

**أنسنة النص القرآني
(في ضوء الفكر الحداثي
دراسة نقدية)**

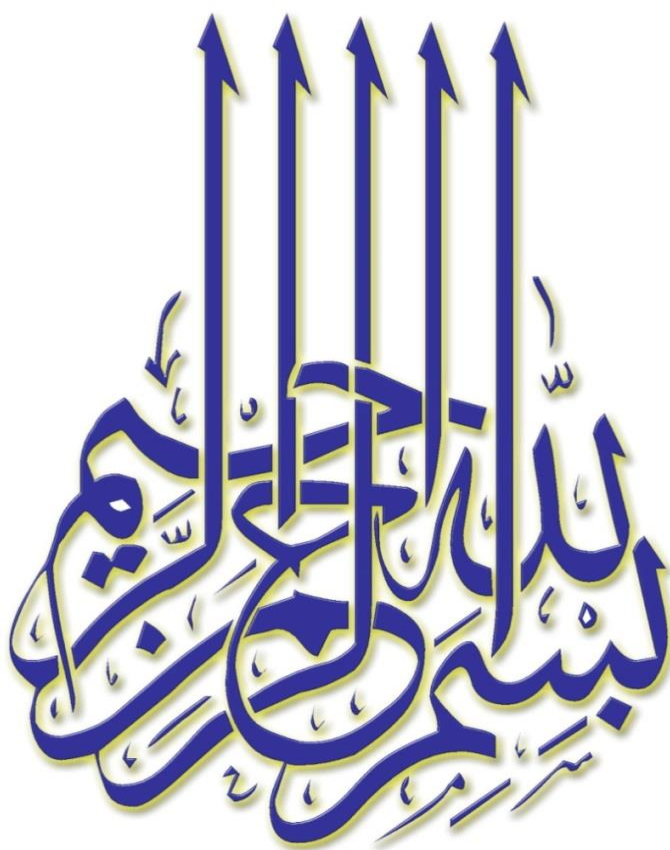
إعداد

الدكتور/ فاتن أحمد السيد شريف

مدرس التفسير وعلوم القرآن

في كلية الدراسات الإسلامية

والعربية للبنات بالمنصورة



أنسنة النص القرآني في ضوء الفكر الحدائي دراسة نقدية

فاتن أحمد السيد شريف

قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر، المنصورة، مصر.

البريد الإلكتروني: Dr.faten.sherif.m@gmail.com

الملخص:

تسعى القراءة الحدائية إلى خلق قطيعة مرجعية ومعرفية بينها وبين القراءات التراثية، بما في ذلك مناهجها الصارمة وعلومها مثل اللغة وعلوم القرآن والأصول، وما نتج عنها من تأويلات - وفق زعمهم - خالية من الإبداع وغير محققة لطموحات المسلم المعاصر. لذا، كان من الضروري - في نظرهم - إقصاء هذه المناهج وإفساح المجال لقراءة جديدة، تعتمد على مناهج أكثر دقة وفاعلية مستمدة من الحضارة الغربية. ولعل من نافلة القول تقرير أن الفكر الحدائي، في مشروعه لإعادة قراءة القرآن الكريم، لا يهدف إلى تحديث فهمه بشكل متفق مع أصوله المعرفية وبما يتماشى مع معطيات العصر الحديث. بل يسعى، في جوهره، إلى إزالة طابع القداسة عن القرآن الكريم، وذلك من خلال تبني استراتيجيات متعددة، أبرزها خطة "الأنسنة"، التي قدمها التيار الحدائي كإطار فلسفي ومنهجي يهدف إلى إعادة تفسير النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً يخضع للفهم البشري والتجارب الإنسانية، بعيداً عن مرجعيته الإلهية. ويهدف هذا البحث إلى الوقوف على "خطة الأنسنة" لدى التيار الحدائي، ومعرفة أبعادها تجاه القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: القراءات الحدائية المعاصرة، الحداثة، الأنسنة.

Humanizing the Qur'anic Text in Light of Modernist Thought A Critical Study.

FATEN AHMED ELSAYED SHARIF.

Department of Quranic Interpretation and Sciences, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Women, Al-Azhar University, Mansoura, Egypt.

Email: Dr.faten.sherif.m@gmail.com

Abstract:

The modernist reading seeks to create an epistemological and methodological rupture with traditional readings, along with their rigorous methodologies and sciences such as linguistics, Quranic studies, and principles of jurisprudence. According to its proponents, these traditional interpretations lack creativity and fail to meet the aspirations of contemporary Muslims. Therefore, it becomes necessary to marginalize them and pave the way for a new reading, utilizing more precise and effective methodologies borrowed from Western civilization. It goes without saying that the modernist approach, in its project to reinterpret the Quran, does not aim to modernize its understanding in alignment with its foundational principles or in a manner consistent with the demands of the contemporary era. Instead, its core objective is to strip the Quran of its sacredness. This is achieved through the adoption of various strategies, most notably the concept of "humanization." This framework, proposed by the modernist movement, serves as a philosophical and methodological approach to reinterpret the Quran as a cultural product subject to human understanding and experiential realities, detached from its divine authority. This research aims to examine the "humanization plan" of the modernist trend and to understand its implications regarding the Quran.

Keywords: Contemporary Modernist Readings, Modernity and Humanism.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي أتم نعمته على البشرية بإكمال الدين، واختار الإسلام خاتمة للرسالات السماوية، وأنزل القرآن الكريم على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون هدايةً لجميع البشر، كتاباً خالداً لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مصوناً من التحريف والتبديل، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]. وبعد

فإن القرآن الكريم هو الأساس الذي قامت عليه أمة الإسلام، الأمة التي شرفت بحمل الرسالة الإلهية الخالدة. فهو المعجزة الإلهية الدائمة التي تناسب كل زمان ومكان، وتشكل حجة الله على خلقه إلى يوم القيامة.

ومن خلال آياته وسوره، تشكلت مقومات هذه الأمة من عقيدة وشرعية وحضارة، مما عزز وحدتها وتكاملها تحت راية الإسلام. ولذلك، كان الدفاع عن القرآن الكريم يُعد الجهاد الأعظم، كونه الحصن المنيع الذي يحمي أسس الأمة، ويضمن استمراريتها وازدهارها في مختلف مجالات الدين والدنيا، لتظل ثابتةً بأمر الله إلى أن يرث الأرض ومن عليها.

وقد اجتهد علماء الأمة الإسلامية من فلاسفة وأصوليين وفقهاء ومفسرين ولغويين في وضع قواعد وضوابط دقيقة لفهم القرآن وتفسيره، خاصةً في آياته المتشابهة، مستندين إلى أسس لغوية وعقدية راسخة.

ومع ذلك، فإن التيارات الحدائثية ذات الطابع المادي أحدثت تغييرات جذرية في كيفية تناول النصوص الدينية، إذ أطلقت العنان للتأويل بلا ضوابط، مما جعل النصوص عرضةً لتفسيرات فوضوية، وأدى إلى تشويه معانيها وأحكامها. بل وصل الأمر إلى حد الإعلان عن قطيعة شاملة مع مصدر النصوص ذاته، حتى لو كان هذا المصدر هو الله سبحانه وتعالى.

وفي هذا السياق، يسعى المشروع الحداثي لإعادة قراءة القرآن الكريم إلى ما هو أكثر من مجرد تقديم فهم معاصر للنص يتماشى مع أصوله ومقتضيات الزمن. حيث يتمحور هدفه الأساسي حول نزع القداسة عن النص القرآني.

ويتم تحقيق هذا الهدف عبر استراتيجيات متعددة، أبرزها خطة "الأنسنة"، التي يتبناها التيار الحداثي كمنهجية فلسفية تهدف إلى تفسير النص القرآني على أنه منتج ثقافي يخضع للفهم البشري والتجربة الإنسانية، متغافلةً عن أصله الإلهي.

ويهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مفهوم "الأنسنة"، الذي يقوم على الاعتقاد بإمكانية تحرير الإنسان من سطوة الإله والاعتماد عليه، والاستغناء عنه بالعلم، التقدم المعرفي، والاكتشافات الحديثة. هذا التصور يسعى إلى بناء رؤية كونية مستقلة عن نور الوحي وتعاليم الأديان، وتقديم بدائل للتصورات الدينية.

إلا أن هذه المحاولات لم تحقق للإنسان السعادة والرضا المنشودين، ولم تحافظ على إنسانيته، بل قادت إلى اغترابه وتيهه. فقد اختزلت وجوده إلى مجرد حدث عشوائي ناتج عن ضربات المادة الصماء، مما سلب حياته المعنى والغائية.

وجدير بالذكر أن كثيرًا من الحداثيين يستندون بشكل كبير إلى مبادئ "الأنسنة" في خطابات التأويل الحداثي للنصوص الشرعية، بما في ذلك قراءة القرآن الكريم، حيث يتبنون قراءة تاريخية للنصوص.

هذا التوجه الفكري يجعل دراسة هذا الموضوع وبيان مخاطره أمرًا ذا أهمية كبيرة، خصوصًا أن هذا الاتجاه لا يزال يحتل مكانة بارزة في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة التي تتناول التراث الإسلامي من منظور إنساني.

والمفارقة هنا أن ذات الخطاب، عندما يقرأ الفكر الغربي، يتعامل معه باعتباره فكرة مستتيرة وحقيقة مطلقة متعالية، غير متأثرة بالدوافع الإنسانية.

لذلك، رغبتُ في الكتابة عن هذا الموضوع لتوضيح مفهوم "الأنسنة"، وبيان خطورة هذا التوجه الفكري، والرد على بعض تصوراتهِ في مجال الدراسات القرآنية.

ورغم أنني لا أدعي الإحاطة بجميع أبعاد هذا الموضوع في هذه الدراسة، فقد حرصت على تناوله من زوايا متعددة تتسم - كما آمل - بالجدة والشمول.

منهج الدراسة: أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة، فهو منهج شكلته وحددت منطلقاته طبيعة الدراسة. ولذا، فقد اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي في رصد آراء الحدائثيين وموقفهم من القرآن الكريم، وذلك بجمع وعرض ما أمكن من أقوال وآراء حول النقاط المتعلقة بموضوع البحث، ومعرفة مكنوناتها.

أما ما استوجب التحليل، فقد توقفت عنده راصدة جوانبه، محاولة - قدر المستطاع - الإسهام في تجلية غامضه. ثم استخدمت المنهج النقدي؛ فما احتاج إلى حوار ومناقشة توقفت عنده، طارحة إياه للنقاش بنقد ما قالوه، وتفيده، والرد عليهم. إضافة إلى ذلك، استخدمت المنهج الاستدلالي للتدليل على طروحات وأفكار ومواقف الحدائثيين الذين تم تناول آرائهم في ثنايا البحث.

وعن خطتي في البحث: فقد رسمت لبحثي خطة مكونة من مقدمة تبرز هدفه، ومنهج الدراسة. والتخطيط الذي احتواه هذا البحث. ثم تلا المقدمة فصلان:

الفصل الأول: بعنوان التعريف بالمصطلحات والمناهج، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول التعريف بالمصطلحات.

المبحث الثاني: الجذور التاريخية للحدائث والأنسنة.

المبحث الثالث: المناهج المعتمدة لدى الحدائثيين في التعامل مع القرآن الكريم.

الفصل الثاني: بعنوان الحدائثيون والوحي ويتألف من تمهيد حول الرؤية

التراثية للوحي ثم ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: بعنوان أنسنة الوحي وفيه مطالب:

المطلب الأول: رؤية د/نصر حامد أبو زيد للوحي.

المطلب الثاني: رؤية د/ حسن حنفي للوحي

المطلب الثالث: رؤية محمد أركون للوحي

المبحث الثاني: علاقة الوحي بالواقع من خلال دراسة مبحث أسباب النزول.
المبحث الثالث: التوظيف الحداثي لبعض القضايا العقدية والفكرية وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مسألة جمع القرآن
المطلب الثاني: القول بخلق القرآن ومآلاته.
المطلب الثالث: قضية إعجاز القرآن.
ثم كانت الخاتمة، وفيها عرضت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال معاشتي لهذه الدراسة، والتوصيات والاقتراحات التي تراها الباحثة. ثم أعقبت الخاتمة بعقد فهرسين: أولهما للمصادر والمراجع، والآخر للمحتوى.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾
وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الأول: بعنوان التعريف بالمصطلحات والمناهج

المبحث الأول التعريف بالحادثة والأنسنة في اللغة والاصطلاح

تعريف الحادثة لغة واصطلاحاً:

لم تكن كلمة "الحادثة" تُستخدم سابقاً بشكل متكرر أو بمعناها الذي نعرفه اليوم، بل وردت في معاجم اللغة العربية بمعانٍ متعددة منها:

- ١- الحديث: الجديد نقيض القديم، والحدوثُ، نقيضُ القُدْمة.
- ٢- أول الأمر وبداعته قال ابن سيده: وأخذ الأمر بحدْثانه وحدائته، أي بأوله وابتدائه.

٣- حدوث شيء لم يكن موجوداً من قبل، والمحدث هو الأمر المبتدع.

٤- والحدث هو: الشباب وأول العمر.^(١)

الحادثة اصطلاحاً: يصعب وضع تعريف جامع مانع لها نظراً لتعدد التعريفات المتاحة وتنوعها، وذلك بسبب الغموض الذهني والنظرة الاختزالية التي تحاول حصره في مجال أو مستوى واحد. في حين أن الحادثة تمثل فلسفة شاملة تشمل جميع المستويات الإنسانية، سواء المعرفية أو الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية^(٢). وعليه، فإن محاولة التعريف بالحادثة تقتصر على توصيفها وشرحها، ولا يمكن اختصارها في مفهوم محدد وواضح المعالم. بل هي عبارة عن مجموعة من المتابعات الوصفية التي تتشكل معاً لتكوين فكر الحادثة.

وإذا أردنا أن نلقي الضوء على مفهوم الحادثة كما طرحه الفكر الغربي، نجد أن موسوعة "لا لاند"^(٣) الفلسفية تهتم بتوضيح هذا المصطلح بوصفه مفهوماً فلسفياً دقيقاً يمثل مرحلة انتقالية إلى طور معرفي جديد في تاريخ الفلسفة الغربية. وتُميز

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، (٣/ ٢٥٢). ولسان العرب، (٢/ ١٣١). مادة حدث. والقاموس المحيط، (ص: ١٦٧) باب الثاء فصل الحاء.

(٢) ينظر: الحادثة من منظور إيماني، عدنان النحوي، ص ٧.

(٣) لا لاند : هو أندريه لالاند فيلسوف فرنسي شهير، ولد في عام ١٨٦٧. يُعتبر من أبرز الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، وهو معروف بمساهماته العميقة في الفلسفة واللغة الفلسفية. أهم ما يُعرف به لالاند هو عمله الموسوعي "المعجم الفلسفي" وتوفي عام ١٩٦٣ ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إلفا، ٢/ ٣٤٠.

الحدث بأنها الفعل الفلسفي المتناغم مع التشكيلات الفكرية المعاصرة، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث، من خلال العلم به ودراسته بشكل دقيق، ثم محاكمته والقطيعة معه^(١).

وأما رولان بارت^(٢) فقد اعتبرها زلزلا حضاريا عنيفا وانقلابا ثقافيا شاملا لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، إذ هي موقف عام شامل ومعارض للثقافات التقليدية الشاملة السائدة^(٣).

وأما في المنظور العربي، فقد عرفت الحداثة بتعريفات متعددة، منها أنها انقطاع معرفي عن الماضي من أجل الحاضر، وهي من جهة أخرى اندفاع متسارع ينأى عن الحاضر في اتجاه المستقبل^(٤).

ومنها أنها نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع، وقيام بنى جديدة^(٥).
من مجمل تلك التعريفات يمكن أن نستخلص أن:

- الحداثة تمثل نمطاً حضارياً فكرياً عصرياً يعتمد على مبدأ القطيعة المعرفية مع الماضي والتراث. وهي ترفض كل ما هو سائد ومألوف من أفكار وقيم ومناهج وثقافات، وتسعى إلى إنشاء فكر جديد ونمط علمي مختلف، تتشكل ملامحه من الأفكار التطورية وتُصاغ من خلال المناهج الحديثة والعلمانية والفلسفات الغربية - لم تعد لفظة "الحداثة" في واقعنا اليوم تحمل المعنى اللغوي التقليدي لها، ولم تعد تعبر عن حلاوة التجديد. فقد أصبحت رمزاً لفكر جديد، يتم تعريفه في كتابات دعائه ومؤلفاتهم. فالحداثة اليوم تشير إلى مذهب فكري مستورد من الغرب، بعيداً عن حياة المسلمين، وعن جوهر دينهم ونهج حياتهم^(٦).

(١) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ٨٢٢/٢.

(٢) رولان بارت: هو ناقد أدبي وفيلسوف فرنسي، يُعد واحداً من أبرز المفكرين في مجال النقد الأدبي والثقافي في القرن العشرين. وُلد ١٩١٥ وتوفي ١٩٨٠. كان له تأثير كبير في مجالات السيميائيات (علم العلامات) وعلم اللغة وفلسفة الأدب. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص ١٣٦.

(٣) ينظر: درس السيميولوجيا، رولان بارت، ص ٤٤

(٤) ينظر: الحداثة، السلطة، النص، كمال أبو ديب، ص ٣٧-٣٨

(٥) ينظر: فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي ادونيس، ص ٣٢١.

(٦) ينظر: الحداثة من منظور إيماني، عدنان النحوي، ص ١٣.

- الحداثة منهج يرتبط باللحظة الحالية، تاركة وراءها كل ما هو قديم، ويحل محلها باستمرار مراحل جديدة. لا تتبع قواعد ثابتة، بل تتغير بتغير الفكر الإنساني وتأخذ شكل الواقع الذي تتفاعل معه، مثل الكأس الذي يتلون حسب الشراب الذي يُملأ فيه. كما أنها منهجية تتأثر بمكان وزمان الناقد، ومدى تأثير ثقافته وفكره، سواء في الشرق أو الغرب.

ثانيا التعريف بـ مصطلح "الأنسنة" :

هو من المصطلحات الفلسفية المعاصرة التي تستخدم في سياقات فكرية متنوعة. ويحمل هذا المصطلح مجموعة من المضامين والدلالات المعرفية. وهو ليس من إنتاج الثقافة العربية أو الإسلامية، بل جاء من الثقافة الغربية المادية التي تشكلت بأبعاد فلسفية وفكرية متأثرة بخصوصياتها الزمنية والمكانية. ويُعتبر هذا المصطلح من أكثر المصطلحات إرباكاً وتعقيداً حتى في الثقافة الغربية الحديثة نفسها، فضلاً عن افتقاره للوضوح في بيئتنا العربية. ويرى البعض أنه لا يوجد تعريف دقيق لمفهوم "الأنسنة" في الأصل.^(١)

وفي محاولة للاقتراب من هذا المصطلح نجد أن "الأنسنة" تعريب لمصطلح (humanism)^(٢) وهو مشتق من الكلمة اللاتينية (humanistas) وتعني تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي يكون بها جلاء حقيقته، على أنه إنسان مميز عن سائر الحيوانات^(٣).

وفي موسوعة لالاند الفلسفية هي مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال

(١) ينظر: النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، حسن حنفي، مصطفى حنفي، ص ١١. وإنسانية الإنسان، رالف بارتون، ص ٩.

(٢) ينظر: معارك من أجل الأنسنة، محمد أركون، ص ٣٠.

(٣) ينظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص ٧١.

استعماله دونيا، دون الطبيعة البشرية^(١).

وعرف محمد أركون^(٢) الأنسنة بأنها عملية الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان، وأنه لا وجود لمثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان^(٣).

إذا الأنسنة -في جوهرها- هي انتقال من عالم يسيطر عليه المقدس إلى عالم يسيطر عليه الإنسان. والمقدس الذي تسعى الأنسنة إلى فك الارتباط به وإحداث قطيعة معه قد يكون دينياً أو سياسياً أو معرفياً أو تاريخياً.

المبحث الثاني الجذور التاريخية للحدثات والأنسنة

أولاً : الجذور التاريخية للحدثات

نشأت الحدثات في الغرب، فهي ظاهرة غربية خالصة من حيث النشأة والتطور والتنظير. ويعد ظهورها في العالم العربي مجرد صدى أو إعادة إنتاج لما يحدث في الغرب، دون أن تستند إلى أصول معرفية من التراث الإسلامي. وقد تم استخدام مصطلح "الحدثات" لأول مرة في كتاب بعنوان "مخطط أو مسح لشعر الحدثات" للمؤلف جريفرز إيدنغ، الذي نُشر عام ١٩٢٧^(٤).

ويرى بعض الباحثين أن جذور الحدثات العربية تعود إلى غزو نابليون لمصر في القرن الثامن عشر الميلادي، إذ كانت هذه المواجهة أول احتكاك مباشر بين الإسلام والغرب بعد صعود الحدثات الغربية. وقد جلبت معها، إلى جانب السلاح، بعض مظاهر الثقافة الغربية، مما أدى إلى بداية وعي المسلمين بتخلفهم مقارنة بتقدم الغرب علمياً وعسكرياً واقتصادياً^(٥).

(١) ينظر: موسوعة لاند الفلسفية، ٥٦٩/٢.

(٢) هو: مفكر وفيلسوف جزائري، اهتم بالدراسات النقدية حول التراث الإسلامي وتحليل الفكر الإسلامي التقليدي باستخدام أدوات الفلسفة الحديثة وكان مقتفياً لأثار المستشرقين وأقوالهم حول التراث من أشهر أعماله كتاب "نقد العقل الإسلامي" و"تاريخية الفكر الإسلامي". وتوفي سنة ٢٠١٠. ينظر: الأثر الاستشراقي في كتابات محمد أركون، محمد سعيد السرحاني، ص ٣٨.

(٣) ينظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، م، ص ١٥٥.

(٤) ينظر: صدى الحدثات، رضوان جودت زيادة، ص ١٨.

(٥) ينظر: الحدثاتيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د/ الجيلاني مفتاح، ص ١٩.

بعد ذلك، توالى الحملات العسكرية الاستعمارية والتبشيرية على بلاد المسلمين، وتبعتها سياسات الابتعاث إلى الغرب طلباً للعلم أو التدريب. ونتيجة لذلك، نشأ جيل من المسلمين يرى في الغرب نموذجاً للتقدم ويدعو إلى تبني تجربته الحضارية. غير أن هؤلاء لم يراعوا السياق التاريخي الذي نشأت فيه تلك الحادثة الغربية التي نادت بإقصاء الدين، ولكل ما يتصل به من تراث كنسي كرد فعل على تسلط الكنيسة وممارستها المستبدة، مما جعل ردة فعل الأوروبيين شديدة العنف حيالها. فأسسوا مشروعهم الحدائي على مبادئ يمكن اجمالها في: مبدأ التوجه للإنسان وحده والانفصال عن الإله، ومبدأ الثقة في العقل فقط والانفصال التام عن الوحي، ومبدأ التعلق بالدنيا فقط ورفض أي دلالة أخروية^(١).

إذاً، الحادثة ذات أصل فكري غربي، نشأت في الغرب قبل أن تنتقل إلى بلاد المسلمين نتيجة لظروف تاريخية، منها المعاناة التي واجهها المسلمون في القرن العشرين من سقوط سيادتهم، واستعمار بلادهم، وتوالي الهزائم الفكرية والعسكرية عليهم أمام الغرب. وقد حاول الحداثيون العرب إيجاد جذور لحدثاتهم في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال محاكاة ما فعله الغرب في إرجاع حدثاتهم إلى الثورة على الكنيسة. ولذا استحضروا رموزاً من التراث الإسلامي والاستعانة ببعض أقوالهم كالحلاج، وابن عربي، والمعتزلة، والقرامطة، كمحاولات لربط الفكر الحدائي بجذور إسلامية. ومع ذلك، فإن هذه المحاولات لا تتجاوز مرحلة الاقتباس أو الاجترار لما قاله الحداثيون في الغرب^(٢).

ثانياً: الجذور التاريخية للأنسنة

إن مفهوم الأنسنة يمكن إرجاع جذوره إلى بدايات الحضارة اليونانية، حيث رأى بروتاغوراس^(٣) أن "الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً"^(٤).

(١) ينظر: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة لمفهوم المعنى والتواصل، عبد الرازق بلعقروز، ص ١٠.
(٢) ينظر: الثابت والمتحول لأدونيس بحث في الإبداع والابتعاث عند العرب، ص ٦١. واعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحادثة، محمد برادة، ص ١١.
(٣) بروتاغوراس هو: (هو فيلسوف يوناني حوالي ٤٩٠-٤٢٠ ق.م) يُعد من أبرز فلاسفة الحركة السفسطائية في اليونان القديمة، وكان له تأثير عميق على الفكر الفلسفي في عصره. اشتهر بروتاغوراس بعبارته الشهيرة: "الإنسان مقياس كل شيء"، التي لخصت منهجه النسبي في الفلسفة والمعرفة. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إلفا، ٢٢٨/١.
(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٦٣.

وفي عصر النهضة، بدأ الاهتمام يتوجه نحو إحياء الكتابات الإغريقية والرومانية القديمة، التي كانت تهتم بالدنيا وتضع الإنسان في مركزها. فأصبحت الفنون والآداب تتمحور حول الإنسان وتجربة الحياة الدنيوية. ومع كل هذا التركيز على البعد الدنيوي، لم يكن هناك مفهوم إنكار وجود الخالق إلا بشكل نادر.

وعندما نشأت الثورة العلمية في القرن السادس عشر، بدأ الناس في أوروبا يؤمنون بأن العقل البشري قادر على فهم أسرار الكون واستكشافه^(١). كما شهدت هذه الفترة مجموعة من الثورات الدينية الهامة، حيث تزايدت الانتقادات الموجهة للكنيسة الكاثوليكية، وأصبح الرأي العام يعتبرها فاسدة، خاصة في مسألة بيع صكوك الغفران. وفي هذه الحقبة، تم ابتكار المنهج العلمي الحديث القائم على التجربة على يد فرانسيس بيكون^(٢)، مما أدى إلى ظهور محاولات للتحدي العلمي للفكر الديني.

بناءً على ذلك، فإن المرحلة التي بدأت فيها الخطابات التي تتناول الإنسان من منظور فلسفي تمتد بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث بدأ التركيز على الحديث عنه كقيمة عليا، ثم ككائن أفضل، فتم التطرق بعدها إلى معنى الأخلاق. ثم جاء المعنى الفلسفي للإنسان بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر^(٣).

بعد ذلك جاء عصر التنوير، أو ما يعرف بعصر العقل، من أواخر القرن السابع عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر. ويُذكر أن كانط^(٤) يعد المؤسس الأول والحقيقي للفلسفة الإنسانية في هذا العصر، إذ جعل الإنسان محور الاهتمام الفكري،

(١) ينظر: الإنسانية المستحيلة، إبراهيم عبد الله الرماح، ص ٣٠.

(٢) بيكون هو: فيلسوف إنجليزي (١٥٦١-١٦٢٦)، يعد من أبرز الشخصيات التي أسست المنهج العلمي الحديث. يعتبر بيكون رائد الفكر التجريبي، ومن أوائل المفكرين الذين نادوا بالتخلي عن الفلسفات القديمة التي اعتمدت على المنطق الأسطي كأساس للعلم، وتبني التجربة والملاحظة كأساس للوصول إلى المعرفة. ينظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص ٢٢٦.

(٣) ينظر: نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو - نقد النزعة الإنسانية، أحمد الطرييق، ص ٥٥.

(٤) هو: إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف ألماني، يعد من أبرز المفكرين في الفلسفة الغربية ومن مؤسسي الفلسفة الحديثة، حيث أحدثت أعماله ثورة في مجالات المعرفة والأخلاق والميتافيزيقا. يتميز كانط بفلسفته النقدية، التي تسعى من خلالها إلى استكشاف حدود المعرفة الإنسانية وطبيعتها. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص ٥١٣ وما بعدها بتصرف.

محوّلاً القضايا المجتمعية إلى موضوعات للعقل والتأمل النظري^(١).
ومن أبرز من تزعم المذهب الإنساني فرديناند شيلر^(٢)، حيث جعل المعرفة
أمرًا إنسانيًا تابعًا لأغراضنا الحيوية، والنتائج المترتبة عليها هي نتائج خاضعة لتأثير
الإنسان^(٣).

وفي القرن التاسع عشر، ازدادات هذه النزعة ظهورًا حتى بلغت أوجها مع
أوجيست كونت^(٤)، بعد مطالعته لكتاب "التشبه بالمسيح" فاستبدل الإنسانية بالله في
كل موضع، ودعا إلى الاستغناء عن اللاهوت وادعى أننا بحاجة إلى ديانة عقلية
جديدة أطلق عليها "ديانة الإنسانية"، تلك الديانة التي نظرت للإنسان بوصفه "الموجود
الأعظم"^(٥).

وكان هذا تمهيدا للفيلسوف الألماني لودفيج فيورباخ^(٦) الذي بلغ بالنزعة
الإنسانية مداها حين ألّه الإنسان^(٧).

أما في العصر الحديث، فإنه يعد من أبرز العصور التي تجلّت فيها النزعة
الإنسانية بوضوح، حيث أصبحت محورية الإنسان في الكون واضحة، لتحل محل
محورية الله تعالى. وفي عام ١٩٣٣م، صدر أول بيان رسمي لأصحاب النزعة

(١) ينظر: الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، في كتاب مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، عبد الله السيد ولد أبيه، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) هو: فرديناند شيلر شاعر وفيلسوف ألماني (١٧٥٩-١٨٠٥). يُعتبر من أتباع الفلسفة المثالية الألمانية التي أسسها إيمانويل كانط، وكان له تأثير كبير في مجالي الأدب والفلسفة. بالإضافة إلى اهتمامه بالأدب والشعر، كان شيلر يُعنى بشكل خاص بفلسفة الجمال والأخلاق والحرية. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني الفا، ٦٠/٢ بتصرف.

(٣) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص ٢٥٠-٢٥١.
(٤) هو: أوجيست كونت هو فيلسوف اجتماعي فرنسي (١٧٩٨-١٨٥٧)، يُعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية (أو المذهب الوضعي)، التي كانت تهدف إلى تأسيس علم اجتماعي دقيق وموضوعي بناءً على منهج علمي وتجريبي. كانت أفكار كونت محورية في تطور علم الاجتماع، وتبني منهجيات البحث العلمي في دراسة المجتمع.
ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني الفا، ٣٠١/٢ بتصرف.

(٥) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ٣٢٧-٣٢٨.
(٦) لودفيج فيورباخ هو فيلسوف ألماني (١٨٠٤-١٨٧٢)، يُعد من أبرز المفكرين في القرن التاسع عشر، وكان له تأثير كبير في تطور الفلسفة الحديثة. وهو معروف بنقده العميق للدين، وفلسفته المادية التي ركزت على الإنسان ككائن مادي وعقلاني، وقد كان من أوائل المفكرين الذين دافعوا عن الإنسان ضد الأيديولوجيات الدينية والفلسفية. ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ٢٠٧/٢ بتصرف.

(٧) ينظر: فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، نادية أحمد النصاروي، ص ١٣٤.

الإنسانية، وتناول هذا البيان فكرة "دين جديد" بدلاً من الأديان الإلهية التقليدية التي تستند إلى الوحي.

وتضمن البيان ١٥ مبدأ، كان أبرزها الإيمان بأن الكون موجود بذاته وغير مخلوق، وأن الإنسان جزء من الطبيعة، ويتأثر تطوره بالثقافة والبيئة. كما دعا البيان إلى أن يسعى الدين إلى زيادة المتعة في الحياة الدنيا، وتعزيز الحرية والعدالة الاجتماعية.^(١)

وبعد ٤٠ سنة من إصدار البيان الأول، وتحديداً في عام ١٩٧٣م، تمّ إصدار البيان الثاني. وفي هذه المرحلة، ظهرت قطيعة أكبر مع الدين واتجهت النزعة الإنسانية نحو الإلحاد بشكل أعمق، في حين رأى بعض أتباع النزعة الإنسانية أن لغة البيان السابق كانت أكثر تصالحاً مع الدين.

وبعد مرور ٣٠ عامًا على إصدار البيان الثاني، وفي عام ٢٠٠٣م، أصدرت الجمعية الإنسانية الأمريكية البيان الثالث تحت عنوان "الإنسانية وتطلعاتها". وجاء هذا البيان أكثر إيجازاً من البيانيين السابقين، حيث تضمن سبعة مبادئ أساسية:

- ١ - تستمدّ المعرفة من الملاحظة والتجريب والتحليل العقلاني.
- ٢ - البشر هم جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ونتيجة للتغير التطوري، وهي عملية غير موجهة.
- ٣ - تستمدّ القيم الأخلاقية من حاجة الإنسان والفائدة واختبارها من خلال الخبرة.
- ٤ - تحقيق الحياة ينبثق من المشاركة الفردية في خدمة المثل العليا الإنسانية.
- ٥ - البشر اجتماعيون بالطبيعة ويجدون المعنى في العلاقات.
- ٦ - العمل لنفع المجتمع يزيد السعادة الفردية.
- ٧ - احترام وجهات النظر الإنسانية في مجتمع مفتوح، علماني، ديمقراطي، مستدام بيئيًا.

(١) ينظر: الإنسانية المستحيلة، إبراهيم عبد الله الرماح، ص ٣٢. والمذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، غالب بن علي عواج، ص ٨٣٢-٨٣٤.

ويوجد هناك إعلانات وبيانات إنسانية غير هذه البيانات الثلاثة، منها : الإعلان الإنساني العلماني ١٩٨٠ م ، وإعلان أمستردام سنة ٢٠٠٠م، والبدايل للوصايا العشر. ^(١)

وبهذا، تم توضيح الجذور التاريخية لمذهب الأنسنة، واتضح أنها ليست ظاهرة حديثة، بل تمتد عبر العصور، حيث ركز الفلاسفة المؤيدون لهذا المنهج على إقصاء البعد الماورائي عن الحياة الدنيوية، مع التركيز على مركزية الإنسان والسعي نحو كل ما يُمكن أن يحقق السعادة واللذة المادية المؤقتة. وقد ظهرت الأنسنة في أشكال متعددة، منها: الأنسنة الدينية، الأنسنة الأخلاقية، الأنسنة العلمانية، الأنسنة الماركسية، وغيرها.

وعلى الرغم من أن الأنسنة جذورها ليست عربية ولا إسلامية، إلا أن العديد من المفكرين العرب المعاصرين سعوا لاستكشاف جذور هذه النزعة في التراث العربي الإسلامي. فبعضهم رأى أن المعتزلة وأفكارهم كانت الإرهاصات الأولى لهذه النزعة^(٢)، بينما اعتبر آخرون أن البداية تعود إلى التصوف^(٣)، وهناك من نسبها إلى فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي وصولاً إلى ابن رشد.

وفي الحقيقة، فإن محاولة المفكرين العرب المعاصرين التنقيب في التراث العربي والإسلامي عن جذور للنزعة الإنسانية هي محاولة لتبرير موقفهم منها؛ فهم يدركون تماماً أن هذا المصطلح يحمل أبعاداً سلبية تتعارض بشكل واضح مع العقلية الإسلامية. ولتجنب هذا الصدام، سعوا للبحث في التراث عما يدعم توجهاتهم ويعزز رؤيتهم. ومع تعمقهم في هذا البحث، ركز معظمهم على الشخصيات والأفكار المثيرة للجدل في التراث الإسلامي، والتي كانت غالباً غير مقبولة مجتمعياً.

(١) ينظر: الإنسانية المستحيلة، إبراهيم عبد الله الرماح، ص ٤٣.

(٢) ينظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ص ١٢٧.

(٣) ينظر: الثابت والمتحول، الأصول، ص ١٣٧.

مبادئ النزعة الإنسانية:

تتبنى هذه النزعة مجموعة من المبادئ في بناء منظومتها المعرفية، والتي تتطوي على إشكالات معرفية تؤثر في نمط تفكير الإنسان وحياته. من بين هذه المبادئ:

١- محورية الإنسان بدلاً من محورية الله: يعد هذا المبدأ من الأسس البارزة في حركة الأنسنة، حيث يتمحور التركيز حول الإنسان باعتباره مركز الكون ومقياس كل شيء، بدلاً من الله. يؤدي هذا التصور إلى رفع قيمة الإنسان إلى مستوى مطلق، مما ينتج عنه ما يمكن وصفه بـ"تأليه الإنسان"^(١).

٢- الاهتمام بحرية الإنسان واختياراته: ركزت الأنسنة على تعزيز مفهوم الحرية لدى الإنسان، مانحةً إياه مساحة واسعة من الاستقلالية. سعت هذه النزعة إلى تحرير الإنسان من القيود المفروضة عليه من قبل المؤسسات الدينية، لاسيما الكنيسة، معتبرةً إياه المسؤول الوحيد عن مصيره. وفقاً لهذا التصور، يصبح الإنسان قادراً على التحكم بالمفاهيم الدينية والتاريخية والطبيعة وحتى الدولة، باعتباره الكائن العاقل والأخلاقي الذي يمتلك زمام أموره^(٢).

٣- تفوق العقل الإنساني واستقلاله: تعتبر الأنسنة العقل الإنساني كياناً مستقلاً بذاته، يمتلك القدرة على إدارة شؤون الحياة دون الحاجة إلى الدين أو الوحي. فالعقل، وفق هذا التصور، قادر على تحديد ما يحقق السعادة في الدنيا وإقامة مجتمع فاضل قائم على الأخلاق والعدل. بناءً على ذلك، يُنظر إلى الإنسان على أنه قادر على التحرر من هيمنة الدين وتعاليم الوحي. أما العقل الذي تعتمد عليه الأنسنة، فهو العقل التجريبي والاستقرائي المستخدم في المنهج العلمي. وفقاً لهذا المبدأ، فإن أي قضية لا يمكن إثباتها بالعقل التجريبي تُعتبر غير صالحة للاعتماد عليها أو منحها صفة العلم^(٣).

(١) ينظر: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، لوك فيري، ص ٤٤.

(٢) ينظر: الحداثة عند كانط، علي أكبر أحمددي، ص ٩٨. بتصرف.

(٣) ينظر: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، روح الله الموسوي، ص ٣٢- ٣٣.

ووفقا لهذا المنظور للعقل، يركز هذا الاتجاه على الإيمان بأن القوانين والقوى الطبيعية هي الفاعل الأساسي في العالم، مع تجاهل القضايا الميتافيزيقية والماورائيات، ولذا يرى أتباع هذا المذهب أن الانشغال بالبعد الماورائي يقلل من قيمة العقل الإنساني، لذا يدعون إلى صياغة النظريات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية وغيرها بناءً على مبادئ تستبعد أي تأثير ميتافيزيقي. لذا فلا وجود للآخرة أو العمل من أجلها؛ بل تُعتبر الحياة الدنيا المجال الوحيد الذي يستحق التركيز والاهتمام^(١).

نقد مبادئ النزعة الإنسانية:

١- يؤدي التركيز على الأنسنة واستبدال محورية الله بمحورية الإنسان إلى تكريس مبدأ النسبية، حيث يصبح الإنسان المعيار الوحيد لتحديد الحقائق. ووفقا لهذا المنطق، يمتلك كل فرد مركزية خاصة به، ولا يجوز لأحد أن يتجاوز حدود تلك المركزية. في ظل هذا التصور، يُصبح الإنسان الفرد المرجع الأساسي في كل الأمور، مما يفضي إلى تعدد الآراء الشخصية حول القضايا المختلفة. وتصبح قيمة تلك الآراء وتأثيرها معتمدة على الشخص ذاته أو على السياق الزمني الذي تُطرح فيه.

مثل هذا النهج ينتهي إلى إنكار وجود حقيقة موضوعية ثابتة، مما يفتح الباب أمام السفسطة، حيث تغيب معايير واضحة تنظم اختلافات الأفراد. وفي نهاية المطاف، يؤدي هذا إلى تفاقم الخلافات بين الناس، مما يخلق حالة من التنافر وفقدان الانسجام في المجتمع.

٢- يُفُرد أصحاب الفكر الأنسني في التركيز على حرية الإنسان واختياره، مما أدى إلى جعلهما في مرتبة تفوق القيم الدينية والأخلاقية. في هذا التصور، يُنظر إلى الإنسان على أنه كائن صاحب حقوق يجب أن تُوفّر له جميع الإمكانيات، بدلاً من

(١) ينظر: الأنسنة الماهية والمناشئ والمباني عرض ونقد، فؤاد صالح الشحماني، ص ١٢٦.

كونه كائنًا مكلفًا بالتزامات ومسؤوليات. وبالتالي، يُرفض أي تكليف أو التزام يُفرض على الإنسان، حتى لو كان مصدره الله تعالى، بدعوى أن ذلك يتعارض مع حريته واختياره. هذا التحرر من القيود والتكاليف أدى إلى تقليل قيمة الأخلاق، مما يسهم في انتشار مظاهر الإباحية والرذيلة داخل المجتمع. وتُجسد هذه الظاهرة النسبية الأخلاقية التي تتكرر وجود قواعد أخلاقية متفق عليها بين الناس، حيث تصبح المنفعة الشخصية والفردية هي الأساس، متجاهلة القيم الدينية والأخلاقية ومعطيات الواقع.

٣- اختزال المعرفة الإنسانية بالمعرفة التجريبية تعكس رؤية ضيقة تقتصر على العلم التجريبي كمصدر وحيد للمعرفة، وتغفل أنماط المعرفة الأخرى مثل الفلسفة، والدين، والفن. هذا الاختزال يواجه العديد من المشكلات النقدية، منها:

أ- تجاهل تنوع أنماط المعرفة: فالمعرفة الإنسانية لا تقتصر على التجربة الحسية أو العلمية فقط. الفلسفة، على سبيل المثال، تعتمد على التفكير العقلاني المجرد لتقديم رؤى تتجاوز ما يمكن اختباره تجريبيًا. كما أن الفن والأدب يقدمان نوعًا من المعرفة الوجدانية والجمالية التي لا يمكن حصرها في التجربة الحسية.

ب- حدود المنهج التجريبي: العلم التجريبي يعتمد على التحقق والاختبار، لكنه لا يستطيع الإجابة عن القضايا الميتافيزيقية أو الأسئلة الكبيرة المتعلقة بمعنى الحياة، الغاية، أو الأخلاق. هذه الأسئلة تتطلب معارف ومقاربات تتجاوز حدود ما هو قابل للقياس أو الاختبار. كما أن الاختصار على المعرفة التجريبية يتجاهل البعد الروحي والوجداني للإنسان، مما يعوق فهمًا كاملاً للطبيعة البشرية. فالإنسان ليس مجرد كائن مادي، بل هو كائن عقلائي ووجداني وروحي يحتاج إلى فهم شامل يتجاوز التجربة الحسية وحدها. وبالتالي، يعد اختزال المعرفة في التجريبية يُعد تقليصًا مفرطًا يُستبعد بموجبه مجالات معرفية مهمة مثل الدين، الذي يقدم منظورًا أخلاقيًا ومعياريًا، والفلسفة، التي تسعى لفهم العلل الأولى والغايات.

ج- إشكالية النسبية في العلم: العلم نفسه متغير، وما يُعتبر حقيقة علمية اليوم قد يتغير مع اكتشافات جديدة في المستقبل. وبالتالي، فإن الاعتماد على التجريبية فقط

يجعل المعرفة الإنسانية عرضة للتغيير المستمر، ويترك فراغاً في البحث عن الثوابت^(١).

البحث الثالث: المناهج المعتمدة لدى الحدائثيين في التعامل مع القرآن الكريم.

تعريف المنهج لغة واصطلاحاً:

المنهج لغة: يقال: "طريق نهج"، أي بين واضح، ويقال "أنهج الطريق" أي وضح واستبان، و"صار نهجاً" أي صار واضحاً بيناً، و"المنهاج" هو الطريق الواضح، و"نهجت الطريق" أي سلكته، و"النهج" الطريق المستقيم^(٢). كما يرد بمعنى السقوط والانقطاع، فيقال "نهجت الأنفاس" أي تقطعت، و"نهج" أي سقط^(٣).

وعرف المنهج بعدة تعريفات اصطلاحية، منها: أنه إجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة.

أو التعريف الصائب للعمليات العقلية التي يقوم العقل بها بهدف الوصول للحقيقة والبرهنة عليها^(٤).

أو هو الطريق المؤدي للكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل لنتيجة معلومة^(٥).

المناهج المعتمدة لدى الحدائثيين في التعامل مع القرآن الكريم :

وظف الحدائثيون في دراسة وقراءة القرآن مناهج متعددة، وقد انطلقوا من مسلمة ترى أنه إذا تم تطبيق نفس مناهج القراءة النقدية التي تم تطبيقها في دراسة نص الكتاب المقدس على القرآن، سيصلون لنفس النتيجة. لذلك، حاولوا البحث عن أدلة تثبت صحة فرضيتهم من خلال عدة مناهج، منها:

١- نقد علوم القرآن الكريم والتي أولى المسلمون بها عناية بالغة عبر العصور، ولكن الحدائثيون تذرعو بتحجر هذه العلوم، معتبرين أنها تخلق جداراً معرفياً عازلاً بين

(١) ينظر: الأنسنة الماهية والمناشئ والمباني عرض ونقد، ص ١٢٥-١٢٦ بتصرف.

(٢) ينظر: لسان العرب (٣٨٣/٢). مادة نهج

(٣) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس، (٥/ ٣٦١) نهج.

(٤) ينظر: المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد قاسم، (ص ٥٢).

(٥) ينظر: الحقيقة بين الفلسفة العامة والإسلامية وفلسفة الإثبات الجنائي، هلاي عبد الله، ص ٤٧٧.

القارئ والقرآن الكريم. وقد تأثروا في ذلك بمنهج المستشرقين. من أبرز مباحث علوم القرآن التي صرفوا جهدهم في دراستها:

كمال القرآن وما يتعلق به من مباحث كمصدر القرآن وأمية النبي ﷺ. والتفريق بين القرآن الشفوي والمكتوب. وإعجاز القرآن وكذلك مبحث جمع القرآن وما يتعلق به من طعون، حيث حاولوا التدليل على وجود مفقود من القرآن الكريم، على ما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث

٢- استخدام المناهج المقررة في علوم الأديان: هذه المناهج هي التي اتبعتها الغرب في دراسة التوراة والإنجيل. ومن هذه المناهج:

المنهج الفيلولوجي: وهو منهج يهتم بدراسة النصوص المكتوبة من حيث إعدادها، وطبعها، ونقد صحتها، والبحث عن مصادرها. وهذا المنهج وظف بشكل كبير في دراسة الكتاب المقدس، نظرًا لتعدد طبعاته وترجماتة ونسخه المخطوطة. إضافة إلى ذلك، فقد أدى فقدان النص الأصلي مما أدى إلى إشكالية تتمثل في استحالة عدم تعرض النص للتعارض أو التحريف أو التغيير، وذلك نتيجة لعوامل طبيعية كالزمن، وعوامل بشرية كإهمال النساخ^(١).

سيطر هذا المنهج على عقول المستشرقين منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى أواخر القرن العشرين، حيث سعوا إلى تطبيقه على القرآن الكريم لإظهاره كنص يفتقر إلى الأصالة ويحتوي على تناقضات. ومن أبرز الأمثلة على ذلك محاولة جولد تسيهر^(٢) نفي أصالة القرآن، حيث قال: "كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذي تعود الكهّان القدماء وضع نبواتهم فيه، ولو جاء في شكل آخر لما رضي أي عربي أن يرى فيه قرآنا موحى من الله^(٣)".

(١) ينظر: القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكلام، ص ٦٦ وما بعدها.
(٢) هو: اجنتس جولد تسيهر أو زيهير مستشرق يهودي مجري، ولد في سنة ١٨٥٠م في بلاد المجر، من أشهر مؤلفاته العقيدة والشرعية ويعتبر من أبرز محرري دائرة المعارف الإسلامية وتوفي عام ١٩٢١ ينظر ترجمته في: موسوعة المستشرقين، د/ عبد الرحمن بدوي، ص ١٩٧.
(٣) ينظر: العقيدة والشرعية في الإسلام، جولد تسيهر، ص ٢٢.

ولكن لا يخفى ما في هذا الرأي من ضعف واضح، إذ إن القرآن يتضمن آيات عديدة تنفي عنه وصف الكهانة أو الشعر، مثل قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ مَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ الطور: ٢٩. كما أن كبار قريش رفضوا هذا الوصف، مثل الوليد بن المغيرة وغيره.

وعلى نهج المستشرقين، اتبع بعض الحدائثيين العرب هذا التوجه في تعاملهم مع القرآن، مطبقين المنهج الفيلولوجي عليه، واعتبروا القرآن نصاً يجب البحث عن مصادره ونسخه. وقد أوضح أركون هذا المفهوم عندما صرح بأن أي مراجعة نقدية للنص القرآني تستدعي إعادة كتابة قصة نشأته، بخلاف ما يرويه التراث عن جمعه. وهذا يستلزم العودة إلى جميع الوثائق التاريخية، سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي أو سني، لتجنب أي حذف حدث نتيجة الصراع بين الأطراف المختلفة. ثم تأتي المرحلة الثانية وهي محاولة العثور على وثائق أخرى قد تكون موجودة، مثل مخطوطات البحر الميت المكتشفة حديثاً، مما يتيح لنا إعادة قراءة النص القرآني^(١).

والحق أن تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم لا يتماشى بشكل صحيح، لأن القرآن قد احتفظ بلغته العربية الأصلية دون أي تغييرات أو اختلافات، كما جاء في قوله تعالى ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ الشعراء: ١٩٥ وتكفل الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩. وبالتالي، لا يوجد تعدد للنسخ قد يسبب تعارضاً يسمح بدراسته بشكل فيلولوجي. وهذا يختلف عن النصوص المقدسة في الغرب التي تظل محصورة في إطار الظن، لأنها في النهاية مجرد ترجمات. ومن المعلوم أن الترجمة لا تستطيع نقل المعاني بدقة تامة، بالإضافة إلى إمكانية تأثرها بثقافة المترجم ورؤيته الشخصية، مما ينعكس على النص المترجم.

٣- استخدام المناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتنزيلها على القرآن ومن هذه المناهج:

(١) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩١.

منهج النقد التاريخي: هو منهج يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لتفسير الأدب وتحليل ظواهره أو التاريخ الأدبي لأمة ما، بالإضافة إلى مجموع الآراء التي قيلت في أديب أو في فن من الفنون^(١).

وتم تطبيق هذا المنهج من قبل المستشرقين على الأديان باعتبار أنها تمر بمراحل نشأة وتطور عبر التاريخ وتخضع لقانون التأثير والتأثر، حيث يؤثر السابق في اللاحق. وقد تأثر الحداثيون بهذا المنهج ودمجوه في دراساتهم للقرآن الكريم، مما أدى إلى ظهور مصطلحات مثل "تاريخ القرآن" في مجالات الدراسات القرآنية.

لكن من الصحيح القول إن تطبيق هذا المنهج على التوراة والإنجيل يعد أمراً ممكناً. فمثلاً، التوراة يمكن دراستها تاريخياً نظراً لأنها نزلت على سيدنا موسى في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وفقدت نسخها الأصلية وتعرضت للتغيير والإضافة حتى عصر عزرا الكاتب في القرن الخامس قبل الميلاد^(٢).

أما القرآن الكريم، فلا يمكن تصنيفه ككتاب تاريخي؛ لأنه دون وحفظ في حياة النبي محمد ﷺ. علاوة على ذلك، يُعتبر هذا المنهج مادياً، حيث يقتصر على دراسة الظواهر المحسوسة ولا يؤمن بالغيبيات

ولا يتوهم من ذلك أن المسلمون لم يعرفوا هذا المنهج فإنهم قد قاموا بتطبيق خطواته الأساسية في عملية جمع القرآن والتي تشمل جمع الوثائق ومقارنتها، والجمع بين الشفهي والمكتوب، والترجيح بين الروايات. إلا أنه هناك فرقاً بين تطبيق المسلمين لهذا المنهج وتطبيق الحداثيين له. فالوثائق في المنهج الإسلامي تم دراستها سداً بينما يكتفي المنهج التاريخي الغربي بدراستها من جهة المتن فقط ، وأما السند فيكاد يكون غائباً بصورة كلية^(٣).

٤- استخدام النظريات النقدية والفلسفية التي ظهرت في القرن العشرين: وهي من أهم المناهج التي طبقها الفكر الحداثي على القرآن الكريم لفهمه وشرحه، حيث تكمن

(١) ينظر: مناهج النقد الأدبي (مفاهيمها وأسسها، تاريخها وروادها وتطبيقاتها العربية، يوسف وغليسي، ص ١٥)
(٢) ذكره صاحب كتاب خلاصة الأدلة السنية على صدق أصول الديانة المسيحية، جيمس شيبارد، ص ١٠.
(٣) دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد [الكتاب المقدس]، د/محمد خليفة حسن ص ٢٨ وما بعدها. ونقد المنهج التاريخي في القرآن، جمال حجيبة، ص ٢٩٤.

أهميتها عند الحدائثيين في امكانية التحرر من الحساسية التقليدية التي تهيمن على العلاقة بالنصوص الدينية، ومن ثم تتم دراستها بشكل حر^(١).

ومن أشهرها:

البنوية: أحد مناهج النقد الأدبي التي نشأت في الغرب في القرن العشرين. بدأ بدراسة اللسانيات، ثم انتقل هذا المنهج إلى العلوم الإنسانية وتوسع استخدامه في الدراسات الأدبية. يُعد هذا المنهج أحد الأدوات المهمة في قراءة النصوص الأدبية، ويتمحور دوره في تحليل النص من خلال مستويات متعددة، مثل: الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والنحوية، والدلالية، والتداولية، والرمزية. ويُعتبر النص بنية مستقلة، حيث يُدرس كل جزء فيه بشكل منفصل دون النظر إلى السياق الخارجي، مثل الواقع أو المؤلف أو مقصده. ويهدف هذا الاتجاه إلى دراسة النص نفسه فقط دون أي اعتبارات خارجية^(٢).

يُستخدم هذا المنهج بشكل بارز من قبل المستشرقين في قراءتهم للقرآن الكريم، ومن بينهم المستشرق بلاشير^(٣)، الذي أكد أن الآيات في السور المكية مثل: "الكافرون"، "العلق"، و"الناس" غالبًا ما تكون منظومة بقافية موحدة أو مسجعة بهدف التأثير في نفوس السامعين. كما أشار إلى أن طول وتناقص السجع في الآيات يتغير وفقًا لطبيعة الدعوة القرآنية^(٤).

وما قاله بلاشير يعد ممارسة للتحليل البنيوي، الذي يهتم بدراسة الصفات الشكلية للنص. هذا الأمر الذي قد يكون مقبولا في مجال الدراسات الأدبية، لكنه لا يمكن سحبه إلى ساحة الدرس القرآني.

وقد انحسر المنهج البنيوي في أوروبا منتصف القرن الماضي بسبب عجزه عن تحقيق المعنى، ليحل محله المنهج التفكيكي الذي ارتبط بتيار ما بعد الحداثة.

(١) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩١.

(٢) ينظر: المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص ٥٢.

(٣) هو: مستشرق فرنسي ولد عام ١٩٠٠ وتلقى دروسه الثانوية بالمغرب وتخرج في كلية الآداب بالجزائر وعين أستاذا لكرسي الأدب العربي ثم محاضرا في السوربون وله ترجمة للقرآن للغة الفرنسية مشفوعة بتفسير قصير وتوفي سنة ١٩٧٣ م. ينظر: موسوعة المستشرقين، د/ عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٧.

(٤) ينظر: القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره لبلاشير، ص ٤٠.

والغريب أن الحداثيين العرب استوردوا هذا المنهج بعد انتهائه في بيئته الأصلية، وطبقوه في دراسة القرآن الكريم. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما فعله محمد أركون في قراءته لسورة الفاتحة وفقاً لهذا المنهج الألسني، حيث تناول السورة من خلال مستويات متعددة. أظهر أركون، على سبيل المثال، تأثير التعريف والتكثير في السورة، مشيراً إلى قوة حضور التعريف وأثره في النص. كما ناقش الضمائر في السورة، مبيهاً الفرق بين الضمائر في (أنعمت - واهدنا) حيث تشير الأولى إلى الفاعل بينما الثانية تحمل ضميراً مجهولاً، واكتشف كذلك تبايناً في النظام الفعلي للسورة حيث لاحظ قلة الأفعال مقارنة بالضمائر، مُبرِّراً أن الأفعال المضارعة (نعبد ونستعين) تعكس التوتر والجهد المبذول من المتكلم (الإنسان) للوصول إلى الله. كما ناقش قيمة الأمر في (اهدنا) بعد الفعلين المضارعين، معتبراً أن القيمة المعنوية للأمر لا تتحقق إلا بعد تلك الأفعال. ثم انتقل إلى النظام الاسمي، فميز بين الأسماء الأصلية مثل (رب، وحمد) والمشتقة مثل (مالك، المغضوب). في النهاية، قسم السورة إلى أربع وحدات نحوية رئيسية لتوضيح الدور النحوي للفاعل المقصود بكلمة الله وكيفية فهم توسع المعنوى للفاعل نفسه وفي النهاية النظم بين وجود قافية (يم) متناوبة مع قافية (ين) ^(١).

ومن الملاحظ أن أركون عمل على حشد كثير من أقوال المستشرقين بالإضافة إلى اجتزاء أقوال من تفسير الطبري والرازي مقطوعة من سياقها. وقد حاول بعض البنيويين ربط هذا المنهج بأعماق التراث الإسلامي، حيث استندوا إلى نظرية النظم ^(*) عند عبد القاهر الجرجاني ^(٢) في "دلائل الإعجاز"

(١) ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص ١٢٥-١٣٤. ومناهج وآليات فهم النص القرآني عند محمد أركون وأثر الاستشراق فيها، خولة مهدي وكاظم جواد، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(*) نظرية النظم هي منهج يهدف لربط الكلام بعرضه ببعض بأن يضع المتحدث كلامه في الوضع الذي يقتضيه التركيب المناسب له، فهو توخي علم النحو والعمل بقوانينه وأصوله الأمر وهو ما يبرز قيمة تركيب الجملة عن طريق مراعاة الروابط بين الجمل. ينظر: دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني، (١/ ٨١). ونظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية، وليد مراد، ص ٥٦.

(٢) هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجاني النحوي المشهور؛ من أشهر مصنفاته المغني في شرح الإيضاح في نحو ثلاثين مجلداً، وإعجاز القرآن، وكان شافعي المذهب أشعري الأصول، توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمائة. ينظر: فوات الوفيات، محمد بن شاکر (٢/ ٣٦٩)

واعتبروها ارهاصا للبنائية.

إلا أن هذا الوصف ليس دقيقاً، لأن المعنى لم يكن غائباً في نظرية النظم لدى الجرجاني، وهو ما يتضح جلياً عندما أشار إلى أن العلم بمقاصد الكلام هو علم ضروري، إذ من البديهي أن الناس يتحدثون مع بعضهم البعض بهدف أن يفهم السامع غرض المتكلم ومقصده^(١).

يظهر من قول الجرجاني أن المعنى كان حاضراً في ذهنه، فبينما ترفع نظرية النظم من قيمة النحو، فإنها لا تراه مجرد قيمة شكلية فحسب، بل وسيلة لإبراز الصورة الذهنية وتنظيم المعاني داخل السياق. وهذا لا يقتصر على موقف الجرجاني فقط، بل إن علماء المسلمين قد تنبهوا أيضاً إلى أهمية دراسة الدلالات، وأكدوا أن عدم إحكام دلالات الألفاظ وفهم ما يتعلق بها من سياق وظروف وملابسات يؤدي حتماً إلى عدم فهم النص وإدراكه بشكل صحيح^(٢).

والبنائية كمنهج وجهت إليه عدة انتقادات منها:

١- القول بموت المؤلف أدى إلى إهمال القيم داخل النص، فضلاً عن إضفاء معاني جديدة عليه قد لا تتناسب مع مقاصده الأصلية التي أرادها الكاتب، مما يؤدي إلى فقدان العمق الدلالي للنص وفهمه بشكل سطحي أو مشوّه^(٣).

٢- العجز عن تحقيق المعنى ينجم عن التمسك المفرط بالشكلانية، مما يؤدي إلى تجاهل العناصر الأخرى المكونة للنص^(٤)، مما يحد من فهم النص بشكل شامل، ويعوق الوصول إلى معانيه العميقة.

٣- عدم القدرة على الوصول للحقيقة، لأن كل ما تعرفه في نهاية الأمر هو الأفكار التي توجد داخل عقولنا كالصور المدركة من حيث التركيب؛ فيظل الإنسان مقيداً

(١) ينظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، (١/ ٥٣٠).

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي، (٢/ ١٠٥).

(٣) ينظر: البنائية بين النشأة والتأسيس دراسة نظرية، ثامر إبراهيم مصاروة، ص ٥٢.

(٤) ينظر: المرايا المحدبة من البنائية إلى التفكيك، د/ عبد العزيز حمودة، ص ٢٤٤.

بسجن اللغة: (١)

بالإضافة إلى أنه، نظراً للتطرف الشديد لهذا المنهج وكثرة الانتقادات الموجهة إليه، تم طرح بدائل أكثر مرونة، مثل القول بالمقاصدية، رغم ما يثيره ذلك من خلاف بيننا كمسلمين. ومع ذلك، يبدو أن القول بالتركيز على المصالح دون النظر للشارع بعين الاعتبار قد يفتح الباب لتغيير الحدود والشرائع بسبب تغير الظروف والأحوال. (٢)

التفكيكية:

ظهرت كرد فعل على المنهج النبوي الذي لا ينطبق إلا على الأنساق اللغوية. وهي كمنهج نقدي قامت على استحالة الوصول لفهم النص، أيا كان بصورة كاملة (٣).

فالتصور التفكيكي يدعو إلى تفكيك النصوص والمعاني إلى فقرات متناثرة فالقارئ يفكك النص ثم يقوم بإعادة بنائه وفق آلياته هو، ولا مانع فيه من تضمن القول ونقيضه.

ومن أمثلة تطبيق المستشرقين لهذا المنهج في دراسة القرآن، ما قام به أندريه شواركي (٤) في ترجمته للقرآن الكريم. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَمُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٤)، ترجمها إلى: "ستدمرون في الأرض مرتين وستنهضون نهوضاً كبيراً"، محولاً بذلك الإفساد المنسوب إلى بني إسرائيل في الآية إلى تدميرهم، بالإضافة إلى تفسيره بأن

(١) ينظر: المرايا المحدثية من البنيوية إلى التفكيك، ص ٢١٦.

(٢) ينظر: المستنقى لأبي حامد الغزالي، (ص ١٧٤).

(٣) ينظر: موقف الفكر الحدائث العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، (ص ١٨٦). والمنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية، محمد الطحان، ص ٦٢.

(٤) أندريه شواركي كاتب يهودي ترجم التوراة والانجيل وله ترجمة في معاني القرآن إلى الفرنسية صدرت عام ١٩٩٠م أحدثت ضجة في العالم الإسلامي والغرب، وخاصة بالقاهرة وقد انتقدها المستشرقون قبل غيرهم من المسلمين حيث كان يعمد إلى المعاني الشاذة هي في الأصل إحدى- المعاني اللغوية لأصل اللفظة، لكن لا يصلح استعمالها لكي تؤدي وظيفة الترجمة. ينظر: القرآن الكريم وإشكالية الترجمة دراسة تقييمية لمحاولة المستشرق الفرنسي أندريه شواركي د/ حسن بن إدريس عزوزي، ص ٢٨.

وصفهم بالعلو يعني النهوض.

لكن ما ذكره شواركي في تفسيره غير دقيق، إذ إن تفسيره للعلو يتناقض مع ما ورد في القرآن الكريم، حيث يُقصد بالعلو في الآية التجبر والتسلط، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا فِرْعَوْنَ وَمَلَأِيهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَاؤُوا قَوْمًا عَالِينَ﴾ (المؤمنون: ٤٦)، وهو ما يتفق عليه إجماع المفسرين^(١).

وقد انساق الحداثيون العرب وراء المنهج التفكيكي في تعاملهم مع القرآن الكريم، مما أفضى إلى جرأة غير مبررة في تفسير النصوص، الأمر الذي يتنافى مع منهجية البحث العلمي الرصين.

ومن أمثلة استعمال الحداثيين لهذا المنهج ما فسر به نصر حامد أبو زيد^(٢) القراءة في مطلع سورة العلق بـ "الترديد"، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ العلق: ١ ردد باسم ربك. وهذا يشير وفق رأيه إلى نفي أمية النبي ﷺ حيث يرى أن نتيجة تطور ما يدل عليه الفعل اقرأ مع تطور مماثل في إطار الثقافة، أدى إلى تحويل الدلالة من الشفاهية إلى التدوين. وبناء عليه، فإن معنى قوله "ما أنا بقارئ... لا تعني إقرار النبي ﷺ بالعجز عن القراءة، بل المعنى "لن أقرأ... أي لن أردد."^(٣) وما ذكره نصر حامد أبو زيد مردود باللغة والقرآن والسنة والإجماع.

من جهة اللغة، المعنى الأصلي لكلمة "القراءة" هو حفظ المقرءة، وهي مأخوذة من قول العرب: "قرأت الشاة" أو "قرأت الناقة"، أي حملت جنيناً في رحمها، أي حفظته في بطنها. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُفَرِّقُكَ فَلا تَنسَى﴾ (الأعلى: ٦). كما أن "القراءة" تستخدم للإشارة إلى النطق بكلام مكتوب أو محفوظ عن ظهر قلب، ولم

(١) ينظر: تفسير الطبري، (١٧/ ٣٥٦). والمحرر الوجيز لابن عطية، (٣/ ٤٣٧). وترجمة أندريه شواركي للقرآن الكريم من تحريف الدال إلى تلفيق المدلول، رياض بن يوسف، ص ٣.

(٢) هو: كاتب ماركسي مصري حصل على شهادة الماجستير في الأدب العربي، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية وكان أستاذاً لعلوم اللغة بجامعة القاهرة من أشهر مؤلفاته "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن" قضت محكمة الاستئناف عليه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجته فترك مصر وهاجر إلى هولندا وتوفي سنة ٢٠١٠ م.
ينظر: قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، د/عبد الصبور شاهين، ص ٥-٩.

(٣) ينظر: لسان العرب (١/ ١٣٢). والتحرير والتنوير (٣٠/ ٤٣٥).

يُنقل عنها في أي من هذه السياقات معنى "التريد".

أما من جهة السنة، ففي حديث بدء الوحي، جاء قول النبي ﷺ: "ما أنا بقارئ"، وهو نفي للقراءة. ويؤكد هذا النفي استخدام الباء في الحديث، مما يدل على أنه لا يُقصد من ذلك مجرد عدم القدرة على القراءة، بل نفي فعل القراءة تماماً، كما أوضح شراح الحديث^(١).

أما من جهة الإجماع، فقد اتفق المفسرون على أن قوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّئكَ لَآ نَسِيَّ﴾ (الأعلى: ٦) هو وعد من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم بأن يقرئه القرآن فلا ينساه. وهذا يعد معجزة له، حيث كان النبي ﷺ أمياً لا يكتب. والأمر بالقراءة لنبي أمي لا يتعارض مع المعنى، لأن القراءة قد تكون من مكتوب أو من متلو، وفي هذه الحالة كانت من متلو، يتلوه عليه جبريل عليه السلام. وهذا يزيد من إبراز المعجزة، إذ إن الأمي الذي لم يكن يقرأ أصبح معلماً.^(٢)

وبذلك، يتضح أن نصر حامد أبو زيد قام بتفكيك معنى القراءة في الآية الكريمة بمعزل عن أي سياق لغوي أو غيره، وفسرها بناءً على رأيه الشخصي دون استناد إلى أي دليل.

وهذا المنهج ينتج عنه أمور خطيرة منها:

- فتح الباب على مصراعيه لفوضى التأويل. لأن ترك السلطة في فهم النص للقارئ وحده، وإلغاء سلطة المؤلف، وسلطة النص يؤدي إلى عزل النص عن قائله ومقصده، مما يجعل النص مغلقاً غير منفتح على شيء خارجه، ولكل قارئ أن ينفرد بفهم ما فيه دون تقييد بغرض القائل.

- استمرارية الخطاب ولا نهائية المعاني التي تستتبط في كل قراءة دون مرجعية لأي قواعد تضبط المعنى، وبذلك تتم زحزحة القداسة عن النص القرآني عن

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، (١/ ٢٤). وشرح النووي على مسلم، (٢/ ١٩٩)

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، (٢/ ٤٧٤). وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، (٩/ ١٣).

طريق الشك في حفظه، بدءًا من مرحلة التدوين مرورًا بالمضمون، ثم انتهاءً بالمقاصد.

على الرغم من أن الشك لا يوصل للحقيقة في كل شيء بل يقتصر دوره على مجال الظواهر. أما الآيات القرآنية، فهي تتدرج تحت مجال القيم، ويتوصل لحقيقتها بطريقة مضادة للشك، أي من خلال الإيمان واليقين^(١).

وأقول: إن الاعتماد المفرط على الشك في التفكيكية يمكن أن يُضعف من الثقة في العلوم والمعرفة بشكل عام، مما يؤدي إلى حالة من الفوضى في الفكر. ومن الممكن أن يتحول هذا المنهج إلى سفسطة، حيث يتراجع التحليل الجاد الموصل لليقين لصالح الجدل العقيم الذي لا يقود إلى نتائج موثوقة.

بعد هذه الجولة السريعة مع بعض المناهج التي اعتمدها الحدائثيون العرب في تعاملهم مع القرآن، يمكن تسجيل بعض النتائج، ومنها:

١- إن الحدائثيين، في تعاملهم مع القرآن، لم يلتزموا بالضوابط العلمية المعترف بها، ومنها أن العلوم تُعتبر مستقلة عن بعضها البعض بسبب الاختصاص المنهجي المرتبط باختلاف الموضوع والمادة. وبالتالي، قاموا بتوظيف أدوات منهجية لا تنتمي إلى حقل معرفي واحد^(٢). ومن المعلوم أن عملية النقل من حقل معرفي لآخر مشروعة عندما تنتقل في ملائمة المفهوم مع الحقل المعرفي للمنقول إليه، مع ربطه به وبناء مرجعية له فتمنحه المشروعية والسلطة في آن واحد. وعملية بناء المرجعية الجديدة يتطلب الاطلاع على المرجعية الأصلية وعلى ظروف تشكلها ومراحل تطورها، حتى يمكن التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصلي والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في

(١) ينظر: المرايا المحدثية من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص ٢٩٥. والنص القرآني من تهاافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٤١٣. وروح الحدائث المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص ١٩٢.

(٢) ينظر: القراءات المعاصرة للنص القرآني في الأسس والمناهج، فتحي العبيدي، ص ٢٧١.

الحقل الفرعي^(١). و هو ما غاب بالكلية في التعامل الحداثي مع القرآن.

٢- من الخطورة الشديدة جلب هذه المناهج إلى ساحة الدرس القرآني، لأن ذلك سيؤدي إلى تقليد الغرب في موقفه من نصوصه المقدسة، التي هي عبارة عن وثائق تاريخية لا تخلو من التحريف والتبديل^(٢). كما أن المناهج التي تتعامل مع الإسلام بمنطق التحديث الخارجي والفوقي غالباً ما تفضي إلى وضع الإسلام جنباً إلى جنب مع المعارف والمناهج الحديثة، وذلك بطرق مختلفة من تفتيق وتوفيق وذرائعية وانتقائية.

٣- إن المناهج التي تم تناولها في هذا المبحث توضح أن القراءة التي تبناها الحداثيون للقرآن الكريم لا تعكس أي إبداع، بل هي مجرد إسقاط آلي لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمعات الغربية. كما أن الحداثيين العرب وضعوا أنفسهم، باختيارهم، تحت مظلة الوصاية الثقافية الغربية، مما جعل قراءتهم تنحصر في قراءات قاصرة تقتصر على الرشد^(٣).

(١) ينظر: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد، محمد عابد الجابري، ص ١٤.

(٢) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٤٠٢.

(٣) ينظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص ١٩٢-١٩٣.

الفصل الثاني الحدائثيون والوحي

تمهيد : الوحي في التصور الإسلامي

لما كان الوحي هو حجر الزاوية في الدين كله، فقد كان محط اهتمام المستشرقين والحدائثيين الذين أثاروا الشكوك والشبهات حوله وصاغوها في قوالب برافة تخذع من يطالعها.

ومعلوم أن الوحي في التصور الإسلامي هو: إعلام الله أنبياءه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو غير واسطة ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر. ^(١)

والوحي الإلهي له أنواع مذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ﴾ (سورة الشورى: ٥١).

ومن هذه الآية يُستدل على أن الوحي الإلهي ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

القسم الأول: يشمل أنواع الوحي التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ وهي: الوحي المنامي: كالرؤيا الصادقة، مثل رؤيا النبي ﷺ بدخوله المسجد الحرام، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾ (سورة الفتح: ٢٧). والوحي الإلهامي: حيث يُلقي الله في قلب النبي معانٍ معينة بالنفث في الروح. والتكليم المباشر بالمشافهة مع الرؤية: كما حدث للنبي ﷺ في المعراج، وفقًا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (سورة النجم: ٨-٩).

القسم الثاني: الوحي الذي يكون بلا واسطة، ولكن دون رؤية مباشرة، المذكور في قوله تعالى ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ كما في تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من وراء حجاب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (سورة النساء: ١٦٤).

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، (١/ ٦٣). والممدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو شهبه، (ص: ٨٤).

القسم الثالث: الوحي بوساطة ملك، المذكور في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ حيث يرسل الله تعالى ملكاً، كجبريل، ليبلغ رسالته إلى النبي ﷺ، وهو ما يُعرف بالوحي الجلي، كما في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٤).

ومن هذا يتضح لنا سمات الوحي في التصور الإسلامي وهي:

أن مصدر الوحي هو الله، وحقيقته مفارقة للنبي مستقلة عنه؛ فليس النبي ﷺ منتجاً للوحي، وإنما هو مستقبل له، وينحصر دوره في التلقي والبلاغ فقط. مما يستلزم بالضرورة أن القرآن ليس منتجاً ثقافياً وإنما مصدره متعالياً. وهو ما فهمه العلماء عبر القرون، فعدّوا في كتبهم بحثاً لدراسة حقيقة الوحي وإقامة الأدلة العقلية على إمكانية وقوعه. وتناولوا شبهات المنكرين بالدراسة والرد عليها.

الأسس التي بنى عليها الحداثيون تصورهم للوحي:

إن الأساس الفلسفي للفكر الحداثي يقوم على حصر الوجود في الواقع المادي المحسوس بحيث لا يمكن إثبات أمر خارج الواقع المادي، مما يعني أن الوحي أو أي ظاهرة ميتافيزيقية تُفسّر بناءً على تأثيراتها المادية أو تاريخيتها ضمن تطور المجتمعات البشرية. وهذا الاتجاه لا يعترف بأي معنى ثابت للنصوص الدينية أو الوحي، لأن الثبات يتعارض مع المفهوم المادي الذي يركز على التحول والتغير المستمر للواقع.

وتتعدد المشاريع الحداثية في نقد التراث الإسلامي، وتختلف اتجاهاتها واهتماماتها، إلا أنها تتقاطع في الهدف الرئيسي وهو: التشكيك في المنهجية الإسلامية المرتبطة بالوحي، ويشمل ذلك ما يلي:

- ١- التشكيك في الوحي نفسه وإنكار ثبوته، كما في مقارنة أركان.
- ٢- التشكيك في العلوم الإسلامية التي استندت إلى الوحي، مثل مشروع

محمد عابد الجابري^(١)، حيث تُعتبر هذه العلوم غير قادرة على تأسيس اليقين، بل تظل في إطار الظنية. وهذا يعني أن نتائجها لا يمكن اعتبارها حقائق ثابتة. كما أُطلق على مجموعة العلوم الإسلامية وصف "العقل البياني"، مقابل "العقل البرهاني" الذي تختص به الفلسفة، والتي تقدم نتائج أكثر دقة وصرامة^(٢).

٣- أرخنة الإسلام بإخراجه عن كونه دينا جامعا واحدا، إلى كونه "إسلامات" متعددة، واستغلال ما حصل من التفرق والخلاف في الأمة لتكريس هذا المعنى، كما في مشروع عبد المجيد الشرفي^(٣)، إلى غير ذلك من المشاريع التي تهدف إلى زعزعة الثقة بالإسلام وأصوله، وإن كانوا في ذلك على درجات متفاوتة.

وحاصل ما انتهت إليه تلك المشاريع الحدائية المرتبطة بالوحي خاصة، هو إما التشكيك في ثبوته، وإما التشكيك في دلالاته. ففيما يتعلق بجانب الثبوت، انتهت تلك المشاريع إلى إنكار مصدرية الوحي وربط تحققه بالواقع المادي، واعتباره نتاجاً بشرياً.

أما في جانب الدلالة، فقد انتهت تلك المشاريع إلى الحكم بضرورة تغيير الوحي وتكييفه بحسب تغيير الواقع وصيرورته، وأنه لا اعتبار لمعنى ثابت للنصوص، وإنما تبقى النصوص مفتوحة لأي احتمال ولا نهائية المعنى.

ولتحقق هذه المشاريع غايتها، لابد من أشكلة المفهوم المتوارث للوحي وتفكيكه^(*)، على حد تعبير أركون، لفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ، ونزع هالة القداسة التي أحيطت به، والتي شكلت عائقاً يحول بين الناس وفهمهم للنص^(٥).

(١) محمد عابد الجابري هو: مفكر وفيلسوف مغربي بارز، وُلد سنة ١٩٣٥ م بالمغرب الأقصى حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٩٦٧ م من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس وفي عام ١٩٧٠ م حصل على درجة دكتوراه من أشهر مؤلفاته: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي وبنية العقل العربي وله العديد من الأعمال التي تركز على تحليل وتفسير التراث العربي والإسلامي. ينظر: حفريات في الذاكرة من بعيد، محمد عابد الجابري، ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: تكوين العقل العربي ضمن سلسلة نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري، ٣٣٣-٣٣٤. (٣) عبد المجيد الشرفي هو: مفكر تونسي، أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة منوبة، ولد في صفاقس عام ١٩٤٢ م، من كتبه "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع العاشر"، و"الإسلام والحداثة"، وتحديث الفكر الإسلامي. ينظر: أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، ٢١٧/١.

(٤) ينظر: الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، ص ١٢٣.

(*) الأشكلة: تعنى جعل الشيء إشكاليا بعد أن كان يبدو بديهيا أو تحصيل حاصل، حتى يمكن تجاوزه عن طريق طرح أفهام جديدة تزعج الفهم الثابت والمستقر. ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، ص ٢٨، ص ٥٣، هامش المترجم.

(٥) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، (ص ٢٧٨). ومفهوم النص، نصر حامد، (ص ٣١).

وخطة أشكلة مفهوم الوحي وتفكيكه تتم من خلال عدة أسس:

الأساس الأول: أنسنة الوحي

الأساس الثاني: علاقة الوحي بالواقع

الأساس الثالث: نزع القداسة عن القرآن

المبحث الأول أنسنة الوحي

المطلب الأول: رؤية د/ نصر حامد أبو زيد للوحي

تقدم هذه الرؤية تفسيراً للوحي يتم فيها تنحية الصبغة الإلهية عنه وربطه بأنساق مادية تاريخية. فالوحي يُفهم على أنه تجربة يتم فيها الاتصال بين مجموعة من العناصر المتألفة وفقاً لقوانين منضبطة، ولا بد من تحليل العناصر الكامنة وراء هذه الظاهرة. ومن خلال هذا التحليل، نستخلص العلاقات التي تربط هذه العناصر ببعضها، وبالتالي نتمكن من معرفة النظام الكامن وراء الوحي^(١).

يفسّر الاتصال بين البُعد البشري (النبي) والروحي (الملك) على أنها حالة من الرؤيا أو "التجربة الانفعالية الخلاقة"، التي تحدث ضمن سياق ثقافي ومجتمعي، وتعتمد على شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل. لكن المشكلة في تفسير الوحي النبوي تكمن في أن الاتصال بين المرسل والمستقبل يتم من خلال مستويين وجوديين مختلفين، وهي فكرة تتبع من الشعور وتكون مرتبطة بالواقع، وهو ما سبقه إليه حسن حنفي^(٢) كما سيتضح لاحقاً.

ورغم الصعوبات التي قد تطرأ عند محاولة دراسة هذه القضية بسبب القداسة المرتبطة بها، إلا أنه ذكر أن هناك مبررات واقعية في السياق الموجود في شبه الجزيرة العربية أدت إلى تقبل فكرة الوحي. وهذه المبررات تتعلق بالظواهر الثقافية مثل الشعر والكهانة، اللذين كانا الأقرب لتصور الوحي في تلك الفترة. فيقول أبو زيد "كان

(١) مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد، ص ٥٢.

(٢) هو: أستاذ الفلسفة في كلية الآداب جامعة القاهرة، وعضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، تخرج في كلية الآداب جامعة القاهرة ، وحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا، دعا إلى ما سماه اليسار الإسلامي، كما دعا إلى الاستغراب رداً على الاستشراق، له عدد كبير من المؤلفات منها التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم ، من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، من النقل إلى الإبداع. ينظر: أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، د. السيد ولد أبيه، ص ٣٩.

ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. وبدونها يصبح تصور فكرة النبوة والوحي أمراً مستحيلاً.^(١)

ويفترض أبو زيد أن الاتصال حال الوحي بالنص هو أعقد هذه الاتصالات، وأن هناك مرحلتين للوحي مر بهما النبي ﷺ، المرحلة الأولى هي مرحلة الشد والغط، والتحول من جانبه، وهي مرحلة تشبه الرؤية حيث يتلقى النبي ﷺ من الملك المرسل رسالة لها شفره خاصة، يقوم النبي بتحويلها إلى رسالة لغوية. ومع مرور الوقت ومع الألفة والتعود أصبح الوحي ممكناً في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي بلا شفرة^(٢).

تقدم رؤية نصر حامد للوحي ما يلي:

١- المؤثرات الواقعية السائدة في شبه الجزيرة: يشير نصر حامد إلى أن هناك دوراً للمؤثرات الواقعية السائدة في شبه الجزيرة العربية في حديث القرآن عن عالم الجن، كما يظهر في سورة الجن التي تتناول وجود جن مؤمنين وكافرين. هذا الطرح يتماشى مع العقلية السائدة آنذاك التي تؤمن بإمكانية التواصل مع عالم الجن وقدرتهم على الاتصال بالسماء^(*).

هذه الرؤية لا ترى فرقا بين النبي والكاهن إلا في فاعلية المخيلة وقوتها، فهي عند النبي أقوى من الكاهن. في الترتيب، يأتي النبي في المقدمة يليه الكاهن أو العارف، ثم الشاعر في نهاية الترتيب^(٣).

(١) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، (ص ٣٤)

(٢) السابق، (ص ٤٨).

(*) يُعد تصور اتصال النبي بعوالم غيبية جزءاً أساسياً في الثقافة الإسلامية، ما أدى إلى تفسير ظاهرة النبوة عبر نظرية "الخيال" لدى الفلاسفة كابن مسكويه والمتصوفة كابن عربي فيقول ابن مسكويه: كذلك إذا أتت هي- أعني الرؤية- منحة لم تشك فيها، وهذه رتبة واسعة العرض، تتفاوت فيها درج الأنبياء ومنازلهم فلربما ظهر لهم من الأمور ظهورا بيّنا وربما كان فيه غموض فيلوح لهم ما يلوح وكان عليه ستر، ومن دونه حجاب. ويقول ابن عربي في دور الحدس والخيال في التلقي: "فإن كان ورود ذلك الوحي الإلهي في حال النوم سمي رؤيا وإن كان في حال اليقظة سمي تخيلاً أي خيل إليه فهذا بديء الوحي بالخيال". الفوز الأصغر لابن مسكويه، ص ١٠٠. والفتوحات المكية، (٢/ ٣٧٦).

(٣) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، (ص ٣٧)

٢- تفسير الوحي: يعتمد على التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية من خلال تطبيق مفهوم "الديالكتيك الصاعد"؛ أي المنهج الذي ينطلق من الحسي والعيني، ويبدأ من الحقائق والبداهيات ليصل إلى الكشف عن الأمور الخفية^(١). وهذا بدوره يتطلب التعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نتاجاً بشرياً تشكّل ضمن سياقات مادية واجتماعية معينة. هذا الفهم يعمق النظر إلى الوحي كظاهرة إنسانية تتفاعل مع واقعها وتتعامل معه بطرق ترتبط بالزمان والمكان.

ويمكن أن نورد على رؤيته بشكل عام ما يلي:

١- الارتباط بين النبوة والكهانة: وفقاً لهذه الرؤية، يرتبط وجود النبوة بوجود الكهانة والعرافة، حيث يسعى هذا الطرح إلى نزع صفة التعالي عن النبوة وربطها بالسياق التاريخي والثقافي المتحول، رغم الاختلاف بينهما. ففي حين أن اتصال النبي بالجن أو بالعوالم الأخرى يعتمد على الاصطفاء الإلهي، يحتاج الكاهن إلى أدوات معينة للتغلب على عوائق المادة لتحقيق الاتصال بتلك العوالم.

٢- التناقض المنهجي: وقع نصر حامد في التناقض المنهجي حيث أشار إلى أن الوحي في مرحلته الأولى كان وحياً بالمعنى دون اللفظ، وذلك حين ذكر أن مرحلة تلقى النبي من الملك المرسل رسالة لها شفره خاصة، يقوم النبي بتحويلها إلى رسالة لغوية. ورغم ذلك، صرح في القسم الخاص بالمنهج من كتابه بأن النص القرآني، رغم كونه نتاجاً ثقافياً، له أصل إلهي وقد تم باللفظ والمعنى معاً دون انفصال^(٢).

٣- نفي قداسة الوحي: إن رؤيته للوحي تصل به في نهاية المطاف إلى نفي القداسة عنه، لأنه يرى أن واقع الإنسان وما يحيط به اجتماعياً وتاريخياً يصعد إلى الله، ثم يعاود النزول. فيكون الوحي بذلك بشري المصدر لا إلهياً.

(١) موسوعة الفلسفة د/عبد الرحمن بدوي، ١/٤٨٦.

(٢) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، (ص ٢٤)

المطلب الثاني: رؤية د/حسن حنفي للوحي

يقدم د. حسن حنفي تفسيراً للوحي بأنه حالة يعيشها النبي، تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي مرت به في حياته. وهذا الوحي النفسي ينبت في الشعور ويحدث كله في الشعور. ويستطرد واصفاً هذه العملية بأن النبي يُدرك الوحي بمخيلته؛ أي بالكلمات والصور الذهنية، سواء كانت صادقة أو كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة. كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المُتقن مع طبيعة الخيال. ولما كان الخيال غامضاً مُقلِّباً، ظهرت النبوة عند بعض الناس على فتراتٍ مُتباعدة في حياتهم. لم يكن للأنبياء فكر أكمل، بل خيال أخصب^(١).

وهذا الشعور الذاتي عند النبي يجعل الرسائل الدينية تتمايز فيما بينها بحسب طبيعة الخيال وشعور النبي وواقعه الخاص. فالنبي الفَرَح يُوحى إليه بحوادث فرحة، والحزين تؤيده آيات حزينة^(٢).

والملاحظ على هذا التصور أنه:

- ينحي جانب التعالي للقرآن: ففكرة الوحي النفسي تقوم على وجود معلومات وأفكار مختزنة داخل العقل الباطن، تظهر في صورة رؤى ثم تقوى، فيخيل لصاحبها أنها حقائق خارجية. وبالتالي، فالقرآن ليس كلام الله بل هو فهم النبي ﷺ لكلامه تعالى، وقد عبر عنه بأسلوبه وبيانه، ولغته، معتمداً على فراسته وتوقد ذكائه؛ وهو ما يلزم عنه تأنسن الوحي وارتفاع القداسة عنه.

- إشكالية التصور: وهذا التصور ظاهر البطلان. فهل كان الدين الذي جاء به خاتم الأنبياء بعقائده وتشريعاته وكافة أحواله مدخراً في نفس النبي ﷺ؟ هذا ما تنكره العقول بداهة؛ لأن ما جاء به النبي ﷺ في مجال العقائد مناقضاً لكل ما كان سائداً في العالم حينئذ من عقائد كالوثنية والتثليث، وإنكار البعث واليوم الآخر، وكذلك

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، ١/١٩-٢٠. ومقدمة كتاب: رسالة في اللاهوت والسياسة، لباروخ سبينوزا حسن حنفي، ص ٥٤.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا، ص ٤٨.

جاء النبي ﷺ بتشريعات لم تعرف في الشرائع السابقة، واشتمل القرآن على أسرار في الكون، والآفاق والأنفس ما كانت تخطر على بال بشر قط، ولم يظهر تأويلها إلا بعد تقدم المعارف في العصر الحديث. فكيف تكون هذه الأسرار من داخل نفس النبي ﷺ وهي لم تخطر له على بال؟ ومعلوم أن قومه كانوا على دراية تامة بأحواله؛ فقد لبث في قومه أربعين سنة قبل النبوة، فلم يُعرف بينهم بشيء من هذا. فلماذا ظهر هذا الأمر فجأة؟ وهذا ما أشار القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ﴾ ﴿يونس: ١٦﴾

-انقطاع الوحي: أيضاً، فإن الوحي بعد نزول صدر سورة «اقرأ» على النبي ﷺ وهو يتعبد بغار حراء قد انقطع مدة من الزمان، لم ينزل فيها قرآن. فكيف سكنت النبي ﷺ طوال هذه المدة، وهو صاحب العقل الباطن المملوء بالمعارف، والوجدان الملتهب، والنفس المتوثبة للإصلاح؟

- العقل الباطن : ثم إن العقل الباطن، كما يقول علماء النفس، إنما يفيض بما فيه في غفلة من العقل الظاهر، ولذلك لا يظهر ما فيه إلا عن طريق الرؤى والأحلام، الأمراض، كالحُمى مثلاً، أوفي الظروف غير العادية، أما القرآن الكريم نزل على النبي ﷺ وهو في اليقظة، وفي اكتمال من عقله وبدنه، ولم ينزل منه شيء في الرؤى والأحلام.

-اختفاء شخصية النبي في القرآن: كذلك، فإنه من الواضح في القرآن اختفاء شخصية النبي ﷺ فيه، فقليلاً ما يورد شيئاً عن نفسه، ويتجرد تماماً من الإشارة إليها، وعندما يورد شيئاً عن ذاته فإنما يكون في إطار الحكم عليه أو ضبط سلوكه، وأما ما يتعلق بأفراحه وأحزانه كعام الحزن فإننا لا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث الأليمة على الرغم من شدة تأثيرها في النفوس البشرية^(١).

(١) المدخل إلى القرآن الكريم ، محمد عبد الله دراز، (ص ١٨٠) وما بعدها.

المطلب الثالث: رؤية محمد أركون للوحي:

تتمثل في كونه ظاهرة رمزية شعورية طبيعية يمكن تلخيصها في النقاط التالية:
١- ظاهرة لغوية وثقافية: نتعامل معه وفقاً لمناهج اللغة، ويجب أن نقصي التعريفات العقدية.

٢- مفهوم الوحي والنبوة: قدم تصورًا يخلط بين مفهوم الوحي والنبوة، معتبراً أن الوحي ليس إلا خطاباً نبوياً ذا طابع أسطوري. أما بشأن النبي ﷺ، فإنه يدعي أن سيرته قد تعرضت للتضخيم والمبالغة، خاصة فيما يتعلق بدوره الديني. وهذا التضخيم بدأ مع تدوين السيرة النبوية على يد ابن إسحاق، ليواصل كتاب السيرة من بعده توسيع هذه الصورة المبالغ فيها عبر العصور.

٣- مستويان للوحي: ميز بين مستويين للوحي: مستوى التفجر الأولي (أي لحظة نزول الوحي وتشكله)، ومستوى تحول الوحي إلى إيدولوجيا تصبو المشروعية على السلطة (وهي لحظة الاكتمال والتبلور).

٤- الوحي الجديد: الوحي عنده لحظة ممتدة لا تنتهي في التاريخ، كما أنه ليس مقتصرًا على الأنبياء. ويمكن لكبار المفكرين أن يمثلوا لحظة الوحي كما جسدها الأنبياء، منادياً بأن هذا الوحي الجديد ليس جامداً كالوحي الإلهي الذي توقف بختم النبوة، وإنما هو متجدد.

٥- تدوين الوحي الشفهي وتحويله إلى نصوص مكتوبة أنتج ظاهرتين لهما آثار تاريخية وثقافية :

الأولى: أنه وضع الشعوب التي تؤمن بالكتب المقدسة في حالة تأويلية دائرية، بحيث تنفك تؤول الكتب بحثاً عن القوانين والمعايير الاجتماعية والخلقية.
والثانية، أن هذا التفاعل الإنساني مع الكتب المقدسة من خلال التأويل قد أزال عنها صفة التعالي وربما القداسة، وجعلها منغرسه في التاريخ والواقع^(١).

(١) يمكن الوقوف على هذه النقاط في: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، محمد أركون، ص ٩١. والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٨٧ وما بعدها.

وأقول إن هذا الطرح من أركان حول الوحي لا يخلو من إشكاليات:

١- الوحي ليس مجرد ظاهرة لغوية وثقافية: فلا يمكن تقليص الوحي إلى مجرد ظاهرة لغوية أو ثقافية مرتبطة بمناهج اللغة البشرية، لأنه في جوهره يمثل اتصالاً مباشراً بين الإنسان والخالق، وبالتالي يمتلك بُعداً غيبياً متعالياً لا يمكن تفسيره ضمن حدود فهم بشري ضيق.

وأما اللغة، فهي وإن كانت وسيلة التعبير عن الوحي، لا تعني أن الوحي محصور في السياقات الثقافية واللغوية التي ينزل بها. القرآن الكريم نفسه يشير إلى أن الله هو الذي أنزل هذا الكلام بلغة عربية واضحة، ولكن الرسالة تفوق هذه اللغة من حيث معناها ومراميها.

٢- التمييز بين الوحي والنبوة يجب أن يكون واضحاً، فالنبوة تعني اختيار الله سبحانه وتعالى لشخص ما ليكون رسولاً، بينما الوحي هو الرسالة التي ينزلها الله إلى النبي. خلط أركان بين الوحي والنبوة يضعف مفهوم النبوة كعملية إلهية خارجة عن قدرة الإنسان.

وبخصوص التضخيم في السيرة النبوية، يمكن القول إن السيرة النبوية لم تتعرض للتضخيم المبالغ فيه ، بل هي توثيق تاريخي دقيق استند إلى روايات موثوقة من الصحابة ومن عاصروا النبي ﷺ، وقد خضعت هذه الروايات لعملية تدقيق من خلال علم الجرح والتعديل في الحديث. وأما الهدف من كتب السيرة النبوية، فهي ليست مجرد سرد لحياة النبي ﷺ، بل تسعى إلى توضيح كيفية تطبيقه العملي للرسالة الإلهية في مختلف جوانب الحياة.

٣- التمييز بين مستويين للوحي: فصل أركان بين "لحظة نزول الوحي" و"تحول الوحي إلى إيديولوجيا" يشير إلى فهم مادي للتاريخ الديني. الوحي في جوهره ليس مجرد تحول أو إيديولوجيا مكتسبة من القوى البشرية، بل هو أمر إلهي ثابت لا يفنق إلى الاتساق الروحي والعقائدي الذي لا يقتصر على مرحلة معينة من التاريخ، بل يمتد ويستمر.

٤- الوحي ليس متجددًا ولا ينقلب: الحديث عن "الوحي الجديد" يناقض بشكل أساسي العقيدة الإسلامية التي تؤكد على ختم النبوة بوجود النبي ﷺ. الوحي، كما جاء في القرآن، هو الوحي الذي نزل الله على النبي ﷺ، ولا يمكن أن يكون هناك وحي جديد بعد ختم النبوة. فكرة تجدد الوحي تحمل خطرًا فكريًا يتمثل في إلغاء المركزية التي تتمتع بها رسالة النبي ﷺ كنهاية للشريعة.

٥- نفي أركان لصفة التعالي والقداسة عن الكتب المقدسة بسبب تأويلها ليس منطقيًا سليمًا. الحقيقة أن التأويل لا يعني بالضرورة إزالة القداسة، بل هو وسيلة لفهم النصوص بصورة أعمق ومعاصرة. القرآن نفسه يدعو إلى التدبر والتأمل في آياته، لكن ذلك لا يعني أنها تفقد قداستها أو اتصاله بالله.

فالكتب المقدسة لها بُعد إلهي مستقل عن تأويلاتها البشرية. والتأويل يسعى لفهم النصوص بشكل أعمق ولكنه لا يمكن أن ينزع عنها قدسياتها أو يجعلها عادية.

وبناءً على تلك المعطيات في الرؤى السابقة تظهر لنا خصائص للوحي مغايرة للرؤية التراثية وهي:

الأنسنة: تعني التعامل مع الوحي بحسب كونه خطاباً لغوياً منقطعاً عن أصله الإلهي. والقول بهذا يستلزم نتيجتين: الأولى نزع القداسة عن النص، حيث يُعتبر النص ليس أكثر من أي نص آخر. والثانية إخضاع النص لمناهج وقواعد النقد الفيلولوجي التاريخي التي تم تطبيقها على الكتب المقدسة الأخرى.

الأنسنة: لأننا إن سلمنا أن الوحي هو خطاب لغوي، فإنه بالضرورة خطاباً إنسانياً محدوداً، غير مطلق أو متعالٍ. وهذه العلاقة بين الوحي والأنسنة يمكن الاستدلال عليها عدة أمور: أولاً، عربية النبي ﷺ وينزل القرآن وفقاً لطريقة العرب في استخدامهم للألفاظ والمعاني. ثانياً، أسباب النزول وارتباطها بأشخاصها وزمانها ومكانها، مما يشير إلى الواقع الذي كان موجوداً وقت التنزيل. بناءً على ذلك، تعامل المفسرون مع القرآن استناداً إلى هذا الأساس اللغوي، إذ كان المعيار بالنسبة لهم

نحوياً بيانياً. وبهذا المعنى، الوحي يصبح إنسانياً لأنه يرتبط بثقافة قومية معينة، بلغتهم ورؤيتهم للعالم^(١).

المبحث الثاني: علاقة الوحي بالواقع ومبحث أسباب النزول

لقد دعا حسن حنفي إلى تحديد وظيفة الوحي في الإجابة على أسئلة الواقع وتطويره في اللحظة التاريخية التي يمر بها. وبرر ذلك بأن التراث القديم كان يركز على إثبات الألوهية، بسبب الشكوك التي كانت تثار من الأقوام المجاورة. أما الآن، وقد ترسخت هذه الفكرة في الوعي الجمعي، فلا حاجة لإعادة إثباتها؛ بل يجب أن تكون الغاية هي تطوير الفكر والواقع^(٢).

وحاول الحداثيون البحث عن دليل يؤيد تبعية النص للواقع. ومن أبرز استدلالاتهم كان تعطيل النص نزولاً على الواقع والسياق الاجتماعي، مثل موقف سيدنا عمر من سهم المؤلفة قلوبهم ومنعه^(٣). وهو ما يمكن الرد عليه بأن الله أعطى الزكاة لأصناف ثمانية، وليس لأعيانهم، ومعنى "المؤلفة قلوبهم" هو الذين تُستجلب قلوبهم بالألفة والمودة. إذن، ستجلب قلوبهم إذن ليس حكماً ثابتاً بالشرع، بل هو مناط الحكم علقه الله عليه. فكلما تحقق هذا المنطقت تحقق الحكم المتعلق به، (وهو الإعطاء)، وكلما فقد هذا المنطقت فقد ما كان معلقاً عليه^(٤).

ومن أهم المباحث التي وظفها الحداثيون في محاولة اثبات تبعية الوحي للواقع مبحث أسباب النزول. فقد شكل هذا المبحث لديهم دليلاً قوياً على ارتباط القرآن بالواقع^(٥)، وهو ما حمل حسن حنفي على ادعاء أن كل آيات القرآن منزلة وفقاً لحوادث وأسباب معينة^(٦). وتعني أسباب النزول لديه أشياء ثلاثة:

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٧٧.
(٢) التراث والتجديد، موقفاً من القديم، حسن حنفي، (ص ٦١). ونقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، (ص ١٠٦).
(٣) معالم الإسلام، محمد العشماوي، (ص ٦٤ و ١٧٨).
(٤) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد البوطي، (ص ١٤٣).
(٥) التراث والتجديد، موقفاً من القديم، حسن حنفي، (ص ٦١). ونقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، (ص ١٠٦).
(٦) هموم الفكر والوطن، د/حسن حنفي، ٢٠/١.

- ١-أسبقية الواقع على النص: أي أن الوحي استجابة لنداء الواقع.
- ٢-المصلحة: هي القصد الرئيسي للوحي وليس الهداية. وهذه المصلحة يمكن أن تدرك بالفطرة دون حاجة إلى نص، مدللا على ذلك ببعض المواقف التي وافق فيها القرآن الصحابة، كمواقفات سيدنا عمر.
- ٣-الانتقائية: وتعني اختيار من الوحي ما نجد فيه حلا لمشاكلنا، لأن كل محاولة كلية لتفسير الوحي تعارض كيفية نزول الوحي الذي نزل منجما، فالواجب ألا يؤخذ منه إلا ما ساعد على حل مشاكلنا^(١). **نتوقف قليلا مع رؤية د/ حسن حنفي**

ونلاحظ الآتي:

قوله إن كل آيات القرآن منزلة وفقا لحوادث وأسباب معينة مخالف للحقيقة، إذ إن أسباب النزول وقائع محددة نزلت بشأنها الآيات، ويشير إلى عدد لا نهائي من أسباب النزول، لأن عملية الاستنباط هذه تختلف فيها العقول^(٢). وهذا القول قد فنده د/ محمد عمارة من خلال اجرائه إحصاء للآيات التي لها سبب نزول في كتاب السيوطي، فوجد أن عددها لا يتجاوز ٨٨٨ من إجمالي ٦٢٣٦، وأحصى ما في كتب الواحدي فوجد أنها لا تتعدى ٤٧٢ آية، وهي نسبة قليلة بالنظر إلى إجمالي الآيات القرآنية^(٣).

يضاف إلى ما سبق أن كثيرا من الآيات التي ورد لها سبب نزول لم تكن إلا مناسبات للنزول، وهو ما نبه عليه الزركشي بقوله: "وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا؛ فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها"^(٤). بل إن اختيار السيوطي في تعريف أسباب النزول أنها ما نزلت الآية أيام وقوعه^(٥) فعبر "بأيام الوقوع" دون

(١) الدين والثورة في مصر، حسن حنفي، ٧ / ٧٤-٧١

(٢) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، (١ / ١٠٧).

(٣) سقوط الغلو العلماني، د/ محمد عمارة، ص ٢٥٥

(٤) البرهان في علوم القرآن للزركشي، (١ / ٣١)

(٥) الإتقان في علوم القرآن (١ / ١١٦).

"أسباب الوقوع"، فالعلاقة بين السبب " الحادثة أو الواقعة" وبين المسبب " الآية" لا تعدو الاقتران، ولا تدخل أبداً في باب العلة العقلية".^(١)(*)

إن العقل يحكم بأن القرآن الكريم لا يمكن أن يكون من صياغة الواقع، إذ إن الكثير من آياته تعرضت لأمر مهمة، ومع ذلك لم تنزل إلا بعد طول زمن، كحادث تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة. فقد صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، وكان يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ البقرة: ١٤٤ (٢).

كما يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم كما في قوله تعالى ﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ﴾ البلد: ١-٢ ، فالسورة مكية، وقد ظهر أثر الحل يوم فتح مكة حتى قال عليه السلام: "أحلت لي ساعة من نهار".^(٣) وكذلك نزل بمكة ﴿سَيَهْرُمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبَرَ﴾ القمر: ٤٥ قال عمر بن الخطاب: فقلت: أي جمع؟ فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش نظرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في آثارهم مصلتاً بالسيف ويقول: ﴿سَيَهْرُمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبَرَ﴾ فكانت ليوم بدر^(٤).^(٥)

(١) أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني د/ محمد سالم محمد، ص ٨٨.
(*) استعمال مصطلح "السبب" في مبحث أسباب النزول في علوم القرآن يعتمد على معناه اللغوي الأصلي، أي "الوسيلة"، والذي يعني "كل شيء يتوصل به إلى غيره". كما ورد في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنْ أَنْ لَنْ

يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ وَمَا يَعِظُ﴾ [الحج: ١٥]. فالسبب هنا الحبل. وبناءً على مبدأ الإرادة الإلهية المطلقة، فإن وجود الوسيلة لا يعني بالضرورة تحقيق النتيجة؛ فالنتيجة قد تحدث أو لا تحدث، وليست حتمية بناءً على توفر الوسيلة وحدها. ولهذا، كان استخدام علماء القرآن لمصطلح "أسباب النزول" دقيقاً؛ إذ يشيرون به إلى الأحداث والوقائع التي قدر الله وقوعها كوسيلة لبيان وحيه، دون الاعتماد على المعنى الفلسفي لمفهوم "السبب". فالأصل هو الاعتماد على المعنى اللغوي إلا إذا ثبت العكس.

(٢) صحيح البخاري، كتاب أخبار الأحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام (٨٧/٩) ح ٧٢٥٢ من حديث البراء بن عازب.

(٣) الحديث متفق عليه فقد أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب جزاء الصيد، باب لا ينفر صيد الحرم (٣/١٤) ح ١٨٣٣. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاتها وشجرها ولقطتها، إلا لمنشد على الدوام (٢/٩٨٨) ح ١٣٥٥.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٩/٥٨) ح ٩١٢١ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/٧٨) وفيه عبد العزيز بن عمران وهو ضعيف.

(٥) الإتيان في علوم القرآن، (١/١٣٢).

٢- من خلال هذه الرؤية نلاحظ تحول النص المطلق إلى مجرد تابع للواقع النسبي، كما أن هذه الرؤية تؤدي إلى نتيجة خطيرة وهي استبعاد النصوص التي لا ترتبط بالواقع بشكل مباشر، كالقصص القرآني والغيبيات، إقصاء المقصد الهدائي العقدي واستبداله بآخر تاريخاني وضعي.

٣- ربط النصوص بالواقع يترتب عليه خطأ في المآلات من جهتين: الأولى، جعل الشريعة تابعة لا متبوعة خلافا لما هو مقرر في القرآن والسنة يقول الشاطبي: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا^(١). ومتى كان الفكر مناقضا نفسه، فهو بلا شك غير صحيح.^(٢)

الثانية: من ناحية القوانين، فإن كانت من وضع البشر فقد تولدت لدينا إشكالية كبيرة. فإذا كانت بشرية، فهي بالضرورة نسبية، وهو ما يناقض كون القرآن كتاب هداية. وإن قلنا إن هذه القوانين إلهية، فإن القول بربطها بالواقع يعد تحصيل حاصل لعودها للأصل، وهو الله ولا داعي للسفسطة والمغالطة^(٣).

المبحث الثالث: التوظيف الحدائي لبعض القضايا العقدية والفكرية

إن محاولة نزع القداسة عن القرآن يتم من خلال توظيف بعض القضايا في الفكر الإسلامي، ويتجلى في محاولات بعض المفكرين المستشرقين أو الحدائين الطعن في النص القرآني وتاريخه أو التشكيك في صحة روايات جمع القرآن وكتابته، أو من خلال التأكيد على أن القرآن ليس معجزاً وأنه منتج بشري يتأثر بالزمان والمكان. هذه المحاولات تستند إلى تفسير أو توظيف بعض الانحرافات الفكرية، مثل التأويلات المتحررة التي تبتعد عن الفهم التقليدي للنصوص. ومن هذه المسائل:

(١) الموافقات (٢/ ٢٨٩).

(٢) التفكير المستقيم والتفكير الأعرج، ثاولس روبرت، ص ٨٧.

(٣) عقلنة النصوص الشرعية في الفكر الحدائي العربي أركون والجابري نموذجاً، عمر محمودي، ص ٣٣٩.

المطلب الأول: مسألة جمع القرآن:

من أبرز مواضيع علوم القرآن التي اهتم بها العلماء المسلمون هي دراسة تفاصيل جمع القرآن، بدءاً من نزوله وصولاً إلى طريقة كتابته، وكذلك التعرف على أشهر كتّاب الوحي. من جهة أخرى، سعى المستشرقون والحدّاثيون إلى تحقيق بعض الكتب التي تناولت هذه المسألة، مثل كتاب "المصاحف" لابن أبي داود، حيث حاولوا التسلل من خلال بعض الروايات الواردة فيه للتشكيك في النص القرآني وفي التواتر الذي يثبت حفظ القرآن وعدم تعرضه لأي نوع من التحريف^(*).

والملاحظ على الحدّاثيين عند تناولهم لهذه القضية اغفالهم لما يلي:

١- جانب الحفظ عند العرب: فقد كانوا أمة أمية دواوينها صدورهم، وقد عرفوا بالذكاء وسرعة الحفظ فاشتبهوا بحفظ المعلقات ورواية الأخبار والأشعار مشافهة، حتى نزل القرآن فاعتمدوا في حفظه في المراحل الأولى على صدورهم - لا سيما- وقد تضافرت كثير من الأدلة التي ترغب في هذا الحفظ مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾﴾^(١)

وكقول النبي ﷺ: «الماهر بالقرآن مع الكرام البررة»^(٢)

٢- التعرض لمراحل مرحلة كتابة القرآن والتي بدأت في عهد النبي ﷺ رغم قلة إمكانيات الكتابة في هذا العصر وقلة الأدوات زيادة في التوثيق وهو أمر يمكن

(*) المعروف أن التيار الحدّاثي لا يهتم بدراسة الأسانيد بطريقة صحيحة ومنهجية بل جل اهتمامه ينصب حول متن الرواية كما صرح بذلك هشام جعيط في القرآن والتوراة، ص ٣٥. ومن أمثلة تمسكهم بمتن الرواية التي وردت في المصاحف عن عباد بن صهيب عن عوف بن أبي جميلة أن الحجاج بن يوسف غير في مصحف عثمان أحد عشر حرفاً، قال: كانت في البقرة: ٢٥٩ { لم يتسن وانظر } بغير هاء، فغيرها " لم يتسنه " وكانت في المائدة: ٤٨ { شريعة ومنهاجاً }، فغيرها " شريعة ومنهاجاً " وكانت في يونس: ٢٢ { هو الذي ينشركم }، فغيرها " يستيركم ". وكانت في يوسف: ٤٥ { أنا أتاكم بتأويله }، فغيرها " أنا أنبئكم بتأويله ". وكانت في الزخرف: ٣٢ { نحن قسمنا بينهم معاشهم }، فغيرها " معيشتهم ". وكانت في التكاوير: ٢٤ { وما هو على الغيب بظنين }، فغيرها { بضنين }... الخ. المصاحف لابن أبي داود (ص: ١٥٧) وهذه الرواية في غاية الضعف ففيها عباد بن صهيب البصري وهو متروك الحديث. ينظر: الضعفاء والمتروكون للنسائي، (ص: ٧٤).

(١) القيامة: ١٧ - ١٨

(٢) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «الماهر بالقرآن مع الكرام البررة»، (٩/ ١٥٨).

التدليل عليه من خلال بعض الوقائع التي حدثت في العهد النبوي، ومنها على سبيل المثال:

- « دخل نفر على زيد بن ثابت، فقالوا: حدّثنا بعض حديث رسول الله ﷺ ، فقال: ماذا أحدّثكم! كنت جار رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان إذا نزل الوحي أرسل إليّ فكتبت الوحي، ... »^(١)

وفهم من قول زيد أن علاقة الجوار تقتضي القرب ليتمكن من سهولة الاتصال والكتابة في حالة نزول جديد من الوحي، كما تشير إلى الرغبة والحرص على السماع والتدوين. كما أن عبارة زيد جاءت بصيغة الشرط التي تقتضي الارتباط بين فعل الشرط وجوابه، فيكون المعنى أنه ما من آية تنزل إلا ويكلف النبي ﷺ زيدا أو غيره من الصحابة بكتابتها^(٢).

- ومنها: ما روي عن عثمان: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشئ دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة ، وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً، وكانت قصتها شبيهة بقصتها. فظننت أنها منها، فقبض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتها في السبع الطوال.^(٣)

وفيه إشارة إلى: حرص النبي ﷺ على كتابة القرآن بأمر منه، وأنه كان يحتفظ بأصل النسخة التي يكتب فيها القرآن، وإلا لما استطاع الكاتب وضع السورة أو الآية في مكانها لو أخذ كل كاتب ما كتبه معه.

(١) المصاحف لابن أبي داود، (ص ٣٧) وأورده الطبراني في المعجم الكبير، (٥/ ١٤٠) عن سليمان بن خارجة، عن خارجة بن زيد، حديث رقم ٤٨٨٢ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/ ١٧) إسناده حسن.

(٢) نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن، جمال حجيرة، ص ٥٠.

(٣) سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب سورة التوبة (٥/ ٢٧٢) ح ٣٠٨٦.

ويبدو أن كثيرا من الصحابة كانوا يكتبون القرآن، فكان رسول الله ﷺ يحثهم على الكتابة في الشيء الطاهر^(١)، وذلك لحاجتهم إلى الكتابة على الأكتاف والجلود ونحوها. ومن ثم كثرت الصحف التي كتب عليها القرآن في أيدي الصحابة حتى إن النبي ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن أو المصاحف إلى أرض العدو خشية أن ينالوها.^(٢) يفهم مما سبق أن النص القرآني قد استمر توثيقه في الصدور، وفي السطور إلى أن تم اكتمال نزوله، وأن النبي ﷺ قد توفي تاركا القرآن مكتوبا بشكل كامل على الرقاع في بيته مع وجود عدة نسخ كاملة لبعض الصحابة خاصة بهم، غير الكتابة المتفرقة للنص في مجتمع الصحابة بأكمله.

وأما ادعاء الحداثيين اقتصار القرآن في العهد النبوي على الحفظ والاصطلاح على تسميته بالمرحلة الشفاهية دون التدوين، هو لون من ألوان التدليس من أجل الترويج لوجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين يمكنهم من خلاله اثبات إمكانية وقوع التحريف فيه.

وأما مرحلة جمع أبي بكر للقرآن، فإنها تمت وفقا لمنهجية علمية دقيقة، تظهر في رواية البخاري في صحيحه، من أن زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه - وكان ممن يكتب الوحي - قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإنني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإنني لأرى أن تجمع القرآن"، قال أبو بكر: قلت لعمر: «كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟» فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد بن ثابت: وعمر

(١) فضائل القرآن لأبي عبيد، ص ١٢١

(٢) الحديث متفق عليه فقد أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو (٤/ ٥٦) ح ٢٩٩٠. ومسلم في صحيحه، كتاب الإمامة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم (٣/ ١٤٩٠) ح ١٨٦٩

عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا ننتهمك، «كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم»، فتنبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: «كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي ﷺ؟» فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعم، فقامت فتنبت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف، والعصب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أحدهما مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر^(١).

من خلال هذه الرواية تظهر عدة أمور منها:

- أن الجمع هنا ليس جمعا أولا للقرآن، فقد كان النبي ﷺ محتفظا بمجموع القرآن في بيته- على ما سبق بيانه- بالإضافة إلى نسخ الصحابة الآخرين. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: " مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غير أربعة. أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد " قال: «ونحن ورثناه»^(٢) ولفظ "الورث" يدل على تناقل وتوراث شيء مادي محسوس، والحفظ ليس كذلك.

- سبب اقدام ابي بكر على هذا العمل الهام، وكذلك المنهجية العلمية المتبعة في عملية الجمع، تمثلت في: الدقة في اختيار الناقل، وهو زيد المتصف بالأمانة والورع، وصاحب التجربة والخبرة السابقة المتمثلة في كتابته للوحي بين يدي

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة: ١٢٨ «من الرأفة» (٦/ ٧١) ح ٤٦٧٩

(٢) ينظر: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ، (٦/ ١٨٧) ح ٥٠٠٤

النبي ﷺ، بالإضافة شهوده العرضة الأخيرة وكان يقرأ الناس بها حتى مات. ولذلك اعتمده الصديق في جمعه وولاه عثمان كتابة المصحف^(١). وكان قيامه بجمع الوثائق من الرقاع والأكتاف، والعصب وصدور الرجال وتميزه بملكة النقد بعدم التسليم بصحة أي وثيقة إلا بعد تمحيصها واشترط أن اقل الوثائق التي يجمعها في السورة الواحدة وثيقتان، يعد تطبيق عمليا للمنهج العلمي في جمع الوثائق ومقابلتها.

ويمتاز الجمع في عهد أبي بكر ﷺ بالآتي:

مكتوب كله ومرتب السور -الاقتصار على ما ثبت بالتواتر وما لم تتسخ تلاوته - الاعتماد في حفظ القرآن في هذه المرحلة كان على حفظ الصحابة رضي الله عنهم أكثر من اعتمادهم على الكتابة، ولا عجب في ذلك فإنهم الذين تلقوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد حظي هذا الجمع من قبل أبي بكر برضا الصحابة دون اعتراض من أحد. وقد وصف الحارث المحاسبي الجمع الذي حصل في عهد أبي بكر رضي الله عنه فقال: ((كتابة القرآن ليست بمحدثه، فإنه صلى الله عليه وسلم كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرقا في الرقاع، والأكتاف، والعصب، وإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعا، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها القرآن منتشرا، فجمعها جامع، وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء^(٢). ولم يكن لمصاحف بعض الصحابة ما لمصحف أبي بكر من الدقة البالغة والتثبت الدقيق.

جمع القرآن في عهد عثمان ﷺ: إن جمع عثمان تم في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين^(٣).

اتبع الفكر الحداثي أسلوبًا يتعارض مع المنهج العلمي، حيث وجهوا اتهامات

(١) البرهان في علوم القرآن (١/ ٢٣٧).

(٢) الإتقان في علوم القرآن (١/ ٢٠٦).

(٣) فتح الباري لابن حجر (١٧/ ٩).

جزافية، مشيرين إلى أن دافع عثمان في عملية جمع القرآن كان فرض سلطة دينية للحفاظ على الوحدة، حتى وإن كان ذلك على حساب النص. كما زعموا أنه كان يسعى إلى تأكيد سلطة أيديولوجية طبقية لصالح بني أمية ضد بني هاشم، دون أن يقدموا أي دليل يدعم صحة هذه الادعاءات^(١).

وأما عن باعث الجمع في عهد عثمان بن عفان، فيظهر في الرواية التي أوردها البخاري في صحيحه، أنه لما قدم حذيفة بن اليمان على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: "يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى".

إذا الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان كان في دوافع كل منهما: جمع أبي بكر كان لخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته لأنه لم يكن مجموعا في موضع واحد فجمعه في صحائف مرتب الآيات على النحو التوقيفي من النبي ﷺ.

وجمع عثمان كان الدافع له كثرة الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدى ذلك ببعضهم إلى تخطئة بعض. فخشي من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتبا لسوره وآياته، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش، محتجا بأنه نزل بلغتهم، وإن كان قد وسع قراءته بلغة غيرهم رفعا للحرص والمشقة في ابتداء الأمر، فرأى أن الحاجة إلى ذلك قد انتهت فاقترصر على لغة واحدة^(٢).

ولم تقف الرواية عند هذا الحد، بل بينت اللجنة التي شكلها عثمان لإتمام هذا العمل، فقد "أرسل عثمان إلى حفصة: «أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، ص ٤٠٢

(٢) الإتيان في علوم القرآن (١/ ٢١٠)

المصاحف، ثم نردها إليك»، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف". وبيّنت الرواية كذلك كيفية قيام اللجنة بالجمع، فقد قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا^(١).

منهج كتابة القرآن في الجمع العثماني:

- الاختصار على ما ثبت بالتواتر دون ما كانت روايته آحادًا.
 - إهمال ما نسخت تلاوته ولم يستقر في العرصة الأخيرة.
 - ترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن.
 - كتابتها بطريقة كانت تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، مع عدم إجماعها وشكلها، ومن توزيع وجوه القراءات على المصاحف إذا لم يحتملها الرسم الواحد.
 - وتجريدها من كل ما ليس قرآنًا، كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحاً لمعنى أو بياناً لناسخ ومنسوخ أو نحو ذلك.
 - والذي دفع الصحابة رضوان الله عليهم إلى اتباع هذه المنهجية في رسم المصاحف وكتابتها هو أنهم تلقوا القرآن الكريم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بجميع أوجه قراءاته وكافة الأحرف التي نزل بها. فجاء هذا النهج محققاً للإحاطة بجميع وجوه القرآن، لضمان عدم إسقاط أي قراءة أو منع أحد من القراءة بأي حرف شاء، ما دامت جميعها قد نُقلت بالتواتر عن النبي ﷺ^(٢).
- مصير المصاحف المخالفة لمصحف عثمان: بعد أن أتم عثمان نسخ

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن (٦/ ١٨٣) ح ٤٩٨٧

(٢) مناهل العرفان (١/ ٢٥٩) وما بعدها. ومدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، عدنان محمد زرزور، (ص: ١٢٣).

المصاحف، قام بإرسالها إلى الأقطار وأمر أن يحرق كل ما عداها مما يخالفها، سواء كانت صحفا أم مصاحف، وذلك ليقطع عرق النزاع من ناحية، وليحمل المسلمين على الجادة في كتاب الله من ناحية أخرى، فلا يأخذوا إلا بتلك المصاحف. وقد استجاب الصحابة لعثمان، فحرقوا مصاحفهم واجتمعوا على المصاحف العثمانية؛ حتى عبد الله بن مسعود، الذي نقل عنه أنه أنكر أولاً مصاحف عثمان وأنه أبى أن يحرق مصحفه، رجع وعاد إلى موافقة الجماعة حين ظهر له مزايا تلك المصاحف العثمانية واجتماع الأمة عليها. ^(١) (*)

ففي صحيح البخاري: " حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف، أن يحرق. ^(٢)

وقد تلقى الصحابة يومئذ صنيع عثمان رضي الله عنه بالقبول والتسليم، حتى صرح علي بهذا فقال: «رحم الله عثمان، لو وليته لفعلت ما فعل في المصاحف. ^(٣) وأما ادعاء التيار الحدائثي أن عملية الجمع في عهد أبي بكر وعثمان قد أهملت الوثائق الشيعية، وأن الصراع حول القرآن ظل قائماً حتى القرن الرابع الهجري إلى أن أغلق نهائياً وفقاً لاتفاق ضمني بين السنة والشيعية مراعاة لمصلحة الطرفين،

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن (١/ ٢٦٠)

(*) ادعى المستشرقون والحدائثيون أن كتابة المصحف لم تكن بإجماع من الصحابة، بدليل اعتراض عبد الله بن مسعود رضي الله عنه على تولي زيد وإبعاده عن هذا العمل فقال: ((يا معشر المسلمين كيف أُعزل عن نسخ كتاب المصاحف ويولاهما رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب أبيه كافر)) وقال أيضاً: ((لقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وإن زيد بن ثابت ذو ذؤابتين يلعب مع الصبيان)) والحق أن العذر لعثمان في ذلك أنه فعله بالمدينة وعبد الله بالكوفة ولم يؤخر ما عزم عليه حتى يحضر من تلك المسافة البعيدة وأيضاً فإن عثمان إنما أراد نسخ الصحف التي كانت جمعت في عهد أبي بكر وأن يجعلها مصحفاً واحداً والذي قام بهذا في عهد أبي بكر هو زيد بن ثابت كما تقدم لكونه كان كاتب الوحي فكانت له في ذلك أولية ليست لغيره بالإضافة إلى أن ابن مسعود في هذا الوقت كان في سن الكهولة، و نسخ المصحف يحتاج إلى شباب وقوة. ويروى أنه ((ندم على ما قال واستحيا منه، فقد روى أبو وائل هذه القصة ثم قال عقبها: إن عبد الله استحيا مما قال فقال: ما أنا بخيرهم، ثم نزل عن المنبر. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٩/ ١٩). والمدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو شهبه، (ص: ٢٨٤)

(٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن (٦/ ١٨٣) ح ٤٩٨٧

(٣) المصاحف لابن أبي داود (ص: ٩٨).

فأصبح نصا مغلقا لا يمكن إضافة أو حذف شيء، ولذا لابد من إعادة كتابة القرآن مرة أخرى والاستعانة بالوثائق التاريخية الموجودة في كل المكتبات الشيعية والدرزية ووثائق البحر الميت ومن ثم إعادة قراءته قراءة ألسنية كما حدث مع التوراة والإنجيل.^(١) هو ادعاء سخييف مموج. ويكفي في رده أن الشيعة كفرقة إسلامية لم تكن موجودة في هذا الوقت. وأما مسألة الصراع، فقد تبين من العرض السابق تلقي الأمة لصنيع عثمان في المصاحف بالقبول، ولم تفرض عليهم نسخة رسمية. ونقل الإجماع من سائر المسلمين في جميع أقطار الأرض أن المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين مما جمعه الدفتان من أول (الحمد لله رب العالمين - إلى آخر - قل أعوذ برب الناس) هو كلام الله ووحيه المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم. وأن جميع ما فيه حق، وأن من نقص منه حرفا قاصدا لذلك أو بدله بحرف آخر مكانه أو زاد فيه حرفا مما لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه، وأجمع على أنه ليس من القرآن، عامدا لكل هذا، أنه كافر^(٢).

وأختم هذا العرض عن جمع القرآن بمقولة تتحدث فيها عن مدى دقة وانضباط عملية الجمع وبيان أنها من أهم خصوصيات القرآن: "إن القرآن هو نص الوحي المنزل على محمد من سيد الملائكة جبريل، لأنه قد كتب في الحال. ثم حفظه المؤمنون عن ظهر قلب، وكانوا يرددونه أثناء صلواتهم، وبخاصة طيلة شهر رمضان. وقد رتب محمد آياته في سور، جمعت مباشرة عقب وفاته، وألفت في عهد عثمان الخليفة، الكتاب الذي هو بين أيدينا اليوم. وخلافا لما جرى في الإسلام، فإن الوحي المسيحي انبنى على شهادات إنسانية متعددة وغير مباشرة، لأننا لا نملك أي شهادة من شاهد عاين حياة المسيح، خلافا لما يتصوره كثير من المسيحيين^(٣).

(١) ينظر: تاريخية الفكر، محمد أركون ص ٨٥، ١٠٩، ٦٠، ٢٩١. وهاشم صالح مغلقا على أركون في القرآن من التفسير إلى الموروث، ص ١١٤.

(٢) ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، (٢/ ٣٠٤).

(٣) ينظر: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ص ١٨.

المطلب الثاني: القول بخلق القرآن ومآلاته^(*)

مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة من أخطر القضايا المثارة في التاريخ الإسلامي في العصرين الأموي والعباسي، بل إن هذه القضية لا تزال تحتل موقعا راهنا في السجال حول كيفية قراءة النص الديني. وهذه القضية قد وظفت من المنظور الحدائثي بطريقة موهلة في المادية بحيث يتغلب الواقع والإنسان على الجانب الغيبي والميتافيزيقي.

وقد تمسك الحداثيون بأطروحة المعتزلة في محاولة لإحيائها مجدداً، تمهيداً لإقرار مبدأ "التاريخية" الذي يعد جوهر الفكر الحدائثي لديهم. ويرون أن الاستتارة قد تحققت في عصر المأمون، الذي شهد انتصار مقولات المعتزلة. كما يعززون ما يشهدونه من تخلف في عصورنا الحالية - وفقاً لادعائهم - إلى بتر

(*) من المسائل التي اختلفت فيها أنظار المتكلمين، مسألة حدوث كلامه تعالى أو قدمه، ومرجعه إلى الاختلاف في المراد بالكلام، فالكلام عند الأشاعرة: صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت. وأما عند المعتزلة هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة المتميزة المتواضع على استغمالها في المعاني وبينوا أن الإنسان في حاجة إلى هذه الأصوات معرفة لما في القلب من الأحوال، أما الله فإنه إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً، والمعتزلة لا يثبتون لله كلاماً بحرف أو بصوت لئلا يثبتوا لله جسماً.

والنقطة الخلافية بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة، هي أن: هنالك معنى لألفاظ القرآن يتكون منه الأمر والنهي والإخبار المتوجه إلى الناس وهو قديم. وهذا المعنى عند المعتزلة يسمى العلم إذا كان إخباراً، والإرادة إذا كان أمراً أو نهياً. وأما عند الجمهور: اسمه الكلام النفسي، وهو صفة زائدة على كل من العلم والإرادة، قائمة بذاته تعالى. وأما الكلام الذي هو اللفظ، فهناك اتفاق بين الفريقين على أنه مخلوق وعلى أنه غير قائم بذاته سبحانه، باستثناء أحمد بن حنبل وبعض أتباعه، فقد ذهبوا إلى أن هذه الحروف والأصوات أيضاً قديمة بذاتها، وأن المعنى بصفة الكلام هي نفس الألفاظ والعبارات التي أنزلها الله عز وجل على نبيه بما يتضمنه من المعاني.

ويبدو لي أن ما حدث من خلاف شديد حول المسألة أدى بالفرق إلى تكفير بعضها البعض كان من الممكن تداركه، إذا وضعت المسألة في نصابها الصحيح واعترفنا بنوعي الكلام: النفسي القديم، واللفظي الحادث والتفريق بينهما، أما إطلاق لفظ الكلام دون تمييز بينهما أدى هذا الاختلاف وهو ما جعل الفخر الرازي يقر بأن هذه المنازعة ضعيفة لأنه: «ثبت أن كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه. إنما الخلاف بيننا وبينهم في أنا نثبت أمراً آخر، وراء ذلك وهم ينكرونه. ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ٧١). ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص: ٢٠٥). وأبكار الأفكار في أصول الدين للأمدى (١/ ٣٩٨). والمعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي (١/ ١٠). وخلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي، ص ٥٨. وتحفة المرید على جوهر التوحيد للباجوري (ص: ١٦٠). وكبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، محمد سعيد البوطي، (ص: ١٢٦). والأربعين في أصول الدين للرازي، (١/ ٢٤٩).

مقولات المعتزلة عن مفهوم القرآن المخلوق من التراث. ويزعمون أن هذا البتر هو السبب وراء انهيار العقلية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي، رغم ما شهدته من تقدم كبير. ولذا، فإن التمسك بمقولات الاعتزال في هذه القضية يهدف إلى منح مشروعية تراثية يمكن من خلالها معارضة الأصوليين باستخدام ما هو موجود بالفعل في التراث الإسلامي^(١).

وعلى الرغم من احتفاء الحداثيين بالطرح الاعتزالي وربطه بالاستنارة، فإنهم اتبعوا أسلوباً يتناقض مع المنهج العلمي الذي يزعمون التمسك به، حيث اعتمدوا أسلوباً انتقائياً فاختاروا ما يتماشى مع أفكارهم وتجاهلوا ما يعارضها، متغافلين عن جوانب أخرى من الطرح الاعتزالي التي قد تكون متناقضة مع توجهاتهم. ومن ذلك:

- اغفال إشكالية التسلسل التي تواجه المعتزلة فقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سورة النحل آية ٤٠. فلو كان القرآن مخلوقاً لكان مخلوقاً بقول آخر، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلاً، إذ كان لا بد أن يوجد قبله أفعال وهي أقاويل لا غاية لها، وذلك محال باتفاق منا ومنهم^(٢).

وبذلك يظل البعد الإلهي الغيبي هو الذي يحفظ للقرآن الكريم قدسيته وتعالیه.

- تجاهل عرض الصورة الكاملة لرؤية المعتزلة في قضية خلق القرآن: وأنها لا تعارض تربيعة على عرش القداسة وارتباطه بمصدره الإلهي المتجاوز للزمان والتاريخ. فهو المرجعية الأولى والمصدر الأول للمعرفة. ولم يكن كتاباً عادياً لديهم، بل هو كتاب معجز بنظمه وتأليفه وأخباره عند جمهورهم، بالإضافة

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٧٩.
(٢) ينظر: تمهيد الأوائل وتحقيق الدلائل للباقلاني، ص ٢٦٨.

إلى ما اشتهروا به في كتب التراجم من استقامة وصلاح ودين، فقد كان لهم البلاء الحسن في مواجهة الملحدّين بالحجة والبرهان.

هذا ما دفعنا للقول بأن رؤية المعتزلة في قضية خلق القرآن لم تؤدّ بنا إلى "الأنسنة". أما بالنسبة للداثيين، فإن مفهوم الخلق لديهم يحمل معنى مختلفاً، حيث يُعتبر صفة إنسانية مرتبطة بالفعل الإنساني، كما في حالة الفنان. ويُقصد بذلك العملية التي يقوم بها الخيال لتوجيه السلوك والتأثير على الناس. ومن الخطأ أن يتم إدخال الله كطرف في هذه العملية؛ فالقرآن بالنسبة لهم يُعتبر موضوعاً مادياً وفعلاً إنسانياً، وبذلك نجد أن النتيجة الحتمية هي أنسنة النص.

وقد وظف الحداثيون نظرية خلق القرآن للوصول إلى بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى، لا تحتاج في دراستها إلى منهجيات خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية. وأنها بمثابة نصوص تاريخية، وذلك عن طريق:

الدمج بين نظرية خلق القرآن ونظرية تجسد المسيح عند النصارى: فكما أن القرآن هو أحد التجليات الممكنة التي يمكن للبشر من خلالها أن يدركوا أن الله كلاماً إلهياً أزلياً تجسد في صورة القرآن، فإن الواقعة الأساسية في المسيحية هي تجسد الله في مخلوق هو المسيح. والواقعة الأساسية المعادلة في الإسلام هي تكلم الله في القرآن وتجسده نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي الحالتين صار الإلهي بشرياً، أو تأنسن الإله^(١).

وفي هذا السياق فإن التيار الحداثي لا يكتفى بنفي أزلية القرآن، بل يتعدى ذلك إلى إرجاع جذور فكرة الأزلية إلى النصرانية فهي شبيهة باللاهوت المسيحي. ففي اللاهوت، كلمة الله أزلية غير مخلوقة، والمسيح مظهر (أقنوم)

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٢٤. وأصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص ٦٩.

الجلالة والقدسية الذي لم يخلق، وإنما وجد مع الله منذ الأزل. والنصارى رفضوا القول بخلق الكلمة في اللاهوت؛ لأن ذلك يعني أن الله سبحانه كان بغير كلمة حتى خلقها فكانت، أما الجسد الإنساني للمسيح فهو الناسوت الذي تبذرت به الكلمة للناس، حتى يحقق لهم الخلاص.

وعند احتدام الجدل بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين انتقلت فكرة النصارى إلى المسلمين، وأسقطوها على القرآن الكريم، فقالوا: إن القرآن كلام الله الأزلي، وجد معه منذ البدء، وأن حروفه وألفاظه هي التي خلقت فيما بعد عندما تنزلت على النبي ﷺ. فالقرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل، وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي ﷺ آية آية. بمعنى أن النص كان معداً سلفاً، وكان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون. فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة، كان النص أو تنزلت الآية.

وبالمقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، يري القارئ الحداثي أنه كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم: «رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ» سورة النساء آية ١٧١، وقد كانت البشارة لمريم «إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» سورة آل عمران آية ٤٥، فكذلك كلام الله تجسد في القرآن. وهذا يكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما. وعليه، بما أن المسلمين ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الانسانية، فقد كان يجب عليهم، حسب ظنهم، أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له الطبيعة البشرية.^(١)

وهنا لابد من بيان النقاط التالية:

١- إن الادعاء بأن هناك مماثلة بين القرآن والمسيح في التجسد هو لون من

(١) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص ٦٩. ونقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٥.

التدليس، فالنصارى لا يرون المسيح صفة من صفات الله، وإنما يرونه إلها وابن إله مغايرا له في الصفة^(١).

وهذا يخالف تماما عقيدتنا الإسلامية التي ترى أن الله واحد، وأن الكلام صفة من صفاته تعالى. وأما القول بأن كلمة الله في عيسى هي صفة إلهية تجسدت بشرا، فهو كفر ومعارض لما جاء به القرآن من في آيات متعددة تنفي الألوهية عنه وتثبت أنه عبد لله. من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ المائدة: ١٧ ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُحْنَتَكَ مَا كُنْ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ المائدة: ١١٦ وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ الزخرف: ٥٩ هذه الآيات توضح عبودية عيسى عليه السلام وبشريته.

٢- تجاهل معنى "الكلمة" المقصودة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ آل عمران: ٤٥ ، وهي إما أن يراد بها: الكلمة الخالقة " كن " في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النحل: ٤٠ حيث إن المسيح ليس هو نفس الكلمة "كن" وإنما هو متعلق بها، ولم يسم بها إلا على سبيل المجاز، لأنه خلق بها مباشرة دون واسطة، على عكس باقي المخلوقات التي خلقت بطرق أخرى. حيث يشير الله تعالى إلى الانتقاء الواضح للسبب العادي المتمثل في العلاقة بين الرجل والمرأة، وذلك للفت الانتباه إلى الميلاد المعجز للمسيح عليه السلام. فكما يقول الله تعالى لكل شيء يريد خلقه: كن، فيكون. كذلك قال الله تعالى عن عيسى ابن مريم: كن فكان مخلوقا، وكما أن الأشياء كلها حادثة في خلقها وإن تعلق بها خطاب الله القديم، فكذلك عيسى ابن مريم عليه السلام حادث في خلقه وإن

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي، (ص: ٨١).

تعلق به خطاب الله القديم ولو كان متعلق الإرادة قديما مثل الإرادة نفسها، لكان العالم كله قديما أيضا.^(١)

أو يراد بها البشري أو الرسالة، وهو من قول القائل: "ألقي فلانٌ إليّ كلمةً سرّتي بها"، بمعنى: أخبرني خبراً فرحت به. وهو ما رجحه الطبري، مستدلاً بتذكير لفظة "اسمه" المسيح، ولم يقل اسمها فيؤنث، و"الكلمة" مؤنثة، ليدل على أن "الكلمة" غير مقصودة بها الاسم الذي هو بمعنى "فلان"، وإنما هي بمعنى البشارة، فذكرت كناية كما تذكر كناية "الذرية" و"الدابة" و"الألقاب"^(٢).

مآلات القول بخلق القرآن:

١- القول ببشرية القرآن الكريم وأنه منتج ثقافي متأثر بالظروف التاريخية والاجتماعية في كل عصر، ومصادقيته تتمثل في دوره في الثقافة وتقبلها له. فالذي ترفضه الثقافة لا يقع تحت دائرة النصوص، وما توافقه الثقافة فهو نص^(٣).

وهو ما صرح به كثير منهم دون موارد، ومن ذلك قول نصر حامد: "الواقع إذا هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته. فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً."^(٤)

ووصف الوحي كذلك عند حسن حنفي: "واقع يتحقّق، والواقع وحي متحقّق، ويكون العيب كلّ العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزّمان والمكان أو حرفاً في نص مدون"^(٥).

إن هذه العبارات وغيرها والتي وردت في كتبهم تقر بأن الوحي هو نتاج

(١) ينظر: كبرى اليقينيّات الكونية، (ص: ١٢٩)

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (٦/ ٤١١-٤١٢).

(٣) صرح نصر حامد أبو زيد بهذا في أكثر من موضع من كتابه مفهوم النص ينظر: ص ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨

(٤) ينظر: نقد الخطاب الديني، ص ٩٩.

(٥) ينظر: هموم الفكر والوطن، ص ٢٣.

الثقافة والبيئة المحيطة بالنبي، فهي الفاعلة والنص منفعل مخلوق ومن نتائجها. وهذا التصور قد سبق الرد عليه في ثنايا البحث أثناء تناول قضية الوحي.

٢- اعتبار القرآن نصا كغيره من النصوص واخضاعه للنقد: فوفقا للرؤية الحدائثية، فإن القرآن ليس كلام الله. فمنذ أن تحول الوحي إلى نص مكتوب ولغة، فإن هذه اللغة باتت هي الذات المتكلمة، ومن تأمله يجده زاخرا بالمتناقضات. لذا، لابد من اخضاعه للنقد التاريخي والتحليل اللغوي حتى يتواكب مع العصر الحديث، والتعامل معه كغيره من النصوص الأدبية خارج كل بُعد ديني: نظراً وممارسة.^(١)

وهذا الادعاء مخالف للمنهجية العلمية التي لا يمكن فيها استخدام آليات التحليل والدراسات الألسنية المعدة للغة اللاتينية على اللغة العربية، نظراً للاختلافات الجوهرية في الجذور، والهيكل، والأنظمة الصوتية، والثقافة، مما يستدعي تطوير منهجيات تحليلية خاصة تناسب كل لغة على حدة.

ولم يكن الحدائثيون على درجة واحدة من الجرأة والصراحة في تناول النص ونقد كتاب الله: فمثلاً، نرى أن محمد عابد الجابري، وإن كان موافقاً لهم في كثير من آرائهم، إلا أنه يرى أن الوقت غير مناسب لنقد القرآن بشكل صريح. ويشدد على أن النقد يجب أن يكون من داخل التراث نفسه، بالاستفادة من الحوار الذي دار في تاريخنا بين المتكلمين والفلاسفة، وتوظيف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن كثير من القضايا وجعلها محل حوار. لأننا لا نستطيع القفز على التاريخ باختراق الكثير من قضايا المسكوت عنها، لأن لنا حرمان يجب أن نحترمها، ولكن إلى حين وصولنا إلى درجة من التطور يمكن معه تناول هذه القضايا^(٢).

(١) ينظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ص ٨٦/١. والنص القرآني وآفاق الكتابة لأدونيس، ص ١٩. ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٤.

(٢) ينظر: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص ٢٦٠.

إن الخطة التي أعلنها الجابري لا تعني إلا تأخير مرحلة المواجهة والاقتراب بحذر لتجنب ردة الفعل العنيفة التي من الممكن مواجهتها عند إثارة هذه القضايا. فإن نقد الوحي يُعد أمرًا شنيعًا في مجتمعات تعظم الشعائر والوحي وتؤمن بمصدرها الإلهي.

٣- تاريخية القرآن وتعني أنه: عمل بشري أفرزته وقائع تاريخية بما يناسب زمان ومكان تلك الأحداث^(١).

وتاريخية القرآن لها بعدان: الأول، من حيث البنية، بحصره في سياقه التاريخي وظروفه البيئية والثقافية وحدوده الجغرافية. والثاني من جهة أحكامه وتشريعاته. و"المقصود بالتاريخية هنا التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان"^(٢).

ومن أهم أهداف أركون في اعتماد التاريخية دراسة القرآن باعتباره ظاهرة نشأت في واقع تاريخي محدد، وليس باعتباره وحيا متجاوزا للواقع. وهذا ما صرح به دون مواراة في مؤتمر عقد في باريس، حيث قال: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة."^(٣)

وعبارة أركون نلاحظ فيها التصريح بإضافة التاريخية للقرآن بكل محتواه، مدعيا أنه مفهوم ليس بجديد بل إن جذوره تضرب في عمق المباحث الأصولية تحت مسمى "الخاص"، متجاهلا أن الخاص في المباحث الأصولية لا يطلق جزافا عاريا عن الأدلة والقرائن والشواهد.

(١) ينظر: التهوين من مسألة القول بخلق القرآن ومآلاته عند المعاصرين، فوزي عبد الصمد، ص ٣.

(٢) ينظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٦.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٢١٢.

وفي السياق نفسه، يبين حسن حنفي معنى التاريخية فيقول: "تكوين الظاهرة نشأة وتطورا في مجتمع بعينه، وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة، والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث، بما في ذلك الفكر، إلا في المجتمع والتاريخ."^(١)

وهنا يظهر لنا بوضوح التفسير المادي للعلاقة بين الفكر والواقع؛ فالواقع هو الأصل والفكر تابع، وكل ما عدا الواقع يدخل في إطار المتغير.

إلا أن بعض من يتبنون مفهوم "التاريخية" يرون أنه لا يشترط أن يكون هذا المعنى معتمداً في كل ما يخضع للتفسير استناداً إلى هذه الفكرة. بل يمكن، حسب قولهم، الجمع بين الاستناد إلى التاريخية وبين الاعتراف بما يتجاوز الواقع، خاصة فيما يتعلق بالوحي الذي هو محور هذه الدراسة. ومن بين الذين أشاروا إلى هذا الاتجاه في مفهوم "التاريخية" الدكتور محمد عابد الجابري. سنستعرض هنا تبريره لهذا الاتجاه في تحديد معنى "التاريخية"، نظراً لأهمية رأيه في هذه القضية.

يبدو أن الجابري يميز في تعريفه لمفهوم "التاريخية" بين معناها العام وتطبيقها على مجالات محددة، مثل الدين والفن والفلسفة. فتعريفه للتاريخية في مفهومها العام يتوافق مع الدلالة السابقة التي تشير إلى ارتباط الفكر بالواقع وانبثاقه منه. ومع ذلك، عند تناوله للدين، فإنه يضع بعض التقييدات على مفهوم التاريخية، فهو يشير في تعريفه لتاريخية الفكر على أن المقصود بها: "ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي أنتجه، أو على الأقل تحرك فيه"^(٢).

وفيما يتعلق بتاريخية القرآن، وهو ما يندرج تحت ما يُعرف بـ"تاريخية النص"، نجد أن الجابري يتجاوز المفهوم العام للتاريخية. فقد سعى لإيجاد مخرج

(١) ينظر: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، ٦٩/١-٧٠.

(٢) ينظر: نحن والتراث محمد عابد الجابري، ص ٢٩.

يمكنه من القول بتاريخية القرآن دون الاصطدام بما هو معلوم من الدين بالضرورة من أن الوحي متجاوز للواقع خارج عنه. وللوصول إلى هذه النتيجة، فقد أكد الجابري على بعض التقييدات لمفهوم التاريخية في شكل بعض الاحتمالات منها: "أن القرآن نص تاريخي؛ بمعنى أنه وجد وجوداً حقيقياً في زمن ومكان". ومنها: "أن القرآن تاريخي بمعنى أنه ينتمي إلى الماضي"، أو بمعنى "أنه كان حدثاً تاريخياً أسس المستقبل. أو بمعنى "أنه مرتبط بظروف تاريخية... وقد يصح القول أيضاً أن تلك الظروف هي بمعنى من المعاني نتيجة له."^(١)

نلاحظ مما سبق ما يلي:

نص الجابري في تعريفه لتاريخية الفكر، وكذلك في تعريفه العام للتاريخية، على اعتماد المفهوم الفلسفي لهذا المصطلح. فقد اعتبر أن الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي هو المنتج للفكر. كما اشترط في تعريفه العام للتاريخية أن يكون ما يُفسَّر تفسيراً تاريخياً قد وُجد فعلياً وجوداً مشروطاً بالزمان والمكان. وأشار إلى أن ما لا يكون وجوده مشروطاً بالزمان والمكان، مثل الأساطير، يندرج تحت ما ينفيه من يقول بالتاريخية بمعناها الفلسفي.

كل هذا يؤكد قبول الجابري للمفهوم الفلسفي للتاريخية. إلا أن القيود والاشتراطات التي ذكرها عند تطبيق التاريخية على الوحي تحديداً غير مقبولة. فلا ينبغي أن يختلف مفهوم التاريخية باختلاف المجال؛ فإما أن يدل على ضرورة الارتباط بالواقع في كل ما يُفسَّر، دون استثناء الوحي، أو ألا يدل على هذا الارتباط في أي مجال.

لم يقتصر الجابري على الإشارة إلى أن للتاريخية معاني محتملة لا تجعل الواقع منتجاً لكل ما يُراد تفسيره، ولم يكتفِ بذلك كمدخل للقول بتاريخية الوحي

(١) ينظر: مقال: شعار "تاريخية النص" ليس هو الحل. على الشبكة العنكبوتية موقع الجابري، http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_1.htm

على نحو يمكن معه الجمع بين تاريخية نصوص الوحي دون أن يكون الواقع هو مصدرها. بل رغم ذكره لهذه الاحتمالات حول التاريخية، كان عليه أن يواجه مسألة التاريخية بمعناها الفلسفي، خصوصاً فيما يتعلق بالوحي، للإجابة على سؤال حول إمكانية إدراج الوحي ضمن هذا المفهوم الفلسفي، أو ما إذا كان هذا المفهوم يهدم خصوصية الوحي ويتناقض معها، نظراً لضرورة الإيمان بأن الوحي يتجاوز الواقع وبعلو عليه.

وقد لا نبعد إذا قلنا إن الذين يطرحون مسألة تاريخية النص من الكتاب المعاصرين إنما يقصدون بذلك ربط القرآن كنص معرفي بكل من الواقع والمجتمع والزمني والنسبي. وهذا موقف تقول به مدارس فكرية عديدة، ليس بالنسبة للقرآن وحده، بل لكل نص، مقدس عند أهله أو غير مقدس، ومع ذلك، يبقى أن الدين والفن والفلسفة قطاعات معرفية تخترق الزمنية، وتتفصل عن ظروف المكان، لتشكل نماذج ملموسة لما هو أبدي مطلق

هذه المحاولة الفريدة التي قام بها الجابري للخروج من إشكالية إدراج الوحي ضمن ما يمكن تفسيره وفق مقولة التاريخية، قد أوقعته في تناقض واضح لا يمكن تجاوزه. فالتاريخية، إذا أخذت بمفهومها الفلسفي، لا تترك مجالاً لخروج أي ظاهرة عن كونها انعكاساً للواقع؛ فلا يمكن قبول وجود ما يتجاوز الواقع أو يكون مستقلاً عنه، بل يكون أبدياً ومطلقاً. وهذا هو المفهوم الذي حاول الجابري إيجاد مخرج منه. غير أن ما نراه هنا هو محاولة لتعريف التاريخية بطريقة تناقض جوهرها، فلا يمكن الجمع بين القبول بمفهوم التاريخية ونقيضه في آن واحد. أقصى ما يمكن استنتاجه من محاولة الجابري هو إدراكه للإشكالية المتعلقة بتطبيق مفهوم التاريخية على القرآن، لكنه لم ينجح في تجاوز هذا الإشكال. ورغم تقدير الجهد الذي بذله في محاولة تحرير القرآن من هيمنة التاريخية وماديتها، إلا أن النتيجة التي توصل إليها لا يمكن قبولها بسبب التناقض الذي يحمله تقريره. وهذا يعيدنا إلى النقطة الأساسية، وهي أنه لا يوجد للتاريخية إلا معنى واحد، وهو

المفهوم الفلسفي لها، ولا يمكن الخروج منه إلا بإلغاء هذا المفهوم وعدم اعتماده. يظهر مما سبق أن محمد عابد الجابري له موقف مركب، يسعى إلى الجمع بين الفهم التاريخي للنصوص الدينية وبين الاعتراف بجوانبها المتعالية. ومع ذلك، واجهت محاولاته هذه انتقادات حول مدى التوفيق بين الفهم التاريخي والفهم العقائدي التقليدي للقرآن، خاصة فيما يتعلق بالحفاظ على ثبات معاني النصوص وخلودها.

وفي نهاية هذا العرض أود أن أشير إلى أننا لا نرفض بإطلاق تأثير الواقع على الفكر ولا نعارض التاريخية اللغوية إذ يمكننا دراسة الكثير من الموضوعات كالفرق الإسلامية بناء على الآثار التي أحدثته في الواقع وكيف تأثرت بالفلسفة الداخلة على المسلمين والوصول لنتائج داخل البحث التاريخي لكن لا على أساس التاريخية الفلسفية، والتي من أسسها الصيرورة والتي تعني أن لكل زمان مفاهيمه فلا يمكن الرجوع لمرجعية ثابتة فكل عصر مرجعيته وأدواته وهو ما لا يمكن تطبيقه على القرآن الكريم لثبات نصوصه وصلاحيته لكل زمان ومكان.

المطلب الثالث: قضية إعجاز القرآن

إن قضية الإعجاز القرآني من المسائل التي شغلت اهتمام المفكرين الإسلاميين، بسبب ارتباطها بأصل العقيدة الإسلامية. فالحياة الفكرية الإسلامية في جوهرها تستند إلى تعاليم هذا الدين الحنيف، بينما كان الأعداء يطعنون في القرآن الكريم، في نزوله، وفي إعجازه، وفي نبوة رسول الله ﷺ. لذا، تصدى المتكلمون لهذه الهجمات بكل قوة، وناقشوا قضية الإعجاز باعتبارها مسألة تمس جوهر الفكر الإسلامي وكيانه. واتبعوا في توضيح أوجه إعجاز القرآن مسارات متعددة، حيث أقرّ معظمهم بأن القرآن معجز بذاته دون الاعتماد على أسباب خارجية. في المقابل، أكد الذين قالوا بالصرفة أن الإعجاز هو أمر مرتبط بعوامل

خارجية عن النص القرآني نفسه^(*).

(*) من أشهر النظريات التي قدمت كبيان للإعجاز الذاتي للقرآن ما يلي:
نظرية الإعجاز البلاغي: وهي تتضمن: نظرية النظم ونظرية الفصاحة. أما النظم فقد ظهرت على يد العالم اللغوي الشهير عبد القاهر الجرجاني، وفي بداية بحثه حاول عبد القاهر أن يكتشف سر الإعجاز القرآني في الكلمة المفردة، إلا أنه انتهى إلى رفض هذه الفكرة، حيث يؤكد أنه لا معنى للنظم سوى السعي لتحقيق معاني النحو. لكنه لا يقصد قواعد النحو التقليدية، بل يشير إلى كيفية التركيب، وأسلوب الكلام، واختيار العبارات المناسبة مع حروف المعاني الملائمة. وخلاصة القول أن إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم يكمن في تركيب الكلام وتناسق الجمل وتوظيف المفردات ضمن نسق محدد، بحيث يؤدي كل لفظ غرضه وهدفه بدقة. وهذا قول كثير من العلماء. ينظر: دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، (١/ ٤٦). وتفسير ابن عطية (١/ ٥٢). والكشاف للزمخشري (٣/ ٥٣٨). ومعتزك الأقران في إعجاز القرآن (١/ ٢٣). وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي، (ص: ١١٤).

الإعجاز بالفصاحة: وقد قال بها ابن سنان الخفاجي وهي تقوم على القيمة الصوتية للنص القرآني وقد اهتم بها في العصر الحديث الرافعي حيث بين أن الطاقة الصوتية في القرآن هي سبب أساسي في الإعجاز وفي تركيز الرافعي على الفصاحة يتجاوز الحدود اللغوية إلى التأثير الموسيقي للقرآن ويظهر بشكل واضح في من لم يفهم المعنى كالأعاجم. ينظر: سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م (ص: ١٠١). و تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي (٢/ ١٤٤).

إعجاز البعد الزمني وهو ما يعرف بنظرية الإعجاز التاريخي: وهو يتضمن: أ- إخباره عن قصص الأولين؛ وسير المتقدمين فهو كما وصفه الباقلائي من الممتنع على من لم يقف على الإخبار، ولم يشتغل بدراس الآثار وقد حكى في القرآن تلك الأمور حكاية من شهدا وحضرها ويرى أن الإعجاز الخبري شركة بين الكتب السماوية كلها، وهو ما استدرك عليه جول دافيد بأن الاختلاف ليس إلا في الشكل ولكن بالتحقيق نجد أن هذا الاختلاف الشكلي هو ما يؤكد بدقائه نبوة محمد ومعجزته القرآنية. إعجاز القرآن للباقلاني (ص ٤٩، ٣١)، ومدخل إلى القرآن الكريم محمد عبد الله دراز، ص ١٧٤. ومنها: الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب، فمن ذلك قوله عز وجل: وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين؛ فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين: العير التي كان فيها أبو سفيان، أو الجيش الذين خرجوا يحملونها من قريش، فأظفروهم الله عز وجل بقريش يوم بدر على ما تقدم به الوعد. النكت في إعجاز القرآن للرماني (ص: ١١٠).

ب- ومنها قوانين وسنن كونية مستقبلية تتسم بالديمومية وهي القوانين التي يصوغها القرآن بصيغ شرطية تبين أن حدوث نوع من المقدمات يستلزم نوعا محددا من النتائج كقوله ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَصْرُوا اللَّهَ تَصْرُكُ﴾ وَيُنَبِّتُ أَفْئَادَكُمْ ﴿ محمد: ٧. ينظر: نظريات الإعجاز القرآني أحمد رحمانى، ص ١٢٢.

نظرية الإعجاز التشريعي هو أحد أوجه الإعجاز القرآني التي تظهر في النظام التشريعي المتكامل الذي وضعه القرآن الكريم، بحيث يقدم حلاً تنظيمياً لكافة نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو ما يعلن وفاء القرآن بحاجات البشرية كلها والأثر الذي يحدثه من إصلاحات للأفراد والجماعات في حقبة من الزمن لا تقاس بالأجيال التي تُكوّن الأمم. ينظر: التعريف بالقرآن والحديث، محمد الزفزاف، ص ١٣٦. بتصرف.
نظرية الإعجاز العلمي في أن القرآن يحتوي على إشارات دقيقة لمظاهر كونية وحقائق علمية ثبتت صحتها في العصر الحديث، ما يُعد دليلاً على مصدره الإلهي الذي لا يتطرق إليه نقص العلم البشري أو محدوديته وهو مالم يكن محط عناية من السابقين لأنه صرفوا جل اهتمامهم بالجانب البلاغي ولم تتوافر لديهم الأدوات والملاكات المتوفرة في عصرنا الحالي. ينظر: نظريات الإعجاز القرآني أحمد رحمانى، ص ١٩٨، ١٢٨.
نظرية التضايف الإعجازي: وترتكز على أن النص القرآني صيغ بصورته الحالية بفضل عوامل متنوعة لا تقتصر فقط على شكل النص، أو على ما يحتويه من معارف علمية أو أخبار مستقبلية وغيبية. " لأنه كيفما تصور الإعجاز به؛ فماهيته هي الدالة على ذلك؛ فالإي أي نحو منه ملت ذلك ذلك على صدق رسول الله " وبالتالي، لا يمكن التوصل إلى نتائج فرضية حول الإعجاز إلا من خلال تحليل النصوص وفق نظرية شاملة تتكامل فيها مجموعة من العوامل، مما يتيح للباحث القدرة على الإجابة عن التساؤلات المطروحة بصورة متكاملة. ينظر: الموافقات (٤/ ١٩٩). ونظريات الإعجاز القرآني، أحمد الرحمانى، ص ٧، ٥.

فسر بعض المعتزلة الإعجاز القرآني بأنه صفة خارجة عن النص ذاته، فقدم النظام نظرية "الصرفة"، والتي تعني أن الله قد صرف العرب عن معارضة القرآن، وبهذا فالإعجاز ليس في اللغة أو البلاغة فحسب، بل في قدرة الله على منع البشر من محاكاة القرآن. هذا القول، رغم ما قوبل به من انتقادات، كان محاولة لتفسير إعجاز القرآن بشكل لا يتعارض مع العقل وبشكل يتفق مع المبدأ الثاني للمعتزلة وهو العدل الإلهي ومفاده: "أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها".^(١)

وبناء عليه: فإن ما يعجز عنه الإنسان قد يكون ناتجاً عن سبب منطقي أو يمتد إلى تصورات غير عقلانية^(٢). وبما أن العرب لم يستطيعوا تحدي القرآن، فإن المعتزلة يرون في "الصرفة" تفسيراً عقلانياً لهذا العجز، يتوافق مع نظرية خلق القرآن وينفي فكرة أن إعجاز النص ذاتي وأزلي.

وبرغم اتفاق الباحثين على المفهوم العام للصرفة إلا أن القول بها يتضمن تفاصيل معينة تتعلق بكيفية حدوثها فقد اتخذت هذه النظرية خطاً تصاعدياً بحيث بدأت بسيطة عند النظام ثم ارتقت قليلاً عند الجاحظ ثم الرماني بحيث أصبحت أحد أوجه الإعجاز حتى أتى الشريف المرتضى وابن سنان يحددان بشكل دقيق الكيفية التي تحققت بها ويمكن تلخيص تطور هذه الفكرة في التفسيرات التالية:

١- العرب صرفوا عن الإتيان بمثل هذا القرآن مع قدرتهم عليه وهذا القول منسوب للنظام ووجه الإعجاز عنده في الإخبار عن الغيوب أما النظم فقد كانوا يقدرُون عليه لولا صرف الله إياهم^(٣).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، (ص ١٣٢).
(٢) ينظر: اعجاز القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، د/ منير سلطان، (ص ٥٥) بتصرف.
(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٧٩). وإعجاز القرآن للباقلاني (ص: ٨)

٢-يعتقد الجاحظ أن إعجاز القرآن يكمن في نظمه وبلاغته التي تتجاوز قدرة العرب وإمكاناتهم، ويرى أن الناس يختلفون في قدرتهم على تمييز جمال البيان القرآني عن ضعف غيره من الكلام؛ ولهذا صرف الله العرب عن محاولة معارضته، يقول الجاحظ: "ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحدّاهم الرّسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحدا طمع فيه. ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصّة على الأعراب وأشباه الأعراب... ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال... فكان لله ذلك التدبير، الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له." (١)

٣-إن الله صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة. (٢)

وقد أفاض العلماء في بيان بطلان هذا القول بالعديد من الأدلة. ويمكن ملاحظة تطور الآراء التي تناولت الرد على فكرة الصرفة وإنكارها، حيث جاء النقاش عند الخطابي في شكل إشارات بسيطة، بينما أولى الباقلاني هذه المسألة اهتماماً أكبر. ثم جاء القاضي عبد الجبار الذي أبطلها بكافة صورها، وانتهى الأمر بالشيخ عبد القاهر الذي خصص رسالة كاملة عن إعجاز القرآن لنقض تلك الفكرة. (٣)

وبشكل مجمل فإن القول بالصرفة بمعنى نفي ذاتية الإعجاز عن القرآن هو قول باطل يتعارض مع آيات متعددة من القرآن ومخالف للواقع التاريخي الذي

(١) ينظر: الحيوان للجاحظ، (٤/ ٣٠٥)

(٢) ينظر: سر الفصاحة، (ص: ١٠٠).

(٣) يمكن مراجعة هذا بصورة أكثر تفصيلاً في بيان إعجاز القرآن للخطابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد أحمد خلف الله ود/محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، ط٤، من ص٢٣ وما بعدها. إعجاز القرآن للباقلاني (ص: ١٢) وما بعدها. وتنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار، (ص: ٢٣٢). ودلائل الإعجاز (١/ ٣٨٥).

يشير بوضوح إلى أن العرب أصيبوا بالعجز أمام تحدي القرآن. فقد وصفوه بالسحر والشعر وكلام البشر، مما يعني أنهم أدركوا عجزهم عن معارضته.^(١)

مفهوم الإعجاز عند نصر حامد أبو زيد

مهّد نصر حامد أبو زيد لفكرة تشابه القرآن مع النصوص الأخرى عبر التقليل من أهمية الإعجاز القرآني في نظمه وبيانه مقارنةً بالشعر والسجع، حيث كان محور طرحه يسعى إلى تأكيد أن القرآن ليس متميزاً بشكل جوهري عن غيره من النصوص فقال: "إنَّ علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على (التماثل) وتقوم في جانب آخر على (المخالفة) إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم، والتصورات الأساسية في الثقافة."^(٢) وبين وجه مخالفة القرآن الكريم للشعر، في الوظيفة والمصدر، لا في ذات النصّ من حيث التركيب والأداء البلاغي والبياني، حيث يتضمن القرآن موضوعات متنوعة كالوعظ والقصص وغيرها وهو ما يماثل الشعر في أن القصيدة تبدأ بالنسيب والوصف وتضمنها أغراضاً أخرى كالفخر والهجاء.^(٣)

وعلى هذا أفرغ د. نصر النصّ القرآني ممّا تضمنه من مزايا فاقت الشعر،

(١) من الآيات الكريمة التي استدلت بها على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة وقوله تعالى ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ

الْأَنسُ وَالْإِنسُ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ الإسراء: ٨٨ وقوله

تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ

اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الَّتِي وَفُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ

لِلْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٢٣ - ٢٤ والواقع التاريخي يشير بوضوح إلى أن العرب أصيبوا بالعجز أمام

تحدي القرآن فإن قرئنا مع شدة عداوتها للنبي وذكره لأبائهم بما يكرهون لم يتحركوا ليقولوا مثله خضوعاً لبلاغته فقد جذبهم القرآن بقوة بيانه فأدركوا اعجازه الذاتي وأنه فوق طاقة البشر ولو كانوا مصروفين عن المعارضة لكان تعجبهم للصرف لا للبيان المعجز. ينظر: الصرفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها، سامي حسين، ص ١٥.

(٢) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد (ص ١٣٩).

(٣) ينظر: السابق (ص ١٤٢).

والنثر، وغيرها من صنوف الأدب العربي. وهذه المشابهة بين القرآن والشعر التي قررها د/ نصر حامد ردها القرآن في كثير من آياته فقد قال تعالى: ﴿وَمَا عَزَمَهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ يس: ٦٩ وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا نُوْمُونَ﴾ الحاقة: ٤١

وتحدث أيضا عن مشابهة الفواصل القرآنية^(١) للسجع^(٢). وهذا القول مجاف للصواب فبينهما الفروق التالية:

- ١- تمتاز الفاصلة القرآنية بأنها متماثلة تنتهي بحرف معين، أو متقاربة في الحروف أو قد تأتي بفاصلة منفردة كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝﴾ الضحى: ٩ - ١١
- ٢- السجع مبني على سكون الأعجاز بينما الفواصل منها ما هو ساكن الأعجاز وما هو متحرك مطلق^(٣).

ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن فكرة أن الإعجاز في القرآن الكريم وأكد أنه ناتج عن عامل خارجي مؤثر، وليس صفة ذاتية للنص، واستند د. نصر حامد إلى الأسس الفكرية التي تركز على تحكيم العقل عند التعامل مع النص القرآني ووافق المعتزلة في القول بالصرفة، أي اعتبار الإعجاز في القرآن أمراً خارجاً عن النص نفسه، بحيث يكون عجز المعارضين عن محاكاته نتيجة لصرف الله لهم عن ذلك. وهنا يشير بوضوح إلى تأييده لرأي النظم في هذا السياق. فقال: "وإذا توقفنا عند مفهوم الصرفة وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام، قلنا: إن النظام يجعل المعجزة أمراً واقعاً خارج النص، ويرتبط بصفة من صفات قائل النص، وهو الله." ^(٤) ثم يؤكد ذلك فيقول: "وليس في الرأي إنكار

(١) الفاصلة: هي كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقريئة السجع. ينظر: البرهان في علوم القرآن (١/ ٥٣).

(٢) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد (ص ١٤٢).

(٣) ينظر: الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، ص ١٦٣-١٦٤.

(٤) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد (ص ١٤٥).

للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى، إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله، وليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى.^(١) ثم إنه يعد قول القاضي عبد الجبار في الإعجاز امتداد لقول النظام^(٢) لأن القاضي عبد الجبار يفسر ترك المعارضة بانصراف دواعيهم بسبب علمهم أنها غير ممكنة. ولذا تركوا المعارضة ولجأوا إلى المقاتلة وذلك يؤذن بعجزهم لأن العاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى الأصعب^(٣).

يمكننا أن نرى من النصوص السابقة مدى تأثر د. نصر بالفكر الاعتزالي بشكل عام، وتأثره بوجه خاص برأي النظام حول الصرفة فيما يتعلق بالنص القرآني ويرد عليه ما يلي:

١- ما ذكره يتعارض مع شروط المعجزة التي تشمل كونها: أمراً من الله تعالى، خارقاً للعادة، وتظهر على يدي من يدعي النبوة. وقد اعتمد المحققون هذه الشروط دليلاً على صحة ما جاء به مدعي النبوة. أما القول بالصرفة فيؤدي إلى نفي مفهوم الإعجاز عن النص القرآني وفقاً للتعريف المتفق عليه عند العلماء، والذي يشترط أن تظهر المعجزة على يد النبي كما هو الحال مع جميع الأنبياء. كذلك، فإن القول بعدم إعجاز القرآن يترتب عليه خلو القرآن من سمة الإعجاز، وهذا يتناقض مع كونه المعجزة الباقية للنبي، مما يُبطل اعتبار القرآن معجزة قائمة.^(٤)

٢- وقوع د/ نصر حامد في التناقض المنهجي بسبب تبنيه القول بالصرفة

(١) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد (ص ١٤٦).

(٢) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد (ص ١٥٢).

(٣) ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، (٣٣٤/١٦). وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٨٨.

(٤) ينظر: أباكار الأفكار، (١٨/٤). والبرهان في علوم القرآن (٩٤/٢). ومنهج التأويل العقلي: عند نصر حامد أبو زيد، ص ١٤٧.

اذ إن منهجه وفلسفته المادية لا تقرر الا بما هو مادي ومحسوس وترفض البعد الغيبي والقول بالصرفة يجعل قضية الاعجاز متصلة بما هو غير مادي لتعلقه بقدره الله الفاعلة فيما وراء الامور المحسوسة والذي أوقعه في ذلك تمسكه بالصرفة وتأكيد على مشابهة القرآن لغيره من النصوص وبالتالي يمكن تطبيق مناهج النقد الحديثة عليه.

٣- إن قوله بأن قول القاضي عبد الجبار يمثل امتدادا وتطورا لقول النظام قول غير دقيق لأن قول القاضي عبد الجبار يشير إلى نوع من الانصراف الذاتي الناتج عن إحساسهم بروعة القرآن وانكسارهم أمامه، فهذا واقع حقيقي، لكنه يُعتبر انصرافاً وليس صرفة.

مفهوم الإعجاز عند محمد عابد الجابري يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١- يرى الجابري أن القرآن هو المعجزة الوحيدة للنبي محمد ﷺ وليست المعجزات الحسية، فقد طلب المشركون معجزات عدة، لكن القرآن رد عليهم مراراً بأنه هو المعجزة نفسها.^(١) ويؤكد الجابري أن إعجاز القرآن يرتبط بألفاظه وصوته، وليس بمعانيه، موضحاً أن إعجازه يكمن في الكلمات التي نزل بها. وعندما اتهمت قريش النبي ﷺ بالنقل من أهل الكتاب، رد عليهم القرآن بقوله: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمٌ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النحل: ١٠٣، مما يدل على أن هذه الألفاظ العربية لا يمكن أن تكون مستوحاة من الأعاجم.

٢- بين الجابري أن هناك ثلاث لحظات لقرآن في مسار الكون التكويني هي الترتيل (الإعجاز)، والذكر، والكتاب وقد حدد الجابري الإعجاز بلحظة الترتيل دون غيرها، إذ يرى أن الطريقة التي نزل بها القرآن، وهي مرتلة، تعطيه تأثيراً فريداً في السامعين، يفوق تأثير المعاني. ويعتبر أن هذا الترتيل جزء أساسي

(١) ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٤٤/١-١٤٦

من القرآن نفسه، وأن تأثيره يعود إلى كيفية قراءته لا إلى معانيه، مشيراً إلى أن ذلك يعطي للفظ "القرآن" بعداً اصطلاحياً خاصاً يفصله عن مجرد القراءة العادية

٣- حاول الجابري تدعيم فكرته بآيات منها: قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ الفرقان: ٣٢ على أن القرآن نزل مرتلاً وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ إِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ ﴿القيامة ويستنتج من هذه الآية أن طريقة قراءة القرآن هي من الله، وأن لفظ القرآن مفصول من مصدر قرأ كما ذهب إلى أن تأثير القرآن يكمن في ترتيله وتجويده، وليس في قراءته بشكل عادي. وبهذا يرى أنه ليس هناك لفظ يعبر عن هذه الخاصية غير لفظ "القرآن" وبين أن الإعجاز يتعلق بمفهوم القرآن في لحظة الترتيل فقط.

٤- يفرق الجابري بين "القرآن" و"الذكر" و"الكتاب"؛ فالذكر، عنده، يشير إلى العبر المستخلصة من النظر في الكون وقصص الأمم، أما القرآن فيشير إلى الأثر الصوتي المنعم الذي يتركه على المستمع. ويرى أن التأثير العميق في القلوب هو جوهر إعجاز القرآن، وأن الإعجاز يتعلق بالصوت والترتيب والنغم، ما يجعل الفواصل الصوتية جزءاً من إعجاز القرآن، ويستشهد بقصص العرب مثل قصة أبي جهل وأبي سفيان والوليد بن المغيرة لإثبات قوة تأثير القرآن أثناء ترتيله عليهم. (١)

وما ذكره الجابري يلاحظ عليه أمور:

١- قيام الجابري بخلط أمور متباينة في مفهوم الترتيل، حيث دمج بين مفهوم الترتيل كجزء من القرآن ومفهوم القراءة كالتلاوة، وأحكام التجويد، والنطق بالحروف والأحكام الصوتية. واعتبر الترتيل جزءاً من القرآن استناداً إلى قوله

(١) ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، ١/١٦٦-١٨٤.

تعالى ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ المزمّل: ٤ وهو استدلال فيه نظر لأن المتأمل في الآية الكريمة يجد أن الله تعالى سمى القرآن قرآنًا، ثم أضاف له صفة الترتيل في آيات أخرى، مما يدل على أن الترتيل هو أسلوب أو طريقة القراءة ولا يعتبر جزءًا من حقيقة القرآن وخارج عن حقيقة كونه معجزًا.

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) ﴿ على أن طريقة قراءة القرآن من الله فيه نظر لأن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ بمعنى علينا ضمه وجمعه في صدرك. (١)

٢- إن تفسير الترتيل بأنه طريقة التلاوة ليس هو التفسير الوحيد في اللغة فقد ذكر المفسرون معان أخرى له منه التفصيل والتفريق. (٢) وقد ذكر ابن عاشور معان أخرى له فيقول: الترتيل يجوز أن يكون حالة لنزول القرآن، أي نزلناه مفردًا منسقا في ألفاظه ومعانيه غير متراكم فهو مفروق في الزمان فإذا كمل إنزال سورة جاءت آياتها مرتبة متناسبة كأنها أنزلت جملة واحدة، ومفروق في التأليف بأنه مفصل واضح. وفي هذا إشارة إلى أن ذلك من عند الله لأن شأن كلام الناس إذا فرق تأليفه على أزمنة متباعدة أن يعتوره التفكك وعدم تشابه الجمل. (٣) وأريد بترتيل القرآن ترتيل قراءته أي التمهّل في النطق بحروف القرآن حتى تخرج من الفم واضحة مع إشباع الحركات التي تستحق الإشباع... وفائدة هذا أن يرسخ حفظه ويتلقاه السامعون فيعلق بحواظهم، ويتدبر قارئه وسامعه معانيه كي لا يسبق لفظ اللسان عمل الفهم. (٤)

٣- وفقا لما يراه الجابري من ادخال صفة الترتيل في مفهوم القرآن

(١) ينظر: تفسير الطبري (٦٧ / ٢٤). وتفسير البغوي (٨ / ٢٨٤). والكشاف للزمخشري (٤ / ٦٦١). وتفسير القرطبي (١٠٦ / ١٩).

(٢) ينظر: البحر المحيط في التفسير لأبي حيان، (٨ / ١٠٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (٢٠ / ١٩).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (٢٩ / ٢٦٠).

وانعكاس ذلك على مفهوم الإعجاز وبهذا يكون القرآن عنده هو ترنيمات ساحرة تؤثر في السامعين، فلو كان هذا المفهوم صحيحاً عن الإعجاز، فماذا يبقى من أثر القرآن في نفس الكافر بعد سماعه؟

٤- محمد عابد الجابري تناول مسألة الإعجاز القرآني من زاوية مختلفة. بدلاً من التركيز على المضمون والمعاني العميقة للقرآن كرسالة إلهية، ركز على التأثير الصوتي والنغمي الذي يحدثه النص القرآني. هذا الطرح يعني أن إعجاز القرآن يكمن في جمال ترتيله وإيقاعه، وليس بالضرورة في مضمونه أو رسالته. والنتيجة المباشرة لهذا التوجه هي أن الجابري يبدو كأنه يقدم تنازلاً كبيراً عن دوره في تجديد الفكر العربي الإسلامي. فبدلاً من التركيز على حل الإشكالات الفكرية العميقة التي يعاني منها المسلمون، والتي تتطلب نقداً عقلياً واعياً، يجد نفسه في موقف أقرب إلى من انتقدهم من علماء الفقهاء والمتكلمين القدامى، الذين ركزوا أيضاً على عناصر شكلية في مسألة الإعجاز، بهذا، فإن طرحه يجعل المسلمين ينشغلون بالشكل دون الجوهر، ويتعرضون لخطر الوقوع في نفس الخطأ الذي وقع فيه المفكرون القدامى، الذين برأى الجابري أهملوا البعد العقلي والمعرفي للقرآن وركزوا فقط على الجوانب الجمالية للغة والأسلوب. حيث قال: "وقد تجلّى هذا واضحاً في مناقشات المتكلمين لمسألة الإعجاز في القرآن حيث جرهم الانشغال باللفظ والنظم في النص القرآني انشغالا جعلهم يهملون أو يغفلون المقاصد والأهداف فسقطوا فيما سقط فيه الفقهاء لقد وجهوا الاهتمام من حيث لم يقصدوا الى الألفاظ ونظمها على حساب الاهتمام بالمعاني وبعديها الخلق والاجتماعي فأصبح القرآن ألفاظاً ونغماً وتوارت الظل الى معانيه ومقاصده." (١)

(١) ينظر: بنية العقل العربي (نقد العقل العربي)، محمد عابد الجابري، ص ١٠٦.

وفي نهاية عرضي لمسألة الإعجاز ودراستها عند: د/ نصر حامد أبو زيد، ود/ محمد عابد الجابري أقول: إن مسألة الصرفة التي طرحها د/ نصر حامد وموافقته للمعتزلة رغم بطلانها، إلا أنه أدت إلى خيرٍ كثير، حيث أوجدت دفاعاً عقلانياً عن بلاغة القرآن وأدت إلى ولادة علوم البلاغة العربية وتطوير الدراسات القرآنية، ليصبح القرآن مرجعاً رئيسياً في هذا المجال وأما في واقعنا المعاصر فهي غير مرتبطة بشكل كبير بواقعنا، إذ إن معظم المسلمين لم يدركوا حقيقة إعجاز القرآن البياني بشكل كافٍ، مما يجعل التدخل بالصرفة غير ذي جدوى في إثبات الحجة أو عدم إثباتها.

وأما الإشكالية في الطرح الذي قدمه د/ عابد الجابري في مسألة الإعجاز تكمن في حصره للإعجاز على الجانب اللفظي فقط مع أنه جزء منه.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع سنته، واقتفى أثره إلى يوم الدين، وبعد،

فإنني أحمد الله تعالى الذي يسّر إنهاء هذا البحث، وأذن له بالتمام، حتى استوى على سوقه، وقد آن لي قبل أن أضع قلمي، وأطوي أوراقى مع هذا البحث أن أقيّد بعض النتائج التي لاحت لي من خلاله فأقول:

١- إن إيمان المسلمين بقداصة النص القرآني وبُعد الغيبي ومصدره الإلهي لم يمنعهم من استخدام الآليات العلمية والمناهج البشرية في تفسيره وتطبيقه على مختلف أنماط الحياة.

٢- عدم امتلاك دعاة التيار الحداثي في مجال الدراسات القرآنية للآليات اللازمة لتفسير النصوص، خاصة في قراءة القرآن والتي تتطلب ملكات قرآنية واجتهادية دقيقة، يجعلهم يعتمدون فقط على بعض مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة، دون أن يمتلكوا الأدوات المتخصصة التي تضمن فهمًا عميقًا ومتوافقًا مع متطلبات التفسير.

٣- غياب القدرة على النقد لدى التيار الحداثي ويظهر في إسقاطاتهم التي تتم باستخدام أي وسيلة على موضوعات غير ملائمة، حيث يتطلب الإسقاط مشروعية تنبع من وجود تناسب بين الوسيلة والموضوع. هذا التناسب يتحقق فقط إذا حافظت الوسيلة على إجراءاتها بعد نقلها من مصدرها، بينما يظل الموضوع محتفظًا بخصوصيته. لكن في حال القراءات الحداثية، يعجزون عن نقد الوسائل المنقولة (كالمناهج) للتحقق من مدى ملائمتها مع

الموضوع (الدراسات التفسيرية)، رغم أن النقد هو شرط أساسي لتحقيق الحدائث في هذا السياق. كان من الأجدر بهم أن يكتسبوا هذه القدرة النقدية، بدلاً من مواصلة ممارسة الإسقاط دون تدقيق، وذلك لحماية إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية الموضوع الذي يُطبق عليه.

٤- القراءة الحدائثية تبنت مبدأ الصيرورة والنسبية وأسقطته على دلالات القرآن الكريم ولذا فتحت المجال للحرية الغير مشروطة في تأويل القرآن الكريم وهو ما يعني أن للقارئ مهما كان مستواه الثقافي الحق أن يقدم لنا تفسيراً وتكون كل هذه التفسيرات صحيحة لا فضل لأحدها على الآخر نظراً لأن النصوص لا تحمل أي قيم موضوعية ثابتة وإنما هي متغيرة بتغير الأفراد والأحوال.

٥- التناول الحدائثي لموضوع الوحي لم يتفق في دراسته على رؤية موحدة بل قدم تفسيرات مختلفة له لا تتفق مع الرؤية الإسلامية بهدف نقل هذا الموضوع من حيز الوضوح إلى حيز الأشكالية تمهيداً لزعزحته من حياة الأمة.

٦- القراءة الحدائثية تنتهي إلى القول ببشرية الوحي ، ولا تؤمن ببعده الإلهي الغيبي.

٧- القاعدة الأساسية التي تكاد تكون مشتركة بين كل التيارات الحدائثية، هي تغليب الجانب الفيزيقي الحسي على الجانب الميتافيزيقي الغيبي، والارتكاز على النزعة المادية، والنظر من نافذتها إلى قضية الوحي، ويظهر ذلك بشكل واضح في نزعة الأنسنة، والتي تجعل الإنسان مركز الكون، ومصدر المبادئ والأفكار والمفاهيم، وهذه النزعة متولدة من طغيان النزعة المادية على التفكير الإنساني.

٨- إن المتأمل للخطاب الحدائثي يدرك تماماً أن هذا الخطاب يفتقر إلى الجدية البحثية في معالجته لظاهرة الوحي، ولم يعط الموضوع حقه من التدقيق

والبحث. لقد تخطى كافة المعطيات التاريخية المتعلقة بالوحي، التي تشرح تفاصيله وتكشف عن حقيقته، وبدلاً من ذلك تعامل مع الوحي كما لو كان ظاهرة مغلفة بالغموض في التاريخ الإسلامي. كما أنه تجاهل كل النصوص والأخبار التي تتعلق به، والتي تذكر تفاصيله وتوضح مقدماته وظروفه وأحواله.

٩- التفسير يجب أن يكون منطلقاً من النص القرآني، باستخدام أدوات ومناهج وثيقة الصلة به أما الانطلاق من الواقع والدوران حوله، فلا يؤدي إلا إلى "تفسير" للواقع نفسه، دون أن يكون له ارتباط حقيقي بالنص القرآني.

١٠- مصطلح "الأنسنة" يعد من المصطلحات الأجنبية المستوردة من الفكر المادي الغربي، وتم نقله إلى دراسة التراث الإسلامي دون الأخذ في الاعتبار السياق الثقافي والفكري الذي يميز التراث الإسلامي، مما قد يؤدي إلى عدم التوافق مع قيمه وتقاليد المعرفة.

١١- يزعم التيار الحداثي أن القرآن الكريم الذي بين أيدينا اليوم ليس مطابقاً تماماً للمصحف المعروف، مشيرين إلى تأخر تدوين القرآن حتى ما بعد عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وصولاً إلى القرن الرابع الهجري. ويذهبون إلى القول بأن القرآن تعرض لتدخلات بشرية خلال عملية التدوين، سواء بإضافة أو حذف. وتثير هذه الادعاءات لديهم تساؤلات حول سلامة النص القرآني، ومدى القدرة التاريخية على حفظ النصوص من أي تدخل بشري مما يرفع القداسة عن القرآن الكريم

١٢- يعتمد التيار الحداثي في طروحاته على احياء بعض الأفكار المنحرفة والتي انتهت من ساحة الفكر الإسلامي كمقولة خلق القرآن.

١٣- اتبع الحداثيون أسلوباً انتقائياً ينشرون ما يتفق مع أفكارهم وما يخالفهم غرضاً الطرف عنه فمثلاً في متابعتهم للمعتزلة في القول بخلق القرآن لم

ينقلوا أقوال المعتزلة والتي تحفظ للقرآن قداسته وتتناول بعده الغيبي المتعالي.
١٤- القرآن معجز بذاته وتتنوع مجالات اعجازه خلافاً للفكر الحدائثي الذي يرى أن إعجازه له بعد خارجي.

توصيات:

١- ضرورة وضع صياغة استراتيجية إسلامية موحدة تهدف إلى التصدي إلى الأفكار الهدامة للتأثير الحدائثي وحركته في التاريخ المعاصر، وفضح نواياه تجاه القرآن

٢- الدعوة إلى اهتمام المختصين بإزالة الأغلفة الاصطلاحية البراقة التي يستخدمها دعاة الحداثة وما بعدها بدراساتها والرد عليها وفق منهجية رشيدة مستلهمة من طريقة السلف وأدواتهم وآلياتهم في التعامل مع المخالف.

٣- تجديد مناهج التفسير بما يجمع بين الأصالة والمعاصرة لمواكبة مستجدات العصر وفقاً للثوابت والأصول.

هذا وإن كان من توفيق فمن الله، وما كان من خطأ أو سهو، أو زلل، أو شطط، أو نسيان؛ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء. وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- (١) أبكار الأفكار في أصول الدين، أبو الحسن الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: أ. د/ أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط٢، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م
- (٢) الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ت ٩١١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤ م
- (٣) الأثر الاستشراقي في كتابات محمد أركون، محمد سعيد السرحاني، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، السعودية .
- (٤) الأربعين في أصول الدين للرازي، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- (٥) أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني د/ محمد سالم محمد، أولاد عثمان للكمبيوتر لطباعة الأوفست، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م/١٤١٧هـ.
- (٦) الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب ، تونس، ط٣، ١٩٩٨م.
- (٧) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط٤، ١٤١٦/١٩٩٦م.
- (٨) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م .
- (٩) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، محمد برادة، مجلة فصول، القاهرة، المجلد الرابع، ع٣، ١٩٨٤م.
- (١٠) اعجاز القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، د/ منير سلطان، منشأة المعارف ، الإسكندرية

- ١١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٨، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ١٢) أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، د/ السيد ولد أباه، الشبكة، العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- ١٣) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي - القاهرة.
- ١٤) أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط١، ٢٠١٦ م.
- ١٥) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ١٦) الإنسان المؤله أو معنى الحياة، لوك فيري، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002 م.
- ١٧) الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، روح الله، الموسوي، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط1، 2019 م.
- ١٨) الإنسانوية المستحيلة، إبراهيم عبد الله الرماح، مركز دلائل، الرياض، ط٢، ١٤٣٩ هـ.
- ١٩) إنسانية الإنسان، رالف بارتون، ترجمة: سلمى الخضراء، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦١ م.
- ٢٠) الأنسنة الماهية والمناشئ والمباني عرض ونقد، فؤاد صالح الشحمانى، مجلة الدليل للبحوث والدراسات العقديّة، ع٢، ٢٠٢١ م.
- ٢١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مصطفى كيجل، أطروحة دكتوراه بجامعة منتوري - الجزائر، ٢٠٠٧/٢٠٠٨ م.
- ٢٢) البحر المحيط في التفسير لأبي حيان، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ.

- ٢٣) بنية العقل العربي (نقد العقل العربي)، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٩، ٢٠٠٩م.
- ٢٤) النبوية بين النشأة والتأسيس دراسة نظرية، ثامر إبراهيم مصاروة، بدون.
- ٢٥) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي .
- ٢٦) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم ، بيروت، د.ت.
- ٢٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، ٢٠١٢م.
- ٢٨) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ١٩٩٦م.
- ٢٩) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦ هـ)، تحقيق: د/علي جمعة، مطبعة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٢٢ - ٢٠٠٢ م
- ٣٠) تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة لمفهوم المعنى والتواصل، عبد الرازق بلعقروز، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- ٣١) التراث والتجديد، موقفنا من القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٢-١٩٩٢.
- ٣٢) التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
- ٣٣) ترجمة أندريه شوراكي للقرآن الكريم من تحريف الدال إلى تليق المدلول، رياض بن يوسف، الملتقى الدولي الأول حول الترجمة الأدبية بين الممارسة الفنية والاشتغال اللغوي المنعقد بجامعة الحاج لخضر بباتنة مايو ٢٠١٣م.
- ٣٤) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (ت ٧٤١هـ)، تحقيق: د/عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.
- ٣٥) التعريف بالقرآن والحديث، محمد الزفزاف، المكتبة العلمية، بيروت، ط١.

- ٣٦) تفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .
- ٣٧) التفكير المستقيم والتفكير الأعرج، ثاولس روبرت، ترجمة حسن سعيد، مراجعة: صدقي خطاب، سلسلة شهرية تصدر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت-عالم المعرفة، ١٩٧٩م.
- ٣٨) تكوين العقل العربي ضمن سلسلة نقد العقل العربي ١، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣.
- ٣٩) تمهيد الأوائل وتحقيق الدلائل للباقلاني ، تحقيق: عماد الدين حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط ١ / ١٩٨٧ م .
- ٤٠) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار، دار النهضة الحديثة.
- ٤١) التهوين من مسألة القول بخلق القرآن ومآلاته عند المعاصرين، فوزي عبد الصمد ، مركز سلف للبحوث والدراسات.
- ٤٢) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ترجمة: الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ٤٣) الثابت والمتحول لأدونيس بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢م
- ٤٤) الثابت والمتحول، الأصول لأدونيس، دار الساقى، بيروت ط ٧، ١٩٩٤ م.
- ٤٥) الحادثة عند كانط، علي أكبر أحمددي ، ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط ١، ٢٠١٧م.
- ٤٦) الحادثة من منظور ايماني، عدنان النحوي، دار النحوي، الرياض، السعودية، ص ٢٢.
- ٤٧) الحادثة وما بعد الحادثة، محمد سيلا، دار توبقال، المغرب، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٤٨) الحادثة، السلطة، النص، كمال أبو ديب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ع ٣/ ١٩٨٤م.

- ٤٩) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د/ الجيلاني مفتاح، دار النهضة العربية، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.
- ٥٠) حفريات في الذاكرة من بعيد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- ٥١) الحقيقة بين الفلسفة العامة والإسلامية وفلسفة الإثبات الجنائي، هلاي عبد الله، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٢.
- ٥٢) الحيوان للجاحظ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ.
- ٥٣) خلاصة الأدلة السنية على صدق أصول الديانة المسيحية، جيمس شيبارد، مطبعة الأمريكان، بيروت، ١٨٧٧م.
- ٥٤) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي ت ٦٠٦ هـ، تحقيق: أحمد حجازي السقا دار الجبل، بيروت، ط ١، ١٤١٣/١٩٩٢م.
- ٥٥) دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد [الكتاب المقدس]، د/محمد خليفة، بدون
- ٥٦) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط٣.
- ٥٧) دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود شاکر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٥٨) الدين والثورة في مصر، حسن حنفي، مكتبة مدبولي-مصر.
- ٥٩) رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا، حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- ٦٠) روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦م.
- ٦١) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م
- ٦٢) سقوط الغلو العلماني، د/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط٢٠٠٢، ٢٠٢٠م.

- ٦٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، القاهرة، ط١، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٦٤) شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢.
- ٦٥) شعار "تاريخية النص" ليس هو الحل. مقال: على الشبكة العنكبوتية، موقع الجابري، http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_١٠.htm.
- ٦٦) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٦٧) صدى الحداثة، رضوان جودت زيادة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.
- ٦٨) الصرفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها، سامي حسين، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع ٥١ سنة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- ٦٩) صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٧٠) صحيح مسلم للإمام مسلم بن حجاج، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٧١) الضعفاء والمتروكون للنسائي، تحقيق: محمود زايد، دار الوعي - حلب، ط١، ١٣٩٦هـ.
- ٧٢) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد البوطي، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣م.
- ٧٣) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، 2015م.
- ٧٤) عقلنة النصوص الشرعية في الفكر الحدائثي العربي أركون والجابري نموذجاً، عمر محمودي، مجلة الإحياء المجلد ١٨ ع ٢١.

- ٧٥) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسيهر، علق عليه محمد يوسف موسى ، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٣.
- ٧٦) فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي ادونيس، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
- ٧٧) الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي ، دار الأصيل.
- ٧٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٧٩) الفتوحات المكية لابن عربي - صادر.
- ٨٠) فضائل القرآن لأبي عبيد ، تحقيق: مروان العطية وآخرون، دار ابن كثير، ط ٢ ، بيروت.
- ٨١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المركز الإنماء القومي، بيروت، ط١٩٩٦، ٢م.
- ٨٢) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت .
- ٨٣) الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، في كتاب مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، عبد الله السيد ولد أباه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣م.
- ٨٤) فلسفة فويرباخ بين المادية والإنسانية، نادية النصراوي، دار الرافدين، بيروت، ط٢، ٢٠١٧م.
- ٨٥) فوات الوفيات، محمد بن شاكر، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط ١.
- ٨٦) الفوز الأصغر لابن مسكويه، مطبعة سعادة-مصر.
- ٨٧) القاموس المحيط، للفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة ، بيروت - لبنان، ط ٨، ١٤١٦هـ - ٢٠٠٥ م.

- (٨٨) القراءات الحدائية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكلام، مجلة البيان، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٣٤هـ.
- (٨٩) القراءات المعاصرة للنص القرآني في الأسس والمناهج، فتحي العبيدي، رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠٠٦م.
- (٩٠) القرآن الكريم وإشكالية الترجمة : دراسة تقييمية لمحاولة المستشرق الفرنسي أندريه شوراي د/ حسن بن إدريس عزوزي، مجلة الاحياء ع١٨، ٢٠٠١.
- (٩١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- (٩٢) القرآن نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره لبلاشير، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.
- (٩٣) قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، د/عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة.
- (٩٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت
- (٩٥) كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر- دار الفكر، بيروت - لبنان دمشق - سورية.
- (٩٦) لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- (٩٧) المتقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٩٨) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- (٩٩) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ .

- (١٠٠) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (١٠١) المدخل إلى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- (١٠٢) مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- (١٠٣) مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، عدنان محمد زرزور، دار القلم ودار الشاميه - دمشق / بيروت، ط٢، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
- (١٠٤) المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو شُهبة (ت ١٤٠٣هـ)، مكتبة السنة - القاهرة، ط٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- (١٠٥) المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد قاسم، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
- (١٠٦) المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، غالب بن علي عواج، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط١٤٢٧ هـ
- (١٠٧) المرايا المحدثبة من النبوية إلى التفكيك، د/عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٠م،
- (١٠٨) المستصفى لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م
- (١٠٩) المصاحف لابن أبي داود، تحقيق: محمد بن عبده، الفاروق الحديثة - مصر / القاهرة، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- (١١٠) معارك من أجل الأتسنة، محمد أركون، دار الساقى، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- (١١١) معالم الإسلام، محمد العشماوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.
- (١١٢) معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط١٤٠٨، ١ هـ - ١٩٨٨ م.

- (١١٣) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٣
- (١١٤) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٩م.
- (١١٥) المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة.
- (١١٦) معجم الفلاسفة، جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣.
- (١١٧) المعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، .
- (١١٨) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، القاهرة، ١٩٧٥
- (١١٩) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- المغرب، ط١، ٢٠١٤
- (١٢٠) مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (١٢١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، ط٢، ١٩٩٣م.
- (١٢٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨م .
- (١٢٣) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساق، ١٩٩٣.
- (١٢٤) مناهج النقد الأدبي: مفاهيمها، وأسسها، تاريخها، وروادها وتطبيقاتها العربية، يوسف وغليسي، جسر للنشر والتوزيع الجزائر، ط٣، ٢٠١٠م

- (١٢٥) مناهج وآليات فهم النصّ القرآنيّ عند محمد أركون وأثر الاستشراق فيها، خولة مهدي وكاظم جواد، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع٦٢، سنة ٢٠٢١م.
- (١٢٦) منهج التأويل العقلي: عند نصر حامد أبو زيد (أطروحة دكتوراه): لعبد الله علي عباس الحديدي، الجامعة العراقية، ٢٠١٠م.
- (١٢٧) المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية، محمد الطحان، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة قطر، ٢٠١٧م.
- (١٢٨) الموافقات للشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- (١٢٩) موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إلفا، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (١٣٠) موسوعة الفلسفة د/عبد الرحمن بدوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م.
- (١٣١) الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م.
- (١٣٢) موسوعة المستشرقين، د/ عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- (١٣٣) موسوعة لالاند الفلسفية، اشرف اندريه لا لاند، ترجمة خليل أحمد، مكتبة عويدات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
- (١٣٤) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤هـ.
- (١٣٥) نحن والتراث محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ١٩٩٣م.
- (١٣٦) النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، حسن حنفي، مصطفى حنفي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٤م.

- (١٣٧) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، الطيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، سنة ١٩٩٧م.
- (١٣٨) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط١، ١٤٣١هـ، - ٢٠١٠م.
- (١٣٩) النص القرآني وآفاق الكتابة لأدونيس، دار الآداب بيروت.
- (١٤٠) نظريات الإعجاز القرآني أحمد رحمانى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٨ / ١٩٩٨م.
- (١٤١) نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية، وليد مراد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٤٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤
- (١٤٣) نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن، جمال حجيرة، جامعة محمد الحاج لخضر باتنة، الجزائر، بحث مقدم لنيل الدكتوراه سنة ١٤٣٧هـ / ٢٠١٧م.
- (١٤٤) نقد النص علي حرب، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م
- (١٤٥) نقد فلسفة الحدائث عند ميشيل فوكو - نقد النزعة الإنسانية، أحمد الطربيق، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٥م.
- (١٤٦) النكت في إعجاز القرآن للرماني، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦م
- (١٤٧) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت
- (١٤٨) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ، دار قباء، القاهرة- مصر ، ١٩٩٦

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة
٩	الفصل الأول: التعريف بالمصطلحات والمناهج
٩	المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات
١٢	المبحث الثاني: الجذور التاريخية للحدثاة والأنسنة.
٢١	المبحث الثالث: المناهج المعتمدة لدى الحدثين في التعامل مع القرآن الكريم.
٣٣	الفصل الثاني: الحدثيون والوحي
٣٣	تمهيد : حول الرؤية التراثية للوحي
٣٦	المبحث الأول: بعنوان أنسنة الوحي
٣٦	المطلب الأول: رؤية د/نصر حامد أبو زيد للوحي.
٣٩	المطلب الثاني: رؤية د/ حسن حنفي للوحي
٤١	المطلب الثالث: رؤية محمد أركون للوحي
٤٤	المبحث الثاني: علاقة الوحي بالواقع من خلال دراسة مبحث أسباب النزول.
٤٧	المبحث الثالث: التوظيف الحدثي لبعض القضايا العقدية والفكرية
٤٨	المطلب الأول: مسألة جمع القرآن.
٥٧	المطلب الثاني: القول بخلق القرآن ومآلاته
٦٨	المطلب الثالث: قضية إعجاز القرآن الكريم
٨٠	الخاتمة
٨٤	فهرس المصادر والمراجع
٩٦	فهرس المحتويات