا عندما قال :"أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولكنها أحكام تتعلق بواقعات بذاتها أثيرت لسبب أو لآخر ...ولم تكن مجرد تشريع مطلق "[1].

ويجعل نصر حامد من هذا الادعاء مسلمة طبيعية فيقول :"إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية كانت تصف واقعا أكثر ما تصنع تشريعا"[2].

ويناور العشماوي بتقرير أهمية أسباب النزول التي لا يمكن توظيفها إلا في فهم الآية الخاصة بها فيقول :" ففيما عدا السور الأولى في بداية الدّعوة، لم تتنزّل آية إلاّ بسبب، فقد كانت تحدث الواقعة أو يسأل النبيّ رأيا أو حكما فتتنزل الآية على السّبب الذي طلبت من أجله".[3]

ويضيف مخاتلا بعدم التصريح بتصوره مباشرة فيذكر أن كلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب، أي لأسباب تقتضيها سواء تضمّنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية أم نظما أخلاقية، ومن يقرأ القرآن بغير هذا الفهم لا يدرك حقيقة معناه، وما قصدت إليه آياته، إلى أن يقول: " أسباب التّنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه بلغة القانون المعاصرة –الأعمال التّحضيرية للقانون– وهي ألزم في تفسير آيات القرآن لسلامة فهمها وحسن تطبيقها من لزوم الأعمال لتفسير القانون".[4]

---

[1] معالم الإسلام ، العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط:2 ،2004م، 293.

[2] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 139.

[3] أصول الشّريعة، العشماوي، دار اقرأ، بيروت، ط:2، 1403هـ، 65.

[4] جوهر الإسلام، العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط:4، 1996 م، 128-129.

ثالثا: لكل آية سبب نزول

إنّ الفهم الخاطئ لسبب النزول عند الحداثيين وتصوّرهم المختلّ للقرآن الكريم بعيدا عن التعالي الذي خصّه به الخالق سبحانه، جعلهم يُلحّون على جعل سبب نزول لكل آية لما في ذلك من تقوية لتوجههم وتصديقا لمناهجهم، فها هو حنفي يصرح بكل جرأة أن:"كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها. ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف، أو الحادثة، أو البيئة التي نزلت فيها الآية.... ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى . مما يعني، أسبقية الواقع على الفكر وأولوية الحادثة على الآية، المجتمع أولاً والوحي ثانياً؛ الناس أولاً والقرآن ثانياً؛ الحياة أولاً والفكر ثانياً"[1].

وهو ذات المعنى الذي اختاره روجيه غارودي عندما قال:" إنّ الله في القرآن كما في التوراة والأناجيل، يكلم الإنسان في التاريخ أنّ كبار المفسرين الأوائل للقرآن الكريم كالطبري يذكرون بالظروف التاريخية التي نزلت فيها كلّ آية، والمقصود دائما جواب عيني من الله عن مسألة كانت أمة النبي صلى الله عليه وسلم تطرحها عليه...إنّ كل آية من القرآن هي جواب إلهي عن مسألة ملموسة"[2].

ونصوص الحداثيين في المسألة كثيرة أذكر منها قول العشماوي بتعميم الأسباب على كلّ الآيات ونصه:" كلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب وعلى الأخص ما تضمن حكما شرعيا أو قاعدة أصولية أو نظما أخلاقية، لذلك فإنّ تطبيق الأحكام والقواعد والنّظم يعني ربطها بأسبابها وتفسيرها على مقتضى ما أنزلت بسببه، وإلاّ جاز أن ينحرف التطبيق أو يضطرب التقدير "[3].

---

[1] أسباب النزول بين علوم القرآن والحداثيين ، إبراهيم محمد، مجلة أصول الدين والدعوة بالمنوفية، جامعة الأزهر، مصر، 838.

[2] الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ، روجيه غارودي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000 م، 88.

[3] جوهر الإسلام ، العشماوي، 26.

رابعا: الإنتقائية الأخذ بآيات القرآن

إنّ اختيارات الحداثيين على الدّوام باعثة على التعجّب والغرابة، فما من قاعدة يقرّونها إلاّ وفيها من العبث بكلام الله عز وجل مالا يمكن تصوره، ومن ذلك أنّ إإزامهم بتاريخانية أسباب النزول يوصل إلى الإنتقائية في العمل بآيات الله سبحانه، بل يختار كلّ شخص ما يوافق هواه، يقول حنفي:" وتعني أسباب النزول أننا نختار من الوحي في كلّ مناسبة ما نجد به حلا لمشاكلنا ومآسينا، إنّ كلّ محاولة لتفسير الوحي ككل وأخذه جملة واحدة معارضة لطريقة نزول الوحي في البداية، "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث" أي أنّ القرآن يحتوي على حلول لمشاكل عدة لا يؤخذ منها إلاّ ما ساعد على حلّ مشاكل الناس وإلاّ استمع النّاس إلى كلّ شيء ولم يأخذوا أيّ شيء"[1].

وقد نصّ حسن حنفي في موضع آخر صراحة على أنّه:" لا يهمّ معرفة سبب آية كسبب تاريخي في حدّ ذاته، بل الدّلالة العامة لأسباب النزول، فقد يختلف فيها الرواة ولا يهم تعدّد الأسباب بل السبب أي ارتباط الفكر بالواقع"[2].

الفرع الرابع: إشكالية العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب عند الحداثيين

تعتبر مسألة عموم اللفظ وخصوص السبب معترك حقيقي في الفكر الحداثي، فلو نجحوا في تعميم طرحهم، تتحقق تاريخانية القرآن الكريم بشكل لا يداخله شك، وهو ما يفسّر استماتتهم في الوصول إلى أنّ العبرة بخصوص السبب كما سيتضح في النقاط الآتية.

أولا: مفهوم قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قبل الحداثة

تعتبر قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب من أهمّ القواعد التي أفردها الأصوليون بالبحث والتفصيل:" لأن مهمتهم الاستدلال بألفاظ الشارع على الأحكام ونحن نلخص لك هنا ما يسمح به المقام لمناسبة أسباب النزول وما ينزل فيها مما يوافقها أو لا يوافقها في العموم والخصوص

[1] الدين والثورة في مصر ، حسن حنفي، 7 /74-75.

[2] من النقل إلى العقل، حسن حنفي، 83/1.

فنقول: اعلم أنّ لفظ الشارع الوارد جوابا لسؤال أو سبب قد يكون مستقلا أو مفيدا وحده بقطع النظر عن السبب أو السؤال الوارد فيه، وقد يكون غير مستقل بمعنى أنه لا يفيد إلا إذا لوحظ معه السبب أو السؤال،

ولكلّ من هذين النوعين حكمة:

فأمّا الجواب الذي ليس بمستقل: فحكمه أنه يساوي السؤال في عمومه باتفاق الأصوليين ويساويه أيضا في خصوصه على الرأي السائد عندهم"[1].

ويمثل لذلك بقول السّائل:" هل يجوز الوضوء بماء البحر، فأجيب بلفظ بنعم أو لفظ يجوز كان المعنى: يجوز الوضوء بماء البحر لكلّ من أراد من الناس لا لخصوص هذا السائل وذلك لأنّ السؤال استفهام عن الجواز مطلقا من غير اعتبار خصوص المتكلم فكذلك جوابه لأنه غير مستقل،

ولو قال السائل: توضأت بماء البحر فأجيب بلفظ يجزئك كان معناه:

أنّ الوضوء بماء البحر يجزئ السائل وحده لأنّ السؤال خاص بالمتكلم فكذلك جوابه غير المستقل. أما غير المتكلم فلا يعلم حكمه من هذا الجواب بل يعلم من دليل آخر كالقياس أو كقوله صلى الله عليه وسلم: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة". ذلك كله في الجواب غير المستقل.

وأمّا الجواب المستقل: فتارة يكون مثل السبب في أن كلا منهما عام أو خاص. وحكمه إذن أنه يساويه. فاللفظ العام يتناول كل أفراد سببه العام في الحكم واللفظ الخاص مقصور على شخص سببه الخاص في الحكم. وهذا محل اتفاق بين العلماء لمكان التكافؤ والتساوي بين السبب وما نزل فيه"[2].

ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ :"احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعا ذائعا بينهم قال ابن جرير: حدثني محمد بن أبي معشر، قال: أخبرني أبي أبو معشر نجيح، قال: سمعت سعيدًا المقبري يذاكر محمد بن كعب، فقال سعيد: إنّ في بعض الكتب أن لله عبادًا ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم أمرُّ من الصَّبِر[3]، لبسوا للناس مسوكَ الضأن من اللين،

---

[1] جامع البيان في تأويل القرآن ، أبي جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1420 هـ، 4/ 232.

[2] مناهل العرفان في علوم القرآن، الزُّرْقاني، 123.

[3] الصبر (بفتح الصاد وكسر الباء) : عصارة شجر مر . والمسوك جمع مسك (بفتح فسكون) : الجلد جلد الغنم وغيرها .

يجترُّون الدنيا بالدين، قال الله تبارك وتعالى: أعليّ يجترءون، وبي يغترُّون!! وعزتي لأبعثنّ عليهم فتنة تترك الحليمَ منهم حيران !! فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله جل ثناؤه، فقال سعيد: وأين هو من كتاب الله ؟ قال: قول الله عز وجل:" ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ [1]، فقال سعيد: قد عرفتَ فيمن أنزلت هذه الآية ! فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل، ثم تكون عامة بعدُ".[2]

وعلى هذا المعنى عموم المسلمين الذين علموا أن الآيات نزلت في أسباب غير أنهم:" اتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في شأن هلال بن أمية وحد القذف في رماة عائشة ثم تعدى إلى غيرهم، ومن لم يعتبر عموم اللفظ قال: خرجت هذه الآيات ونحوها لدليل آخر كما قصرت آيات على أسبابها اتفاقا لدليل قام على ذلك، ومثال ذلك: قال الزمخشري في سورة الهمزة: قيل: نزلت في الأخنس بن شريق وكانت عادته الغيبة والوقيعة. وقيل: في أمية بن خلف. وقيل: في الوليد بن المغيرة واغتيابه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وغضه منه، ويجوز أن يكون السبب خاصا والوعيد عاما، ليتناول كل من باشر ذلك القبيح، وليكون جاريا مجرى التعريض بالوارد فيه، فإنّ ذلك أزجر له وأنكى فيه".[3]

وقد يأتي الجواب المستقل غير متكافئ مع السبب في عمومه وخصوصه. ويدخل في ذلك صورتان:" إحداهما عقلية محضة غير واقعة وهي أن يكون السبب عاما واللفظ خاصا. وإنما كانت عقلية محضة وفرضية غير واقعة لأن حكمة الشارع تجل عن أن تأتي بجواب قاصر لا يتناول جميع أفراد السبب. أضف إلى ذلك أنه يخل ببلاغة القرآن القائمة على رعاية مقتضيات الأحوال. وهل يعقل أن يسأل سائل فيقول مثلا؟ هل يجوز لجماعة المسلمين أن يدافعوا عن أنفسهم ويقاتلوا من قاتلهم

---

[1] سورة البقرة، الآية 204.

[2] جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، 4/ 232.

[3] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 3 ، 1407 هـ، 795/4.

فيأتي الجواب قائلا: لك أنت أن تدافع عن نفسك وتقاتل من قاتلك، الصورة الثانية هي عموم اللفظ وخصوص سببه".[1]

ثانيا: التفسير الحداثي لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

ينحى الحداثيون في كل مسألة فهما مناقضا لما عليه فهم عامة المسلمين فالحكم عند الحداثيين يقتصر على سبب نزوله لا يتعداه إلى غيره بحال من الأحوال، وقادوا حرباً على قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب باعتبار أن السبب مخصص للآية ولا تتعداه الآية إلى غيره من أشباهه ويجعلون قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب من مظاهر الظلام الحضاري والانحطاط العقلي .يقول سيد القمني في كتبه فقال:" وفي عصور التخلف واستخدام الدين لخدمة توجهات أصحاب السلطان تم وضع قاعدة تقول: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الاستخدام الانتهازي الصريح لنصوص الدين"[2].

ويبيّن نصر حامد أنّ:" الحقائق الإمبريقية[3] المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضا أنّ لكلّ آية أو مجموعة من الآيات سبب خاص استوجب إنزالها، وأنّ الآيات التي نزلت ابتداءً قليلة جدا"[4].

ثم يعلّل عدم جدوى ما ذهب له جمهور العلماء من أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيذكر أنّ :"مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية عموم اللفظ وخصوص السبب أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج النص"[5].

---

[1] مناهل العرفان في علوم القرآن، الزُّرْقاني، 123.

[2] رب الزمان ، القمني، 149 .

[3] الإمبريقية أو التجريبية هو توجه فلسفي يؤمن أن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس، والخبرة. حيث تنكر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان، أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية.

[4] مفهوم النص، نصر حامد، 109.

[5] مفهوم النص، نصر حامد، 120.

ويضيف أنّ:" قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر خصوص السبب، وذلك أنّ اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاما ثقافيا خاصا"[1].

بل أدرج هذه المسألة تحت أمثلة المجاز مستندا على اختيار ابن قتيبة قائلا:"وقد حدد ابن قتيبة (ت 276هـ) المتأثر بالجاحظ بشكل واضح جوانب المجاز وجعلها تشمل الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاخفاء والاظهار والتعريض والافصاح والكناية والايضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة"[2].

ويعقب نصر بأنّ هذه الأمثلة :" كلها ظواهر أسلوبية تعني التغير في الدلالة، والخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة. والذي يهمنا هنا هو تحديد كيفية بلورة هذه الجوانب على يدي المفسّرين منذ ابن عباس حتى وصلت إلى الجاحظ وابن قتيبة"[3].

ويتفرد الشرفي بتقرير أنّ :"العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معًا، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعيّن البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم"[4].

ويدلل لذلك بأنّ :"الألفاظ يمكن أن تكتسب أبعادًا جديدة، كما يمكن للقارئ بهذه القراءة أن يتعلق بروح النص ومقاصده لا أن يتقيد بحرفيته"[5].

---

[1] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 120.

[2] الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، 93.

[3] المرجع نفسه، 93.

[4] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، 80.

[5] المرجع نفسه، 111.

المطلب الثالث: نقد الطرح التاريخاني لأسباب النزول

إذا كانت مباحث علوم القرآن ذات شأن خطير، فإن علم أسباب النّزول من أهمّ هته المباحث ومن أبرز موضوعاتها، ومعلوم أنّ أسباب النزول وُظّفت لفهم النصّ وبيان معناه كما أشرنا، ولا إشكال في توظيفها لتحصيل تلك الفوائد، بينما الفكر الحداثي عطّل وفرّغ النصّ من كلّ معاني الهداية، وتوظيفهم لأسباب النزول كان هدفه إثبات آرائهم الفاسدة كالتّاريخانية والأنسنة، ووقتية الأحكام الشرعية، انطلاقا من النصّ التي تعدّدت أنساقه التّاريخيّة المكانية والزمانية، وسنرى المقاربة القرآنية لأسباب النّزول في الفكر الحداثي من خلال مفهوم سبب النّزول عندهم، فالتّمسّك بعموم اللّفظ وإهدار خصوص السبب في كلّ نصوص القرآن كما يزعمون من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج يصعب أن يسلّم بها الفكر الدّيني ومنها إهدار حكمة التدرّج في التّشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الأطعمة والأشربة[1].

لذلك سأورد في فروع هذا المطلب ما أراه مناسبا من كلام العلماء في نقد الشبهات الحداثية حول أسباب النزول.

الفرع الأول: نقد شبهة أنّ لكل آية سبب نزول

إنّ تعلقهم بهذه الشبهة يقوي دعوى واقعية الأحكام أن كل آية خاصة بسبب معين، غير أن ما وجب أن:"يفهم من هذا أنه ليس لكل نزول قرآني سبب، فكثير من الآيات والسور القرآنية كانت تنزل ابتداء، وليس كل النزول القرآني، كان وقفا في نزوله على الوقائع، والأسئلة. ومن هذا النزول القرآني الذي كان يقع ابتداء: الآيات، والسور النازلة في قصص الأنبياء، والرسل مع أقوامهم، والآيات النازلة في وصف الوقائع، والأحوال السابقة، والآيات النازلة في الأمور الغيبية: كقيام الساعة، ومشاهد البعث، والجنة، والنار، وأحوال النعيم، والعذاب، وغيرها: كأمور العقيدة، والأركان، والأخلاق، إلخ

[1] ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 104.

..فمثل هذه الآيات لم تنزل إجابة لسؤال، أو توضيحا لواقعة، فلا يلتمس لها سبب، وإنما نزلت ابتداء، ولذا يجب التفريق بينها وبين الآيات التي نزلت، ولها أسباب"[1].

والمدرك لطبيعة التشريع الإلهي يعلم أن أسباب النزول:" لا تعني أن يلتمس الإنسان لكل آية سبباً؛ فإن القرآن لم يكن نزوله وقفاً على الحوادث والوقائع أو على السؤال والاستفسار، بل كان القرآن يتنزل ابتداءً بعقائد الإيمان، وواجبات الإسلام، لذا فإن سبب النزول هو ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال، وباستقراء كتب التّفسير تُكذّب دعواهم أنّ لكل آية سبب نزول، وها هو الإمام الزّرقاني يقول عن أسباب النّزول في القرآن:"قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة إنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق. وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان. وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة"[2].

وقد زعم نصر حامد أن منهج العلماء المتقدمين في التعامل مع باب أسباب النزول، وكيفية الوصول إليها، واقتصارهم على النقل والرواية وهي أمور خارجة عن النص نفسه عندما قال: "ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول ألسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيحً بين المرويات ، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي[3]. ومما يبطل زعمه هو أن أسباب النزول:" مدارها على النقل والرواية ممن شهد نزول القرآن، وهو الأمر الذي أراد العلمانيون تجاهله، كي يوسعوا من دائرة أسباب النزول، وليصير المقصود بها ارتباط الفكر بالواقع، دون أن يقتصر ذلك على سبب تاريخي وقع لآيةً بعينها، بل من الممكن استنباط أسباب النزول عقلا ونظراً دون ورود خبر مروي، أو نقل موثوق به عمن شهد التنزيل"[4].

---

[1] أسباب النزول القرآني، غازى عناية، 14.

[2] مناهل العرفان، الزّرقاني، 106.

[3] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 67.

[4] التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية ، أحمد قوشتي، 64.

ويبطل محمد عمارة وهمهم بالأرقام فيقول:" إن الجواب الإحصائي الاستقرائي لآيات أسباب النزول حتى الواهي سندا والتي أحصيناها عددا فوجدنا المدقق منها بحسب جمع الواحدي472 آية من مجموع آيات القرآن وهو 6236 آية أي بنسبة 5.7%بينما بلغ جمع السيوطي وهو من توسع في ذلك 888 أي بنسبة 14% فأين هي افتراءات الحداثيين بأن كل آيات القرآن نزلت على أسباب"[1].

الفرع الثاني :نقد شبهة قصور القرآن الكريم عن البيان الكلي للأحكام

المسلم به عند سائر المسلمين أن القرآن الكريم فيه بيان كل شيء ولو بنوعه أو بجنسه، ويقرر الشاطبي أن القرآن فيه بيان كل شيء، لأن تعريفه بالأحكام الشرعية أكثره :"كلي أو جزئي مأخوذ على الكلية .. إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل "القياس" واستدل على ذلك بأمور:

أولا: النصوص القرآنية.

من نحو قوله تعالى:﴿ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﮈ ﴾[2]، وقوله: ﴿ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ﴾ [3]، وﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺﭻ[4]، يعني الطريقة المستقيمة (وهي النظام الكامل في معاملة الخالق والخلق).

ثانيا: ما جاء في الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك المعنى.

ثالثا: التّجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلا. وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر، الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل".[5]

---

[1] سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط:2 ،1968م، 255 .

[2] سورة المائدة، الآية 03.

[3] سورة النحل، الآية 89.

[4] سورة الإسراء، الآية 09.

[5] علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، محمد سالم أبو عاصي، 143.

وبهذا يظهر لكل عارف بمناهج الغربيين:" أن اشتغال هذا الاتجاه العلماني بأسباب النزول ليس مقصوداً به المعرفة الحقيقية بتلك الاسباب، أو التأكد من صحتها، أو الترجيح بين المتعارض منها، أو ما قيل بتكرار نزوله، أو الاستفادة منها في فهم معاني الآيات، فكل ذلك ليسً ، وإنما المهم هو كيف توظف لخدمة المشروع العلماني الحداثي، مقصوداً وال جوهريا حيث تحولت أسباب النزول من اعتبارها وسيلة لفهم النص، ومعرفة المقصود من كما هو الحال عند علماء المسلمين إلى أداة عند العلمانيين للتفلت من هذا النص وأحكامه، وإيقاف العمل به، من خلال حجج شتى: كالتاريخية، والأنسنة، والمصلحة، وقصر النص على سببه، ال على عموم لفظه"[1].

من خلال ما سبق يتّضح أنّ مفهوم الحداثيين للتّاريخانية لا يختلف في شيء عن مفهومها عند الغربيين وليس لهم في هذا الباب إلاّ النّقل، وكان همّهم الوحيد هو توظيف هذا المصطلح في البيئة الإسلامية، ولاشكّ أنّ الاجتهاد جار في علوم الإسلام الحادثة، أمّا توظيف التّاريخانية أو غيرها على الوحي فلا يجوز بأيّ صفة توظيفها فيما يتعلّق بالوحي الكريم متمثلا في القرآن الشريف والسنّة النبوية.

الفرع الثالث:نقد شبهة العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ

وقد نبه ابن تيمية إلى أمر هام في نقد ما ذهب إليه الحداثيون بعد ذكر أمثلة مبينة فقال :"وقد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصا؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة اوس بن الصامت، وإن آية اللعان نزلت في عويمر العَجْلاني أو هلال بن أمية، وإن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وإنّ قوله تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭﯮ [2]نزلت في بني قُرَيْظَة والنَّضِير، وأنّ قوله:

ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ نزلت في بَدْر[3]، وأنّ قوله تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ

[1] التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي، 9.

[2] سورة المائدة، الآية: 49.

[3] سورة الأنفال، الآية: 16.

ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ
ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﭼ[1]

نزلت في قضية تَمِيم الداري وَعديّ بن بَدَّاء، وقول أبي أيوب إنّ قوله تعالى: ﭽ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﭼ[2] : نزلت فينا معشر الأنصار، الحديث. ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين"[3].

ثم علل مرادهم بتلك العبارات قائلا :"فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين : إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضًا"[4].

---

[1] سورة المائدة، الآية: 106.

[2] سورة البقرة، الآية: 195.

[3] مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، 15.

[4] مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، 15-16.

المبحث الثاني: النّاسخ والمنسوخ عند التّاريخانيين –عرض ونقد–

لقد حظي علم النّاسخ والمنسوخ بعناية بالغة من زمن التّنزيل لفوائده الجليلة، فخصّ بالشّرح والبيان ودحض شبهات المشكّكين، لذلك لا يعتبر ما يورده الحداثيون بالشّيء المعجز أو الجديد، كما سيتضح من مطالب هذا المبحث.

المطلب الأول: تصور الناسخ والمنسوخ عند علماء الاسلام

يعتبر علم النّاسخ والمنسوخ ثاني علوم القرآن الكريم خدمة علمية بعد أسباب النّزول من النّاحية التّأصيلية، وقد ألّفت فيه الكثير من الأسفار تدليلا على عظيم أثره في درك حكم التشريع والتوسيع على المكلفين.

الفرع الأول: مفهوم الناسخ والمنسوخ

يذكر النّسخ ويراد به:" مطلق التغير الذي يطرأ على بعض الأحكام فيرفعها ليحلّ محلها أو يخصص ما فيها من عموم، أو يقيد ما فيها من إطلاق. سواء أكان النص الناسخ عندهم متصلا بالنص المنسوخ، كما في الاستثناء والتقييد، أم كان منفصلا عنه متأخرا في النزول، كما في رفع الحكم عن بعض ما يشمله العام إذا تأخر نزول المخصّص"[1].

وعموم تعريفات الفقهاء والأصوليين لا تخرج عن كون النسخ هو:" رفع الشارع حكما شرعيا بدليل شرعي متراخ عنه. أي رفع استمرار العمل بالحكم السابق، والعمل بالحكم الثابت آخرا"[2].

والحري بالتنبيه هو أن :"مفهوم النسخ عند السلف من الصحابة والتابعين وأهل العصر الأول للتدوين وعند من جاء بعد ذلك من الأصوليين زمن تحديد المصطلحات والفصل بين العلوم والفنون.

فالسّلف كان مصطلح النسخ عندهم واسعا يدخل تحته أمور عدّة منها تخصيص اللّفظ العام والاستثناء وتقييد المطلق وتبيين المجمل ونحو ذلك.

---

[1] علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، محمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، القاهرة ط1، 1426 هـ، 124.

[2] الواضح في علوم القرآن ، مصطفى ديب البغا، دار الكلم الطيب – دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط:2، 1418هـ، 140.

والمتأخّرون كان مصطلح النسخ عندهم مقصورا على إزالة وإبطال الحكم المتقدم الثابت بالدّليل بحكم متراخ عنه ثابت بدليل آخر.

ومن هنا فلا غرابة أن يجد المطّلع على مرويات الصحابة والتابعين المبثوثة في كتب التفسير بالمأثور، أقوالا كثيرة صرّحوا فيها بالنسخ بين أجزاء الآية الواحدة، أو حكموا بنسخ نصوص الأخبار التي لا مجال للنسخ فيها، وإليك أمثلة من هذه المرويات: قال ابن عباس في قوله جل ذكره:﴿ ﴾ [1] هو منسوخ بقوله: ﴿ ﴾[2]."[3]

ولا يتحقق النسخ إلاّ باجتماع أمور أربعة :" أولها أن يكون المنسوخ حكما شرعيا، ثانيها أن يكون دليل رفع الحكم دليلا شرعيا، ثالثها أن يكون هذا الدليل الرافع متراخيا عن دليل الحكم الأول غير متصل به كاتصال القيد بالمقيد والتأقيت بالمؤقت، رابعها أن يكون بين ذينك الدليلين تعارض حقيقي"[4].

الفرع الثاني: أنواع الناسخ والمنسوخ

النسخ الموجود في القرآن الكريم يتنوع إلى نسخ التلاوة والحكم معا، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ التلاوة دون الحكم، وبيانها كالآتي.

أولا: نسخ الحكم والتلاوة جميعا

وذلك بأن "يبطل العمل بالحكم الثابت بالنص، إلى جانب حذف النص من القرآن، وعدم إعطائه حكم التلاوة من حيث صحة الصلاة به والتعبد بتلاوته، وبالتالي عدم إثباته في المصحف حين جمع القرآن"[5].

---

[1] سورة الشعراء، الآية: 224- 226.

[2] سورة الشعراء، الآية: 227.

[3] مقدمة تحقيق الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، أبو عُبيد القاسم الهروي، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبه الرشد وشركة الرياض، السعودية، ط: 2، 1418 هـ، 53.

[4] مناهل العرفان، الزرقاني، 129/2.

[5] الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا، 145.

وهذا النوع قد اتفق عليه المسلمون القائلون بالنسخ ويدل على ذلك ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت:" كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن" [1] وهو حديث صحيح وإذا كان موقوفا على عائشة رضي الله عنها فإن له حكم المرفوع لأن مثله لا يقال بالرأي بل لا بد فيه من توقيف ...جملة عشر رضعات معلومات يحرمن ليس لها وجود في المصحف حتى تتلى وليس العمل بما تفيده من الحكم باقيا وإذن يثبت وقوع نسخ التلاوة والحكم جميعا وإذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لأن الوقوع أول دليل على الجواز وبطل مذهب المانعين لجوازه شرعا كأبي مسلم وأضرابه"[2].

ثانيا: نسخ الحكم دون التلاوة

ويقصد به :"نسخ الحكم فقط وبقاء التلاوة، أي إنه يبطل العمل بالحكم الثابت بالنص، مع بقاء النص مما يتلى من القرآن ويتعبّد بتلاوته، ويثبت بين دفتي المصحف"[3].

ومن ذلك:" آية تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [4] منسوخة بقوله سبحانه: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ [5] على معنى أن حكم الآية الأولى منسوخ بحكم الآية الثانية مع أن تلاوة كلتيهما باقية.

ومنها أن قول سبحانه: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ [6] منسوخ بقوله سبحانه: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ [7] على معنى أن حكم تلك منسوخ بحكم هذه مع بقاء التلاوة في كلتيهما كما ترى".[8]

---

[1] أخرجه مسلم،كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، 175/2/ 1452.

[2] مناهل العرفان في علوم القرآن الزُّرْقاني، 21/2.

[3] الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب البغا، 146.

[4] سورة المجادلة، الآية 12.

[5] سورة المجادلة، الآية 13.

[6] سورة البقرة، الآية 184.

[7] سورة البقرة، الآية 185.

[8] مناهل العرفان، الزرقاني، 214/2-215.

ثالثا: نسخ التلاوة دون الحكم

ومعناه أن تنسخ التلاوة مع بقاء الحكم، أي إن:" الحكم الثابت بالنص يبقى العمل به ثابتا ومستمرا، وإنما يجرّد النص عما يثبت للقرآن المتلو من أحكام، كالتعبّد بتلاوته وصحة الصلاة به وغير ذلك، ولا يثبت في المصحف"[1].

فيدل على وقوعه ما صحت روايته عن عمر ابن الخطاب وأبي بن كعب أنهما قالا كان فيما أنزل من القرآن الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبتة اهـ وأنت تعلم أن هذه الآية لم يعد لها وجود بين دفتي المصحف ولا على ألسنة القراء مع أن حكمها باق على إحكامه لم ينسخ.

ويدل على وقوعه أيضا ما صح عن أبي بن كعب أنه قال كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة أو أكثر مع أن هذا القدر الكبير الذي نسخت تلاوته لا يخلو في الغالب من أحكام اعتقادية لا تقبل النسخ.

ويدل على وقوعه أيضا الآية الناسخة في الرضاع وقد سبق ذكرها في النوع الأول.

ويدل على وقوعه أيضا ما صح عن أبي موسى الأشعري أنهم كانوا يقرؤون سورة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في طول سورة براءة وأنها نسيت إلا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب[2].

الفرع الثالث: فوائد النسخ

لا يمكن حصر فوائد النسخ والتي من جملتها مراعاة مصالح العباد، وتطور التشريع إلى مرتبة الكمال حسب تطور الدعوة وتطور أحوال الناس.

إضافة إلى ابتلاء المكلف واختباره بالامتثال وعدمه. مع إرادة الخير للأمة المحمدية والتيسير عليها؛ لأن النسخ إن كان إلى ما هو أشق، ففيه زيادة الثواب، وإن كان إلى ما هو أخف ففيه سهولة وتيسير.[3]

---

[1] الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا، 146.

[2] مناهل العرفان، الزرقاني، 215/2.

[3] ينظر نفحات من علوم القرآن ، محمد معبد، دار السلام، القاهرة، ط: 2، 1426هـ، 82-83.

وكل ذلك يرتبط بناحية :أن النسخ وقع بالشريعة الإسلامية ووقع فيها على معنى أن الله نسخ بالإسلام كل دين سبقه ونسخ بعض أحكام هذا الدين ببعض، أما حكمته سبحانه في أنه نسخ به الأديان كلها فترجع إلى أن تشريعه أكمل تشريع يفي بحاجات الإنسانية في مرحلتها التي انتهت إليها بعد أن بلغت أشدها واستوت وبيان ذلك أن النوع الإنساني تقلب كما يتقلب الطفل في أدوار مختلفة ولكل دور من هذه الأدوار حال تناسبه غير الحال التي تناسب دورا غيره فالبش ر أول عهدهم بالوجود كانوا كالوليد أول عهده بالوجود سذاجة وبساطة وضعفا وجهالة ثم أخذوا يتحولون من هذا العهد رويدا رويدا ومروا في هذا التحول أو مرت عليهم أعراض متباينة من ضآلة العقل وعماية الجهل وطيش الشباب وغشم القوة على تفاوت في ذلك بينهم اقتضى وجود شرائع مختلفة لهم تبعا لهذا التفاوت حتى إذا بلغ العالم أوان نضجه واستوائه وربطت مدنيته بين أقطاره وشعوبه جاء هذا الدين الحنيف ختاما للأديان ومتمما للشرائع وجامعا لعناصر الحيوية ومصالح الإنسانية ومرونة القواعد جمعا وفق بين مطالب الروح والجسد وآخى بين العلم والدين ونظم علاقة الإنسان بالله وبالعالم كله من أفراد وأسر وجماعات وأمم وشعوب وحيوان ونبات وجماد مما جعله بحق دينا عاما خالدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها "[1].

المطلب الثاني: تصور النّاسخ والمنسوخ عند التاريخانيين

لقد كان للحداثيين رأي مخالف لما سبق بيانه عند الفقهاء والأصوليين، حيث يربطون هذا العلم بالتّاريخانية من جهة اعتماده على الروايات وصلته الوثيقة مع أسباب النزول، ويؤوّلون مسائله كعادتهم بما يُقوّي توجههم، كما سيتبين لنا في الفروع الآتية.

الفرع الأول: التعريف الحداثي للناسخ والمنسوخ

[1] مناهل العرفان، الزرقاني، 140/2.

يرى الحداثيون أن النسخ هو :"إبدال نص بنص مع إبقاء النصين"[1]، وأنّ دعوى إزالة النص المنسوخ تتعارض مع حكم التشريع يقول نصر حامد :"معنى النسخ بأنّه الإزالة التامة للنص، تتناقض مع حكمة التسيير والتدرج في التشريع"[2].

ويضيف بأنّ وظيفة النسخ تقتصر على :" التدرج في التشريع والتسيير، فلا شكّ أن بقاء النصوص المنسوخة الى جانب النصوص الناسخة يعد أمرا ضروريا، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى"[3].

وهذا المبدأ هو عين ما قرره حسن حنفي عندما قال :"لا يعني النسخ إذن الإبطال والإزالة بل يعني التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقا لدرجة الوعي البشري في الأصول والفروع، ودفعها درجة أخرى إلى الأمام إسهاما في عملية الإسراع في التطور من اجل الوصول الى تحقيق الغاية من الوحي، وهو استقلال الوعي الإنساني عقلا وإرادة"[4].

وقد عقب فهد القرشي على كلام حنفي ويبين أن العودة :" لبيان أسباب النزول عند حسن حنفي، فهو عندما يتحدث عنها لا يتحدث عنها بمفهومها ومعناها المعروف عند أهل التخصص وانما يتحدث عنها بمعناها عند النسخ، اذ ان أسباب النزول التي اتكأ عليها في فهمه الجديد لنصوص الوحي ويسميها "أسباب النزول الثانية" تعني عنده "النسخ" وهذا النسخ ليس هو النسخ المعروف عند الأصوليين، الذي هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه، وانما النسخ بمعناه عند سبينوزا والسنج الذي يعني التطور"[5].

ويعطي حنفي للنسخ بعدا آخر عندما يجعله مظهرا لتطور النبوة عندما قال:"وتطور النبوة يعني بتعبير اصطلاحي النسخ فالتطور يعني المراحل، والنسخ هو أحد أشكال العلاقات بين هذه

---

[1] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 134.

[2] المرجع نفسه، 138.

[3] المرجع نفسه، 137.

[4] من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي، 106/4.

[5] منهج حسن حنفي، القرشي، 259-260.

المراحل"[1]ولعل هذا أحد أشكال اسقاط العلوم النقلية، فقد تفاخر بذلك قائلا :"وأسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقفتها الجامعات الدينية وبعض اقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية، تعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه كما تركها القدماء بلا تطوير وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية، وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها الى علوم عقلية خالصة"[2].

وقد دق نصر حامد ناقوس خطر القول بتعدد أنواع النسخ، وعبارته :"وقد أدى تزيد العلماء في قضايا الناسخ والمنسوخ الى ما هو اخطر من ذلك، وذلك عندما تصوروا ان من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته، ومنها ما نسخت تلاوته دون حكمه"[3].

الفرع الثاني: علاقة الناسخ بالتّاريخانية في الفكر الحداثي

لقد وظف الحداثيون مسألة الناسخ والمنسوخ توظيفا خبيثا إذ رامو الزج بعلم الناسخ والمنسوخ ليكون دليلا على تاريخانية القرآن الكريم، ومن ذلك ما ذكره نصر حامد من أن :"أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو ابطال الحكم وإلغائه، سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة، أو ظل النص موجودا دالا على حكم المنسوخ"[4].

ويقصر القمني التاريخانية في النسخ ويذكر بأن :"النسخ إنما يعني تاريخية النص وتفاعله مع واقعه وارتباطه بظروف ذلك الواقع، وفي الوقت ذاته فإن انكار عكس ذلك ورفض الأزلية والثبات كفر بدوره...وبين الكفرين يضيع المسلم ولا يبقى سوى أن يركن لمن يفسرون له الحكمة في التناقض، بالتعتيم على الإشكالية، لاستخدام المتناقضين حسب الحاجة والطلب والمتغيرات، دون احترام مطلوب لذلك النص الرفيع، الذي تأكدت تاريخيته"[5].

---

[1] من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي، 106/4.

[2] التراث والتجديد، حسن حنفي، 103.

[3] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 143.

[4] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 131.

[5] رب الزمان، القمني، 247.

الفرع الثالث: مآل القول بالناسخ عند الحداثيين

إنّ هوس الحداثيين بالتّاريخانية يجعل كلّ جهودهم تنصب حول قلب المفاهيم مع ما يتماشي والرؤية الغربية بتجلياتها، ومن ذلك قصد التاريخانيين إلى تضعيف القرآن الكريم من خلال نفي أزليته، وحدوثه وأنه عبارة عن مجاز، كما سيتبين في النقاط الآتية.

أولا: نفي أزلية القرآن بدعوى وجود النسخ

لم تفهم الحداثة من النسخ شيئا وزعمت التعارض بينه وبين سمة خلود القرآن الكريم و:" هذا يعنى من وجه آخر: خلود المشكلات والقضايا الإنسانية التي جاء القرآن لمعالجتها في أصولها، وإن تغيرت في بعض فروعها وألوانها.. أي أن القرآن خالد، والقضايا الإنسانية المطلوب علاجها خالدة أيضا، من بعض الوجوه. ولا تزال في الإنسانية حالات كفر ونفاق، وضعف إيمان، واستكبار، وعلل نفسية، وصور من الولاء والبراء والسقوط والنهوض، والنصر والهزيمة.. الخ. فكيف يمكن والحالة هذه أن نعمل بعض الآيات ونعطل بعضها بسبب القول بالنسخ؟ وفى الوقت نفسه نقول بالخلود؟ وكيف يمكن مواجهة الحالات المتعددة التي ستطرأ على الحياة الممتدة المتطورة، ومعالجتها بحل واحد انتهت إليه الجماعة المسلمة الأولى، في ظرف تاريخي معين، وشروط ميلاد وتطور معروفة؟"[1].

ويختصر نصر حامد ذلك بقوله :"فان نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ، ثم نسخها وازالتها من القران المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة...ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معا[2].

ويعيد تقرير ذلك بما يتلائم مع نتيجة تاريخانية الوحي ويزعم أنه :"اذا كان معنى قدم القران وازلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فان معنى حدوث القران وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني [3].

---

[1] كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي السقا، دار نهضة، مصر، ط: 1، 81.

[2] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 148.

[3] نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 202.

ويضيف متعجبا :"كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء، وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟"[1].

وهو عين ما تسائل عنه أحد الرهبان قائلا: " لأن محمدا اعتبر الناسخ والمنسوخ من نفس كلام الله، فهل كان المنسوخ كلاما إلهيا مكتوبا في اللوح المحفوظ؟وهل يترتب على نسخه في القرآن نسخه أيضا في اللوح المحفوظ؟وكيف يسمح الله لكلامه العزيز بالزوال والإهمال؟وإلا فلماذا كتب؟ "[2].

ويذكر سيد القمني:" أن التناقض يظهر واضحا جليا، عندما نجد أن أي محاولة لمناقشة أزلية النص تتهم فورا بالكفر والالحاد، ودون أن يطرف لهم جفن يأخذون قضية النسخ من المسلمات "[3].

ويضيف بأن:" الإصرار على وقوع النسخ هو موقف حق لكنه يحتاج في الجانب الاخر التنازل عن مفهوم الأزلية والثبات"[4].

ثانيا: القرآن مخلوق

إنّ تقديس الحداثيين للمادية والعقلنة جعلهم يتقمّصون كل ما خلّفه المعتزلة إذ:"يعتبر موقف المعتزلة من الكلام الإلهي بشكل عام ومن القرآن الكريم خصوصاً ذو أهمية في الخطاب العلماني لتحقيق مآرب " فكرانية " تتصل بإزاحة أو زحزحة البعد "الميتافيزيقي" أو الغيبي المتعالي عن النص القرآني، والأهمية تكمن في أن المعارضة للتصور الأشعري أو السني في قضية "خلق القرآن " لا تأتي بكلام مجلوب من الخارج من أوربا أو من عصر التنوير أو من السوربون ... وإنما من داخل التراث الإسلامي ذاته "[5].

---

[1] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 131.

[2] القرآن ونقض مطاعن الرهبان، الخالدي، دار القلم، دمشق، 1428 هـ، ط:1، 615.

[3] رب الزمان، القمني، 246.

[4] رب الزمان، القمني، 246.

[5] من قضية خلق القرآن إلى أنسنة الوحي، مؤلف مجهول، 2.

تعتبر مسألة خلق القرآن الكريم من أكثر مسائل علم الكلام خطورة لما ينبني عليها من أثر في تصور طبيعة كلام الله سبحانه، ولما علم الحداثيون بخطورتها لم يتجرأوا على القول بخلق القرآن مباشرة خوفا من ردّة الفعل، بل زعموا ما ذكره محمد سعيد العشماوي من أنّ:" القرآن كلام الله الأزلي وجد معه منذ البدء وأنّ حروفه وألفاظه هي التي خلقت فيما بعد عندما تنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم ...وأن القرآن خلق منذ الأزل وأنّ الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي صلى الله عليه وسلم آية آية، نقل لما قاله علماء اللاهوت المسيحيين عن السيّد المسيح بأنه كلمة الله الأزلية غير مخلوقة"[1].

ويفصل نصر حامد في هذا المعنى أكثر ويزعم أنه :"ليس مفهوم ازلية القران اذن جزء من العقيدة وما ورد في القران الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل: الكرسي والعرش الخ، وليس معنى حفظ الله سبحانه للقران حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين به"[2] .

وما رمى له نصر من كلامه بيّنه العمري في تعقيبه عليه بأنّ :" هذا الكلام يريد صاحبه تقرير مسألة يتفق فيها مع المعتزلة وهي القول بخلق القران وركز على طبيعة هذه الصفة فيلغي كونها من صفات الذات ويجعل منها صفة من صفات الفعل حتى يتسق ذلك مع مقتضى التاريخية، لان الأفعال ليست أزلية بل تاريخية طالما أن أول مجلى فعلي من مجالي القدرة الالاهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية"[3].

ثالثا: جعل النّسخ دليلا على واقعية آيات القرآن الكريم

سبق بيان تأكيد الحداثيين على واقعية القرآن الكريم التي تقصر صلاحيته على سبب نزوله على ما تقرر سابقا في قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد استغل الخطاب الحداثي مسألة

[1] جوهر الإسلام، العشماوي، 26.

[2] إشكالية تاريخية النص، العمري، 335 .

[3] إشكالية تاريخية النص ، العمري، 49.

النّسخ لإعادة بث ذلك من خلال تكريسه للتّفسير:" الماركسي للمادة والفكر، فالفكر هو انعكاس للمادة، والنصّ هو انعكاس للواقع، والواقع هو الذي يستنزل النصّ ويستدعيه وهنا من خلال النّسخ"[1].

وهذا ما يلح عليه حسن حنفي من أنّ القرآن الكريم بني:" على نداء الواقع، واكتمل بناء على تطوره، وأعيدت صياغته طبقا لقدرته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، هي عملية جدلية بين الكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطالبه، والفكر يأتي مطورا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكرا أدق وأحكم، حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعا مثاليا يجد فيه الواقع كماله"[2].

ويؤكد نصر حامد التلازم بين النسخ وواقعية القرآن الكريم قائلا :"قضية الناسخ والمنسوخ ...تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع"[3].

ثالثا: إثبات البداء لله سبحانه بدعوى النسخ

ويعطي حنفي للنّسخ بعدا آخر عندما يجعله مظهرا لتطور النبوة عندما قال :"وتطور النبوة يعني بتعبير اصطلاحي النّسخ فالتطور يعني المراحل، والنّسخ هو أحد أشكال العلاقات بين هذه المراحل"[4] وفي كلامه هذا تصريح ضمني بإثبات البداء الذي يطلق في اللغة على معنيين:" أحدهما الظهور بعد الخفاء ومنه قوله الله سبحانه:﴿ ئى ئد ى ى ي ي □ □ □﴾[5] وبدا لهم سيئات ما عملوا ومنه قولهم بدا لنا سور المدينة ، والآخر نشأة رأي جديد لم يك موجودا قال في القاموس وبدا له في الأمر بدوا وبداء وبداة أي نشأ له فيه رأي ومنه قول الله تعالى: ﴿ہ ہ ھ ھ ھ ے ۓ ۓ

[1] العلمانيون والقرآن الكريم، اللطعان، 512.

[2] من العقيدة إلى الثورة ، حسن حنفي، 504/2 .

[3] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 130.

[4] من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، 106/4.

[5] سورة الزمر، الآية 47.

ئے ﴿ڭ﴾[1] أي نشأ لهم في يوسف رأي جديد هو أن يسجن سجنا وقتيا بدليل قوله ليسجننه حتى حين ولعل هذا المعنى الثاني هو الأنسب والأوفق بمذهب القائلين به قبحهم الله ولأن عباراتهم المأثورة عنهم جرت هذا المجرى في الاستعمال دون الاستعمال الأول كتلك الكلمة التي نسبوها كذبا إلى جعفر الصادق رضي الله عنه ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا له في إسماعيل ذانك معنيان متقاربان للبداء وكلاهما مستحيل على الله تعالى لما يلزمهما من سبق الجهل وحدوث العلم والجهل والحدوث عليه محالان" [2].

ويطلق البداء عند أهل العقائد ويراد به:" البداء في العلم: وهو أن يظهر له ما علم، ولا أظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد في الله عز وجل. والبداء في الإرادة: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر: وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك. ومن لم يُجَوِّز النسخ ظنّ أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة"[3].

المطلب الثالث: نقد الطرح التاريخاني للناسخ والمنسوخ

لا شكّ أنّ ما ذهب إليه الحداثيون في تقرير تاريخانيتهم باستعمال علم الناسخ والمنسوخ بعيد كلّ البعد عن التصور السوي على ما سنتبين في الفروع الآتية.

الفرع الأول: النقد العام لموقف الحداثيين من النسخ في القرآن الكريم

إنّ المتتبع لاختيارات الحداثيين العجيبة فيما يخص علم الناسخ والمنسوخ يدك أنهم لم يفهموا أن :"النسخ في القرآن ليس مشكلة، ولا يتناقض مع العقل والمنطق، فالله هو الحاكم المشرع سبحانه، يشرع ما شاء من الأحكام وفق حكمته سبحانه، ويجعل بعض تلك الأحكام موقوتة بزمن محدد، وفق حكمته سبحانه، وعندما ينتهي ذلك الزمن ويحقق ذلك الحكم هدفه ينسخه الله ويلغيه، وفق حكمته

---

[1] سورة يوسف، الآية 35.

[2] مناهل العرفان، الزرقاني، 130/2.

[3] منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، أحمد عسيري، إشراف: عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431 هـ، 737.

سبحانه .. فالحكم السابق شرعه الله، والحكم الناسخ له فيما بعد شرعه الله، وبما أن الناسخ والمنسوخ من عند الله، فالله الحكيم العليم يفعل ما يشاء، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه".[1]

كما أن النسخ لا يقع في كليات الشريعة، إذ بين الشاطبي أن :" القواعد الكلية، من الضروريات والحاجيات والتحسينات، لم يقع فيها نسخ. وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء. فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياته؛ فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ، وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل؛ فأصل الحفظ باق؛ إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس. بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة، وأن اختلاف أوجه الحفظ بحسب كل ملة. وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينات، وقد قال تعالى: ﭽ ڇ ڇ چ چ چ ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ﭼ[2]، وقال تعالى: ﭽ ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ئد ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ[3]، وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: ﭽ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ ﭼ..[5][4]

ومن المسائل العامة التي تعتبر ردا على كل انتقد مرتبط بالنسخ هي القول بأن النّسخ يوجب إبطال بعض القرآن، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿**لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ [6].

والرد على هذه الشبهة يمكن أن يستند في الرد على كل ما يرد من شبه والتي هي : اعتراض بفهم لا بنصّ، يوجب إبطال جميع ما تقدّم ذكره ...الآية نفت الباطل عن كتاب الله وآياته، وليس من

---

[1] القرآن ونقض مطاعن الرهبان، الخالدي، 611.
[2] سورة الشورى، الآية 13.
[3] سورة الأحقاف، الآية 35.
[4] سورة الأنعام، الآية 49.
[5] الموافقات، الشاطبي، 3/365-366.
[6] سورة فصلت، الآية 42.

ذلك النّاسخ والمنسوخ، فكلاهما حقّ، لا يوصفان بالباطل، إنّما الباطل ما يكون من قبل الخلق لا من قبل ربّ العالمين، تعالى وتقدّس، ولا يزعم قائل بالنّسخ أنّ النّسخ يجوز بغير ما أنزل الله.

فالتّعلّق بهذه الآية لنفي النّسخ اعتداء على القرآن، وتنزيل له على غير مواضعه، فإنّ الله حين نفى تطرّق الباطل لكلامه من جهة من الجهات، علّل ذلك بكونه تنزيله ووحيه، وما النّاسخ والمنسوخ إلّا من ذلك، فهو حقّ أبدل بحقّ لحكمة، وهو قبل النّسخ وبعده كلام الله الّذي لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ، كما قال جلّ وعلا: چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئد ی چ[1].

الفرع الثاني: نقد شبهة إثبات البداء في حق الخالق سبحانه

إنّ في ربط الحداثيين بين النسخ والبداء وجعله ثمرة له جهل عظيم، وقد تعقب الخالدي أحد الحداثيين قائلا:" اعتبر الجاهل النسخ ثمرة للبداء، وهو ظهور الشيء بعد خفائه، والله منزه عن البداء، لأنه سبحانه أحاط بكل شيء علما، وهو يعلم الشيء قبل حدوثه.."[2].

فمن جهل الحداثي قياسه فعل الله على فعل الإنسان، وعدم ملاحظته الفرق بين مقام الله وضعف الإنسان.

فالإنسان جاهل قصير النظر، ولذلك يغير ويبدل في قوانينه، بحسب ما يبدو له من علم جديد. ونسخ الله لبعض أحكامه ليس من هذا الباب، فلا بداء في علم الله، وهو سبحانه يجعل بعض حكامه موقوتة بزمن محدد، لتحقيق مصلحة المسلمين، فإذا انتهى زمنها نسخها وأتى بأحكام أخرى بدلها، وهو العليم الخبير الحكيم"[3].

كما أنّ زعمهم باطل لوجود فرق بين النسخ والبداء من وجهين:"أحدهما: أنّ البداء: هو أن يأمر بالأمر والآمر لا يدري ما يؤول إليه الحال.

والنسخ هو: أن يأمر بالأمر والآمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا، ولا بدَّ قد سبق ذلك في علمه وحتمه من قضائه.

---

[1] سورة النحل، الآية 101-102.

[2] القرآن ونقض مطاعن الرهبان ، الخالدي، 612.

[3] المرجع نفسه، 613.

والثاني: أن سبب النسخ لا يوجب إفساد الموجب لصحة الخطاب الأوّل، والبداء يكون سببه دالاً على إفساد الموجب لصحة الأمر الأوّل. مثل: أن يأمره بعمل يقصد به مطلوباً، فيتبيّن أن المطلوب لا يحصل بذلك الفعل فيبدو له ما يوجب الرجوع عنه"[1]

[1] منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي، أحمد عسيري، 737.

كما أن التدبر السوي والنظر الصحيح:" في هذا العالم دلنا على أن خالقه ومدبره متصف أزلا وأبدا بالعلم الواسع المطلق المحيط بكل ما كان وما سيكون وما هو كائن كما هدانا هذا النظر الصحيح إلى أنه تعالى لا يمكن أن يكون حادثا ولا محلا للحوادث وإلا لكان ناقصا يعجز عن أن يبدع هذا الكون ويدبره هذا التدبير المعجز ذلك إجمال لدليل العقل، أما أدلة النقل فنصوص فياضة ناطقة بأنه تعالى أحاط بكل شيء علما وأنه لا تخفى عليه خافية ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمت الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتب مبين الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار علم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار إلى غير ذلك من مئات الآيات والأحاديث، ولكن على رغم أنف هذه البراهين الساطعة من عقلية ونقلية ضل أقوام سفهوا أنفسهم فأغمضوا عيونهم عن النظر في كتاب الكون الناطق وصموا آذانهم عن سماع كلام الله وكلام نبيه الصادق"[1].

ولا شكّ أنّ الحداثيين في هذه المسألة لهم رحم إمّا مع اليهود أو الرافضة فقد:" اجتمعت اليهود والرافضة على هذه الضلالة ضلالة استلزام النسخ للبداء لكنهم افترقوا بعد ذلك إلى ناحيتين خطيرتين فاليهود أنكروا النسخ وأسرفوا في الإنكار لاستلزامه في زعمهم البداء وهو محال وسنناقشهم الحساب فيما بعد إن شاء الله أما الرافضة فأثبتوا النسخ ثم أسرفوا في إثبات هذا البداء اللازم له في زعمهم ونسبوه إلى الله في صراحة ووقاحة سبحانه وتعلى عما يقولون علو كبيرا ولقد رأيت كيف أبطلنا مزاعمهم بأدلة عقلية ونقلية ورأيت كيف فندنا شبهتهم التي زعموها دليلا وما هي بدليل إن هي إلا خلط في أوهام ومشي في غير سبيل وشتان شتان بين النسخ القائم على الحكمة ورعاية المصلحة وبين البداء المستلزم لسبق الجهل وطرو العلم" [2].

---

[1] مناهل العرفان، الزرقاني، 2/130-131.

[2] المرجع نفسه، 2/131.

والحاصل في هذه المسألة:" أنّ النّسخ تبديل في المعلوم لا في العلم وتغيير في المخلوق لا في الخالق وكشف لنا وبيان عن بعض ما سبق به علم الله القديم المحيط بكل شيء ولهذا ذهب كثير من علمائنا إلى تعريف النسخ بأنه بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي تقرر في أوهامنا استمراره بطريق التراخي ثم قالوا توجيها لهذا الاختيار إن هذا التعريف دفعا ظاهرا للبداء وتقريرا لكون النسخ تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع"[1].

[1] مناهل العرفان للزرقاني، 132/2.

المبحث الثالث: جمع القرآن الكريم عند الحداثيين–عرض ونقد–

لقد أولى الحداثيون لمسألة جمع القرآن الكريم عناية بالغة لما لها من أثر في رسم ماهية النص القرآني، وأنّ النجاح في بثّ شبهاتهم تنقل القرآن الكريم مما هو عليه عند عموم المسلمين إلى مجرد نص بشري لا تفرّد فيه، فالفكر الحداثي يبني موقفه من النص القرآني على أساس إنكاره كونه وحيا منزّلا من عنده عز وجلّ، وهذا مايُ تيح في نظرهم إمكانية التدخّل البشري في تكوينه كما سيتبين في المطالب الآتية.

المطلب الأول: جمع القرآن الكريم عند علماء الإسلام

سيهتم هذا المطلب بإبراز مفهوم جمع القرآن الكريم عند علماء المسلمين، وذكر مراحل جمعه ودواعيه باختصار.

الفرع الأول: مفهوم جمع القرآن الكريم

جمع القرآن الكريم إذا أطلق يراد به حفظه واستظهاره في الصّدور، ومنه قوله تعالى: چ ي چ [1]، أو يراد به كتابته في السطور والصحف مكونا من الحروف والكلمات والآيات والسور[2].

والغالب في إطلاق جمع القرآن الكريم هو ما كان بمعنى:" كتابته كله، مفرَّق الآيات والسور، أو مرتب الآيات فقط، وكل سورة، في صحيفة على حدة، أو مرتب الآيات والسور في صحائف مجتمعة تضم السور جميعًا وقد رُتّب إحداها بعد الأخرى"[3].

الفرع الثاني: مراحل جمع القرآن الكريم ودواعيه

[1] سورة القيامة، الآية 17.

[2] ينظر مناهل العرفان، الزرقاني، 239/1.

[3] مباحث في علوم القرآن، مناع القطان،119.

لقد مر القرآن الكريم بعدة مراحل حتى ينتهيّ إلى المصحف الشريف الذي بين أيدينا اليوم، ويعتبر بيان هذه المراحل مهمّا لأنّ شبهات الحداثيين مبنية على تفاصيل هذه المراحل، وبيانها باختصار كالآتي.

أولا: جمع القرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم

لقد حضي القرآن الكريم بدقة متناهية في النقل والجمع، تترجم مقصود البارئ سبحانه بالعديد من الآيات، والتي منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [1]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ٤٢﴾ [2]، وكل ذلك كان بما يتلائم مع طبيعة المرحلة ربطا للأسباب بالمسببات وفق ما تقتضيه الحكمة الإلهية في سائر مراحل الجمع، وقد اتخذ جمع القرآن الكريم في عهد النّبيّ صلى الله عليه وسلم شكلين متلازمين :

الشكل الأول: الحفظ في الصّدور.

وهو المعتمد بكثرة نظرا لقوة سليقة عموم الصحابة وصفاء أذهانهم، وشدة تعلقهم بكلام الله عز وجل، بالإضافة إلى عدم شيوع الكتابة ووسائها، والتنجيم الذي ساعد كثيرا في عملية الحفظ، وقد كان صلى الله عليه وسلم قدوة الناس في ذلك، فإنّه لم يكن يكتب، ولا يقرأ من كتاب، إنّما كان يقرأ القرآن حفظا[3]

وقد روى البخاري عن عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ١٦﴾ [4] ، قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة، وكان يحرك شفتيه" – فقال لي ابن عباس: فأنا أحركهما لك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما، فقال سعيد: أنا أحركهما كما كان ابن عباس يحركهما، فحرك شفتيه – فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ

---

[1] سورة الحجر، الآية 09.

[2] سورة فصلت، الآية 42.

[3] ينظر مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، عدنان زرزور، دار القلم، دمشق، ط: 2، 1419 هـ، 105.

[4] سورة القيامة، الآية 16.

وَقُرْءَانَهُ١٧﴾[1] ، قال: «جمعه في صدرك ثم تقرؤه»، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ١٨﴾ [2] قال: " فاستمع له وأنصت، ثم إن علينا أن تقرأه، قال: فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتاه جبريل عليه السلام استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما أقرأه "[3]. وقد كانت أمّته صلى الله عليه وسلم:" أمّيّة كذلك، وإنّما كان النّاس يأخذون عنه القرآن فيجمعونه في صدورهم، وكانوا رضي الله عنهم أمّة عمل، يأخذون القرآن للعمل به، لم يكن يغرّهم كثرة الحفظ دون العمل، وهذا أحد أهمّ الأسباب في قلّة الحفّاظ الّذين جمعوا القرآن كلّه في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان الواحد منهم لا يخلو من حفظ بعض القرآن".[4]

الشكل الثاني: الحفظ في السّطور.

لقد عضد الحفظ في الصدور بالكتابة تفعيلا للوسائل التي كانت متاحة بالقدر المجزئ لحماية القرآن الكريم من الضياع لذلك :"لم يكن الاعتماد على الصّدور وحده كافيا لحفظ القرآن الّذي أراد الله تعالى أن يبقى دستورا للبشر إلى قيام السّاعة، فإنّ حفظ الصّدور لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتريه ما كتب الله على بني آدم من النّسيان والوهم، وبناء الثّقة في الدّين عليه مجرّدا غير ممكن، لذلك كان التّدوين والكتابة ضرورة لا بدّ منها لحفظه وإبقاء قدسيّته، والقرآن نفسه أشعر بضرورة الكتابة في مواضع كثيرة، فإنّ الله تعالى سمّاه (الكتاب)، وهذا يقتضي أن يكون مكتوبا.

ولذا كان النّبيّ صلى الله عليه وسلم قد اتّخذ جماعة مأمونة من أصحابه ممّن كان يعرف الكتابة يكتبون ما كان ينزل عليه من القرآن، كما كان الإذن فيه عامّا لكلّ من شاء أن يكتب، وقد قال لهم :"لا تكتبوا عنّي شيئا غير القرآن، فمن كتب عنّي شيئا غير القرآن فليمحه"[5]. وعلّة ذلك مدركة، وهي الخوف من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه. ومن أعيان كتّاب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

[1] سورة القيامة، الآية 16-17.

[2] سورة القيامة، الآية 18.

[3] أخرجه البخاري كتاب التوحيد، باب لا تحرك لسانك، 7524/153/9.

[4] المقدمات الأساسية في علوم القرآن ، عبد الله اليعقوب العنزي، مركز البحوث الإسلامية ليدز، بريطانيا، ط: 1، 1422 هـ،90.

[5] أخرجه مسلم كتاب الزهد، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، 2298/4/ 3004 .

عليّ بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وأبيّ بن كعب، ومعاوية بن أبي سفيان، رضي الله عنهم. وكانوا جميعا من آمن النّاس على كلام الله تعالى، وهم مزكّون من رسول الله صلى الله عليه وسلم باختياره لهم لهذه الوظيفة الثّقيلة، بل مزكّون من الله تعالى بإقرار نبيّه صلى الله عليه وسلم على اتّخاذهم لذلك".[1]

ولم يجمع القرآن الكريم في مصحف واحد في هذه المرحلة لأنهم :"كانوا يكتبونه فيما تهيّأ لهم الكتابة فيه، من الجلود وجريد النّخل وغير ذلك، ولم يكن جمعهم له مكتوبا على صفة الكتاب الواحد تجمع أوراقه إلى بعضها لتعذّر ذلك يومئذ، حيث كان القرآن مستمرّ النّزول، وربّما نزلت الآية أو السّورة فقال لهم النّبيّ صلى الله عليه وسلم: «ضعوها في موضع كذا وكذا»، كما كان نسخ التّلاوة واردا في حياته صلى الله عليه وسلم، فلو كان مؤلّفا على صفة الكتاب التّامّ لشقّ معه إضافة الجديد وإزالة المنسوخ، خاصّة وأنّهم ما كان لهم من آلة الكتابة يومئذ ما تهيّأ لمن بعدهم"[2].

ثانيا: جمع القرآن الكريم في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما

وقد كان الدافع من الجمع في هذا العهد:" الاحتياط والمبالغة في حفظ هذا الكتاب خوفا عليه أو على شيء منه من الضياع بسبب موت كثير من حملته وحفّاظه الكبار الذين قتل منهم عدد يزيد على (70) سبعين في معركة اليمامة"[3].

ويذكر زيد بن ثابت رضي الله عنه في رواية البخاري تفصيل ما حدث قائلا:"أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده»، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: «كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟» قال عمر: هذا والله خير، «فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر»، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك،

---

[1] المقدمات الأساسية في علوم القرآن، عبد الله اليعقوب العنزي، 93-94.

[2] المرجع نفسه، 96.

[3] نفحات من علوم القرآن ، محمد معبد، 21-22.

وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه، «فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن»، قلت: «كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟»، قال: هو والله خير، " فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره، ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ١٢٨﴾ [1]، حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه " [2].

ثالثا: جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه

كانت هذه المرحلة هي آخر مراحل جمع القرآن الكريم وقد تكفل عثمان رضي الله عنه بمهمة :" نسخ مصحف أبي بكر إلى عدد من المصاحف ليعتمد عليها المسلمون، ولتكون من الموازين التي يعلمون بها صحة ما يُنسب إلى القرآن من حيث أصول حروفه وكلماته وجُمَلِه، إذ قد يصح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قراءاتٍ لكنها مما تُركت في العرضة الأخيرة، فلم يُقرأ بها، وترك الناس بلا مرجع يرجعون إليه يجعلهم لا يزالون مستمرين في قراءة ما تُركت تلاوته"[3].

وقد كان المقصود من كتابة القرآن الكريم وجمعه:" في تلك المصاحف، الاقتصار على ما ورد من القراءات الثابتة المتواترة دون ما لم يكن كذلك من الأوجه التي نزلت أولا للتيسير، ثم نسخت بالعرضة الأخيرة من الرسول صلّى الله عليه وسلم على أمين الوحي جبريل عليه السلام "[4].

ويذكر البخاري سبب الجمع في هذه المرحلة، إلى أن:" حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراء وقال

---

[1] سورة التوبة، الآية 128.

[2] أخرجه البخاري، كتاب فضائل القران، باب جمع القران، 4986/183/6.

[3] المحرر في علوم القرآن، مساعد الطيار، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط: 2، 1429 هـ، 156.

[4] نفحات من علوم القرآن ، محمد معبد، 24.

حذيفة لعثمان أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها إليه فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل في كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"[1].

المطلب الثاني: مفهوم جمع القرآن الكريم عند الحداثيين

إنّ ما ذهب إليه الحداثيون في باب جمع القرآن الكريم ما هو في حقيقته إلاّ اجترار لكلام المستشرقين والعلمانيين وفق منطلق تاريخاني، يؤكّد استحالة تخلّي الحداثة عن التاريخانية في سائر تعليلاتها، إذ ينطلق الفكر الحداثي من :"أنّ عملية جمع القرآن قد تمت بناء على انحياز أيديولوجي للقرشية، فجاء في قولهم واختيار ثلاثة من قريش إلى جانب زيد بن ثاب الأنصاري المدني أمر لافت للانتباه، لأنه يخبر أن إحدى أهم العمليات التي تمس النص المقدس تنجز دون اشتراك متكافئ لممثلي الجماعات المسلمة، فالأمر احتكر بقرار سلطة الخليفة لصالح قريش، ولكي يستأثر لسانها دون بقية الألسنة بشرف كتابة النص المقدس"[2]، وهذا الكلام خطير لتقرير أنسنة القرآن الكريم وصرفه عن التعالي والقدسية.

ويربط أركون بين بشرية كلام الله عز وجل وبين اعتبار ألوهية القرآن كونها مجرد اعتقاد نفسي:"قائلا ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكُّل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، وهذا يتطلب الرجوع إلى كلّ الوثائق التاريخية التيُ أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجب كلّ

[1] أخرجه البخاري، كتاب فضائل القران، باب جمع القران، 4987/183/6.

[2] جدول الأصول والواقع، حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط:1، 2009م، 155.

حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ التأكّد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا...هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد إعادة قراءة سميائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج الألسني رغم غلاطته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص"[1].

ويؤكد في موضع آخر على أهمية إخضاع المسألة إلى المادية الجدلية الملغية لأصل التنزل الممثل في الوحي الإلهي فيقول:" القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس[2]".

المطلب الثالث: مآل الإقرار بتاريخانية جمع القرآن الكريم

إنّ أيّ مسألة تتمسك بها الحداثة وتخضها للمسالك التاريخانية فإنّها تصب في تقرير مبادئها من نفي للقدسية وتقديس للإنسان وتخطئة الوحي السماوي، على ما سيتضح في نقاط هذا الفرع.

الفرع الأول: تدخل البشر في صياغة القرآن الكريم

تركز الحداثة على الإخلال بألوهية القرآن الكريم تحقيقا للأنسنة التاريخانية، ولا يمكنهم تمرير ذلك إلا من خلال زعم تدخل البشر في الزيادة والحذف من كلام الله سبحانه، وفي هذا السياق يتساءل طيب تيزيني:" ما الذي افتُقد وما الذي اكتسب في سياق تحول ذلك الخطاب الملفوظ إلى هذا الخطاب المكتوب؟؟ وثالثا وأخيرا يفصح السؤال عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجهنا في تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والاختراقات الإيديولوجية

[1] تاريخية الفكر الإسلامي، أركون، 290.

[2] الفكر الإسلامي قراءة علمية ، أركون، 250.

والتنسيقات والتحقيقات المعرفية التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته حتى القرن الحادي عشر الميلادي"[1].

وعلى هذا أساس يفرق بين القرآن المحفوظ والمكتوب :"أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدون أو المكتوب، وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضا على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأناجيل، فهي أيضا لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى...إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تَفقد أثناء الطريق[2]".

ويشكّك الجابري في سلامة جمع القرآن الكريم قائلا: "ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين!؟ وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذُكر في مصادرنا!؟ وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [3]، فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتّبديل والحذف والنسخ".[4]

---

[1] النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، 51 -52.

[2] قضايا في نقد العقل الديني، أركون، 188 . 189.

[3] سورة الحجر، الآية 09.

[4] مدخل إلى القرآن الكريم ، الجابري، 222.

الفرع الثاني: نفي تواتر القرآن الكريم

لما وجدت الحداثة أن القرآن الكريم عصي عن كل افتراء أو التحريف بفعل التواتر الذي خص به، أكثروا من الشبه للتشكيك به يقول نصر حامد مشككا :" ...والإشكالية الثانية، هي إشكالية جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"[1] .

ويحول تيزيني ربط هذا التشكيك بالتواتر فيزعم أن:" زيد بن ثابت هنا يعلن أنه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنه لم يجد ذلك عند غيره، أي إن زيدا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لمحدِّث ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنا، فلماذا رفض زيد أخْذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرَّجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟؟"[2] .

ويتقوى الحداثيون في تقرير شبهتهم هذه ببعض الروايات، كقول أنس :"لَمْ يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، ونحن ورثناه"[3].

وقول عبد الله بن زيد :"فتتبَّعت القرآنَ أجمعه من العُسُب والرِّقاع واللِخاف وصدور الرجال، فوجدتُ آخرَ سورة التوبة: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ} إلى آخرها [التوبة: ١٢٨] مع خزيمة -أو أبي خزيمة-، فألحقتها في سورتها، وكانت الصحف عند أبي بكر حياته، حتى توفاه الله عز وجل، ثم عند عمر حياته، حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر"[4].

---

[1] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 117.

[2] النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، 406.

[3] أخرجه البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم 187/6/ 5004.

[4] أخرجه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: يستحب للكاتب أن يكون أمينا عاقلا ، 74/9/ 7191 .

الفرع الثالث: الحطّ من عدالة وأمانة الصحابة رضي الله عنهم

إنّ في إساءة الحداثي للصّحابي مقاصد خطيرة على رأسها إثبات تحريف القرآن ويصبح كالتوراة والإنجيل، يقول الجابري:" فمن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين "[1].

ويصف أركون جلة الصحابة رضي الله عنهم بالتعسّف والاحتكام إلى الهوى في جمع القرآن الكريم فيقول:" لقد نجم عن جمع عثمان عددا ... من القراءات المؤسفة كذا: القضاء على المجموعات الفردية السابقة، وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر القراءات في خمس، حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا، وهو صحابي جليل.[2]".

ويتهم طيب تيزيني عثمان رضي الله عنه بالهيمنة والتمسك بالسّلطة ونصه:" ...ومن الملاحظ أن تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد، وتحريق ما تبقى من المصاحف، كانت تشير إلى أن عثمان ربما كان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين اثنين: الأول: تمثلَ في الحفاظ على الوحدة الدينية الأيديولوجية للمسلمين في الدولة الفتية المتعاظمة، حتى لو تم ذلك على أساس نصٍّ قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى الطبخ....أما الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية الأيديولوجية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة، التي استقت قياداتها من بني أمية المناهضة قبليا لبني هاشم[3]".

---

[1] مدخل إلى القرآن الكريم، الجابري، 232.

[2] الفكر العربي والفكر الإستشراقي بين محمد أركون وإدوارد، سعيد لنعمان السامرائي، 30-31.

[3] النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، 402.

المطلب الرابع: نقد شبهات الحداثة حول جمع القرآن الكريم

إنّ الوقوف على تعليلات الحداثيين في الدفاع عن شبهاتهم والترويج لأباطيلهم، يبين مدى بعدهم عن المعايير العلمية والموضوعية المنشودة، ومن أمثلة ذلك ما سنلمسه في الفروع الموالية.

الفرع الأول: الردّ على شبهة تحريف القرآن الكريم

نظرا للحساسية البالغة التي عانى منها الحداثيون اتجاه كل مقدس، لذلك كان تسلطهم على القرآن الكريم محتدا، وقد اتفقت:" النظرة الحداثية في مجمل طرحها فيما يتعلق بدعوى التحريف ؛ فهي قائمة على أسس متحدة المسار، وإن تنوعت المنطلقات والسياقات ؛ فالدارسات الحداثية لا تستسيغ الأطر التقليدية السائدة في فهم النص من خارجه، وتسعى نحو سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص تقوم على القطيعة مع التر اث أساسا، وانتهاج مسلك زعزعة الأسس التقليدية، ومقاربة ما يسمونه "الظاهرة الدينية" وفق أسس الحداثة، والذهاب إلى أفق الحداثة لما أتاحته من علوم وميادين، وما أفصحت عنه من مقدرة منهجية وتفكيكية ونقدية هائلة في مقاربة الظاهرة الدينية؛ فتجد في حقل اللسانيات مجالا خصبا لبعث الفكر الحداثي المستمد أساسا من الفكر الغربي، مع اعتماد مناهجه الحديثة[1]."

وعجيب ما تبنته الحداثة مع يقينها بعكسه وهو مردود واقعا وعقلا فكيف يفرط بكلام الله من كان يستدعي الكتبة بمجرد نزول الوحي ويراجع ما كتب ويصلي بأصحابه ويصلون بغيرهم ويرغب في حفظه وتعظيمه، والصواب أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت إلا وجميع القرآن مكتوب ومن ذلك حديث عبد العزيز بن رفيع، قال:" دخلت أنا وشداد بن معقل على ابن عباس رضي الله عنهما، فقال له شداد بن معقل: "أترك النبي صلى الله عليه وسلم من شيء–من القرآن–؟ قال" :ما ترك إلا

[1] دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيين ، بدرية المهندي، رسالة ماجستير كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قطر، إشراف: أمين آيدين،2019م، 64.

ما بين الدفتين "، قال: ودخلنا على محمد ابن الحنفية، فسألناه، فقال :"ما ترك إلا ما بين الدفتين""[1].

فكيف يمكن أن يضاف فيه أو يحذف ممن شهد لهم الله عز وجل بالعدالة وما اعتمده زيد كمنهج ما هو الا كما بين الزركشي:" وفي قول زيد بن ثابت فجمعته من الرقاع والأكتاف وصدور الرجال ما أوهم بعض الناس أن أحدا لم يجمع القرآن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن من قال إنه جمع القرآن أبي بن كعب وزيد ليس بمحفوظ وليس الأمر على ما أوهم وإنما طلب القرآن متفرقا ليعارض بالمجتمع عند من بقي ممن جمع القرآن ليشترك الجميع في علم ما جمع فلا يغيب عن جمع القرآن أحد عنده منه شيء ولا يرتاب أحد فيما يودع المصحف ولا يشكو في أنه جمع عن ملأ منهم"[2].

[1] أخرجه البخاري كتاب: فضائل القران، باب:لم يترك النبي صلى الله عليه وسلم الا ما بين الدفتين 190/6/ 5019.
[2] البرهان ، الزركشي، 239/1-239.

الفرع الثاني: الرد على شبهة عدم التواتر

لم تدرك الحداثة أن :"المعول عليه في التواتر هو التواتر اللفظي، وهذا ينطبق على القرآن الكريم، فقد نقله جيلٌ عن جيل حتى وصل إلينا حفظاً، ففي أول الأمر حفظه النبي صلى الله عليه وسلم واستظهره وبلغ من استظهار القرآن وحفظه أنه كان يحرك لسانه في أشد حالات حرجه وشدته، ويقصد بذلك استعجال حفظه خشية أن تفلت منه كلمة أو يعزب عنه حرف حتى طمأنه ربه فقال له:﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ١٦إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ١٧فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ١٨ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ١٩﴾[1] وفي هذا تعليم من الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم في كيفية تلقيه الوحي من الملك، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته فأمره الله عز وجل إذا جاءه الملك بالوحي أن يستمع له، وتكفل الله أن يجمعه في صدره وأن ييسره لأدائه على الوجه الأكمل الذي ألقاه إليه وأن يبينه له ويفسره ويوضحه، فالحالة الأولى جمعه في صدره، والثانية تلاوته، والثالثة تفسيره وإيضاح معناه"[2].

وقال ابن الجزري :"ثم إن الاعتماد في نقل القرآنِ على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصةٍ من الله تعالى لهذه الأمة، ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم"[3].

وهذا المعنى هو ما شهدت له النصوص كقوله صلى الله عليه وسلم قال :"إِنَّ ربي قال لي: قم في قريش فأنذرهم، فقلت له: ربِّ إِذًا يَثلغُوا رَأسِي حتى يَدَعُوهُ خُبزَةً. فقَال: إني مبتليك ومُبْتَلٍ بك، ومنزل عليك كتاباً لا يغسله الماء، تقرؤه نائماً ويقظان"[4].

---

[1] سورة القيامة، الآيات 16-19.

[2] شبهات المستشرقين حول القرآن الكريم، مؤلف مجهول، 59.

[3] النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق : علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، 6/1.

[4] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، 4/ 2865/1741.

كما أن الآثار التي استقوى بها الحداثيون: "لا تدلُّ هذه الآثار على أن القرآن لم يحفظه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم غير عبد الله وسالم ومعاذ وأُبيّ بن كعب، وأنه لم يجمعه غير أربعة من الأنصار كما قال أنس بن مالك، فقد ثبت بالطرق المتواترة أنه جمع القرآن عثمان وعليّ وتميم الداري وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمرو بن العاص"[1].

ويبين المازري أنه : "لا يلزم من قول أنس "لم يجمعه غيرهم" أن يكون الواقع في نفس الأمر كذلك؛ لأن التقدير أنه لا يعلم أنَّ سواهم جمعه، وإلا فكيف الإحاطة بذلك مع كثرة الصحابة وتفرُّقهم في البلاد، وهذا لا يتمُّ إلا إن كان لقِيَ كلَّ واحد منهم على انفراده وأخبره عن نفسه أنَّه لم يكمُل له جمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا في غاية البُعد في العادة، وإذا كان المرجع إلى ما في عِلمه لم يلزم أن يكونَ الواقع كذلك. قال: وقد تمسَّك بقول أنس هذا جماعةٌ من الملاحِدَة، ولا متمسَّك لهم فيه، فإنَّا لا نسلِّم حملَه على ظاهره. سلَّمناه؛ ولكن من أينَ لهم أن الواقعَ في نفسِ الأمر كذلك. سلمناه؛ لكن لا يلزم من كون كلِّ واحد من الجمِّ الغفير لم يحفظه كلَّه أن لا يكون حفِظ مجموعه الجمُّ الغفير، وليس من شرط التواتر أن يحفَظ كلُّ فردٍ جميعَه، بل إذا حفِظ الكلُّ الكلَّ ولو على التوزيع كفَى"[2].

الفرع الثالث: الرد على شبهة عدم عدالة الصحابة رضي الله عنهم

إن طبيعة خطاب الحداثي تبين تقصد الخلط بين العدالة والعصمة حطا من مكانة الصحابة رضي الله عنهم، وقد اتخذت المسألة أهمية بالغة من جهة كونهم من نقل القرآن الكريم وجمعه غير أن :"العدالة شيءٌ والعصمة شيءٌ آخر، والذين قالوا: إنَّ الصحابة عدول، لم يقولوا قط أنهم معصومون من المعاصي، ولا من الخطأ والسهو والنسيان، إنما أرادوا أنهم لا يتعمَّدون كذبًا على رسول الله صلى

[1] شرح صحيح البخاري، ابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: مكتبة الرشد، السعودية، ط: 2، 1423هـ، 10/ 241.

[2] فتح الباري ، ابن حجر، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 9/ 52.

الله عليه وسلم حتى الذين حُدُّوا في حدٍّ أو اقترفوا إثمًا ثم تابوا أو لامسوا الفتنَ والحروبَ ما كانوا لِيَتَعمَّدوا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]."

ومما يدلل على هذا الخلط إدّعائهم أنّ الصحابة رضي الله عنهم:"قد ارتفعوا عن درجة الإنسانية فلا يعتريهم ما يعتري كلَّ إنسانٍ من سهوٍ أو خطأٍ أو وهمٍ أو نسيانٍ، ولا نقول الكذب والبهتان[2]".

ولما أحسّوا ضعف تعليلهم زعموا أنّ عدالة الصحابة رضي الله عنهم لا تعدوا كونها :"مسألةٌ افتراضية وَضَعَها الضمير الإسلامي حتى لا يقع التشكيك في أمانة صحابة رسول الله وفي صدقهم، ذلك أنَّ الشكّ إذا بلغ حدَّ الارتياب في نزاهة الصحابة، فإنّه يعصف بأصول الدين الإسلامي؛ لأنَّ الصحابة هم الذين رَوَوا هذا القرآن ودوَّنوه، وهم الذين رَوَوا الحديث.. لذلك قرَّر علماءُ الإسلام صِدقَ صحابةِ الرسول وانتفاءَ الانتحال بينهم في حين أنَّ هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتَّفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم، كما أنّه ليس هناك حدٌّ طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا لا نُنزِّه الأوَّلين من الانتحال ونشُكُّ في الآخرين"[3].

وفي تأكيد الحداثيين لكذبهم بشأن انتفاء عدالة الصحابة وفق الرؤية المادية الجامدة مستندين في ذلك على دعوى :"إنّه لمن الصعب تاريخيًا إن لم يكن من المستحيل التأكيد والقول إنَّ كلَّ ناقلٍ قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله[4] ، دليل دامغ على عدم معرفتهم بعلوم الحديث النبوي الشريف وما التزمته من دقّة متناهية في تصحيح الروايات وتضعيفها، وبالخصوص علم مصطلح الحديث، والجرح والتعديل.

---

[1] دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ، محمد بن محمد أبو شهبة، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ط: 2، 1406 هـ، 272.

[2] أضواء على السنة المحمدية ، محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، ط:6، 220.

[3] الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ،2005م، 239.

[4] المرجع نفسه، 244.

خاتمة

الحمد لله على نعمه والشّكر له على وافر فضله وكرمه، فلك الحمد على الدوام، وصلّ اللهم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فإنه بعد مدة غير يسيرة قضيتها في تقفي آثار الحداثيين ومسائلهم المبثوثة في علوم القرآن الكريم بغية توضيح وكشف المركزية التاريخانية في الفكر الحداثي والتي تعتبر أقوى أدواته في تهديم التصور الإسلامي للمسلمات العقدية والتشريعية، ويتفرع عن هذا نتائج كثيرة توصلت لها هذه الدراسة أجملها في الآتي:

– تعتبر التاريخانية عند الغربيين أهم عامل حرك الثورة على الأناجيل المحرفة، من خلال نقد الفهوم المصلحية المكرسة للطبقية وكل ما من شأنه التنافي مع التشريعات السماوية، وإن كان ظهورها كفكرة مبكرا إلا أنها بلغت أوجها في القرن التاسع عشر ميلادي.

– عمل الحداثيين مع التاريخانية لا يعدوا كونه ترجمة واستنساخا للتجربة الغربية في نقدها للأناجيل وثورتها على الفهم الكلاسيكي عند المسيحيين، ما يوصل إلى استحالة قياس القرآن الكريم المقدس المتعالي المحفوظ من التحريف على غيره من الكتب المحرفة، فلا مجال لتوظيف التاريخانية بأي شكل من الأشكال ولا تليق بطبيعة الوحي الرباني.

– يعد العروي أول الحداثيين هوسا بالتاريخانية، فهو أول من بشر بها في كتابه"العرب والفكر التاريخي"

غير أن الزخم الإعلامي والجرأة على القرآن الكريم حازها أركون الذي نظر لمسألة تاريخية القرآن وشحذ همم الحداثيين للخوض فيها.

–يعتبر كتاب نصر حامد" مفهوم النص دراسة في علوم القرآن"، الكتاب الذي يمثل منهج الدراسات التاريخية، وحبست معاني القرآن بعلاقته بالواقع.

–إن التاريخانية وإن كثرت تعريفات الحداثيين لها لا تخرج عن كونها محاولة فهم كل الأمور والمعارف وفق رؤية تاريخية، قائمة على أساس الحتمية، والنسبية، والصيرورة، ونفي القدسية.

-لا وجود لفرق مؤثر بين مصطلحي التاريخانية والتاريخية عند الحداثيين، باستثناء ما قرره أركون من التاريخانية مبناها على العقلنة ونفي الأساطير، أما التاريخية فتتبنى الأساطير وسائر الأمور الأيديولوجية، في محاولة لاستعطاف كل من له قناعات غيبية، وتجنب الصدام معه.

- أهم أساس تقوم عليه التاريخانية هو نفي قداسة الوحي تسويغا للحط من منزلة القرآن الكريم وعلومه، بالإضافة إلى النسبية ونفي الاطلاق، وكيف أنه لا وجود لحقيقة ثابتة، بل الحقائق تتغير بتغير عوامل تكونها، وكل ذلك يكون ضمن نظرة حسية عقلانية تعادي كل غيبي وإن كان وحيا، وفق تغير مستمر وذاتية مقيتة.

- أهم دواعي تغلل التاريخانية في الفكر الحداثي بحسب زعم الحداثيين الثورة على غرق اللاهوتيين في الرمزي والأسطوري، وشدة التعلق بالغرب وتجابه، باعتبار أن التدين موصل للتخلف، ومحاولة تسيد التاريخ على بقية العلوم.

-حرص الحداثيين على ابتداع مسميات غير معهودة للمقدسات تمهيدا لبث اللبس المضي لهز الايمان وتغيير التصور وتذكية الشبهة، ومن ذلك تسمية القرآن الكريم ووصفه بالنص القرآني أو الظاهرة القرآنية، وغيرها من التسميات المؤدلجة المبنية على المعادات والقطيعة واللا موضوعية الحداثية.

-إحلال الحداثيين للقراءة الجديدة للقرآن محل تفسير القرآن يهدف بالأساس إلى تخطئة الفهوم السابقة للعلماء والمفسرين، لتقويل الآيات ما لا يتفق مع فحواها.

- للحداثيين ثلاثة مسالك لإخضاع القرآن الكريم للتاريخانية تجتمع في كثير من الأحيان، وقد تكون مفردة، أولها الهرمنيوطيقا التي تعتبر أهم نظرية للتَّأويل قدسها والتزمها الغرب في نقده للفهوم الانجيلية وتابعه على ذلك أهل الحداثة، واعتبروها الأليق بدراسة عمليات الفهم، خاصة تأويل النصوص الدينية فاعملوها في فهم القرآن الكريم دون اعتبار لفارق قداسته عن بقية الكتب واستحالة تحريفه وفق تأويلات بعيدة عن المنطق والعقل السليم، يضاف لها الأنسنة وتأليه البشر، والمركسة.

-تفنيد شبه الحداثيين حول تاريخانية أسباب النزول التي توصل إلى تقرير الواقعية وقصور القرآن عن بيان كل شيء وربط كل آية بسبب نزولها، فالفهم الخاطئ لسبب النزول عند الحداثيين وتصورهم المختل للقرآن الكريم بعيدا عن التعالي الذي خصه به الخالق سبحانه، جعلهم يلحون على جعل سبب نزول لكل آية لما في ذلك من تقوية لتوجههم وتصديقا لمناهجهم.

-إبطال زيف التوظيف الحداثي لعلم الناسخ والمنسوخ للتدليل على فعالية التعليل التاريخاني الذي يصل إلى نتيجة نفي أزلية القرآن بدعوى وجود النسخ، بالإضافة إلى خلق القرآن، وإثبات البداء لله سبحانه.

-الرد على شبه التاريخانيين حول جمع القرآن الكريم، وكيف أنهم حاولوا إثبات تدخل البشر في صياغة القرآن الكريم، ونفي تواتره، والطعن في عدالة الصحابة رضي الله عنهم.

وفي الختام أسأل الله أن القبول والتوفيق، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

أوّلا: فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ١٩٥﴾	البقرة	195	120
	البقرة	195	143
	البقرة	195	160
	البقرة	195	135
﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١٨٤﴾	البقرة	184	165
﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ١٨٥﴾	البقرة	185	165
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ٢٠٤﴾	البقرة	204	153
﴿قَالَتۡ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٧﴾			

	آل عمران	47	130
﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ فَإِن كَانَتَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ١٧٦﴾	النساء	176	136
﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ١٠٥﴾	النساء	105	137
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا١١٦﴾	النساء	116	137
﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا١٢٥﴾	النساء	125	139
﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ٤٩﴾	المائدة	49	160
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ١٠٦﴾	المائدة	106	160
﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ	المائدة	03	158

نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ٣﴾			
﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ١٩﴾	الأنعام	19	129
﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۖ وَيَوۡمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُۚ قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ وَلَهُ ٱلۡمُلۡكُ يَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِۚ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ٧٣﴾	الأنعام	73	130
﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ٤٩﴾	الأنعام	49	175
" فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"	الأنفال	16	160
﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُجۡرِمُونَ٨٢﴾	يونس	82	130
﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ٣٥﴾	يوسف	35	173

الحجر	09		120
	09	﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾	121
النحل	89	﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ٨٩﴾	158
	101		180
النحل	102–	**" وإذا بدلنا ءاية مكان ءاية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر"**	
الإسراء	09	﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَبِيرٗا ٩﴾	158
مريم	35	﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ٣٥﴾	130
الحج	61	﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ٦٢﴾	130
الشعراء	224	وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ٢٢٤ أَلَمۡ تَرَ أَنَّهُمۡ فِي كُلِّ وَادٖ يَهِيمُونَ٢٢٥ وَأَنَّهُمۡ يَقُولُونَ مَا لَا يَفۡعَلُونَ٢٢٦ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْۚ وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ٢٢٧	163
	225		163
	227		163

إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ٨٢	يس	82	130
وَلَوۡ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفۡتَدَوۡاْ بِهِۦ مِن سُوٓءِ ٱلۡعَذَابِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ ٤٧	الزمر	47	173
لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ٤٢	فصلت	42	175– 180
﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ١٣﴾	الشورى	13	175
إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ٣	الزخرف	03	122
﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ٢٤﴾	الجاثية	24	124
مَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَمَّآ أُنذِرُواْ مُعۡرِضُونَ٣	الأحقاف	03	130
﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسۡتَعۡجِل لَّهُمۡۚ كَأَنَّهُمۡ يَوۡمَ يَرَوۡنَ مَا يُوعَدُونَ لَمۡ يَلۡبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةٗ مِّن	الأحقاف	35	175

نَّهَارٖۚ بَلَٰغٞۚ فَهَلۡ يُهۡلَكُ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ٣٥﴾			
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ١٢ ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ١٣	المجادلة	12	165
	المجادلة	13	165
﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ٣٨﴾	المدثر	38	129
لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ١	القيامة	16	181
	القيامة	17	179
﴿وَٱلۡفَجۡرِ١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ٣﴾	القيامة	18	181
	القيامة	19	191
	الفجر	1-2-3	131

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

طرف الحديث	الصفحة
كنت أمشي مع النبي صلّى الله عليه وسلم بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب	138
اشتكيت، فدخل عليّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم، وعندي سبع أخوات، فنفخ في وجهي	136
أنّ رجلا من الأنصار	138
أرسل إلي أبو بكر	183
أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان	186
لم يجمع القرآن غير أربعة	189
إنّ ربّي قال لي قم في قريش فأنذرهم	193

ثالثا:فهرس الأعلام المترجم لهم

العلم الصفحة

فيلنت.....18

فيكو جيان.....18

أفلاطون.....19

أرسطو.....19

سان.....19

فريديريك بيزر.....20

كارل بوبر.....20

أركون.....22

العروي.....23

هاشم صالح.....24

ماينكه.....25

لالاند.....25

كانط.....27

دورتيه.....26

هيجل.....26
سروش.....26
نيتشه.....28
علي حرب.....29
نصر حامد.....30
حسن حنفي.....33
كارل ماركس.....50
القمني.....65
صادق جلال العظم.....65
الجابري.....70
الشرفي.....70
العشماوي.....146
شحرور.....149

رابعا: المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- إبداع القراءة للحبيب شبيل، بحث في ندوة: "النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية" بتاريخ: أفريل1997م، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دسمبر1999م
- ابن خلدون إنجاز فكري متجدد لمحمد جوهري ويوسف محسن، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008.
- الإتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء المغرب، ط 5 ،2003م.
- الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن لمحمد السرحاني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية،2006م.
- أسباب النزول القرآني لغازى عناية، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1411 هـ.
- أسباب النزول بين علوم القرآن والحداثيين لإبراهيم محمد، مجلة أصول الدين والدعوة بالمنوفية، جامعة الأزهر، مصر.
- الاستشراق لإدوارد سعيد، ترجمة :كمال بوديب، مؤسسة الأبحاث العلمية.
- الاستشراق وموقفه من السنة النبوية لفالح الصغير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة .
- الأسطورة والتراث للقمني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م.
- الإسلام والأخلاق والسياسة لأركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت.
- الإسلام والانغلاق اللاهوتي لهاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2010م.
- الإسلام والحداثة لأركون، ترجمة وتلخيص: هاشم صالح، مجلة مواقف، دار الساقي للطباعة والنشر،1989م، عدد 59/ 60.
- الإسلام وملحمة الخلق والاسطورة لتركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- الإسلام ومنعطف التجديد رؤية منهجية ومعرفية لمحمد حاج حمد، بحث ألقي بمؤتمر الشريعة والاجتهاد، بمعهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة بالسودان. الرابط: https://fr.scribd.com/doc/22168375/.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت،ط1، 2014م.
- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر مرزوق العمري، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ.
- أصول الشّريعة للعشماوي، دار اقرأ، بيروت، ط:2، 1403هـ.
- أصول الشريعة للعشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط:4، 1416هـ-1996م.
- الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها لغارودي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000 م.
- أضواء على السنة المحمدية لمحمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، ط:6.
- أعلام الفلاسفة لهنري توماس، ترجمة: متري أمين، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية،1964م.
- انحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام لفتحي سابق أبو سمرة، دار اللؤلؤة للنشر، مصر.
- أين هو الفكر الإسلامي لمحمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط:2، 1995م.
- بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية لماكس هوركهايمر، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،2006م.
- البرهان للزركشي، دار إحياء الكتب العربية، ط: 1 ،1376 هـ.
- بؤس الأيدولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي لكارل بوبر، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، ط:1 ،1992م.
- تاج العروس للزَّبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر، ط: 2، 1424 هـ.
- تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1408 هـ - 1988 م.
- التاريخانية لفريديريك بيزر، ترجمة عمر بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنشر .

- تاريخية الفكر العربي الاسلامي لأركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط:3، 1998م.
- تحديث الفكر الإسلامي لشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت،ط:2، 2009م.
- تحديث الفكر الإسلامي لعبد المجيد شرفي، دار المدار الإسلامي، ط:2 ،2009م
- التراث بين السلطان والتاريخ لعزيز العظمة، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- التراث والتجديد لحسن حنفي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2019م.
- التراث والعلمانية البنى والمرتكزات الخلفيات والمعطيات لعبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر، النجف العراق.
- تربية الجنس البشري للسنج، تحقيق وترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، ط:2، 2006م.
- تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير لويرنرج جينروند، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العراق،2014م، العدد 59-60.
- التفسير الإسلامي للفكر البشري لأنور الجندي، دار الاعتصام، 1987م.
- التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة لنصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:2، 1995م.
- تهافت العلمانية في الصحافة العربية لسالم البهنساوي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر،ط: 1، 1410 هـ - 1990 م.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ للعروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:4 ،1997م.
- جوهر الإسلام للعشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط:4، 1996 م.
- الحداثة لأحمد أنور الجندي، مقال منشور بملتقى أهل الحديث، بالمكتبة الشاملة.
- الحداثيون وقراءة النص الشرعي لعبد الله الخطيب، جامع الكتب الإسلامية.
- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمد حمزة المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ،2005م.

- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمد حمزة المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ،2005م.

- الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي لتركي علي ربيعو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2006م.
- حوارات حول فهم النصّ وقضايا الفكر الديني لزهير بيطار، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت.
- الخطاب الديني رؤية نقدية لنصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، مصر، ط:2، 1994م.
- الخطاب القرآني دراسة بين النص والسياق لخلود العموش، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط:1، 1429م.
- الخطاب القرآني وأسرار التلقي لعبد السلام المسدي، المركز العربي للأبحاث، قطر، ط:1، 2022م.
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية للغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:4، 1998م.
- دراسات في علوم القرآن الكريم لفهد الرومي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط:12، 1424هـ،2003م
- دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيين لبدرية المهندي، رسالة ماجستير كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قطر، اشراف: أمين آيدين،2019م.
- دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين لمحمد بن محمد أبو شهبة، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ط: 2، 1406 هـ.
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:3، 2004م.
- رب الزمان للقمني، دار قباء، ط:2 1998م.
- رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ترجمة وتحقيق: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط:1 ،2005م.
- الرسالة للإمام الشافعي، تحيقق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر،ط: 1، 1358هـ/1940م.
- السنة والاصلاح للعروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2008م.

- شرح صحيح البخاري لابن بطال تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: مكتبة الرشد – السعودية، الرياض ط: 2، 1423هـ.
- الصحاح تاج اللغة للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 4، 1407 هـ - 1987 م.
- صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط: 1، 1376 هـ - 1957 م.
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- ضد دوهرنج لفريدريك إنجلز، ترجمة: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو ، 1984م.
- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون لأحمد بوعود.
- علم الاجتماع الديني لعبد الله الخريجي، دار رامتان، جدة، ط: 2، 1410هـ
- العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام لباحو، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة،ط: 1، 1433 هـ - 2012 م.
- العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخانية النص" لأحمد الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية، ط:1، 1428هـ.
- العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب لأركون، برجمة: هاشم صالح، دار الساقي بيروت. ط:3، 1996م.
- علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات لمحمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، القاهرة ط1، 1426 هـ.
- فتح الباري لابن حجر، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي لمحمد البهي، مكتبة: وهبة، ط:10.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط: 2، 1996م.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لأركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:3، 1998م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون،ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:1، 1999 م.
- الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد لسعيد لنعمان السامرائي، دار صبري للنشر والتوزيع، 1989م.
- فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر لعادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة،2017م.
- في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة لهشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط: 1، 2007 م.
- في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط:2 ،2000م.
- في اللسانيات العامة لمصطفى غلفان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا،ط:1، 2010م.
- في شرعية الاختلاف لعلي أومليل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2، 2005م.
- في فلسفة التاريخ لأحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الاجتماعية، الإسكندرية، 1975م.
- في قراءة النص الديني لعبد المجيد شرفي، الدار التونسية للنشر،1990م.
- القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية لمحي الدين بن عمار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،2006م.
- القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية لمحي الدين بن عمار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،2006م
- قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي نصر حامد أنموذجا لمصطفى بلعباس، رسالة دكتوراه، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: الدكتور: خليفي الشيخ.
- قراءة النص القرآني من منظور الفلسفة التاريخية لزهر الفتى صالحين، مجلة تعظيم الوحيين، وقف تعظيم الوحيين، السعودية، 2017م، العدد1.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط:2 ،2005م.

- قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وزكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م.
- قضايا في نقد العقل الديني لأركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، 2000م.
- قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر لحسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط:4، 1410هـ.
- القواعد الفكرية للقراءة الحداثية لمحمد علواش، مركز نماء للبحوث والدراسات.
- كارل ماركس وعلم الاجتماع لحسام الدين فياض، نحو علم الاجتماع التنويري،ط:1 ،2017 م.
- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور، الأهالي للطباعة والنّشر، دمشق.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت،ط: 3، 1407 هـ.
- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط: 3 - 1414 هـ.
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود للمسيري، دار الشروق، القاهرة، ط:1، 1422هـ-2002م.
- الله في الفلسفة الحديثة لجيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر.
- لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ليدريك انجلس، ترجمة: سلامة كيلة، القاهرة، دار روافد للنشر والتوزيع.

- لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ليدريك انجلس، ترجمة: سلامة كيلة، القاهرة، دار روافد للنشر والتوزيع.

- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين، المكتبة الاشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر.
- مباحث في علوم القرآن لمناع بن خليل القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 3، 1421هـ- 2000م.
- المثقفون العرب والتراث لجورج طرابيشي، رياض الريس للكتب والنشر ، ط:1، 1991م.
- المجتمع المفتوح وأعداؤه لكارل بوبر،ترجمة: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط:1، 1998م.

- المحرر في علوم القرآن لمساعد الطيار، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط: 2، 1429 هـ.
- مداخل الى التفكيك لجونثان كلروريشار دورتي وكيستوفر نورس، ترجمة: حسام نايل، دار صادر بيروت، ط:3.
- مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن لعبد الجواد خلف، دار البيان العربي، القاهرة.
- مدخل الى التنوير الأوروبي لهاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 2005م.
- مدخل إلى القرآن الكريم للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:1، 2006م.
- مدخل إلى المادية الجدلية لموريس كورنفورث، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط 4، 1975م.
- مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه لعدنان زرزور، دار القلم – دمشق، ط: 2، 1419 هـ.
- المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي لرمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 3، 1417هـ - 1997م.
- المرايا المحدبة لعبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، 1998م.
- معالم الإسلام للعشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط:2 ،2004م.
- معجم أعلام المورد لمنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط:1 ،1992م.
- المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة لعبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- معجم العلوم الإنسانية لجان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،2009م.
- معجم الفلاسفة لطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط:3، 2006م.
- المعجم الفلسفي لمراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م.
- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط:1، 2009م.
- المفكر اللبناني علي حرب، منظر الثورات الناعمة وناقد الحقيقة والنص، موقع صوت العروبة https://arabvoice.com/84910/
- مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول للعروي.

- مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول للعروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب،ط:4 ،2005 م.
- مفهوم القراءة عند الحداثيين وعلاقته بالتفسير لفاطمة ناصري، بحث منشور بموقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، https://tafsir.net/article/5158/mfhwm-al-qra-at-and-al-hdathyyn-w-laqt-h-baltfsyr
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط:1 ،2014م.
- مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر لتيزيني، دار دمشق، ط:1، 1994م.
- مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1490هـ- 1980م.
- مقدمة في منهج البحث العلمي لرحيم العزاوي، دار دجلة، عمان،ط:1، 2008م.
- الملل والنحل للشهرستاني، مؤسسة الحلبي.
- الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1995م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لأركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط:1 ،1991م.
- من النص الى الفعل أبحاث التأويل لبول ريكور، ترجمة: محمد برادة، عين للدراسات والبحوث، ط:1، 2001م.
- من قضية خلق القرآن إلى أنسنة الوحي لمجهول، الرابط: https://ebook.univeyes.com/91765
- مناهل العرفان للزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: 3.
- منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية لحفيظة خليفي، مجلة دفاتر المخبر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد:2، المجلد:16، 1443هـ.

- المنهج البنيوي دراسة نظرية لثامر إبراهيم محمد المصاروة، الشاملة الذهبية.
- منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين لأحمد عسيري، إشراف: عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431 هـ.
- منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، لفهد بن محمد القرشي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،ط1، 1434هـ.
- موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر لهيدجر وليفي ستروس وميشيل فوكو، ترجمة: عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة بيروت.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة لمانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط:4، 1420هـ.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة لمانع بن حماد الجهني.
- موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية للمسيري، الشاملة الذهبية.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتاهنوي، تحقيق:علي دحروج، ترجمة:عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط: 1 - 1996م.
- موسوعة لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط:2، 2002م.
- موقف العلمانيين من أهم مسائل أسباب النزول لأحمد قوشتي مخلوف، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1438هـ.
- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية لمحمد القرني، مركز البحوث والدراسات، مكة المكرمة، ط:1، 1434هـ.
- الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز لأبي عُبيد القاسم الهروي، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبه الرشد وشركة الرياض – السعودية، ط: 2، 1418 هـ.
- نحو نقد العقل الإسلامي لأركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط:1، 2009م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي لأركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط: 1 ،1997م.
- النشر في القراءات العشر ابن الجزري، تحقيق : علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.

- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، 1997م.
- النص والسلطة والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1995م.
- نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة لجميل حمداوي، مؤسسة المثقف العربي، المغرب، 2010م.
- النظرية الأدبية ديفيد كارتر، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين للنشر والترجمة والتوزيع، ط:1، 2010م.
- نفحات من علوم القرآن لمحمد معبد، دار السلام – القاهرة، ط: 2، 1426 هـ.
- نقد الاقتصاد السياسي لكارل ماركس، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط:1، 1969م.
- نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون لمختار الفجاري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005م.
- نقد الفكر الديني لصادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، ط:10، 2009م.
- نقد النص لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط: 4 ،2005م.
- نقض أصول العقلانيين سليمان بن صالح الخراشي، دار علوم السنة، الشاملة الذهبية.
- الهرمينوطيقا وعلوم التأويل لحسن حنفي، مقال بمجلة قضايا إسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 2002م، عدد 19.
- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك لعليّ حرب، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت،ط:1، 2005م.
- هيرمونوطيقا الرموز في الأسطورة والدين لفؤاد مخوخ، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر، ط1، 2017م.
- هيرمينويطيقيا الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة لصفاء عبد السلام علي جعفر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.
- الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب البغا، دار الكلم الطيب – دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط:2، 1418هـ.

- الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول لحسن حنفي من كتابه هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،1998م.
- وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم –قراءة نقدية لفكر حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط وأمثالهم– لخالد علال، دار المحتسب، 1431هـ–2010م.

فهرس الموضوعات

مقدمة.....07

الفصل الأول: ضبط المبادئ الأساسية للتاريخانية عند الحداثيين.....15

المبحث الأول: مفهوم التاريخانية 16

المطلب الأوّل: التّاريخانية لغة واصطلاحا.....16

الفرع الأول: تعريف التارخانية لغة.....16

الفرع الثاني:التاريخانية اصطلاحا.....17

أولا: مفهوم التاريخ عند ابن خلدون.....17

ثانيا: تأسيس ابن خلدون لفلسفة التاريخ.....17

المطلب الثّاني: التّاريخانية في اصطلاح الغربيين.....19

الفرع الأول: اختلاف فلاسفة الغرب في تعريف التّاريخانية.....20

الفرع الثاني: ظهور التاريخانية عند الغرب.....21

أولا: التاريخانية مذهبا فلسفيا 21

ثانيا: التاريخانية مصطلحا.....21

ثالثا: التاريخانية تعريفا.....22

الفرع الثالث: تعريفات التاريخانية بالمعنى الضيق.....24

الفرع الرابع: تعريف التاريخانية بالمعنى الواسع.....25

الفرع الخامس: التاريخانية المادية.....26

المطلب الثّالث: التّاريخانية في اصطلاح الحداثيين.....27

الفرع الأول: ظهور التاريخانية في الفكر العربي.....29

الفرع الثاني: التاريخانية بين أركون نصر حامد.....30

أولا: التاريخانية عند أركون.....30

ثانيا: التاريخانية عند نصر حامد أبو زيد.....31

الفرع الثالث: تعريفات بقية الحداثيين للتاريخانية.....32

أولا: تعريف العروي للتاريخانية.....32

ثانيا: تعريف حسن حنفي للتاريخانية.....32

ثالثا: تعريف علي حرب للتاريخانية 33

رابعا: التعريف المختار للتاريخانية.....34

المطلب الرابع: مصطلحات متعلّقة بالتاريخانية– المؤتلف والمختلف–.....35

الفرع الأول: المصطلحات القريبة من التاريخانية لفظا.....35

أولا: مصطلح التّاريخية.....35

أ: وجه التفريق بين التاريخانية والتاريخية عند أركون.....35

ب: حقيقة التفريق بين المصطلحين عند أركون.....35

ثانيا: التاريخانية الجديدة.....36

أ: مفهوم التاريخانية الجديدة.....36

ب: علاقة التاريخانية الجديدة بالتاريخانية.....36

أ:مفهوم المنهج التاريخي.....37

ب:علاقة المنهج التاريخي بالتاريخانية.....38

الفرع الثاني: المصطلحات المشتركة من ناحية المعنى 39

أولا: مصطلح الاستشراق 39

أ: مفهوم الاستشراق.....39

ب: علاقته بالتاريخانية.....39

ثانيا: مصطلح الحداثة 40

أ: مفهوم الحداثة.....40

ب: علاقتها بالتاريخانية.....42

المبحث الثاني: أسس التاريخانية في الفكر الحداثي.....43

المطلب الأول: التّعالي التّاريخاني وعداء قداسة الوحي.....43

الفرع الأول: محورية إسقاط قداسة الوحي عند التّاريخانيين.....43
الفرع الثاني: مقصد التاريخانية من إسقاط قداسة الوحي.....44
المطلب الثاني: النسبية وأثرها على القرآن الكريم.....45
الفرع الأول:تعريف النسبية عند الحداثيين.....45
الفرع الثاني: النسبية وصلتها بالتاريخانية.....46
المطلب الثالث: نزعة العقلنة.....47
الفرع الأول: العقلانية الحداثية وأهدافها.....47
الفرع الثاني: الهوس الحداثي بالعقلنة.....48
المطلب الرابع: الحتمية التاريخية 49
الفرع الأول: الحتمية عند هيغل.....49
الفرع الثاني: الحتمية عند ماركس.....50
المطلب الخامس:الصيرورة والتغير المستمر 52
الفرع الأول: مشكلة الثبات في الفكر التاريخاني.....52
الفرع الثاني: المرجعية الدينية وفق التصور التاريخاني.....53
المطلب السادس:الذاتية الحداثية 55
الفرع الأول: حقيقة الموضوعية التاريخانية المزعومة.....55
الفرع الثاني: نماذج التنكر للموضوعية عند الحداثيين.....56
المبحث الثالث: دواعي تغلغل التاريخانية في التصور الحداثي.....58
المطلب الأول: الثورة على غرق اللاهوتيين في الرمزي والأسطوري.....58
الفرع الأول: موقف الحداثيين من وجود الأساطير في الإسلام.....58
الفرع الثاني: أثر إثبات الأساطير في الإسلام عند التاريخانيين العرب.....59
المطلب الثاني :الإنبهار والذوبان في الغرب.....61

الفرع الأول:ربط التدين بالتخلف عند الحداثيين.....61
الفرع الثاني: إقرار الحداثيين بالتبعية للغرب.....62
المطلب الثالث: علمية التاريخ 64
أولا:عقدة تدني التاريخ عن بقية العلوم.....64
ثانيا: كلّ مخرجات المعرفة الإنسانية جزء من التاريخ.....65
الفصل الثاني: التصوّر التّاريخاني للقرآن الكريم عند الحداثيين.....66
المبحث الأول: حقيقة القرآن الكريم في التصوّر التّاريخاني.....67
المطلب الأول : تعريف القرآن الكريم –النص القرآني عند الحداثيين–.....67
الفرع الأول: تعريف القرآن الكريم.....67
الفرع الثاني: مفهوم النصّ.....68
الفرع الثالث: تعريف النص القرآني كمركب لفظي.....69
الفرع الرابع: طرق فهم النص القرآني.....70
أولا: طرق فهم النص القرآني قبل الحداثة.....70
ثانيا: طرق فهم النص القرآني عند الحداثيين.....71
أولا: لماذا القراءة الحداثية بدل التفسير؟.....73
ثانيا: طبيعة القراءة الحداثية للقرآن.....74
المطلب الثاني :تعامل التاريخانية مع القرآن.....78
الفرع الأول: مشكلة الجمع بين التاريخانية وألوهية القرآن..... 78
الفرع الثاني : مشكلة التفريق بين القرآن المحفوظ والمكتوب عند التاريخانيين.....80

الفرع الثالث: دعوى أسطرة القران الكريم عند التاريخانيين.....85

المطلب الثالث: حقيقة مشروع"تاريخانية النص القرآني" عند الحداثيين.....88

الفرع الأول: التاريخانية والقراءة الحداثية للنص القرآني 88

الفرع الثاني: حقيقة القول بتاريخانية القرآن الكريم.....89

الفرع الثالث: الأهداف المرجوة من مشروع "تاريخانية النص القرآني".....90

المبحث الثاني: مسالك إخضاع القرآن الكريم للتّاريخانية.....97

المطلب الأول: الهرمينوطيقا والتأويل الحداثي المؤدلج.....97

الفرع الأول: مفهوم الهرمينوطيقا.....97

الفرع الثاني:مناهج الهرمنيوطيقا في التأويل.....101

أولا: البنيوية.....101

ثانيا: التفكيكية.....103

الفرع الثالث: الأسس التي قامت عليها الهرمونوطيقا.....104

الفرع الرابع: التوظيف التاريخاني للهرمونوطيقا كأداة لفهم القران.....111

المطلب الثاني: الأنسنة وتصيير الإلهي إلى بشري.....115

الفرع الأول: مفهوم الأنسنة.....115

الفرع الثاني: الداعي للأنسنة وتاريخها.....117

الفرع الثالث: تأنيس كلّ إلاهي في الفكر التّاريخاني 118

الفرع الرابع: التوظيف التاريخاني للأسنة كأداة لفهم القران.....121

المطلب الثالث: المركسة ومعادات الغيبي.....125

الفرع الأول: مفهوم المركسة.....125

الفرع الثاني: التوظيف التاريخاني للمركسة كأداة لفهم القران.....129

الفصل الثالث: تمثّلات التّاريخانية على نماذج من علوم القرآن عند الحداثيّين –عرض ونقد–.....135

المبحث الأول: أسباب النزول عند التّاريخانيين –عرض ونقد–.....137

المطلب الأول: مفهوم أسباب النزول عند علماء الإسلام 137

الفرع الأول: تعريف أسباب نزول القرآن.....137

الفرع الثاني: أمثلة عن أسباب النزول.....139

الفرع الثالث: التباين في التعبير عن سبب النزول.....140

المطلب الثاني: تصور أسباب النزول عند التّاريخانيين.....144

الفرع الأول: التعريف الحداثي لأسباب النّزول.....144

الفرع الثاني: علاقة أسباب النّزول بالتّاريخانية في الفكر الحداثي.....147

الفرع الثالث: مآل القول بتاريخانية أسباب النزول.....149

الفرع الرابع: إشكالية العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب عند الحداثيين.....151

المطلب الثالث: نقد الطرح التاريخاني لأسباب النزول.....156

الفرع الأول: نقد شبهة أنّ لكل آية سبب نزول.....156

الفرع الثاني:نقد شبهة قصور القرآن الكريم عن البيان الكلي للأحكام.....158

الفرع الثالث:نقد شبهة العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.....159

المبحث الثاني: النّاسخ والمنسوخ عند التّاريخانيين –عرض ونقد–.....164

المطلب الأول: تصور الناسخ والمنسوخ عند علماء الاسلام 164

الفرع الأول: مفهوم الناسخ والمنسوخ.....164

الفرع الثاني: أنواع الناسخ والمنسوخ 165

الفرع الثالث: فوائد النسخ.....167

المطلب الثاني: تصور النّاسخ والمنسوخ عند التاريخانيين.....168

الفرع الأول: التعريف الحداثي للناسخ والمنسوخ.....168

الفرع الثاني: علاقة الناسخ بالتّاريخانية في الفكر الحداثي.....170

الفرع الثالث: مآل القول بالناسخ عند الحداثيين.....170

المطلب الثالث: نقد الطرح التاريخاني للناسخ والمنسوخ.....175

الفرع الأول: النقد العام لموقف الحداثيين من النسخ في القرآن الكريم.....175

الفرع الثاني: نقد شبهة اثبات البداء في حق الخالق سبحانه.....177

المبحث الثالث: جمع القرآن الكريم عند الحداثيين–عرض ونقد–.....181

المطلب الأول: جمع القرآن الكريم عند علماء الإسلام.....181

الفرع الأول: مفهوم جمع القرآن الكريم 181

الفرع الثاني: مراحل جمع القرآن الكريم ودواعيه.....182

المطلب الثاني: مفهوم جمع القرآن الكريم عند الحداثيين.....185

المطلب الثالث: مآل الإقرار بتاريخانية جمع القرآن الكريم.....186

الفرع الأول: تدخل البشر في صياغة القرآن الكريم.....186

الفرع الثاني: نفي تواتر القرآن الكريم.....188

الفرع الثالث: الحطّ من عدالة وأمانة الصحابة رضي الله عنهم.....189

المطلب الرابع: نقد شبهات الحداثة حول جمع القرآن الكريم.....190

الفرع الأول: الردّ على شبهة تحريف القرآن الكريم 190

الفرع الثاني: الرد على شبهة عدم التواتر.....192

الفرع الثالث: الرد على شبهة عدم عدالة الصحابة رضي الله عنهم.....193

خاتمة.....196

فهرس الآيات القرآنية.....201

فهرس الأحاديث النبوية.....210

فهرس الأعلام المترجم لهم.....211

فهرس المصادر والمراجع.....213

فهرس الموضوعات.....225

ملخص:

إنّ التّاريخانية باعتبارها أقوى المناهج الغربية في تفكيك التديّن والتي حرص الحداثيون على استيرادها لبثّها في تغيير تصور المسلّمات الإسلامية وعلى رأسها القرآن الكريم وعلومه، تحت كساء التحرّر من الجمود والرجعية، لذلك اهتمت الدّراسة بإجراء دراسة تأصيلية وصفية مع بيان حقيقتها والتّفصيل في أسسها ودواعيها، وما الذي تقصدته بمحاولة إخضاعها لآيات القرآن الكريم لمناهج فلسفية قائمة على الأنسنة والتأويل المؤدلج، والمادية القاصرة عن التّعامل مع الوحي باعتباره غير محسوس، مع إبراز تأثيرها على بعض علوم القرآن الكريم كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

الكلمات المفتاحية: التاريخانية، الحداثة، علوم القرآن، العلمانية.

résumé

L'historicisme est considéré comme l'approche occidentale la plus puissante pour démanteler la religiosité, que les modernistes étaient désireux d'importer afin de changer la perception des postulats islamiques, en particulier du Saint Coran et de ses sciences, sous couvert de se libérer de la stagnation et du réactionnisme. , l'étude visait à mener une étude originale et descriptive avec une explication de sa vérité et détaillant ses fondements et raisons, et ce que je voulais dire en essayant de soumettre les versets du Saint Coran à des approches philosophiques basées sur l'humanisation, l'interprétation idéologique. , et un matérialisme qui ne parvient pas à traiter la révélation comme intangible, tout en soulignant son influence sur certaines des sciences du Saint Coran, telles que les causes de la révélation, de l'abrogation et de l'abrogation.

Mots-clés : historicisme, modernité, sciences coraniques, laïcité.

Summary

Historicism is considered the most powerful Western approach to dismantling religiosity, which the modernists were keen to import in order to change the perception of Islamic postulates, especially the Holy Qur'an and its sciences, under the guise of freedom from stagnation and reactionism. Therefore, the study was concerned with conducting an original and descriptive study with an explanation of its truth and detailing its foundations and reasons, and what I meant by trying to subject the verses of the Holy Qur'an to philosophical approaches based on humanization, ideological interpretation, and materialism that falls short of dealing with revelation as intangible, while highlighting its influence on some of the sciences of the Holy Qur'an, such as the causes of revelation, abrogation, and abrogation.

Keywords: historicism, modernity, Qur'anic sciences, secularism