الباب الثالث

تاريخية النص الديني:
رؤية نقدية

الفصل الأول: تاريخية النص الديني من زاوية المعتقد الإسلامي

الفصل الثاني: حدود استعمال المناهج المنقولة في نقد النص

الفصل الثالث: النص الديني والرؤية المكونة

الفصل الأول

تاريخية النص الديني
من زاوية المعتقد الإسلامي

المبحث الأول: تاريخية النص الديني والمفاهيم العقدية

المبحث الثاني: خصوصيات الوحي والقول بالتاريخية

المبحث الأول

تاريخية النص الديني والمفاهيم العقدية

المطلب الأول: الألوهية

الألوهية في العقيدة الإسلامية حقيقة وليست فكرة كما ذهبت إلى ذلك الفلسفات الوضعية، بل هي الحقيقة المطلقة التي أوجب الإسلام العلم بها كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ...﴾ (محمد: 19). كما بينت نصوص القرآن الكريم ما يجب اعتقاده في الله عز وجل بمعرفة أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى ومعرفة أفعاله. هذه المعرفة التي كلما كانت صحيحة مطابقة لنصوص الوحي كلما عمقت إيمان الإنسان بالله تبارك وتعالى.

ولأهمية عقيدة الألوهية خصها القرآن الكريم بالحديث فتناولتها آيات كثيرة من مختلف سور القرآن الكريم حتى اعتبر موضوع الألوهية أحد المحاور الرئيسة التي دار حولها الخطاب القرآني، ولأهمية هذا الموضوع أيضا رتب علماء الإسلام علم العقيدة في قمة هرم البنية المعرفية الإسلامية، واعتبروه هو أشرف العلوم على الإطلاق وأعلاها مكانة، وبينوا أن هذا الشرف الذي خص به هذا العلم إنما هو آت من شرف موضوعه، وموضوعه هو الذات العلية ذات الله سبحانه وتعالى، الذي الإيمان به هو سر السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، ولأهمية هذا الموضوع وخطورته أعطوه الكثير من الجهد والوقت في سبيل إبعاد كل ما يشوبه حتى لا تشوه عقيدة المسلمين. ولأهميته كانت كتب العقيدة ترتب موضوع الألوهية في الصدارة، وما عداها يكون لهذا الموضوع تابعا.

وهذا ما نجده عند الغزالي مثلا إذ يجعل الأصل الأول من كتابه الأربعين في أصول الدين "في الذات" مبينا كل صفات الجلال والكمال التي تدل عليها حقيقة الألوهية فيقول: "واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ند له. وأنه قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدي لا نهاية له، قيوم لا انقطاع له. دائم لا انصرام له. لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال، لا

يقـــضى علـــيه بالانقـــضاء والانفصال بتصرم الآماد وانقضاء الآجال، بل هو الأول والآخـــر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم"[1]. من هنا نفهم أن الإسلام الذي أخذ عنه علماؤه الاعتقاد في الله عز وجل، قد بين لنا أن الألوهية حقيقة مطلقة، وأنها كلها كمال وجلال، وأن الله تنـــزه عن الشبه والمثيل، ومن ثم لا يجوز تسمية الله بغير أسمائـــه لقوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْـــمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (آل عمران: 180)، كما بينت النصوص أيضا أن عمـــل المخلوقين لا يضيف شيئا لملك الله عز وجل إن كانت أعمالا حسنة، ولا ينقص منها شيئا إن كانت أعمالا قبيحة.

وهـــذا كلـــه يؤكد لنا أن حقيقة الألوهية متعالية على المخلوقين، ومتعالية على الـــتاريخ بالمفهوم الذي تقدمه الفلسفة الوضعية؛ أي بما أنه أحداث ووقائع زمكانية؛ لأن المكـــان من مخلوقاته والزمان أيضا من مخلوقاته سبحانه، ولما كانت التاريخية هي الحدوث في الزمن كما مرّ بيانه في تعريفها، ومن ثم كان الحكم بتاريخية النص الديني فـــإن هذه المقولة – التاريخية – تتعارض مع عقيدة الألوهية؛ لأن النص إلهي المصدر، والألوهية لا تاريخية، ولذلك أفضى القول بتاريخية النص الديني الإسلامي إلى التعارض مع عقيدة الألوهية، وسأبين بعض الجوانب التي تبرز التصادم بين تاريخية النص الديني وعقيدة الألوهية والتي منها:

طبـــيعة حقـــيقة الألوهية: أي بما أنها موضوع من مواضيع عالم الغيب، فالغيب غـــير تاريخي؛ لأن التاريخ أحداث زمنية والألوهية مصدر الزمن. وبالتالي محاولة فهم المطلـــق بالمقيد أربكت المقيد وجعلته يميل إلى أقرب النتائج في إطار الشروط المادية. ولهـــذا حينما يتناول القائلون بتارخية النص الديني موضوع الغيب يدرجونه في بعض مـــباحث العلـــوم الإنـــسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني، وفي هذا يـــصبح الإيمـــان بالغـــيب ضرب من الأمل في النجاة والعدالة المفقودة التي كرستها معطـــيات تاريخـــية معينة[2]. وهكذا يجعلون من الإيمان بالغيب مجرد حلم لا صلة له بالحقـــيقة. وإذا كـــان هذا الرأي يعتبر تلميحا فهناك من يقول ذلك تصريحا، أي أن المـــصدر الإلهي للنص الديني خطأ تم تداوله إلى درجة انتشار هذا الاعتقاد، بل يصل

(1) الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر بلا تاريخ، ص 7.
(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 56.

أصحاب هذا الرأي إلى درجة إنكار الألوهية[1]، وهذه نظرة إلحادية لم تبق عند مجرد مخالفة الفكر الإسلامي، بل صارت مخالفة للعقيدة ذاتها. من جهة أخرى يتجلى التصادم بين عقيدة الألوهية والتاريخية من جهة النعوت التي ينعت بها الله عز وجل. فنجد في الكتابات الحداثية المدافعة عن تاريخية النص مصطلح "الفاعل المعقد" و"البطل المغير" و"بطل التغيير" تطلق هذه التسميات بدل لفظ الجلالة "الله" والتعليل طبعا القراءة السيميائية، هذه القراءة التي تعتبر أن هذه التسميات تنطبق على الله عز وجل بحسب الاعتقاد الشائع عند المؤمنين، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم بحسب المؤرخ النقدي[2].

وهذا الكلام يتصادم مع عقيدة الألوهية من زاويتين على الأقل: من جهة مخالفة أمر الله عز وجل في هذه المسألة إذ قال سبحانه: ﴿**وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...**﴾ (آل عمران: 180) وهنا لم يدع الله عز وجل بأسمائه الحسنى، ومن جهة أخرى فإطلاق البطل المغير على النبي صلى الله عليه وسلم هو الاعتقاد بأن حركة الإسلام وانتصاراته كانت بإدارة النبي صلى الله عليه وسلم دونما عناية إلهية، وهذا مخالف لعقيدة الألوهية أيضا والشاهد من القرآن الكريم الذي تحدث عن انتصار المؤمنين في بدر. إذ بعث الله الملائكة تقاتل معهم: ﴿**إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلاَئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ...**﴾ (الأنفال: 12) كما تحدث عن هزيمتهم أيضا في قوله تعالى: ﴿... **وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا**﴾ (التوبة: 25)، وقد آلت هذه المصطلحات حسب موظفيها إلى أمر آخر مخالف لعقيدة الألوهية أيضا. وهو تأسيس الخيال الديني أي أن الغرض منها: "بيان كيف أن الخطاب القرآني يحوّل العمليات الاجتماعية التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالا دينيا ديناميكيا"[3]. وفي الحقيقة الخطاب القرآني لا يؤسس خيالا بل يبني ويبين حقائق.

وأهم حقيقة بينها القرآن الكريم هي حقيقة الألوهية، فهي أساس الأمر كله، فـ: "الإيمان بوجود الله عز وجل أساس مسائل العقيدة كلها، وعنه تتفرع الأمور

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 105.
(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 105.
(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 111.

الاعتقادية التي يجب إنهاض العقل للتأمل فيها ثم الإيمان بها"[1]. وما دامت كذلك فهي حقـــيقة ثابتة لكن الرؤية التاريخية أدت إلى غير هذا، ففي تعريف التاريخية عرفنا أنها مـــذهب يقضي بتطور الحقائق مع التاريخ. وهذا ما قيل على مسائل العقيدة عموما وعلى الألوهية خاصة. فعن العقيدة قيل بأن: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر"[2]. ولما كانت الرؤية التاريخية قد حكمت على مسائل العقيدة بهذا الحكم فإنها تجرأت أيضا واعتبرت الألوهية أيضا متغيرة مع الزمن يقـــول أركون مخطئا معتقد المسلمين في هذا: "على العكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان"[3].

وهكذا نجد أن المطلق تم الاحتكام فيه إلى النسبـــي، ولا شك أن هذا القول مما يخالف عقيدة الألوهية التي هي حقيقة مطلقة وكلها جلال وكمال. وإذا كان الله هو خالـــق الـــزمان وخالق البشر الذين ينجزون الأفعال الدنيوية التاريخية، فكيف لها أن تصبح مؤثرة على الخالق؟! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقد حاول أركون أن يحدد عبثا مراحل تطور الإله عند المسلمين فحصرها في ثلاث مراحل:

الأولى: مـــرحلة القرآن وفيها كان المطلوب إدراك الألوهية وتصور الإله بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبـــي والمؤمنين.

الثانـــية: تطور هذا التصور في عدة اتجاهات: التيولوجي، الصوفي، الفلسفي ثم العقلاني اليوم.

الثالثة: الخضوع لضغط التاريخية[4].

ولا شـــك أن طرح عقيدة الألوهية والحديث عنها بهذا الشكل مناف للألوهية ذاتهـــا التي تتعالى على التاريخ ولا تخضع لضغطه، كما أن هذا التقسيم خلاف تاريخ المعـــتقد الإســـلامي فرغم اختلاف المسلمين في بعض مسائل العقيدة إلا أنهم كلهم يـــتفقون علـــى أركان الإيمان الأساسية، والخلاف بينهم كان في المنهج دونما مساس

(1) محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ص 77.
(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 134.
(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 102.
(4) المرجع نفسه، ص 101، 102.

بالحقيقة، أي في كيفية الدفاع عن العقيدة لا التأسيس لها لأنها وحي معطى. كما يتجلى التصادم بين التاريخية وعقيدة الألوهية في باب الصفات، فقد تم تناول ودراسة موضوع الصفات من زاوية التاريخية؛ أي الاعتقاد أن الحقائق تتطور مع التاريخ بل هي من تأسيس التاريخ فمثلا صفة الوحدانية تم الحديث عنها كسائر الصفات على الرغم من أن المذاهب الاعتقادية الإسلامية لم تختلف فيها. هذه الصفة تحدث عنها الخطاب الحداثي معتبرا إياها تمت بفعل عمل تاريخي أي: "بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والنضالات اليومية لجماعة بشرية لا تزال هشة ومهددة بوجودها، وغير واثقة من هويتها"[1].

هذا الكلام يستشف منه أن المسلمين هم من أسس لوحدانية الله عز وجل، والصواب أنها حقيقة أنطولوجية وأنها جوهر الإسلام ولذلك كانت العبرة بها كما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة"[2]. ولا دخل في هذا الأمر لا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا للمسلمين ولا لصراعهم اليومي المتحدث عنهم مع عقائد المخالفين. بل جاءت النصوص مبينة هذه الحقيقة كما في قوله تعالى: **﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾** (البقرة: 255) وقوله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾** (الإخلاص: 1). كما أنه بمفهوم المخالفة إذا توقف الصراع اليومي للمسلمين يمكن أن يتحول مفهوم التوحيد، وهذا أمر غاية في الخطورة.

من الصفات التي تعلقت بها مسألة التاريخية صفة الكلام، وهي صفة على صلة كبيرة بهذه المسألة؛ لأن التاريخية متعلقة بالنص الديني الذي هو في مستواه الأول كلام الله عز وجل، وقد كانت هذه الصفة محل عناية درس العقيدة عند المسلمين، وكان أشهر خلاف وقع فيها بين المسلمين خلاف وقع بين المعتزلة والأشاعرة، وكانت محنة أحمد بن حنبل في هذه المسألة، وها هي يعود طرحها في إطار القراءة المعاصرة للنص الديني الإسلامي. وفي هذا نجد إبعاد موضوع الكلام أو الكلام كصفة من صفات الله عز وجل من دائرة العقيدة واعتبرت من الأفكار التي اكتسبت قداستها عند العامة والخاصة على السواء بفعل الخلافات السياسية التي كانت سائدة بين المسلمين،

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 105.

(2) حديث رواه الترمذي في كتاب الجنائز، ماجاء في تلقين المريض عند الموت، أنظر سنن الترمذي، ج2، ص 226.

وترسخت بفعل عوامل التخلف التي تعرضت لها الأمة الإسلامية[1]. ولكن المفارقة بالنسبة لهؤلاء تبنيهم رأي المعتزلة؛ أي القول بخلق القرآن. ومن المعلوم أن هذه المسألة – خلق القرآن – من العقيدة عند المعتزلة، بل نجد التأكيد على أنها من صفات الأفعال لا من صفات الذات[2]. وقد ذهب علماء الإسلام إلى إثبات صفة الكلام لله عز وجل انطلاقا من النص فقد قال عز وجل: ﴿... **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ (النساء: 164). أما إثباتها كصفة أزلية فانطلاقا من عقيدتهم في الألوهية التي هي كمال مطلق، فكيف يمكن تصور الألوهية التي كانت مفتقرة لشيء ثم اتصفت به؟ الحداثيون قالوا بهذا تماشيا مع خاصية التطور التي تتضمنها التاريخية.

من الصفات أيضا التي تتعارض مع التاريخية صفة العلم، وعلمه سبحانه محيط بما كان وما يكون. قال البغدادي: "علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون"[3]. فهو شامل محيط بكل شيء في عالم الغيب أو في عالم الشهادة قال تعالى: ﴿... **قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ (الطلاق: 12) وقال سبحانه: ﴿... **إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾ (المائدة: 109) وقال: ﴿... **إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى**﴾ (الأعلى: 7) فهذه النصوص تؤكد إحاطة علم الله عز وجل، ومما تعلق بعلمه سبحانه بعثه الأنبياء ومنهم محمد صلى الله عليه وسلم، ومما تعلق بعلمه اختيار رسالة الإسلام لعباده. قال تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ...**﴾ (آل عمران: 19) وقال سبحانه: ﴿... **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ (البقرة: 132). وما دامت هذه النصوص تؤكد اصطفاء الله الدين – الإسلام – لعباده فهذا يدل على أن هذا النص – القرآن الكريم – صالح لكل زمان ومكان، وأنه يستحيل أن يكون كمرجعية تاريخيا؛ لأن ذلك يتنافى مع صفة العلم كصفة من صفاته سبحانه؛ لأن القول بتاريخية النص القرآني يرهنه في بيئته الزمنية ولا يسمح ببقائه كمرجعية عمل صالحة لكل زمان ومكان كما هو معتقد المسلمين. ومن هنا تكون مسألة التاريخية منافية لعقيدة الألوهية على مستوى هذه الصفة أيضا.

---

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 69.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) البغدادي: أصول الدين، ص 95.

ومن هنا نستنتج أن القول بتاريخية النص الديني خاصة الكتاب والسنة أمر يتنافى والمعتقد الإسلامي. وقد وجدنا كيف أنه يتنافى مع صفات الله عز وجل. كما أننا وجدنا الرؤية التاريخية كيف تنظر ومن زاوية أنثربولوجية إلى عقيدة الألوهية واعتبارها فكرة لا حقيقة. كما وجدنا وصف الألوهية بغير ما وصف الله به نفسه، وقد آلت هذه الرؤية إلى اعتبار الخطاب الإلهي لا يتصف بإطلاقية المطلق كما نفت عنه صفة القداسة، وقد مر بنا ذلك.

المطلب الثاني: المقدس

من خصائص الرؤية التي آل إليها القول بالتاريخية إلغاء المقدس. وقد بيّنا ذلك على مستوى الفصل الخاص بالرؤية المكونة، وبيّنا أيضا أن مرد ذلك طبيعة التاريخية في حد ذاتها. فمن معانيها الدلالة على اللامقدس. ولذلك راحت الرؤية الحداثية الآخذة بالتاريخية تكرس إلغاء المقدس. والمقدس مفهوم عقدي يؤكد على مفارقة الإلهي للبشري والمادي للغيبي، وغيرها من الثنائيات والمسائل العقدية. التي تضمنتها العقيدة الإسلامية إذ لا يمكن أن نسوّي بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا سائر صفات الله عز وجل بصفات المخلوقين، ومن ثم تميز الله عز وجل عن مخلوقاته، وهذا من معنى التوحيد كما بيّنه علماء العقيدة حينما قالوا: التوحيد أي اعتقاد أن الله واحد في ذاته، واحد في صفاته واحد في أفعاله. فلا شريك له وشبيه له سبحانه.

وعدم التشابه بين الوجود الإلهي ومستويات الوجود الأخرى يجعل من الوجود الإلهي وجود مقدس، وماعداه لا قداسة له. ومن هنا يكون "المقدس" أحد المفاهيم العقدية التي تخالفها التاريخية. وقد بسط علماء الإسلام في كتبهم الكلام عن المقدس فالغزالي مثلا يتحدث عنه مبينا بأنه التنزيه وإثبات مخالفة الله للحوادث. فيقول: "أما التقديس فأعني به تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها"[1]. أي أن الحديث عن المقدس والتقديس يتعلق بالألوهية وهي أساس الأمر كله كما سبق بيانه. وقد شرح الغزالي مسألة التقديس هذه مؤكدا بأنها تنزيه الله عز وجل عن كل ما لا يليق به فقال: "ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض،

(1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 54.

بل لا يماثل موجودا، ولا يماثله موجود وليس كمثله شيء ولا هو مثل شيء. وإنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه السموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته"[1].

هذا الكلام يؤكد مفارقة واختلاف الوجود الإلهي عن الوجود العيني. ويؤكد قدسية المقدس. والغزالي بذكره توابع الجسمية يقصد المقولات الأرسطية العشر المعروفة في المنطق الصوري حتى لا يمكن أن يخضع المطلق للنسبي، والخالق للمخلوق، والمقدس للدنيوي. وهذا استنادا إلى قوله تعالى: ﴿... **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشورى: 11). أما القاعدة المشهورة عند المتكلمين – قياس الغائب على الشاهد – فإنها ليست قياسا قائما على علة ضرورية بين المقيس والمقيس عليه بل هي مجرد أداة لتقريب الفهم ليس إلا. ولما كان الوجود الإلهي هو الوجود المقدس، فإن صفات الله سبحانه تكون كذلك ومنها صفة الكلام التي تجلت في القرآن الكريم، وقد بينا من قبل أنه من أنماط توظيفه كونه مقدس في ذاته. هذه حقيقة المقدس كمستوى وجودي، وحقيقة الكلام الإلهي المتجلى في النص القرآني ككلام مقدس أيضا. فكيف كانت التاريخية منافية للمقدس؟.

إذا كان التقديس أو القداسة هو صفات الله عز وجل التي بها تنزه عن كل شبيه ومثيل كما ذكر الغزالي في النص السابق، فالمقدس هنا هو الألوهية ولذلك كان تركيز الغزالي على إثبات عدم فهم الألوهية وفق المقولات المنطقية؛ لأن هذه المقولات ذات دلالة وضعية لا تفيد في فهم حقيقة الألوهية. ولذلك كان علماء العقيدة في دراستهم لموضوع الألوهية يقولون بدراسة ما يجب في حق الله عز وجل. وما يجب في حقه سبحانه إثبات ما يليق بجلاله ونفي عنه ما لا يليق به. من هنا يكون المقدس منافيا للتاريخية؛ لأنها تركز على المادي والبشري والتاريخي وإنكار ما عدا ذلك، وهذا بحجة الدراسة العلمية. وفي مجال إثبات المقدس والرد على الحداثيين في هذا المقام يمكن الانطلاق من عدة مسائل مقررة عندهم كما هي مقررة في الخطاب الديني وهذه المسائل هي:

---

(1) الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 7.

- الإيمـــان بـــالله الواحد فهم يصرحون بذلك وبأنهم مسلمون ويجتهدون اجتهادا إسلاميا.
- الإيمـــان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهم يقرون بنبوته عليه الصلاة والسلام ولا يخالفون في ذلك.
- الإيمان بأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل.

هـــذه الأمـــور محل اتفاق بين الخطاب الحداثي والعقيدة الإسلامية على هذا النحو المذكـــور. وإن كانـــوا يخالفون من زوايا أخرى كقولهم بعدم أزلية القرآن الكريم. وأنه مخلوق كما قالت المعتزلة في القديم. وما دام الاتفاق متحقق حول هذه المسائل من الناحية المبدئية لنأتي الآن هل كانت دراسة هذه المواضيع مطابقا للعقيدة الإسلامية أم لا؟.

بالنـــسبة للإيمـــان بالله والتأكيد على التدين بالإسلام نجده صريحا في كتاباتهم. يقولـــون بأنهم ينجزون قراءاتهم باعتبارهم من المسلمين المجتهدين. وطالما المرء مسلما تجب عليه أمور وتحرم عليه أمور. والمسلم المؤمن بالله ينـــزه الله عز وجل عن كل ما لا يليق به وبذلك يكون الوجود الإلهي وجود مقدس لا وجود مادي تاريخي فوجوده ســـبحانه غـــير وجود المخلوقات، فهو الذي أوجدها، وقد صرح بأنه: ﴿... **لَيْسَ كَمِـــثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشورى: 11). وما دام التقديس هو التنـــزيه فقـــد نـــزه الله سبحانه نفسه عن الصفات التي هي صفات المخلوقين، كتنـــزهه عن الـــولد فقد قال: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِـــكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ...**﴾ (التوبة: 30) ونـــزّه سبحانه ذاته عن الجسمية في قصة موســـى علـــيه السلام حينما سأل الله رؤيته فقال تعالى: ﴿... **انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْـــتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...**﴾ (الأعراف: 143). وهكذا فقد اثبت الله عز وجل لذاته كل صفات الكمال.

إذا كـــان الأمر على هذا النحو فإن التنـــزيه أو التقديس قد أثبته الله عز وجل لنفسه وليس من وضع المسلمين، وهذا ما يخالف الرؤية التاريخية التي تعتبر المقدس ما تقـــدس في الـــتاريخ. وهـــذا مخالـــف لحقيقة الألوهية والإيمان بالله كما بينه المعتقد الإســـلامي. فالألوهـــية كمال مطلق ومما يقتضيه الكمال المطلق التمييز بين الوجود النسبـــي كالوجود المخلوق لأن المخلوق بما أنه كذلك تنـــزع عنه صفة القداسة إذ هـــو في وجـــوده محـــتاج إلى غـــيره. أما الوجود الإلهي فهو أزلي استغنى عن سائر

الموجودات. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: 15). فهذا الغنى مما يؤكد تنـــزهه سبحانه عن الحاجة. والتنـــزيه هو القدسية كما مر بيان ذلك مع الإمام أبـــي حامد الغزالي، فإذا لم تثبت القداسة فذلك يؤدي إلى عدة مخالفات عقدية مثل:

- **إنكـــار الألوهية**. وهو موقف إلحادي، قد تصل إليه القراءة التاريخية من خلال إنكارهـــا لكل ما هو غير مادي وكل ما هو غير تاريخي، وهذا ما تم ذكره على مـــستوى التعريف بالتاريخية في المدخل العام لهذا البحث، وتم إبراز البعد المادي الدنيوي فيه لكل شيء حتى المقدس. فالتاريخية إذا ترجع كل شيء بما فيه الإيمان بـــالله كحقيقة عقدية إلى التاريخ، وتدرسه في ما يسمى بالظاهرة الدينية. ما دام الأمـــر هكذا فهو من جهة يخالف عقيدة الإسلام، ومن جهة يبرز التناقض الذي انطوت عليه مواقف دعاة إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربـــي الإسلامي؛ لأنـــه كما تم الذكر أنهم يقدمون أنفسهم ويعلنون بأنهم مسلمين وليسوا معتنقين لديانات أخرى، وبذلك نجدهم يتناقضون لأنهم يؤمنون بالإسلام الذي يدعو إلى تنـــزيه الله عز وجل من جهة، ويقولون بالتاريخية ويعتبرون الألوهية ذاتها خاضعة لضغط التاريخية من جهة أخرى[1].
- **الخطأ في فهم الألوهية**: قد تؤول التاريخية إلى فهم الألوهية فهما خاطئا مخالفا لما بينه الإسلام. فمثلا الدكتور هشام جعيط في حديثه عن الله عز وجل يصفه بـــ: "الكـــائن المـــشخص"[2]. وهـــذا أمر خاطئ فالتنـــزيه يقتضي نفي التشخيص والجـــسمية والتـــشبيه وهذا ما كان عليه علماء الإسلام. ففي دراستهم لبعض الآيات التي توهم التشبيه أو التجسيم يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلال الله عز وجـــل. بـــل الـــبعض مـــنهم وصل إلى القول بوجوب ذلك على المسلم حتى العامي[3]. وهناك من تناول موضوع الألوهية من زاوية التاريخية فانتهى إلى القول بتطور الألوهية[4]. قد يقال بأن هذا تتبع لعقيدة الألوهية وإيمان الإنسان بالله لكنه

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 102.
(2) هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 27.
(3) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 54.
(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 101.

لا ينسحب على الألوهية كما بينها الإسلام لأنها حقيقة مفارقة تختلف عن الوجود المادي والقول بالتطور والتغير مخالف للتنزيه ومن ثم القداسة. وقد عالج علماء العقيدة هذه المسألة في إطار إثبات التنزيه والقداسة لله عز وجل، فنفوا عنه التغير لأن القول به يؤدي إلى جعل الألوهية محلا للحوادث. وهذا خلاف التنزيه والقداسة ومن ثم فالإيمان بالله تعالى يؤكد المقدس.

أما بالنسبة للنبوة فالنبوة أيضا لها قدسيتها. والرد على الحداثيين في هذه المسألة يكون من جهة كونهم يؤمنون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويقرون بها، ولكن لا يقرون بقدسيتها، أي أنهم يتعاملون معها كظاهرة مثل سائر الظواهر الوضعية الاجتماعية وغيرها من الظواهر التي تقع في التاريخ، وذلك ما ينزع عنها صفة القداسة. لقد مرت بنا أقوال الحداثيين عن النبي صلى الله عليه وسلم وكيف ذهبوا إلى اعتبار أعماله تجارب دنيوية خالية من القداسة. وهذا الفهم لحقيقة النبوة يخالف العقيدة الإسلامية في النبوات. فالنبي في الإسلام كانت له قدسيته لاصطفاء الله له، وتبليغه عن الله ولذلك الاقتداء به واتباعه منطلقه القرآن الكريم كما في قوله تعالى: **﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾** (الحشر: 7) فكانت قدسية النبوة مؤسسة على النص القرآني أما بشرية الرسول وأعماله الدنيوية المنوطة ببشريته فقد بينها صلى الله عليه وسلم. كما بينها القرآن الكريم في معرض الرد على الذين كانوا يعتقدون أن النبي مقدس كما النبوة مقدسة.

فقد أنكر عليه معاصروه بشريته وأكله الطعام، ومشيه في الأسواق **﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ...﴾** (الفرقان: 7) إذا حتى إذا كانت قراءتنا للنبوة قراءة تزامنية كما يدعو أركون إلى ذلك وغيره من الحداثيين فإن النبوة في ذلك الزمن كانت تعني القداسة بأتم معانيها، وهذا سر تعجب معاصريه من مشاركته لهم في أحوالهم العادية من أكل الطعام والمشي في الأسواق، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يميّز لهم بما يصدر عنه من أمور العادات غير المقدسة وأمور الدين المقدسة. فيكون بناء على هذا أن المنهج التزامني أكد لنا وجود المقدس الذي ترفضه التاريخية كنزعة حداثية، ولكن القراءة التفاضلية التي يعتمدها الحداثيون تجعلهم ينتقون من الأحداث والوقائع والشواهد ما يلائم رؤية أصحابها ويتفق مع مذهبهم وإن كان على حساب الحقيقة.

واعـــتقادهم هـــذا – نفي القداسة عن النبوة – هو ما أدى بهم إلى وصف نبوة محمـــد صـــلى الله عليه وسلم بأوصاف منافية لها مثل وصفها بأنها نبوة سلبية، ومثل نـــسبة الـــدين للنبـــي عليه الصلاة والسلام، ومثل إنكار المعجزة. أما وصف النبوة المحمديـــة بأنهـــا سلبية لما يعتقده المسلمون فيها، وفي محمد صلى الله عليه وسلم كونه ليس إلا مبلغا عن رب العالمين. وبذلك فالوحي بما أنه معطى إلهي لم يزد فيه النبـــي عليه الصلاة والسلام شيئا، وعمله موقوف على التبليغ ليس إلا. وما دام قد أظهر الله على يده المعجزة وهي الوحي مع العلم بأنه أمي فهذا يؤكد عدم تدخله في الوحي إلا مـــن حيث كونه مبلغا له عن الله عز وجل ولهذا وصفت نبوته بالسلبية[1]. أما نسبة الـــدين إليه عليه الصلاة والسلام وإلى غيره من الأنبياء هذا ما يبدو من توظيف عبارة مـــبدعو الأديان أو مؤسسو الأديان، وهو وصف يوحي بدنيوية الدين والنبوة ويبعد عـــنها القدســـية. وترتب على هذا إنكار المعجزة ومن المعلوم أن أنبياء الله أيدهم الله بمعجـــزات تحدوا بها أقوامهم، لكن نفي القداسة أدى إلى إنكار المعجزة، يقول هشام جعيط: "إن المعجزة إلا حديث عن المعجزة"[2].

وهـــذا مـــا يخالف المعتقد الإسلامي؛ فالنبوة لها قداستها وعدم تدخل النبـــي بالزيادة أو الانتقاص من الوحي لا يعني سلبية النبوة لأن وظيفة النبـــي صلى الله عليه وســـلم هي التبليغ، قال تعالى: **﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ...﴾** (الكهف: 110)، وقال: **﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ...﴾** (الأنعـــام: 48)؛ أي أنهم جاءوا منذرين بالقول والعمل، وليس لديهم التصرف بالنفع والضر في أنفسهم أو غيرهم[3]. وتحديد وظيفة الأنبياء كما ورد في هذه النصوص هو مـــا يلغي نسبة الدين إليهم على أساس كونهم مؤسسين للدين، وما داموا كذلك فقد أيدهم الله بمعجزات أظهرها على أيديهم ولذلك ذهب علماء العقيدة إلى اعتبار صحة النبوة إظهار المعجزة[4]. وبذلك تتأكد الصورة التي حددها القرآن للنبوة ولقدسيتها،

---

(1) هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 41.

(2) المرجع نفسه: ص 29.

(3) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، دار الكتب الجزائر، بلا تاريخ، ص 199.

(4) الـــرازي: معـــالم أصول الدين، تقديم وتعليق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ط1 (1992)، ص 71.

ومنها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا يكتمل إيمان الإنسان ما لم يقر بنبوته صلى الله عليه وسلم، فالإقرار بها شطر الشهادة التي لا شك في قدسيتها.

بناء على ما تقدم وما دام الحداثيون يقرون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يمكن إنكار قدسيتها ولا يمكن الاعتقاد بها إلا وفق ما جاء به الوحي الذي يؤكده صلاة الله عز وجل على نبيه لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**...﴾ (الأحزاب: 56). أما الإيمان بألوهية القرآن فهو مما يقره الحداثيون إلا من كان منهم ماركسيا أو ينظر إلى الدين من زاوية ماركسية. وقد سبق الحديث عن موقف الحداثيين عن قدسية القرآن الكريم ووجدنا كيف أنهم ينكرون ذلك على أساس تناقض التاريخية مع المقدس، فيقدمون التاريخية على المقدس، بل يدعون أحيانا إلى تعرية النص عن قداسته التي أضفيت عليه على حد زعمهم. ووجدنا أيضا كيفية محاولة نقضهم لهذه القدسية، وذلك بالنظر إلى جوانب النص المختلفة كوجوده الميتافيزيقي ونزوله إلى السماء الدنيا مجملا، ثم نزوله منجما على النبي صلى الله عليه وسلم... ولما كان البعد الغيبي للنص أحد أوجه قداسته، أنكر هذا البعد وقد مر بيان ذلك، وهذا الأمر كان قد تناوله علماء الإسلام في القديم وردوا عليه، وبيّنوا بما يؤكد أنه له هذا البعد الغيبي، أو كما اصطلح عليه علماء العقيدة أحد الصفات الإلهية القديمة – صفة الكلام – يقول الإمام البغدادي: "الدليل على أن كلامه ليس بمحدث أنه لو كان حادثا لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلا للحوادث ويستحيل حدوثه لا في محل لأن العرض لا يكون إلا في محل..."[1].

لقد تم القول بإلغاء البعد الميتافيزيقي للنص في الخطاب الحداثي؛ لأن الغيب يتنافى مع التاريخية، والغيب مفهوم عقدي أيضا بل مستوى وجودي آخر، فالسمعيات كلها غيب، ويترتب على القول بإلغائه موقف إلحادي ينافي العقيدة الإسلامية، أما إذا قيل بأنه تقدس في التاريخ من طرف المسلمين فهذا غير صحيح أيضا؛ لأن المسلمين يتعاملون مع النص وفق ما أوجبه عليهم النص ذاته، وقد مر بنا بيان كونه مقدسا في ذاته وأساس ذلك وتمت الإشارة إلى كيف أن قدسيته ذاتية وليست مضفاة.

---

(1) البغدادي: أصول الدين، ص 106.

المطلب الثالث: الوحي

مـــن خصائص الرؤية الحداثية التي ترسبت جراء القول بتاريخية النص الديني القـــول بتغيير محور الاهتمام في العقيدة. وبينا من أوجه ذلك التغيير إحلال العقل مكان الوحي، وهذا بعد ما وضع مبحث الإنسان بدل مبحث الألوهية. والتركيز علـــى "الوحي" كمسألة عقدية أمر مهم وخطير في ذات الوقت؛ لأن الوحي هو وسيلة اتصال الإنسان الذي هو في عالم الشهادة بعالم الغيب. وقد سبقت الإشارة إلى أن الوحي لا ينكر مصدره الإلهي بقدر ما يطرح على أساس أنه ظاهرة ميثية لا يستوعبها العقل الحداثي الذي لم يعد يهتم سوى بمنجزات العقل. وهنا تتجلى النـــــزعة المادية الإلحادية لهذا العقل على أساس نظرته للغيب واعتباره عائقا من عوائق الدراسة العلمية (1). وقد اعتمد الحداثيون في دراستهم للوحي في العقيدة الإســـلامية على عدة جوانب أحاول في هذا المطلب تقديم رؤية نقدية لها. وهي ذات الجـــوانب التي تم ذكرها في الفصل الخاص بالرؤية حينما تحدثنا عن إحلال العقل موقع الوحي منها:

1. حقـــيقة الوحي: التي اعتبرت تاريخية؛ أي أنه ظاهرة تاريخية لم يعد الإنسان المعاصر يحتاجها، وهذا كلام فيه دعوة إلى الانفصال عن الدين. إن المسلمة التي يمكن الانطلاق منها في الرد على هذا الكلام أن قائليه يصرحون بأنهم مسلمون، ولا يعقل أن يدعـــي المـــسلم القدرة والثقة في عقله وأنها تغنيه عن الوحي. فمن يؤمن بالقرآن الكريم يقف عند قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: 99). كيف يمكـــن للمسلم التعامل مع الحياة دون الاعتماد على الوحي والعودة إليه؟ كيف يمكن للإنـــسان المـــسلم التوصل إلى الله عز وجل وهو عازف عن كلامه؟ كيف للمسلم التعـــرف على حقائق الغيب دون الاعتماد على ما يوصله إلى عالم تلك الحقائق؟ إن هذه الإستفهامات تؤكد شيئا واحدا عند الحداثيين وهو اعتبار الغيب عائقا لا بد من تجاوزه[1]. ومن ثم يقع الحداثيون في تناقض لأنهم يعلنون إسلامهم ويرفضون المرجعية الإســـلامية، بل ويدعون إلى ترك الاعتماد على نصوص الوحي والتقليل من قداسته وهيبته بل وحاجة الإنسان إليه.

---

(1) طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

ويتجلى التناقض بشكل أكبر حينما يحددون الجوانب التي تؤكد في نظرهم تجاوز ظاهرة الوحي مثل قولهم بأنه خطاب تاريخي؛ أي أنه واقعي مرتبط ببيئة وظروف الإنسان العربي في القرن السابع للميلاد وما دام كذلك فهو ليس بظاهرة خارقة للعادة، وهذا مما يتنافى مع عقيدة المسلمين في الوحي، فهو ظاهرة خارقة للعادة؛ لأنه يختلف عن السنن المألوفة التي ألفتها الثقافات الإنسانية، وهو غير مرتبط بالثقافة بل بمشيئة الله عز وجل ولو كان كذلك لصار في الإمكان ظهور وعودة ظاهرة الوحي الآن أو في المستقبل، وهذا ضد القول بارتباط الوحي بالثقافة وهو أمر يتعالى على التاريخ وليس بظاهرة تاريخية يتعالى على التاريخ لأنه من عند الله عز وجل، وليس من عند البشر لأنه: إعلام الله تعالى من اصطفى من العباد، فهو منه سبحانه وتعالى وليس من عند حتى النبي، وبذلك فليس الوحي بظاهرة تاريخية.

2. أما الحديث عن النص المدون ومحاولة التشكيك فيه أهو الوحي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أم لا؟. فهذه المحاولات منافية للمنهج التاريخي الذي يدعو الحداثيون إلى تطبيقه. فقد آلت نتائج النقد التاريخي إلى إثبات أن النبي صلى الله عليه وسلم مات والقرآن كله مدون، وحرصه صلى الله عليه وسلم على تدوينه كما هو ثابت تاريخيا لدليل على أهمية الوحي كمرجعية لدى المسلم في هذه الحياة وإلا وقع في تناقض العقيدة والسلوك. أما القول بأن الوحي ثابت والواقع متغير. فهذا ما يتناقض أيضا مع الوحي ذاته الذي أبلغنا بأن العلم الإلهي محيط، لكن مفهوم التاريخية أراد أصحابه دراسة الوحي بعيدا عن مصدره الإلهي. درسوه كظاهرة ثقافية من زاوية أنثربولوجية ولذلك كانت هذه هي نتيجتهم.

3. أما عن ارتباط الوحي باللغة. فهذا الجانب اعتقد الحداثيون بأنه مغفل و لم يهتم به في الإسلام والحقيقة خلاف ذلك؛ فعلاقة اللغة بالوحي كانت محل اهتمام علماء الإسلام. وما انتشار اللغة العربية خارج أرضها إلا لارتباطها بنصوص الوحي. يطرق الحداثيون هذا الموضوع من زاوية كون الوحي صيغ صياغة لغوية، واللغة ظاهرة إنسانية تاريخية، فيكون مضمونها كذلك؛ أي أنه ظاهرة تاريخية. من هنا نجد التاريخية تتنافى والوحي كحقيقة عقدية. أما مقارنة الوحي في الإسلام بالوحي في الأديان الأخرى والاستدلال بذلك على كونه ظاهرة تاريخية فهذا الكلام فيه مغالطة؛ لأنه يوحي بأن الإسلام ينكر الوحي في الديانات الأخرى، والحقيقة غير ذلك

فالإسلام يؤكد بأن موسى وعيسى عليهما السلام كان يوحى إليهما، أما ما اعتبر وحيا في الديانات الوضعية فذلك شيء آخر وهو باطل ولا يعتبر وحيا في العقيدة الإسلامية.

وبذلك تكون عملية القياس التي قيس بها الوحي الإسلامي بالوحي في الديانات الأخرى غير صحيحة من الناحية التاريخية التي تركز عليها القراءة الحداثية، والتماثل في الإسلام لا يعني أن الوحي هنا هو الوحي هناك، ولا يعني أن النص في الديانات السابقة كوحي حينما تجاوزه العقل إلى المرجعية العقلية ضمن التطور التاريخي، لا يعني هذا أن العملية تسحب على الوحي في الإسلام، بدليل أن التنبؤات التي أسست على هذه المقارنة فشلت واعترف أصحابها بذلك، الأمر الذي يؤكد بأن الوحي ظاهرة مفارقة للعناصر التاريخية. وبذلك فالقول بالتاريخية لا يستقيم مع الاعتقاد بظاهرة الوحي. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن التاريخية كمذهب أو كنزعة تقضي بتطور الحقائق باطلة من زاوية المعتقد الإسلامي الذي يثبت حقائق لا تخضع للتاريخية، بل تتعالى على التاريخ وعلى المادة إنها المستوى الآخر الغيبي الذي ينقض التاريخي.

4. أما محاولة الاستدلال بانتهاء النبوة، واستحالة بعثة أنبياء في المستقبل، أو بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم الاستدلال بذلك على أن الوحي توقف؛ أي أن الوحي توقف بينما الحياة مستمرة، واستمرارها يفرز مستجدات لم ترد في النصوص، فيكون الأولى أن يتعامل معها عقليا وبذلك يتم تحيين الوحي وإثبات تاريخيته. وهذا التبرير ينافي العقيدة الإسلامية، أقول هذا الكلام لما سبق ذكره من أن الحداثيين العرب يقدمون أنفسهم على أنهم مجتهدين يدافعون عن الإسلام، فالقول بأن توقف الوحي والنبوة يبرر التخلي والتحول من الوحي إلى غيره يتضمن عدم الإيمان باستيعاب الوحي لمستجدات الحياة. وهذا يخالف عقيدة الألوهية لأنه يتضمن كذلك القول بعدم شمولية العلم الإلهي، وهذا خلاف ما جاءت به النصوص كما في قوله تعالى: ﴿... **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...**﴾ (الحشر: 22) كما أن القول بتاريخية الوحي لأن النبوة انتهت يخالف الأمر الإلهي: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (الحجر: 99) والأمر بالثبات على الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (آل عمران: 85). فهذه النصوص تؤكد أن انتهاء النبوة لا

يعني أن الأخذ والاحتكام بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لم يعد واجبا، بل هو من الواجبات ولا يكون المسلم مسلما وهو يعتقد بأنه لم يخاطب بما جاء به الوحي قرآنا أو سنة لأن في ذلك تحلل من الأحكام وهذا ما يخالف الإسلام رأسا.

من جهة أخرى هذه المسألة على اتصال بمسألة عموم الدلالة، وقد وجدنا التناقضات التي وقع فيها الحداثيون في هذه المسألة؛ فقد كانوا يثبتونها تارة وينكرونها تارة أخرى[1]. كما أن العلوم الإسلامية عالجت هذا الأمر وبينت أن الوحي تضمن أمورا ثابتات، وأمورا أخرى متطورة يراعى فيها البعد الزماني والمكاني وأحوال الشخص وغيرها من الأمور، وهذه المسائل المتطورة ترجع إلى الأمور الثابتة، وقد ناقشها علماء أصول الفقه مناقشات وافية، وإن كانت هناك مستجدات ينبغي أن تدرس انطلاقا من النتائج التي توصلوا إليها، أو باستثمار نتائجهم، أو غير ذلك وفق ضوابط معينة إسلامية أصيلة وهذه الأمور تضمنها باب الاجتهاد عند الأصوليين.

من جهة ثالثة المنهج الذي أخذ به الحداثيون، وهو المنهج التاريخي الواقعي الذي اعتبروه أكثر المناهج دقة وصحة يتنافى مع مقولتهم "تاريخية الوحي"؛ لأن تاريخ الأديان وهو العلم الذي سبقت الإشارة إليه على أنه من أهم المعارف المعتمدة في القراءة الحداثية، هذا العلم يؤكد بأن المتدينين لم يتخلوا عن ديانتهم سواء عند المسلمين أو عند غيرهم؛ أي أن اتباع الأنبياء والاقتداء بهم والإيمان بهم حقيقة تاريخية، ومنهم المسلمون الذين لا زالوا يؤمنون بالمرجعية النصية، وبأن الوحي حقيقة خالدة، وبأن انتهاء عهد النبوة لا يعني انتهاء الاحتكام إلى الوحي. وهذه الحقيقة التاريخية التي تملأ التاريخ والواقع الإسلامي جعلت الحداثيين يعترفون بفشل نبوءتهم التي كانت تقول بأن المسلمين بدأوا يتحولون إلى الوضعية والتاريخية والابتعاد عن الوحي كإطار مرجعي لأعمال المسلم[2]. وهذه التناقضات مردها اختلاف المنهج عن الموضوع، كما أن سببها يتجلى في التركيز على الغاية التي هي تكريس العلمانية وتأسيسها في الإطار الإسلامي، هذه الغاية جعلت الحداثيين يفتقدون النظرة الشاملة للإسلام وتعاملوا معه تعاملا تجزيئيا. ولذلك كانت نتائجهم مخالفة للواقع من جهة ومخالفة للعقيدة الإسلامية من جهة ثانية.

---

(1) مثل نصر حامد أبو زيد وقد سبقت الإشارة إلى موقفه، أنظر ص 139.

(2) مثل اعتراف أركون وقد تمت الإشارة إليه.

5. أمـــا الاستدلال بانتصارات العقل خاصة في الفضاء الغربـــي، واعتبار هذه الإنجـــازات هناك دليلا على أن سببها الانفصال عن الدين، ومحاولة سحب ذلك على الإســـلام. فالمقارنة هنا ليست في محلها وحتى تكون صائبة لا بد من نقاط تقاطع بين الحالـــتين الإســـلامية والغربية. وهي مفقودة مما يجعل المقارنة غير صحيحة؛ فتعامل الإســـلام مـــع العقل ليس كتعامل الديانات الأخرى، والإسلام لم يغتل العقل كما حـــدث في غيره وهذا ما يؤكد أيضا أنهم قرأوا الإسلام من خارجه. يقول الدكتور محمـــد عمـــارة: "لقد شوهت المناهج الغربية رؤاهم، وزيفت وعيهم فرأوا إسلامنا نصرانية... وخلافتنا كهانة... وقرآننا إنجيلا... وشريعتنا قانونا رومانيا.. ومن ثم رأوا "الحـــل العلماني" هو طريقتنا إلى النهوض كما كان حاله في سياق النهضة الأوروبية الحديـــثة"[1]. لقـــد أشـــرت هنا إلى مسألة العلمانية لأنها كانت نتيجة طبيعة النظرة الحداثية للوحي. وهي بذلك من أبرز التحديات التي تجابه العقيدة في نظري.

6. مـــن أهم الجوانب التي تخالف فيها "التاريخية" الوحي في المعتقد الإسلامي ما اقتـــضته هذه الرؤية من إعادة طرح مفهوم الوحي وشروط إمكانه وقد تمت الإشارة إلى هـــذه المسألة في الفصل الخاص بالنموذج الحداثي، أقول أعيد طرح مفهوم الوحي من جهة كونه أمرا ربانيا أم أنه ظاهرة ثقافية؟ وقد تناول الحداثيون هذه المسألة ضمن علاقـــة النص بالواقع، ومن خلال إشارة الوحي إلى بعض الظواهر السائدة كالشعر والكهانـــة. من خلال تحليل هذه الظواهر اعتبر الوحي ظاهرة ثقافية شبيهة بمثل هذه الظواهـــر التي تضمنها الواقع الثقافي. ومن المعلوم أن الوحي دافع عن محمد صلى الله عليـــه وسلم. قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**...﴾ (الحج: 38). ودفاع الوحـــي كان ينفي تلك الظواهر عن النبـــي صلى الله عليه وسلم و لم يدخل معها في ســـجال. إن هذا التصور أراد أصحابه القول بتفاعل الوحي مع الواقع إلى درجة أنه اعتـــبر ظاهـــرة واقعية ثقافية وليست تواصل مع الغيب، وهذا التصور يخالف العقيدة الإسلامية.

كمـــا أن الوحـــي نـــزل بلغة، واللغة ظاهرة ثقافية تؤكد واقعية الوحيفي نظر الحداثيين، لكن مما تضمنه الوحي إعجاز أصحاب تلك اللغة. وهذا ما يدل على عدم كـــونه ظاهرة ثقافية. فالمعجز يخترق الواقع والعادة، كما أنه طرحت مسألة شروط

(1) محمد عمارة: الشريعة الإسلامية، والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط1، (2003)، ص44.

إمكانية الوحي. وقد آلت التاريخية إلى اعتبار الوحي استجابة للواقع، أي ضمن التفسير السببي الضروري، فبناء على توفر أسباب معينة، أو وقوع حوادث معينة تكون هناك استجابة فينزل نص أو ينزل حكم معين، وهذا ما عرف بأسباب النزول التي من خلال الاستناد إليها قيل بالتاريخية، وفي هذا تصور مادي لعلاقة الواقع بالوحي. وقد كان علماء العقيدة يقولون بأن بعثة الأنبياء من الجائز في حقه تعالى، فإن شاء بعث أنبياء وأوحى إليهم ما شاء أن يوحى، وإن شاء لم يبعث، فالأمر منوط بإرادته سبحانه وتعالى لقوله: **﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾** (البروج: 16). وهذا خلاف القول بضغط التاريخية كما قال أركون أو الاستجابة للواقع كما قال نصر حامد أبو زيد أو غيرهما.

ومما سبق نجد أن الوحي يخالف التاريخية، من جهة الطبيعة، فالوحي إعلام الله عز وجل نبيا من أنبيائه حكما معينا أما التاريخية فهي مذهب يقرر تطور الحقائق مع التاريخ. والتاريخية بما أنها كذلك هي دعوة للانفصال عن الوحي. وهذا ما يخالف ما جاء به الوحي نفسه.

المطلب الرابع: الرسالة

الرسالة حقيقة عقدية في العقيدة الإسلامية، وهي إحدى الصور التي يخاطب الله عز وجل بها عباده لقوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً...﴾** (الشورى: 51)، وإذا كانت الرسالة هي الإتيان بشرع على الابتداء أو نسخ بعض أحكام شرع سابق[1] فإن الرسول لا يأتي بهذا الشرع من عنده بل هو بشر مبلغ ما أوحي إليه وأرسل به، وقد قال القرآن الكريم في شأن محمد صلى الله عليه وسلم: **﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...﴾** (الكهف: 110). وقال في وظيفة الرسل عامة: **﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ...﴾** (الأنعام: 48). والرسالة بهذا المعنى تتضمن النبوة، ولهذا قيل كل رسول نبي وليس كل نبي رسول[2]. وهذا على أساس أن الرسول جاء بشرع جديد، وكانت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هذه خاصيتها؛ إذ جاء بتشريع جديد، وكلف بالتبليغ

(1) البغدادي: أصول الدين، ص 145.
(2) المصدر نفسه والصفحة.

لقـــوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...**﴾ (المائدة: 67).

ولأهمية الرسالة في العقيدة الإسلامية جعل منها الإسلام ركنا من أركان الإيمان لا يـــصح إيمـــان الإنسان إلا بالإيمان بالرسل ورسالاتهم، ومن خالف في ذلك فقد خالف العقيدة الإسلامية ووقع في الكفر والعياذ بالله. وهذا ما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره"[1]. وانطلاقا من هذه النصوص وغيرها أخذ علماء العقيدة في ترتيبهم لمبحث النـــبوة والرسالة وجعلوا منه المبحث الثاني من مباحث علم التوحيد. وفيه يبحثون في معنى الرسالة والنبوة، وصفات الأنبياء ومعجزاتهم وكتبهم، ووظيفتهم... إلخ. من هنا فالإيمان برسالة الرسل جميعا ومنهم محمد صلى الله عليه وسلم أصل من أصول الدين لا يستقيم الإيمان إلا بها. إذ كيف يمارس المؤمن شعائره ويؤدي واجباته وهو لا يؤمن بـــصحة رسالة الرسول؟! فمن أين له أن يأخذ التعاليم الدينية إن لم يكن عن طريق الرســـول الذي أرسله الله عز وجل؟ وكيف له أن يعلم صحة أو خطأ ما هو عليه إن لم يكن مقلدا متبعا الرسول الذي جاء بالرسالة؟. ولهذا يحث القرآن الكريم على ضرورة ملازمـــة النبـــي صلى الله عليه وسلم وأخذ كل ما جاء به لقوله تعالى: ﴿**... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...**﴾ (الحشر: 7).

ولما كان هذا النص يتعلق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وهي الإسلام، فهذه الرســـالة خـــصها الله عـــز وجل بخصائص لم تكن لغيرها؛ منها أنها خاتمة الرسالات السماوية، فكانت بذلك الحقيقة الخالدة ولذلك حذر الله عز وجل من اتباع أي رسالة أخـــرى لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِـــرِينَ**﴾ (آل عمـــران: 85). وكون الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات السماوية جعلـــت مـــنها رسالة عالمية فهي للناس جميعا في كل زمان ومكان. قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَـــلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...**﴾ (سبأ: 28). فإذا كانت الرسالة الإسلامية هـــذه أهم خصائصها "العالمية" فإن مفهوم التاريخية يتعارض معها كلية؛ إذ كيف تكون عالمية وخوطب بها الناس جميعا وفي الوقت نفسه ارتبطت بواقع زمكاني محدد؟!.

---

(1) حـــديث جبريل رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب الإيمان والإسلام، أنظر صحيح مسلم، دار ابن حزم بيروت، ط1 (1416ه/1995م)، ج2، ص 46-47.

القراءة الحداثية تلغي هذا البعد العالمي، وتعتبر الرسالة ظاهرة تاريخية لم يخاطب بهـــا الإنسان المعاصر بل لم يخاطب بها حتى الإنسان المعاصر لها. وهذا بالاعتماد على المخاطب الثاني؛ أي الجماعة التي كان يخاطبها النبـــي عليه الصلاة والسلام مباشرة، أمـــا الذين جاؤوا من بعد وفاته واطلعوا على رسالته فهؤلاء لا يخاطبون بها لأنهم في زمـــن غير زمنه، وغير زمن الرسالة التي جاء بها، ولذلك حينما يتحدثون عن النبـــي صلى الله عليه وسلم يقولون بأن: "مسؤول بحكم وظيفته هذه عن الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"[1]. وهذا الكلام ترتبت عليه عدة مخالفات من الناحية العقدية منها:

1. هـــدم ركن من أركان الإيمان، وهو الإيمان بالرسل. وقد يقال لم يهدم هذا الـــركن؛ لأن الإيمـــان مسألة نظرية تصورية، فالتصديق بالرسالة الإسلامية قائم و لم ينكـــر، وإنما الذي أنكر هو الاحتكام إلى هذه الرسالة وسحبها خارج إطارها وعلى سائر العصور بما في ذلك الزمن القادم، وهذا الكلام أيضا مخالف لحقيقة الإيمان؛ لأن الإيمـــان ليس تصديقا فقط بل تصديق وعمل فلا يمكن أن يكتمل إيمان الإنسان إن لم تكـــن أعمالـــه توافق عقيدته وإيمانه. ولذلك يعيب وينكر القرآن الكريم على الذي يكون هذا شأنه: ﴿... **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...**﴾ (البقرة: 85). ووصـــف المؤمنين بقوله: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّـــذِينَ هُـــمْ عَـــنِ اللَّغْـــوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**﴾ (المؤمنون: 1-5). فهذه الآيات وغيرها تؤكد أن الإيمان تصديق وعمـــل ولـــيس مجرد تصديق، وفي هذا معارضة صريحة للتاريخية مع مفهوم الرسالة باعتبارها حقيقة عقدية؛ أي لا يمكن الإيمان بها دونما توظيف لها في الواقع العملي.

2. هـــدم التـــشريع: لأن تحيين الرسالة واعتبارها تاريخية يؤدي إلى القول بعدم مخاطـــبة المسلمين بأحكام التشريع؛ لأنه وفق هذا التصور يصبح المخاطب بها النبـــي صـــلى الله علـــيه وســـلم، والمسلمين في زمانه لكن بعد وفاته لم يعد الخطاب يتعلق بالمـــسلمين. وهذا بناء على إدخال المرسل إليه الجماعي كعنصر من عناصر الخطاب القرآني على حد ما يرى الحداثيون. وقد ترتب على هذا إلغاء حجية السنة كما سبق بـــيانه؛ لكـــن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل أدى إلى هدم التشريع من عبادات

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

ومعاملات؛ فبناء على القول بتاريخية الرسالة ذهب الحداثيون إلى اعتبار العبادات غير مستمرة على النحو الذي فصلته السنة النبوية، بل يمكن الأخذ بما هو في القرآن فقط، فصارت الصلاة ليست خمس صلوات في اليوم والليلة، بل يمكن أن تكون مرة واحدة، وليست لها عدد ركعات معين، وصار الصوم ليس شهر رمضان بأكمله، بل يمكن أن يكون يوما أو أياما متفرقات استنادا لما في القرآن فقط. أما الزكاة فلم تبق أيضا على الصورة المشروعة، والحج مشرع لحكمة وهي تجمع المسلمين، فلما تحققت لم يعد واجبا، وهكذا.. حتى في مجال المعاملات صار الربا ليس محرما، وغيرها من المسائل التي كانت السنة هي السند فيها[1].

وهذا الكلام يخالف العقيدة الإسلامية مخالفة كلية، وإن كان الناظر في هذه المسائل يجدها في أبواب الفقه التي تمتاز بالمرونة، وبالقابلية للتغير أحيانا. لكن الأمر لم يقف عند هذا الجانب الفقهي بل طال العقيدة. فالصلاة والصيام والزكاة والحج هي أركان الإسلام وتركها عمدا وعدم الإقرار بمشروعيتها أمر لا يتعلق بالفقه بل بالعقيدة؛ لأنه إنكار وهدم لأركان الإسلام، ولصلة هذه الجوانب بالعقيدة تناولها علماء الإسلام ضمن كتب العقيدة كما تناولوها في كتب الفقه، فالإمام عبد القاهر البغدادي مثلا يجعل منها الأصل التاسع من أصول الدين. في كتابه أصول الدين[2]. فهذه أمور ثابتات لا يمكن تغييرها، وإنكارها إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة.

وفي ضوء القراءة الحداثية للنص الديني نجد أن إنكار هذه الأمور ترتبت على القول بالتاريخية التي سحبت على النبوة والرسالة وهو مبحث عقدي، مما يؤكد أن تاريخية النص الديني لا تستقيم مع إثبات نبوة ورسالة الرسول الذي بعثه الله ليبلغ ما كلف بالتبليغ به، فإذا كانت الرسالة محصورة في زمان ومكان ما والأمر بالتبليغ متحقق فهذا ضرب من التناقض الذي يريد الحداثيون تحميله النص الديني، والنص منه بريء والمتأمل في هذين الأمرين المشار إليهما:هدم الإيمان، وهدم التشريع، فهذه العملية تؤدي إلى التحلل من الدين، والدين ما جاء ليتحلل الناس منه بل ليؤطر حياتهم

(1) أنظر عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ الذي تناول فيه مختلف أركان الإسلام وأولها تأويلا وفق ما أراد وأنكر كل الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الأركان.

(2) البغدادي: أصول الدين، ص 185.

ويطبقونه فيه يعيشون، وله يعيشون، وفي سبيله يموتون. ولهذا كان حفظ الدين مقصدا من مقاصد الشريعة. وبطبيعة الحال التحلل من الدين نظرة إلحادية تخالف العقيدة الإسلامية، وهنا كان المدخل إلى هذا التحلل تحيين الرسالة والإطار الذي تم فيه هذا التحيين هو القول بتاريخية النص الديني.

إن هذا التصور للرسالة في الإسلام هو محاولة من محاولات علمنة الإسلام ذاته، وهي مسألة أراد الحداثيون التوكيد عليها؛ من خلال اعتبارهم هذه العلمنة موجودة وممارسة وتحققت في التاريخ الإسلامي ولكن سميت بغير اسمها[1]. وهذا كلام فيه تغليط. فالإسلام يرفض العلمانية من جميع وجوهها؛ لأن الأمر يتعلق بالعقيدة التي بينت لنا أن هذه الرسالة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم استوعبت كل شيء لقوله تعالى: ﴿... **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ (الأنعام: 38). كما أن هذه العقيدة بينت لنا علاقة الإنسان بالله وعلاقة الله بالموجودات، فالألوهية في العقيدة الإسلامية ليست سلبية كما كان يتصورها العقل القديم[2] ولذلك يكون القول بتاريخية الرسالة، وعدم اتخاذ المرجعية الإلهية أمر مخالف للعقل والعقيدة ذاتها. يقول الدكتور محمد عمارة: "محال أن يجتمع ويتوافق في قلب المسلم تصور الله مدبرا لكل شيء وراعيا لكل أمر، مع تصور عزل السماء عن الأرض، وتحرير العمران الإنساني من ضوابط وحدود تدبير الله"[3].

فالمسألة مرتبطة بالعقيدة وليست من الأمور التي يمكن أن تكون محل اجتهاد ونظر. إن الرسالة بما أنها حقيقة عقدية من عند الله عز وجل تكون مخالفة للتاريخية رافضة لها. ولما كان علماء العقيدة يستدلون على صحة الرسالة المحمدية بما أيد الله به نبيه صلى الله عليه وسلم من معجزات راحوا يناقشون إمكان المعجزة من زاوية وضعية أيضا، يقول أركون معتبرا المعجزة في المعتقد الإسلامي لا تختلف عن المفهوم السائد عند اليونان قديما: "من العبث أن نبحث في القرآن عن تمييز واضح بين المفهوم اليوناني (clublis) الذي يعني الحقيقة الطبيعية المستقلة التي هي محط للجهد التعقلي من جهة، وبين المفهوم التيولوجي لكلمة خارق للطبيعة التي تتجاوز حقيقتها وطريقة

(1) يشير أركون إلى أن بعض الدول في التاريخ الإسلامي كانت علمانية مثل الدولة البويهية.
(2) مثل العقل اليوناني الذي يعتبر الإله خلق العالم ثم لم تعد له به علاقة.
(3) محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ص 35.

اشتغالها قدرة الوعي البشري"[1] فهذا النص ينكر المعجزة بالمفهوم السائد في التصور الإسلامي بل يعتبرها وجه آخر للمفهوم اليوناني القديم وهذا في ضوء الفلسفة الوضعية، وإنكار المعجزة مخالف للعقيدة أيضا؛ لأن المعجز هو الله عز وجل، وليس المؤيد بها، ولذلك إنكارها بعد ثبوتها موجب للعقاب[2].

وقد جعل القرآن الكريم حجة الله على الناس جميعا بعثة الرسل: ﴿... **لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: 165). وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين بالتبليغ عنه ما دامت السماوات والأرض. من هنا تكون الرسالة تنافي التاريخية ويكون القول بتاريخيتها إما عنادا ومكابرة، خاصة وأن الحداثيين العرب يعلنون بأنهم مسلمين وأن عملهم من قبيل التجديد وإعادة بعث الإسلام ولكن في صورة علمية، لكن هذه الصورة التي رسموها للإسلام جعلتهم يحكمون عليه أنه ظاهرة تاريخية لا ديانة سماوية، جعلتهم يحبسونه في التاريخ لا منهج حياة مستمر وهذا مخالف للإسلام نفسه، وبالتالي قد تكون الحقيقة بادية لهم ولكن المكابرة هي التي جعلتهم يصرون على ما هم عليه، وهذا الموقف في حد ذاته ينافي العلمية المتحدث عنها؛ لأن المكابرة مسلك غير علمي.

وإما أن يكون الأمر من قبيل تسمية الإلحاد بغير اسمه؛ لأن الرهان المرجو كسبه من التأسيس للتاريخية هو التبرير للعلمانية وذلك من داخل الإسلام نفسه الأمر الذي يؤكد أن مواقع الصراع قد تغيرت. أقول تسمية الإلحاد بغير اسمه؛ لأنه منهم من يعترف [بأن الإلحاد والعلمانية سواء. يقول حسن حنفي: "والحقيقة أن الإلحاد كالعلمانية مفهوم غربي خالص، الهدف منه العودة إلى الدنيا واكتشاف عالم الحس والشهادة بعد أن غالت الديانات التي سادت الغرب ممارسة أو ثقافة في عالم الغيب والأسرار"[3].

وسواء كان الهدف هذا أو ذاك، فالتاريخية مفهوم لا يستقيم القول به مع إثبات الرسالة في العقيدة الإسلامية والاعتقاد بأنها حقيقة لا يكتمل الإيمان إلا بها، وبذلك

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 192.

(2) البغدادي: أصول الدين، ص 173.

(3) حسن حنفي: مقال في كتاب الأصالة الخاص بأشغال ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر، دار البعث، قسنطينة، ج2، ص 155.

تكـــون كتابات الحداثيين التي تدعي عدم التعارض مع العقيدة غير صحيحة بدليل أن الـــبعض منهم يدرس ويناقش القضايا الإسلامية ضمن هذه الثنائية الضدية (= الرسالة والتاريخ)[1] مما يدل على أن التاريخية كمفهوم وكرؤية حداثية في جهة الضد لمفهوم الرسالة في الإسلام الذي تعني استمراريته: فعالية المبادئ الإيمانية، واستمرارية التشريع الإســـلامي، واســـتمرارية المرجعية الإسلامية عموما، لقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (الأنعام: 162-163).

(1) مـــثل العـــنوان الـــذي ناقش في ضوئه عبد المجيد الشرفي قضايا الإسلام بشكل عام وهو: الإسلام بين الرسالة والتاريخ.

المبحث الثاني

خصوصيات الوحي والقول بالتاريخية

المطلب الأول: مفهوم الوحي

يشكل مفهوم "الوحي" في القراءة المعاصرة للنص الديني بعدا محوريا لأنه مدار الكلام؛ فالوحي في الإسلام هو النص الذي تجلى في القرآن والسنة وهو الذي يريد الحداثيون إثبات تاريخيته، ولهذا كان تركيزهم على مفهوم "الوحي" وحقيقة الوحي، وصلته بالمفاهيم الأخرى وهل يمكن إبداله بمفهوم آخر أم لا؟ وغير ذلك وكل هذا بغرض الكشف عن مدى واقعية الوحي وارتباطه بالثقافة، وإذا تم ذلك تيسر إثبات تاريخيته.

بعض القراءات الحداثية انطلقت من تحديد دلالة الوحي. خاصة من الناحية اللغوية، ولهذا تقتضي الرؤية النقدية مناقشة الرؤية الحداثية لموضوع الوحي انطلاقا من الدلالة اللغوية. أي نفس المنطلق حتى يتبين لنا هل أهمل علماء الإسلام هذه الأبعاد أم لا؟. وبناء على ذلك يتبين لنا هل تاريخية الوحي كانت نتيجة لتحليل علمي أم كانت غاية تسخر لها مناهج معينة؟ وهذا ما يجعلنا نعود إلى دلالة الوحي، والمعاني التي دلت عليها. ترد كلمة الوحي في اللغة بعدة معاني منها:

1. الوحي بمعنى الإشارة: وردت كلمة الوحي في العربية بمعنى الإشارة، وفي تاج العروس يقال: "وحيت لك بخبر كذا أي أشرت"[1]. وفي معجم مقاييس اللغة: "الوحي: الإشارة" وهذا ما أورده ابن منظور في لسان العرب أيضا[2]. وفي القرآن الكريم: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾ (مريم: 11).

هذا أحد معاني الوحي فهو يدل على الإشارة؛ لأن الوحي الوارد في الآية الكريمة في حق زكريا عليه السلام لأنه نهي عن الكلام ثلاث ليال ﴿... **قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ**

(1) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 384.

(2) أنظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 93، وانظر أيضا لسان العرب، ج15، ص 379.

تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا (آل عمران: 41). فكانت إشارة زكريا عليه السلام وقد نهي عن الكلام إلى قومه وأمرهم بالتسبيح وحيا. فكان الوحي مرادفا للإشارة. وفي تاج العروس: "أصل الوحي الإشارة السريعة"[1]. فالوحي هنا يكون بكيفية سريعة لأن الإشارة تتضمن السرعة؛ لأنها تتم على سبيل الرمز ومنه قوله تعالى: ﴿... **قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا** (آل عمران: 41). إذا فمما تدل عليه كلمة "وحي": الإشارة والرمز، وذلك بكيفية سريعة.

2. الوحي بمعنى الكتابة: من معاني الوحي الكتابة. وأورد الزبيدي، يقال: وحيت الكتاب وحيا فأنا واح[2]. ومنه قول الشاعر:

حتى نحاهم جدنا الناحي لقدر كان قد وحاه الواحي

أي كتبه أو سبق به الكتاب، بهذا فمعنى كلمة وحي هي الكتابة، والوحي هو المكتوب[3] وهذا المعنى مهم جدا لعدم اهتمام الحداثيين به وسنبين ذلك. والوحي الكتابة أيضا[4].

3. الوحي بمعنى السرعة: ففي تاج العروس: "الوحي الإسراع وقيل السرعة، وقيل يدل على العجلة كذلك فيقال: الوحي الوحي؛ أي العجلة العجلة[5]. ويبدو أن هذه الدلالة نادرة الاستعمال، فعلماء القرآن الكريم لم يركزوا عليها، وحتى الخطاب الحداثي لم يتناول الوحي بهذا المعنى، وإن كان ينسجم مع طبيعة الوحي الذي هو في مضمونه رسالة تبلغ بسرعة وتفهم بسرعة، ولذلك فالإشارة كرمز أو كوحي لا يجد المتخاطبان صعوبة في فهمها، بل تفهم بسرعة ولذلك فهي توظف حتى عند الحيوان.

4. الوحي بمعنى الإعلام الخفي: ففي لسان العرب وردت كلمة "وحي" بمعنى الإلهام والكلام الخفي[6] فيقال وحيت إليه الكلام وهو أن تكلمه بكلام تخفيه. ومنه قول الشاعر:

---

(1) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.
(2) المصدر نفسه والصفحة.
(3) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.
(4) ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 379.
(5) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.
(6) المصدر نفسه والصفحة.

وحـــي لهـــا القـــرار فاســـتقرت وشـــــدها بالراســـــيات الثـــــبت

ودلالة الوحي على هذا المعنى تعود من جهة إلى طبيعة الوحي السرية، فقيل سمـــي وحيا من الإيحاء، والإيحاء أصله أن يسر بعضهم إلى بعض كما في قوله تعالى: ﴿... **يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...**﴾ (الأنعام: 112)، إذا طبيعته الـــسرية هي سر تسميته وحيا، وقيل سمي وحيا لأن الملك أسره عن الخلق وخص به النبـــي المبعوث إليه. ومن جهة أخرى معنى الوحي في اللغة إذ يعني الإعلام في خفاء ولـــذلك أصـــبح الإلهـــام دالا على الوحي[1]. وهذا المعنى من المعاني التي ركز عليها العلمـــاء علـــى أساس أن وحي الله عز وجل لأنبيائه يتم بطريقة خفية لا يطلع عليها الـــناس وهـــو المعنى الذي تم استنباط التعريف الاصطلاحي منه على النحو الذي هو موجود في كتب العقيدة وكتب علوم القرآن.

5. الوحـــي بمعنى البعثة. في تاج العروس وردت كلمة أوحى إليه بمعنى بعثه[2]، وهذا أصل الوحي بمعناه العقدي، أي الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام، وفي اللسان: أوحـــى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة[3]. فكلمة وحي تدل على البعثة بالمعنى الوارد في علم العقيدة؛ أي وحي الله إلى أنبيائه بأنهم رسل الله إلى الناس. هـــذه بعض معاني الوحي اللغوية كما وردت في اللغة العربية وهي أشهر المعاني. كما أن هـــناك دلالات لغـــوية أخرى لكلمة "وحي" لكن استعمالها لم يشتهر مثل دلالة الوحـــي علـــى النار. فقيل الوحي يعني النار وقيل بأنه يرادف النار أو يدل على النار للـــشبه بيـــنهما في النفع والضرر[4]. ومنها دلالة الوحي على الصوت؛ أي أن كلمة وحـــي تـــدل على الصوت[5]. ومنها أيضا دلالة الوحي على الأمر فترد مرادفة للأمـــر، ويكون أوحى بمعنى أمر. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ...**﴾ (المائدة: 111)[6]. ومنه استوحى الشيء أي حركه ودعاه ليرسله[7].

---

(1) المصدر نفسه والصفحة.
(2) المصدر نفسه والصفحة.
(3) ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 382.
(4) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 382.
(5) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 93.
(6) الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.
(7) ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 382.

هـــذه مجمل الدلالات اللغوية التي تدور حولها كلمة وحي، وإذا وظفت توظف للدلالـــة عليها ومن هذه المعاني تم استنباط وتأسيس تعريف اصطلاحي للوحي. فمن تعـــريفاته الاصـــطلاحية: "أما الوحي فمعناه في لسان الشرع أن يعلم الله تعالى من اصـــطفاه مـــن عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[1].

فهـــذا التعـــريف تضمن مختلف المعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها. خاصة دلالة الوحي بمعنى الإعلام الخفي، ودلالة البعثة. وهاتان الدلالتان أساسيتان في مبحث الوحـــي كما تناوله علماء العقيدة وعلماء القرآن الكريم لعدة اعتبارات منها: أنه من الله عـــز وجل. وما دام كذلك فهو أمر يخالف المعتاد في السنن الاجتماعية والثقافية، ولذلك ركز التعريف في نهايته على أنه "بطريقة سرية غير معتادة للبشر" ومنها دلالة البعـــثة الـــتي تؤكد أن الوحي به ليس كلاما بشريا؛ لأن المبعوث – وهو الرسول أو النبـــــي – بشيء معين هو الوحي وليس هذا من عنده، فلو كان من عنده لم تصح دلالـــة البعـــثة، وهذا المعنى؛ أي دلالة الوحي على البعثة والرسالة، وهي دلالة لغوية تنسجم مع المعنى الاصطلاحي عند علماء العقيدة. هذه الدلالة نجدها مبعدة من دائرة النقاش في القراءة الحداثية، وبناء على هذا – إبعاد هذه الدلالة – يمكننا مناقشة رأي الحداثـــيين خاصـــة التشكل الثقافي للوحي كما قال نصر حامد أبو زيد، أو الحدث القرآني كما قال محمد أركون. وفي ضوء مناقشة هذين الرأيين يتبين مدى صحتهما.

لقـــد كان تركيز نصر حامد أبو زيد في تحليله لكلمة "وحي" على كون الوحي عملـــية اتـــصال اتصال بين مرسل ومستقبل لكنهما من مرتبة وجودية واحدة مثل: زكـــريا/قـــومه. مريم/قومها، والتركيز على دلالة الوحي من خلال هذه الأمثلة تجعل الكلام يتمحور حول الوحي الدال على الإشارة دون المعاني والدلالات الأخرى. وفي هذا نلمس التفاضل والانتقاء الذي تمت الإشارة إليه على أنه من خصوصيات الرؤية الحداثـــية إزاء الـــنص القرآني. لكن نصر حامد أبو زيد يحاول أن يستدرك مبينا أن الوحـــي في حالـــة القـــرآن الكريم يتضمن مرسل ومرسل إليه ليسا من نفس المرتبة الوجـــودية[2]. وأحسب أن هذا المعنى هو المعنى الذي يمكن أن يعبر عن الوحي بمعنى

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص64.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 33.

البعثة كما ذكر في التعريف اللغوي، فصحيح أن مصدر الوحي هو الله عز وجل وهو المرسل، والمرسل هو محمد صلى الله عليه وسلم وهو من مستوى وجودي غير المستوى الوجودي الأول؛ أي مقام الألوهية. فيكون الوحي هنا اتصال بين مستويين وجوديين مختلفين. وهذا الذي يؤكد أن الوحي الذي تمثل في النص القرآني غير مألوف للعقل والثقافة السائدة وقتئذ.

لكن نصر حامد أبو زيد يقول عن هذا النوع من الاتصال – بين مستويين وجوديين مختلفين – مألوفا في الثقافة العربية قبل الإسلام[1]. حتى يصل إلى ربط النص بواقعه الثقافي، وهنا تتجلى عملية ربط النص بواقعه؛ أي القول بتاريخيته كغاية وليست نتيجة أملتها مقدمات، وهذا الذي أوقعه في انتقائية قرائية أبعد من خلالها ما شاء وتناول بالدراسة ما شاء. وقد حاول نصر حامد أبو زيد مناقشة دلالة الوحي أو الاتصال بين عالمين مختلفين من خلال مقارنة الاتصال في حالة الوحي المحمدي بالاتصال بين البشر والجن من خلال نموذجي الشعر والكهانة، على أساس أن الشاعر يتصل بالجن أو بشيطان فيلهمه قول الشعر، وأن الكاهن يتصل بشيطانه أيضا فيكشف له ويطلعه على أمور هي غيبيات بالنسبة لغيره.

أراد نصر حامد أبو زيد من خلال هذه المقارنة التأكيد على واقعية الوحي المحمدي وربطه بثقافته ومن ثم إثبات تاريخيته وهذه المقارنة في غير محلها؛ لأنه حتى من الناحية الوجودية هناك تقاطع بين وجود الجن ووجود الإنسان من حيث كون كل منهما مخلوق، والفرق بينهما في خصائص خلقية بثها الخالق في كل نوع من النوعين: بلغة المناطقة كلاهما نوع يندرج تحت جنس "مخلوق"، وهذا ما أشار إليه نصر حامد أبو زيد نفسه حينما قال عن العرب بأنهم: "تصوروا الجن قبائل تعيش في واد خاص في البادية"[2]. أي أن الجن مخلوقات تعيش في بقاع أخرى من الأرض حسب العقل العربي وقتئذ، وما دام الأمر كذلك حتى إذا افترض الاتصال فإنه اتصال أفقي خلاف الوحي المحمدي الذي كان الاتصال فيه عموديا. مما يدل على تباين دلالة الوحي على الاتصال في الجاهلية والإسلام. وهذا ما يؤكد لنا عدم ارتباط الوحي بالثقافة العربية، ومن ثم عدم تاريخية النص. وما يقال عن الجن والكهانة يقال عن الشعر.

---

(1) نصر حامد أبو زيد: فهم النص، ص 33.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

من جهة أخرى كانت هناك مواقف للعرب زمن نـــزول الوحي تدل على أنهم لم يستسيغوا الظاهرة – ظاهرة الوحي – كما هي في الإسلام، فقد كانوا يعربون عن تعجبهم مما كان يقوله لهم النبـــي صلى الله عليه وسلم من أن الله أمره وبلغه وأوحى إلـــيه، كانـــوا يتعجبون من ذلك ويقولون: "إن فتى عبد المطلب يدعى أنه يكلم من السماء" الأمر الذي يدل على أن الوحي في الإسلام لم يكن مرتبطا ببيئته الثقافية وإن كان قد تعامل معها. ومن هذه المواقف أيضا اتخاذهم الأصنام آلهة معتقدين أنها تقربهم مـــن الله زلفى، وهذا الموقف يكشف لنا عن عدم إمكانية الاتصال البشري بالله إلا بواســـطة، ومـــن صور الاتصال الوحي كما هو في العقيدة الإسلامية، كما في قوله تعـــالى: ﴿**وَمَـــا كَـــانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُـــولاً**...﴾ (الشورى: 51). وهذا مما يدل على أن الوحي لم يكن مألوفاً في الثقافة العربية قبل الإسلام كما يزعم الخطاب الحداثي.

كمـــا أنـــنا في المقام نفسه نجد محمد أركون يناقش هذه المسألة من زاوية وضعية أيضا، ورغم تركيزه على التحليل اللغوي والأنثربولوجي لكنه لم يشر إلى دلالة الوحي علـــى البعـــثة في اللغـــة وهي الدلالة المطابقة للعقيدة الإسلامية. بل كان يصطلح على الوحي "الحدث القرآني" وقد مر بنا أن الغرض من ذلك التأكيد على دنيويته وماديته[1]. وفي هـــذا اعتراف ضمني بأنه غير مادي وغير تاريخي، لأنه إن كان كذلك فما جدوى تغـــيير الدلالـــة؟ والـــبحث عن دلالة وضعية؟ إنه بلا شك طبيعة الوحي كحقيقة غير مـــرتبطة بالبيئة التي وقعت فيها. بل هذا الوحي المتمثل في النص القرآني يتجاوز حدود بيئته، والوحي مضمونه رسالة كلف بها من بعث وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذي قـــال فيه الله عز وجل: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**...﴾ (سبأ: 28). هذا الموقف وغيره يؤكد انتقائية الخطاب الحداثي في قراءته للنص القرآني، وهو أمر ينافي ما ألزم به الحداثيون أنفسهم من تطويع المنهج للموضوع وإخضاعه له.

المطلب الثاني: أسباب نـــزوله

نـــزول الوحي منوط ببعثة الأنبياء؛ فالأنبياء عليهم السلام هم الذين أوحى إليهم الله عـــز وجل كلامه إليهم وكلفهم بتبليغه، وبعثة الأنبياء أمر منوط بإرادة الله سبحانه

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

فـــإذا شاء الله أن يبعث نبيا في أمة معينة بعثه، وإذا شاء أن لا يبعثه لا يبعثه، وعلى هذا الأساس كان علماء العقيدة يمثلون بعثة الأنبياء على أنها من الجائز في حق الله عز وجل، في إطار تعريفهم بمبحث الألوهية على أنه ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله عز وجل. إذا فبعثة الأنبياء من الأمور الجائزة وليست الواجبة، والوحي مرتبط بالبعثة. وقد عـــرفنا في معـــناه اللغوي أنه يتضمن معنى البعثة، ولما كان موضوع الوحي في الإسلام يـــدرس مقترنا بمبحث أسباب النـــزول حتى يستعان على فهمه بمعرفة تلك الأسباب، صـــار يعتقد بأنه ارتبط بأسبابه ارتباط علة بمعلولها؛ بمعنى أنه لو لم تقع تلك الأسباب لما كـــان هـــناك وحي ولما بعث النبـــي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي ربط النص بسبب نـــزوله على هذا النحو وهذا هو معنى تاريخية النص الديني.

ولنقد هذا التصور ينبغي أن نعود إلى المصادر والنصوص الإسلامية وكيف بينت لـــنا هذا الموضوع، وكيف تناول علماء الإسلام هذا المبحث؟ وما هي الجوانب التي ناقـــشوه منها؟ ثم مدى مطابقة أو عدم مطابقة ذلك للقراءة الحداثية المعاصرة؟. لقد اهتم علماء القرآن الكريم بعلم أسباب النـــزول من جوانب مختلفة: من جهة تعريفه، وفائدتـــه، وطريق تحصيله... وغير ذلك، وكانت لهم وقفات عند النصوص التي تعدد ســـببها، والـــتي تقدم سببها، والتي تأخر سببها، وما إلى ذلك من مسائل متعلقة بهذا الموضوع، مما يدل على أنهم ناقشوا الموضوع من جميع جوانبه. فعن تعريفه فقد عرفه الزرقاني بقوله: "سبب النـــزول هو ما نـــزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمـــه أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبـــي صلى الله عليه وسلم أو ســـؤال وجـــه إليه فنـــزلت الآية أو الآيات من الله ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال"[1].

قد يكون أخذ هذا التعريف هكذا دونما تعقيب أو تعليق، ودونما مراعاة لقيوده مـــن التعريفات التي جعلت الخطاب الحداثي يعتبر النص مرتبطا ارتباطا سببيا بالحادثة التي نـــزل فيها؛ وكأن النص لم يكن لينـــزل لولا تلك الحادثة أو السؤال الذي وجه للنبـــــي صلى الله عليه وسلم، أي أن الشريعة كانت تنـــزل لأسباب تقتضيها، وقد وقفنا على هذا مع سعيد العشماوي[2]. وكأن فائدة علم أسباب النـــزول هي حصر

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 108.
(2) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، ص 60.

الـــنص وربطه بالواقعة التي نـــزل فيها. وقبل الرد على هذا الموقف تجدر الإشارة إلى فائدة هذا العلم. وقد عددها الزركشي في كتابه البرهان في عدة فوائد منها:

- معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع.
- تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة لخصوص السبب.
- الوقوف على المعنى.
- قد يكون اللفظ عاما ويقوم الدليل على التخصيص.
- دفع توهم الحصر[1].

هذه بعض الفوائد المتوخاة من دراسة ومعرفة أسباب النـــزول كما أشار إليها أحـــد العلمـــاء المـــسلمين، بينما الخطاب الحداثي كما سبقت الإشارة اعتبر الفائدة محـــصورة في ربط النص بسببه مما يبرز تاريخية النص الديني، وهنا لا بد من العودة إلى تعريف الزرقاني السابق الذي ذكرت بأنه يوهم ما يقوله الحداثيون، لكن صاحبه يبدو أنـــه كـــان يستشرف قراءة تستغل مثل هذا التعريف في غير ما وضع له، ولذلك ثنى بقـــيد لهـــذا التعريف يحول دون جدوى القراءة الإنتقائية، فقال: "ثم إن كلمة (أيام وقـــوعه) في تعـــريف سبب النـــزول قيد لا بد من الاحتراز عن الآية أو الآيات التي تنـــــزل ابتداء من غير سبب النـــزول بينما هي تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلية، كبعض قصص السابقين وأممهم والحديث عن الساعة، وما يتصل بها، وهو كثير في القرآن الكريم"[2].

هذا التقييد الذي وضعه الزرقاني يدل على أنه استشرف توظيف تعريف سبب النـــــزول في غير مجاله الصحيح، وهذا مما اعتبره أركون لا مفكر فيه، ها هو قد تم الـــتفكير فيه، مما يدل على تهافت نبوءة الخطاب الحداثي هنا. وهذا القيد الذي وضعه الـــزرقاني لتعريفه السابق، يجعلنا نقف على مسألة هي من مسائل المسكوت عنها في الخطـــاب الحداثي، وهي هل وقف هذا الأخير عند كل آية من آيات القرآن الكريم ووجـــد لها سببا خاصا نـــزلت فيه؟. أم أن الحديث عن أسباب النـــزول تم التطرق إليها على العموم؟. في هذا نجد الحداثيين منهم من يعتبر كل آية أو كل مجموعة آيات نـــــزلت في سبب معين، ومنهم من اعتبر السور الأولى في بداية الدعوة مستثناة، أما

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 45، 46.
(2) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 109.

باقي السور فكلها لها أسباب[1]. ومن المعلوم أن السور الأولى تناولت مسائل العقيدة وإذا أخذنا بهذا الرأي تصبح نصوص العقيدة غير تاريخية، بينما النصوص الأخرى التي تناولت مسائل التشريع تاريخية لارتباطها بأسباب النزول، والهدف هنا جلي؛ إنه تبرير العلمانية ليس إلا. وفي الوقت نفسه يتعارض مع القراءة الحداثية التي تسحب حكم التاريخية حتى على نصوص العقيدة. وهذا وجه من وجوه التعارض في هذا الموقف.

إن القيد الذي أشار إليه الزرقاني أفادنا بأن هناك آيات لم يعرف لها سبب نزول وهي كثيرة. وعلى هذا الأساس كان تصنيف آيات القرآن الكريم إلى قسمين: قسم نزل ابتداء، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال[2]. والقسم الذي نزل ابتداء أشار العلماء إلى أنه لحكم كثيرة كهداية الخلق مثلا، يقول الزرقاني: "القرآن الكريم قسمان، قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، وإنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان، وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة"[3].

من خلال هذا يتبين لنا أن علماء الإسلام على دراية بأصناف النصوص. ما ورد منها لسبب مخصوص وما ورد دون سبب، وإنما كان لهداية الخلق مرتبطا بمشيئة الله، وعلى أساس هذا التصنيف كانت اجتهاداتهم وجهودهم العلمية، وانتهوا إلى أن الدين فيه أمور ثابتات لا تتغير مهما كان مثل مسائل العقيدة، وقد ذكر القيد السابق آيات العقيدة على أنها غير مرتبطة بأسباب، ولذلك فهي عامة يخاطب بها الناس أبدا، وهناك ما هو متحول متغير بتغير الزمان والمكان، وبعض الأحكام كانت في أسباب مخصوصة وليست كل الأحكام كما يقول الحداثيون الذين انطلقوا من هذه الجزيئات إلى التعميم فكان حكمهم حكما يشوبه الكثير من النقص.

كما أن علماء الإسلام في تعدادهم لفوائد أسباب النزول ذكروا منها دفع توهم الحصر. أي حتى لا يحصر النص وفاعليته عند السبب لا يتعداه، بل تكون هناك حالات تكون العبرة فيها لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. لكن الخطاب الحداثي

---

(1) أنظر بخصوص هذين الموقفين، نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص، ص97، ومحمد سعيد العشماوي، في كتابه أصول الشريعة، ص 60.

(2) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ، ج1، ص 38.

(3) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 107.

يلغي عموم اللفظ ويبقي على خصوص السبب من أجل تبرير تاريخية النص الديني. إذا الاعتماد على سبب النزول كدال على تاريخية النص الديني غير صحيح بدليل أنه ليست كل آية لها سبب نزول. بل من العلماء من كتب في هذا الموضوع ووجد أن الآيات التي لها سبب نزول قليلة جدا إذا ما قورنت بمجموع آيات القرآن الكريم[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك نمط من النصوص القرآنية تأخر عن سبب نزوله، وهناك نصوص تقدمت على سبب نزولها، وفي الحالتين النتيجة واحدة؛ إذ لو كان السبب علة لا مناسبة لا يمكن أن يتقدم المسبب على سببه لأنه معلول له، والمعلول لاحق لا سابق لعلته. ومن أمثلة هذا الصنف قوله تعالى: **﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾** (القمر: 45) أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه تساءل حينما نزلت هذه الآية قائلا: أي جمع؟. فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش، نظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في آثارهم مصلتا سيفه يقول: **﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾** (القمر: 45). فكانت ليوم بدر[2]. فهذه الآية تقدمت على سببها. وهذا خلاف التصور الذي انطلق منه الخطاب الحداثي في ربط النص بسببه. كما أن هناك نصوص تأخرت عن أسباب نزولها؛ أي تأخر نزولها على حكمها.

ومثل ذلك آية الوضوء، ففي صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سقطت قلادة لي بالبيداء، ونحن داخلون المدينة فأناخ رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزل فثني رأسه في حجري راقدا، وأقبل أبو بكر فلكزني لكزة شديدة، وقال حبست الناس في قلادة ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ وحضرت الصبح فالتمس الماء فلم يوجد فنزلت: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**

(1) لقد أورد هذا السيوطي، والنيسابوري، وأحصى الدكتور محمد عمارة نتائجهما بالنسب المئوية، أنظر كتابه: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص 20.

(2) السيوطي: الاتقان، ج1، ص 48.

وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 6). فالآية مدنية إجماعا وفرض الوضوء كان بمكة[1]. مما يدل على أن الحكم لم يرتبط بالسبب، ومما يدل أيضا على أن أسباب النزول ينظر إليها كمناسبات يستعان بها في فهم وتفسير آيات القرآن الكريم كما أشار الزركشي إلى ذلك أثناء تعداده لفوائد العلم بأسباب النزول، وأنها ليست عللا مؤثرة على النحو الذي يدعيه الخطاب الحداثي.

هذه إحدى الشبه المرتبطة بأسباب النزول - اعتبارها عللا مؤثرة - التي يعتمد عليها الخطاب الحداثي في تأسيس تاريخية النص الديني وتبريرها. وبالإضافة إلى هذه الشبهة هناك شبه أخرى منها:

ظاهرة نزوله منجما؛ أي كونه لم ينزل جملة واحدة، وفي هذا القرآن الكريم يجيب قبل أن يدافع عنه المسلمون: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾** (الفرقان: 32). وقد تناول علماء الإسلام هذه المسألة أيضا بالبحث والدراسة، ووقفوا على أن للقرآن الكريم تنزلات وهو موضوع المطلب اللاحق، من أهم هذه التنزلات نزوله منجما حسب الوقائع والأحداث فعن هذا التنزيل المنجم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض"[2]. وقد استغل الخطاب الحداثي هذا ليؤكد ارتباط النص بسبب نزوله وإهمال ما عدا ذلك. بهدف التأسيس لتاريخية النص الديني، على الرغم من الإشارة إلى الحكمة من هذا التنزيل لكنها أهملت وتم التركيز على الارتباط بالأسباب لأن الأسباب دنيوية تاريخية، يمكن الاعتماد عليها مع التوجه الحداثي الذي يرى أن علة التنجيم تتحدد في ضوء البحث في أسباب النزول[3]. فإهمال هذا الجانب الذي حدده علماء الإسلام وشرحوا من خلاله الحكمة من التنجيم، وادعاء تفسير آخر تفسير يرى أن التنجيم، ونزول القرآن حسب الوقائع دليل على تاريخيته، هذا الأمر دليل على القراءة الانتقائية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي. من الشبهات أيضا أن تحديد أسباب النزول مسألة اجتهادية، وما

(1) وقد استدل به السيوطي، أنظر: السيوطي: الاتقان، ج1، ص 49.
(2) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 46.
(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 110.

دامـــت كذلك فهي منجزة من طرف أشخاص في زمان ومكان محددين فهي عملية تاريخـــية. كمـــا أنها ما دامت اجتهادية للباحث فيها متسع فقد يقف على نصوص راجحـــة وأخـــرى مرجوحة، وبالتالي فالمسألة قابلة للأخذ والرد، وخاضعة لما يتوفر للباحث فيها من معلومات ومن معطيات.

هـــذا من جهة، ومن جهة ثانية وهو الجانب الأخطر ادعاء أن الاهتمام بأسباب النـــزول لم يكن في مرحلة مبكرة في الإسلام بل بقي وتأخر إلى عهد التابعين، وهذا ما يفتح عدة احتمالات. كأثر الزمن على الذاكرة، وإمكانية تعرضها للنسيان، وكالحاجة الـــتي لم تكـــن مطروحة في زمن النبوة وإنما استجدت، فجعلت المسلمين يهتمون بهذا العلم، وهذا يعني أنه تبلور في عهد لاحق لظرف تاريخي. وفي هذا الكلام تغليط واضح فقـــد كان الصحابة رضوان الله عليهم مهتمين بالقرآن اهتماما لا يضاهيه أي اهتمام بما في ذلك أسباب نـــزوله وقد مر بنا ذلك. أما عن اعتباره أمرا اجتهاديا فهذا خلاف ما هـــو منصوص عليه، فقد ذهب النيسابوري إلى أنه: "لا يحل القول في أسباب نـــزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنـــزيل ووقفوا على الأسباب"[1].

ممـــا سبق يمكن القول أن اعتماد الخطاب الحداثي على أسباب النـــزول كآلية نـــصية تـــؤكد تاريخية النص الديني إنما كان انتقاء أكثر مما هو نتيجة آل إليها بحث موضـــوعي بدليل أن آيات القرآن الكريم المعلوم سبب نـــزولها تعادل 14 بالمائة عند الـــسيوطي و5,7 بالمئة عند النيسابوري. وتركيز الخطاب الحداثي على هذه الجزئية لا يعد أن يكون من قبيل الإنتقائية.

المطلب الثالث: طبيعة النزول

طبـــيعة نـــزول الوحي هي إحدى خصوصياته التي لا يمكن أن تغفل في دراسة الـــنص القرآني بشكل خاص وتتجلى أهميته في كون معرفة أسباب نـــزوله عامل من عوامل الإيمان به، وهو أساس التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. والتصديق بها ملـــزم للأخـــذ بما جاء به من وحي كمرجعية لا يجوز الابتعاد عنها ولا التحلل منها بحال، وهنا تصبح المسألة كما هي من مباحث علوم القرآن تصبح مسألة عقدية، وهنا تكمن خطورة الخطأ فيها؛ لأن الخطأ في العقيدة قد يترتب عليه الحكم بالكفر.

(1) النيسابوري: أسباب النزول، دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ، ص 3.

ولأهمية طبيعة نـــزول الوحي، وقف الخطاب الحداثي عند هذا الجانب من أجل التأسيس لتاريخية النص القرآني تحديدا فأراد العودة إلى المصدر – مصدر هذا النص – ليبين من خلال تحليل علاقة النص بمصدره تاريخية هذا النص. وقد تمت الإشارة فيما ســبق إلى أنــه هناك من ذهب إلى القول بعدم النـــزول المجمل للقرآن الكريم، وأن نـــزوله كان في صورة واحدة هي النـــزول المنجم ذي الطبيعة الثقافية، وهذا لإثبات تاريخيته دائما؛ لأن إثبات النـــزول المنجم يتناسب مع أحداث الواقع والتاريخ ولذلك أثبت، أما النـــزول المجمل الذي هو نـــزول غيبـــي غير تاريخي فقد أنكر بحجة بعده عـــن معطيات الواقع والتاريخ. وبهذا يصبح نـــزول الوحي في حد ذاته أمر تاريخي، وهـــناك من ميّز بين النـــزول المجمل والمنجم على أساس أن الأول ميتافيزيقي والثاني تاريخي.

هـــذا هو التصور الأساسي لمسألة طبيعة النـــزول في الخطاب الحداثي العربـــي المعاصـــر؛ إنه خطاب ينكر البعد الميتافيزيقي الغيبـــي للنص القرآني. أما الدليل الذي حاول هذا الخطاب الاعتماد عليه فهو البحث في صفة الكلام، كصفة من صفات الله عـــز وجـــل، وأعاد طرح مسألة خلق القرآن كما طرحت في القديم في إطار الجدل السني الاعتزالي، ومن خلال إعادة طرح هذه المسألة حاول هذا الخطاب تبني الإجابة الاعتـــزالية؛ أي القول بأن القرآن مخلوق، وما دام مخلوقا فالمخلوق متأخر عن الخالق ضرورة، وبذلك لا يكون أزليا، وانتفاء الأزلية هو أحد معاني التاريخية هذا من جهة، ومـــن جهـــة ثانية ما دام مخلوقا فقد خلق في زمان والخلق هو الحدوث وهذا مطابق للتاريخية من حيث هي الحدوث في الزمان كما سبق التعريف بها.

مـــن هـــنا يتبين لنا أن تبرير التاريخية أحد العوامل الباعثة على البحث في طبيعة النـــزول القرآني، وهو جانب وجودي أنطولوجي، وهو بعد أساسي من أبعاد النص القـــرآني، إنـــه يتعلق بمصدره الإلهي. وأهم ما انتهى إليه هذا الخطاب هو إلغاء البعد الميتافيزيقي للنص القرآني، والإبقاء على البعد الدنيوي، وهو ما يتيح مناقشة ودراسة هـــذا النص في ضوء الفللوجيا شأنه في ذلك شأن أي نص آخر من النصوص البشرية الأدبـــية والفلـــسفية وغيرها. وهذا ما أدى بهذا الخطاب إلى عدم الإقرار بالنـــزول المجمـــل. إن هذه المسألة – طبيعة نـــزول الوحي – هي مسألة أراد الخطاب الحداثي دراستها وفهمها في ضوء أسباب النـــزول، وأسباب النـــزول أحداث واقعية تاريخية،

ولـــذلك ألغـــي الـــبعد الميتافيزيقي وأثبت البعد الواقعي لارتباطه بأسباب النـــزول كأحداث أثبتها التاريخ.

والـــرد على هذا الرأي ينطلق فيه من منطلق حملة هذا الخطاب ودعاته، إذ أنهم يؤكدون بأنهم مسلمون يريدون الدفاع عن الإسلام، وبالتالي فهذه المسألة يرجع فيها إلى الإســـلام ونـــصوصه، وإذا كانت مسألة النـــزول على ارتباط بموضوع أسباب النـــزول، ووجدنا أن العلماء منهم من قال بأن معرفة أسباب النـــزول أمر توقيفي، فـــإن معـــرفة طبيعة النـــزول مسألة ينبغي أن يرجع فيها إلى النصوص أيضا، وقبل التطرق إلى ما ذكرته النصوص عن طبيعة النـــزول تجدر الإشارة إلى معنى النـــزول، فالنـــزول القرآني هو الإعلام به في جميع إطلاقاته[1]. وقال الزرقاني: "فمعنى إنـــزاله الإعـــلام به أيضا لكن بوساطة إثباته أو إثبات داله، فإثباته هو بالنسبة لإنـــزاله على قلـــب النبـــــي صـــلى الله عليه وسلم وإثبات داله بالنسبة إلى اللوح المحفوظ وبيت العزة"[2].

وهذا التعريف للنـــزول روعي فيه البعد الغيبـــي كوجود القرآن الكريم في اللـــوح المحفـــوظ ثم في بيت العزة. وقد ركز الزرقاني على الإنـــزال الدال على الإعـــلام بمـــا يفيد التأكيد على التنـــزلات السابقة والوجود الغيبـــي للنص؛ إذ كيف تثبت مصدريته الإلهية، والألوهية غيب ثم ينكر بعده الغيبـــي؟ ولذلك إما أن يـــرجع في هذه المسألة إلى النصوص، وهو الطريق الذي سلكه علماء الإسلام ووردت فـــيه نصوص بينت كيفية إنـــزاله، وإما يلغى هذا البعد، وبالتالي يصبح الـــنص القـــرآني ظاهرة ثقافية لغوية أو نص لغوي. وهذا أمر لا شك في مخالفته للعقيدة.

وبـــناء على هذا إذا عدنا إلى كتب علوم القرآن وما تضمنته حول مسألة طبيعة نـــزول القرآن الكريم نجدها عادت في ذلك إلى النصوص وانتهت إلى إثبات البعدين للـــنص القرآني؛ أي قبل أن يتجلى في هذا الكلام المتلو بلغة العرب كان قبل ذلك في اللـــوح المحفـــوظ. أورد الزرقاني في مناهل العرفان أن القرآن الكريم كانت له ثلاث تنـــزلات:

---

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 43.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

التنـــزل الأول: إلى اللوح المحفوظ، ودليله قوله سبحانه: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِـــي لَـــوْحٍ مَحْفُـــوظٍ**﴾ (البروج: 21-22). وهذا المستوى الوجودي للنص القرآني مـــستوى غيبـــي ونـــزوله هنا يتعلق بعالم الغيب، ولذا كان الزرقاني يقول بأن هذا التنـــزل لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أطلعه على غيبه، أما عن كيفية نـــزوله فقال بأنه كان جملة وهذا ما يستفاد من ظاهر اللفظ ولا صارف عنه[1].

التنـــــزل الثاني: من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا، والدليل عليه قوله سبحانه: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ...**﴾ (الدخان: 3)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّـــا أَنْـــزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر: 1) وقوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْـــزِلَ فِـــيهِ الْقُـــرْآنُ...**﴾ (البقـــرة: 185) فهذا التنـــزيل الثاني وهو تنـــزيل مجمل، وهو غيبـــي أيضا. وقد أشار الزرقاني إلى أدلة أخرى تثبت هذا التنـــزيل منها:

1. روي عـــن ابن عباس: "فضل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا فجعل جبريل ينـــزل به على النبـــي صلى الله عليه وسلم".
2. عن ابن عباس أيضا: "أنـــزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنـــــزل بعـــد ذلك في عشرين سنة" ثم قرأ قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ (الفرقان: 33).
3. عن ابن عباس أيضا: "أنـــزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع الـــنجوم، وكـــان الله ينـــــزله على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض"[2]. هذه أدلة نقلية تؤكد نـــزول القرآن الكريم مجملا، وبطبيعة الحال هو نـــزول غيبـــي كما كان التنـــزل الأول.

التنـــــزل الثالث: وهو آخر مراحل التنـــزيل، وقد كان بواسطة أمين الوحي جـــبريل علـــيه السلام يهبط به على قلب النبـــي صلى الله عليه وسلم، ودليله قوله تعـــالى: ﴿**نَـــزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 193-195)[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 45.
(2) الزرقاني: المناهل، ص 46.
(3) المصدر نفسه، ص 48.

هذه أشهر الآراء التي ذهب إليها علماء الإسلام، وإن كان الزركشي ذكر آراء أخرى غير هذه إلا أنه في النهاية رجح هذه التنـــزلات: أي أن القرآن الكريم نـــزل جملـــة واحـــدة إلى السماء الدنيا، ثم أنـــزل بعد ذلك منجما[1]. إذا كانت هذه هي تنـــزلات القرآن الكريم وقد ذهب إلى هذا علماء الإسلام استنادا إلى نصوص قرآنية، فهـــي نصوص قطعية الثبوت كما أنها قطعية الدلالة، فهي ليست من المتشابهات، وبما أن هـــذه المـــسألة كما سبقت الإشارة معرفتها موقوفة على النص وها هي النصوص تؤكد نـــزول القرآن الكريم قبل نـــزوله على النبـــي صلى الله عليه وسلم، فهذا مما يـــدل على بطلان ما ذهب إليه الخطاب الحداثي في إنكار الوجود الميتافيزيقي للنص، وفي نـــزوله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة، ومن بيت العزة إلى مواقع النجوم في السماء الدنيا، ومحاولة الدكتور نصر حامد أبو زيد التي أراد أن يثبت منها حـــدوث القرآن وعدم أزليته بناء على أن اللوح المحفوظ مخلوقا، فيطرح السؤال أين كـــان القـــرآن الكـــريم قبل أن يخلق اللوح المحفوظ؟. وهو سؤال يغفل العلم الإلهي وحقيقـــته، فهـــو علم شامل فقد كان عند الله عز وجل أو في علمه سبحانه، وهذا التساؤل يؤكد عدم فهم أو إهمال الفهم الصحيح للألوهية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن إثبات هذه التنـــزلات يؤكد البعد الغيبـــي للنص، وإثبات هذا البعد جانب مهم في العقيدة الإسلامية، مما يدل أيضا على بطلان المحاولات الرامية إلى إخراج هذا الموضوع وفصله عن قضايا العقيدة. صحيح أنه يمكن دراسة النص القرآني من زوايا أخرى كالزاوية اللغوية مثلا، لكن من هذه الناحية فهو علـــى ارتـــباط بمسائل العقيدة؛ لأنه يبين لنا كيف أوحى الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم، وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم ونتصور الاتصال بين الخالق والمخلوق، وبين الغيب والشهادة، وفي ضوء المعتقد الإسلامي بين الله عز وجل وأنبيائه عليهم السلام.

إذا تبين لنا هذا – إثبات البعد الغيبـــي للنص – فإننا ندرك بعد ذلك أن النص القرآني بطبيعته ليس تاريخيا، بل هو متعال على التاريخ فلا يتأثر بأحداثه بل يؤثر فيها وبالـــتالي مسألة حدوثه في الزمان تصبح من الأخطاء التي رامها الخطاب الحداثي فهو مـــتعال عن الزمان، وإن كان تعامل مع أحداث الزمان، ولا تناقض في ذلك إذا ما تم فهـــم مصدره أولا؛ أي حقيقة الألوهية، وهذا الكلام الذي اعتمد فيه على النصوص

(1) الزركشي: البرهان، ج1، ص 289، 290.

يخاطب به الحداثيون العرب على أساس المسلمة التي انطلقنا منها وهي تصريحهم بأنهم مسلمون، وأنهم يقدمون أنفسهم على أنهم يمارسون اجتهادا في الإطار الإسلامي، انطلاقا من هذه المسلمة يخاطبون بالنصوص التي أثبتت الوجود الغيبي للقرآن الكريم، ونزوله جملة واحدة أولا، ثم منجما ثانيا، وهذا ما يثبت أن حقيقة النص مخالفة للتاريخية كمفهوم حكم به الخطاب الحداثي على النص القرآني.

بالإضافة إلى هذا هناك جانب آخر في طبيعة النزول القرآني أراد الخطاب الحداثي الاعتماد عليه من أجل إثبات تاريخية النص القرآني وهو مضمون التنزيل، أو مضمون الوحي، أو ما الذي نزل به جبريل أهو اللفظ والمعنى؟ أم المعنى فقط؟. وهذا التساؤل يجعلنا نقف على إجابة أولية وهي أن الأمر لا يخرج عن أحد هذين الأمرين. إما أنه لفظ ومعنى، وإما أنه معنى فقط. والإجابة الأولى في الخطاب الحداثي مرجوحة على أساس أن القرآن الكريم نزل بلغة بشرية هي لغة العرب، واللغة العربية شأن أي لغة بشرية فهي اتفاق بشري؛ أي أنها تاريخية تتأثر بأحداث التاريخ، وتتطور في مختلف مستوياتها حسب وقائع التاريخ ومراحله، فتضاف لها كلمات، وتترك هي كلمات أخرى، بل هناك لغات بأكملها اندثرت وحلت محلها لغات أخرى. وما دام اللفظ والمعنى أو اللغة والفكر متلازمان فالتأثير والتأثر بينهما متحقق، هذا الكلام الذي صار من مضامين الألسنية الحديثة اعتمده الخطاب الحداثي لإثبات تاريخية النص القرآني على أساس أنه نص لغوي تسري عليه مختلف الأحكام اللغوية المشار إليها. وهذه المسألة أيضا وردت فيها نصوص ويمكن مناقشة الخطاب الحداثي فيها بناء على المسلمة المشار إليها.

فقد وردت في هذا آيات من القرآن الكريم بينت حقيقة ما أنزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، وهي الآيات التي بنى عليها الزرقاني قوله: "ولتعلم في هذا المقام أن الذي نزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن باعتبار أنه الألفاظ الحقيقية من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وتلك الألفاظ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا لمحمد في إنشائها وترتيبها، بل الذي رتبها أولا هو الله سبحانه وتعالى، ولذلك تنسب له دون سواه"[1]. من الآيات التي بني عليها هذا الرأي قوله تعالى: **﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾** (النمل: 6). ومنها قوله تعالى: **﴿وَإِذَا لَمْ**

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 50.

تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي...﴾ (الأعراف: 203). ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: 15).

فهذه النصوص القرآنية تؤكد أن أنه من الله لفظا ومعنى، وهذا ما جعل الزرقاني يؤكد بأنه: "ليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه، ثم حكايته وتبليغه، ثم بيانه وتفسيره، ثم تطبيقه وتنفيذه"[1] وبهذا يتميز النص القرآني عن النص النبوي الذي كانت لغته للنبي صلى الله عليه وسلم، وإذا كان النص القرآني من الله لفظا ومعنى فهذا ما يدل على بطلان تاريخيته.

قد يقال بأن هناك من ذهب إلى أن القرآن نزل معنى فقط، وأن بعض العلماء ذكر ذلك، هناك آراء ذكرها الزركشي بخصوص مضمون الوحي فأشار إلى من اعتبر القرآن الكريم لفظا ومعنى، وأشار إلى من اعتبره معنى فقط، وأشار إلى رأي ثالث وهو أن لغته كانت من طرف جبريل عليه السلام الذي عبر عنه بألفاظ عربية، وبلّغه للنبي صلى الله عليه وسلم بلغة العرب[2]. وهذه الآراء غير الأول مرجوحة، وإيراد الزركشي لها؛ لأن عمله كان مبنيا على الجمع أكثر مما كان على التحرير، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها، والرأيان الأخيران ذكرهما الزرقاني وقال بأنهما يخالفان الكتاب والسنة والإجماع[3]. وقد تم إيراد النصوص الدالة على أنه لفظ ومعنى، وهي آيات قرآنية، وبذلك فطبيعة نزوله بينتها النصوص القطعية لا قراءات التاريخ الظنية.

المطلب الرابع: طبيعة حفظه وتدوينه

من الجوانب المهمة والأساسية التي وقف عندها الخطاب الحداثي في تأسيسه لتاريخية النص الديني، البحث في طبيعة حفظه وتدوينه، وقد أفردت هذا بمطلب خاص في الفصل الأول من الباب الأول، والحديث عن الجمع والتدوين يتعلق بالنص الأول خاصة؛ أي النص القرآني ولذلك أدرجته في هذا المبحث الخاص بالوحي.

---

(1) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 51.
(2) الزركشي: البرهان، ج1، ص 290، 291.
(3) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 50.

لقد ركز الخطاب الحداثي على هذه الجزئية من عدة جوانب منها: تأخر عملية التدوين عن زمن النزول، فهناك فاصل زمني معتبر بين الزمنين، وهذا الفاصل لا يستبعد أن تطرأ فيه طوارئ على الذاكرة مما يفتح احتمال النسيان وبالتالي الزيادة والنقصان، ولذلك كان ترجيح إمكانية التحريف والتبديل كما كان الأمر في التوراة والإنجيل من قبل. وترتب على هذا الأمر التشكيك في القرآن الكريم المدون في المصحف أهو الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وهذا التساؤل في الخطاب الحداثي تساؤل محوري وهو من قبيل اللامفكر فيه أو المسكوت عنه. ومن جهة أخرى بعدما اعتبر هذا من الأمور المسكوت عنها في الإسلام تطرح مسألة التدوين التي تأخرت وتمت بأمر من الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، هنا تصبح المسألة تاريخية بحتة وفي ضوئها تتحدد وتثبت تاريخية النص القرآني؛ إذ أنها أولا تمت من طرف الخليفة وهو ليس بالنبي الذي أوحي إليه، بل هو بشر عاد وأمره بالتدوين قرار تاريخي وليس أمرا ميتافيزيقيا، والعملية – عملية الجمع والتدوين – تمت في واقع تاريخي احتاج فيها منجزوها إلى معطيات التاريخ، وبالتالي فهي عملية تاريخية محضة، وهذا من جهة أخرى ما يكون له تأثيره على الأحكام؛ لأن النص القرآني تم تلقيه شفويا، وبلّغه النبي صلى الله عليه وسلم شفويا واستنباط الأحكام يختلف بين الخطاب الشفوي والكتابي، ونتج عن ذلك القول بتاريخية الأحكام أيضا.

وإذا تتبعنا الخطاب الحداثي في دراسته لهذه المسألة يمكن الكشف على عدة مغالطات وقع فيها هذا الخطاب كانت سبب قوله بتاريخية النص الديني، وهذه المغالطات مردها القراءة الإنتقائية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي هذا من جهة، ومن جهة ثانية طبيعة المنهج والمصادر المعتمدة، ومن جهة ثالثة الغاية المرجوة من دراسات الخطاب الحداثي المحددة سلفا. وحتى يمكننا الكشف عن هذه المغالطات ينبغي العودة إلى المصادر الإسلامية وكيف تعاملت مع هذه المسألة؟ وهل صحيح أن المسلمين أهملوا تدوين القرآن الكريم حتى عهد عثمان رضي الله عنه؟. ومن هم هؤلاء الذين كتبوا وجمعوا القرآن الكريم؟. في الحقيقة هذه التساؤلات كانت محل عناية المؤرخين المسلمين وعلماء القرآن الكريم؛ إذ بحثوا ذلك وقدموا الإجابة على هذه التساؤلات، لكن الخطاب الحداثي أراد طرحها من زاوية خاصة فقط، وإذا تأملنا طروحاته نجدها إعادة مناقشة القديم ليس إلا؟! وحتى يتبين ذلك تجدر الإشارة إلى ماهية الجمع والتدوين أولا.

فالجمع يراد به الحفظ في الصدور كما يراد به التدوين والكتابة، والمعنيان معا حظي بهما القرآن الكريم؛ أما الجمع في الصدور فقد كان منذ بداية نزوله وكان هذا اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم، فعن هذا الجمع قال الزرقاني: "هذا ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم فكانت همته بادئ ذي بدء منصرفة إلى أن يحفظه ويستظهره، ثم يقرأه على الناس على مكث ليحفظوه ويستظهروه ضرورة أنه نبي أمي بعثه الله في الأميين... ومن شأن الأمي أن يعول على حافظته فيما يهمه أمره ويعينه استحضاره وجمعه"[1].

إذا فأول جمع للقرآن الكريم كان جمعه وحفظه في الصدور، فقد حفظه النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بحفظه أيضا ووردت في هذا أحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام: "إن ربي قال لي قم في قريش فأنذرهم، فقلت له أي ربي إذن يثلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة، فقال إني مبتليك ومبتل بك ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان فابعث جندا أبعث مثلهم، وقاتل بمن أطاعك من عصاك. وأنفق ينفق عليك"[2]. من هنا يتبين لنا عناية النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النوع من جمع وحفظ القرآن الكريم.

أما صحابته عليهم الرضوان فقد كانوا يتنافسون في استظهاره وحفظه، ويتسابقون في مدارسته وتفهمه ويتفاضلون فيما بينهم بمقدار ما يحفظون منه[3]. وإن كان قد اختلف في عدد الصحابة الذين جمعوا القرآن حفظا واستظهارا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن هناك من هم مجمع عليهم بأنهم حفظوه، فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن قتادة قال: "سألت أنس بن مالك رضي الله عنه: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد"[4]. وهذا لا يعني أن سائر الصحابة لم يكونوا مهتمين بحفظه، بل كان في المحل الأول من اهتمامهم، وقد عرف عن بعضهم أنه إذا حفظ شيئا من القرآن الكريم يتوقف عنده

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 240.
(2) رواه الإمام مسلم في كتاب الجنة.
(3) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 241.
(4) رواه الإمام البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ج6، ص 420.

حتى يجيد الحفظ، ويجيد الفهم، ويطبق ما فهم ثم ينتقل إلى غير ذلك من آيات القرآن الكـــريم. وهـــذه العملية تقتضي وقتا طويلا ولعلها السبب الذي جعل عدد الصحابة الذين جمعوا القرآن على عهد النبـــي صلى الله عليه وسلم قليل. إذا فأحد أوجه جمع القرآن الكريم هو حفظه في الصدور، وهي عملية شاقة ولا يستهان بها.

وقـــد كان لهذه العملية دورا كبيرا في نشر القرآن الكريم وتعليمه إلى يوم الناس هـــذا، وكما بدأه النبـــي عليه الصلاة والسلام استمر فيه الصحابة عليهم الرضوان وكثر عددهم بدليل أن عددهم الذي مات في الحروب بلغ 70، وقيل 700. واستمر المسلمون على هذا المنهج، وسيبقى. فصارت القراءات معلومة، وأسانيدها موضوعة، وقـــواعدها محددة. وهكذا تأسس هذا العلم حتى صار من أهم العلوم الإسلامية. إن القـــراءة والحفـــظ على هذا النحو لا تبقي أدنى مجال للشك، مما يجعل ادعاء الخطاب الحداثـــي أن حفـــظ القرآن الكريم بالاعتماد على الذاكرة يفتح احتمالات النسيان والزيادة والنقصان فيه ادعاء مردودا. خاصة وأن حفظه يكون جماعيا لا حفظا فرديا، كما أن هذا النمط من الحفظ مما تميزت به مسائل المعرفة عند المسلمين دون غيرهم.

أما الجمع الثاني للقرآن الكريم فهو جمعه بمعنى كتابته وتدوينه. وهذا الجمع تم في تـــاريخ القرآن الكريم في الصدر الأول ثلاث مرات: الأولى في عهد النبـــي صلى الله عليه وسلم والثانية في خلافة أبـــي بكر، والثالثة في خلافة عثمان رضي الله عنهما[1]. أمـــا الجمع الأول الذي تم في عهد النبـــي صلى الله عليه وسلم وبإشرافه فقد حظي هـــذا الجمـــع بكل عناية النبـــي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وهذا الجمع كان متزامنا مع الحفظ، فكما كان النبـــي صلى الله عليه وسلم وصحابته يحفظون القرآن الكـــريم كانوا يكتبونه بوسائل الكتابة المتاحة في ذلك الوقت: "فقد اتخذ النبـــي عليه الـــصلاة والسلام كتابا للوحي كلما نـــزل شيئا من القرآن أمرهم بكتابته مبالغة في تسجيله وتقييده، وزيادة في التوثيق والضبط والاحتياط في كتاب الله تعالى حتى تظاهر الكـــتابة الحفظ ويعاضد النقش اللفظ، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة فيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبـــي بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابت بن قيس وغيرهم وكان صلى الله عليه وسلم يدل علـــى موضع المكتوب من سورته، ويكتبونه فيما يسهل عليهم من العسب واللخاف

(1) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 240.

والـــرقاع، وقطـــع الأديم، وعظام الأكتاف، والأضلاع، ثم يوضع المكتوب في بيت النبـــــي صلى الله عليه وسلم، وهكذا انقضى العهد النبوي السعيد والقرآن مجموع على هذا النمط"[1].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وســـلم إذا نـــــزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب فقال: ضعوا هذه السورة في الموضـــع الذي يذكر فيه كذا وكذا"[2]. من هنا يتبين لنا أن أول جمع وتدوين للقرآن الكريم كان في عهد النبـــي صلى الله عليه وسلم وبإشرافه، ولا شك أنه أدرى الخلق بكتاب الله عز وجل وبذلك فما أمر بكتابته هو القرآن الكريم، وبناء على هذا يمكن الـــرد علـــى بعض الشبهات التي أثارها الخطاب الحداثي حول مسألة تدوين القرآن الكريم والتي منها:

- الفـــصل بـــين زمن النـــزول وزمن التدوين، فهذه إحدى المغالطات؛ حيث نجد الخطاب الحداثي يركز ويؤكد على هذا الفصل بين الزمنين، وعلى عدم الإشارة إلى هـــذا التدوين الذي تم في عهد النبـــي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يخالف قـــواعد المنهج التاريخي الذي يدعو إليه الخطاب الحداثي واعتماده في قراءة النص الديني عموما والنص القرآني خصوصا، فبإثبات التدوين في عهد النبوة يؤكد عدم تأخره بل كان متزامنا مع نـــزول القرآن الكريم.
- مسألة ترتيب السور التي تمت الإشارة إليها في الخطاب الحداثي الذي اعتبرها تمت بخـــلاف أسباب النـــزول، وأنها تمثل وضعا فوضويا، فبإشراف النبـــي صلى الله عليه وسلم على عملية التدوين وتحديده موضع السورة يؤكد بأن ترتيبه في آياته وسوره تمت وبلّغها النبـــي صلى الله عليه وسلم كما أمر بها.
- مسألة اختلاف الأحكام، وهي مسألة ركز عليها الخطاب الحداثي على أساس أن القرآن الكريم أنـــزل وبلغ شفويا، وما دون إلا في عهد الخليفة الثالث، مما يدل علـــى عدم إمكانية إدراك الأحكام حقيقة كما جاءت بها النصوص، فالفرق بين الـــبلاغ الـــشفوي والكتابـــــي متحقق وعلى أساسه لا يمكن اعتبار الأحكام المتضمنة في النص القرآني المدون بأنها هي ذاتها التي جاء بها النص الشفوي، وهذا

(1) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 247.
(2) رواه أبوداود في كتاب الصلاة.

الـــزعم يدحض بدليل تاريخي وهو اعتناء النبـــي صلى الله عليه وسلم وصحابته مـــنذ بدايـــة النـــزول بالحفظ في الصدور والاعتماد على التدوين فلم يهمل لا الشفوي ولا الكتابـــي، بل كان الاعتناء بهما معا في وقت واحد.

إن تركيـــز الخطاب الحداثي عل الجمع العثماني وإهمال الجمع النبوي يبين لنا في هـــذه المسألة طبيعة القراءة الإنتقائية التي تسند العملية للخليفة فتكون قرارا سياسيا، وبالـــتالي تاريخيا، وكان الأولى إثبات الجمع النبوي الذي يؤكد غير ذلك. أما الجمع الثاني فقد تم بعد وفاة النبـــي صلى الله عليه وسلم في عهد أبـــي بكر رضي الله عنه، والذي كان من أسبابه وفاة الكثير من القراء في حروب الردة، فأشار عمر على أبـــي بكـــر بجمع القرآن الكريم، وذكر الزرقاني أن أبا بكر وضع لزيد بن ثابت منهجا في تدوين القرآن الكريم يعتمد فيه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني ما كان محفوظا في صدور الرجال، وأنه كان محتاطا كل الحيطة، فكان لا يقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

ويـــستدل الزرقاني على ذلك بما رواه أبو داود: "قدم عمر فقال من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الـــصحف والألواح والعسب وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان"[2]. وروى أبـــو داوود أيـــضا أن أبا بكر قال لعمر ولزيد: "اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه"[3].

وهنا أيضا يلاحظ عدم اهتمام الخطاب الحداثي بهذا الجمع والتدوين الذي تم في عهـــد أبـــي بكر على الرغم من أنه تم بأمر من الخليفة. وأعتقد أن السبب هو كونه جمـــع في مـــصحف واحـــد في عهد عثمان وهو التدوين الأخير الذي نسخت فيه المـــصاحف وأرســـلت إلى الآفاق، ففي صحصح البخاري عن أنس بن مالك: "أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان يا أمير المؤمنين أدرك

(1) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 252.
(2) رواه أبو داود.
(3) الزرقاني: المناهل، ج1، ص 252.

هـــذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيـــد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيـــد بـــن ثابت في شيء فاكتبوه بلسان قريش أنـــزل بلسانهم"[1]. هذا الجمع هو الذي يركز عليه الخطاب الحداثي لبعده عن عهد النبوة كما سبقت الإشارة، وما دام تم بحكـــم ظهـــور مستجدات واقعية منها بداية اختلاف الناس في القراءة اعتبر حدثا يـــؤكد تاريخية النص القرآني، لكن التأمل في هذا التدوين الأخير يؤكد لنا عدة أمور منها:

- أن عـــثمان رضي الله عنه لم يزد على جمع ما هو مدون، فبعدما كان مدوما في العـــسب والعظام وغيرها جمع في مصحف واحد، وهذا لا يعني أنه مستجد بمعنى أنه لم يكن مدونا أصلا ثم تم تدوينه.
- في الـــنص نجد أن الإمام البخاري يذكر اتصال عثمان بحفصة رضي الله عنهما، وهـــذا خلاف الدعوى التي يقول بها الخطاب الحداثي من أن مصحف حفصة لم يعتمد في عملية التدوين.
- لم يتحرج الصحابة عليهم الرضوان من الخطأ إن وقعوا فيه، ولا مما فاتهم من آي القـــرآن الكريم بدليل أن الإمام البخاري روى أن زيد بن ثابت قال: "فقدت آية مـــن الأحـــزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وســـلم يقرأ بها، فالتمسناها مع أبـــي خزيمة بن ثابت الأنصاري ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَـــالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...**﴾ (الأحزاب: 23) فألحقناها بسورتها في المصحف"[2].

ممـــا ســـبق يتبين لنا أن جمع وتدوين الوحي تم في زمن النبـــي صلى الله عليه وســـلم، ولـــيس في عهد عثمان رضي الله عنه، وما جهد عثمان إلا جمع المدون في مصحف واحد.

---

(1) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، ج6، ص 316.

(2) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج6، ص 416.

الفصل الثاني

حدود استعمال المناهج المنقولة في قراءة النص الديني

المبحث الأول: عملية نقل المنهج ومقتضياتها

المبحث الثاني: المناهج المعتمدة وطبيعة النص الديني

المبحث الأول

عملية نقل المنهج ومقتضياتها

المطلب الأول: نقدها من حيث كونها اختيار منهجي بديل

اكتسى الجانب المنهجي في الخطاب الحداثي العربي المعاصر أهمية خاصة، إلى درجة أنه يمكن القول أن هذه القراءة لا تعد أن تكون تطبيقا أو دعوة لتطبيق المناهج الحديثة على النص الإسلامي. وقد تم التطرق إلى أهم هذه المناهج التي دعا إليها هذا الخطاب وهي: المنهج اللساني، المنهج الإبستيمولوجي، المنهج الأنثربولوجي، المنهج التاريخي. وقد كان التركيز فيها على مبررات التوظيف، فعلى أساسها تأسست الدعوة والقول بضرورة الأخذ بهذه المناهج، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن تقدم حوله رؤية نقدية، وهو موضوع المبحث اللاحق. أما في هذا المبحث فسيقتصر الكلام على المنهج عموما؛ لأن القراءة الحداثية توظيف منهجي ليس إلا، أما ما استتبع ذلك من رؤية فهي نتائج لازمة بالضرورة، فما مدى الحاجة إلى هذه المناهج المنقولة؟ وما مدى كونها الخيار المنهجي البديل؟.

إن الحكم عليها بأنها الخيار المنهجي البديل مما ادعاه الخطاب الحداثي، فقد تجلى هذا في كتابات أركون الذي دعا إلى هذه المناهج على اختلافها، واعتبرها المناهج الكفيلة بإثبات تاريخية النص الديني، وهي التي تمثل الخيار المنهجي البديل سواء المنهج اللساني، أو منهج النقد التاريخي، معتبرا في الوقت نفسه المنهج الإسلامي لا يمكنه القيام بهذه المهمة. كما أننا وجدنا الجابري يشير إلى أنه من مبررات توظيف المنهج الإبستيمولوجي كون المناهج الأخرى غير وافية بالمقصود، سواء المنهج الإسلامي أو المناهج الغربية الأخرى غير المنهج الإبستيمولوجي. من هنا يتبين لنا أن الدعوة القائلة بعدم نجاعة المنهج الإسلامي موجودة وأن الخطاب الحداثي تحرك في ضوئها من أجل نقل المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة واستخدامها في قراءة النص الإسلامي، فما مدى صحة هذه الدعوى؟.

للإجابة على هذا التساؤل ينبغي تحديد الغاية من وضع قراءة معاصرة للنص الديني. إنها الإجابة على سؤال النهضة، هذا هو الهدف الذي تكرر في كتابات

الحداثـــيين العرب في الوقت المعاصر سواء أكانت قراءاتهم منصبة على نص الوحي أم علـــى الـــنص التراثـــي، وهذا انطلاقا من الواقع المتخلف الذي يقارن دائما بالواقع الغربـــــي المتقدم. طرحت هذه الإشكالية واعتبر الحل في كيفية التعامل مع المرجعية الإســـلامية هل بالانطلاق منها أم بإحداث قطيعة معها؟. طبعا رؤية الخطاب الحداثي بإحـــداث قطيعة معها؛ لأنها رؤية علمانية لا ترى في المرجعية الدينية مرجعية مؤهلة لمعالجة قضايا العصر، أو استشراف المستقبل وهذا الأمر جعلهم يؤسسون هذه الرؤية على أسس منهجية معينة تمثلت في المناهج الغربية المشار إليها فيما سبق أكثر مما تمثلت في المنهج الإسلامي الذي كان يفترض أن يوظف بدل المناهج المستوردة لكن العكس هـــو الذي حصل، فقد أهمل هذا المنهج وتم التوسل بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة التي اعتمدتها النهضة الأوروبية الحديثة.

من هنا ندرك أن أول مبرر لتوظيف هذه المناهج هو انتصارها في الغرب، فهذه المـــناهج على اختلافها اعتبرت روح الحداثة الغربية وقد كانت تجلياتها على أكثر من مستوى أو مجال معرفي بما في ذلك المجال الديني، وقد مرّ بنا الحديث عن الهرمينوطيقا، وعرفنا أن مجال تأسيسها الأول هو المجال الديني.

هـــذا يجعلنا نستنتج أن هذه المناهج هي الخيار البديل عند الخطاب الحداثي في إنجـــازه لهـــذه القـــراءة المعاصرة. وحينما يقال هذا الكلام هل هذا يعني أن المناهج الإســـلامية عاجزة إلى هذا الحد إلى درجة أنها لا تستطيع أن تستوعب قضايا العصر ومعالجـــتها؟. الحكم بذلك هو ما يثبته الخطاب الحداثي، وذلك مرده أسباب كثيرة منها ما هو سياسي عام ومنها ما هو ذاتي، وإن كان يعود في نشأته وبقائه إلى العامل الـــسياسي. أما العامل السياسي في نظرهم فيتمثل في سلطة الرفض التي تكرست في الإطـــار الإســـلامي، حـــيث هيمنت السلطة السنية على مؤسسة الخلافة لمدة قرون وخلال ذلك أبعدت كل الحركات المناوئة كالشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق غير الـــسنية، سلطة الرفض هذه التي لم تبق عند هذا الحد بل حضرت على المسلم السني حـــتى قـــراءة ما يكتبه المخالفون، وفي العصر الحديث النهي عن دراسة بعض العلوم الإنسانية التي تساهم في زحزحة القناعات كأنثربولوجيا الأديان.

وســـبب ذلك هو سلطة الرفض التاريخية واستفحالها في الوقت المعاصر بسبب الانغـــلاق على الذات وعدم القراءة إلا بلغة واحدة، يقول محمد أركون: "إذا استمر

الفكـــر زمـــنا طـــويلا وهـــو يكتفي بترديد ما تسمح به اللغة والنصوص العقائدية والرامـــزات الثقافـــية وإجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه، فإنه يتضخم ويثقل ويتـــراكم، ويـــسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللغة، وفي تلك الدائرة المعرفية، وتلك الحقبة التاريخية، وهذا ما يختبره عمليا كل عربـــي ناطق باللغة العربية فقط، ولا يعرف غيرها من اللغات الأجنبية الحديثة. أقصد اللغات التي كيفتها وأثرتها الثورات الفكرية والعلمية والفلسفية الحديثة"[1].

فحسب هذا النص المرجعية الإسلامية عاجزة لأنها قائمة على لغة واحدة، وهي لغـــة متخلفة لأنها ما استفادت من إنجازات العلم الحديث كما هو شأن اللغات الحية الحدثـــية، الـــتي استفادت من العلم الحديث وتقومت به وسمحت لأبنائها من إنجاز مـــناهج مكنـــتهم من تأسيس عقل علمي خلاف الإطار الإسلامي الذي ما زال فيه الـــصراع بين التشبث بالقديم أو الانفتاح على الجديد، وفي هذا أيضا يقول أركون: "نعـــاني معانـــاة مأساوية من الاصطدامات الحاصلة حاليا بين المخيال الأصولي، وبين العقل المجتهد"[2].

إن الحـــديث عن سلطة الرفض المكرسة في الإطار الإسلامي، وسيطرة اللامفكر فـــيه في الفكـــر الإسلامي والمرجعية الإسلامية من أهم المبررات التي جعلت الخطاب الحداثـــي يحكـــم بعجـــز هذه المرجعية، ومن ثم ضرورة قراءتها بمناهج أخرى تتكفل بالكشف عن مواطن هذا العجز بما يبين إمكانية تصحيح وتفعيل هذه المرجعية أو قطع الـــصلة معهـــا، في هـــذه الحال تم التماس المناهج الغربية؛ لأنها متقومة بحقائق العلم الحـــديث كمـــا سبق أن بين ذلك محمد أركون هذا من جهة، ومن جهة ثانية هذه المناهج الغربية تم تجريبها في الغرب وتطورت وصارت تعرف بأنها مناهج علمية، وقد كانت لها إنجازات كثيرة برهنت من خلالها على أنها الخيار المنهجي البديل. ومن هذه الإنجازات:

1. إتاحة القراءة بلغات متعددة. فهذه المناهج لم تؤسس في أحضان لغة واحدة، بـــل تـــوزعت علـــى الكـــثير من اللغات الأوروبية الحديثة، وقد وجدنا مثلا المنهج الأنثربولوجـــي كـــيف اقتـــرن في بداياته باللغة الإنجليزية، والمنهج الإبستيمولوجي

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 11.
(2) المرجع نفسه والصفحة.

بالفرنسية وغير ذلك. فالقراءة بأكثر من لغة تتيح الإطلاع على ما عند الغير، وبكيفية صحيحة، وفي ضوء ذلك يتم الحكم على ما عند الأنا إما بالصواب أو بالخطأ. ولذلك وجدنا في النص السابق لأركون اعتبار القراءة باللغة العربية فقط يحول دون قبول الآخر لأنه لم يتح التعرف عليه بفعل حاجز اللغة. إن التفكير والقراءة بلغة واحدة هو ما يجعل العقل في نظر أركون خاضعا لقوة تلبيسية تقدم الحقائق: "وكأنها معقولة وعقلانية، في حين أنها مرتبطة في الواقع بالتخييل والتصوير والتلبيس، أكثر مما هي حقائق مثبتة أو مختبرة بما أجمع عليه العلماء من طرف التحقيق ومناهج كشف الغطاء، وإزالة التزوير عما أنتجه العقل"[1]. من هنا تتجلى أهمية تعدد اللغة التي قامت عليها القراءة المعاصرة في الغرب، وهكذا أريد لها أن تطبق على النص الديني الإسلامي.

2. تأسيس فكر علمي في فضاء العلوم الإنسانية. أي أن هذه المناهج الحديثة هي التي قومت الظاهرة الإنسانية وأخضعتها للتجريب إلى درجة قاربت فيها صرامة المنهج في العلوم الطبيعية فضيقت من احتمال الخطأ، وصارت تتنبأ بالنتيجة، وأصبحت علوم الإنسان علوما بعدما كانت مباحث فلسفية، والفضل في ذلك يعود إلى طبيعة هذه المناهج، ثم كان لهذا الفكر تجلياته في مجالات أخرى مثل السياسة والاقتصاد، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته بنفسه. كل هذه الجوانب جوانب حضارية، ولذلك ساهمت هذه المناهج في تأسيس هذه النهضة الحدثية، وهذا ما جعلني أشير إلى سبب إنجاز قراءة معاصرة للمرجعية الإسلامية في صدارة هذا البحث. فبالتفكير العلمي تم إنجاز هذه النهضة في الغرب، وليس بالتفكير الديني، ولذلك تم التوسم في هذه المناهج على أنها الخيار البديل، في حين كان ينبغي أن تنتقد هذه المناهج من حيث كونها كذلك – أي الخيار البديل – ولكن عملية النقد لم تنجز، بل ما أكد عليه الخطاب الحداثي هو إعجابه بهذه المناهج ولذلك كان يمارسها في قراءة النص الديني. أما عملية النقد فهي ضرورية من الناحية المعرفية، وحتى من الناحية الحضارية العامة. وذلك لعدة اعتبارات منها:

أ – التباين بين النص والمنهج. وذلك من حيث الطبيعة؛ فالنص ينتمي إلى فضاء معرفي هو الفضاء الديني الإسلامي، والمنهج ينتمي إلى الفضاء الثقافي الغربي،

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 12.

هـــذا مجال ديني وذاك مجال وضعي. وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء، وفي مجال الفرق بين الثقافتين الغـــربية والإسلامية. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "هذه معرفة تصل العقل بالغـــيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بـــين العلـــم والعمـــل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تـــصحيح مساره"[1]. فهذا أحد الجوانب التي ينبغي أن يوجه إليها النقد، وإن كـــان الدكـــتور طه عبد الرحمان بصدد الرد على الجابري في توسله بالمناهج الغربية إلا أنه ما يرد به على الجابري يرد به على الآخرين طالما أن الملجأ الذي تم اللجوء إليه واحد وهو الثقافة الغربية.

ب – الـــثقة في المحـــدثين وترك المتقدمين. والمحدثون هنا من انتسب إلى ثقافة الغرب وخـــاض الـــبحث فيها، وليس من علماء الإسلام الذين دعوا إلى التجديد في الإطـــار العـــام للتصور الإسلامي. فهذه الثقة التي وضعت في هؤلاء الباحثين المعاصرين ينبغي أن ينظر من خلالها إلى مدى كون مناهج هؤلاء الخيار البديل؛ لأنهـــا في النهاية لا تزيد عن كونها عملا بشريا يحتمل الصواب والخطأ، وكما تجاوزت مناهج هؤلاء مناهج سابقيهم، يمكن أيضا أن تخضع للنقد الذي يبين لنا مـــدى كـــونها الخيار الوحيد. لكن الانبهار بالآخر وتقليده حجب هذه الرؤية الـــنقدية. يقـــول طه عبد الرحمان في هذا المقام منكرا عليهم هذا الصنيع بأنهم حسبوا أنه: "بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أو لم يدروا أنـــه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين ولا كل ما نـــسب إلى العلـــم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطـــريق الـــذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحدثية لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها"[2].

وهـــذا يـــؤكد لنا أنه ليس كل قديم يترك ولا كل حديث يعتمد، ولا كل ما انتـــسب إلى العلم الحديث بأصوب من غيره طالما أن هذه المناهج أسسها بشر فهي

---

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

قابلـــة لأن تتصف بالصحة والخطأ. من الجوانب التي ينبغي أن تنتقد منها هذه المناهج أيـــضا الإلحـــاح على استعمالها على الرغم من الاعتراف بفشلها أحيانا وقد تم ذكر المـــنهج التاريخي الذي أهم غاية ترجى منه عملية التنبؤ، على الرغم من عدم صحته وصدقه أحيانا، والأمر نفسه بالنسبة للمنهج الإبستيمولوجي، هل أدى عملية القطيعة كمـــا نظـــر لها أصحابها؟ الحقيقة خلاف ذلك، ولهذا عدت الحضارة الحدثية امتدادا للحـــضارة اليونانـــية القديمة، والعلوم والمعارف الحدثية تجليات الفكر اليوناني القديم، وهذا المعنى هو الذي صار يدل على ما يسمى بالمركزية الأوروبية التي تعود تاريخنا إلى حـــضارة وثقافـــة الـــيونان، ولم تكـــن هـــناك قطيعة جذرية كما يطرحها المنهج الإبـــستيمولوجي. هذه الجوانب على الرغم من بروزها كحواجز أو كعيوب في هذه المناهج إلا أنها لم يتطرق إليها مما يدل على أنها لم تنتقد كخيار منهجي بديل.

من جهة ثانية عملية نقد هذه المناهج تقضي بأمرين اثنين: أما الأول فهو إثبات عجز المنهج الإسلامي؛ لأنه يفترض فيه أن يكون المنهج المتداول في قراءة النص الديني الإسلامي كما كان زمن تأسيس العلوم الإسلامية، وعملية إثبات عجز المنهج تقتضي اســـتعماله وتجـــريبه ثم بعـــد ذلك الحكم عليه بالفشل، وإلا فكيف يتم الحكم بعدم جـــدوى هذا المنهج وهو لم يجرب بعد؟! فإذا عدنا إلى هذه المسألة فإن المنهج إما أن يحكـــم عليه بهذا الحكم في القديم، وإما في الراهن. أما في القديم فقد أثبت نجاعته لا شك في ذلك، وإلا فكيف يفسر تأسيس هذه العلوم العربية والإسلامية وانتشارها في مختلف بقاع الأرض؟. وما ترتب على ذلك من إنجازات حضارية في مختلف المجالات استمرت لأكثر من عشرة قرون.

ولهـــذا فـــإن الخطاب الحداثي في رفضه للمنهج الإسلامي، وفي وقوفه عند بعده الماضي، وإن كان ينتقده لكنه لا ينكر صلاحيته في ذلك الوقت بل يعتبره مناسبا لتلك المـــرحلة، وهـــذا هو معنى التاريخية، وهنا نجد نصف الجواب قد تحقق تلقائيا من خلال القـــول بـــصلاحية المنهج في القديم، فهو ليس في أصله منهجا عاجزا أو فاسدا، بل هو مـــنهج صلح في فترة معينة. أما في العصر الحديث فإن الخطاب الحداثي يرى أن المنهج الإســـلامي عاجز؛ لأن دوره التاريخي قد انتهى وحلت مرحلة تاريخية أخرى لا تعترف بالمـــناهج الدينية بل تعتمد المناهج الوضعية المتقومة بنتائج ومناهج العلوم الطبيعية. وهنا يكون التساؤل أيضا هل هذا المنهج الذي انتصر قديما فشل في العصر الحديث؟

الإجابـــة على هذا التساؤل تكون في إطار تقدم وتراجع الدور الحضاري العام للمسلمين، والسبب في ذلك ليس المنهج، بل التخلي عنه. وقد تمت الإشارة من قبل إلى أن خاصية المنهج الإسلامي هي ربط العلم بالعمل، ولكن الذي حدث هو الفصل بينهما، إذا فالتخلي عن المنهج هو الذي أدى إلى هذه النتيجة التي أدين بسببها المنهج الإسلامي. واعتبرت المرجعية الإسلامية فاشلة و لم تحقق للمسلمين نهضة تضاهي نهضة الغرب المتقدم، لكن إذا تأملنا الواقع وتأملنا حركة التاريخ، فإننا نجد هذه المرجعية لم تفشل و لم تتوقف وإنما هناك من عمل على توقيفها، رغم ذلك فإنها لا تزال متحققة، وما يدل على ذلك عدة أمور:

- بروز الحركات الإصلاحية في المجتمع الإسلامي، وهي حركات تسعى إلى ترسيخ هذا المنهج الإسلامي وإبقاء النص الديني الإسلامي مرجعية المسلمين العليا التي لا يجـــوز التخلـــي عنها بحال، وقد كانت هذه الحركات حتى وإن شابها شيء من الـــنقص، وذاك أمر طبيعي لأنها عمل بشري، إلا أنها تشخص الأخطاء المتفشية وتـــصححها، وتحـــدد ضـــوابط ومعالم للتعامل مع المستجدات، وقد توزعت اهـــتماماتها على مختلف مجالات الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية والشرعية البحـــتة وكل ذلك في إطار المرجعية الإسلامية، مما يدل على حيوية النص الديني واســـتيعابه للزمان والمكان حتى إذا قيل بأن راهن المسلمين متخلف قيل إنه راهن علماني وليس دينيا، ولذلك كانت هذه الحركات الإصلاحية مدركة لهذا الفارق بـــين أمـــس المـــسلمين ويومهم، بين مرجعيتهم الأصيلة وبين المرجعية العلمانية الحالـــية، ولا تزال الدعوة إلى المرجعية الإسلامية قائمة ومستمرة، وهذا خلاف الوضع في الغرب فالفكر الديني تراجع بشكل كلي، وهنا نجد خصوصية الأديان فالإســـلام لـــيس كغيره، وخصوصية المجتمعات فالمجتمع الغربـــي ليس كالمجتمع الإســـلامي وغـــير ذلك من أوجه الخلاف التي لم تراعها القراءة الحداثية للنص الديني.
- طرح مسألة تجديد العلوم الإسلامية. وهنا تجديد العلوم الإسلامية لا يعني الإسلام فالإســـلام واحد ثابت لا يتغير، وإنما التجديد منوط بالعلوم الإسلامية، وبالفكر الإسلامي الذي يحدد لنا طريقة التعامل مع النص الديني، هنا قد يقال إن الدعوة إلى الـــتجديد تعني العجز ومن ثم ضرورة التغيير، لكن الأمر خلاف ذلك فكلمة

تجديـــد لا تعني الإلغاء أو القطيعة كما يقول الحداثيون، وإنما تعني إضافة شيء أو تـــصحيح شيء دونما قطيعة، ودونما مساس بالمقدس الذي تم إلغاؤه في الخطاب الحداثـــي. ولـــو كانت المقاصد حسنة لدى حملة ودعاة الخطاب الحداثي لكان عملـــهم يـــسير في هـــذا الإطار خاصة وأن دعواهم قائمة على أنهم يمارسون الاجتهاد، وأنهم مجتهدي العصر ومجدديه.

إذا فطـــرح مـــسألة تجديد العلوم الإسلامية في الراهن لدليل حي على استمرارية المـــرجعية الإســـلامية، ولذلك كانت هناك دعوات إلى وجوب التجديد، يقول الدكتور محمد عمارة عن هذا التجديد: "ليس مجرد أمر مشروع وجائز ومقبول، وليس مجرد حق من حقوق العقل المسلم على أهل الذكر والاختصاص من علماء الإســـلام، وإنما هو سنة وضرورة وقانون وبدون التجديد الدائم والمستمر للفكر والفقه والخطاب الإسلامي، تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت، وبين مقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائما وأبدا"[1].

كما أن ممارسة التجديد متحققة منذ بداية تأسيس العلوم الإسلامية وقد تجلى هذا التجديد في أصول الفقه في إضافات الشاطبـــي لما بدأ به الشافعي، وفي الفقه إذ وضـــعت أبـــواب فقهية لم تكن معروفة عند القدامى مثل فقه النوازل ومثل ما يطـــرح الآن فقه الأقليات وهو الذي يبحث في الوجود الإسلامي خارج البلاد الإســـلامية، وغير ذلك من مجالات التجديد التي تؤكد حيوية النص الإسلامي، وبـــروز عقلانـــية مؤمنة، يقول الدكتور محمد عمارة وهو يتحدث عن نـــزعة الـــتجديد: "والذين يقرأون فكر وفقه وخطاب آلاف الكتب التي أبدعها المئات من علماء مدرسة الإحياء والتجديد يدركون كيف أن الخطاب الديني الإسلامي المعاصـــر قد أصبحت لديه عقلانية مؤمنة متميزة عن الجمود الحرفي عند ظواهر النـــصوص، وعن العقلانية الوضعية اللادينية الغربية التي تؤول الدين فتجعله دينا طبيعـــيا، وإفـــرازا بـــشريا لا علاقـــة له بالدين الإلهي الذي جاء به نبأ السماء العظيم"[2].

---

(1) محمـــد عمـــارة، الخطـــاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية القاهرة ط1 (1424هـــ/2004م)، ص 7.

(2) محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، ص 12.

- تحقـــيق نجاحات معينة في المجال السياسي. كان أبزها الثورة الإسلامية عام 1979 في إيـــران والتي كان صداها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وقد مر بنا الحديث عـــنها كـــيف أنهـــا اتخذت نموذجا عند الحداثيين على فشل تنبؤهم بالمستقبل الإســـلامي، وليست لوحدها بل تنامى الوعي الإسلامي في أقطار إسلامية كثيرة وصـــارت الدعـــوة إلى المرجعية الإسلامية مهيمنة على سائر الخطابات في العالم الإســـلامي، وهذا ما أكدته الانتخابات في العالم الإسلامي تشهد بذلك تجربة: الجزائـــر، والأردن، وتركيا، ومصر، والآن في فلسطين حيث تم اختيار المشروع الإســـلامي دون غيره. مما يدل على أن المرجعية الإسلامية صارت مطلب الأمة، وليست مسألة نخبوية فقط.

فـــإذا جئـــنا إلى الحكم على المنهج الإسلامي بالفشل وعلى المرجعية الإسلامية بالعجـــز فهـــذه الوقائع تثبت لنا عكس ذلك، وبالتالي إذا جاء الخطاب الحداثي مدعـــيا أن المناهج الغربية هي الخيار البديل بناء على فشل المنهج الإسلامي فهذا الادعـــاء باطـــل؛ لأن المنهج الإسلامي جرب قديما وأثبت جدواه وها هو الآن يتجدد وهو بصدد رد هذه المناهج الدخيلة. هذا عن الأمر الأول أما الأمر الثاني الذي ينبغي من خلاله بيان كون هذه المناهج هي الخيار البديل هو دراسة وتحليل هـــذه المناهج ثم الحكم عليها بأنها عاجزة، وذلك ما يسوغ الاعتماد على المناهج الغربية الحديثة.

وإذا وقفـــنا علـــى هذا الأمر الثاني فإننا نجده غائبا في الخطاب الحداثي فمناقشة المـــرجعية الإســـلامية لم تـــتم من أساسها، ومناقشة المنهج الإسلامي لم تتم من قواعده وإنما تمت من خلال الهدف الذي يصبو إليه والغاية التي يسعى إلى تحقيقها وهي إعادة الحاكمية للشريعة الإسلامية، فهي المسألة التي شغلت عليهم اهتمامهم وجعلـــت الخطـــاب الحداثي العربـــي المعاصر يجعل منها الخصم الأساسي، بل تأسيـــسه قام على هذا الأساس ولذلك كانت مجابهته مع الخطاب الديني وبروز مظاهر المنافسة بينهما في المجالات الإعلامية والسياسية والفكرية حول هذا الهدف الـــذي يعتبره الخطاب الديني عقيدة لا بد من مناصرتها ويعتبره الخطاب الحداثي عقـــيدة مناوئة وخطر يهدد وجوده، ولذلك فمناقشة الخطاب الحداثي للخطاب الديني كانت تدور حول هذه الغاية التي حددها الخطاب الديني.

وإذا عـــدنا إلى الفـــصول السابقة من هذا البحث وطبيعة القراءة الأركيولوجية والإبـــستيمولوجية وغيرها التي دارت حول أسس الخطاب الديني قد يقول قائل بأن ذلك ما يؤكد أن النقد انصب على الأسس والمبادئ التي قام عليها الخطاب الديني. والحقيقة أنه حتى ذلك النقد الذي أنجزه الخطاب الحداثي كان نقدا غائيا أكثـــر مـــن أي اعتبار آخر؛ أي أنه كان يهدف إلى رفض إعادة الحاكمية إلى الشريعة الإسلامية في الواقع الإسلامي، وإلى التركيز على الإنسان كما هو ديدن الحداثـــة في الغرب. يقول عزيز العظمة وهو يبدي توجسه من تنامي الحركات الإســـلامية التي تسعى إلى تحقيق هذه الغاية: "أذكر بأن هذا المسار الفظيع الذي يلـــوح أمامـــنا، وعيد بصيغة الوعد، إن هذا المسار ليس حتما ولا أجلا، بل هو وجـــه من وجوه صراع قائم منذ مدة، وإنني بتذكيري هذا إنما أساهم في إعادة الاعتـــبار للوعـــي الذاتي المساوق لتاريخنا الحديث برمته القائم في مركزه، وفي الإشـــارة إلى أنـــنا لسنا بعيدين بالسليقة والأصالة والضرورة عن إمكانية إعمال العقـــل في سبيل المصلحة الوطنية، وإلى أن إيثار إعمال العقل، واعتبار المصلحة التاريخـــية علـــى الهوى والحنين ليس غريبا عن طباعنا، فإن لم ندافع عن مركزية رؤيانـــا هـــذه في تاريخنا الحديث لظلت بلادنا العربية ضحية تاريخ ساخر منها، ومسخرة لمصلحة الآخرين ممن يريدون لها البقاء على التخلف، وليس لهذا الوعي الذاتي للنهضة إلا عنوان واحد هو العلمانية"[1].

فهـــذا النص كغيره من النصوص الكثيرة التي تضمنها الخطاب الحداثي العربـــي المعاصـــر، يبين موقفه من الخطاب الديني المتمثل في الرفض والخوف منه لأن هذا الأخير هو الخصم الحقيقي للعلمانية، ولذلك قلت بأن المناقشة تمت على مستوى الغايـــة، وإذا كانـــت كـــذلك فإن الخطاب الحداثي وقع في عين ما أعابه على الخطاب الديني فالمسألة هنا لم تعد علمية بقدر ما أخذت تجليات أخرى مثل:

- الإيديولوجيا. فقد صارت مسألة إيديولوجية أكثر مما هي مسألة معرفية، وهذا ما تجلى في الكثير من كتابات الحداثيين، وقد مر الحديث عن سلطة النص ونقدها، وكيف أن النقد لم يكن لذاته بقدر ما كان لهدم القول بسلطة النص وعرفنا عند الجابـــري كـــيف أن الهـــدف الأكبر من مشروعه هو تحرير التراث من البطانة

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 32.

الإيديولوجـــية، لكنه في النهاية لم يزد عن ممارسة الإيديولوجيا، ثم تجلى الموقف أكثر تحللا من الضوابط العلمية مع أركون وهو يتحدث عن قراءته للنص القرآني فـــيقول: "فـــيما يتعلق بالقرآن فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديـــثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفـــسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة"[1]. وهذا الكلام غاية في الخطورة، وهو ينم عن اندفاع صاحبه إلى موقف منفلت إلى درجة أن مترجم أركون قال بأنه لأول مرة يجد أركون يمدح الفوضى والتشرد والتسكع[2] وهذا كلام خطير؛ لأن القـــرآن الكـــريم لـــه آداب التعامل معه التي خوطب بها المسلم. وبهذا وقع الخطـــاب الحداثي في الإيديولوجيا التي أدان لأجلها الخطاب الديني، وابتعد عن العلمية التي ادعاها لنفسه.

- التقلـــيد. أي أنها تقليد أكثر مما هي إبداع، وهذه آفة أخرى من آفات الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر، فلم يسع إلى العمل الإبداعي بقدر ما اكتفى بالنقل والتقليد، تقليد ثقافة الغرب بطيعة الحال، سواء ثقافته الحديثة والمناهج المعتمدة كلـــها تنـــسب إلى هذه الثقافة، أو التوسل أحيانا ببعض مبادئ وآليات الثقافة اليونانية القديمة، وفي هذا يرد الدكتور طه عبد الرحمان على الجابري ومن خلاله علـــى النـــــزعة المعاصرة في قراءة النص الديني أنها تقلبت بين الثقافة الغربية الحديـــثة والثقافة اليونانية القديمة؛ أي أن العناصر التي أبقي عليها هي في أصلها يونانية وتضمنها النص الإسلامي[3].

مـــن خـــلال ما تقدم يتبين لنا أن الخطاب الحداثي لم يمتحن المناهج المنقولة من حـــيث كـــونها الخيار المنهجي البديل، وهذا ما تبين لنا من خلال الهدف من القراءة المعاصرة للنص الديني الذي هو بناء نهضة تعتمد على المرجعية الأصيلة، ولكن النتيجة كانـــت خلاف ذلك. أما بناء الدعوى والاستدلال عليها فلم يتحقق أيضا؛ فالمناهج

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 76.
(2) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، المرجع نفسه والصفحة.
(3) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 9.

الإســـلامية لم تخـــضع للنقد حتى يبرهن على فشلها، ولا تم تجريبها حتى يحكم عليها بالعجـــز، ولذلك كان الأحرى تجريب هذه المناهج الإسلامية لا تركها وتقليد غيرها دونما اختبارها كمناهج بديلة تتكفل بالإجابة على التساؤلات الراهنة.

المطلب الثاني: التمهيد لإنزالها على النص الديني

كانـــت النتيجة المتوصل إليها في المطلب السابق أن القراءة الحداثية للنص الديني الإسلامي قراءة منهجية بالدرجة الأولى، وقد اجتهدت في بيان خطئها؛ لأنها لم تمتحن المـــناهج المنقولة من حيث كونها الخيار المنهجي البديل. وما دامت هذه القراءة قراءة منهجـــية بالدرجة الأولى وعلى افتراض أن النص الديني الإسلامي في حاجة إلى قراءة جديـــدة وفق المناهج المعاصرة، فهل تم التمهيد لإنـــزال هذه المناهج بما يكفي لتصبح صالحة يمكن التعاطي وفقها مع النص الديني؟

لقـــد تمـــت الإشارة في الباب الثاني إلى مبررات توظيف كل منهج على حده، والمـــتأمل في تلك المبررات يلمس غياب عملية التمهيد لتوظيف هذه المناهج في قراءة الـــنص الـــديني الإسلامي، طبعا هذا الأمر – الاستفادة من مناهج غير إسلامية – لا يخالـــف الإســـلام من الناحية المبدئية، وإنما يخالفه إذا تجرد من الضوابط التي وضعها الإســـلام، وصار يساوي بين الدين والتاريخ، وبين الوضعي والإيماني، وبين البشري والإلهـــي، أمـــا إذا وضع كل شيء في نصابه وأعطي كل موضوع حقه، وتم الالتزام بالـــضوابط الشرعية فساعتها يكون أمرا مشروعا، ألم يجعل الإسلام"الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"؟[1].

لقد أدرك حملة التصور الإسلامي في الراهن مدى الحاجة إلى عملية التجديد وقد أشـــرت من قبل إلى موقف الدكتور محمد عمارة من هذه القضية، فراحوا يؤكدون علـــى ضـــرورة هـــذا التجديد خاصة على مستوى المنهج، يقول الدكتور طه عبد الـــرحمان: "لا سبيل إلى حصول التجديد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تـــأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقـــدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري، وليس يخفى أن القصور في هذا الباب

(1) حديث رواه ابن ماجة، أنظر سنن ابن ماجة، دار إحياء التراث العربي بيروت(1395ه/1975م)، ج2، ص 1395.

هـــو الـــذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفحم ويلجم خصومتهم، ولو أن أهل الـــيقظة حصّلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا مـــن إقامـــة فكر إسلامي جديد يحصّن هذه اليقظة ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين"[1].

مـــن خـــلال هذا الكلام فالحاجة إلى التجديد المنهجي بالنسبة للمسلم المعاصر حاجة ماسة، بل اعتبرت شرط حراسة هذه اليقظة الدينية، ولكن لا بد لها أن تكون منضبطة شرعيا، وهذا ما أشار إليه الدكتور طه عبد الرحمان في هذا النص "التغلغل في تجـــربة الإيمان" لأنها بذلك تصير مناهج إيمانية وبهذا يتحدد لنا لماذا التمهيد لإنـــزالها على النص الديني الإسلامي؟ إنه لعدة أسباب أهمها:

1. تباين الموضوع والمنهج. وإن تمت الإشارة إليه في المطلب السابق لكنه يطرح علـــى مستوى هذا المطلب كذلك؛ فالمنهج ينتسب إلى مجال ثقافي هو الثقافة الغربية، والـــنص هو النص الديني الإسلامي، والاختلاف بينهما متحقق على عدة مستويات؛ فعلـــى مستوى المبدأ النص إلهي المصدر وبذلك فهو نص ديني، أما المنهج فهو وضع بـــشري. وعلـــى مستوى الغاية النص يسعى إلى ربط الشهادة بالغيب، والمنهج يريد الفـــصل بينهما، النص الديني يهدف إلى إسعاد الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة. والمـــنهج يـــريد التركيز على الدنيا فقط. كما أن التباين بينهما متحقق على مستوى مـــادة الدراســـة ففي الإطار الإسلامي مادة الدراسة هو نص الوحي. أما في الإطار الغربـــي مادة الدراسة هي الموروث الفلسفي.

فالتباين المتحقق على هذه المستويات أحد الحواجز التي تحول دون تعميم المناهج الحديثة إلا إذا تم التمهيد لإنـــزالها على النص الديني، بأن يتم تكييفها وفق مبدأ وغاية الـــنص الديني مثلا، أو يتم البحث عن العناصر المشتركة بين هذه المناهج والموضوع المـــدروس بمـــا يتيح الاعتماد عليها في عملية القراءة، كما استعمل علماء الإسلام في القـــديم المـــنطق الأرسطي بناء على العناصر الموضوعية التي تضمنها المنطق. والتي لا تخالف النص ولا تخالف العقل. من الأمور التي تقتضي التمهيد لهذه المناهج إذا كونها غـــريبة عن النص، وإن كان الخطاب الحداثي يلتمس التبرير باسم العلم؛ أي أن هذه

(1) طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي ط2 (1997)، ص 10.

المـــناهج تنتـــسب إلى العلم الحديث الذي حقق قدرا كافيا من الموضوعية تمكّنه من استعماله حتى خارج إطاره.

لكـــن هذا الكلام لا يؤخذ على إطلاقه وسبق الذكر أن هذه المناهج يمكن أن تكـــون ممارســـة إيديولوجـــية، وبالتالي وقعت في عين ما حذرت منه، ويقوى هذا الاحـــتمال خاصـــة إذا عـــرفنا أنها مناهج المستشرقين، ومواقفهم من الإسلام وتراثه مواقـــف معروفة بالعداء. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "لكن المستشرق وإن زانه علـــم منبـــثق من أصول تراثه، وتطلع إلى أن يستخدم هذا العلم في الكشف عن غير تـــراثه فلا يجوز أن يطمئن أصحاب هذا التراث إلى أحكامه، حتى يقوم الدليل القاطع علـــى حصول أسباب الاطمئنان، وليس ذاك لأن المستشرق ما يفتأ يلبس على الغير، ويـــشكك فـــيما عنده وفيما ورثه كما وقع من بعضهم وإنما لأن المعرفة التي يحملها ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربـــي وتكونت بهـــا مقاصده"[1]. من هنا فأحد العوامل التي توجب التمهيد كون هذه المناهج غريبة عـــن الـــنص، بل وهي المناهج التي لا تخلو من خلفية؛ هذه الخلفية التي تقضي على الصبغة العلمية وبالتالي يزول المبرر الذي على أساسه اعتمدت.

2. حاجز اللغة. فهذه المناهج صيغت بلغات هي اللغات الأوروبية الحديثة، بينما النص عربـــي اللغة. هذا التباين اللغوي جعل عملية إنـــزال المنهج على النص الديني يتوسل فيها بعملية الترجمة، وهذه العملية تقتضي أمرين اثنين:

- إتقان اللغة المنقول منها.
- إتقان اللغة المنقول إليها.

وهي عملية ليست بالشيء اليسير، بل تقتضي جهدا جبارا عادة ما يكون جهد مؤســـسات لا جهد أفراد. هذا وجه من وجوه الصعوبة، أما الجانب الثاني فهو عدم المعـــرفة بالعـــربية ولذلك نجد في الكثير من الأحيان المفاهيم الموظفة توظف كما هي دون بحـــث عـــن مقابل لها في العربية، وعدم المعرفة باللغة العربية أوقع دعاة الأخذ بالمـــناهج المعاصرة في العبارة القلقة التي لا تستقيم والكلام العربـــي السليم، الفاقدة لأصـــول التبليغ في اللغة الغربية[2] وعدم امتلاك اللغة العربية وهي اللغة المنقول إليها

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.
(2) المرجع نفسه والصفحة.

يحـــتم عملـــية تمهـــيد تتمثل أولا في إتقان هذه اللغة بما يمكن مستعملها من تبيئة أي مصطلح ينقله إليها.

وفي هذا نجد الدكتور طه عبد الرحمان يعاتب الجابري على ترجمته الخاطئة حينما نقـــل نصا فرنسيا هو: "La logique est La physique de lobjet quelconque" والتي تأولها الجابري بقوله: "إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكـــن القـــول بوجود عقل أو منطق خاص"[1]. هذا التأويل عابه الدكتور طه عبد الرحمان لسببين: أما الأول فهو عدم ذكر المصدر الذي أخذ منه، والثاني هو عدم دقة التـــرجمة ولـــذلك قال بأن المقابل العربـــي للعبارة السابقة هو: "المنطق يدرس كل الموضوعات أيا كانت، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات كائنة ما كانت"[2].

وبهذا فالترجمة ليست دائما أمينة، الأمر الذي يقتضي التمهيد لعملية نقل المنهج، هذا التمهيد الذي يتمثل في إتقان اللغتين معا: الأصلية والمنقول إليها حتى يمكن تفادي الخطـــأ وحتى تكون الترجمة ترجمة دقيقة. ومن جهة أخرى الاعتماد على الترجمة لا يـــسلم مـــن التحلي الأيديولوجي، بالإضافة إلى خصوصيتها ولفظيتها خلاف المنهج الـــذي اعتـــبر موســـوما بالعقلانـــية، وهذا فيما يتعلق باللغة المنقول منها من هذين الـــوجهين؛ أعني صعوبة الترجمة، وتجلياتها الإيديولوجية تكون حاجزا لا بد من أخذه بعـــين الاعتبار خاصة إذا ما تعلق الأمر بالنص الديني الإسلامي وبشكل أخص النص القرآني، ولهذا فالعملية تقتضي إجراء تمهيد به تكيف هذه المناهج مع مقتضيات النص الـــديني الإسلامي. وهنا يمكن التساؤل كيف يتم هذا التمهيد بناء على ما تقدم من بيان ضرورته؟ يمكن تصور كيفية هذا التمهيد، إنه يقوم على عدة أمور منها:

1. إتقـــان اللغـــة العربية. لأن اللغة العربية هي اللغة التي قامت عليها النصوص الإسلامية كلها سواء النص القرآني أو النص النبوي أو النص التراثي، ولذلك لا يمكن لدارس النص الديني الإسلامي والباحث فيه أن يبحث دونما علم بالعربية أو بزاد قليل فـــيها ولـــذلك كان علماء الإسلام يشترطون فيمن يبحث في النص الديني أن يكون

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 25، 26.
(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 43.

على قدر كاف من العلم باللغة العربية يؤهله إلى تفسير شيء من القرآن الكريم أو من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أو حتى في مجال الاجتهاد من أجل استنباط حكم أو بناء قاعدة فقهية أو أصولية أو غير ذلك.

فاللغة العربية إذا شرط لا يمكن إغفاله بحال من الأحوال، والناظر في الخطاب الحداثي يجده يشير إلى هذا الأمر، فقد تم الوقوف على طبيعة نظرة الحداثيين إلى النص الديني الإسلامي على أنه نص لغوي كسائر النصوص اللغوية، كما أننا وجدنا مع محمد أركون اشتراطه على من يأخذ بالمناهج المعاصرة أن يقرأ بلغة من اللغات الأوروبية المعاصرة، وأنه من لم يستوف هذا الشرط فإنه غير مؤهل لخوض غمار البحث في الأنثربولوجيا أو في أي علم من العلوم الإنسانية بالمستوى التي هي عليه الآن في الإطار الغربي، والمفارقة هنا أنه لم يشترط على من يبحث في النص الديني الإسلامي أن يكون ممن يجيد اللغة العربية؟!، بل كثيرا ما يقف عند ترجمة بعض أقوال أو مقالات المستشرقين ويوظفها مترجمة دونما اشتراط للغة العربية، وحتى بعض الحداثيين العرب أنفسهم تكوينهم غير عربي، ويكتبون بغير العربية، ومنهم محمد أركون نفسه الذي يكتب بالفرنسية ثم تترجم أعماله إلى العربية، وقد أشرت من قبل إلى مسألة الترجمة وما يصاحبها من عوائق تحول دون بلوغ الحقيقة، ودون إنجاز معرفية موضوعية.

وقد أشار الدكتور طه عبد الرحمان إلى هذه المسألة – إتقان اللغة العربية – على أساس أن العلوم الإسلامية صيغت باللغة العربية، ولذلك يجب إتقان هذه اللغة؛ لأن عدم إتقانها هو الذي تسبب في بعض النتائج التي توصلت إليها القراءة الحداثية كالنظرة التجزيئية التفاضلية[1]. كما أن إتقانها يمكّن من معرفة علاقتها بالنص القرآني خاصة، وذلك ما يجعل النظرة اللسانية كما أخذ بها المنهج اللساني نظرة غير سوية لأنها لم تراع طبيعة العلاقة بين النص القرآني واللغة العربية. من جهة أخرى إتقان اللغة العربية هو الذي يمكّن مستعمليها من بناء تصور معين للمناهج المنقولة، ويتم العمل على تكييف هذه المناهج مع طبيعة النص، وتصاغ صياغة أخرى وتستبدل مفاهيمها بمفاهيم عربية، وهكذا تكون قد قربت من النص الديني الإسلامي وتم التمهيد لتطبيقها عليه أو قراءته بها فليست المناهج المنقولة مرفوضة لمجرد كونها منقولة،

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

بـــل هي مرفوضة لأنها لا تتناسب والنص الديني الإسلامي، بدليل أن المنطق وهو من العلوم المنقولة في القديم تم التمهيد له وتمت الاستفادة منه في العلوم الإسلامية، وبدليل أن نـــتائج العلـــوم الطبيعية في العصر الحديث يستعان بها في بناء الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

2. إتقـــان المـــنهج الإسلامي. لأن إتقانه أمر كفيل بعدة أمور كلها تعين على عملية التمهيد لتطبيق المناهج المنقولة على النص الديني، مثل:

- مـــدى الاكـــتفاء به ومدى الحاجة إلى غيره؛ وهذا في الإطار العام الذي يوجب اختـــيار المـــنهج بناء على طبيعة الموضوع، فالوقوف عند المنهج مرهون بإتقانه ومعرفته حق المعرفة، والدعوة إلى تجاوزه واستعارة مناهج أخرى موقوفة كذلك علـــى إتقانه ومعرفته حق المعرفة. وعدم إتقان هذا المنهج هي التي جعلت الحكم علـــيه بالعجـــز، وقد مر بيان ذلك دونما تجريب لهذا المنهج، ولهذا نجد في بعض الأحـــيان مـــثلا الحكـــم على علوم الحديث بأنها وصلت إلى غايتها، وأنها علوم نـــضجت واحتـــرقت، وأن منهج المحدثين صار مدعاة للسخرية[1]. في حين أن هؤلاء النقاد، ودعاة التحديث لا أحد منهم مثلا تحدث عن المنطق الصوري الذي اعتبر مولده كاملا مع أرسطو، وأنه اعتبر علما جامدا لا يفيد منذ عهد ديكارت ولـــذلك أبدل بالمنطق الرياضي، رغم ذلك لا تزال المقولات المنطقية متداولة في أدبـــياتهم وأحـــسب أن السبب هو عدم إتقان المنهج الإسلامي الذي من خلاله يعرفون هل هو جدير بالاعتماد أم أنه دون ذلك. لكن الحكم عليه بالعجز كان مسبقا، دونما معرفة حقيقة هذا المنهج. ويرجع الدكتور طه عبد الرحمان عدم هذا الإتقان إلى سبب قوي هو عدم معرفة اللغة نفسها فيقول: "فكيف يصح إذا لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه المقدرة على تقويمه؟ فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته؟!"[2].
- معرفة مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ. فلا يمكن معرفة ذلك إلا من خلال إتقان هـــذا المنهج، والهدف العام للقراءة المعاصرة يقتضي هذا؛ لأن الانتظام في المرجعية الإســـلامية اقتضى منهجية معينة، ولكن قبل ذلك لا بد من معرفة مواطن الصواب

(1) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ج1، ص 213.
(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

لاســـتثمارها، ومـــواطن الخطأ التي يمكن أن يكون وقع فيها المسلمون فيتم تجنبها. والمفارقـــة أنـــنا حينما نعود إلى ما يقوله الحداثيون نجده مستساغا لكن ما يطبقونه يخالفـــون فيه أقوالهم، فقد قالوا بضرورة العودة إلى المرجعية الإسلامية، ولكن عند التطبيق قالوا بالانفصال عنها، وقالوا عن أنفسهم بأنهم مجددين، ولكنهم لم يمارسوا التجديد بل مارسوا النقد والقطيعة، واعتبروا أعمالهم اجتهادات تحل محل اجتهادات الـــشافعي والإمـــام الشاطبـــي ولكنهم لم ينضبطوا بشيء من ضوابط الاجتهاد، ولذلك لم تتيسر لهم معرفة مواطن الصواب والخطأ في المنهج الإسلامي، وذلك أمر كاف في عدم قدرتهم على الحكم عليه بالعجز أو بعدم الصلاحية.

فلو أتقن المنهج الإسلامي لتم التعرف حقيقة على مدى قدرته بالنهوض بقراءة معاصـــرة للنص الديني، ولتم من خلال ذلك الإجابة على الأسئلة المطروحة في ساحة الفكـــر المعاصر، وإذا أدركت نقائص معينة في هذا المنهج ساعتها يمكن الاستفادة من مناهج الآخرين بما فيها المناهج المعاصرة، فيتم انتقاء ما يتلاءم مع النص المدروس وما ينـــسجم مع البناء العام للمنهج الإسلامي، فتكون العملية عملية تمهيد لإنـــزال هذه المناهج على النص الديني الإسلامي.

3. إتقان المنهج الغربـــي. أي المنهج الغربـــي الحديث؛ فمن خلال إتقانه وقبل ذلـــك إتقـــان المنهج الإسلامي، وتجاوز حاجز اللغة، من خلال ذلك يتسنى استعمال هـــذه المناهج في مجال النص الديني الإسلامي وليست هي التي تستخدم المؤمنين بها، وهـــذا الـــذي كـــان يقوله أصحاب المنهج اللساني عن اللغة بأنها توظفهم بقدر ما يوظفونها؛ لأن الإنسان حينما يفكر يفكر بلغة، وإتقان المنهج الغربـــي يتيح لمستعمليه من حملة الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر معرفة عدة أمور منها:

- مـــدى التآلف والتنافر بينه وبين النص والمنهج الإسلاميين. وبناء على ذلك يتم التعـــرف على أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف فيتم التقريب بين أوجه الاتفاق، ويوحد بينهما، أما ما خالف المنهج الإسلامي فيتم طرحه، وهكذا يمكن التمهيد لإنـــــزال هذه المناهج على النص الإسلامي، وهذه خطوة لا يمكن إنجازها إلا بمعرفة المنهج الغربـــي حق المعرفة.
- مدى الحاجة إليه. وهو أمر منوط بالأول فإذا كان المنهج الغربـــي في تنافر دائم مـــع النص الإسلامي فلا تكن هناك حاجة إليه، وإذا كانت هناك محطات تآلف

فـــتلك هـــي المحطات التي تتحدد فيها الحاجة إلى هذه المناهج، وهذا أمر مرهون بإتقـــان هذا المنهج الغربـــي. أما إذا كان استعماله والدعوة إلى ضرورة توظيفه علـــى أساس الإعجاب به فقط أو على أساس خلفية إيديولوجية فقط ففي هذه الحال يتعذر استخدامه. أما إذا تم إتقانه وعرفت مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ فالإســـلام لا يخـــشى الحـــق والصواب حتى وإن ظهر على يد مخالفيه، وقد رد الدكتور طه عبد الرحمان بعض الآثار والنتائج التي توصلت إليها القراءة المعاصرة للـــنص الديني معتبرا دعاتها مقلدين فقال: "وحتى لو قدرنا أن المناهج الحدثية لا يـــضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون خاصـــية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها ويفتون بإلغائه أو بحصره؟"[1].

هـــذا إنكـــار عليهم كونهم لم يتقنوا هذه المناهج ورغم ذلك ينقلوها إلى المجال الإسلامي الذي ليس مجالها، ثم يحكم عليهم بعدم معرفتهم بهذه المناهج فيقول: "الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيـــديهم ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكنا في العلم ودونهم تفننا في العمل، ولا أدل علـــى ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها"[2].

من هنا تبدو أهمية إتقان المنهج أي منهج إذا أريد نقله وإسقاطه في خارج مجاله. كمـــا أن إتقان المنهج الإسلامي ورفع حاجز اللغة أيضا من الضروريات. من خلال المعـــرفة بهذه العناصر الثلاثة يمكن التمهيد لتوظيف هذه المناهج في الإطار الإسلامي؛ فعـــن طريق رفع حاجز اللغة يتم تفادي إيديولوجية الترجمة، وعن طريق إتقان المنهج الإســـلامي تعـــرف مدى الحاجة إلى غيره، وعن طريق إتقان المنهج الغربـــي نعرف مدى إمكانية استعماله في قراءة النص الديني الإسلامي.

ومن خلال ما تقدم تبين لنا أن هذه الآليات لم تراع في الخطاب الحداثي، الأمر الـــذي أدى إلى تأسيس رؤية غربية عن الرؤية الإسلامية، وإلى تكريس نتائج تخالف الإســـلام، وأهـــم هذه النتائج القول بتاريخية النص الديني التي هي مدار هذا البحث

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.
(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 11.

وموضـــوعه. وإذا كانـــت هذه العناصر هي التي تقوم عليها عملية التمهيد لإنـــزال المـــناهج الغـــربية على النص الديني فهل تحققت أم لا؟. من خلال الإجابة على هذا التـــساؤل التي يجب أن تنبع من تتبع كتابات الحداثيين يمكن الحكم بأنها تحققت أم لا وبالتالي هل تم التمهيد لها أم لا؟.

فبالنـــسبة لـــشرط اللغـــة يمكن القول بأنه لم يتوفر بالقدر الذي يمكن الخطاب الحداثي من إنجاز قراءة معاصرة للنص الديني ولا أدل على ذلك من:

- تخصص المشتغلين بهذه القراءة. فهؤلاء ليسوا ممن تخصص في الدراسات اللغوية أو في الأدب العربـــــي، وإنمـــا كانت تخصصاتهم في سائر فروع العلوم الإنسانية كالأنثربولوجيا، أو في الفلسفة، أو التاريخ، أو علم الاجتماع، وحتى في الهندسة، وقـــل منهم من كان متخصصا في اللغويات، وهذا ما يجعل إتقان اللغة أمر غير متحقق. ومنهم من كان متخصصا حتى في العلوم التقنية. فقد كان محمد شحرور مهندســـا وأحـــد الـــذين تناولوا بالدراسة النص القرآني ضمن كتابه "الكتاب والقـــرآن". والذي أراد فيه أن يقرأ القرآن الكريم قراءة تأويلية تقوم على أساس لغوي بالدرجة الأولى.

وقـــد آل كلامه إلى نتائج عبثية، اعتبرت لعب: "بنصوص القرآن المجيد لعبا عبثيا تضليليا شبيها بألاعيب السحرة القائمة على خفة الحركة، ومخادعة النظر بالإرادة والإخفـــاء متظاهـــرا بنفاق مكشوف يزعم فيه قبول القرآن المجيد كتابا ربانيا، وباذلا جهدا شيطانيا كبيرا لتفريغ معظم نصوصه من دلالاتها على أحكام الله عز وجـــل المنظمة لسلوك الناس في الحياة، وجعلها قابلة لاحتواء معاني أخرى ونظم أخـــرى هـــي من أوضاع البشر الضالين المفسدين في الأرض، وجعلها قابلة لأن تـــتطور مـــع أهواء الناس وشهواتهم وأوحال قذراتهم في حضيض الإباحية وكل جريمة منكرة"[1].

وهـــذا الكلام الذي يبدو فيه صاحبه منفعلا له ما يبرره فالتأويلات الفاسدة التي قام بها صاحب الكتاب والقرآن والتي أراد إقامتها على اللغة لا تستساغ حتى إذا قـــضي بتطور اللغة كما تتطور المادة الحية فمثلا: تأويله للجيب في آية الحجاب:

---

(1) عـــبد الـــرحمان حسن حبنكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، دار القلم ط1 (1997)، ص 8.

﴿... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: 31) فلا يفسر الجيب على أنه الصدر بل يفسره تفسيرات أخرى أباح من خلالها أن تظهر المرأة المسلمة ماعدا مواقع هي مستورة أصلا عند المسلمين وعند غيرهم[1]، وغير هذا كثير ولا شك أن سبب ذلك هو عدم إتقان العربية، بل عدم التخصص حتى في تخصص قريب منها أو قريب من العلوم الإسلامية.

- لغة كتاباتهم. فالكثير منهم يكتب بغير العربية، وتلك نتيجة طبيعية للقراءة؛ أي أنهم يقرأون بغير العربية. وما دامت اللغة ملازمة للفكر، وتربطهما علاقة تأثير وتأثر يصبح الفكر مصبوغا بصبغة تلك اللغة التي ليست هي اللغة العربية، ولذلك كانت معظم أعمالهم تعتمد على الترجمة، وقد تمت الإشارة إلى خطرها، بل وجدنا خاصة مع أركون أنه كان يرى أن من يريد أن يقتحم مجال القراءة المعاصرة للنص الديني فإنه يحتاج إلى منفى لغوي؛ أي لا يكتب بالعربية، وإنما بغيرها من اللغات الغربية الحديثة. وسواء كان الأمر ببعد تخصص هؤلاء المفكرين عن اللغة العربية وعن العلوم الإسلامية أو كتابتهم وقراءتهم بغير اللغة العربية، ففي الحالتين نجد أن عنصرا تمهيديا – إتقان اللغة – مفقود لدى هؤلاء مما يجعل استعمال هذه المناهج وإخضاع النص الديني لها من قبيل وضع الشيء في غير محله.

أما عن إتقان المنهج الإسلامي فهو أمر لم يتحقق كذلك؛ ذلك لأن الحداثيين العرب لم يجربوا هذا المنهج، وبالتالي لم يتسن لهم معرفة مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ التي في ضوئها تتحدد الحاجة إلى مناهج أخرى. ولذلك إذا جئنا إلى وصف موقفهم من المنهج الإسلامي فقد تجلى في نقده أكثر من أي شيء آخر وذلك بناء على:

1. كونه منهجا دينيا. فالفكر الديني من زاوية الحداثة تم تجاوزه، وصار الفكر السائد هو الفكر الوضعي الذي يعتمد على العلوم الحديثة، وترك الدين وعدم الاعتناء به أو الاعتماد عليه، وهذا من أهم الأهداف التي تسعى إليها الحداثة الغربية، وذكر منظروها أن سعيها منذ القرن السادس عشر كان بغرض تحقيق ما سمي بالخروج من الدين[2] فهذا الهدف الأكبر للحداثة الغربية الذي ظلت تدور في فلكه الحداثات الأخرى – إن جاز

(1) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، دار الأهالي، دمشق، ص 607.
(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 237.

قول هذا – ومنها الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر فقد أهمل المنهج الإسلامي لا لشيء إلا لأنه منهجا دينيا، بحجة أن العصر ليس عصر الدين بل عصر العلم.

في هـــذا المجـــال نجـــد أركـــون وهو يتحدث عن مفهوم "الحقيقة "أو "الدين الصحيح" يقول بأن الحداثة تعلمنا وتقول في هذا الموضوع بأن بنية الحقيقة على هذا النحو هي دوغمائية أي أنها تعتمد على أمور خارجة عن العقل البشري، وأن خروج هذه الحقيقة عن سلطة العقل ذلك ما يؤدي إلى تأزيم مفهوم "الحقيقة" في حد ذاته[1]، وفي هذا اعتراف بل ودعوة ضمنية إلى العزوف عن المنهج الديني، واللجوء إلى المناهج الحديثة لأنها مناهج خضعت للفحص العقلي، أما الأمور الدينية فإنها غير ذلك.

2. كـــونه منهجا قديما. فهو منهج تقليدي لم يستوعب الإشكاليات المعاصرة، بيـــنما المناهج المطبقة أخذت بأحدث النتائج والكشوفات التي توصلت إليها المعارف الحديـــثة. ولكـــن ذات الخطاب يغفل أحيانا حينما لا يراعي ثبات هذه المعارف، بل حـــتى نـــــزعة الحداثة التي نشأت في البلاد الغربية وأحضان الثقافة الغربية العالمة تم تجاوزهـــا وصارت النـــزعة السائدة الآن نـــزعة ما بعد الحداثة. وهذا ما يجعل انتقاد المـــنهج الإسلامي يجب أن يتم من داخله، وذلك يقتضي التمكن منه أولا سواء كان المـــنهج الأصولي أو التاريخي أو الحديثي أو غير ذلك. أما عن إتقان المنهج الغربـــي فأحـــسب أن حملـــة الخطـــاب الحداثي يتفاوتون في ذلك، فأركون مثلا ممن أتيح له الإطلاع على هذا المنهج والتمكن منه، لكن مشكلته أنه لم ينجز قراءات كاملة بقدر ما كان يثير إشكاليات في المجال الإسلامي.

مما تقدم يمكن القول أن عملية القراءة فعل معقد، والقراءة المعاصرة بالصورة التي يريد الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر أن يؤسسها حول النص الإسلامي أو أسسها نـــسبيا أمر يكون أكثر تعقيدا؛ ذلك لأنه يريد إخضاع نص له خصوصياته هو النص الديني الإسلامي لمنهج غريب عنه هو المنهج الوضعي الغربـــي، وتتعقد العملية أكثر حيـــنما نجد المشتغلين بهذه القراءة ألزموا أنفسهم بإخضاع المنهج للنص، ولكن أثناء الممارســـة كـــان العكس. وبالتالي فعملية نقل المنهج الغربـــي إلى الإطار الإسلامي افتقدت شرطين أساسيين، أما أحدهما فهو عدم نقده من حيث كونه الخيار المنهجي البديل، وأما الثاني فهو عدم التمهيد للتنـــزيل على النص الديني الإسلامي.

---

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 239، 240.

المبحث الثاني

المناهج المعتمدة وطبيعة النص

المطلب الأول: المنهج اللساني

إن نقد المنهج اللساني الذي خصص له هذا المطلب يمكن أن ينظر إليه من زاويتين: الأولى هل الدعوة إليه تعني أن علماء الإسلام أهملوا هذا المنهج؟. والثانية هل هذا المنهج بأقسامه المختلفة هو المنهج الكفيل بزحزحة القناعات، أو لتكوين وعي علمي بالنص الديني على حد تعبير أركون ونصر حامد أبو زيد؟.

أما الزاوية الأولى التي نقف فيها عند علماء الإسلام وهل أهملوا التحليل الألسني في دراستهم للنص الديني بجميع أقسامه أم لا؟ فيمكن أن نقول أن هذه من المغالطات؛ فعلماء العربية وعلماء الإسلام منذ تأسيس العلوم العربية والإسلامية لم يهملوا البحث اللغوي، بل أقاموا هذه العلوم على العلم باللغة بالدرجة الأولى، وإن لم يتأسس عندهم المصطلح "لسانيات" في القديم إلا أنهم بحثوا في اللغة بحثا لسانيا. كما درسوا القرآن الكريم والسنة والنبوية في ضوء البحث اللساني. وقد سبقت الإشارة إلى كتاب "الخصائص"، وكيف أن صاحبه درس مسائل اللغة فيه دراسة لسانية بالمفهوم الحديث، وكتاب "الصاحبي في فقه اللغة" الذي كان على نفس المنوال، كما نجد كتاب "المزهر في علوم اللغة" لجلال الدين السيوطي الذي كان في نفس المجال أيضا.

والباعث على الاهتمام بهذا البحث اللغوي ذي الطابع اللساني بالمفهوم الحديث والمعاصر هو محاولة دراسة نصوص الوحي قرآنا وسنة من أجل فهم معنى، أو استنباط حكم، أو معرفة دلالة لفظ، أو غير ذلك من الأمور المرجوة من البحث في القرآن والسنة ولهذا تأسست معارف وعلوم عربية وإسلامية لا يمكن الخوض فيها إلا إذا كان الباحث يتوفر على رصيد لغوي ولساني كالتفسير وأصول الفقه مثلا؛ إذ لا يمكن للمفسر أن يحدد معنى كلمة معينة أو أن يتناولها دونما معرفة بأضدادها ومرادفاتها، وطبيعة استعمالها عند العرب قبل الإسلام وغير ذلك، وهذا ما يتجلى أيضا في البحث الأصولي في مسائل دلالات الألفاظ، وكيفية تحديد الأحكام التي تدل

علـــيها، والأمر نفسه في باب العقيدة؛ فقد بحث العلماء ألفاظ القرآن الكريم المرتبطة بمسائل العقيدة من حيث معانيها، وإمكانية أو عدم إمكانية تأويلها وغير ذلك.

ومـــنه يمكـــن القول بأن المنهج اللساني أو منهج البحث اللغوي الذي تجددت الدعـــوة إلى الأخذ به في الوقت المعاصر لم يكن مهملا في العلوم الإسلامية والعربية، بل كان الفكر اللغوي والمنهج اللغوي هو المنهج المسيطر، وعن الإرث اللغوي الغزير قـــال الدكـــتور المسدي: "يكاد يجزم الناظر بأن العرب بين قديمهم وحديثهم قد أتوا كلـــيا علـــى لغـــتهم جمعا وتمحيصا ثم دراسة وتنظيما، حتى عدت علومهم في اللغة مـــضرب الاكتمال"[1]. فالبحث اللغوي لم يكن متأخرا ولا مستبعدا من اهتمامات المسلمين، بل على العكس من ذلك كان في صدارة اهتماماتهم، حتى وسمت الحضارة العـــربية الإسلامية بأنها حضارة اللغة. يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإن علوم العربية هي معجزة العرب"[2]. من هنا يمكن أن نـــستنتج أن مناهج البحث اللغوي أو المناهج اللسانية التي يدعو الخطاب الحداثي إلى تطبـــيقها في دراسة النص الديني ليست المناهج التي وضعها علماء الإسلام والعربية، حتى وإن كانت هذه المناهج قاصرة يفترض أن تكون الدعوة والعمل على تطويرها؛ لأنهـــا علـــى اتساق تام مع النص الديني الذي أسست خصيصا لخدمته. لم تكن هذه المـــناهج هي المقصودة بل المقصود مناهج اللسانيات الحديثة التي تأسست في الغرب وفي أحضان الثقافة الغربية بكل خصوصياتها وهذا ما لا يستقيم منهجيا، فالمفروض أن يكون المنهج ملائما لطبيعة النص، لا غريبا عن النص بشكل كلي.

أمـــا الزاوية الثانية والتي تتعلق بطبيعة منهج اللسانيات الحدثية بأقسامه المختلفة، ومـــدى الاعتماد عليها في دراسة النص الديني دراسة علمية، ففي هذا يمكن أن نقف عـــند كل قسم على حدة. أما المنهج المقارن فيمكن أن ينظر إليه من نهايته؛ أي من النـــتائج الـــتي توصل إليها أو أنجزها مثل: إثبات التطابق بين لغتين أو أكثر، والقول بـــتطور اللغات، فإثبات التطابق بين اللغات يقتضي عملية مقارنات ينبغي أن تكون غايـــة في الدقـــة، وجمع كل المعلومات باللغات التي تكون محل عملية المقارنة. وهذه العملـــية تـــتوقف على عملية استقراء كل حيثيات هذه اللغات والاعتماد عليها حتى

(1) عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 13/12.
(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 80.

تكـــون عمليـــة المقارنـــة ناجحة، تثبت من خلالها علاقة لغة بلغة أخرى، فلا يمكن الاعـــتماد على مجرد وجود ألفاظ في تلك اللغة وهذه اللغة للحكم بأن إحداهما أصل للأخـــرى، أو أنهـــا فرع من فروعها في صورة متطورة. ولهذا صار هذا المنهج محل انـــتقادات كثيرة، يقول الدكتور عبد الواحد وافي عن الدراسات المقارنة: "كثيرا ما تكون عرضة للزلل والانحراف عن جادة الصواب، غير أن معظم الأخطاء بهذا الصدد لا يـــرجع في الحقـــيقة إلى الطريقة ذاتها وإنما يرجع إلى سوء استخدامها، وخاصة إلى نقص الاستقراء والتسرع في صوغ القوانين العامة"[1].

فأحد العقبات التي تحول دون نجاعة هذا المنهج كون مستعمله يتعذر عليه الإلمام باللغـــتين أو باللغات التي تجري المقارنة بينها، ولذلك قد يتسرع لمجرد وجود شبه بين ظاهـــرتين لغويتين فيبني عليه حكما أو قانونا، مع احتمال كون الواقع خلاف ذلك فقد لا تكون بين الظاهرتين علاقة سببية، وإنما هي علاقة مساوقة، وبروز متزامن ليس إلا، كمـــا يمكـــن أن يكـــون سبب الاتفاق هو كون إحدى اللغتين قد اقتبست من الأخـــرى اقتباســـا مع كونهما من عائلتين مختلفتين، كأن تقتبس السريانية وهي لغة ســـامية من الإغريقية وهي من اللغات الهندأوروبية، أو كما اقتبست اللغة التركية من اللغة العربية مع العلم أنهما من عائلتين مختلفتين[2]. من هنا يصبح إثبات تطابق اللغات لـــيس بالعملية اليسيرة، ومنه تصبح نجاعة هذا المنهج غير معتبرة. وما يؤكد ذلك هو بـــروز انـــتقادات مبكـــرة لهذا المنهج منها انتقادات دي سوسير الذي اعتبر المدرسة المقارنة لم تتفق على تشكيل العلم الألسني الحقيقي، وذلك بسبب عدم توخيها طبيعة عرض دراستها. ولذلك يعتبر دي سوسير الخطأ الأول في هذا المنهج الذي نتجت عنه الأخطـــاء الأخـــرى، أن القواعد المقارنة لم تتساءل عن معنى التقارب الذي كانت تبحث عنه في اللغات الهندأوروبية، ولا عن ماهية العلاقات التي كانت تكشفها ولهذا كـــان هذا المنهج في نظر دي سوسير غير قادر على الاستنتاج؛ لأن هؤلاء المقارنين درســـوا الظواهر اللغوية كما هي في الظواهر الطبيعية الحية[3]. بل ذهب دي سوسير إلى أبعد من ذلك فاعتبر هذا المنهج: "يستجر مجموعة من التصورات الخاطئة لا تتفق

(1) عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 45.
(2) المرجع نفسه، ص 46.
(3) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، 14.

مع أي شيء إطلاقا على أرض الواقع، وهي فوق ذلك غريبة كل الغرابة عن الشروط الحقيقية لكل لسان"[1].

أما المنهج التاريخي فهو الآخر لم يسلم من النقد وذلك لطبيعته وطبيعة الموضوع الذي يتعامل معه؛ فهو منهج قوامه استرداد الظواهر المدروسة ومحاولة استنتاج النتائج التي تركتها. هذه الظواهر حدثت في التاريخ وبالتالي الطريقة المتاحة لتوظيف هذا المنهج هي الاعتماد على النصوص وإذا كان الأمر كذلك فيصبح عمل الباحث المعتمد المنهج التاريخي مجرد مقاربة لا تسلم من الخطأ، ضف إلى ذلك أن هذا المنهج يهدف إلى رصد محطات التطور في لغة معينة، ووضع قوانين تضبط عوامل التطور من خلال هذا التتبع الزمني، ومن خلال مقارنة الظواهر ببعضها البعض، وهي عملية غير مأمونة النتائج وتبقى مجرد استنتاج قابل للنقد وفي هذا يقول الدكتور عبد الواحد وافي: "فمن المجازفة أن نعزو تطورا دلاليا حدث في لغة قديمة إلى عوامل مماثلة التي أحدثت تطورا يشبهه في لغة حديثة"[2].

كما أن هذا المنهج الذي يتتبع التطور اللغوي كظواهر تاريخية على مستوى لغة معينة، ومن المعلوم أنه من خصوصيات الظاهرة التاريخية أنها تحدث مرة واحدة ولا تتكرر، وإذا كانت كذلك تصبح دراستها غاية في الصعوبة حتى إذا كانت هذه الظاهرة حادثة طبيعية ويكون الأمر أكثر صعوبة إذا كانت الظاهرة المدروسة هي اللغة الإنسانية أو بعض الظواهر على مستوى لغة معينة. وكان من الذين انتقدوا هذا المنهج دي سوسير نفسه، ويتجلى نقده في تحفظه على توظيف المصطلح فكان يرى أن مصطلح لسانيات تطورية أنسب وأكثر دقة من مصطلح لسانيات تاريخية. وقد تمت الإشارة إلى ذلك أثناء الحديث عن هذا المنهج.

كما أن هذا المنهج لقي انتقادات خاصة للأهداف التي كان يصبو إليها مثل الدعوة إلى تطبيق صرامة المنهج التاريخي في دراسة الظاهرة الطبيعية على الظواهر اللغوية، وهذه الفكرة جوبهت بالرفض من طرف الباحثين الذين ينتسبون إلى المدرسة المثالية التي تؤكد على دور المتكلم في تغيير اللغة ولذلك اعتبرت غير ناجحة مقارنة بغيرها، وقد كان المستوى الصوتي كمستوى لغوي هو الذي يطبق عليه المنهج

(1) عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 43.
(2) المرجع نفسه، ص 45.

التاريخي بالصرامة المذكورة، وهذا ما أدى ببعض الباحثين ممن يتبنون المنهج نفسه إلى تبني موقف مخالف، إذ طرحت فكرة عدم انتظام القوانين الصوتية، وأنها يمكن أن تخضع لقوانين نفسية واجتماعية تفسر الظواهر الشاذة. ولذلك نجد دي سوسير في تساؤله هل هناك وجهة نظر زمنية دائمة؟ أو هل يمكن دراسة اللغة من وجهة نظر زمنية دائمة؟ يجيب بأنه لا يمكن ذلك؛ لأن قواعد اللسانيات عبارة عن مبادئ عامة مستقلة عن الوقائع المحسوسة، ومن ثم تصبح التطورات محددة بالزمان والمكان ولا وجود لأي تغير مستمر ولا لتعاقبها الزمني[1]. ومنه يفهم أن هذا المنهج يتعذر توظيفه في دراسة مختلف الظواهر اللسانية.

أما المنهج الوصفي أو التزامني الذي هو آخر هذه المناهج، والذي وجدنا إلحاح الخطاب الحداثي على توظيفه في دراسة النص الديني، وقد كان ذلك الإلحاح مؤسسا على خلفية جهل الخطاب الديني بطبيعة اللغة وخصائصها، خاصة خاصية التطور التي لم يلتفت إليها الخطاب الديني، وهذا ما أشار إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد بـ: (ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الديني). والمتأمل في الخطاب الحداثي يجد تضمنه لتناقضات تتنافى والصبغة العلمية؛ فمما يؤكده هذا الأخير أن هناك جانبا مهمّا من ملابسات النص الديني خاصة النص الأول هذا الجانب المتمثل في أسباب النزول وهي في منظور الخطاب الحداثي ما يشكل سياق النص القرآني. فإذا عدنا إلى علماء الإسلام في تعاطيهم مع هذا النص فإننا نجدهم يشترطون العلم بأسباب النزول وهذا بالنسبة للمفسر الذي لا يمكنه تفسير شيء من كتاب الله دونما العلم بسبب نزوله والأمر نفسه بالنسبة للفقيه المجتهد والأصولي فلا يمكنه أن يجتهد وأن يفتي دونما علم بأسباب النزول.

ومنه تتحدد الإشكالية في طبيعة النظر إلى أسباب النزول في حد ذاتها، هل هي علل مؤثرة؟ أم أنها مناسبات فقط؟. طبعا إجابة الخطاب الحداثي هي علل مؤثرة، ولذلك لا بد من فهم النص في ضوئها وفي ضوء دلالة الألفاظ السائدة وقت التنزيل. أما في الخطاب الديني فهي مجرد مناسبات يستعان بها في فهم النصوص، أما مسألة دلالة الألفاظ السائدة في وقت التنزيل فليست كلها قابلة للانتقال من دلالة إلى دلالة أخرى بدليل أن نفس معاني الصلاة والصيام والحج التي كانت في زمن النبوة لا تزال هي نفسها متداولة إسلاميا حتى اليوم.

---

(1) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 103.

وهـــنا يلاحـــظ أن الخطاب الحداثي لم يراع خصوصية اللغة العربية المتمثلة في ارتـــباطها بالقرآن الكريم، بل جعلها خاضعة لمختلف الأحكام التي يمكن أن تخضع لها أي لغة، وسبب ذلك هو عدم مراعاة خصوصية القرآن الكريم كنص مقدس تولى الله عز وجل حفظه، والذي اعتبر أيضا يمكن إخضاعه لأي قراءة كأي نص آخر ديني أو غـــير ديني، كما يقضي بذلك علم تحليل الخطاب. من جهة أخرى هذا المنهج الذي اعتـــبر الـــبديل عـــن المنهج التاريخي والمنهج المقارن فهو منهج يلغي التاريخ السابق للظاهـــرة، وحتى اللاحق لأنه يريد دراسة الظاهرة في زمكان معين وذلك أمر متعذر؛ لأن مما تقتضيه الإحاطة بظاهرة معينة معرفة مقدماتها التي هي أسبابها وكذلك آثارها الـــتي هـــي نتائجها. وبذلك يتاح للدارس الإلمام بدراسة الظاهرة اللغوية التي يخضعها للدراسة.

ومن جهة ثالثة الدعوة إلى هذا المنهج في الخطاب الحداثي تكون أحيانا من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأن هذا الخطاب يزعم أن الخطاب الديني عمل على إهدار السياق، والحقـــيقة غـــير ذلك فعلماء الإسلام سواء في القديم أو في الحديث كثيرا ما يحللون تحليلا تزاميا، ففي تحديديهم لمصطلح معين، أو كلمة معينة يعودون إلى لسان العرب، وإلى لغتهم قبل الإسلام وأثناء نـــزول الوحي ويستدلون بالشعر العربـــي في الجاهلية وفي صـــدر الإســـلام. ولا شك أن عملهم هذا نمط من القراءة التزامنية ونموذج من نمـــاذج مـــراعاة السياق، وقد كانت للدكتور محمد عابد الجابري إشارات إلى هذه المسألة حينما تناول مسألة تدوين اللغة، وكيف كانت الحاجة إلى الأعرابـــي البدوي الـــذي يمـــثل اللغـــة الـــصحيحة والتي عرفها أو ورثها حتى عن الزمن السابق على الإسلام[1].

المطلب الثاني: المنهج الإبستيمولوجي

لقد كان توظيف الخطاب الحداثي للمنهج الإبستيمولوجي على أساس أنه أحد المـــناهج الـــتي تنتـــسب إلى زمـــن الحداثة الغربية، وعلى أساس أنه موسوم بالعلمية والموضـــوعية، وبالتالي تكون نتائجه نتائج صحيحة طالما أنها قامت على هذه المبادئ، وخلال الحديث عن المناهج المعتمدة في قراءة النص الديني من طرف الخطاب الحداثي

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 75، وما بعدها.

كانـــت الإشارة إلى إيراد نموذج هذه القراءة وهو الدكتور محمد عابد الجابري وإلى مجال توظيفه هذا المنهج وهو النص التراثي. وإذا أردنا تقديم رؤية نقدية لمنهج القراءة على مستوى هذا النموذج يمكن أن ننظر إلى ذلك من زاويتين:

أمـــا الـــزاوية الأولى فهـــي الغايـــة من دراسة النص التراثي وفق آليات المنهج الإبستيمولوجي. هذه الغاية التي حددها الجابري في الإجابة على سؤال النهضة، وقد كانـــت تلك الإجابة بضرورة الانتظام في التراث. يقول الجابري: "اللحظة الراهنة في تاريخنا العربـــي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تـــنطلق مـــن فـــراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث والشعوب لا تحقق نهضتها بالانـــتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي"[1]. هذا الكلام غاية في وضوح موقـــف الجابـــري إزاء النص التراثي، فلا يتصور الانطلاق من عند الغير، وهو كلام يـــبدو يـــصب في خدمة النص التراثي وتفعيله خاصة حينما نجد الجابري بعد تحديده لمـــوقفه مـــن التراث يقترح منهجا جديدا لدراسته، ويدعو إلى أن يكون هذا المنهج خاضعا لطبيعة النص لا العكس[2].

وقد كان الجابري يرى تحقيق هذه الغاية من خلال دراسة التراث التي تقوم على عـــدة أمـــور كـــتجاوز الفهـــم التراثي له. وجعله معاصرا لنا وتحريره من البطانة الإيديولوجية وغير ذلك من الأمور التي رآها الجابري عقبات تحول دون أداء التراث لوظيفـــته الراهنة التي هي تحقيق النهضة، وهي أمور تمت الإشارة إليها من قبل. فإذا كـــان الأمـــر على هذا النحو فإنه يكون كلاما جد معقول ويتسم بالواقعية إلى أبعد الحدود.

لكن المتأمل في النتائج التي آلت إليها قراءة الجابري هل يجدها حققت الغاية التي ارتسمها لمشروعه؟. وإن لم تتحقق فما سبب ذلك؟. حينما نتأمل النتائج التي توصل إليها الجابري في مشروعه النقدي فإننا نجدها نتائج تخالف الغاية التي كان يصبو إليها فهو لم ينته إلى الانتظام في التراث وإعادة تفعيله وجعله معاصرا لنا بقدر ما انتهى إلى الدعـــوة إلى إحداث قطيعة معه. على أساس أن ما أنتجه القدامى عبارة عن معارف ميتة حينا، وعبارة عن مجرد خواطر وليست معارف حينا آخر، وغيرها من التبريرات

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 33.
(2) المرجع نفسه، ص 46.

التي بنى عليها رؤيته المتمثلة في إحداث قطيعة مع النص التراثي وبذلك فالغاية التي ارتسمها المتمثلة في الانتظام في التراث لم تتحقق، وعوض أن يحرره من الإيديولوجيا ويتجاوز الفهم التراثي له أحدث قطيعة معه.

هذه إحدى المفارقات التي وقع فيها هذا المنهج، أما عن السبب الذي حال دون تحقيق الغاية المرجوة نجده عدم التماشي مع المسلمة التي انطلق منها الجابري وهي ضرورة إخضاع المنهج للموضوع، ولكن في هذه الحالة العكس هو الذي حصل؛ حيث أخضع النص التراثي للمنهج الإبستيمولوجي. والنص ينتمي إلى فضاء ثقافي هو الثقافة الإسلامية العربية، والمنهج ينتمي إلى فضاء ثقافي آخر هو الثقافة الغربية الحديثة. وهذه المفارقة الثانية التي وقع فيها هذا النموذج إذ ألزم نفسه بضرورة إخضاع المنهج للموضوع الأمر الذي يجعل القارئ ينتظر قراءة هذا التراث بمنهجه وآلياته، أو تأسيس منهج من مبادئه وآلياته وطبيعته، لكن الذي حدث غير هذا حيث قرئ هذا النص بغير آلياته بل بآليات لا تتصل به أصلا.

يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "متى سلمنا بأن الدراسات التراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها إنتاجا واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين التي تستفاد من مقدمة التركيب المزدوج للنص"[1]. مما ينظر إليه داخل هذه الزاوية أيضا أن الجابري حدد ضمن الغاية التي يصبو إليها إعادة طرح النص التراثي في إطار شمولية تتجاوز المسلك التجزيئي الذي كرسه المنهج الاستشراقي ولا تزال متداولة في الإطار المعرفي الإسلامي، وقد تأسف الجابري لهذا حينما قال: "دراستنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية"[2].

لكن المنهج الذي أخذ به الجابري وهو المنهج الإبستيمولوجي جعل بحثه يؤول إلى نظرة تجزيئية لا شمولية، وهذه محطة من محطات تناقضه التي حالت دون بلوغ الغاية أيضا، وكانت محل اهتمام قرائه ونقاده. يقول عنه الدكتور طه عبد الرحمان: "دعا إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها كما لو كانت علما واحدا، وقرر الموسوعية وصفا لازما للثقافة الإسلامية، واشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة كانت الحصيلة أن

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 24.
(2) الجابري: نحن والتراث، ص 58.

قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي "البرهان" و"البيان" و"العرفان" وهذه عنده دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان، ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان"[1]. وهكذا نجد الغاية التي ارتسمت، وهي إحياء التراث والوسائل المصرح باعتمادها كالقراءة الشمولية غائبة في قراءة الجابري والسبب هو المنهج المتبع.

أما الزاوية الثانية التي يمكن أن ينظر منها إلى هذا المنهج طبيعة آلياته، ومدى إمكانية توظيفها في قراءة النص التراثي، والمراد بالآليات هنا قواعد المنهج الإبستيمولوجي التي اعتمدها الجابري في قراءته، والتحليل الذي أنجزه وفقها، والنتائج التي أسسها على ذلك التحليل. وقد تم ذكر هذه الآليات أثناء الحديث عن المنهج الإبستيمولوجي، وهي على النحو التالي:

أما آلية القطيعة المعرفية والتي اعتمدها الجابري كآلية إبستيمولوجية بوضوح منذ البداية، وهذا ما تجلى في تقسيمه للمعرفة التراثية إلى معرفة عالمة وأخرى غير عالمة، ولا شك أن هذا التقسيم بغرض إحداث قطيعة مع ما أسماه بالمعرفة غير العالمة، فهذا التقسيم كما سبق الذكر كان جليا في فلسفة باشلار، وعلى أساسه نادى بترك المعرفة العامية، والاعتناء بالمعرفة العلمية فقط عن طريق تطويرها والمحافظة على استمرارها، قد يكون الأمر مستساغا لدى باشلار؛ لأنه يفكر ويؤسس لنمط من الفكر داخل منظومة ثقافية أخرى، أما في حالة النموذج الجابري فالأمر يختلف لعدة اعتبارات منها: طبيعة المنظومة المعرفية الإسلامية؛ فالعلوم الإسلامية تكون وحدة متماسكة لا يمكن فصل أي فضاء عن فضاء آخر، لا يمكن للفقه أن يستغني عن العقيدة، ولا يمكن للأخلاق أن تستغني عن الفقه، ولا يمكن أن يستغني علم من العلوم الإسلامية عن اللغة وهكذا.

ومنها خصوصية العلوم الإسلامية كعلوم دينية، وليست علوما وضعية دنيوية، فإذا قيست بثقافة الغرب وعلومه، نجد هذه الأخيرة لها بعدا واحدا هو البعد الدنيوي، أما العلوم الإسلامية فلها بعد دنيوي به تدار أمور المسلمين، وبعد أخروي به يتحقق الأجر والنجاة في الحياة الأخرى عند الله عز وجل. إذا وضعنا أمامنا هذه الاعتبارات فإننا نجد آلية القطيعة المعرفية عند الجابري وظفت في غير محلها، وهذا الذي يفهم من

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 32، 33.

نتائجه التي توصل إليها؛ إذ حكم على التراث الإسلامي بأنه مجرد معارف غير عالمة، وإذا كان الهدف من اعتماد هذه الآلية هو تجاوز الأيديولوجيا، وجعل الراهن العربي راهنا له تراث لا راهنا تراثيا، فإن هذا ما لم يتحقق في قراءة الجابري ولذلك انتقد بأنه: "ينتهي به النقد إلى غير ما بدأبه، إنه يتراجع بل يقوض مهمته النقدية ويقع أسير موقف إيديولوجي يحجب الموضوع المراد فحصه وتحليله"[1]. وهكذا فإن هذه الآلية تفضي إلى تقويض المهمة النقدية الأساسية لقراءة الجابري، وهي الانتظام في التراث، والاعتماد عليه في إعطاء حلول لإشكاليات الراهن واستشراف المستقبل.

أما الآلية الثانية؛ فهي آلية التأزيم، ويراد بها إحداث أزمة على مستوى الأسس في فضاء معرفي معين بما يتيح فعالية النقد وجدواه، ومن ثم الحكم على الموضوع المدروس بإمكانية التواصل، أو بإحداث قطيعة معه. وما دام مدار اشتغال هذه الآلية هو الأسس فقد صرح الجابري بذلك فقال: "ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري"[2]. أي البحث في الأسس، وقد جاءت قراءة الجابري كذلك ففي نقده للعقل البياني الذي بين أنه قام على أسس غير علمية كمبدأ التجويز، ومستقر العادة، والتضحية بمبدأ النظام وغيرها. كما أنه في نقده للعقل البرهاني أرجع الجابري أسسه إلى المنظور الأرسطي. أما العقل العرفاني فقد قام على اللاعقل وكرس ذلك، وبهذا أزّم الجابري أسس العقل العربي وراح يبحث عن إعادة التأسيس.

وهذه الآلية لا تبتعد وظيفيا عن آلية القطيعة المعرفية فمؤداها الانفصال مثل آلية القطيعة، وذلك ما تسبب أيضا في عدم بلوغ الجابري هدفه من مشروعه، وقد انتقد الجابري في ذلك. فإذا كان التأزيم من أجل ابتكار آليات ذاتية مستوحاة من النص ذاته فذلك مما يعين على فهمه وتفعيله وجعله معاصرا لنا. أما إذا كانت هذه الآليات من تراث آخر ومن ثقافة أخرى فهذا لا يتيح تحقيق هذا الهدف.

أما الآلية الثالثة وهي آلية التقسيم. فقد ترتب على توظيفها إنكار خاصية التكامل في التراث الإسلامي، وهذه الآلية يمكن نقدها من جهتين: من جهة كونها

---

(1) علي حرب: نقد النص، ص 119.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 14.

مرفوضة في المنهج الإبستيمولوجي كما تبناه الجابري، لكنه من الناحية العملية لم يطبق غير هذا التقسيم سواء في تقسيمه الثلاثي المعروف للعقل العربي أو تقسيمه له على أساس الغرب والشرق، أو على أساس مذهبي، وقد أوخذ في ذلك. يقول علي حرب: "ولكن عين الجابري تضيق عندما ينظر في النتاج العرفاني بسبب نزعته المركزية، ونظرته تضيق عن استيعاب المجال الإسلامي لكي تقتصر على العلم العربي، لكن ليس كله إذ هي تضيق أيضا عن استيعاب هذا العالم لكي تنحصر في الدائرة السنية دون الدائرة الشيعية، ثم تضيق أكثر فأكثر لكي تقتصر على أهل المغرب دون أهل الشرق، وبذا تتمركز العقلانية في نظر الجابري عند عرب المغرب وسنته، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة المغربية من عرب وغير عرب من سنة وشيعة فإنهم يقصون إلى عالم اللامعقول"[1]. وهذا النص أراد من خلاله علي حرب إثبات تناقض الجابري بين ادعائه الشمولية وتكريسه القسمة.

أما الناحية الثانية التي تنتقد منها هذه الآلية فهي مدى اعتمادها كآلية صالحة لقراءة النص التراثي، ومن هذه الناحية يكون النظر في الآلية في حد ذاتها وما أفضت إليه وقد لوحظ على هذه القسمة أنها استعملت عدة معايير متباينة. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي: المنطق وهو معيار صوري عقلي، واللغة وهي معيار صوري لفظي، والمعرفة وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة، بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل قسم حتى تستقيم منهجيا عملية التقسيم عنده"[2]. أما الآلية الأخرى وهي آلية المقابلة والتي تتم في صورتين: إما المطابقة أو المعارضة، فقد انتقدت هذه الآلية لأنها آلية لم تلتزم بالضوابط المنطقية المقررة فيها[3].

ومن الآليات الإبستيمولوجية آلية المماثلة وقد وظفت على مستوى العقل العرفاني خاصة وانتقدت على أساس أنها تعكس الفعالية العقلانية وقد رد على هذه الدعوى الدكتور طه عبد الرحمان بقوله أنها: "دعوى باطلة لأنه تأول سندها من النصوص على خلاف ما أراد أصحابها منها، إما بحذف سياقها المباشر وإما بقطعها

(1) علي حرب: نقد النص، ص 121.
(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 50.
(3) المرجع نفسه، ص 45.

عن سياقها النظري"[1]. وهكذا إذا تم النظر في هذه الآليات التي توسل بها هذا المنهج نجدها خضعت للنقد بما يبين عدم صلاحيتها في قراءة النص التراثي، كما أنها من جهة أخرى لم تمكن موظفيها من تحقيق الهدف من وراء طرح قراءة معاصرة للتراث.

المطلب الثالث: المنهج الأنثربولوجي

أثناء عرض المنهج الأنثربولوجي كمنهج قراءة معتمد لدى الخطاب الحداثي في قراءة النص الديني تم التطرق إلى ثلاثة جوانب أساسية: معنى الأنثربولوجيا، مبررات توظيف المنهج الأنثربولوجي في قراءة النص الديني، وطرق البحث الأنثربولوجي، هذه الجوانب أتاحت لنا التعرف ولو بشكل عام على هذا المنهج، وما دام هذا المنهج أخذ به في قراءة النص الديني الإسلامي، ينبغي الوقوف عند هذه الجوانب لبيان مدى ملاءمتها وعدم ملاءمتها لهذا النص. وهذا دائما في الإطار الذي ألزم به الحداثيون أنفسهم من أن المنهج هو الذي يجب أن يخضع للموضوع لا العكس.

فعن معنى الأنثربولوجيا تم التطرق إلى الأصل اللغوي للكلمة وعرفنا أنها كلمة يونانية الأصل، وبما أنها كذلك فهي تفارق وتختلف عن النص الديني من جهتين على الأقل: الأولى أن النص ينتسب إلى لغة هي اللغة العربية، بينما مصطلح الأنثربولوجيا تنتسب إلى لغة هي اليونانية أو اللغات الأوروبية الحديثة. وبالتالي فالمصطلح أريد له أن يشتغل خارج فضائه اللغوي الأصلي. والثانية هي الدلالة المادية للكلمة؛ فهي مصطلح ذو دلالة مادية وضعية، بينما النص الديني ذو طبيعة روحية ميتافيزيقية. يمكن إيراد هذا الكلام في الإطار الذي ألزم به الحداثيون أنفسهم كما سبق القول. ويمكن إيراده أيضا في إطار تركيزهم على المصطلح أو الجهاز المفاهيمي والذي يعتبرونه آلية محورية في الخطاب الحداثي، وقد تم التطرق إلى هذا خاصة عند محمد أركون. فإذا كان المصطلح له هذه الأهمية في مناهج القراءة كان الأولى البحث عن مصطلح يتلاءم وطبيعة النص.

مما يتعلق بمعنى الأنثربولوجيا موضوعها الذي يهتم بكل ما يتعلق بالإنسان في بعديه الثقافي والطبيعي. بما في ذلك المعتقدات والأديان لدى الإنسان، هذا الاهتمام للأنثربولوجيا قد لا يختلف مع طبيعة النص الديني الإسلامي في الإطار العام للبحث

(1) المرجع نفسه، ص 69.

الأنثربولوجي؛ أي معرفة طبيعة العقيدة الإسلامية مثلا، مبادئها، الفرق بينها وبين غيرها من العقائد، وغيرها من الأمور. فهذه جوانب لا صدام فيها بين النص والأنثربولوجيا طالما أنها تهتم بهذه الجوانب التاريخية، وتؤرخ لتطورها وغيرذلك. إنما تتصادم الأنثربولوجيا الغربية مع النص الديني في كونها تركز على الإنسان بدل الألوهية إلى درجة أنها تعتبر الدين ظاهرة اجتماعية أو إنسانية، وهذا خلاف العقيدة الإسلامية التي تؤكد وتوجب الاعتقاد بأن الدين كله من الله. وأن محمدا صلى الله عليه وسلم أو أي نبي من الأنبياء لا يعد أن يكون مبلغا عن الله عز وجل. وهنا وقع المنهج الأنثربولوجي في المخالفة إذ نقل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان، وقد تم التطرق إلى هذا في الحديث عن الرؤية المكونة؛ إذ جعلت الأنثربولوجيا الإنسان العنصر المحوري في كل شيء بما في ذلك الأديان، وهذا خلاف البنية العقدية الإسلامية التي جعلت محور العقيدة الأساسي هو محور الألوهية.

من هنا تبدو مباينة هذا المنهج لطبيعة النص الذي يراد له أن يقرأ من زاوية أنثربولوجية، ومن جهة أخرى فالأنثربولوجيا تعتبر الدين مستوى أو مجال من مجالات الثقافة الإنسانية، وهذا التصور يخالف حقيقة الدين في الإسلام؛ فالدين في الإسلام حقيقة تشمل عالمي الغيب والشهادة معا، وهذا البعد الغيبي غائب في التصور الأنثربولوجي فالدراسة الأنثربولوجية تركز على الجانب الدنيوي، وبذلك أهملت الجانب الأهم في النص الإسلامي، وتربطه بالإنسان معتبرة الدين ظاهرة ثقافية إنسانية، وفي ذلك أيضا فصل للنص عن مصدره، وهذا ما يؤكد مخالفة هذا المنهج بالصورة التي يدعو الخطاب الحداثي إلى تطبيقها لحقيقة النص الديني، ولذلك وجد هذا الخطاب نفسه مصطدما بهذه الحقيقة، فصار يدعو إلى ضرورة نزع القداسة عن النص الديني حتى يتسنى قراءته قراءة أنثربولوجية.

أما عن مبررات توظيف هذا المنهج وهو أهم جانب يمكن أن ينظر إليه في نقد هذا المنهج، لقد تم ذكر عجز المنهج الإسلامي كمبرر رئيس يبيح استعمال واللجوء إلى المنهج الأنثربولوجي. لكن المتأمل في هذا المبرر يجده يفتقد إلى أدنى الأسس التي يقوم عليها، فقد اعتبر المنهج الإسلامي منهجا دوغمائيا وما دام كذلك لا يعول عليه في تأسيس نتيجة علمية، والحقيقة أن هذا الكلام عار عن الصحة؛ لأن الممارسة النقدية كما هي عند علماء الإسلام كونت مدرسة متميزة مثلها علماء الحديث

وعلمـــاء أصـــول الفقه، وعلماء الكلام. ولا أدل على ذلك من كتب الردود؛ فقد كانـــت الكـــثير من التصانيف الإسلامية عبارة عن ردود عن مسائل طرحت فتقرأ وتناقش وتصنف كتب أخرى للرد على الكتب الأولى، فهذه العملية النقدية تميزت بها كـــتابات المسلمين، الأمر الذي يؤكد وجود الممارسة النقدية عند علماء الإسلام منذ البداية.

وهـــذا يـــؤكد لنا في الوقت نفسه إهمال المنهج الإسلامي في الخطاب الحداثي ابـــتداء، وليس لأنه عجز عن دراسة النص الديني. وحتى إذا افترض العجز في المنهج الإسلامي فإن القراءة النقدية للنص الديني الإسلامي، وبناء على الإلزام السابق الذكر فـــإن الأمر يقتضي البحث في التراث وفي النص ذاته من أجل التأسيس لمنهج جديد يتماشـــى وطبـــيعة الـــنص الديني، ولا يكون غريبا عنه. وبذلك تحفظ فعالية النص، وتتحقق عملية التجديد ضمن الإطار الشرعي الذي مثله الاجتهاد كباب أصولي. من هـــنا لا يبدو أن عجز المنهج الإسلامي هو الذي برر توظيف المنهج الأنثربولوجي بل تقليد الغرب والأخذ بمنجزاته المعرفية والانبهار بها هو الذي دفع بالخطاب الحداثي إلى الأخذ بهذا المنهج وغيره، بدليل أنه لا توجد أية إشارة لهؤلاء إلى كتب تصنيف العلوم مـــثلا، ولا إلى أهمية الدراسات الإسنادية عند المحدثين، ولا إلى علم الجرح والتعديل الـــذي قـــد يتقاطع مع بعض الأمور الأنثربولوجية. أهملت كل هذه المجالات وبقي التركيز على الأنثربولوجيا بحجة العلمية.

أمـــا المـــبرر الـــثاني وهو علاقة النص بالثقافة، والتي تم التطرق إليها من عدت جهات منها طبيعة ظهور النص أو بداية الوحي. لقد كانت نظرة الخطاب الحداثي إلى هـــذه الـــبداية مجردة من البعد الغيبـــي، فقد نوقشت أنثربولوجيا من زاوية وضعية، مـــؤداها أن نـــــزول الوحي كان نتيجة مسببة للتحولات التي عرفتها جزيرة العرب والحجـــاز علـــى وجه الخصوص، وهذا الكلام تتجلى مخالفته للإسلام في كونه أسند المطلـــق للمقيد وأسند الغيب للشهادة، في حين أن العقيدة الإسلامية تثبت العكس. وهذا وجه من وجوه التصادم بين هذا المنهج والنص الديني.

أما عن علاقة الوحي بالثقافة، وهي أحد الجوانب التي نوقشت منها علاقة الدين بالثقافة والتي اعتمدت خاصة على التحليل اللغوي. الذي أفرز حضور دال "الوحي" في اللغة العربية قبل الإسلام. فهذا الأمر يبدو أن أصحابه كانوا يتصورون أن الدين لم

يـــأت للتنظيم والتعامل مع واقع بشري وإنما جاء ليشرع لمستوى وجودي مثالي. فإذا كان الأول فهذا ما أكده نص الوحي لا القراءة الأنثربولوجية، فقد قال تعالى: ﴿**لِتُنْذِرَ قَـــوْمًا مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ...**﴾ (يس: 6). وبين أنه بلغة العرب فقال: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَـــرَبِيًّا...**﴾ (يوسف: 2)، وهذا لا يعني أن منبعه اللغة العربية، أو أنه نص بشري بل هو نص إلهي جاء لينظم واقعا بشريا، وإذا كان الثاني أي أن الدين ببيئته الطبيعية هي عـــالم المثل، فهذا يخالف طبيعة المنهج الأنثربولوجي ومجال اهتمامه. وبناء على ذلك فـــتعامل الوحـــي مع الثقافة يمكن حصره في ثلاث صور أساسية: هناك أمور باطلة فأنكرها، وهناك أمور صحيحة رسخها، وهناك أمور صحيحة في أصلها شابها فساد فقوّمها.

وقـــد كان في تعامله مع الظواهر المختلفة محددا لها مبينا هل هي حالات جزئية ظـــرفية أم أنهـــا مـــبادئ وأحكام عامة يرجع إليها في كل عصر، وبذلك إذا قالت الأنثـــربولوجيا أن وظـــيفة الدين – هي الجهة الثالثة التي نوقشت منها علاقة النص بالـــثقافة – تحـــصر في الإجابة على الأسئلة التي يطرحها المحيط على الإنسان، فهذه الإجابة منها ما هو خاص بالبيئة التي نـــزل فيها النص، ومنها ما هو عام يصلح لأن يكـــون إجابة على مختلف الأسئلة التي يطرحها الإنسان في كل عصر؛ فالإجابة على ســـؤال الأخـــلاق التي قدمها النص ما زالت تقدم لأسئلة الإنسان المعاصر وستبقى، وإجابة الوحي على الأسئلة الأنطولوجية زمن الوحي ما زالت تقدم للإنسان المعاصر وســـتبقى، وغيرهـــا من الإجابات الأخرى التي قدمها الدين وما زالت تحتاج إليها البشرية حتى في عصر التطور العلمي.

وإذا قالـــت الأنثربولوجيا أن وظيفة الدين هي تحقيق دور اجتماعي، فالوظيفة الاجتماعـــية الـــتي أسسها الإسلام كما كان المسلمون والبشرية في حاجة إليها زمن الوحي لا زالوا في حاجة إليها كذلك، وإذا كانت وظيفة الدين تقديم إجابات ضمن أنـــساق الإجابات الأخرى، فهذه الإجابات غير الدينية منها الصحيح الذي تضمنه الوحـــي ومـــنها الفاســـد الذي أنكره وأبطله مثل عبادة الصنم، والذي اعتبرته حتى القراءات الوضعية باطلا وخرافة ودعت إلى تجاوزه. من هنا يتبين لنا أن علاقة الوحي بالثقافة لا تعني اعتبار الوحي مرتبط بالثقافة إنما تعني رعاية الحقيقة للواقع الإنساني من أجل إصلاحه، ومن أجل نجاة الإنسان. أما الارتكاز على مكانة اللغة في البنية الثقافية

مـــن أجل تبرير استعمال المنهج الأنثربولوجي باعتبار أن اللغة أهم عنصر ثقافي، فهذا المبرر نظر إليه الخطاب الحداثي من عدة جوانب أهمها:

- وضعية اللغة. ردا على الذين يقولون بأنها وحي، وإن كان هذا الحكم ليس عاما فهـــناك من قال بأنها وحي، وهناك من قال بأنها مواضعة، وبذلك فالتأكيد على وضعيتها يصبح من قبيل تحصيل الحاصل.
- اللغـــة الخاصـــة بالمتلقـــي. وهي اللغة العربية وقد تضمن الوحي مناقشة حجج المخالفين بعد عرضها أي إنجازه لعملية تناص.

وهـــذا يرد عليه بما سبق، فالوحي جاء للتعامل مع واقع معين، والتعامل معه لا يعـــني أنـــه ذاب فيه أو أنه صار خلاصة ذلك الواقع في إطار مناقشته وإصلاحه. بل الوحـــي – كنص – متميز عن الواقع وعن اللغة فقد تضعف اللغة، وقد تتبدل ولكن الـــنص موصـــوف بالثبات، ومن المسلمين من يتكلم لغات عديدة لكنهم لا يقرأون القـــرآن الكريم إلا بلغته الأصلية التي هي اللغة العربية. وفي هذا دليل على تجاوز نص الوحي النظرة الأنثربولوجية خاصة إذا اعتبرنا العلاقة بين اللغة والفكر، ومحورية اللغة في البنـــية الثقافـــية وغير ذلك، فالمسلمون غير العرب رغم كل الصعوبات لكنهم ما زالـــوا رغم هذا التاريخ الطويل يقرأون القرآن الكريم باللغة العربية، ويستمدون منه الأحكـــام ثابتة كما جاء بها في بداية نـــزوله، ورغم نطق هؤلاء بلغة ثانية أو بلغات أخرى، ورغم التطور الذي عرفته اللغة العربية إلا أنه لا شيء تبدل لديهم مما جاء به الوحي من الأمور الثابتات.

– خـــصائص النص. وذلك من حيث إنتاج الدلالة خاصة؛ فقد تضمن الناسخ والمنـــسوخ وأســـباب النـــزول وغيرها، وهي أمور تم إيضاحها والرد عليها ضمن الفصل السابق. وعلى كل فهذا ما يمكن أن أقوله بخصوص هذه المبررات التي اعتمدها الخطاب الحداثي في تبرير قراءة أنثربولوجية للنص الديني. وقد تبين كيف أنها مبررات في بعـــض الأحـــيان هي من قبيل تحصيل الحاصل، وفي بعض الأحيان هي من قبيل التعـــسف في إخضاع النص الديني لمنهج يخالفه من جهات كثيرة. طبعا هذا لا يعني عـــدم جدوى الأنثربولوجيا بل يمكن الاستعانة بها في بعض الأحيان، لكن الزاوية التي نظر منها الخطاب الحداثي للنص الديني جعلته يخضع للمنهج الأنثربولوجي كل شيء حتى الحقيقة الاعتقادية، وهذا الذي أحسبه يحول دون بلوغ نتيجة مقبولة علميا.

أمـــا عن طرق البحث الأنثربولوجي فأثناء الحديث عن المنهج تم بيان أن الطرق الـــتي يمكـــن أن يؤخذ بها في دراسة النص الديني أربع طرق:الأولى والثانية، والرابعة، والخامسة. وهي طرق من الصعوبة بمكان أن يؤخذ بها في دراسة نص كالنص الديني الإســـلامي، ولذلك فالذين أخذوا بها توسلوا ببعض المعارف الأخرى كالتاريخ. فعن الطـــريقة الأولى والـــتي مـــنها تم التركيـــز على سيرة النبـــي صلى الله عليه وسلم، ونوقـــشت مـــن خلالهـــا أمـــور متـــصلة بها كمسألة "الصحبة" وقد آلت القراءة الأنثربولوجية إلى ترجيح كونها – الصحبة – وضعت بعد وفاة النبـــي صلى الله عليه وســـلم. فهـــذا الأمـــر الذي توسل فيه بعلم التاريخ انتهى إلى نتائج منافية للتاريخ؛ فالـــصحبة لا يمكن أن تدرس خارج إطار النصوص بما فيها النصوص التاريخية، لكن الخطـــاب الحداثـــي لما وجد النصوص قد تكلمت عن هذه الأمور وحسمتها، يضع احتمالا آخر خلاف الحقيقة التاريخية، وهو إمكانية تزييف السيرة النبوية، وقد مرت الإشارة إلى هذا مع محمد أركون وإذا كانت هذه الطريقة تعتمد على الوثائق فالوثائق الأولى بالاعتماد هي النصوص الإسلامية، ولكن المنهج الأنثربولوجي يعتمد على غير هذه النصوص والمصادر[1].

أما الطريقة الثانية وهي طريقة المقارنة والتي قورن فيها النص الإسلامي بغيره من النـــصوص ســـواء النـــصوص الدينية كنصوص الكتاب المقدس أم النصوص اللغوية كالـــشعر، وهـــذا بغرض إثبات وجود عناصر التأثر والتأثير، وإثبات سبق النصوص الأخرى غير الدينية وكيفية تجاوزها لأنها تاريخية، وبناء على العلاقة بين النصين يمكن الكـــشف عن تاريخية هذا النص الديني أيضا. وهنا يلاحظ عدم مراعاة خصوصيات النص الديني التي تجعل مقارنته بغيره مقارنة غير سوية. وهذا لا يعني كما سبق القول عـــدم فائدة البحث الأنثربولوجي، وإنما طريقة توظيفه؛ ففي الإمكان إثبات جوانب إيجابـــية أضـــافها الإســـلام إلى الثقافة العربية، ولكنها لم يتم التطرق إليها. وهكذا فالخطـــاب الحداثـــي بعـــدما ناهض المسكوت عنه في الخطاب الديني، صار يكرس المسكوت عنه بطريقة أخرى.

---

(1) لقـد تـم التطرق إلى هذه الظاهرة عند معظم الحداثيين العرب إذ يعتمدون كتب الاستشراق قـبل المـصادر الإسـلامية. أنظـر المطلـب الخـاص بـصفة التفلـضلية ضـمن هذا البحث.

المطلب الرابع: المنهج التاريخي

لا شك أن المنهج التاريخي هو أحد المناهج المهمة في العلوم الإنسانية، وفي الديانات بما فيها الإسلام، فالمسلمون لم يهملوا هذا العلم، و لم يهملوا البحث التاريخي في دراسة ماضيهم وتاريخهم وعلومهم؛أي العلوم الإسلامية، وقد وضع علماء الإسلام كتبا تاريخية ذات صبغة موسوعية كتاريخ الطبري، وتاريخ ابن خلدون، وتاريخ دمشق لابن عساكر والبداية والنهاية لابن كثير وغيرها من الكتب، الأمر الذي يؤكد لنا وعي المسلمين بهذا العلم، وبضرورته لهوية الأمة وخدمة الحقيقة.

والتأكيد على اعتماد المنهج التاريخي في الخطاب الحداثي في دراسة النص الديني غير نابع من هذا الوعي التاريخي الراسخ عند المسلمين. إنما هو آت من طبيعة النظر والإعجاب بنتائج العلوم الإنسانية التي حققتها في بلاد الغرب ضمن الإطار الذي تحركت ونضجت فيه، وهو إطار الحداثة الغربية المادية، التي كانت من أهدافها الاهتمام بالدنيا، وجعلت أهم وسائلها الثورة على المقدس، مستعينة من الناحية العلمية بعملية النقد التاريخي التي أوصلت أصحابها إلى إنجاز انتقادات قوية جدا للكتاب المقدس، ولعل كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لسبينوزا من الكتب النموذجية في هذا المجال. انطلاقا من هذه النتيجة التي حققها النقد التاريخي في إطار الثقافة الغربية وفي إطار خدمة نزعة الحداثة، انطلاقا من هذا تأسست الدعوة إلى توظيف منهج النقد التاريخي في دراسة النص الديني الإسلامي، معتبرينه كسائر النصوص ليست له أية خصوصية تميزه عنها. من هنا يمكن ملاحظة عدة أمور على الدعوة إلى توظيف هذا المنهج في الإطار الإسلامي منها:

1. إيهام عدم وجوده عند علماء الإسلام؛ لأنه لو كان موجودا لما كانت الدعوة إلى اعتماده، وفي الحقيقة هو موجود ومعتمد عندهم، وقد تجلى هذا المنهج في دراسة النص القرآني وكذا النص النبوي، وحتى النص التراثي؛ ففي مجال النص القرآني كان اهتمام المسلمين بحفظه وتدوينه منذ زمن نزوله كما سبق بيانه، وكانوا يركزون كيفية قراءته ورصد محطات الخلاف بين القراءات، والاهتمام بالقراء وغير ذلك من الأمور التي تضمنها علم القراءات. ويتجلى النقد في ترجيح صحة قراءة على أخرى بناء على قواعد معينة، وأدلة خاصة. كل هذا مما يتعلق بعملية النقد، والأمر نفسه بالنسبة للنص النبوي، وهو النص الذي تأسست حوله ولأجل تصحيحه علوم

كـــثيرة عرفت بعلوم الحديث، تقتضي دراسة المتن، ودراسة السند على السواء، وما علـــم الجرح والتعديل ونقد الرجال إلا أحد أبرز مظاهر الممارسة النقدية عند علماء الحـــديث، كيف لا وهو العلم الذي حفظ أسماء جميع الرجال الذين ساهموا في حمل الحـــديث وروايـــته وأقصى ما يمكن من معلومات تتعلق بهم كأشخاص وكمحدثين وكعلماء حديث. مما يدل على حرص هؤلاء العلماء على إثبات صحة الحديث.

والأمر نفسه في مجال النص التراثي، فالعلوم الإسلامية خضعت داخليا إلى عملية أخذ ورد كبيرة جدا، ولا أدل على ذلك من وجود كتب الردود، فالكثير من الكتب التي وضعها علماء الإسلام كانت ممارسة نقدية، إذ كانوا يردون على بعضهم بعضا، والرد ليس إلا ضربا من ضروب النقد، وإلا كيف يمكن تصنيف ردود الأشاعرة على المعتزلة في علم الكلام، وردود المعتزلة على الأشاعرة أيضا؟، وردود سائر الفرق على بعـــضها البعض؟ وكذلك ظهور المذاهب الفقهية التي تباينت في مناهجها وفي رؤاها الشرعية، فقد كان ذلك بناء على نقدها لبعضها البعض، والأمر نفسه عند الأصوليين في تناولهم لمسائل الاجتهاد، ومناقشتهم لدلالات الألفاظ وتعارض الأدلة وغيرها، فقد كانـــوا يـــردون على بعضهم بعضا، ففي هذا النمط من الكتابة – الردود – كانت الممارسة النقدية متحققة عند المسلمين منذ بداية تأسيس العلوم الإسلامية.

2. عـــدم اعتماد المصادر الإسلامية. وهذا في إطار النظرة التفاضلية، ولو أخذ بالنظـــرة الشاملة لتم اللجوء إلى المصادر الإسلامية أولا تماشيا مع الإطار العام للنص محـــل الدراسة، وهو إطار العلوم الإسلامية، وهنا تجدر الإشارة إلى معارف إسلامية جديـــرة بالاعـــتماد في هذا المجال ولكنها غيبت مثل علم تصنيف العلوم، وهو العلم الـــذي اعـــتنى بأصناف المعارف، وأشهر العلماء، وأهم الكتب الموجودة حتى الزمن الـــذي تمـــت فـــيه عملية التصنيف من طرف أي كاتب في هذا العلم، فمثلا كتاب "الفهرست" لابن النديم وهو من أهم المصادر في هذا المجال لم يتم التطرق إليه، يقول صاحبه: "هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وقلمهـــا في أصناف العلوم، وأخبار مصنفيها، وطبقات مؤلفيها، وأنسابهم، منذ ابتداء كل علم اخترع حتى عصرنا هذا"[1].

(1) إبـــن الـــنديم، الفهرست: ضبط وتعليق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص7.

إن هـــذا الكلام يؤكد لنا اعتناء المسلمين بمسائل العلوم، وأهمها ما يتعلق بالنص القرآني من جميع النواحي منذ نـــزوله حتى زمن وضع كتاب "الفهرست"، وعلى هذا الـــنحو استمر تصنيف العلوم مع غير ابن النديم، وقد أردت ذكر تصنيف العلوم عند المـــسلمين هنا؛ لأنه لم تتم الإشارة إليه في الخطاب الحداثي كعلم يمكن الاعتماد عليه في القـــراءة أو في النقد التاريخي للنص الإسلامي هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأن هـــذا العلـــم تضمن تاريخ العلوم عند المسلمين، وبنى تصنيفه لها على أساس منطقي فجمع بين المنطق والتاريخ حتى سمي بمنطق العلوم. إن عملية النقد التاريخي لا تستقيم إذا لم تعـــتمد أهم المصادر المتعلقة بالموضوع، ولا شك أن كتب علم تصنيف العلوم من أهم المصادر الإسلامية في هذا المجال.

من جانب آخر لو اعتمدت المصادر الإسلامية، لكان ابن خلدون محطة لا يمكن تجاوزهـــا فهو الذي طبع علم التاريخ بطابع خاص هو النقد التاريخي، الذي تمثل في فلسفة التاريخ فهو الذي تجاوز الطريقة السائدة كالتي أرّخ بها الإمام الطبري، وأسس منهجا جديدا في دراسة الواقعة التاريخية. يعتمد المقارنة والتحليل والاستنتاج والتنبؤ، وغيرهـــا مـــن الوظائـــف التي ينجزها المنهج التاريخي أو التي يقوم عليها، فلو اعتمد الخطاب الحداثي هذه المصادر الإسلامية كابن خلدون فنتيجته لا تكون القول بتاريخية الـــنص الـــديني، بل تكون أحد أمرين: إما تقرير وجود النقد التاريخي عند المسلمين وســـاعتها تصبح الدعوة إليه من قبيل تحصيل الحاصل. وإما أن يكشف عن جوانب الـــنقص فيه فيعمل على تطويره واعتماده كمهج أصيل، وهذا خلاف ما ذهب إليه الخطاب الحداثي.

ومـــا قيل عن تصنيف العلوم وعن فلسفة التاريخ يقال أيضا عن علوم الحديث، فمنهج المحدثين في دراسة النص النبوي منهج إسلامي أصيل وقد قام على أسس نقدية دقـــيقة، وإذا كـــان المـــنهج التاريخي يسعى إلى إثبات صحة أو عدم صحة الواقعة التاريخية، وهي هنا النص الديني فإن أهم مسلك تاريخي وضعه المحدثون واشترطوه في إثـــبات النص وإثبات صحته هو الإسناد، الذي تميزت به العلوم الإسلامية، وقد أثر هـــذا الأســـلوب في منهج المؤرخين، فكانوا يتعاملون مع الواقعة التاريخية وفق صحة السند، كما أثر في غير المؤرخين أيضا. ومن المعلوم أن إثبات صحة السند لا تقتضي إثبات صلة ولقاء الراوي بالمروي عنه فقط بل تحتاج إلى عمليات نقدية دقيقة نهضت

بهـــا علوم بأكملها كعلم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل وغيرها، وهذا ما يؤكد لنا عدم اعتماد المصادر الإسلامية في مجال النقد التاريخي. ويصبح الحكم بغيابها عند المسلمين حكم عار عن الصحة. وبهذا يتبين لنا أن نفي استعمال المنهج التاريخي عند علماء الإسلام أمر غير صحيح، وقد تكون تلك الدعوة إلى توظيفه مردها القراءة المركـــزة على الثقافة الغربية لأنه لو اعتمدت المصادر الإسلامية لكان الموقف موقفا آخر.

أمـــا عن مبررات الأخذ بهذا المنهج فهي وإن كانت مبررات مقبولة من الناحية المبدئـــية ولا تتصادم مع المنهج الإسلامي إلا أن بعض نتائجها كانت متعثرة، أحسب أن ســـبب ذلـــك هو الأخذ بالمنهج التاريخي في صورته الغربية المادية المتقوية بنتائج ووســـائل العلـــوم الطبيعية طبعا كان المبرر أن النص الديني حادثة تاريخية لا بد من إخـــضاعها للمـــنهج التاريخي على أساس أنه المنهج الذي يمكن الباحث من دراسة الظاهـــرة بكل موضوعية، والقيام بعملية وصف شاملة، وكذا القيام بعملية تنبؤ بناء على النقد والتحليل الذي يقتضيه المنهج التاريخي.

وإذا جئـــنا إلى هذه المهام فهي أمور تحقيقها من الصعوبة بمكان، فالموضوعية في دراســـة الـــواقعة التاريخـــية أمر لا يتحقق بنفس الكيفية التي يتحقق بها في الظاهرة الطبيعـــية؛ ذلك لأن الباحث في دراسة الحادثة التاريخية إما أن يدرس حادثة هو جزء منها وهي جزء منه وبالتالي يميل إليها ويظهر محاسنها، وإما أن يدرس ظاهرة هو عدو لها فبكل تأكيد يحيف عليها، ويجتهد في إظهار مساوئها، وبذلك تكون الموضوعية في دراسة الحادثة التاريخية أمر غاية في الصعوبة، أما عملية الوصف فهي عملية لا تخل من النقص هي الأخرى؛ لأنها يفترض حتى تكون شاملة أنها تمت بناء على الإحاطة بجميع المـــصادر والوثائـــق والأحداث والنتائج ذات العلاقة بالظاهرة محل الدراسة وهذا أمر يستحيل تحقيقه، ولذلك عادة ما يكون هذا العمل – الوصف – مجرد مقاربة وترجيح بناء على قرائن معينة، وإذا كانت عملية الوصف هي التي تعين على عملية التنبؤ وهو الغايـــة من وراء تطبيق المنهج التاريخي، فكثيرا ما جاءت التنبؤات عكس النتائج وفي دراسة النص الديني بالذات فقد تنبأ محمد أركون بأن المسلمين سيأخذون بالنتائج التي توصل إليها، وكان ذلك في السبعينيات من القرن الماضي، ليعود ويعترف بأن النتائج كانـــت عكـــس تنـــبؤه، يقول محمد أركون وهو يتحدث عن أهمية النقد التاريخي

وضرورة تناوله لمجالات محرمة عند المسلمين كالدراسات القرآنية، وأنه سيكون انفتاح على هذا النقد لكن النتائج كانت خلاف هذا التنبؤ وهذا الاستشراف فيقول: "ولكن الذي حصل هو العكس تماما فاللحظة التاريخية التي دشنتها الثورة الإسلامية في إيران عـــام 1979 والتي عمقتها وعممتها الحركات الأصولية الأخرى في مختلف أنحاء العالم العربـــــي والإســـلامي راحـــت تلعـــب وتنعش ذلك البعد العتيق والقديم للعنف والـــتقديس، راحت تنشطه من جديد في تلك الإضبارة المعقدة والشائكة للدراسات القرآنية"[1].

وإذا قـــيل هذا الكلام فهذا لا يعني إلغاء هذا المنهج أو إبعاده من دائرة مجالات البحث العلمي، بل المنهج التاريخي هو الذي يكشف عن الظاهرة التاريخية، ويحدد لنا معالم التعامل معها، ومن خلالها استشراف نتائجها وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، لكن الوجه النقدي الذي يمكن أن ينصب على هذا المنهج في مجال اعتماده في دراسة الـــنص الديني كما سبق بيانه، هو عدم مراعاة خصوصية النص الإسلامي خاصة نص الوحي باعتباره مقدسا. إنه لا يمكن التعامل معه كأي نص بشري أدبـــي أو فلسفي أو غير ذلك، وهذا الذي تم في الخطاب الحداثي إذ تم التركيز على المنهج التاريخي في صورته التي تقلد العلوم المادية وفي هذا لم تراع طبيعة الموضوع التي يفترض أن تكون هي التي تحدد منهج الدراسة.

كما أن إهمال المصادر الإسلامية الناقدة كان من العيوب التي طالت هذا المنهج؛ لأن تلـــك المـــصادر تأسست في إطار الثقافة الإسلامية، ومهما يكن فهي أقرب إلى النص الإسلامي من غيرها، فاعتمادها يقلل من الخطأ من جهة، ويصححها ويطورها إن كانـــت ناقصة، ويبقي على الصلة بالنص، وإثبات فاعليته من جهة أخرى، ولكن هـــذا – فاعلـــية النص – هو الأمر الذي لم يرده الخطاب الحداثي كغاية، بل كانت غايته تاريخية النص، وهنا أيضا تبدو الانتقائية في المنهج المستعمل.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 23، 24.

الفصل الثالث

تاريخية النص الديني والرؤية المكونة

المبحث الأول: التفاضل في الرؤية وطبيعة النص

المبحث الثاني: خصوصيات النص والرؤية الحداثية

المبحث الأول

التفاضل في الرؤية وطبيعة النص

المطلب الأول انتقاء الشاذ ومحاولات التبرير

يفتـــرض في البحث العلمي الموسوم حقيقة بالعلمية أن يكون مستقصيا لجميع حيثـــيات الموضـــوع الذي يكون محل الدراسة، فلا يترك شاردة ولا واردة إلا وقف عـــندها حتى تتم الإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، وحتى تكون النتيجة المتوصل إلـــيها موصـــوفة بالدقـــة وبالصحة ما أمكن ذلك، وحتى لا تكون دراسة الموضوع ومناقشته مناقشة جزئية ناقصة.

وشرط الإحاطة بالموضوع شرط تقتضيه عملية البحث العلمي فيما هي عليه في الراهن. فمن الخطوات الهامة لإنجاز أي بحث علمي جمع المادة العلمية الكافية، فإن لم تكـــن كذلك فلا سبيل إلى الإلمام بالموضوع، وبالتالي لا سبيل إلى الوصول إلى نتائج تمكـــن الـــدارس أو الـــباحث من معرفة الموضوع حق المعرفة، وتكون النتائج مجرد مقاربـــات لـــيس إلا، بـــل تكون أحيانا مجرد آراء باطلة إذا قابلتها أدلة أقوى منها. وسبب ذلك هو التركيز على نماذج معينة والحكم من خلالها على الكل فتأتي النتيجة عبارة عن عملية استقراء ناقص.

إن اختيار النموذج والبناء عليه من خلال تحليله وتجلية أبعاده ليست مرفوضة في حـــد ذاتهـــا، بل إن طبيعة الدراسات الإنسانية، والدراسات الدينية كثيرا ما تقتضي توظـــيف الـــنماذج والاعتماد عليها والاكتفاء بها لإثبات أو نفي قضية ما؛ لأنه من المتعذر ذكر كل ما يتعلق بالموضوع، وإنما يتم الاعتماد على الشواهد أو النصوص أو الوقائـــع الصحيحة والمشهورة والمتفق عليها، فيتم الاحتكام إليها وتكون عينة يقاس علـــيها أو يستدل بها. ولكن في نفس الوقت لا ينبغي أن يغفل الباحث النصوص أو الـــنماذج المـــتعلقة بموضـــوع بحثه، فعدم ذكره لها لا يعني جهله بها، حتى لا يوظف الـــنماذج الـــضعيفة ويهمـــل الصحيحة، وحتى لا يهمل النماذج المتصلة بالموضوع ويوظـــف الـــنماذج الشاذة البعيدة عن الموضوع. ولهذا فـــ: "النموذج بوصفه أداة

تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الأمبيريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال"[1].

وحدث عكس هذا في القراءة الحداثية للنص الديني الإسلامي؛ إذ كان التركيز على الملاحظة دون التخيل الرحب، وعلى الانفصال دون الاتصال، وكثيرا ما اعتمدت على الشاذ من النصوص، خاصة نصوص السنة النبوية. أما النص القرآني فقد تم الاستئناس ببعض الفهوم الإسلامية المرجوحة، والأمر نفسه بالنسبة للنص التراثي، فقد اعتمدت منه نماذج غير مشهورة بل وبعضها موضوع وغير صحيح. وهنا يرد التساؤل لماذا يقدم الخطاب الحداثي العربي المعاصر على الأخذ بهذه النماذج؟ والإجابة على هذا التساؤل تكمن في الهدف الأكبر من وراء إنجاز قراءة حداثية معاصرة للنص الديني، وهو إدخال التاريخية إلى مجال النص الديني الإسلامي. وهنا جوبه الخطاب الحداثي بكيفية تبرير هذه التاريخية لأن الطرح العام للرسالة الإسلامية هو الصلاحية لكل زمان ومكان، لا التوقف عند زمان بعينه؟، فكان الأخذ بالشاذ من النصوص والشاذ من الآراء لأجل الاستدلال على التاريخية. إذا فانتقاء الشاذ كان محاولة من المحاولات التبريرية التي أخذ بها الخطاب الحداثي.

من أهم الجوانب التي اقتضى هذا البحث الوقوف عندها مسألة الرؤية، وقد عرفنا أنه من أهم خصائصها أنها رؤية تفاضلية، وأنها كذلك – أي تفاضلية – لأنها اعتمدت على المسائل الشاذة وجعلتها نماذج دراسة أفرزت التفاضل كخاصية. كما أنها اعتمدت في الكثير من الأحيان نصوصا شاذة خاصة النصوص النبوية، فاكتفت بها في الاستدلال وأهملت نصوصا أخرى أكثر شهرة، وأنسب للموضوع، بل وأصح. ولهذا نجدهم أحيانا يذكرون نصوصا على أنها نصوصا وما هي كذلك، وأحيانا يطرحون ويثيرون مسائل تراثية ميتة ويعملون على إحيائها والاستدلال بها، والأخطر من ذلك كله تشكيكهم في القرآن الكريم بناء على آراء بعض المستشرقين.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، دار الشروق القاهرة، ط1 (1424ه/2003م)، ص 306.

فإذا عدنا إلى مسألة انتقاء الشاذ فإنها تعلقت بمختلف المسائل التي رام من خلالها الخطـــاب الحداثي الإسهام في تأسيس تاريخية النص الديني في الإطار الإسلامي. وهي مـــسألة التأويل، ومسألة جمع النص وتدوينه، ومسألة ممارسته لسلطته. وهي المسائل الـــتي تم عرضها في الفصل الأول من الباب الأول. والتي أحاول في هذا المطلب تقديم رؤيـــة نقديـــة لها من خلال إبراز بعدها التبريري الذي كان مرتكزه انتقاء الشاذ من النصوص والمسائل.

قـــبل بـــيان ذلـــك تجدر الإشارة إلى ما هو وارد في أدبيات الخطاب الحداثي العربـــــي المعاصـــر، أقصد بالتحديد أمرين اثنين: أما الأول فحملة الخطاب الحداثي يعتـــبرون أنفـــسهم مجتهدين مسلمين، وأما الثاني فهو القول بإخضاع المنهج للنص، وكلا الأمرين تمت الإشارة إليه فيما سبق، وأردت التذكير بهذين الأمرين لتتم مناقشة مـــسألة التبرير في ضوئهما. وقبل ذكر نماذج من الكتابات الحداثية تؤكد ذلك يجدر الـــتذكير بأن الغاية من القراءة المعاصرة للنص الديني تتمثل أيضا في إنجاز قراءة علمية تكون قراءة بديلة عن القراءة السائدة في الإطار الإسلامي.

وإذا كـــان الهـــدف هو إنجاز قراءة علمية هل التبرير المبني على الشاذ يتماشى والرؤية العلمية؟ طبعا كل بحث علمي له أهداف يسعى إليها ويتوخى تحقيقها، ولكن لـــيس كـــل بحث يصل إلى الأهداف التي سطرها. وعدم الوصول إلى الهدف يجعل الـــباحث يبحث عن الخلل الذي اعترض سبيل بحثه ليصلحه وبذلك يصل إلى غايته، ويكون ذلك بإعادة النظر في مادته، وفي منهجه، فيحيط بالموضوع بشكل أكثر، ولا يقف عند نصوص أو نماذج معينة لا تمثل جوهر الموضوع فيكون عمله العلمي عملا تبريريا خال من الصبغة العلمية.

فـــإذا جئـــنا إلى المسائل المشار إليها سابقا والتي احتضنت الشاذ وأكدت آلية التبريـــر، فإننا نجدها تتجلى في المبحث الخاص بالتأويل وذلك من عدة وجوه: بداية بالمـــصطلح في حد ذاته؛ إذ نجد الهرمينوطيقا بدل مصطلح التأويل على الرغم من أن المـــصطلح الأخـــير لفـــظ عربـــي أصيل، ولكنه أبعد وصار المصطلح المتداول هو الهرمينوطيقا، وانتقاء هذا اللفظ وتعريبه رغم رفض الذوق اللغوي العربـــي له، ورغم عـــدم الحاجـــة إلى تعريبه لأمر له بعده التبريري الإيديولوجي وهو ارتباط المصطلح بالقراءة النقدية للكتاب المقدس؛ أي النص الديني عموما بما في ذلك النص الإسلامي

هو الفضاء الأساسي له وقد مرت الإشارة إلى هذا مع ميشال فوكو الذي اعتبر بروز الهرمينوطيقا لصيقا بالنص الديني أو النص المقدس منذ القرن السادس عشر. وهو بداية عهد النهضة الحديثة في أوروبا وبداية الانفصال عن المرجعية الدينية في الغرب والتأسيس للنزعة العلمانية.

ومن المعلوم أن الهرمينوطيقا الغربية تطورت وعرفت اتجاهات شتى إلى أن وصلت في صورتها المعاصرة مع غادامير وغيره إلى القول بموت الكاتب، والتأكيد على نظرية الاستقلال الدلالي. وهكذا صارت الأولوية تعطى للقارئ لا للنص حتى لو كان هذا النص نصا دينيا، كالنص القرآني أو النص النبوي. وهذه النزعة تأثر بها الخطاب الحداثي العربي المعاصر، بل هو في قراءته يشكل امتدادا لها داخل الفضاء المعرفي الإسلامي. وهنا تجدر الإشارة إلى التأويل في حد ذاته كآلية قرائية، فلو كان اعتباره كذلك فهو موجود في الفضاء الإسلامي، وقد اهتم به علماء الإسلام من خلال اعتنائهم بمعناه الإشتقاقي؛ فقد حظي بدراساتهم المعجمية كما أنهم تناولوه بالتفسير لكونه ورد في القرآن الكريم، وحددوا ضوابطه ومحاسنه ومساوئه وكل ما يتعلق به. اهتم به علماء اللغة والتفسير، وعلماء الكلام والأصول والمتصوفة... وبالتالي تكون محاولة الأخذ بهذا المصطلح "التأويل" أو استعماله بأي بعد من الأبعاد المعرفية الإسلامية أمر متاح طالما أن علماء الإسلام اهتموا به من هذه النواحي المختلفة. لكن الحداثيين العرب في قراءتهم للنص الديني لم يوظفوه بهذا المعنى المحدد عند علماء الإسلام، بل وظفوه بدلالته السائدة في الثقافة الغربية التي تقضي بإعطاء الأولوية للفهم لا للمعنى وللقارئ لا للنص.

وهذا حتى يتم تبرير ما تصبو إليه هذه القراءة. من إثبات تاريخية النص الديني الإسلامي. إن مقارنة التأويل كما مارسه علماء الإسلام بالهرمينوطيقا كما نظر إليها فلاسفة الغرب بالنسبة للنص الديني الإسلامي يجعل من الهرمينوطيقا بعيدة شاذة بالنسبة للتأويل كمصطلح عربي إسلامي، ولكنه أهمل واعتمد التأويل بمعناه الغربي لتبرير الانفصال عن النص بناء على الأخذ بمبدأ الاستقلال الدلالي، ومن ثم التأكيد على جعل الفهم مرتبط بزمن والنص بزمن آخر، الأمر الذي يبيح البحث عن مرجعية أخرى، وهذا ما يسعى إليه الخطاب الحداثي من أجل تبرير تاريخية النص الديني.

فالقراءة التأويلية هنا ليست قراءة علمية مستقصية وإنما هي انتقائية، انتقت آلية قرائية وأرادت إدخالها إلى الساحة المعرفية الإسلامية لا لشيء إلا لأنها تتيح تبرير الغاية، وهذا الأمر يتنافى والعمل العلمي الذي يعتمد المشهور لا الشاذ ويتنافى مع الاجتهاد الإسلامي الذي يدعيه الخطاب الحداثي الذي انضبط بضوابط و لم يتحلل من الضوابط، ويسعى إلى تفعيل النص لا إلى إحداث قطيعة معه، ويتنافى مع السلامة المنهجية التي يحرص عليها الخطاب الحداثي وعلى ممارستها، بل يعتبر قراءته واجتهاده هذا ما هو إلا تطبيقات منهجية خاصة، وفي هذا نجد النص في فضاء ديني إسلامي والمنهج غربي وضعي، وهذه من المفارقات المقوضة للعمل العلمي. وما يدل على ذلك النتائج التي توصل إليها الخطاب الحداثي في تركيزه على هذه الجزئية – الاستقلال الدلالي – مثل قراءة محمد شحرور، ومثل قراءة عبد المجيد الشرفي وغيرهما. والبعد التبريري يتجلى في سائر المسائل التي تمت مناقشة النص الديني في مستوياته المختلفة منها من قبل الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ فإذا عدنا إلى طبيعة القراءة الحداثية، والجزئيات التي تمت الإشارة إليها ضمن مسألة تحليل مستويات النص في الباب الأول من هذا البحث يمكن التأكد من ذلك.

فعلى مستوى النص القرآني نجد أن العناصر التي اعتمدتها القراءة الحداثية العربية المعاصرة في مسألة تشكل النص وتثبيته وممارسته لسلطته أخذت هذا البعد التبريري وكرسته بشكل جلي، ويتجلى ذلك في مناقشة الخطاب الحداثي لمسألة الكلام الإلهي كمسألة عقدية؛ إذ قال بأنه حادث وليس قديما، ووجدنا كيف تم الثناء على المعتزلة حينما قالوا بذلك، وهنا لا يبدو الخطاب الحداثي متماشيا مع المذهب الاعتزالي عموما ولا يعمل على إحياء فكرة الاعتزال، وإنما الغاية المسطرة من قراءة النص الديني الإسلامي التي هي تأسيس تاريخيته هي التي جعلتهم يأخذون بهذه المقولة الاعتزالية. وبذلك تأخذ المسألة بعدها التبريري لا بعدها العلمي، ولا تجسد الروح العلمية المتمثلة في إنصاف المعتزلة.

طبعا بإثبات حدوث القرآن يتم ربطه بالزمان، والزمان حادث وهو بعد من أبعاد التاريخ، فيأخذ بذلك الموضوع – الكلام الإلهي – هنا البعد التاريخي وبذلك تستساغ تاريخية النص القرآني، ويتأكد هذا البعد من خلال انتقاء هذا الرأي الذي مثلته المعتزلة في القديم، ورفض ما عداه وكأن كل التراث الإسلامي بل ونصوص الوحي قرآنا وسنة

كـــل ذلـــك اعتبر موسوما بالتاريخية ما عدا هذا الرأي الاعتزالي الأمر الذي يؤكد أن اختـــيار هـــذا الرأي الذي شذ فيه المعتزلة كان بغرض تبرير التاريخية. ولا شك أن هذا الهدف – التبرير– المبني على عملية الانتقاء يخالف حقيقة البحث العلمي، ولذلك تجلى التضارب في الخطاب الحداثي في هذه المسألة التي اعتمد فيها على حدوث الزمان.

وإن كـــان هناك من قال بقدم الكون الذي يفضي إلى قدم الزمان؛ لأن الزمان مـــرتبط بالمكـــان، وهـــناك من قال بحدوثه. وكان لهذا الاختلاف اختلاف آخر في تنـــــزلات القـــرآن الكريم، فهناك من أنكر نـــزوله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنـــيا، وهناك من أثبت ذلك وهكذا تضاربت المواقف في المسألة الواحدة، وهكذا وقـــع الخطـــاب الحداثي فيما أدان فيه الخطاب الديني المعاصر، وما وجد عند علماء الإســـلام في القديم أعني ظاهرة الخلاف. وإن كان علماء الإسلام اختلفوا باختلاف الدلـــيل أما الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر، اختلف بسبب التبرير الذي كان على حساب الصبغة العلمية التي يدعيها.

كمـــا أنـــنا وقفـــنا على تحليل الخطاب الحداثي لظاهرة الوحي سواء من جهة الدلالة، أو من حيث هي ظاهرة. أما التحليل الدلالي فكان بغرض تبرير ارتباط اللفظ بالثقافة السائدة. وبذلك يأخذ بعده الثقافي اللغوي وليس بعده العقدي الإيماني الذي وظفه النص القرآني. ومن ثم يكون كلفظ له حضوره الثقافي وبالتالي فقد ارتبط بواقع معين، وهذا من معاني التاريخية. ويتجلى الهدف التبريري في هذه المسألة في تغيير دلالة الوحـــي في حد ذاتها كما تمت الإشارة إليه مع أركون حينما أبدل الوحي بالحادث القرآني. هنا يمكن أن نتساءل هل هناك من مسوغ معرفي يحتم تغيير هذه الدلالة؟وهل يمكن تغييرها مع الدعوة في نفس الوقت إلى إنجاز قراءة تزامنية للنص القرآني؟.

لقد سبق بيان دعوة أركون واشتراطه قراءة القرآن تزامنيا تماشيا مع ما وصلت إلـــيه اللـــسانيات الحديثة، ولكننا نجده هنا لا ينجز قراءة تزامنية؛ لأن ذلك يشترط الإبقاء على ذات الدلالة. ولكنه يحولها ويصطلح بدلها دلالة هي إلى الفلسفة الوضعية الحديـــثة أقـــرب منها إلى اللغة العربية. ولا شك أن هذه العملية كانت بهدف تبرير تاريخية الوحي لا نتيجة ترتبت عن مناقشة ودراسة علمية، وهذا ما يصرح به أركون نفـــسه حينما قال بأنه اختار كلمة "الوحي" للتعبير عن وضعية ودنيوية هذا الأخير، وهذا من معاني التاريخية.

أمـــا الوحـــي من حيث كونه ظاهرة أو مسألة عقدية هي أساس التواصل بين الغـــيب والشهادة فقد نوقشت من جهة مقارنتها بظاهرتي الجنون والكهانة، و لم يكن هـــذا بغرض إبطال الجنون ولا الكهانة كما فعل النص القرآني في دفاعه عن النبـــي صـــلى الله علـــيه وسلم: ﴿**مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ**﴾ (القلم: 2) بل كان إيراد ظاهـــرتي الجنون والكهانة بغرض إنجاز قراءة أنثربولوجية يمكن التوصل من خلالها إلى تـــشبيه الوحـــي بهاتين الظاهرتين من حيث هو تواصل بين عالمين متمايزين. ويكون ذلـــك مبرهن عليه في الثقافة لا خارج الثقافة، ويصبح بالتالي الوحي ظاهرة ثقافية لا حقـــيقة عقديـــة. وهو أمر خطير لأنه مخالف للعقيدة أساسا، وإذا كان ظاهرة ثقافية فهـــي محكـــومة بواقعها الذي تجلت فيه. وهذا هو معنى التاريخية، وهنا يتجلى التبرير كغاية في حد ذاته.

ويتجلـــى المقـــصد التبريري بشكل واضح في دراسة الخطاب الحداثي لأسباب النـــــزول. إذ كان تركيزه على ربط النصوص بأسباب النـــزول على الرغم من أن تاريخ القرآن الكريم يؤكد أن معظم آيات القرآن الكريم لم تنـــزل عند أسباب معينة، وقـــد مـــر بنا إحصاء الدكتور محمد عمارة على أن نسبة الآيات التي علم لها سبب النـــزول لا يتجاوز 7,5 % استنادا إلى ما ذكره النيسابوري. وهنا يمكن الإشارة إلى ســـر مخالفـــة الخطـــاب الحداثي إلى ما ذهب إليه المسلمون من أن أسباب النـــزول مناســـبات يـــستعان بهـــا في فهم النص وليست عللا مؤثرة. هل هذا يعني أن علماء الإسلام لم يكونوا على علم بهذا الأمر؟ أم أنهم مارسوا التدليس على الأمة وتواطؤوا علـــيه؟. طبعا هذا الأمر الأخير هو ما يذهب الخطاب الحداثي إلى ترجيحه. ولا شك مـــن وقوعه في مغالطة في هذا المجال؛ لأن منهج النقد التاريخي الذي تمت الدعوة إليه يكشف لنا عن خلاف ما ذهب إليه الخطاب الحداثي.

وهـــنا نلمس اعتماد الحالات الجزئية وجعلها مبادئ عامة؛ لأن الآيات التي علم لهـــا سبب النـــزول لا تتجاوز نسبتها 7، 5%. أما التي لم يعلم لها تكون 5، 92% علـــى الرغم من هذا الفارق في النسبة إلا أننا نجد التركيز على الشاذ وترك المشهور، التركيز على المرجوح والأخذ به، وترك الراجح، وأحسب أن هذه الانتقائية لها مبرر واحـــد هو جعل النص مرتبطا بسبب نـــزوله وهذا هو معنى التاريخية هذا من الناحية الظاهـــرية، أمـــا مـــن الناحية التطبيقية فذلك مسوغ ومبرر كاف في نظر الحداثيين

للانفصال عن المرجعية النصية. وإذا تحقق ذلك يبرر الأخذ بالبديل الذي هو العلمانية. إن مـــا يؤاخذ عليه الخطاب الحداثي في هذه المسألة خاصة لأنها مدار القول بتاريخية الـــنص الـــديني هو الأخذ بمبدأ التبرير. فكانت قراءته قراءة براغماتية الغاية فيها تبرر الوســـيلة وهذا مبدأ مخالف للعلمية التي عاب الخطاب الحداثي على الفكر الديني عدم الأخـــذ بها وبذلك وقع فيما هو مرفوض عنده. كما أنه بهذا المسلك التبريري كرس الإيديولوجـــيا الـــتي نافح كثيرا من أجل إزاحتها من الساحة المعرفية الإسلامية، فلو سلمنا جدلا أن علماء الإسلام قد خدموا أيديولوجية معينة، فها هو الخطاب الحداثي المـــناهض للإيديولوجـــيا، بل الذي جعل أولى أولوياته تحرير النص الديني من البطانة الأيديولوجية، يقع فيها من جديد وذلك بمخالفته لمبدأ الموضوعية، ورفضه للمخالف حـــتى وإن كان الحق معه. وقد مرت بنا مؤاخذة علي حرب للحداثيين الذين أنكروا على الخطاب الديني دينيته وحمايته للمقدس، ولكنه جعل من الحداثة الغربية دينا وشيئا مقدسا كل ما عداه باطل.

وما مناقشة مسألة أسباب النـــزول على النحو الذي ذكر في صورته التفاضلية إلا دلـــيلا على ذلك. وقد طرحت في الكتابات الحداثية على هذا النحو بغرض تبرير العلمانـــية لـــيس إلا. أما ادعاء الكشف عن جوانب مسكوت عنها في النص الديني الإســـلامي فلا يتم بهذه الطريقة التبريرية التي جعلت من الخطاب الحداثي أحيانا يبيح لنفـــسه الـــتحلل من كل ضابط معرفي[1] في مجال قراءة النص القرآني يتأكد بشكل خـــاص الـــبعد التبريري في نظرة الحداثيين العرب إلى مسألة التدوين، تدوين القرآن الكـــريم في مصحف واحد والذي تردد في مختلف كتاباتهم على أنه تم في عهد الخليفة الـــثالث رضـــي الله عـــنه. وقد تمت مناقشة هذه المسألة في الحديث عن جمع القرآن وتدويـــنه. كمـــا تمت الإشارة إليها في الحديث عن خصوصيات الرؤية المكونة وأنها إحـــدى أوجـــه التفاضـــل. وفي هذا الموضوع أريد أن أبين لماذا أخذ بمبدأ التفاضل والانتقائية؟

أعتقد أنه التبرير أيضا؛ تبرير تاريخية النص القرآني وذلك من خلال التركيز على الجمـــع العـــثماني دون غيره؛ لأنه بالتركيز على هذا الجمع يتأكد تأخر التدوين عن التنـــزيل وبذلك لا يستبعد الخطأ في عملية التدوين، وبذلك صار المصحف مشكوكا

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 76.

فيه هل تضمن القرآن الذي أوحى به الله إلى النبـــي صلى الله عليه وسلم أم أنه اعتراه نقص أو زيادة؟ وقد مرت بنا إشارات الخطاب الحداثي إلى هذا التشكيك الذي ينافي الحقـــيقة عـــندهم، ويطـــرح احـــتمال النسبية، وبذلك يبتعد عن المطلق واتجه نحو النـــسبـــي، يبـــتعد عن الإلهي ويتجه نحو البشري التاريخي، وهكذا تستساغ تاريخية الـــنص الـــديني. من جهة أخرى طبيعة العمل في حد ذاته تم من طرف شخص عاد، أقـــصد ليس بنبـــي وهو عثمان رضي الله عنه، ولا شك أن أعماله ليست تشريعا أو وحيا، وإنما هي أعمال بشر كسائر البشر بالصبغة الدينية المقدسة، وهذا ما يؤكد في نظـــرهم تاريخية هذا العمل لأنه في زمكان محدد ومن ثم تاريخية النص الديني في حد ذاته.

على كل هذه الجوانب تمت الإشارة إليها من قبل، لكن في هذا الموضع النقدي تجـــدر الإشارة إلى عدم علمية هذا الكلام؛ لأنه من المناهج التي يدعو إليها الخطاب الحداثي بإلحاح في قراءة النص القرآني والديني عموما منهج النقد التاريخي، وإذا كان هذا المنهج يمتاز بواقعيته وكرونولوجيته نجد الخطاب الحداث في هذه المسألة يقفز على الحقائق ويلغي حلقات مهمة؛ أي أنه ينتقي فيأخذ ما يلائمه ويترك مالا يلائمه وأهم شيء تم القفز عليه هنا هو التدوين النبوي، وقد أشرت من قبل إلى هذا فما سر إهماله في الخطاب الحداثي؟

إنـــه تبرير التاريخية بدليل أن المنهج التاريخي المعتمد في القراءة الحداثية تنازل عن صرامته ودقته في هذه المسألة. ولو طبق بنفس الصرامة لكانت النتيجة أن جهد عثمان في مـــسألة الـــتدوين ليس التدوين إنما هو جمع المدون في مصحف واحد. إن عمل النبـــــي صلى الله عليه وسلم كان بناء على وحي لا شك في ذلك وهو الذي دون القـــرآن أول مـــرة ولا يمكن أن يخطأ عليه الصلاة والسلام في أمر كهذا، ولا يمكن التـــشكيك في عملـــه؛ لأن ذلك مخالفة صريحة للعقيدة، وكأن الحداثيين أحسوا بهذا الأمر ولذلك اعتبروا أعماله دنيوية لا دينية، تاريخية لا مقدسة، وهذا ما يؤكد التبرير كهـــدف متوخى في قراءة الخطاب الحداثي للنص الديني، ولم تكن المسألة مبنية على علم كما هو الادعاء الذي انطلق منه الخطاب الحداثي.

أمـــا الـــنص النبوي والذي وقفت القراءة الحداثية معه عند مسألتين أساسيتين: تدويـــنه وحجيته؛ أما التدوين فقد تم في وقت متأخر أيضا عن زمن النبـــي صلى الله

عليه وسلم، مما يدل على أنه وقع خارج زمن النبوة زمن الوحي والعصمة، وإنما تم بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، والفاصل الزمني وفعل التدوين والإشراف على التدوين عناصر اعتمدتها القراءة الحداثية للبرهنة على تاريخية النص النبوي بل لتبرير تاريخيته؛ لأنه أصلا لا يقر بقدسية النص النبوي، ولم تتم الإشارة إلى كتابات بعض الصحابة لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، ولا لدور عملية الحفظ ولا لدور السند كخاصيتين تميزت بهما العلوم الإسلامية.

أما الأمر الثاني فهو حجية السنة النبوية التي أنكرها الحداثيون ونسبوا تأسيسها إلى جهود الإمام الشافعي حينما أسس علم أصول الفقه، واعتبروا أن العمل بها لم يكن جاريا أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وما قاله من أحاديث كثيرة فهو نتاج تجربة بشرية تاريخية لا وحيا من الله عز وجل، وقد وقع هنا الخطاب الحداثي في تناقض صريح من خلال اعتماده قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[1] على أنه دليل كاف في إنكار حجية السنة، كما اعتمدوا نهيه عليه الصلاة والسلام عن التدوين كدليل كاف عن عدم حجيتها أيضا، وقد ذكرت من قبل أن الخطاب الحداثي اعتبر السنة كلها فاقدة للحجية، ولكنه اعتبر حجية هذين الحديثين وهذا دليل عل الانتقائية في القراءة.

وهنا إما أن تكون السنة حجة بناء على اعتبار حجية هذا الحديث، وإما أن تكون غير حجة بما في ذلك هذا الحديث، وهنا لا يجد الخطاب الحداثي بما يستدل به على عدم حجية السنة، والكلام إذا لم ينبن على دليل فلا عبرة به. إن الذي أوقع الخطاب الحداثي في هذا التناقض هو رسم الغاية واتخاذ التبرير مسلكا للوصول إليها، ولو تم البحث بشكل استقصائي لكانت النتيجة شيئا آخر. بل في سبيل تبرير تاريخية النص النبوي تعسف الخطاب الحداثي حتى في إيراد الحقائق؛ كنفيه لأمية النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم التشكيك في وضعه للأحاديث؛ أي بناء على معرفة ودراية لا عن وحي، وذلك ما يوجب ويقرر القول بتاريخية النص الديني.

أما النص التراثي فلا أدل على تبرير تاريخيته من طبيعة قراءته قراءة تفاضلية، وقد ذكر هذا مع نموذج الجابري الذي أقر أن التفاضل خاصية من خواص المركزية الأوروبية، وهذا يبين لنا أنه كان يهدف إلى ذات الهدف الذي وصلت إليه

(1) حديث سبق تخريجه. أنظر ص 89.

الإبستيمولوجيا في الغرب، ولذلك اعتمد التفاضل لتبرير الانفصال عن النص التراثي بحجة أنه موجود هناك ونحن موجودون هنا، وقد وقع هو الآخر في هذا التناقض لأنه ادعى التواصل ولكنه كرس القطيعة.

من أهم المسائل التي تضمنت هذا البعد التبريري أيضا مسألة ممارسة النص لسلطته، وهي المسألة الحساسة في القراءة المعاصرة للنص الديني؛ ذلك لأنها مدار الصراع بين الفكر الديني والفكر العلماني فهذا الأخير ينكرها بينما الأول يثبتها. وقد سعى الخطاب الحداثي في إنكارها إلى مناقشة مسألة ممارستها لسلطتها منذ بدء الوحي حتى يبين هل كانت كذلك بالفعل؟ أم أنها تأسست في مراحل لاحقة؟

طبعا هذا الاحتمال الأخير هو الذي يركز عليه الخطاب الحداثي ويراه الأصح، ولذلك يفترض عوامل معينة هي التي شكلت سلطة هذا النص وهذه العوامل هي التي تمت الإشارة إليها على أنها سلطات خلفية ثلاث: السلطة المعرفية، السلطة السياسية، سلطة الأسطورة. والتركيز على هذه السلطات واعتبارها سر تأسيس سلطة النص الديني بناء على أن هذه السلطات تأسست ضمن التاريخ الأرضي للمسلمين. وهذا يعني أن النص لم يكن يتضمن سلطة ذاتية. ولم يكن هناك أمر من الله عز وجل بالأخذ بهذه النصوص والاحتكام إليها، وإنما حدث ذلك بفعل جهود العلماء والحكام وساعد عليه طبيعة العقل المسلم الأسطورية على حد دعواهم.

والمتأمل في هذا الكلام يجده قد حدد الغاية أولا ثم راح يبحث لها عن مبررات لقبولها ولتقبل ما تفضي إليه من نتائج. إن جهد العلماء من خلال الإشارة إلى أنهم سلطة من هذه السلطات صار شيئا غير مقبول بل ينافي صبغة العلم في الخطاب الحداثي. ومن خلالهم عمل الصحابة عليهم الرضوان ودورهم في حماية الإسلام، وكأن الخطاب الحداثي يريد من الصحابة أن يكونوا ناقدين للإسلام لا دعاة إليه والعلماء أيضا. وبالتالي أدين هؤلاء وأولئك من طرف الخطاب الحداثي لا لشيء إلا لأنهم سعوا في خدمة الإسلام واعتبروها من واجبات المسلمين ولكن ليس جميع العلماء؛ فالمسائل التي وجد فيها الخطاب الحداثي ضالته حتى وإن قال بها أحد علماء الإسلام يعتبرها مسألة علمية ويأخذ بها مثل أخذه بمقولة "خلق القرآن" التي قال بها المعتزلة.

ولكن سائر المسائل التي قال بها المعتزلة لم يؤخذ بها، وكأن جهد المعتزلة وتاريخهم العلمي لم يتضمن إلا مسألة واحدة هي مسألة "خلق القرآن"، وهذا الانتقاء

الـــشاذ للمسائل لا هدف له سوى تبرير الانفصال عن المرجعية وإثبات تاريخية النص الـــديني. أما السلطة الثانية التي اعتبرت خلفية من خلفيات سلطة النص، وهي السلطة الـــسياسية فقد اعتبرها الخطاب الحداثي عاملا قويا كرس سلطة النص في حياة الأمة، وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها سلطة تاريخية وليست ذاتية دنيوية وليست مقدسة وهـــذا مـــا يصبو إليه الخطاب الحداثي، بل الغريب في هذا الأمر أنه جعل حتى قيادة النبـــــي صلى الله عليه وسلم للدولة في زمن النبوة لم يكن في ذلك مطبقا للوحي بل كـــان باجتهاده كبشر، وبناء على تجربته الدنيوية وهذا كلام لا شك في بطلانه؛ لأنه يـــؤدي إلى القول بأن أول من عطل نصوص الوحي هو النبـــي صلى الله عليه وسلم وهذا خلاف العقيدة، وخلاف الأمر الذي تكرر في القرآن كثيرا بأن الإنذار والتبليغ وغيرها من مهام النبـــي صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا المجال نجد مفارقة فما يطرحه الخطاب الحداثي في ضوء تجليات الحداثة ضـــرورة تكامـــل المؤسسات المعرفية والسياسية في إطار الدولة بالمفهوم الديموقراطي الحداثـــي لهـــا، ولكن الأمر نفسه إذا اتخذته الدولة الدينية، أو السلطة ذات المرجعية الإســـلامية وعملت على تكامل عملها المؤسساتي فتوحدت جهود الساسة والعلماء فهـــذه في الخطـــاب الحداثي نقيصة وعيب من العيوب المخلة بالمعنى الصحيح للعمل العلمي، والمفارقة هنا تتجلى في الإقرار بضرورة التكامل في الإطار العلماني ورفضه في الإطـــار الديني، وهذا يؤكد لنا أن الهدف ليس الكشف عن الأخطاء، وليس خدمة العلـــم وإنما هو رفض الدين وخدمة الإيديولوجيا والتي تتمثل في هذا المقام في إدخال التاريخية إلى ساحة النص الإسلامي وتبريرها ولو أدى ذلك إلى الوقوع في المفارقات.

ولهذا اعتبرت الحداثة عند دعاتها دينا جديدا، وهذا الكلام يحيلنا إلى الحديث عن ســـلطة الأسطورة ومدى اشتغالها في الفضاء الديني، وإذا كانت قد كرست دوغمائية تميـــز العقل الديني، فإن هذا الحكم أيضا كان بغرض القفز على الحقائق؛ لأن اعتبار الخطـــاب الحداثي كل ما عدا الحداثة خطأ هو في حد ذاته دوغمائية، ثم إن الاحتكام إلى الواقـــع الذي أفرز نـــزعة الحداثة في الغرب هو في حد ذاته يشهد تراجع نـــزعة الحداثـــة المبشر بها مما يدل على أن مسألة التاريخية والمراهنة على إدخالها إلى الساحة المعـــرفية الإسلامية وإن اعتمدت آليات معينة إلا أنها كانت في معظم الأحيان عملا تبريريا إيديولوجيا أكثر مما هو عمل معرفي مؤسس.

ممـــا ســـبق وفي ضوء المسلمتين اللتين افتتحت بهما هذا المطلب؛ أي من خلال ادعاء الحداثيين العرب الاجتهاد، ومن خلال قولهم بضرورة إخضاع المنهج للنص نجد لا هـــذا ولا ذاك تحقـــق؛ فالاجـــتهاد الإسلامي يصب في خدمة النص لا في هدمه والدعـــوة إلى الانفـــصال عنه، وإخضاع المنهج للنص لم يتحقق بل الذي تحقق هو العكـــس حـــيث أخضع النص لمناهج غير مناهجه وأهم الآليات الدالة على ذلك هو انتقاء الشاذ من أجل التبرير لا اعتماد الراجح من أجل التأسيس.

المطلب الثاني: تنافي التفاضل مع المقاصد العامة للدين

من خصائص الإسلام الذاتية خاصية الشمولية؛ فقد اهتم الإسلام بأمور الإنسان كلـــها، بأمـــور دينه وأمور دنياه، بالعلم والعمل، بالفرائض والنوافل وبذلك جسد الـــشمولية كخاصية أصيلة فيه، وهذه الخاصية من أهم الخصائص التي يمكن بناء على إبـــرازها إثـــبات صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، ويبقى المسلم ملزما بتطبـــيق شرع الله وهذا الأمر يجعله في تواصل دائم مع نصوص الوحي مطبقا لها، فلا يجـــوز أن يخـــتار من النصوص ما يلائم هواه فيطبقه وما لا يلائم هواه فلا يأخذ به، فساعتها لم يعد العمل تطبيق لأحكام الشريعة بقدر ما هو تطبيق للهوى وأخذ به.

وإن تأملنا هذا الأمر نجده يعود إلى سبب هو الرؤية التفاضلية التي يغفل صاحبها خاصـــية الشمولية التي كانت لها تجليات استوعبت أمور الدنيا والآخرة كما سبقت الإشـــارة، فقـــد تـــضمن الإسلام أمور العقيدة وبناها في الإنسان المسلم، فتحدثت نـــصوص الوحـــي عـــن الألوهية كأهم مسألة عقدية، وبينت ما يجب وما يجوز وما يـــستحيل في حق الله، وما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الرسل عليهم السلام، وتناولت مسائل السمعيات وأمور الآخرة وبينتها، كما تناولت النصوص الحديث عن الكـــون والإنسان وغير ذلك. وبهذا فالنصوص أجابت على الأسئلة الأنطولوجية التي طالمـــا بحـــث الإنسان عن إجابات لها وشكلت محاور البحث الفلسفي عند الإنسان القديم وبذلك أقيم الدين في جانب من جوانبه هو الجانب العقدي.

مـــن جهـــة أخـــرى تجلت خاصية الشمولية في الإسلام بتضمن الوحي جميع الأحكـــام المتعلقة بالعبادات التي بها يجسد المسلم عقيدته، وقسمت هذه العبادات إلى فـــرائض ونوافل، والنوافل تكمل الفرائض، وجميعها تصب في مصب عظيم هو إقامة

الـــدين، ولـــذلك كان حفظ الدين المقصد الأول من مقاصد الشريعة كما بين ذلك علماء مقاصد الشريعة، وبإقامة هذه العبادات التي توثق علاقة العبد بالله تتسع خاصية الشمولية، وتتجلى الحاجة أكثر إلى التمسك بها.

مـــن جهة ثالثة شرع الإسلام أحكام المعاملات والتي بها تحفظ حقوق العباد في الحياة الدنيا وبها يقام الدين ويصان، فهذه الأحكام هي التي تنظم أحوالهم الشخصية، وهي التي يحتكم إليها في إدارة أمورهم المالية، وبذلك تحفظ الحقوق ويكرم الإنسان، وهـــذا ما يحقق مقصدين من مقاصد الشريعة هما: المال والعرض. كما تجلت خاصية الشمولية في تشريع الإسلام وبنائه لنظام أخلاقي متميز يحفظ للإنسان كرامته ويحقق لـــه إنـــسانيته، ويساعده على بناء نسيج اجتماعي على أساس من الأخلاق، يحفظ للمجتمع تماسكه واستمراريته.

بـــناء على هذا؛ على تجليات خاصية الشمولية التي يستعان بها في فهم المقاصد العامة للدين يمكن الحكم على كيفية تعامل المسلم مع نصوص الوحي، أيكون تعاملا تفاضليا أم يكون بالرجوع إلى النصوص كلها ويلتزم بما أمرت به هذه النصوص دونما انتقاء؟

طـــبعا إقامة الدين لا يمكن أن تقوم على الأخذ بنص قرآني دون آخر؛ لأن هذه العملـــية التفاضلية تؤدي في النهاية إلى مخالفة المقاصد العامة للدين، وإذا كان علماء الـــشريعة قد حددوا لنا هذه المقاصد خاصة الضروريات منها: الدين، النفس، العقل، العرض، المال، فتصادم التفاضل مع هذه المقاصد يكون كالتالي:

1. التركيز على الدنيا والشريعة جاءت للدنيا والآخرة. لقد تم التطرق إلى هذا مـــن خلال مناقشة خصائص الرؤية المكونة، والتي تمت الإشارة فيها إلى التركيز على الإنسان بدل الألوهية والعقل بدل الوحي وغير ذلك، وقد تمت الإشارة أيضا إلى أن هـــذه الأمور من أهم تجليات القول بالتاريخية، ولا شك أن أصحابها يريدون التركيز علـــى الدنيا أي على التاريخ وإهمال الآخرة والحديث عنها، وإن كان هناك حديث عـــنها فيتـــرك للاهـــتمام الفردي في إطار الحريات الشخصية. أما الاهتمام بالجانب التنظيري والاهتمام بالإنسان فقد كان مركزا على أمور الدنيا ولذلك وجدنا اقتراح الـــبعض مـــن الحداثـــيين يدعو على إدراج الأمور الدنيوية في علم الكلام الجديد. والإشكال في التصادم الجلي بين هذا الطرح، وبين المقصد العام من التشريع الذي هو

حماية مصالح الناس في الدنيا والآخرة. يقول الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل"[1].

وقد بني ذلك على أدلة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...﴾ (النساء: 165)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107). فالشريعة إذا جاءت مهيمنة على أمور الدنيا والآخرة فما من شيء يتعلق بأمور الإنسان في الدنيا أو الآخرة إلا وتطرقت له النصوص. من هنا تم استنباط أن الغاية من التشريع هي حماية مصالح الناس آجلا وعاجلا، بينما في الخطاب الحداثي كان التركيز على بعد واحد هو البعد الدنيوي دونما اهتمام بالبعد الأخروي وأعتقد أن سبب ذلك الاستناد إلى الشاذ من الآراء، وإلى توظيف الإستدلالات الشاذة وذلك بكيفيات مختلفة؛ كأن يستدل بنص دون مراعاة للسياق ونموذج ذلك مناقشة الحداثيين لمسألة تدوين السنة إذ يتشبثون بنهي النبي صلى الله عليه وسلم دونما مراعاة لملابسات ذلك النهي، وإما بتأويل منهم كثيرا ما يكون بعيدا عن ضوابط التأويل مثل قراءة شحرور لكلمة الجيب الواردة في قوله تعالى: ﴿... عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾. وإما بانتقاء نص تم فيه الحث على أمور الدنيا دون الآخرة كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حينما قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[2] والذي على أساسه اعتبرت أمور الدنيا ليست من اهتمامات الوحي.

فإذا كانت الشريعة جاءت لحماية مصالح الإنسان آجلا وعاجلا فإن الاستدلال بالشاذ جعل منها جعلها موقوفة على الآخرة فقط، وهذه إحدى صور منافاة الشاذ للمقاصد العامة للدين، وهذا الأمر هو الذي اعتمده الخطاب الحداثي في تأسيس رؤيته العلمانية على نحو يشبه ما حدث تماما عند الأوروبيين في ثورتهم على الكنيسة.

2. تكريس الخصوص والشريعة جاءت عامة. طبعا هذا الرهان الأكبر للخطاب الحداثي بل هو مضمون القول بالتاريخية؛ أي أن الشريعة خاصة بفترة الوحي لا تزيد على ذلك، وقد بينا أن هذا الكلام كان مبنيا في الكثير من الأحيان التي أورد فيها الحداثيون نصوصا أن استدلالاتهم كانت تفاضلية انتقائية، أو كما تمت الإشارة إليه

(1) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 4.
(2) سبق تخريجه، أنظر ص 89.

اعـــتمدوا على الشاذ من أجل التبرير، وكانت من النتائج التي توصلوا إليها تكريس الخـــصوص وهذا أمر يتنافى مع المقاصد العامة للدين خاصة إذا علمنا أن الشريعة من مقاصـــدها حماية مصالح الناس، فإنها بذلك تكون عامة لجميع الناس وليست خاصة بفئة دون أخرى، أو بزمن دون زمن آخر.

يقول الإمام الشاطبـــي: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"[1]، ويستدل الإمام الشاطبـــي على ذلك بأدلة متنوعة منها:

أ - النـــصوص المتـــضافرة كقـــوله تعـــالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...**﴾ (سبأ: 28) وقوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِـــيعًا...**﴾ (الأعراف: 158)... مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره لم يكن مرسلا للناس جميعا.

ب – أن الأحكـــام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة لما تقتضيه من المـــصالح مـــرآة فلـــو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق.

ج – إجمـــاع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولذلك صيّروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها.

د – لـــو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بإجماع[2].

بـــناء علـــى هذا يتأكد لنا أن الشريعة جاءت عامة، ويتأكد ذلك إذا عرفنا أن مقاصـــد الشريعة كانت موزعة على مختلف مجالات الحياة، وخوطب بها الإنسان في كـــل زمـــان فهي متعلقة به على كل حال، فقد توزعت إلى ضروريات وحاجيات وتحـــسينيات. وهي بهذا تعلقت بأمور الإنسان كلها لا يخل زمن من الأزمان من هذه الأصـــناف الـــثلاثة، الأمـــر الذي يؤكد أنها عامة، بينما الخطاب الحداثي أنكر هذه الخاصية التي كرستها هذه المقاصد وقال بالخصوص، ومرد ذلك الاستدلال بالشاذ من

---

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 186.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

الآراء، أو توظيف النصوص توظيفا شاذا، وهذا ما يؤكد أن الاستدلال بالشاذ يتعارض مع مقاصد الشريعة.

3. يكرس التجزئة والمقاصد متكاملة. إن مصالح العباد التي جاءت الشريعة لحمايتها في الدنيا والآخرة والتي توزعت على مقاصد الشريعة المختلفة من ضروريات، وحاجيات وتحسينيات، هذه المقاصد متكاملة فيما بينها بما يحقق غاية كبرى هي حماية مصالح العباد، ويتجلى هذا التكامل في هذه المقاصد من حيث علاقتها ببعضها البعض، بحيث لو اختل أي منها اختل الآخر، مع تفاوت في هذا الاختلال بطبيعة الحال بين الضروري والحاجي، والضروري والتحسيني، وفي هذا يقول الشاطبي مبينا بأنها تشكل نظاما متكاملا: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامه أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد"[1].

فهذا أحد اوجه العلاقة بين المقاصد، وهي كونها تشكل وحدة متكاملة من جهة أخرى يتجلى التكامل في اعتبار الضروريات أصلا لغيرها من المقاصد الأخرى. يقول الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق، نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي أن يحافظ على التحسيني، إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب"[2].

من هنا تتجلى علاقة هذه المقاصد ببعضها البعض وكيف أنها متكاملة، وكيف أن تطرق الخلل إلى بعضها يؤدي إلى الخلل في الآخر، وهذا يؤكد وحدة الشريعة، وعدم فصل مسائلها عن بعضها البعض؛ لأن فصل تلك المسائل يؤدي إلى الإخلال

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 29.
(2) المرجع نفسه، ص 12.

بمقـــصد مـــن هذه المقاصد ويترتب على ذلك مفاسد، ولكن الخطاب الحداثي كرس التجزئة من خلال فصله للدنيا عن الآخرة، ومن خلال فصله للعبادات عن المعاملات، والأخـــلاق عـــن العبادات، وسبب ذلك أيضا الاستناد على الشاذ فكثيرا ما كانت استدلالاتهم في مسائل العبادات مبنية على بعض الآيات القرآنية دون رجوع إلى السنة النبوية التي بينت تلك العبادات، وأحكامها، وبذلك اعتبرت هذه العبادات في الخطاب الحداثـــي تشريع الفقهاء لا تشريع الوحي، والأمر نفسه بالنسبة للمعاملات والحدود. وسنقف على هذا في المطلب اللاحق.

المبحث الثاني

خصوصيات النص والرؤية الحداثية

المطلب الأول: باعتباره وحيا منزلا

ممـــا سبق في مناقشة موضوع الوحي تبين لنا أن الخطاب الحداثي في تعاطيه مع هـــذا الموضوع لم يكن ينظر إليه كحقيقة عقدية يترتب على إنكارها الكفر، ويترتب علـــى تعطـــيلها تعطـــيل شريعة الله في الأرض وبالتالي الانفصال عنها. وقد انتهى الحداثيون في مناقشة موضوع الوحي إلى إنكاره حينا وإلى اعتباره منتجا ثقافيا حينا، وإلى تغيير دلالته حينا آخر...ميلا إلى إثبات دنيويته وغير ذلك من المواقف التي آلت في النهاية بالخطاب الحداثي في تعامله مع نصوص الوحي ونظرته لها على أنها نصوصا دنيوية لا تحمل أية خصوصية مفارقة.

فكانـــت الدعوة إلى دراسة نص الوحي على أنه نص كسائر النصوص البشرية؛ كالـــنص اللغـــوي والتاريخي وغير ذلك، ولا أدل على هذا من استعارة مناهج هذه العلوم وتطبيقها في قراءة نصوص الوحي وهي التي أفضت بما تتوفر عليه من آليات إلى الأحكام السابقة الذكر؛ فالقول بأنه منتج ثقافي نتيجة المنهج الأنثربولوجي، والدعوة إلى إحـــداث قطـــيعة معه نتيجة المنهج الإبستيمولوجي، والتأكيد على دنيويته نتيجة القـــراءة التفكيكية التي انتقد أصحابها الميتافيزيقا وهكذا. والمتأمل في هذه النتائج التي مـــثلت الرؤية الحداثية العربية المعاصرة يستنتج بدوره نتيجة تثبت سرّ هذه الرؤية التي تأســـست لدى الخطاب الحداثي، إنها عدم قراءة نص الوحي كوحي منـــزل من عند الله عـــز وجل، وإنما تمت قراءته على أنه نص كباقي النصوص خاصة اللغوية ولذلك كانـــت الدعوة بإلحاح إلى تطبيق مناهج البحث اللغوي عليه وقد مر بنا الحديث عن أهم هذه المناهج التي اعتمدت في قراءة النص الديني.

وهـــنا يمكن التساؤل إذا قرئ نص الوحي بغير هذه المناهج التي وظفها الخطاب الحداثـــي هل يمكن الوصول إلى رؤية أخرى غير هذه التي توصل إليها هذا الخطاب؟ الإجابـــة طـــبعا نعم؛ لأن غير هذه المناهج ما كان قد أسسه علماء الإسلام كان قد

وصل إلى نتائج أخرى تصب في خدمة نصوص الوحي لا في الانفصال عنه، وحتى إن كانت هناك مستجدات يقتضي الأمر التجديد من الداخل والاستفادة مما عند الغير من مناهج وآليات لا تصطدم مع نصوص الوحي. ويتأكد الأمر خاصة إذا كنا واضعين في الحسبان أن الوحي حقيقة عقدية، وأن النص الإسلامي وحي منزل وليس منتجا ثقافيا أو غير ذلك. فإذا وضعنا هذا في الاعتبار تترتب لدينا عدة أمور كلها تؤكد مخالفة الرؤية الحداثية وطبيعة قراءتها لنصوص الوحي ومن هذه الأمور:

- أنه نص محفوظ.
- أنه قام عليه الدليل العلمي.
- أنه له على القارئ حقوقا.

سأقف عند هذه العناصر محاولا من خلالها بيان مخالفة الرؤية الحداثية لنص الوحي من حيث كونه وحيا منزلا.

فبالنسبة لحفظه فهذا أمر تولاه الله عز وجل، فقد قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9) وهذا نص يؤكد أن حفظ القرآن الكريم من الله عز وجل، مهما كانت محاولات التحريف والتبديل التي حاول من خلالها أصحابها في القديم والحديث تحريف وتبديل النص القرآني. وقد أشار المفسرون إلى معنى الحفظ الوارد في هذه الآية الكريمة وأنه يعني الحفظ من أمور كثيرة من أعمال البشر ومن أعمال الشياطين من الزيادة ومن النقصان، من التحريف ومن التبديل وفي كل وقت وليس في وقت دون غيره. جاء في البحر المحيط في تفسير هذه الآية: "... أي حافظون له من الشياطين وفي كل وقت تكفل تعالى بحفظه، فلا تعتريه زيادة ولا نقصان ولا تحريف ولا تبديل بخلاف غيره من الكتب المقدسة فإنه تعالى لم يتكفل بحفضها بل قال تعالى الربانيين بما استحفظوها، ولذلك وقع فيها الاختلاف، وحفظه إياه دليل على أنه من عنده تعالى، إذ لو كان قول البشر لتطرق إليه ما تطرق لكلام البشر[1].

فهذا النص يؤكد أن حفظ القرآن الكريم كان من قبل الله عز وجل، وهو الجانب الذي يجب أن ينظر إليه باعتباره وحي من الله عز وجل فهو الذي يسّر للمسلمين طرق الحفظ بأن بقي فيهم على النحو الذي أنزل على النبي صلى الله

(1) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

عليه وسلم، وقد فسرت الآية القرآنية السابقة بأن الحفظ الوارد فيها يعني: "الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان بأن يسر تواتره وأسباب ذلك فسلمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي صلى الله عليه وسلم فاستقر بين الأمة بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم وصار حافظوه بالغين عدد التواتر في كل مصر"[1].

من خلال هذين التفسيرين للآية الكريمة نجد أنها تجسدت في واقع الأمة وتاريخها، فعن احتمال الزيادة والنقصان والحفظ منهما قيض الله لكتابه من دونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبإشراف وتوجيه منه بما لا يدع مجالا للشك، وعن احتمال التلاشي والزوال جعل الله من أبناء هذه الأمة من يحمل القرآن الكريم في صدره وفي كل قطر من أقطار البلاد الإسلامية وبعدد يصل إلى حد التواتر، وكما كان الحرص لدى الأمة في القديم عل حفظ وخدمة كتاب الله عز وجل لا يزال فيها هذا الحرص، وذلك ما يتجلى من الإقبال الذي تعرفه المساجد والجمعيات الإسلامية التي يسّر الله لها القيام بهذه المهمة الجليلة، ويتأكد الأمر يوما بعد يوم بأن حملة كتاب الله عز وجل في زيادة، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على نفاذ وعد الله سبحانه الذي قطعه على نفسه بأن يكون هو من يتولى حفظ كلامه.

فما تطرق إليه شيء مما تطرق إلى غيره من الكتب بما في ذلك الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل التي لم تسلم من التحريف والتبديل ولكن هذا الأمر – الحفظ الإلهي – للقرآن الكريم باعتباره وحيا منزلا لا يعتبر حجة لدى الحداثيين؛ لأنه أمر غيبي بعيد عن التحقق العلمي التاريخي. ورغم ذلك يمكن الرد عليهم انطلاقا من هذه الخاصية وهي الحفظ الإلهي على بعض المسائل التي أثاروها و لم يتعاملوا فيها مع القرآن الكريم على أنه وحي منزل مثل: حفظه في صدور المؤمنين، ومثل مقارنته بالوحي في غيره من الأديان.

أما عن حفظه في الصدور الذي هو أحد تجليات حفظ الله عز وجل له فهو أمر وخاصية لم يتصف بها نص آخر غير القرآن الكريم، فالمسلمون منذ نزوله على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهم يجتهدون في حفظه عن ظهور قلوبهم، ويتلونه على ذلك النحو يوميا وفي صلواتهم المختلفة، وفي أوقاتهم الخاصة، ويحفظونه على يد شيخ

(1) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج14، ص 21.

عادة وفي إطار جماعي وهذا ما يساعد على ترسيخ الحفظ من جهة، ويبعده عن الخطأ من جهة أخرى، وقد أمنت هذه الطريقة نقل القرآن الكريم من جيل إلى جيل بكيفية متواترة متصلة في سندها إلى النبـــي صلى الله عليه وسلم، وذلك سر حرص المسلمين علـــى تلقـــيه عن شيخ ولا يكون مباشرة من المصحف، وهذه الطريقة هي التي تنبه المـــسلم إلى كل خطأ يمكن أن يقع فيه قارئ القرآن الكريم، أو من يحاول التحريف والتزييف فيه.

ولهذا من معاني الحفظ الواردة في قوله تعالى: ﴿... **وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9) قيل: "حفظه بإبقاء شريعته إلى يوم القيامة وقيل يحفظه في قلوب من أراد بهم خيرا حتى لو غير أحدهم نقطة لقال الصبيان كذبت وصوابه كذا، و لم يتفق هذا لشيء من الكـــتب سواه"[1]. ثم دعم هذا النوع من الحفظ عند المسلمين ومنذ وقت مبكر أيضا بعلـــم القـــراءات الـــذي بواسطته يتعلم المسلم كيف يتلو القرآن الكريم وفق قواعد القراءة، وهذا لا يعني عدم الاهتمام بالكتابة بل هي مما اهتم به المسلمون، ولذلك من يحفـــظ القـــرآن الكريم في صدره يحفظ أيضا رسمه، حتى إذا كتب شيء من القرآن الكريم يكتبه وفق الرسم العثماني. وهذه الأمور كلها تؤكد أنه ظل بعيدا أو في مأمن من الخطأ وإذا وقع خطأ تنبهت له الأمة كلها.

وهذا النوع من الحفظ، وهذه الاحتياطات التي يتخذها المسلم في كتاب الله عز وجل من الأمور التي ثبتت تاريخيا؛ فتاريخ القرآن الكريم يؤكد هذا وما فعل المسلمون هذا إلا لإيمانهم بأنهم يتعاملون مع هذا النص الكريم باعتباره وحيا موحى، فهو كلام الله عز وجل وهو بهذا الاعتبار لا ينبغي أن نتعامل معه كأي نص بشري، وهذا الأمر مـــا نجـــده غير متحقق في الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر. فلم ينظر إليه على أنه وحي منـــزل وإنما نظر إليه على أنه نص لغوي تشكل ضمن واقع تاريخي، وهذا من أســـباب القـــول بتاريخيته. وهو من الأمور التي يرد على بها الخطاب الحداثي، خاصة أولئك الذين يقولون هو كلام الله عز وجل ولكنهم لم يراعوا بعده الإلهي هذا المتمثل في كونه وحيا منـــزلا.

أمـــا عـــن مقارنة الوحي في الإسلام بغيره في الأديان الأخرى سواء الديانات السماوية أو الوضعية، المقارنة هنا أخذت بعدا واحدا وهو وجه الشبه بين الوحي في

(1) أبوحيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

الإسلام وفي الديانات الأخرى، طبعا وجه الشبه في بعض الأحيان لا يزيد على الاتحاد في التسمية؛ أي حضور كلمة "وحي" في الإسلام وفي غيره من الديانات، واعتبار هذا الوحـــي تجسد في كلام هو التوراة عند اليهود والإنجيل عند النصارى، والقرآن عند المـــسلمين وغير ذلك. أقول عملية المقارنة أخذت هذا البعد دونما إشارة إلى الأبعاد الأخـــرى خاصـــة وجوه الاختلاف؛ فالاختلاف بين الوحي في الإسلام وغيره من الـــديانات متحقق ومن جوانب متعددة مما يجعل عملية المقارنة تميل إلى التركيز على وجـــوه الاختلاف بدل وجوه الاتفاق التي اعتمدها القراءة الحداثية وفي هذا لا يمكن مقارنـــة الإســـلام بالديانات الوضعية وإنما بالديانات السماوية، والتي يختلف الوحي الإسلامي عنها في أمور كثيرة منها:

- أن الوحي في الإسلام تولى الله حفظه فقال تعالى: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** (الحجر: 9) فالعناية الإلهية تدخلت وحفظ الله عز وجل كتابه، ورغم محـــاولات التـــزييف الكثيرة التي كانت من طرف أعدائه لكن الله في كل مرة يكـــشف كـــيدهم ويفضحهم على أيدي المخلصين من عباده، بينما الوحي في الديانات السابقة لم يرد الوعد بحفظه بل الذين استحفظوه هم الأحبار والرهبان ولـــذلك وقع فيه الاختلاف[1]. وما يؤكد ذلك كثرة الأناجيل، ووضع التلمود عـــند الـــيهود، واخـــتلافهم في كتبهم يشهد به تاريخ هذه الكتب، وتشهد به دراســـاتهم الدينـــية فقـــد كانت لهم دراسات نقدية للكتاب المقدس في القديم والحديث منها كتاب رسالة في "اللاهوت والسياسة" لسبينوزا.

بينما عند المسلمين فالأمر يختلف إذ يعتبر النص القرآني في صدارة النصوص التي أجمعـــت علـــيها الأمـــة، فـــرغم تمذهب المسلمين ورغم اختلافهم في تصحيح الأحاديـــث وتضعيفها، ورغم اختلافهم الفقهي لكنهم ظلوا مجمعين على النص القرآني الواحد الذي أنـــزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وبلّغه كما أنـــزل وتواتـــر نقله وحفظه عند الأمة على ذلك النحو وما فعل المسلمون ذلك إلا لأنه وحـــي منـــزل من عند الله عز وجل. هذه الخاصية تجعل المقارنة بين الوحي في الإسلام وفي غيره مقارنة غير سوية خاصة إذا تبينت لنا غاية الخطاب الحداثي من هـــذه المقارنة، وهي محاولة سحب ذات الصفة – عدم الحفظ – التي اتصف بها

(1) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

الوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فالمقارنة في حد ذاتها لم تقم على أساس صحيح، ولو روعيت الموضوعية لأخذت بعين الاعتبار أوجه الاختلاف ولاستحالت المقارنة على النحو المذكور.

- أنه حفظ في الصدور. بينما في غير الإسلام لم يتم حفظه في الصدور وبالطريقة التي حفظ بها القرآن الكريم، فلو حفظ بهذه الكيفية من طرف معتنقيه لحفظ من التحريف، ولتم التفطن إلى عمليات التحريف التي وقعت، وهذا وجه اختلاف مهم جدا، ونتيجة أهميته هذا الحفظ كانت محاولات تشكيك في هذا النوع من الحفظ بحجة أنه يعتمد على الذاكرة، والذاكرة ليست مؤتمنة دائما وهذا أمر يرد عليه بطريقة الحفظ التي تتم جماعيا وعلى يد شيخ كما أن تاريخ القرآن يشهد بعدم وقوع اختلاف وقد استمر الأمر على هذا النحو حتى الوقت المعاصر أين يسّر الله للمسلمين الوسائل العصرية التي تقضي على كل عمليات التشكيك. فهذا النوع من الحفظ تميّز به القرآن الكريم دون غيره من الكتب السماوية الأخرى وهو وجه اختلاف جوهري، ولكن عملية المقارنة عند الحداثيين لم تراع هذا الاختلاف، و لم تعره اهتماما على الرغم من أنه أحد أوجه التمييز بين النص القرآني وغيره.
- ظبت أسانيده. بنما في غير الإسلام لم تضبط أسانيده؛ أي أن الوحي في الديانات الأخرى لم تعرف أسانيده كلها، و لم تضبط كما ضبطت الأسانيد في الإسلام، وضبط الإسناد من الأمور التي تميز بها العمل العلمي عند المسلمين، فقد حرصوا أيما حرص على السند المتصل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الحرص على ذلك في القرآن أشد، وهذا الحرص بكل تأكيد منبعه الاعتقاد بأن القرآن كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

ولكن هذه الخاصية التي تميز بها الوحي في الإسلام لم تراع في الخطاب الحداثي على الرغم من أنها تطورت عند المسلمين وصارت علما قائما بذاته، وهو الدراسات الإسنادية التي تهتم بالراوي والمروي عنه والشروط التي يجب توفرها في فيهما، وإذا كانت هذه الشروط تشترط فيمن يحمل حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فإنها كانت بشكل متميز فيمن يحمل النص القرآني؛ لأنه يتم بشكل متواتر وفي كل العهود. وعلى الرغم من وجود أوجه الخلاف بين الوحي في الإسلام والوحي في

الديانات الأخرى السماوية منها والوضعية إلا أن هذا الخطاب لم يعرها اهتماما وراح يجـــري هذه المقارنة، مما يدل على أنه لم يلتزم بالضوابط العلمية التي تقتضيها عملية المقارنة، خاصة وأن هذه الأمور متحققة تاريخيا، ويستدل عليها بالمنهج التاريخي الذي هـــو المـــنهج الموثوق به في الخطاب الحداثي، فتمت مقارنة الصواب بالخطأ، وتمت مقارنة الحق بالباطل، وهذا من صور العمل المتعسف الذي أنجزه الخطاب الحداثي في قـــراءته للنص القرآني. وهنا نستنتج أن الذي أوصل الخطاب الحداثي إلى هذه النتيجة هو تعاطيه مع الوحي في الإسلام على أساس أنه ظاهرة ثقافية لا على أساس أنه وحي منـــــزل مـــن عـــند الله عـــز وجل، إذ لو تم وفق المعتقد الإسلامي لروعيت هذه الخصوصيات ولأعطي النص حقه.

أمـــا المسألة الثانية التي تطرح نفسها في هذا الإطار؛ أي في إطار اعتبار الوحي حقيقة عقدية، وأن النصوص وحي منـــزل من الله عز وجل فهي قيام الدليل العلمي على ذلك، والحديث عن الدليل لعلمي ترد به نتيجة القراءة الحداثية التي تعتبر المسائل الدينـــية بمـــا في ذلك النص القرآني من الأمور الميثية لا الأمور العلمية. هذه إحدى دعـــاوى الخطاب الحداثي إذ يعتبر كل ما يتعلق بالدين غير علمي، فما مدى صحة ذلك؟

إذا عدنا إلى عناية المسلمين ابتداء بالنبـــي صلى الله عليه وسلم ثم جيل الصحابة ثم علماء الإسلام بعد ذلك نجد حرصهم على الاستدلال العلمي كان متحققا عندهم منذ البداية؛ ففي القديم كان الدليل العقلي يتمثل في الحجة العقلية وشهادة الحس على ما يأتي به النبـــي بأنه وحي منـــزل وليس من عمل البشر، وقد تمثل ذلك في إثبات المعجـــزة، ولذلك كان البحث في المعجزة واقترانها بالنبوة وظهورها على يد النبـــي مـــن الأدلـــة الكافية لإثبات النبوة وصار شرط صحة النبوة الذي به تثبت يتمثل في أمـــرين اثـــنين:ادعاء النبوة وإظهار المعجزة؛ فادعاء النبوة وحده لا يكفي لأنه متاح للجمـــيع ولا يمـــنع حتى الكذاب من فعل ذلك، وكثيرا ما ظهر في التاريخ من ادعوا النبوة، لهذا لا بد من إظهار المعجزة التي هي تأييد من الله عز وجل وصورة من الصور الـــتي تؤكد بأن هذا الذي ادعى النبوة نبـــي حقا، وأن الذي جاء به وحي منـــزل. ومـــا دامـــت المعجزة التي أيد الله بها الأنبياء تكون في أمور كثيرة خاصة في الأمور الحسية التي يراها الإنسان ويسمعها فبذلك تكون دليلا لا يمكن رده.

ولما كانت في المجتمع القديم بعض الظواهر التي تظهر على يد غير الأنبياء وتشبه المعجـــزة مـــثل السحر، سدا لأي ذريعة حدد العلماء شروطا خاصة بالمعجزة، وهي شـــروط واقعـــية يمكـــن التأكد منها عقلا وحسا. يقول البغدادي: "للمعجزة عندنا شروط أحدها أن تكون من فعل الله عز وجل أو ما يجري مجرى فعله وإن لم يكن في نفـــسه فعلا، والشرط الثاني أن يكون ناقضا للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه، والشرط الثالث أن يتعذر على المتحدى فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع الـــتحدي عليه، والشرط الرابع أن يكون مطابقا لدعوى من ظهرت عليه على وجه التـــصديق، فأما إن شهدت بتكذيبه فهي خارجة من هذا الباب، والشرط الخامس أن لا يتأخـــر عن دعواه تأخرا يعلم أنه لا يتعلق بها، والشرط السادس أن يكون ذلك في زمان التكليف"[1].

فاشتراط هذه الشروط في المعجزة احتياط من خلط المعجزة بغيرها من الظواهر الشبيهة بها من جهة، ومن جهة ثانية هي دليل كاف على إثبات صحة النبوة وبالتالي إثـــبات أن مـــا جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وحي منـــزل من عند الله سبحانه وتعـــالى. والمعجزة بهذا الشكل الذي تتوفر فيه الشروط السابقة الذكر تتخذ الصبغة العلمية، ولم تبق مجرد واقعة يكتنفها الغموض، أو أنها من الظواهر الميثية وغيرها كما يعتبر ذلك الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر.

وهي بهذه الكيفية تتلاءم مع طبيعة العقل الذي كان يستفسر ويتحدى في ذلك الـــوقت، ولـــذلك كانت معجزات محمد صلى الله عليه وسلم في الكثير من الأحيان عـــبارة عن ردود على ما يطرح عليه من أسئلة أو ما يجابه به من تحديات، فأظهر الله علـــيه تلك المعجزات التي كانت مفحمة لخصومه وذلك سر إيمان الكثير من الناس به في ذلك الوقت. وفي العصر الحديث أخذ الاستدلال العلمي على ظاهرة الوحي منحى آخـــر بعيدا عن إظهار خوارق العادات وبعيدا بعض الشيء عن البناء الفلسفي، تجلى هـــذا المنحى في اعتماد العلوم الطبيعية أساسا لإثبات أو نفي الحقيقة الدينية فتبلور في الفضاء المعرفي الإسلامي الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وهو من العلوم التي يستند إليها في إثبات كون النص القرآني والنص النبوي وحي منـــزل من عند الله عز وجل.

(1) البغدادي: أصول الدين، ص 171.

وعلى الرغم من تنامي نزعة الإلحاد في التاريخ الحديث وهي النزعة المناهضة للفكر الميتافيزيقي والمثالي عموما وللفكر الديني على وجه الخصوص، هذه النزعة التي كانت تعتبر الإيمان بالغيب خرافة وأن الأديان من اختراع بشري، وأن العقل لا يستسيغ الإيمان بمستوى وجودي آخر خارج الوجود المادي، وقد تبلور هذا التيار الذي زكته الفلسفة الوضعية بحجة أن العلم المتمثل في العلم الطبيعي أولى بالثقة من الفلسفة، وأن المادة أولى من الغيب، ولكن سرعان ما تبينت هشاشة هذا الفكر وعدم صموده أمام الفكر الديني وذلك باستثمار نتائج هذه العلوم للاستدلال بها على قضايا الإيمان، وكانت الانتصارات العلمية مصحوبة بانتصارات سياسية تمثلت أساسا في انهيار الإيديولوجيا الشيوعية وإعادة الاعتبار للفكر الديني، وذلك ما جعل حملة الفكر الديني يوظفون نتائج العلم لإثبات صحة الوحي ومن بين هذه النتائج:

أ – التنويم المغناطيسي: الذي أصبح من المسائل الثابتة والمقررة وقد أصبحت هذه الطريقة التي يتقابل فيها شخصان يمكن للأول أن يؤثر على الثاني بطرق معينة، ويمكنه أن ينسيه بفعل التنويم أمورا كثيرة حتى أموره الخاصة كالاسم مثلا، ويلقنه أمورا أخرى اعتبرت هذه العملية التي ثبت نجاحها شبيهة بطريقة تلقي النبي للوحي الذي يوحى إليه عن طرق الملك، بل تكون عملية تلقين الملك للنبي أولى بالصحة لما يتوفر عليه من روحانية وتأييد رباني.

ب – العبقرية: وهي من المؤهلات الذاتية التي يتوفر عليها الفرد فتجعله ينتبه إلى أشياء لا يتنبه إليها غيره من أصحاب الذكاء العادي، ويقول كلاما لا يقوله غيره ويناقش مسائل تفوق مستواهم ويجعل الأمر يصعب على فهمهم، وفي هذا تذكر بعض الحالات التي يفاجأ فيها الشعراء بطبيعة الإلهامات الشعرية التي يجدونها في أنفسهم، وكيف أنها تكون مصدر قصائد شعرية رائعة، وعلى هذا الأمر الذي هو مقرر في سير العباقرة وفي الدراسات النفسية عليه قيست ظاهرة الوحي على الرغم من وجود فوارق بينهما، فما دام العلم قرر خواص العبقرية واعترف بها الأولى أن يعترف بظاهرة الوحي وإثبات أنها من عند الله عز وجل.

ج – ما تقوم به بعض الحيوانات والحشرات: مثل النمل والنحل إذ كثيرا ما تصدر عنها أعمال عظيمة ودقيقة جدا تتعلق بنظام حياتها من جلب للغذاء وتوزيع للمهام وترتيب للأمور وعلاقاتها ببعضها البعض كلها أمور تؤكد بأنها ملهمة

مـــن إرادة علـــيا كيف لا وهي الفاقدة للعقل الذي هو ملكة التفكير والتدبير، وهـــذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُـــيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: 68) وإذا تحقق هذا على مستوى هذه الحشرات البسيطة، فكيف لا يكون في حال الأنبياء عليهم السلام؟[1].

إن انتـــصارات العلـــم الطبيعي التي جعلت الإنسان المؤمن بنتائجه يعتبر ظاهرة الوحـــي مستحيلة وغير مجدية لم يدم هذا التصور بل صار في صف الدين، وكثيرا ما جاءت نتائج العلم المادي نفسها مثبتة بعض المبادئ التي تؤكد حاجة الإنسان للوحي مـــثل: النسبية، اللاحتمية... وغيرها من المبادئ، وهذا ما أدى بعلماء الدين ومنهم المـــسلمين إلى البحث في وجه الحاجة إلى النبوة والوحي في عصر العلم. يقول الشيخ رشيد رضا في هذا بأن حاجة البشر إلى النبوة والرسالة وهداية الأنبياء تتمثل في ثلاثة أمور:

أحـــدها الإيمـــان بالغيب، وأهم مسألة فيه مسألة الألوهية وما عداها من أمور الغـــيب وقد يقول الفكر المادي بأن هذا أمر لا يقره الحس، فيورد الشيخ رشيد رضا أمـــثلة حـــسية تؤكد أن هناك أمور حسية لم يكن الإنسان يعرفها وصار يعرفها مثل الجـــراثيم الـــتي تفتك بالجسم وتسبب الأمراض القاتلة، فإذا كانت هذه الأمور على الـــرغم من حسيتها كانت غير معروفة وتعد من الغيبيات صارت من أهم اكتشافات العلـــم المـــادي فهذا ما يؤكد أن الغيب حقيقة إذ يترتب أنه ليس كل غير مرئي غير موجود، وإذا عجز الإنسان على البرهنة عليها، فإن الوحي هو الذي يجيب عنها.

وثانيها: ما يجب الإيمان به بعد الموت، وهي مسائل السمعيات وهي غيب أيضا، وهـــي الحـــياة التي يحاسب فيها الإنسان ويقام فيها العدل فمعرفة الحياة الأخرى له مـــصدر وحيد هو الوحي، ولذلك كانت محاولات للفكر الفلسفي في القديم لإثبات هـــذه الحـــياة فأثبـــتها حينا وعجز عنها حينا آخر، وأحيانا أثبتها ولكن بكيفية غير صحيحة، وهذا ما يجعل الحاجة إلى الوحي لا تزال قائمة.

وثالـــثها: وضـــع حدود وأصول للأعمال التشريعية التي لا يمكن أن تقام على الرأي والهوى وإنما تقوم على الوحي(1).

---

(1) محمـــد يعقوبـــي خبيـــزة، الوحـــي وأهميته في المعرفة، كتاب دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المماكة المغربية، العدد الأول (1998)، ص 27 وما بعدها.

إن محاولـــة تعـــداد وجوه الحاجة إلى النبوة والوحي هنا، وقد عرضت في ضوء انتـــصارات العلم الحديث لدليل يؤكد بقاء حاجة الإنسان إلى الوحي. وبهذا فالوحي من هذه الناحية يتأكد بأنه قام على الدليل العلمي وبذلك ينبغي أن نتعامل مع النص القرآني باعتباره وحيا منـــزلا قام على صحته الدليل العلمي ولا تزال حاجة الإنسان إليه قائمة، وهذا ما يخالف الرؤية الحداثية في هذه المسألة.

أمـــا المسألة الثالثة التي ينبغي أن توضع في الحسبان وفي إطار التعامل مع النص القـــرآني هي حقوقه على القارئ أو المتعامل معه؛ فكونه وحي منـــزل تترتب للنص حقـــوق تختلف عن حقوق النصوص الأخرى، وإذا كان القارئ أو الباحث في الفكر الإنـــساني يجب عليه أن يلتزم بقواعد بحث معينة حتى لا يغمط صاحب النص حقه، فإن هذه الحقوق تكون للنص القرآني من باب أولى لأنه كلام الله عز وجل، وهذا ما تمـــت الإشارة إليه في المدخل العام لهذا البحث والذي تم التطرق فيه إلى كون النص مقـــدس في ذاته، هذا النمط التوظيفي الذي روعي عند علماء الإسلام لم تتم مراعاته في الخطـــاب الحداثي، بل ذهب هذا الخطاب إلى اعتبار النص الديني كسائر النصوص البـــشرية، وقد مرت بنا نماذج القراءة الحداثية، وكيف أنها أنكرت قدسيته واعتبرته تقدس في التاريخ وليس مقدسا في ذاته.

وهـــذا ما جعلهم يتعاملون معه كأي كلام بشري دونما مراعاة لمصدره الإلهي ودونمـــا مـــراعاة لكونه وحيا منـــزلا. وهذا ما تجلى في تركهم للآداب المختلفة التي كـــان يـــتأدب بها علماء الإسلام في دراستهم لنصوص الوحي، والتي جاءت بها هذه النـــصوص ذاتها واعتبرت عند الحداثيين من الأمور التي تبقي على التقديس والهيبة التي تحـــول دون الفهم العلمي. والخطاب الحداثي يدعي العلمية ولذلك يدعو إلى تجريد النص من قدسيته، ومن جهة أخرى الهدف من دراسة نص الوحي والذي يفترض أنه يتمـــثل في خدمته وتفعيله لا في هدمه والانفصال عنه. ولذلك هذا الهدف كان جهد الخطـــاب الحداثـــي يصب في نقضه والانفصال عنه، وحتى مبادئ التعامل مع النص القـــرآني والمتمثلة في القواعد المختلفة التي أسسها علماء الشريعة والمستمدة من النص ذاتـــه لم تعـــتمد واعتمدت قواعد أخرى منافية لطبيعته مثل الهرمينوطيقا. كل هذه الأمـــور تـــدل علـــى أن الخطاب الحداثي في قراءته لنصوص الوحي لم يتعامل معها كوحي منـــزل وإنما اعتبرها نصوصا عادية كغيرها.

مـــن حقـــوق النص أيضا طبيعة لغته فلا بد من مراعاتها، وهو مبدأ تجرأ عليه الخطاب الحداثي على أساس أن اللغة في تطور مستمر، وأن خصوصية لغة الوحي غير معتـــبرة والهدف من وراء ذلك طبعا محاولة إثبات أن النص القرآني خاطب أهل اللغة الـــتي أنـــــزل بها وأنه لا يمكن أن يوظفه خارج ذلك الإطار، وفي هذا لم يعط حق الـــنص المتمـــثل في كونه كلام الله الذي أراده أن يكون آخر كتبه الذي خاطب به الناس جميعا منذ نـــزوله على محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، فمراعاة لغة النص حق من حقوقه يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.

والعجـــيب في هـــذا أن حملـــة الخطاب الحداثي في تعاملهم مع النص البشري لفلاسفة الغرب مثلا نجدهم يدعون إلى قراءته بلغته الأصلية وأن تحترم تلك اللغة حتى يفهـــم الـــنص على حقيقته!؟ لكنهم في قراءة النص القرآني ينكرون خصوصية لغة الوحي، وعلى أنها تجري عليها سائر الأحكام البشرية إلى درجة أنهم يطرحون إمكانية زوال اللغـــة العربية يوما ما كما زالت اللاتينية القديمة، وهذا كلام لم يعر لغة الوحي اهتماما.

مـــن حقوق النص أيضا الأخذ بأحكامه وتطبيقها فطالما قامت الحجة على أنها وحـــي وآمن به الإنسان فإنه صار ملزما بتطبيق أحكامه وتعاليمه من عقائد وعبادات ومعـــاملات، ولا يمكن أن يبقى الإيمان به عند مجرد الادعاء، بل سبق أن وجدنا مع أحـــد الـــنماذج الحداثية الدعوة الكاملة إلى التحلل مما جاءت به نصوص الوحي من أحكـــام مختلفة وكل هذا باسم العلمية بل باسم العلمانية وهذا العمل لم يعط للنص حقـــه؛ لأن المؤمن بنصوص الوحي يلتزم بما جاءت به من أحكام وتعاليم وتشريعات ولا يدعـــو إلى التحلل منها بل إلى الدعوة إلى تطبيقها وتفعيلها في واقع المسلمين. من هنا يتبين لنا أن الخطاب الحداثي في تأسيسه للتاريخية داخل الإطار الإسلامي لم يراع حقـــوق نـــص الوحـــي التي أوجبها وحددها النص ذاته، ومن هنا أيضا يتبين لنا أن تاريخية النص الديني الإسلامي تتعارض أصلا مع هذا النص باعتباره وحيا منـــزلا.

المطلب الثاني: باعتباره يتضمن أحكاما

يتـــرتب على القول بإثبات حقيقة الوحي كحقيقة عقدية أن أهم ما في الوحي مـــضمونه الـــذي هـــو أحكام مختلفة منها الأحكام العقدية كالكفر والإيمان، ومنها

الأحكام الشرعية كالواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، على النحو الذي هو مقرر عند علماء الشريعة والذي هو مستوحى من نصوص الوحي ذاتها.

وإذا كان مضمون الوحي هو هذه الأحكام فلا يمكن أن يكون خاصا بزمن دون آخر، ولا يمكن أن يكون تاريخيا كما يدعي الخطاب الحداثي، فإذا كان كذلك فساعتها يصبح لا معنى للوحي الذي يؤمن به دعاة التحديث، وبناء على ذلك يصبح أهم ما في الوحي هو الأخذ بأحكامه وتطبيقها ولا يمكن حصرها في زمكان معين، ولذلك كان تعريف النبي على أنه من أوحى إليه الله ولم يأمره بالتبليغ تعريفا مرجوحا، بل خاطب الله نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأمره بالتبليغ كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**...﴾ (المائدة: 67). وحتى إذا كان هناك توقيت للأحكام خاصة على مستوى العقيدة. فما جاء به جميع الأنبياء هو عقيدة التوحيد وما شرع في الأديان السابقة ليس كله مخالف للإسلام، وإنما هناك ما هو ثابت وهناك ما هو متحول، وقد بين ذلك علماء الإسلام من خلال تركيزهم على الغاية من التشريع التي تتمثل في حماية مصالح الناس.

ومن ثم صار عندهم من مصادر التشريع في الإسلام شرع من قبلنا إذا لم يرد في شريعتنا ما يخالفه وهذا لأن الوحي حقيقة، وبما أنها كذلك فله وجه واحد. قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ (الشورى: 13)، وهذا يدل على أن العقيدة التي بعث بها الأنبياء واحدة. أما على مستوى الأحكام العملية فالأمر يختلف، فإذا قيل بتاريخية الوحي وأنه مرتبط بأسباب النزول، وأنه ظاهرة تتناسب ثقافيا مع المجتمع التقليدي الذي سادت في الأسطورة فهذا الكلام يؤدي إلى تاريخية الأحكام الشرعية وأن المسلم لم يعد مخاطبا بها في هذا الزمان أو في المستقبل، أو يؤدي إلى تأويل هذه الأحكام تأويلا فاسدا قائما على الهوى والعبثية لا على الدليل الشرعي.

أما الاحتمال الأول فقد تحاشاه الخطاب الحداثي، أو تحاشى التصريح به، وأما الاحتمال الثاني؛ أقصد التأويل العبثي فقد أخذ به وبشكل مرعب أدى إلى تصادم جلي مع الأحكام الشرعية التي هي مضامين الوحي، وهو أمر مخالف للعقيدة مخالفة

صـــريحة؛ لأنـــه آل بالبعض إلى تحريم الحلال وإباحة الحرام، وإذا آل الأمر هذا المآل تـــصبح تعتـــريه أحكام العقيدة لا أحكام الفقه، وفي هذا يمكن الإشارة إلى جملة من المسائل صارت محل اهتمام الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر يريد أن يثبت تاريخيتها في مقدمتها أركان الإسلام: الصلاة والصيام والزكاة والحج، فهناك من أنكر وجوبها، ومـــنها مسألة الحجاب، ومنها مسألة الربا... ويمكن الوقوف على النمط الحداثي في هذه المسائل وكيف تصادم وخالف المعلوم من الدين بالضرورة بسبب القول بتاريخية الوحي. وكيف أن التاريخية كمقولة حداثية لم تقف فقط عند بعض المسائل المختلف فيها، أو مسائل فرعية بل طالت حتى أصول الدين وأركانه.

فعـــن ركـــن الـــصلاة مثلا، فأهم ما فيه الكيفية التي تؤدى بها الصلاة، وهي مـــستوحاة من السنة النبوية لقول النبـــي صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1]، فهذا نص يوجب تقليد النبـــي صلى الله عليه وسلم في أداء الصلاة لذلك كانـــت عـــبارة عن حركات تؤدى بكيفية مخصوصة تم أخذها عن النبـــي صلى الله علـــيه وسلم، فهي مما جاءت به السنة القولية كما في هذا الحديث، كما جاءت بها الـــسنة الفعلية، فأخذت كيفية صلاة النبـــي صلى الله عليه وسلم وصارت مقلدة من طـــرف المسلمين، أهم ما تم فيه التقليد بالتواتر عدد الصلوات وأنها خمس صلوات في الـــيوم والليـــلة، بل ويستند في ذلك إلى ما ورد في السنة عن فرض الصلاة في حادثة الإســـراء والمعـــراج. فهذه الصورة التي تتم بها صلاة المسلمين غير واجبة في القراءة الحداثية، يقول عبد المجيد الشرفي: "... إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذاك النحو"[2]. طبعا تاريخية النص الديني بما أنها ترهن النص في التاريخ جعلت أصحابها ينكرون حتى هذه الأحكام الخاصة بعبادة الـــصلاة وبغيرها، فلم يبق الأمر عند مجرد العلمانية في مجال السياسة بل طالت جميع الأحكـــام منها حكم الصلاة، كما في هذا النص الذي لا يعتبر لها هيئة مخصوصة ولا التي يؤديها عليها المسلون، ويلتمسون لذلك عدة مبررات منها:

- عـــدم ورود تفـــصيل هيئة الصلاة وأحكامها في القرآن الكريم، واعتبروا الحالة الوحيدة التي ذكرت فيها تفاصيل الصلاة، هي صلاة الخوف في سورة النساء.

---

(1) حديث سبق تخريجه، أنظر ص 49.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 62.

- رد رواية موسى التي تثبت أن الصلاة قد فرضت خمس صلوات في اليوم والليلة، واعتبارها من تجليات العقل الأسطوري، وإن كان الحداثيون لا ينكرون هذا الحديث فقط بل ينكرون حجية السنة كلها.
- اختلاف الجغرافيا، فهناك أقطار ليلها أطول من نهارها، وهناك أقطار نهارها أطول من ليلها.

فاعتبر هذا الفارق في البيئة الجغرافية دال على استحالة أداء الصلاة على النحو الذي تؤدى عليه[1]، وبناء على هذا صار يلتمس العذر لتارك الصلاة على أنه وفي لدينه، ولكنه لم يلتزم بما قرره السلف في هذا الشأن[2] يفهم من هذا الكلام أن السلف هم الذين شرعوا الصلاة وجعلوها تؤدى على وجه مخصوص، ولا شك أن هذا الكلام هدم لهذا الركن الإسلامي، وهكذا تتعارض التاريخية مع نصوص الوحي من حيث كونه تضمن أحكام الصلاة.

أما فريضة الزكاة فما قيل عن الصلاة قيل أيضا عنها؛ أي أن التفاصيل المتعلقة بها لم ترد في القرآن الكريم، واعتبر الوقوف عند أصناف المال التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والوقوف عند وجوه إنفاقها مما يدل على ضيق الأفق الإسلامي[3]، والغريب في هذا أن الخطاب الحداثي لم ينكر الحكمة من مشروعية الزكاة من إحداث للتضامن داخل المجتمع، ومن توزيع للثروة... وغير ذلك ولكنه يصر على الأخذ بالصيغ الحديثة في إدارة المال في الدول العلمانية، مما يدل على أن الموقف المتخذ ليس مستوحى من طبيعة المسألة الشرعية وكونها صالحة لزمان دون غيره؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان الرفض التام لفريضة الزكاة، ولكننا نجد هنا القول بصلاحيتها من حيث المبدأ ومن حيث الحكمة من مشروعيتها، ولكن أن تتم في إطار ديني فلا؟! مما يدل على أن مشكلة الخطاب الحداثي مع الإسلام في حد ذاته، وليس مع شيء آخر، وهذا ما جعل هذا الأخير يجتهد في نسف ما جاء به الإسلام من أحكام.

أما الأحكام المتعلقة بعبادة الصيام فقد تم إنكارها أيضا، وهذا تماشيا مع التأسيس لتاريخية النص الديني، خاصة حكم الصوم، وحكم تعمد الإفطار في نهار

---

(1) المرجع نفسه والصفحة.
(2) المرجع نفسه، ص 63.
(3) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 63.

رمضان؛ فالذي جاءت به النصوص أن صوم رمضان واجب، وأنه ركن من أركان الإسلام، أما حكم من تعمد الإفطار في نهار رمضان بلا عذر فتترتب عليه الكفارة. فبخصوص الحكم الأول؛ أي وجوب الصوم اعتبر غير واجب، يقول عبد المجيد الشرفي: "ترك الباب مفتوحا لعدم صومه، والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين"[1]. وقد أراد صاحب هذا الرأي أن يبني إنكار الوجوب على ذات النصوص التي أثبتت حكم الوجوب مثل قوله تعالى: ﴿... **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...**﴾ (البقرة: 183)، وقوله تعالى: ﴿... **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...**﴾ (البقرة: 185)، وقوله تعالى: ﴿... **وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ...**﴾ (البقرة: 184)، وقوله تعالى: ﴿... **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾ (البقرة: 184)، وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة: 185).

فهذه النصوص التي تحدثت عن الصوم في القرآن اعتبرت غير دالة على وجوب الصوم وإنما تركت الحرية فيه الصوم أو عدم الصوم، وليس يدرى كيف فهم إباحة الفعل والترك من خلال هذه النصوص؟ وما هي القرائن الدالة على ذلك؟! أما عن حكم الإفطار عمدا فقيل بأنه لا يوجب الكفارة، واعتبر القول بوجوبها قول الفقهاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم[2]؛ أي أنه تم باجتهاد تاريخي لا حكما جاءت به النصوص.

والأمر نفسه بالنسبة للحج؛ إذ اعتبرت عبادة الحج التي هي ركن من أركان الإسلام ما هي إلا تواصل مع الميثولوجيا القديمة، وما كان سائدا في الحجاز قبل الإسلام، ولكن الإسلام أضفى عليها أحكاما جعلتها تنسجم مع عقيدة التوحيد[3]، ولذلك آلت القراءة الحداثية إلى إنكار بعض الأحكام المتعلقة بهذه العبادة مثل الرجم إذ اعتبرته امتدادا للتصور الميثي الذي كان عليه الحج قبل الإسلام، بل قرئ فعل الرجم قراءة نفسية وأنها تدل على تفريغ للمكبوت في اتجاه بريء[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 64.
(2) المرجع نفسه والصفحة.
(3) المرجع نفسه، ص 65.
(4) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

إن تناول القراءة الحداثية للعبادات ونظرها إليها على هذا النحو، جعلتها تؤول إلى إنكار الأحكام المختلفة المتعلقة بهذه العبادات، وفي ذلك دعوة للتحلل منها وترك للإسلام. وما قيل عن العبادات قيل عن مسائل الحدود والربا؛ إذ وجد الخطاب الحداثي التماشي مع تاريخية النص الديني يقوض الأحكام المتعلقة بالحدود وبالربا، فآثر هذا التقويض على نقد تاريخية النص الديني.

ففي مسألة الربا التي جاء بها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهو قوله تعالى: ﴿... **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**...﴾ (البقرة: 275)، انطلاقا من اعتبار الحداثيين يقولون بحجية النص القرآني وأن الإسلام هو القرآن، فحينما وجدوا هذا النص الذي يحرم الربا تحريما صريحا، راحوا يبحثون عن قراءة تأويلية لهذا النص من خلال التأكيد على استحضار صورة الربا التي كانت سائدة في القديم، ومقارنتها بالعمليات البنكية في المجتمع الحديث، وأن الصورة التي تتم بها المعاملات المالية في النظام البنكي الحديث ليست من مشمولات النصوص المحرمة للربا وصار: "الاقتراض من البنك بفائدة هو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم"[1]. وحاولوا تبرير ذلك من عدة جوانب:

1. لأن علة تحريم الربا هو كونه عملية مالية تؤدي إلى إغناء أحد الطرفين وإفقار الآخر بل قد تؤدي حتى إلى استعباد المدين.
2. العمليات البنكية ليست هي ذات العمليات المالية التي كانت سائدة في زمن النبوة والتي اعتبرت عمليات ربوية حرمها القرآن الكريم.
3. الفائدة التي يأخذها البنك تحددها الدولة وتبنى على دراسات اقتصادية تراعى فيها أمور كثيرة مثل: نسبة التضخم، تكاليف العمليات المالية، الضرائب المفروضة...[2] بناء على هذه المعطيات اعتبرت العمليات المالية السائدة في البنوك ليست هي الصورة الربوية المحرمة. وقد تردد هذا الكلام كثيرا في الخطاب الحداثي وعند من يمارسون ما يسمى بالقراءة المعاصرة للنص القرآني، وهي من الصور التأويلية المبددة للأحكام التي جاء بها الوحي، وقد كانت ردود على هذه المسألة منها رد الشيخ عبد الرحمان حسن حبنكه الميداني الذي اعتبر هذا الكلام

(1) المرجع نفسه، ص 71.
(2) المرجع نفسه، ص 72.

تجـــرؤ على دين الله، وعدوانا وقحا على كتابه وشريعته لعباده بالعبث التحريفي المعاصر[1].

وما قيل عن الأحكام الخاصة بمسألة الربا، والأحكام الخاصة بالعبادات، واعتبارها لم يعـــد المسلم في الوقت المعاصر مخاطبا بها، وأنها على الصورة التي تؤدى عليها ليست تـــشريعا إلهـــيا بل هي فهوم العلماء، ما قيل عن هذه المسائل قيل أيضا عن المسائل التي فيها حدود كحد الردة والسرقة، القتل، الزنا... وغيرها؛ فهذه مسائل ضبطتها نصوص الوحـــي ونصت فيها على حدود معينة بما لا يحتمل التأويل، وقد انتهت القراءة الحداثية إلى تعطيل هذه الحدود باسم تاريخية النص الديني، الأمر الذي يؤكد لنا تصادم التاريخية مع نصوص الوحي من حيث أن هذه النصوص تتضمن أحكاما.

فعن حد الردة فقد أنكر هذا الحد واعتبر لا سند له في الإسلام، وها هو يطرح الآن وتـــتداوله وسائل الإعلام بفعل الصراع الدائر بين الإسلام والغرب خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، والتي يريد من خلالها الغرب القول بأن الإسلام يصادر الحـــريات الشخـــصية. هـــذه المسألة في الخطاب الحداثي اعتبرت لا دليل عليها من القـــرآن، وإنما القرآن تحدث عن العقوبة الأخروية، يراد بذلك قوله تعالى: ﴿... **لَئِنْ أَشْـــرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**...﴾ (الزمر: 65)، يقول عبد المجيد الشرفي: "القرآن خلو مـــن الإشـــارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد، وإنما نص على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاه"[2].

وقـــد أنكر حد الردة في الخطاب الحداثي، بناء على إنكار حجية السنة، واعتبر الحـــديث الذي قال فيه النبـــي صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" حديثا ضعيفا[3]، وقبل ذلك السنة كلها ليست حجة عند الحداثيين. كما نوقش قتال أبـــي بكـــر رضـــي الله عنه لمانعي الزكاة على أساس أنهم مرتدون، واعتبر هذا الفعل ليس بحجة على النحو الذي يستدل به في الفقه الإسلامي، وأهم شيء يستند إليه الخطاب الحداثي هو معارضة حد الردة لمبدأ الحرية الدينية[4].

---

(1) عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، ص 201.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

(3) رواه الإمـــام الـــبخاري فـــي كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، أنظر صحيح البخاري، المجلد 2، ج3، ص 346 والحديث ضعفه الشرفي، أنظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

(4) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

وهكذا لم يعد حد الردة معتبرا على النحو الذي هو مقرر في الفقه الإسلامي، وما يتصل بحد الردة، حد القتل إلا أن الأمر يختلف من حيث كون حد القتل جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿... **النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**...﴾ (المائدة: 45)، وفي هذا وأمام النص القرآني الذي لا يحتمل تأويلا التمس الخطاب الحداثي تعطيلا لحد القتل فقال بأن القرآن ترك الباب مفتوحا أمام العفو والصفح من قبل أولياء المقتول[1]، ومن المعلوم أن القرآن في حد القتل جعل العفو والصفح حالة القتل الخطأ لا القتل العمد، كما تم النظر إلى حد القتل على أنه كان يؤدى من طرف ولي المقتول، وهذا خطأ، وهو تغييب كلي لمؤسسة القضاء في الإسلام فلم يكن أهل المقتول هم الذين يقتصوا من القاتل؛ لأن هذا يؤدي إلى حالة من الفوضى واللاأمن، بل مسألة القصاص وإقامة الحدود مخولة لمؤسسة القضاء، ولكن الخطاب الحداثي أراد تغييبها ليبرز صورة حد القتل كيف كانت تتم بطريقة فوضوية مما يبرر تدخل الدولة في تنظيم الحدود وتنفيذ العقوبات، ولكن لا على أساس من الدين، مما يؤكد تبرير العلمانية وتعطيل الأحكام الشرعية.

ولذلك اعتبرت: "الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع وإنزال العقاب أيا كان على أصناف المجرمين بعدما كان يحق لولي المقتول أو المظلوم عموما أن يباشر بنفسه هذا العنف في ظل النظام القبلي، وفي غياب مؤسسات الدولة"[2].

وهذا كلام يستشف منه أن الدولة الإسلامية لم تكن تتوفر على مؤسسات ترعى حقوق أفرادها وذلك ما يسوغ الحكم بافتقارها للمؤسسات التي تعرفها الدولة العصرية في ظل النظام العلماني، وهذا كلام فيه القفز على الحقائق؛ لأن الأمر تتولاه مؤسسة القضاء وهي من أشهر مؤسسات الدولة الإسلامية، كما أن الخطاب الحداثي يعترف بأن القتل جريمة تستوجب العقاب، ويمكن أن يتم في ظل العلمانية أما أن يتم في إطار الحكم الشرعي فلا مما يدل أيضا على أن مشكلة هذا الخطاب مع الإسلام نفسه لا مع رأي لعالم من علماء الإسلام.

ومن الحدود التي عطلت في ضوء القول بتاريخية النص الديني حد السرقة، وهو حد جاء به نص قرآني قطعي الدلالة في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا**

(1) المرجع نفسه، ص 68.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 68.

﴿أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ...﴾ (المائدة: 38)، ولذلك لم يجد الخطاب الحداثي في تأويل هذا النص من أجل تعطيل هذا الحد إلا مبررات واهية أراد من خلالها إبعاد هذا الحد، على الرغم من اعترافهم بأن السرقة من الأفعال القبيحة، ومن هذه المبررات:

- اعتبار قطع يد السارق عقوبة مقررة في المجتمع القديم قبل الإسلام، وبذلك فهي تدل على أنها وسيلة بدائية من وسائل العقوبة لا تتناسب مع المجتمعات العصرية المتطورة هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالمجتمع الذي كانت تطبق فيه هذه العقوبة كان يعيش اقتصاد الكفاف بشكل عام، وبذلك قد يهلك الشخص المسروق. وبمفهوم المخالفة المجتمع العصري كله غني، ولذلك لا يخشى الشخص المسروق الهلاك، وهذا ترويج لهذا الفعل القبيح.
- استنكار الضمير الجمعي لها؛ أي أن المجتمع العصري صار يستهجن حد السرقة المتمثل في قطع اليد على النحو الذي قرره القرآن الكريم؛ لأنه من العقوبات البدائية. وهنا نعود إلى مسألة الأحكام المعيارية والعاطفية، ومسألة الميولات والأهواء ومدى إمكانية صلاحيتها كأسس للأحكام العلمية، فنجد مراعاة استثقال المجتمع لهذا الحكم، ولا نجد مراعاة أمر الله عز وجل، كما نجد إدانة الخطاب الحداثي للخطاب الديني على الأحكام المعيارية والعاطفية، وفي الوقت ذاته يقول بها، وهذه من صور التناقضات السائدة في الخطاب الحداثي.

ونتيجة مثل هذه المبررات يلتمس الخطاب الحداثي إبدال هذا الحد بما يتماشى والرؤية العلمانية، ولو خالف ذلك الشريعة؛ أي أن: "قطع يد السارق مثله مثل أية عقوبة أخرى ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[1]. وغير هذه المسائل مما صار يمثل صداما في الخطاب الحداثي باسم تاريخية النص الديني مع نصوص الوحي كثير منها مسألة العدة وأحكامها التي شرعت لأجل براءة الرحم، فصار يقال بأن هذه الحكمة لم تعد معتبرة على أساس أن الوسائل العلمية الحديثة يمكن لها أن تبين لنا براءة الرحم في حالة العدة من طلاق أو من وفاة في أقصر مدة ممكنة، وبذلك يصبح التربص لمدة ثلاثة أشهر أو

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

أربعة أشهر وعشرة أيام للمتوفى عنها زوجها من الأحكام التي تعلقت بالمجتمع القديم الذي لم تتح له هذه الوسائل العلمية[1].

من المسائل التي تمثل حكما شرعيا، والتي تصادمت معها الرؤية الحداثية مسألة الحجاب وقد كان التركيز عليها بحجة أنها من المواضيع المتصلة بموضوع المرأة كموضوع محوري في الخطاب الحداثي وقد تمت معالجة موضوع الحجاب في هذا الخطاب بكيفية خلاف ما هو مقرر في النصوص الشرعية وخلاف ما هو مقرر في الفقه الإسلامي في لباس المرأة والشروط التي يجب أن تتوفر في الحجاب من ستر الجسد كله وعدم الإثارة، وأن يكون فضفاضا، وأن لا يشبه لباس الكافرات... وغيرها من الشروط. وقبل ذلك وجوب الحجاب في حد ذاته، هذا الحكم الذي أنكره الخطاب الحداثي بالاستناد إلى مبررات مختلفة منها:

1. أصل الحرية: أي أن الحرية أصل والقيد طارئ، وبالاستناد إلى هذا المبدأ يريد أصحابه القول أن الإنسان ضمن له الشرع حق الحرية، فهو حر فيما يفعل بما في ذلك اللباس فهو حر في أن يلبس ما يشاء، والمرأة كالرجل لها أن تلبس ما تشاء لأنها حرة كذلك. بناء على أصل الحرية قلبت الأمور في القراءات المعاصرة فصار السفور هو الأصل، والحجاب هو العارض، يقول محمود طه: "والأصل في الإسلام السفور؛ لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول"[2].

يفهم من هذا الكلام أن دلالة الحجاب هي العفة وليست اللباس الشرعي المخصوص، فإذا قيل ما الدليل على أن الحرية بهذا المعنى – السفور – هي الأصل؟ نجد قراءة وتفسيرا بعيدا جدا، بل مخالف تماما لقصة آدم عليه السلام؛ من أنه وزوجه كان كذلك في الجنة قبل الأكل من الشجرة؛ أي كانا يتمتعان بحريتهما كاملة: ﴿**وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا...**﴾ (الأعراف: 19)، ولكن بعدما وقعا في الخطيئة: ﴿**... بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ...**﴾ (الأعراف: 22) أي أخذا في ستر عوراتهما. من هذه القصة التي وردت

(1) المرجع نفسه، ص 84، 85.

(2) محمود طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1 (2002)، ص 165.

في القرآن الكريم قيل بأن الحجاب بدأ وظهر كنتيجة لهذه الخطيئة[1]. مما يدل حسب هذا الرأي أن الأصل في الإنسان هو الحرية في لباسه، وما الحجاب إلا عقوبة حكيمة علـــى سوء التصرف في هذه الحرية التي منحت للإنسان[2]. هذه العقوبة التي نتجت عن التصرف السيء فيما منح الله للإنسان من حرية وفي ضوء ذلك فسر قوله تعالى: **﴿وَاللاَّتـــي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْـــسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾** (النساء: 15). أي الحـــبس ومـــصادرة الحرية كان نتيجة لعدم حسن التصرف في هذه الحرية الممنوحة، التي هي الحق في السفور[3].

ومـــن الواضح لأبسط قارئ أن هذه الآية لا تتحدث عن موضوع الحجاب بل عـــن موضوع آخر له حكم آخر، وهو قياس في غير محله. بل هو استدلال بنص على مسألة لم ترد فيه، وعلى كل فأصل الحرية اعتبر دالا على حرية المرأة في اللباس، وأن الحجاب ليس فريضة من الفرائض، وهنا نجد كيف أن تاريخية النص الديني تؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة وهذا نموذج من نماذجها.

2. إعطـــاء العبرة لسبب النـــزول: وهذا الأمر مدار القول بتاريخية النص الديني ككل، ومسألة الحجاب واحدة من المسائل التي تضمنها هذا النص، خاصة ما ورد في قـــوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾** (الأحزاب: 59)، وقـــوله تعالى: **﴿... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾** (النور: 31)، فهاتين الآيتين تـــضمنتا حكـــم الجلباب والخمار، وهو الوجوب من خلال الأمر الوارد في فيهما، والأمـــر إذا جرد من القرائن أفاد الوجوب كما يقول علماء الأصول، ويعضد ذلك حـــديث النبـــي صلى الله عليه وسلم: "إن المرأة إذا بلغت المحيض لا تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا"[4]. وأشار إلى وجهه وكفيه.

---

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) محمود طه: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ص 166.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) رواه أبـــوداود في سننه، في كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، أنظر سنن أبي داود، ج2، ص 460.

بـــناء على الآيتين الكريمتين، وحديث النبـــي صلى الله عليه وسلم استنبط علماء الإسلام حكم الحجاب وهو الوجوب. لكن التأسيس لتاريخية النص الديني انتهى إلى رؤية تعارض هذا الحكم الذي تضمنته نصوص الوحي وذلك بناء على التركيـــز علـــى أن العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ، وبالتالي تصبح الآية الأولى دالـــة على إدناء النساء جلابيبهن حتى يعرفن فلا يؤذين عند الخروج ليلا لقضاء الحاجة في تلك الظروف الخاصة حيث لم تكن مراحيض بالمساكن؛ أي أنه بمعنى آخر لما تطور العمران وصارت المساكن متوفرة على هذه المرافق، لم تعد هذه الآيـــة متعلقة بلباس المرأة المسلمة. وأما الآية الثانية فلا تدل على أكثر من تبرج المـــرأة، وعدم إظهار مفاتنها بستر صدرها حتى لا يكشف جيبها، فيكون المعنى حـــسب هـــذا التفسير أيضا متعلق بتغطية الصدر، وليس الخمار الذي يغطى به الرأس[1].

والغريب أن صاحب هذا الكلام يتعجب مما قرره الفقهاء بناء على النصوص من أن جـــسد المـــرأة كله عورة، كما يعتبر الدعوة إلى ارتداء الحجاب تشريع المسلمين وليس تشريع الإسلام[2]، ويفهم من هذا الكلام أن النصوص التي تحدثت عن وجوب الحجـــاب خاصة الآيتين السابقتين فسرتا في ضوء سبب النـــزول، لا في ضوء عموم اللفظ، أما الحديث النبوي فلم يتم التطرق إليه.

3. الـــتأويل المتعسف: وهو ظاهرة تطبع الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر في تعاطـــيه مع النص الديني، والتأويل المتعسف أقصد به تقويل النص ما لم يقل، وقد مر بـــنا الحـــديث عـــن التأويل وآلياته واتجاهاته، وهذه الصورة التعسفية للتأويل تعيد استحضار مقولة موت الكاتب، وإتاحة المجال للقارئ أن يفهم كما يريد، وقد فسرت آيات الحجاب وحكمه وفق هذه الرؤية التأويلية الهدامة في كتاب "الكتاب والقرآن" الـــذي ذهب صاحبه بعيدا في ظلم النص القرآني، وفي ظلم اللغة العربية في الآية التي نـــصت على وجوب الخمار في قوله تعالى: ﴿... **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ (الـــنور: 31) راح يتأول كلمة جيب الواردة في هذه الآية على أنها دالة على مواضع معيـــنة مـــن الجسد تحصر في وسط المرأة وصدرها، وليست كلمة الجيب دالة على

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 108.
(2) محمود طه: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ص166.

الـــصدر ككل[1]. وبناء على ذلك يصبح للباس المرأة حدين أدنى وأعلى والحد الأدنى هو ستر الوسط والصدر فقط[2]. وهكذا استنبط المؤلف القول بعدم وجوب الحجاب علـــى المـــرأة المسلمة، وهكذا تكون التاريخية تتصادم تصادما جليا مع النص القرآني والنـــبوي مـــن حـــيث كون كل منهما يتضمن أحكاما منها هذه الأحكام الخاصة بفريضة الحجاب.

وهكـــذا ومما سبق نجد أن تاريخية النص الديني وما أفضت إليه من رؤية داخل الخطـــاب الحداثي العربـــي المعاصر تتصادم مع الوحي من حيث هو مجموعة أحكام ألزم الله عز وجل بها عباده وتعبدهم بها، ولذلك آلت هذه الرؤية الحداثية إلى التحلل مـــن هذه الأحكام من خلال النماذج التي تم ذكرها فصارت الصلاة أن يصلي المرء كمـــا يـــشاء، وصـــار الصوم ليس واجبا ولا تترتب كفارة على من تعمد الإفطار، وصـــارت الزكاة غير متماشية مع ظروف العصر، وصار الحج من بقايا الوثنية، كما وجـــدنا مـــسألة الحـــدود والدعوة الصريحة إلى تعطيلها، وغير هذه المسائل كثير في المعاملات خاصة. فماذا يمكن أن يترتب على مثل هذا الكلام غير هدم الدين والتحلل مـــنه، وجعلـــه مسألة من مسائل التاريخ؟!. وهذا كله ينافي الإسلام في عقيدته وفي شـــريعته، وهذا ما يؤكد لنا أن القول بتاريخية النص الديني يتنافى مع مضمون الوحي الذي هو الأحكام المتمثلة في الأوامر والنواهي التي أرادها الله أن تكون هي التي يحتكم إلـــيها المـــسلمون ويطبقونها في حياتهم وبها يكونوا مسلمين، وبها يفوزون بالجنة يوم القيامة.

(1) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص 607.
(2) المرجع نفسه، ص 550، 551.

خَاتِمَة

خاتمة

من خلال ما سبق يتبين لنا أن تاريخية النص الديني الإسلامي إحدى التحديات التي تجابه العقيدة الإسلامية والعقل المسلم؛ وذلك بالنظر إلى مصدرية التاريخية (= الحداثة الغربية)، وبالنظر إلى إجرائيتها (= آلية انفصال)، وبالنظر إليها كمذهب يعمل على مناهضة الفكر الديني، بل الدين ذاته؛ كيف لا وهي تركز على الأنسنة بدل الألوهية، وعلى العقل بدل الوحي، وعلى الدنيا دون الآخرة تماشيا مع طبيعة موضوعها الذي هو الإنجازات البشرية وليست الحقائق الدينية.

وقد اجتهدت في هذه الدراسة ما أمكنني حتى تكون دراسة شاملة؛ فتطرقت إلى ماهية التاريخية، وهي المسألة مدار هذا البحث، ومحاولات التأسيس لها من خلال القراءات التي ينجزها الحداثيون العرب في الوقت المعاصر، ثم طبيعة المناهج المعتمدة وما آلت إليه من رؤية للنص الإسلامي، ثم تمت مناقشة أوجه الصدام بين التاريخية والنص الإسلامي بما يبين أنها رؤية تخالف الإسلام، وقد انتهت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج معضمها نتائج ناقدة وهي:

1. التاريخية مقولة غير إسلامية، والأخذ بها منزع غير إسلامي وليست خاصية ذاتية من خواص النص الديني الإسلامي بل هي مقولة غربية مستحدثة تأسست في خضم الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب، وقد تمت الإشارة إلى أن أول توظيف لها كان في نهاية القرن التاسع عشر وهذا ما يفند زعم الخطاب الحداثي في الراهن الذي اعتبرها من خصائص النص الإسلامي وأن علماء الإسلام قالوا بها وسمّوها بغير اسمها، وأنهم هم الذين مارسوا سلطتهم فعملوا على إبعادها من ساحة المفكر فيه إلى ساحة اللامفكر فيه، إذ لو كانت كذلك لكان العمل على تأسيسها والدعوة إلى إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي من قبيل تحصيل الحاصل وهذا مالا يستقيم والصرامة المنهجية التي يشدد عليها الخطاب الحداثي في قراءته للنص الإسلامي.

2. التاريخـــية مقـــولة علمانـــية صارت من المفاهيم الإجرائية التي يوظفها الخطاب العلماني في قراءته للنص الديني، وتوظيفها بهذه الكيفية ينم عن تحول نمط الصراع بـــين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ ففي الماضي خاصة خلال نهاية القرن التاسع عـــشر والنصف الأول من القرن العشرين كانت التحديات التي ترد على النص الـــديني على مستوى العقيدة ويعتمد فيها على نتائج العلوم الطبيعية التي اعتبرت مـــناوئة للميتافيزيقا وللفكر الديني، ولكن هذه الأخيرة تحولت وصارت في صف الدين وأصبحت الألوهية تتجلى في عصر العلم، وقد بحث الخصم عن فضاء آخر يجدد على مستواه الصراع فوجد علوم القرآن التي جعل منها مجال بحثه ومدخلا جديدا لنقد التصور الإسلامي، وهنا تجدر الدعوة إلى الاهتمام بهذا التخصص من العلـــوم الإســـلامية الذي جعل منه الخطاب الحداثي منفذا للقول بتاريخية النص الديني.

3. لقـــد اعتـــبر الحداثيون العرب في الوقت المعاصر أن قولهم بتاريخية النص الديني ضـــرب من ضروب الاجتهاد، وكثيرا ما كانوا يعتبرون أنفسهم مجتهدين مجددين كما اجتهد علماء الإسلام في الماضي ووصلوا إلى نتائج هي اجتهادات لهم. وفي الحقـــيقة هـــذه مغالطة فالاجتهاد في الإسلام له ضوابطه وله شروطه، والخطاب الحداثي لم يكن يدعو إلى الانضباط بضابط معين بقدر ما كان يدعو إلى التحلل مـــن الـــضوابط الإســـلامية التي تضمنها النص ذاته كما أن الاجتهاد الإسلامي يهدف إلى خدمة النص وتفعيله في الحياة الإسلامية لا في تحيينه والقول بتاريخيته، والدعوة إلى الانفصال عنه كمرجعية.

4. الخطـــاب الحداثـــي العربـــــي المعاصر في تعاطيه مع النص الديني كان متعسفا مـــتحاملا إلى أبعد الحدود؛ أي أنه لم يكن يراعي حقوق هذا النص في قراءته له من خلال قراءته بغير آلياته، بل بآليات غريبة عنه كل الغرابة وبعض هذه الآليات رفـــض حتى في الإطار الثقافي الغربـــي مثل مقولة موت الكاتب، وإخضاعه لغير مـــناهجه؛ فقـــد اعتمدت مناهج العلوم الإنسانية كما هي عليه الآن في الغرب، والكـــتابة عنه بغير لغته مثل اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية، وهذه من صـــور هذا التعسف الذي لا يصح علميا ولا يستقيم والممارسة المنهجية. هذا ما يـــؤكد لنا أن الخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني لم يكن ينجز قراءة إبداعية

بقـــدر مـــا كان يقلد منجزات القراءة الغربية حول نص الكتاب المقدس والعمل علـــى ســـحبها على النص الديني الإسلامي، وهنا نجد هذا الخطاب أنكر على المـــسلمين التقليد واعتبره من تجليات الإيديولوجيا والدوغمائية، وصار هو مقلدا لغير المسلمين، كما عاب على الخطاب الديني تكريسه المقدس وجعل من الحداثة الغـــربية شـــيئا مقدسا بامتياز، مما يدل على أن مشكلة هذا الخطاب ليست مع الفهم الإسلامي بل هي مع الإسلام نفسه.

5. إن الرؤية التي انتهى إليها الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر جراء القول بتاريخية النص الديني لم تكن رؤية مؤسسة بقدر ما كانت هدفا متوخى، وإن كان تحديد الأهـــداف أمـــرا مشروعا منهجيا وعلميا؛ إلا أن تطويع النتائج للمقدمات على حساب الموضوع محل الدراسة أمر لا يستساغ منهجيا، بل هو من تجليات العمل التعسفي الذي سبقت الإشارة إليه، وما يدل على ذلك الاضطرابات والتناقضات الـــتي وقع فيها الخطاب الحداثي فقد وجدناه مرة يثبت الوجود الميتافيزيقي للنص وينكـــره مرة أخرى، ومثل إشادته بالمناهج الحديثة مرة والاعتراف بعجزها مرة أخـــرى، ومثل تنبؤاتهم بمآل المرجعية الإسلامية واعترافهم بفشل هذه النبوءات، ومثل اعتبارهم الإجابة على سؤال النهضة والتأسيس لها يتم بالعودة والانتظام في المـــرجعية الأصـــيلة للأمـــة ودعوتهم إلى القطيعة مع هذه المرجعية، ومثل ادعاء الاجـــتهاد الإســـلامي وتبني مواقف وتكريس نتائج مخالفة للإسلام في حد ذاته. وكل هذا بسبب أن الخطاب الحداثي حدد الرؤية مسبقا و لم يؤسسها طبعا لعدم توفر آليات التأسيس، وهذا ما يؤكد التنافر بين النص الإسلامي وهذه الرؤية التي اعتبرها الخطاب الحداثي لصيقة به؛ فقد تصادمت مع الكثير من خصائصه الذاتية مـــثل ألوهـــية مـــصدره، ومثل كونه محفوظا من قبل الله عز وجل، ومثل كونه معجـــزا... وغيرهـــا مـــن الخصائص، والأمر نفسه بالنسبة للنص التراثي فقد تصادمت معه هذه الرؤية من جهة كونه تأسس لخدمة نص الوحي، ومثل وظيفته الحضارية التي أداها على امتداد التاريخ الإسلامي.

6. القـــول بتاريخـــية الـــنص الديني كانت له انعكاسات سلبية على مستوى الفكر الإسلامي، خاصة وأن دعاتها يقدمون أنفسهم على أنهم من المفكرين الإسلاميين؛ لأن إدخالهـــا ساحة الفكر الإسلامي كان بناء على عدة أمور كلها معاول هدم

مـــثل: زحزحة القناعات كما وجدنا ذلك مع أحد النماذج وما يترتب عليه من تشكيك في الأصول والفروع ومن اعتبار عدم وجود حقائق ثابتات، وهذا كما يفسد عقيدة المسلم ودينه يبدد هويته أيضا ويخسر بذلك بعده الحضاري ويصبح وجـــوده امتداد لهذا الفكر الذي أنتجته الحداثة الغربية. ومثل الدعوة إلى القطيعة مـــع النص الديني باسم تجاوز الإيديولوجيا، ومثل القول بأن تاريخية النص الديني هـــو أحـــد ضروب تشكيل الوعي العلمي في الإطار الإسلامي... وغير ذلك، وهكـــذا كرست هذه القراءات عدة أمور مثل الحكم على النص القرآني بأنه لا يتجاوز عهد النبوة كمرجعية، ومثل إنكار حجية السنة واعتبارها مواقف دنيوية كانـــت للنبـــي صلى الله عليه وسلم كبشر بعيدة عن الوحي وما تلاها من هدم للتـــشريع، ومثل الحكم على علوم المسلمين التي أسست لخدمة نص الوحي بأنها معارف ميتة. ولا شك أن هذه الأحكام إذا اجتمعت كان القضاء على الإسلام في راهن الأمة ومستقبلها، بل وإلغاء ماضيها أيضا.

7. باعتـــبار هذا البحث في مجال العقيدة، وبناء على أن التاريخية انعكست سلبا على الفكر الإسلامي فقد كانت أخطر تجليات هذا الصدام بشكل خاص مع العقيدة الإسلامية وفي جميع مباحثها؛ ففي باب الألوهية تصادمت معها من خلال الدعوة إلى الأنـــسنة، وفي باب النبوة اعتبرت النبوة وظيفة بشرية دنيوية، أو هي نمط من أنماط الزعامات البشرية التي عرفها التاريخ القديم، ولا تحمل أي معنى آخر، كما عملـــت التاريخية على إبعاد مبحث السمعيات على أساس أنها أمور ميتافيزيقة لا تخـــضع للتحقيق التاريخي، وفي هذا صارت التاريخية موقفا إلحاديا يخالف العقيدة الإســـلامية رأســـا، ومن أوجه الصدام أيضا تغيير محاور الاهتمام في العقيدة؛ إذ اعتبر الإنسان بد ل الألوهية، والوحي بدل العقل... وغير ذلك.

8. المـــناهج الـــتي اعـــتمدها الخطاب الحداثي في سبيل إدخال التاريخية إلى الفضاء الإســـلامي كلـــها مناهج غير إسلامية، والممارسة المنهجية تقتضي الانتظام في الفـــضاء الـــذي تبحث فيه، وهذا ما جعل هذا الخطاب في قراءته للنص الديني يعتمد على آليتين من خلالهما راح يؤسس للقول بتاريخية النص الديني أما الأولى فيه الانتقائية، فقد كان ينتقي من المسائل كنماذج ما يلائم مقصده ولوكان شاذا مـــرجوحا، ويهمل غيره وإن كان مشهورا راجحا. وأما الثانية فهي التقسيم إذ

كـــان يركـــز على فصل المعارف الإسلامية عن بعضها البعض حتى يتاح القول بالتاريخية، وقد انتقدت هذه القراءات حيث عدت من نماذج التعاطي التشطيري مـــع النص الديني، وأن الانتقائية من عيوب المنهج الذي يزعم العلمية. كما أن هـــذه المناهج وعلى الرغم من أنها غير إسلامية رغم ذلك فقد تم تجاوزها حتى في بيئـــتها الأصلية وبروز نـــزعة ما بعد الحداثة دليل على ذلك. بناء على هذا فإذا كانـــت دعوة الخطاب الحداثي إلى إدخال التاريخية إلى المجال الإسلامي بناء على القراءة المنهجية المتميزة والتي تستند إلى العلم الوضعي، إذا كانت كذلك فهاهي هذه المناهج قد تم تجاوزها وهذا بناء على اكتشاف أخطائها ومواطن العجز فيها، مما يدل على أن قراءة النص الديني بها ظلم له، كما أن قراءته بغير مناهجه عملية مخالفة للعمل المنهجي في حد ذاته.

9. بمـــا أن طـــرح مـــسألة تاريخية النص الديني كان في الإطار العام لمعالجة الواقع الإســـلامي وانتـــشاله مما هو فيه من تخلف، وذلك من خلا الإجابة على سؤال النهـــضة؛ أي كيف نحقق النهضة المنشودة؟ في ضوء هذا طرحت مسألة المرجعية الإســـلامية الـــتي هـــي النصوص، ونصوص الوحي بالدرجة الأولى، وعلى هذا الأساس أرجع هذا الخطاب تخلف المسلمين إلى مرجعيته ولذلك قال بتاريخية هذه المـــرجعية والـــبحث عن مرجعية بديلة، طبعا هي المرجعية العلمانية في صورتها الغـــربية، وهذا أيضا تغليط واضح؛ لأن المرجعية الإسلامية غير متحققة واقعيا، والـــدول الإســـلامية كلـــها ذات أنظمة علمانية، بل التاريخ يؤكد أن تراجع المـــسلمين كان بسبب انفصالهم عن مرجعيتهم التي جعلت منهم في الماضي العالم الأول، وبـــناء علـــى هذا نستنتج أن القول بتاريخية النص الديني ليس هو الخيار الوحـــيد للإجابة على سؤال النهضة، وليست التاريخية الأداة المثلى لتقويم الراهن على حد زعم الخطاب الحداثي.

10. بـــناء على النتيجة السابقة تتحدد لنا العقبة التي تقف في وجه الفكر الإسلامي، حـــتى يـــصبح فكـــرا ناضجا منظّرا، يتعاطى مع قضايا الحياة إيجابيا، إنها ليست مرجعيته الدينية على حد ما زعم الخطاب الحداثي والذي لا يزال يوظف الكثير مـــن الجهـــد والـــوقت في سبيل إثبات ذلك؛ لأن دعوة المرجعية الإسلامية إلى الاهـــتمام بالحياة الدنيا لا تقل على دعوته إلى الاهتمام بالحياة الأخرى، فصلاح

الدنـــيا مـــن صلاح الآخرة، وما أمر الإسلام بالعلم والعمل وربطهما ببعضهما البعض واعتبارهما من الفرائض الدينية لدليل على ذلك بل العقبة تتمثل في الابتعاد عن هذه المرجعية، ولكن الخطاب الحداثي أهمل هذا الاعتبار بفعل قراءته الانتقائية التي شكلت الخاصية العامة المعتمدة في تأسيس تاريخية النص النص الديني.

ومـــن هنا نصل إلى أن تاريخية النص الديني كرؤية كرستها القراءات الغربية في الغـــرب وما جهد الخطاب الحداثي العربـــي المعاصر إلى محاولة سحب ما تم تأسيسه عند الغربيين على النص الديني الإسلامي، وتبقى لهذا الموضوع جوانب أخرى جديرة بالـــبحث والمناقـــشة، خاصـــة في إطـــار الجدل العلماني الديني الذي يشهده الواقع الإســـلامي. هذا وأملي أن يكون هذا البحث قد ساهم في مناقشة إشكالية هي من أبرز التحديات التي تجابه العقيدة الإسلامية، والفكر الإسلامي عموما. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فہارس

فهرس الآيات القرآنية

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾	(البقرة/23، 24)	66
﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾	(البقرة/31)	277
﴿ياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾	(البقرة/35)	483
﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾	(البقرة/85)	376
﴿إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾	(البقرة/132)	363
﴿كتب عليكم الصيام﴾	(البقرة/183)	478
﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين﴾	(البقرة/184)	478
﴿وأن تصوموا خير لكم﴾	(البقرة/184)	478
﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾	(البقرة/185)	394
﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾	(البقرة/185)	478
﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾	(البقرة/185)	478
﴿واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به﴾	(البقرة/231)	62
﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾	(البقرة/255)	362
﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾	(البقرة/275)	497
﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الالباب﴾	(آل عمران/7)	50، 95، 97
﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾	(آل عمران/19)	363
﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾	(آل عمران/32)	62

﴿قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾	(آل عمران/41)	381
﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾	(آل عمران/85)	372، 376
﴿ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها﴾	(آل عمران/180)	359، 360
﴿واللاتي ياتين الفاحشةمن نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾	(النساء/15)	475
﴿فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾	(النساء/65)	68
﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾	(النساء/80)	68
﴿وكلم الله موسى تكليما﴾	(النساء/164)	362
﴿رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾	(النساء/165)	.461
﴿وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾	(النساء/213)	62
﴿ياأيها الذين آمنواإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾	(المائدة/6)	390
﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾	(المائدة/38)	481
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾	(المائدة/44)	67، 181
﴿النفس بالنفس﴾	(المائدة/45)	481
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾	(المائدة/45)	181
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾	(المائدة/47)	181
﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾	(المائدة/67)	475
﴿إنك أنت علام الغيوب﴾	(المائدة/109)	363
﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين﴾	(المائدة/111)	383
﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين﴾	(الأنعام/18)	368، 375
﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾	(الأنعام/38)	378
﴿يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾	(الأنعام/112)	382

﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾	(الأنعام/162)	380
﴿بدت لهما سوءاتهما﴾	(الأعراف/22)	481
﴿انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾	(الأعراف/143)	366
﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾	(الأعراف/158)	462
﴿وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل انما أتبع ما يوحى إلي من ربي﴾	(الأعراف/203)	397
﴿وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم﴾	(الأنفال/7)	349
﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب﴾	(الأنفال/12)	360
﴿ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم من الله شيئا﴾	(التوبة/25)	360
﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾	(التوبة/30)	366
﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ايت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاءى نفسي﴾	(يونس/15)	397
﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾	(يوسف/2)	61، 439
﴿إن الحكم إلا لله﴾	(يوسف/67)	67، 141
﴿هذا تأويل رؤياي من قبل﴾	(يوسف/100)	90
﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾	(الحجر/9)	37، 115، 465، 467، 468
﴿واعبد ربك حتى ياتيك اليقين﴾	(الحجر/99)	370
﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون﴾	(النحل/68)	472
﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾	(النحل98)	302
﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾	(الإسراء/106)	60
﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾	(الكهف/110)	368
﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا	(مريم/11)	309، 381

﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾	(الأنبياء/92)	332
﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾	(الأنبياء/107)	461
﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا﴾	(الحج/38)	330، 374
﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾	(الحج/78)	310
﴿قد أفلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون﴾	(المؤمنون/1، 2، 3، 4، 5)	377
﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾	(النور/31)	423، 484، 485
﴿وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق ياتوا إليه مذعنين أفي قلوبهم مرض أم أرتابو أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون﴾	(النور/48، 49، 50)	68
﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها﴾	(الفرقان/5)	338
﴿وقالوا مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾	(الفرقان/7)	367
﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾	(الفرقان/32)	390
﴿ولا ياتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾	(الفرقان/33)	394
﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾	(الشعراء/193، 194، 195)	119، 395
﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾	(النمل/6)	397
﴿ألم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾	(الروم/1، 2، 3)	349
﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾	(الأحزاب/23)	403
﴿وما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾	(الأحزاب/36)	64، 67، 136، 181
﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾	(الأحزاب/40)	323
﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾	(الأحزاب/56)	369
﴿ياأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾	(الأحزاب/59)	484

﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبأ/28) 376، 386، 462

﴿ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ (فاطر/15) 366

﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم﴾ (يس/6) 439

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس/82) 115

﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ (الصافات/164) 204

﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ (ص/20) 71

﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ (الزمر/65) 480

﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى/11) 364، 365

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ (الشورى/13) 457

﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا﴾ (الشورى/51) 375، 385

﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾ (الدخان/3) 119، 394

﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ (محمد/19) 358

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ (محمد/33) 297

﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ (الفتح/10) 68

﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الفتح/23) 201

﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ (النجم/3، 4) 54، 69، 152

﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر﴾ (القمر/45) 389

﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ (الواقعة/77، 78) 302

﴿ومآتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/7) 62، 297، 367، 376

﴿عالم الغيب والشهادة﴾ (الحشر/22) 372

﴿ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (الجمعة/2) 131

﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ (الطلاق/3) 326

﴿قد أحاط بكل شيء علما﴾ (الطلاق/12) 363

﴿ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾ (القلم/2) 453

﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾	(القلم/4)	127
﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾	(المزمل/4)	60
﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾	(البروج/21، 22)	119، 394
﴿إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾	(الأعلى/7)	363
﴿ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى﴾	(الضحى/6، 7، 8)	127
﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾	(القدر/1)	394
﴿قل هو الله أحد﴾	(الإخلاص/1)	362

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

"لا يفقه من قرأ القرآن في ثلاث " 60

"فضل القرآن نظرا على من قرأ ظاهرا كفضل الفريضة على النافلة" 61

"اللهم ارحمني بالقرآن وجعله لي إماما ورحمة" 60

"ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه " 63

"ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه، لا يستبطئن أحد منكم رزقه فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه فلا يطلبه بمعصية " 63

"إذا عرض لك أمر فبم تحكم" 64

"خذوا عني مناسككم " 68، 297

"صلوا كما رأيتموني أصلي " 68، 476

"تركت فيكم أمرين " 69

"كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى " 69

"من صام الدهر فلا صام ولا آل" 89

"لا يرى رؤية إلا جاءت مثل فلق الصبح " 117

"الرؤية الصالحة جزء من خمس وأربعين جزء من النبوة " 117

"أنتم أعلم بأمر دنياكم " 119، 296، 456، 461

"عليكم بسنتي " 119، 131 160، 297

"كل أمر ذي بال لا يبدأ بسم الله" 217

"أنا اللبنة وأنا خاتم النبيين" 323

"إذا استعنت فاستعن بالله" 326

"من كان آخر كلامه لا إلا الله دخل الجنة " 362

"الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" 375

"إن ربي قال لي قم في قريش فأنذرهم فقلت له أي ربي إذن يثلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة فقال إني مبتليك ومنزل عليك 399

كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان فابعث جندا أبعث مثلهم وقاتل بمن أطاعك من عصاك وأنفق ينفق عليك"
"من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟" .399
"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب" 400
"اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين" 402
"من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليأت به" 402
"أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي" 402
"فقدت آية من الأحزاب قد كنت أسمع رسول الله يقرأ بها" 403
"الكلمة الحكمة ضالة المؤمن" 415
"من بدل دينه فاقتلوه" 480
"إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا" 482

فهرس الأعلام

- أ -

إبراهيم عليه السلام 127

أرسطو (طاليس) 47. 204، 205، 260، 264، 420

أركون (محمد) 12، 15، 16، 23، 24، 25، 26، 27، 29، 31، 32، 33، 35، 38، 39، 40، 52، 55، 57، 58، 61، 65، 80، 87، 58، 61، 65، 80، 87، 114، 118، 122، 123، 124، 126، 128، 129، 133، 137، 138، 140، 144، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 169، 171، 172، 186، 195، 214، 224، 225، 226، 227، 232، 241، 245، 246، 252، 272، 277، 280، 281، 283، 284، 287، 288، 290، 291، 292، 298، 307، 310، 312، 313، 315، 323، 325، 333، 334، 336، 337، 338، 343، 344، 350، 351، 352، 361، 367، 374، 379، 384، 388، 405، 406، 407، 114، 419، 424، 426، 437، 441، 445، 453

الإسكندر الأكبر 229

الأشعري (أبو الحسن) 201، 203

الأعشى 117

إقبال (محمد) 334

الألوسي 101

الآمدي 91

الأندلسي 97

ابن أنس (مالك) 95

إيكو (أمبيرتو) 91، 104

- ب -

بارث (رولان) 48

باشلار (غاستون) 12، 26، 188، 194، 199، 247، 248، 259، 261، 434

الباقلاني 345، 346، 347، 348، 349

البخاري 293، 294، 390، 399، 402

البغدادي 363، 369، 377، 470

بنفنيست (إميل) 75

بوب (فرانز) 235

البوطي (محمد سعيد رمضان) 213

بياجي (جون) 197، 250، 251، 261

بيتي 105

البيضاوي 98

- ت -

تايلور (فريدريك) 267

التيزيني (الطيب) 61، 120، 145، 297

تودروف 103

توران (آلان) 25

إبن تيمية (تقي الدين عبد الحليم) 92

- ث -

ابن ثابت (زيد) 400، 402

- ج -

الجابري (محمد عابد) 12، 16، 55، 56، 57، 78، 79، 133، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202،

203، 204، 205، 206، 208، 225، 226،
227، 228، 252، 253، 254، 255، 256،
257، 258، 259، 260، 261، 262، 263،
290، 291، 297، 298، 307، 311، 336،
343، 405، 408، 414، 342، 417، 427،
431، 432، 433، 434، 457
الجاحظ 45
ابن جبل (معاذ) 313
ابن جبير (سعيد) 96
الجرجاني (السيد الشريف) 47، 90
الجرجاني (عبد القاهر) 345
جعيط (هشام) 61، 118، 277، 293، 333،
366، 368
ابن جني 229
جونز (وليام) 235
الجويني (أبو المعالي) 46، 91، 109،
111
جيمس فريزر 268
- ح -
حرب (علي) 15، 49، 79، 80، 87، 149،
186، 208، 445
حفصة رضي الله عنها 402
حسين (طه)، 38، 144، 337
ابن حنبل (الإمام أحمد) 362
حنفي (حسن) 12، 16، 208، 209، 210،
211، 212، 213، ، 214 215، 216،
217، 218، 219، 220، 310، 316، 326،
327، 328، 329، 330، 331، 332، 348،
349، 350، 379
- خ -
الخرساني (أبو مسلم) 96
أبوخزيمة 403
ابن الخطاب (عمر) 125، 389، 400، 402
ابن خلدون 47، 328، 442، 444
- د -
داروين (تشارلز) 268
أبوداود 402
دراز (محمد عبد الله) 320
دريدا (جاك) 12
الدريني (فتحي) 111،
دي سوسير (فرديناند) 49، 179، 229، 230،
231، 235، 236، 239، 243، 244،
428، 429
ديكارت (رونيه) 103، 420
ديلتاي (ويلهلم) 90، 104
- ر -
الرازي (فخر الدين) 89، 95، 343
ابن رشد (أبو الوليد) 55، 92
رضا (محمد رشيد) 472
ريكور (بول) 49، 53، 91، 99، 105
رينان (إرنست) 292
- ز -
الزبيدي 382
الزحيلي 65
الزرقاني 125، 294، 309، 387، 388، 393،
394، 396، 397، 399، 402
الزركشي 60، 61، 90، 293، 387، 390،
395، 397
الزمخشري 96، 97، 98
أبوزيد (نصر حامد) 12، 14، 15، 23،
27، 28، 34، 36، 37، 38، 39، 51، 58،
59، 61، 63، 65، 67، 86، 94، 100،
106، 112، 115، 118، 120، 130، 132،
133، 135، 136، 150، 158، 161، 169،
170، 171، 172، 173، 174، 175، 176،
177، 178، 179، 180، 181، 182، 183،
184، 186، 199، 214، 227، 231، 241،
253، 270، 271، 276، 284، 294، 349،

350، 374، 384، 385، 395، 426، 430

- س -

سبينوزا (باروخ) 34، 468
بن سعيد (أبان) 125، 400
سعيد (إدوارد) 76 ابن أبي سفيان (معاوية) 125، 400
سيبويه 203
ابن سينا 206
السيوطي 122، 172، 293، 294، 392

- ش -

شابي (جاكلين) 123، 158، 296
الشاطبي 111، 113، 167، 190، 203، 211، 411، 420، 461، 462، 463
الشافعي 46، 52، 58، 63، 65، 69، 70، 119، 130، 99، 131، 132، 133، 135، 140، 161، 167، 183، 211، 285، 411، 420، 456
شحرور (محمد) 423، 452، 461
الشرفي (عبد المجيد) 54، 295، 333، 349، 452، 476، 478، 480
شلير ماخير 103، 104
الشوكاني 107

- ص-

الصديق (أبوبكر) 95، 106، 125، 390، 400، 401، 402، 480
ابن الصلاح 226
صليبا (جميل) 248

- ط -

ابن أبي طالب (الإمام علي) 44
طاووس 97
الطبري 89، 343، 442، 444
طه (محمود) 337، 448

- ع -

عائشة رضي الله عنها 95، 390
ابن العاص (سعيد) 402
ابن عباس 95، 390
عبد الجبار (القاضي المعتزلي) 347
عبد الرحمان (طه) 218، 247، 262، 291، 307، 312، 408، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 432، 433، 435
ابن عبد العزيز (عمر) 29، 122، 124، 134، 160، 296، 456
ابن عبد السلام (العز) 111
عبد المطلب 385
عبده (محمد) 211
ابن عربي (محي الدين) 43
العروي (عبدالله) 333
ابن عساكر 442
العشماوي (محمد سعيد) 15، 37، 121، 141، 387
العظم (صادق جلال) 255
العظمة (عزيز) 26، 33، 61، 79، 135، 295، 299، 300، 413
ابن عفان (عثمان) 29، 96، 122، 125، 130، 294، 398، 400، 402، 403، 455
عكرمة 96
ابن علي (الحسين) 96
عمارة (محمد) 373، 378، 111، 412، 454
ابن العوام (الزبير) 96، 402

- غ -

غادامير (جورج هانس) 88، 91، 95، 102، 103، 104، 105، 196، 450
غريم (جاكوب) 236

الغزالي (أبوحامد) 43، 51، 53، 69، 91، 92، 107، 111، 190، 202، 358، 364، 366

- ف -

الفارابي 203
ابن فارس 71، 229
فديدا (بيير) 94، 101
فرويد 94، 104، 105. فريزر (جيمس) 268
فوكو (ميشال) 12، 45، 75، 76، 86، 99، 100، 104، 105، 146، 154، 450

- ق -

ابن قتيبة 50، 98، 107
ابن قيس (ثابت) 125
ابن القيم 95، 106، 110، 113

- ك -

ابن كثير 63، 113، 442
الكسائي 95
ابن كعب (أبي) 125، 400
كورتيوس (جورج) 236
كونت (أجيست) 23، 31، 194، 252، 259، 306

- ل -

لالاند (أندري) 248، 250
ليبنتز 93، 94، 95
لوثر (مارتن) 101

- م -

مارتيني (أندري) 239
ماركس (كارل) 104، 255
ابن مالك (أنس) 402
مجاهد 97
مرتاض (عبد الملك) 15
مروة (حسين) 148، 255
المسدي (عبد السلام) 78، 238، 427
ابن منظور 44، 71، 89، 381
موللر (ماكس) 236
الميداني (عبد الرحمان حسن حبنكه) 480

- ن -

بن نبي (مالك) 334
ابن النديم 443
النظام 347
نيتشه 104، 105
النيسابوري (الواحدي) 392، 454

- هـ -

أبو هاشم 347
هوسيرل (إدموند) 98
هيدغر (مارتن) 91، 93، 98، 99، 102، 103
هيرش 106

- و -

وافي، عبد الواحد 428، 429. ابن الوليد (خالد) 125، 400

- ي -

ابن يوسف (الحجاج) 124، 156

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أدونيس (علي محمد سعيد):
  - النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.
  - الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط4، 1986.
- أركون (محمد):
  - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.
  - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي، ط2، 2002.
  - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998.
  - الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996.
  - الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.
  - القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):
  - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- ألفا (روني إيليا):
  - موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود):

- روح المعاني تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث، بلا تاريخ.
- الأندلسي (محمد بن يوسف الشهير بأبـــي حيان):
- تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1993.
- بارث (رولان):
- درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، ط3، 1993.
- البازعي (سعد، وميجان الرويلي):
- دليل الناقد الأدبـــي، المركز الثقافي العربـــي، ط2، 2000.
- باشلار (غاستون):
- العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984.
- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب):
- إعجـــاز القـــرآن، تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، 1996.
- البخاري (محمد بن إسماعيل):
- الجامـــع الـــصحيح، دار إحـــياء التراث العربـــي، بيروت – لبنان، ط1، 1400هـــ.
- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر):
- أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981.
- بغورة (الزواوي):
- ميشال فوكو في الفكر العربـــي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود):
- شرح السنة، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
- البوطي (محمد سعيد رمضان):
- كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، ط8، 1402هـــ.

- الترمذي (محمد بن عيسى):
- سنن الترمذي، تحقيق: وتصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- تيزيني (الطيب):
- الإسلام والعصر تحديات وآفاق دار الفكر، دمشق - بيروت، ط2، 1999.
- على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي بيروت ط1، 1989.
- الجابري (محمد عابد):
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990.
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1989.
- التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
- الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999.
- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):
- كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- جاد الرب (محمود):
- علم اللغة نشأته وتطوره، دار المعارف، ط1، 1985.
- الجرجاني (السيد الشريف):
- التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الراشد، بلا تاريخ.
- الجرجاني (عبد القاهر):
- دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، ط2، 1997.
- جعيط (هشام):
- في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.

- الفتـــنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000.
- الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله):
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط3، 1992، وكذلك ط4، 1418هـــ.
- الحاج (كميل):
- الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000.
- الحبابـــي (محمد عزيز):
- مفاهيم مبهمة في الفكر العربـــي المعاصر، دار المعارف، بلا تاريخ.
- حرب (علي):
- نقد النص، المركز الثقافي العربـــي، ط2، 1995.
- الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربـــي، ط1، 1995.
- ابن حزم (أبو محمد علي):
- الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1، 1984.
- حسن (عباس):
- النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5، بلا تاريخ.
- حنفي (حسن):
- من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربـــي، ط1، 1988.
- ما العولمة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- الحنفي (عبد المنعم):
- معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987.
- خبيزة (محمد يعقوبـــي):
- الوحـــي وأهميـــته في المعرفة، كتاب دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد الأول، 1998.
- ابن خلدون (عبد الرحمان):
- المقدمة، تحقيق حامد أحمد الظاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 2004.

- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني):
- الـــسنن، دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط1، 1988.
- دراز (محمد عبد الله):
- النبأ العظيم، دار القلم، القاهرة، ط8، 1996.
- الدريني (فتحي):
- المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
- دياب (محمد حافظ):
- ســـيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر 1991.
- دي سوسير (فرديناند):
- محاضـــرات في الألـــسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986.
- الديلمي (شيرويه بن شهردار):
- مسند الفردوس، تحقيق: السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986.
- الرازي (فخر الدين):
- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1990.
- معـــالم أصول الدين، تقديم وتعليق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد):
- فـــصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998.
- رضا (محمد رشيد):
- الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، بلا تاريخ.

- الزبيدي (محمد مرتضى):
- تاج العروس، دار صادر بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- الزحيلي (وهبة):
- علم أصول الفقه، دار الفكر، ط1، 1986.
- الزرقاني (عبد العظيم):
- مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، 1996.
- الزركشي (بدر الدين):
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1988.
- زكريا (ميشال):
- علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1403هـ/1983م.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود):
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 1977.
- أبو زيد (نصر حامد):
- نقد الخطاب الديني، دار سينا، ط1، 1992.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2001.
- مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط5، 2000.
- النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2000.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، ط3، 2003.
- السامرائي (إبراهيم):
- التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، ط3، 1983.
- السباعي (مصطفى):
- السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، ط1، 2000.

- أبو السعود (عباس):
  - أزاهـــير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر، بلا ذكر لرقم الطبعة، 1970.
- السيوطي (جلال الدين):
  - الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
  - المزهر في علوم اللغة، ضبط وتصحيح فؤاد علي منصور، منشورات فؤاد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- الشاطبـــي (أبو إسحاق):
  - المـــوافقات في أصـــول الـــشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- الشافعي (محمد بن إدريس):
  - الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- شاهين (توفيق محمد):
  - علم اللغة العام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1980.
- شحرور (محمد):
  - الكتاب والقرآن، سينا للنشر والأهالي، ط1، 1992.
- الشرفي (عبد المجيد):
  - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- شلبـــي (مصطفى):
  - أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):
  - الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الشوكاني (محمد بن علي):
  - إرشـــاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
- صحراوي (إبراهيم):
  - تحليل الخطاب الأدبـــي، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999.

- صليبا (جميل):
  - المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):
  - جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1992.
- طرابيشي (جورج):
  - مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط1، 1993.
- طه (محمد محمود):
  - نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، ط1، 2002.
- ابن عاشور (محمد الطاهر):
  - تفـــسير التحريـــر والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
- عبد التواب (رمضان):
  - التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط1، 1983.
- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي المعتزلي):
  - المغني في أبواب التوحيد والعدل، تقديم: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بلا تاريخ.
- بن عبد الجليل (المنصف وآخرون):
  - في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، بلا تاريخ.
- عبد الرحمان (طه):
  - تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربـــي، ط2، 1996.
  - العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربـــي، ط2، 1997.
  - فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربـــي، ط1، 1995.
- ابن عربـــي (محي الدين):
  - الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـــ/1999م.

- العروي (عبد الله):
  - ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربـــي، ط4، 1997.
  - مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، ط3، 1997.
- عسلة (علي وآخرون):
  - مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1998.
- العشماوي (محمد سعيد):
  - أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983.
  - الإســـلام الـــسياسي، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر 1990.
- العظمة (عزيز):
  - دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
- عمارة (محمد):
  - الـــنص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 معادة، 1421هـــ/2000م.
  - الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط1، 2003.
  - الخطـــاب الديني بين التشريع الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1424هـــ/2004م.
- الغزالي (أبو حامد):
  - إلجـــام العـــوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق وتقديم: محمد عبد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، ط1، 1985.
  - كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ.
  - المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997.
- ابن فارس (أبو الحسن أحمد):
  - مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986.
  - معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

- فوكو (ميشال):
- جينالوجـــيا المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاتي وعبد السلام بنعبد العلي، ط1، 1988.
- الفيروزأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب):
- القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبـــي بكر):
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، ط2، 1977.
- القـــصيدة النونـــية بـــشرح إبـــراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي، ط3، 1986.
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل):
- تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1980.
- كركي (علي حسين):
- الإبـــستيمولوجيا في طـــور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بلا تاريخ.
- كريستيفا (جوليا):
- علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط1، 1991.
- الكندري (عبد الله عبد الرحمان، ومحمد أحمد عبد الدايم):
- مدخل إلى مناهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1993.
- اللبدي (محمد سمير نجيب):
- معجـــم المـــصطلحات الـــنحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط2، 1986.
- لطفي (طلعت إبراهيم):
- مدخل إلى علم الاجتماع، دار غريب القاهرة، بلا تاريخ.
- ابن ماجة (أحمد بن يزيد القزويني):
- ســـنن ابن ماجة، تحقيق أحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربـــي، 1995هـــ/1975م.

- الإمام مالك (مالك بن أنس):
- الموطأ، إعداد: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط11، 1410هـ/1990م.
- مذكور (عاطف):
- علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987.
- مرتاض (عبد الجليل):
- في مناهج البحث اللغوي، دار القصبة للنشر، 2003.
- المسدي (عبد السلام):
- النقد والحداثة، منشورات دار أمية، دار العهد الجديد، ط2، 1989.
- اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، أوت 1986.
- الإمام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج):
- الجامع الصحيح، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ/1995م.
- المسيري (عبد الوهاب):
- الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424هـ/2003م.
- دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.
- المناوي (محمد عبد الرؤوف):
- التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1410هـ/1990م.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين):
- لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- الميداني (عبد الرحمان حسن حبنكه):
- التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق، ط1، 1997.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق):
- الفهرست، ضبط وتعليق: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الإمام النسائي (أحمد بن شعيب):

- سـنن النسائي، تحقيق: مكتب التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ/1997م.
- النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم):
- المـستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
- النيسابوري (الواحدي):
- أسباب النـزول، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
- هوسيرل (إدموند):
- تأملات ديكارتية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1958.
- وافي (علي عبد الواحد):
- علم اللغة، مكتبة نهضة مصر، ط5، 1962.
- وصفي (عاطف):
- الأنثربولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، 1971.
- آل ياسين (محمد حسين):
- الدراسـات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1980.

الدوريات:

- مجلة القاهرة: عدد أكتوبر 1992.
- مجلة الأصالة: مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، العدد 50/49 سبتمبر/أكتوبر.
- مجلـة إسلامية المعرفة: مجلة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد الرابع عشر السنة الرابعة.
- مجلة المقدمة: العدد الأول فبراير 2005.
- مجلـة كـتابات معاصرة: تصدرها مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت، العدد 27.

- مجلـــة الكلمـــة: مجلـــة يصدرها منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات في بيروت، العدد 23.
- مجلـــة العرب والفكر العالمي: مجلة يصدره مركز الإنماء القومي في بيروت، العدد الثالث، صيف 1988.
- مجلـــة رؤى: مجلة يصدرها مركز الدراسات الحضارية في باريس، العدد 19/18، 2003.
- كتاب الأصالة: العدد الخاص بأشغال الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي.
- مجلـــة عـــالم الفكر: مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، العدد الرابع، أبريل/يونيو 1999، والعدد الأول يوليو/سبتمبر 2000.
- مجلـــة قضايا إسلامية معاصرة: يصدرها مركز فلسفة الدين ببغداد، عدد خاص بالاجتهاد الكلامي، ط1، 2002.
- المجلـــة العـــربية للثقافة: مجلة تصدرها الإيسيسكو، العدد 28، السنة 14، شوال 1415هـــ/1995م.

باللغة الفرنسية:

- Andrè Lalande: Vocabulaire Technique et critque de La philosophie, presse universitaire de France, Paris.
- Andrè Martinet: élèments de Linguistique Génèrale, Nouvelle édition, 1980.
- Emile Benveniste: Problemes de Linguistique génèrale Gallimard, Paris, 1974.
- Jean Piaget: Logique et connaissance scientifique, Paris Gallimard, 1967.
- Lepetit Robert, Dictionnaire de La langue Française, Nouvelle édition, 1992.
- Lepetit Larousse: Librairie Larousse, 1990.

مواقع إلكترونية:

www.ALrazi.net