جامعة قطر
كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية

إعداد

يحيى مصلح علي المسقري

قُدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلّبات
كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية
للحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلوم القرآن

يونيو ٢٠١٧/١٤٣٨

٢٠١٧ ©. يحيى مصلح علي المسقري. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ يحيى مصلح علي المسقري بتاريخ ١١/٥/٢٠١٧، وَوُوفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه . وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

أ.د.حسن عبيد غرباوي الطائي

المشرف على الرسالة

د. نايف بن نهار

مناقش

أ.د. محمد عبد اللطيف رجب

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور يوسف الصديقي، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

يحيى مصلح علي المسقري، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن :

يونيو ٢٠١٧.

العنوان: الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية

المشرف على الرسالة: أ.د. حسن عبيد غرباوي الطائي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

يتناول هذا البحث موضوع الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، وقد توصَّل هذا البحث إلى أن أصحاب القراءة الحداثية مقلدين للغربيين من المستشرقين وغيرهم في كل ما تحدَّثوا به عن الوحي المبين، فرأوا أن الوحي ما هو إلا نتاج بشري جاء به المرسلون من عند أنفسهم، وقد هدفوا بذلك إلى نزع القدسية والغيبية والحكمية عن القرآن الكريم؛ ليتسنَّى لهم هدم كل ما كان عليه الأولون من العقائد والعبادات والتَّصورات، ولينقلوا ما جاء به الغرب في العصر الحديث في جميع المجالات والفنون ويصبغوا به حياة الناس في بلدان المسلمين.

وقد اعتمدت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي والتحليلي والنقدي.

شكر وتقدير

أحمد الله تعالى، وأثني عليه بما هو أهله، فله الحمد أولاً وأخيراً، وأصلِّي وأسلِّم على نبينا الكريم الرحمة المهداة سيد الثقلين القائل (من لا يشكر الناس لا يشكر الله) وعلى آله وأصحابه أجمين، وبعد:

يسعدني أن أتقدَّم بعظيم الشكر، وبالغ التقدير إلى معلمي القدير وأستاذي الكريم والمربي الفاضل الأستاذ الدكتور حسن عبيد غرباوي الطائي المشرف على هذا البحث، على قبوله الإشراف على رسالتي هذه رغم مشاغله وارتباطاته، وله مني خالص الشكر على ما قدم لي من رعاية صادقة وحفاوة غامرة وتوجيهات قيِّمة، فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء، وأمدَّ في عمره وبارك فيه وفي ذريته، وختم لنا وله بالحسنى.

كما أتقدم بشكري الجزيل لأساتذتي في هذا البرنامج، الأستاذ الدكتور محمد عبد اللطيف، والأستاذ الدكتور محمد آيدين، والأستاذ الدكتور عدنان زرزور.

والشكر موصول لجامعة قطر وكلية الشريعة، وعلى رأسها الأستاذ الدكتور يوسف الصديقي عميد كلية الشريعة، والدكتور نايف الشمري، ولكل من ساعدني حتى أتممت هذا البرنامج، وأسال المولى جل وعلا كما جمعنا بهم في الدنيا أن يجمعنا في الفردوس الأعلى إنه جواد كريم.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... **ج**

المقدمة..... **١**

الفصل الأول : القراءة الحداثية، مفهومها ونشأتها: **٨**

المبحث الأول: ٩
مفهوم القراءة الحداثية والألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة..... ٩
المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية: *٩*
المطلب الثاني *١٩*
الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة: *١٩*
المبحث الثاني: ٢١
نشأة القراءة الحداثية..... ٢١
الأول: للحديث عن النشأة في الغرب، والثاني: للحديث عن النشأة في البلدان العربية. ٢١
المطلب الأول: نشأة القراءة الحداثية في الغرب: ٢١
المطلب الثاني *٢٥*
نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية والإسلامية وأسبابها: *٢٥*
المبحث الثالث: ٣٤
تطور مفهوم القراءة الحداثية..... ٣٤
المطلب الأول: تطور مفهوم القراءة الحداثية في الفكر الغربي: *٣٤*
المطلب الثاني *٤٩*
القراءة الحداثية في الفكر العربي الحداثي *٤٩*
المبحث الرابع: ٥٨
أهداف وغايات القراءة الحداثية..... ٥٨
المطلب الأول: رفع عائق الغيبية عن الوحي. *٥٨*
المطلب الثاني *٧٠*
رفع عائق القدسية عن نصوص الوحي: *٧٠*
المطلب الثالث *٧٨*
رفع عائق الحكمية عن الأحكام الشرعية: *٧٨*

الفصل الثاني: الوحي ودعاوى الحداثيين حوله **٨٧**

المبحث الأول ٨٨
مفهوم الوحي عند علماء التفسير، وكيفياته:..... ٨٨
المطلب الأول: مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً: *٨٨*
المطلب الثاني *٩٠*
كيفيات الوحي إلى الأنبياء وإلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. *٩٠*
المبحث الثاني: ٩٤
دعاوى الحداثيين في مجال الوحي ونقدها..... ٩٤
المطلب الأول: دعاوى الحداثيين حول مفهوم الوحي، ونقدها: *٩٤*
المطلب الثاني *١١٩*
دعاوى الحداثيين حول مكانة الوحي وحجيته، ونقدها *١١٩*

الفصل الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالنص القرآني ونقدها **١٣٠**

الفصل الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالنص القرآني ونقدها **١٣١**

تمهيد: *١٣١*
المبحث الأول: ١٣٣

طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم ونقده ١٣٣
المطلب الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم: *١٣٣*
المطلب الثاني *١٤٠*
نقد طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم. *١٤٠*
المبحث الثاني: ١٤٥
دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية ونقدها ١٤٥
المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية: *١٤٥*
المطلب الثاني *١٤٩*
نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية: *١٤٩*
المبحث الثالث ١٥٤
دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم ونقدها ١٥٤
المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم: *١٥٤*
المطلب الثاني *١٥٨*
نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم: *١٥٨*
المبحث الرابع ١٦٧
دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم ونقدها ١٦٧
المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم: *١٦٧*
المطلب الثاني *١٧٦*
نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم: *١٧٦*
الخاتمة ١٨٦

قائمة المصادر والمراجع ١٨٩

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

القرآن الكريم وحي من الله، أنزله –سبحانه– ليتدبَّر الناس آياته ويُقلِّبوا فكرهم فيه، وقد أخذ المؤمنون المتلقون للوحي يتدبرون هذا الكتاب العظيم فيستخرجون منه دلائل كانت تهديهم في دروبهم كلها–العقدية والعبادية والاجتماعية والسياسية– وسار على نهجهم من جاء بعدهم من علماء الإسلام، بل زادوا على ذلك أن وضعوا الضوابط، وقعَّدوا القواعد التي تعين المسلم على تدبر هذا الكتاب الكريم، وقد استعان المفسرون بعدهم بتلك القواعد على تفسير القرآن الكريم وتدبره، فلم يحيدوا بسبب تلك الضوابط عن مقاصد الوحي الكريم، حتى نبتت نابتة في المجتمع الإسلامي، اطلعت على مناهج الغرب في تأويل النصوص وتفسيرها، فأرادت أن تنقل تلك المناهج لتأويل كتاب الله فضلت وأضلت.

لقد عملت هذه النابت على التشكيك في الوحي والتراث الإسلامي، ودعت إلى التخلي عن ذلك كله، وفي المقابل دعت إلى الأخذ بالنظريات والمذاهب الغربية في الفكر والتفسير والقراءة، وزعمت أنه لن يتحقق التقدم والرقي في المجتمع المسلم حتى يفعل مثل ما فعل الغرب من القطيعة مع التراث.

ولكن عبر تاريخ الإسلام يهيأ الله تعالى لهذا الكتاب الكريم علماء صادقين ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

وقد هيأ الله لهذا الكتاب علماء الدين الصادقين الذين بيَّنوا ضلال أصحاب القراءة الحداثية، وانحرافهم عن الطريق القويم في قراءة وتدبر وتفسير كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمنزل من حكيم حميد.

إن العلماء الصادقين الغيورين المخلصين لما رأوا ضلال هؤلاء عن الصراط القويم قاموا بالردِّ عليهم وبيان خطئهم في الهجوم على الوحي المعصوم، وزيف طريقتهم في تأويل كلام العليم الحكيم، تلك الطريقة الزائفة التي حاولت أن تتحرر من كل القيود والضوابط،

فجعلت القرآن مشاعاً يفسره كل شخص كما يشاء، وبحسب ذخيرته العلمية وبيئته التي نشأ فيها! حتى زعموا أن تفسيرات الوحي تتعدد بعدد القارئين له!

لذلك أحببت أن يكون بحثي التكميلي لدراسة الماجستير في نقد مقولات هذا التيار في مجال الوحي والقرآن بخاصَّة حتى يتبيَّن لنا إن كانت صحيحة أم فاسدة.

ولهذا ارتأيت أن يكون عنوان بحثي هو: (**الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية) دراسة نقدية.**

أهمية الموضوع:

١-إن الوحي هو أساس التدين؛ وهدمه يعني هدم الدين من أساساته.

٢-إن الإيمان بالوحي المنزل والعمل به سبب لحصول الفلاح الأخروي.

٣-إن المؤمنين بالوحي هم الذين ينتفعون بهدايات القرآن الكريم، وهم الذين ينالون الأجر الكبير والنعيم المقيم في جنات النعيم.

ولهذه الأهمية أحببت أن يكون موضوعي للبحث التكميلي هو: (**الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية)** دراسة نقدية.

أسباب اختيار الموضوع:

١- انتشار بحوث أصحاب القراءة الحداثية، وخطورة تلك البحوث على بعض المسلمين.

٢- الاستقطاب الإعلامي والدعاية لأصحاب هذه القراءة في وسائل الإعلام وخطورة ذلك على المجتمع.

٣- تأثير هؤلاء في المنابر العلمية لا سيما الجامعات الغربية؛ مما يؤدي إلي نقل صورة مغلوطة عن الإسلام في أوساط غير المسلمين، وهذا بدوره يشكل خطورة على المسلمين الجدد الذين يستقون دينهم من أمثال هؤلاء.

٤- تأثر بعض المسلمين بشبههم الأمر الذي يوجب على طلبة العلم بيان تلك الشبه والرد عليها ليحذرها المسلمون.

٥- خطورة أفكارهم على العقائد عند المسلمين، والتي ظلت مقدسة على مرِّ العصور، فالوحي هو أصل الدين، وهدمه يعني هدم الدين ونسفه من أساساته.

٦- بيان المعاني الصحيحة للمصطلحات القرآنية والتي عمل الحداثيون على العبث بها وتحريفها وإخراجها عن حقائقها الشرعية واللغوية والعرفية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١- عرض مقولات القراءة الحداثية حول مفهوم الوحي والنص القرآني.

٢- الرد العلمي على شبهاتهم المثارة حول موضوع الوحي والنص القرآني.

٣- إيضاح مدى خطورة هذه القراءة على التعامل مع التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية.

٤- إيضاح مدى خطورة هذه القراءة على الفكر الإسلامي المعاصر؛ بوصفها قراءة هدم وتقليد، لا قراءة اجتهاد وتجديد.

٥- محاولة رفد المكتبة العربية الإسلامية ببحث تدعو إليه الحالة الثقافية المعاصرة.

أسئلة البحث:

ما القراءة الحداثية؟ وكيف كانت نشأتها؟

ما المفهوم الإسلامي الأصيل للوحي؟ وما الشبهات التي أثارها الحداثيون حول هذا المفهوم؟ وما الآثار المترتبة على ذلك؟

هل أسهمت هذه القراءة في تجديد التفسير، أم عملت على هدم التراث والتشكيك في المقدسات؟

ما الردود العلمية على هذه القراءة؟

الدراسات السابقة:

الدراسات التي تحدثت عن الوحي كثيرة جداً، ومن تلك الدراسات على سبيل المثال:

كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني «تيودور نولدكه» ترجمة وقراءة نقدية، وقد جاء هذا البحث في ثلاثة أجزاء:

الأول: الوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم بين الإنكار والتفسير النفسي.

الثاني: الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم: هل هو صوت داخلي؟

الثالث: مرجعية النبي صلى الله عليه وسلم، هل ثمة تحول؟

وقد كانت الأجزاء الثلاثة في الأصل رسالة نال بها كاتبها درجة «العالمية» الدكتوراه من جامعتي الأزهر، وجوتنجن الألمانية، وكان عنوانها:«**شبهات المستشرقين حول العقيدة الإسلامية**» دراسة تحليلية نقدية.

وهذا الرسالة تتقاطع مع بحثي في الاتفاق على الشبهات التي أثيرت حول القرآن الكريم، ولكن تختلف مع بحثي في أن بحثي خاص بالحديث عن الحداثيين خصوصاً، مع التعريج على المستشرقين كخلفية فكرية لما يطرحه الحداثيون.

ومنها: الوحي القرآني في المنظور الاستشرافي ونقده: للدكتور محمود ماضي.

وهناك غيرها الكثير، ولكن الملاحظ، وكما هو واضح من عناوين تلك الدراسات، أنها تطرق الحديث عن الوحي من زاوية استشراقية.

أما الدراسات التي تطرقت لموضوع الحداثة فكثيرة، لكنها عامة وعند تطرقها لموضوع الوحي لم تطرقه من كل الجوانب المتعلقة به، ومن تلك الدراسات: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام (دراسة تحليلية نقدية) من قسم العقيدة في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، للدكتور: محمد بن حجر القرني، وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة أبواب: الأول: تحدث فيه عن الأسس المعرفية والمنهجية للفكر الحداثي، والثاني تحدث فيه عن موقف الفكر الحداثي من النص الشرعي، وتعرض لمفهوم الوحي وموقف الجابري من النبوة والوحي، ولكن الباحث لم يسرده بطريقة الشبهات والرد عليها، وكذلك لم يستوعب ما قاله الحداثيون في مفهوم الوحي.

أما الباب الثالث فقد كان للحديث عن موقف الفكر الحداثي من تأصيل أصول الاستدلال.

والفرق بين دراستي ودرسته أني حاولت استيعاب مضمون كلام الحداثيين في موضوع الوحي وجعلت ذلك في نقاط، وكذلك الحديث عن القرآن لم يتطرق لدلالات نصوص القرآن ولا الحقائق القرآنية بالتحليل والنقد.

ومن تلك الدراسات: موقف الليبرالية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية) رسالة دكتوراه من قسم العقيدة في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، للباحث صالح بن محمد بن عمر الدميجي، وقد جاءت الرسالة في تمهيد أربعة أبواب: في

الباب الأول تحدث عن الليبرالية ونشاتها ومجالاتها وموقفها من الدين، وفي الباب الثاني تحدث عن موقف الليبرالية في البلاد العربية من مصادر التلقي ومناهج الاستدلال، وفي الباب الثالث تحدث عن موقف الليبرالية في البلاد العربية من عقيدة الإيمان بالغيب، وفي الباب الرابع تحدث عن موقف الليبرالية في البلاد العربية من أصول التشريع، ولكن الملاحظ على هذه الدارسة أن الباحث كان يذكر الموقف ويسرد الشبهات ولكنه لم يرد عليها في أغلب الأحيان، وأحياناً يرد ردوداً غير وافية.

ومن تلك الدراسات: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للباحث: محمد محمود كالو، وأصل الدارسة رسالة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن من جامعة الجنان طرابلس لبنان، وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة أبواب: الباب الأول: تحدث فيه الباحث عن القراءات المعاصرة واتجاهاتها، والباب الثاني: تحدث فيه عن ضوابط التفسير، وخصائص النص الديني، وخصائص القراءة المعاصرة، الباب الثالث: نقد فيه القراءة المعاصرة.

ولكن الباحث لم يتعرض لمفهوم الوحي، وما نظرة القراءة الحداثية لمفهوم الوحي، ودراستي مخصصة لهذا الجانب.

وهناك دراسات أخرى ولكن كل هذه الدراسات عامة تتحدث عن جوانب عديدة تطرقت لها الحداثة فلم أجد من أفرد «الوحي» ببحث مستقل ورد على نظرة القراءة الحداثية حوله.

خطة البحث:

المقدمة: وتتضمن أسباب اختيار البحث وأهدافه وأسئلته، كما تتضمن الإشارة إلى الدراسات السابقة حول الموضوع.

الفصل الأول: القراءة الحداثية، مفهومها، ونشأتها:

المبحث الأول: مفهوم القراءة الحداثية والألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة:

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة.

المبحث الثاني: نشأة القراءة الحداثية:

المطلب الأول: النشأة في الغرب.

المطلب الثاني: نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية وأسبابها.

المبحث الثالث: تطور مفهوم القراءة الحداثية:

المطلب الأول: تطور مفهوم القراءة عند الغربيين.

المطلب الثاني: القراءة الحداثية في الفكر العربي الحداثي.

المبحث الرابع: أهداف وغايات القراءة الحداثية.

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية عن الوحي.

المطلب الثاني: رفع عائق القدسية عن نصوص الوحي.

المطلب الثالث: رفع عائق الحكمية عن الأحكام الشرعية.

الفصل الثاني: الوحي ودعاوى الحداثيين حوله.

المبحث الأول: مفهوم الوحي عند علماء التفسير، وكيفياته.

المطلب الأول: مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: كيفيات الوحي إلى الأنبياء وإلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: نقد دعاوى الحداثيين في مجال الوحي .

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين حول مفهوم الوحي، ونقدها.

المطلب الثاني: دعاوى الحداثيين حول مكانة الوحي وحجيته، ونقدها.

الفصل الثالث: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بالنص القرآني:

المبحث الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم ونقده:

المطلب الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم.

المبحث الثاني: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية ونقدها:

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية.

المبحث الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم ونقدها:

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم.

المبحث الرابع: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم ونقدها:

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم.

هذا وسوف اعتمد في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي والنقدي.

وفي نهاية البحث اختم بحثي بالخاتمة، والنتائج والتوصيات، وأذيله بفهرست المصادر والمراجع.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

الفصل الأول : القراءة الحداثية، مفهومها ونشأتها:

المبحث الأول: مفهوم القراءة الحداثية والألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة:

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة.

المبحث الثاني: نشأة القراءة الحداثية:

المطلب الأول: النشأة في الغرب.

المطلب الثاني: نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية وأسبابها.

المبحث الثالث: تطور مفهوم القراءة الحداثية:

المطلب الأول: تطور مفهوم القراءة عند الغربيين.

المطلب الثاني: القراءة الحداثية في الفكر العربي الحداثي.

المبحث الرابع: أهداف وغايات القراءة الحداثية.

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية عن الوحي.

المطلب الثاني: رفع عائق القدسية عن نصوص الوحي.

المطلب الثالث: رفع عائق الحكمية عن الأحكام الشرعية.

المبحث الأول:

مفهوم القراءة الحداثية والألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية:

أولاً: تعريف القراءة:

تأتي القراءة في اللغة على عدة معانٍ، منها:

الجمع والضم: ومنه قولهم ما قَرَأَتْ هذه الناقةُ سَلىً قَطُّ وما قَرَأَتْ جَنِيناً قطُّ أَي لم يَضْطَمَّ رَحِمُها على ولد، قال أَكثر الناس: معناه: لم تَجْمع جَنيناً.

وتأتي بمعنى التلفظ والإلقاء: ومنه قولهم: قَرَأْتُ القُرآن لَفَظْت به مَجْمُوعاً، أَي: أَلقيته.

وتأتي بمعنى: الطريقة والمثال والنمط: ومنه قولهم: هذا الشِّعْرُ على قَرْءِ هذا الشِّعْر أَي طريقتِه ومِثاله.

وتأتي بمعنى: التفقه، ومنه قوله: تَقَرَّأَت، بمعنى: تَفَقَّهت.

وتأتي بمعنى: الإبلاغ، ومنه قولهم: قَرَأَ عليه السلام يَقْرَؤُه عليه وأَقْرَأَه إِياه أَبلَغه[1].

والملاحظ أن المعاني السابقة كلها تدور في فلك المكتوب، فالكتاب مقروء بمعنى مجموع في كتاب، ومن يتأمل فيه فهو يتفقهه، ومن يقرأه على الغير فهو يلقي ويتلو، ويبلغ.

والذي يعنينا من هذه المعاني في مجال القراءة الحداثية معنيان:

الأول: القراءة بمعنى: الطريقة.

والثاني: التفقه.

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: **لسان العرب**، (بيروت – دار صادر، ط١،د.ت) مادة قرأ، (١٢٨/١).

معنى القراءة في الاصطلاح الحداثي:

دراسة الآيات القرآنية ومحاولة فهمها فهماً جديداً، مستنداً على الآليات والطرق الغربية كاطار مرجعي للفهم والتأويل.

وقد بيَّن هذا جابر عصفور[١]، حيث أوضح أن النمط الجديد للقراءة اتخذ الغرب إطاراً مرجعياً، بدلاً من المرجعية التراثية التي كانت في الماضي[٢].

ثانياً: معنى الحداثة:

١- معنى الحداثة في اللغة:

قال ابن فارس[٣]: " الحاءُ والدالُ والثاءُ أصلٌ واحدٌ، وهو كونُ الشيء لم يكُنْ.

يقال حدثَ أمرٌ بَعْد أن لم يكُن. والرجلُ الحَدَثُ: الطريُّ السِّنِ. والحديثُ مِنْ هذا؛ لأنّه كلامٌ يحْدُثُ منه الشيءُ بعدَ الشيء"[٤].

وقال ابن منظور[٥]: "الحَدِيثُ نقيضُ القديم، والحُدُوث نقيضُ القُدْمةِ، حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَداثةً وأَحْدَثه فهو مُحْدَثٌ وحَديث... والحُدُوثُ كونُ شيءٍ لم يكن، وأَحْدَثَه اللهُ فَحَدَثَ، وحَدَثَ أَمرٌ أَي وَقَع"[٦].

وبهذا يتبين لنا أن الحداثة في اللغة: مصدر الفعل حَدَثَ، ولها مصدران كما ذكر ابن منظور «الحدوث» و«الحداثة» وهي تعني وقوع الشيء بعد أن لم يكن.

---

(١) مترجم وناقد مصري معاصر، تولى عدداً من المناصب الأكاديمية جامعة القاهرة، وهو رئيس المركز القومي للترجمة والمجلس الأعلى للثقافة في مصر.

(٢) عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، (نيقوسيا- مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩١م)، ص٢٥.

(٣) ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ت٣٩٥هـ. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام** (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، (بيروت- دار العلم للملايين، ط٥، ٢٠٠٢م)، (١٩٣/١).

(٤) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، (بيروت-دار الفكر، د.ط، ١٩٧٩م)، مادة (حدث) (٣٦/٢) .

(٥) أبو الفضل: محمد بن مكرم بن على الرويفعي الأنصاري الأفريقي، ينظر: الأعلام للزركلي (١٠٨/٧).

(٦) ابن منظور: **لسان العرب**، مادة (حدث)، (١٣١/٢).

ومن خلال تعريفها اللغوي يتبين لنا أن لفظة الحداثة نسبية في المعنى؛ إذ كل ما هو قديم كان حديثاً بالنسبة لما قبله، وكل ما هو حديث اليوم سيؤول إلى قِدَم في المستقبل قياساً لما سيكون بعده؛ فالحداثة لفظ أو مصطلح غير منضبط أو مقيد بزمن معين، وفي ضوء هذا المعنى، يكون مصطلح الحداثة مصطلحاً شائكاً يصعب استيعابه وفهمه، ولا يمكن تطبيقه إلا على زمن المتكلم دون غيره.

٢- معنى الحداثة في الاصطلاح:

لمعرفة الحداثة في الاصطلاح، لا بد أن نبحث عن تعريفها عند أصحابها الغربيين، ثم ننتقل إلى معرفة معنى هذا المصطلح عند الحداثيين العرب.

أ- معنى مصطلح الحداثة عند الغربيين:

يصف «ماكس فيبر»[١] الحداثة بـ«فك السحر» إذ تلاها تفكك التصورات الدينية للعالم تفككاً أوجد في أوربا ثقافة لا دينية، ويسمي هذا الأمر: عملية عقلانية[٢].

ومن وصفه هذا للحداثة يتبين لنا أن المراد من الحداثة التَّمرُد على الدين والموروث الديني والثقافي الذي كان سائداً في أوربا، والاعتماد على العقل في فلسفة الحياة والكون دون الرجوع إلى الدين، وكذلك في تنظيم الحياة بكل أشكالها، فهي إذاً الإلحاد واللادِّينية بكل ما تعنيه الكلمة.

ويرى آلان تورين[٣] أنه من المستحيل إطلاق كلمة «حديث» على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقاً لوحي إلهي أو جوهر قومي[٤].

ويقول: " تُحِل فكرةُ الحداثة فكرةَ «العلم» محل فكرة «الله» في قلب المجتمع، وتَقصِر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه لا

---

(١) فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني، ت١٩١٨م، عمله الأكثر شهرة هو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ينظر: بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة** (بيروت - المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٦م)، (٢/٢١٤).

(٢) نقلاً عن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، (سوريا-منشوارات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، د.ط، ١٩٩٥م)، ص٧.

(٣) عالم اجتماع فرنسي معاصر، ولد عام ١٩٢٥م، من كتبه المشهورة ((نقد الحداثة)).

(٤) آلان تورين: **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، (مصر-المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م)، ص٢٩ بتصرف.

يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث، ينبغي أيضاً حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية "[١].

وعن أثر هذا المفهوم الغربي للحداثة يقول آلان تورين: " كان المفهوم الغربي الأشد وقعاً والأكثر تأثيراً للحداثة قد أكد بصفة خاصة أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسمَّاة بالتقليدية"[٢].

ويبين ماتي كالنيسكو[٣]حقيقة الحداثة في الغرب فيقول: " الحداثة الغربية في جوهرها ظاهرة تعكس معارضةً جدليةً ثلاثيةَ الأبعاد: معارضةً للتراث، ومعارضةً للثقافة البرجوازية بمبادئها العقلانية والنفعية وتصورها لفكرة التقدم، ومعارضةً لذاتها كتقليد أو كشكل من أشكال السلطة أو الهيمنة. أي: أنها لا تمثل انفصالاً عن الماضي ورفضاً لمقاييسه الثابتة، أو ثورة على القيم البرجوازية السائدة فحسب، بل تمثل ثورة دائمة أبدية في تطلعها المستمر إلى قيم جديدة وأشكال وأساليب تعبيرية جديدة"[٤].

ونفس هذه الرؤية للحداثة الغربية يراها آلان تورين؛ إذ إنه يربط مفهوم الحداثة بالعلمنة، وهي حسب وصفه لها تستبعد أي تحديد لغايات نهائية[٥]، أي أنها ثورة مستمرة على كل قديم سبقها. فالحداثة على هذا تعني عدم الاستقرار على شيء في كل مجالات ونواحي الحياة. ويمكن القول: إنَّ الحداثة بهذا المفهوم هي" حركة عبثية، تدعو إلى الثورة على كل ما هو متواصل وسائد، سواء أكان من أمور العقيدة، أم من غيرها من شؤون الحياة، فلا ثوابت هناك، بل كل شيء متغير ومتقلِّب من عصر إلى عصر، فلكل عصر عقيدته وفكره وأخلاقه، ولكل زمن تصوره الخاص عن الإله والكون والحياة والإنسان"[٦].

---

(١) آلان تورين: نقد الحداثة، ص(٣٠- ٣١).

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

(٣) كاتب وناقد روماني، عمل أُستاذا للأدب المقارن في جامعة انديانا-الأمريكية، ت ٢٠٠٩م، في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٤) الطعمة، صالح، الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، **مجلة فصول**، (مجلة النقد الأدبي- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب) م٤، ع٤، ١٩٨٤م، ص١٤.

(٥) آلان تورين: **نقد الحداثة** ص(٣٠).

(٦) العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، **الحداثة في العالم العربي** ((دراسة عقدية)) (رسالة دكتوراه) من جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين- الرياض، قسم العقيدة والمذاهب، لم تطبع، (١٢٧/١).

مما سبق يتبين لنا أن الحداثة في الغرب تعني الثورة المستمرة على الموروث الديني والاجتماعي، والاعتماد على العقل البشري في التفسير للكون والحياة والإنسان.

وبعد أن عرفنا الحداثة في المفهوم الغربي ننتقل إلى بيان معنى الحداثة عند أصحاب الفكر الحداثي العربي.

ب- معنى مصطلح الحداثة عند الحداثيين العرب:

تكلمت خالدة سعيد عن بداية الحداثة في العالم العربي فقالت: " إن التوجهات الأساسية لمفكري العشرينات تُقدِّم خطوطاً عريضة سمح بالقول: إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك. فقد مثَّل فكر الرُّواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية"[(١)].

وقد أبانت الكاتبة هنا أن الحداثة تمثَّلت بمقاطعة الدين والتراث، وبهذا تكون الحداثة العربية محاكاة للحداثة الغربية التي سبق أن بينا أنها ترى أن لا حداثة من غير تخلُّص من الموروثات الدينية والعقائدية.

وهذا الكلام ذاته هو ما ردده زوجها السوري أدونيس[(٢)]، فالحداثة عند أدونيس، هي: " قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة، من جهة ثانية"[(٣)].

وكلام أدونيس هذا صريح في أن الحداثة تعني أن تقول ما تريد بدون أي قيد، أي: أنَّك ممكن أن تقول بما يخالف المقدَّس عند المسلمين من كتاب أو سنَّة دون أن يُثَّرِب عليك أحد فيما تقول؛ لأنَّ هذا من لوازم الحداثة؛ إذ الحداثة تعني: مخالفة التراث مهما كانت قداسته، بل الحداثة شرطها الأساسي هو معارضة المقدَّس وهدمه والخروج عن قيوده.

وهذا الكلام يعني العبثية، والفوضى بكل ما تعنيه الكلمة، إنَّها فوضى في كل حياة الإنسان ومختلف شؤونه!

---

(١) الملامح الفكرية للحداثة، **مجلة فصول**، م٤، ع٣، ١٩٨٤م، ص٢٧.

(٢) شاعر سوري، اسمه الحقيقي علي أحمد سعيد، ولد عام ١٩٣٠م، تبنى اسم أدونيس تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية.

(٣) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (بيروت- دار الساقي، ط٧، ١٩٩٤م)، (١/ ١٨- ١٩).

وعرَّف عبد المجيد الشرفي[1] الحداثة بقوله: " ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً. إنها بإيجاز: نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية"[2].

وبالتأمل في كلام الشرفي هذا يفهم منه أن الحداثة هدم للماضي بكل تفاصيله، وهي شاملة لكل مناحي الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية.

بل إن الشرفي صرَّح بأن الإسلام هو العائق الوحيد أمام التحديث في البلدان العربية، يقول وهو يتحدث عن دور الإسلام في موضوع الحداثة: " إنه في الواقع دور مزدوج: دور العائق دون تبني الحداثة، ودور الحافز على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت. لقد مثَّل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة؛ لأنَّ كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنَّه تنكُّر للإسلام؛ إذ إن الدين كان يطبع كل مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة"[3].

ومن كلامه هذا يظهر لنا أن الحداثة – بنظره–لا يمكن أن تحدث وأن تتحقق في المجتمع العربي والإسلامي إلا بالتخلص من هذا العائق «الإسلام» الذي يحول بين العرب والمسلمين وبين التحديث السياسي والاجتماعي والعقدي.

فالحداثة عنده إذاً تعني: التخلُّص من المقدَّس ومن التراث، والاعتماد على العقل في تفسير وقراءة كل شيء في الكون؛ لأن العقلانية هي الصفة المميزة للحداثة بل لازم من لوازمها، وبدونها لا يمكن أن يكون هناك حداثة، وهذا ما صرَّح به الشرفي أيضاً، إذ يقول: " لا بدَّ من الوقوف عند إحدى لوازمها (أي: الحداثة) الأساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها، ونعني بها: العقلانية، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها، فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني، وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية

---

(١) كاتب ومفكر تونسي، وأستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، من أشهر كتبه ((الإسلام والحداثة))، عن غلاف كتاب حوارات القرن الجديد (مستقبل الإسلام في الشرق والغرب).

(٢) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، (تونس– الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م)، ص٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣١.

والفكرية منذ عصر التنوير، وبدونها لا يمكن فهم التنظيمات السياسية والإدارية، وحتى البيروقراطية[١]، التي قامت عليها الدول الحديثة وعوَّضت النظام الإقطاعي[٢]"[٣].

وكلامه هذا هو عين كلام الغربيين عن الحداثة، في أن «الحديث» ينبغي أن يكون مستقلاً عن الدين، وأن لا يكون تحت سيطرة المعايير الدينية.

ومن هنا رأى أنصار الحداثة الغربية في العالم العربي أنَّها هي السبب وراء التقدم الحضاري الحاصل في الغرب؛ لذلك راحوا يتقمصون حداثة الغرب لنقلها إلى بلادنا بنفس المفهوم الغربي؛ ولهذا يقول الدكتور عوض القرني: "الحداثة العربية ابن غير شرعي للمفكرين الغربيين، منذ بودلير، وإدجار آلان بو، حتى يومنا هذا، ويكفيك للتأكد من ذلك أن تتصفح أي منشور حداثي، شعراً أو رواية أو مسرحية أو قصة أو دراسة نقدية، لتجدها تصرخ بقوة، وتعلن أنَّها من نبات مزابل الحي اللاتيني في باريس أو أزقة سوهو في لندن"[٤].

وبهذا يظهر لنا أن معنى الحداثة عند الحداثيين العرب هو عين الحداثة عند الغربيين لا اختلاف في المفهوم، فهم يريدون نقل الحداثة الغربية إلى بلدان المسلمين، علماً بأن أحداً لا يجهل أننا نختلف عن الغرب في الثقافة والظروف التي نشأت فيها الحداثة الغربية " فنحن لم نعش الثورة الصناعية التي غيرت الكثير من الثوابت في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الغربي، لقد لحقنا بالثورة الصناعية من ذيلها، وكُنَّا في ذلك ناقلين ومستوردين فقط لمنتجاتها الغربية، ونحن لم نعش رحلة فكر تنازعتها محاور الشك واليقين، أو مزقتها ثنائية الداخل والخارج"[٥]، ومن يتمعن في دراسات الحداثيين العرب اللغوية والنظرية

---

(١) البيروقراطية نظام لتنفيذ وظائف حكومية، أو وظائف هيئة خاصة، وفي الحالات التي تطبق فيها أنظمة بيروقراطية متوسعة تكون السلطة في يد عدد من الموظفين بدلاً من الرئيس أو المدير. ينظر: **الموسوعة العربية العالمية** (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م). (٤٢٨/٥).

(٢) الإقْطاع مصطلح عام يُستخدم لوصف النظام السياسي والعسكري الذي كان سائدًا في غربي أوروبا خلال القرون الوسطى. ففي ذلك العصر، لم تكن هنالك حكومة مركزية قوية، كما كان الأمن ضعيفًا. ولكن النظام الإقطاعي كان يسد الحاجة الأساسية للعدالة والحماية. ينظر: **الموسوعة العربية العالمية**، (٤٣١/٢).

(٣) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص ٢٩. وكأن الإسلام يناقض العقل، – أو يلغيه– أو لا عقلانية فيه!!

(٤) القرني، عوض بن محمد، **الحداثة في ميزان الإسلام**، (مصر– دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٨م)، ص١٨– ١٩.

(٥) حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة** (من البنيوية إلى التفكيك)، (الكويت– عالم المعرفة، ٢٣٢، ١٩٩٨م)، ص٦٢.

النقدية يظهر له أنَّها "ارتبطت ارتباطاً عضوياً لا انفصام له بالثقافة الغربية في مراحل تطورها المختلفة، وخاصة الجانب الفلسفي من هذه الثقافة، تُستَورَد الآن إلى مناخ ثقافي مختلف تمام الاختلاف، تستورد بنفس المفاهيم، وبنفس المصطلحات التي تكتسب دلالتها من انتمائها للثقافة التي أفرزتها في المقام الأول، ومهما بلغت مكابرة الحداثيين العرب، فلا أحد يستطيع أن ينكر"[١] ذلك، فالحداثة "غربية مصطلحاً ومفهوماً، ومهما قيل عن كونها ((مناخاً عالمياً)) أو ((جوهراً زمنياً))؛ فإننا يجب أن نعترف بأن الغرب هو الذي وضع المصطلح وحدد مفهومه. صحيح أن التراث العربي عرف مصطلحي ((القديم والمحدث)) قبل عصرنا هذا، إلا أن الحداثة بمعناها الراهن ليست سوى أطروحة غربية"[٢].

وإننا لنلحظ مما سبق أن الحداثة سواء أكانت عند الغربيين، أم الحداثيين العرب، تتميَّز بمحدِّدين رئيسيين هما[٣]:

الأول: ممارسة القطيعة مع التراث، وهذه الممارسة تتم بفرض القراءة الحداثية بمناهجها وأدواتها ليتم لها السيطرة على التراث والقطيعة معه. يقول د. كمال أبو ديب[٤]: "الحداثة انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، الحداثة انقطاع؛ لأنَّ مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود"[٥]. ويقول محمد عبد المطلب[٦]: " الحداثة تمثل نفيًّاً

---

(١) المرجع السابق، ص٦١.

(٢) سامي مهدي، (**أفق الحداثة وحداثة النمط**) ص١٥١، نقلاً عن العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربي، ص١٧٢.

(٣) القرني، محمد بن حجر، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال**، (الرياض- مركز الدراسات والبحوث مجلة البيان، ط. الأولى، ١٤٣٤هـ)، ص ٥٦.

(٤) أكاديمي سوري، حصل على الدكتوراه من جامعة ((أكسفورد)) في الفلسفة، ودرّس في عدة جامعات.

(٥) أبو ديب، كمال، الحداثة، السلطة، النص، **مجلة فصول** م٤ ع٣، ١٩٨٤م، ص٣٧.

(٦) أكاديمي مصري، ولد عام ١٩٣٧م في مدينة المنصورة، أستاذ البلاغة والنقد في كلية الآداب بجامعة عين شمس، حائز على جائزة الملك فيصل العالمية للغة العربية.

للماضي، وتعلُّقاً بالحاضر، وخروجاً من المعتاد إلى غير المعتاد، ومن المعروف إلى غير المعروف"[1].

الثاني: اللانهائية للحداثة، والتي تهدف إلى تجاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر على الفكر الإنساني.

وبذلك يمكن القول: بأن الحداثة مصطلح واسع يشير إلى التحديث المستمر، والتمرد الدائم، وعدم الاستقرار على شيء، والثورة المستمرة على كل شيء على اللغة والدين والمجتمع ونظام الحكم، هذا هو الذي يريده الحداثيون بمصطلح الحداثة.

وهذا ما أوضحه أركون[2] في حديثه عن الحداثة بقوله: " الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقاً"[3].

وبعد أن عرفنا مفهوم الحداثة، وقبل أن نغادر هذا المقام نشير إلى تنبيه مهم هنا:

وهو أن بعض الحداثيين يزعم أن الحداثة مصطلح غامض غير محدَّد المعالم، ونذكر على سبيل المثال قولاً للشاعر غازي القصيبي[4]، إذ يقول: " وأنا اعتبر الحداثة من أسوأ التعبيرات في السوق الثقافية؛ لأنه تعبير غامض يفهمه كل إنسان كما يريد"[5]، وقد يكون هذا الكلام من باب التمويه من بعض دعاة الحداثة؛ إذ هم يعلمون معناها حق المعرفة، ولكنهم يتظاهرون باختلافهم حول مفهومها؛ "من أجل الاختفاء عن أعين النُّقاد المخلصين لأمتهم الذين قد يَبرزون لمجادلتهم ومناقشتهم.

---

(١) عبد المطلب، محمد، تجليات الحداثة في التراث العربي، **مجلة فصول**، م٤ ع٣، ١٩٨٤م، ص٦٤.

(٢) مفكر وباحث أكاديمي جزائري، ولد عام ١٩٢٨م في بلدة تاوريرت ميمون الأمازيغية، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا ثم عين مدرساً فيها، له عدة مؤلفات من أشهرها ((القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني))، ت ٢٠١٠م.

(٣) أركون، محمد، وجوزيف مايلا، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، ترجمة عقيل الشيخ حسين، (بيروت-دار الساقي، ط١-٢٠٠٨م)، ص١٧٧.

(٤) شاعر وأديب وسفير دبلوماسي ووزير سعودي، حصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة لندن، ت عام ٢٠١٠م في الرياض، من أشهر كتبه ((حياة في الإدارة)).

(٥) صحيفة المسلمون ع٢٧٧، ١-١٤١٠/١١/٧هـ، ص٩. نقلاً عن العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربي، ص١٧٦.

وذلك أن الحداثيين يعلمون أنه لا بقاء لمناهجهم الحداثية في العالم الإسلامي، ولا تأثير لها عليه، إلا إذا أظهروا للمسلمين غير ما يبطنونه"[1].

ولن يكون غريباً أبداً أن يلجأ كثيرون ممن يحاربون الإسلام إلى مثل هذه الأساليب[2].

فالحداثة لمن علمها وخبرها، وكما سبق في بيان مفهومها، محددة المعنى والمفهوم، واضحة الأهداف والمقاصد.

---

(١) العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، **الحداثة في العالم العربي**، (١/١٧٦).

(٢) والرد الأقوى على مثل هذه الأساليب هو بناء المسلم الواعي، المسلم المتمسك بقرآنه وسنَّة نبيه إيماناً وعلماً وتدبراً، المسلم الواعي لواقعه وعياً نابعاً من إيمانه الصادق وعلمه الثابت، فلا يُخدع بقول عائم، ولا يُفتن بكلام مُنمَّق"، ينظر: النحوي، عدنان علي رضا، **الحداثة في منظور إيماني**، (الرياض- دار النحوي للنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٩م) ص٢٤١.

المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحداثة:

من الألفاظ التي استخدمت في التركيب مع لفظ القراءة: لفظ (الجديدة) و(المعاصرة) فكما يقال: (القراءة الحداثية)، هناك من يقول: (القراءة الجديدة). ومن يقول: (القراءة المعاصرة).

أولاً: مفهوم (القراءة الجديدة):

الجديد لغة: كل شيء لم تأت عليه الأيام[1]. بمعنى أن الأيام لم تعمل فيه حتى تُصيِّره قديماً.

وعلى هذه فالقراءة الجديدة، هي القراءة التي اتخذت المناهج الجديدة طريقة لفهم القرآن الكريم.

وقد ذكر الدكتور عيادة الكبيسي للقراءة الجديدة معنيين:

الأول: إطلاق الفكر في فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلى شيء من أفهام السابقين، من رجال المأثور والمعقول، أو التقيد بقواعد لغة القرآن، أو بشيء من الضوابط التي وضعها علماء أصول الفقه وعلوم القرآن.

والمعنى الثاني: إعمال الفكر في فهم القرآن الكريم فهماً جديداً يبنى على ما سبق من الأفهام، وينطلق وفق الضوابط والقواعد المعلومة[2].

والملاحظ أن القراءة الحداثية للقرآن الكريم عملت بالمعنى الأول فهي تقرأ القرآن الكريم وتفسره من غير ضوابط ولا قواعد ثابتة.

وبهذا يتبين لنا أنهم يطلقون عليها «القراءة الجديدة» وهم يريدون أنها «جديدة» مخالفة للقراءة التراثية السلفية القديمة.

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، (مادة: جدد)، (٤٠٩/١).

(٢) ((القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء))، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، ع١٦، ج٢، ص١٧١-١٧٢.

ثانياً: مفهوم (القراءة المعاصرة):

المعاصرة في اللغة: ورد لفظ المعاصرة بمعنى: اجتماع الشخصين في عصر واحد، قال الزبيدي: " عاصَرْتُ فلاناً مُعَاصَرَةً وعِصَاراً ، أَي كنتُ أَنا وهُوَ في عَصْرٍ واحد ، أَو أَدرَكتُ عَصْرَهُ"[(١)].

والعصر هو الزمن والوقت، وقد ينسب هذا الزمن إلى شخص أو إلى دولة، فيقال: عصر الدولة العباسية، وعصر هارون الرشيد[(٢)].

وعلى هذا المعنى يكون المراد بالقراءة المعاصرة في الاصطلاح التركيبي: هي الطريقة التي اتخذت النظريات الفلسفية الغربية المعاصرة منهجاً لفهم وتفسير القرآن الكريم.

وهذه التَّسمية متوافقة مع تسميتها بالحداثية من حيث المضمون والمفهوم، يقول الدكتور خالد العك: "إن المعاصرة التي يعلنها هؤلاء ويدعون إليها فيما قدموه للمسلمين تحت هذه التسمية: ((الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)) إنَّما يراد منها الانسلاخ عن أصالة القرآن والإسلام، تقول الكاتبة الأمريكية المسلمة ((مريم جميلة)): ((إن البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة، ومنها مصطلح((العصرية)) وقد جنى هذا المصطلح على الإسلام جناية كبرى، فالعصرية والمعاصرة بالمفهوم غير الإسلامي تعني: عدم الرضا بالإسلام ديناً معقولاً مفهوماً لدى شعوب الدنيا))"[(٣)].

ومن هنا فالمصطلحات الثلاثة تُلغي القواعد والضوابط الشرعية واللغوية لتأويل وفهم القرآن الكريم، وتعتمد على النظريات والفلسفات الغربية والتي تجعل النص مفتوحاً يفهمه كل شخص بحسب ثقافته، وإن كان ذلك الفهم لا يتوافق مع عُلم من الدين بالضرورة.

---

(١) الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (بيروت–دار الهداية، د.ط، ١٣٨٥هـ)، (٧٣/١٣).

(٢) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، (القاهرة– دار الدعوة، ط١، ١٤٠٠هـ) (٦٠٤/٢).

(٣) العك، خالد عبد الرحمن، **الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية**، (دمشق– الحكمة للطباعة والنشر ، ط. الثانية، ١٩٩٦م)، ص٥١.

المبحث الثاني:

نشأة القراءة الحداثية

القراءة الحداثية نشأت أول ما نشأت في الغرب[1]، عندما طبقوها لتأويل النصوص الأدبية والعلوم الإنسانية ثم نقلوها لتأويل النصوص الدينية، ومن ثم انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي لأجل تطبيقها على نصوص القرآن الكريم.

لذلك رأيت أن أجعل هذا المبحث في مطلبين:

الأول: للحديث عن النشأة في الغرب، والثاني: للحديث عن النشأة في البلدان العربية.

المطلب الأول: نشأة القراءة الحداثية في الغرب:

بحكم أن التوراة والإنجيل قد حُرِّفت، وكُتبت بأيدي البشر، بعد أن كانت سماوية المصدر إلهية التَّلقي؛ فتعددت نسخ الكتب المقدسة، واختلفت من حيث الكم والكيف، وتضاربت الدلالة والمعنى في هذه النسخ، وصار فيها من التناقضات الشيء الكثير، أضف إلى ذلك أنَّها أولاً وقبل كل شيء كانت حكراً على أناس محددين يقرؤونها ويأخذونها كما هي بتحريفاتها وتناقضاتها من غير تمحيص ثم تسير حياة النَّاس بأمر من رجال الكنيسة على وفق تلك النصوص المحرَّفة، والمأخوذة كما قلنا بما فيها من صحيح وسقيم مخالف للعقل والحسِّ، ثم ظهرت بعد ذلك الكشوف العلمية وبدأ التطور العلمي يدخل على المجتمع الغربي فظهرت أشياء؛ بسبب ذلك تخالف النصوص الدِّينية التي يعتقدها رجال الدين والكنيسة؛ وصدق الله القائل عن القرآن: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [سورة النساء: ٨٢]؛ كما أنَّ لغة التخاطب في المجتمع الغربي كانت تختلف اختلافاً كلياً، فصارت دلالة الألفاظ بين النَّاس مغايرة لما تدل عليه لغة الكتاب المقدَّس؛ فغدت نصوص الكتاب المقدس مُبهمة غير معلومة المعنى؛ إذ إنها مختلفة عن لغة التخاطب؛ فضلاً عن أن أغلب تلك الكتب كتبت بلغات تختلف عن لغتهم، كالسريانية والآرامية

(١) نُشير هنا إلى أن هناك بعض الفرق والأفراد قد دعوا وعملوا على التأويل بدون ضوابط، وذلك كالباطنية ومن الأفراد كابن سينا وغيره من الفلاسفة، ولكن نهجهم لم يكن ظاهرة عامة كما حصل في الغرب.

والعبرية والقبطية وغيرها؛ كما أن الثورة الدِّينية البروتستانتية[١] التي قادها مارتن لوثر[٢] (١٥٤٦م)، والترجمات التي أعدَّها البروتستانت للكتاب المقدَّس مكَّنت الكثيرين من الاطلاع على هذا الكتاب الذي كان حكراً على رجال الكنيسة، وساعد على انتشار تلك الترجمات بين الناس تطوُّر فن الطباعة، وكثرت الطبعات لمختلف الترجمات بما فيها الترجمات إلى اللغات العامية، فأصبحت في متناول كل فرد، وصار بإمكان كل شخص قراءة نصوص الكتاب المقدَّس مهما كان مستواه الفكري، هذا بدوره أدى إلى تفشي الأسئلة المتعلقة بفهم الكتاب ومضمون نصوصه ومدى سلطته، فكان الجدل الكاثوليكي[٣] البروتستانتي سبباً في تفشي تلك الأسئلة؛ إذ إنَّ كل مذهب كان يدَّعي أن الحقيقة في جانبه وأن مخالفه على الباطل، ولا ريب أن كل ذلك يولِّدُ عند النَّاسِ الشكَّ، مما حدا بالنَّاس الذين يقرؤون الكتاب المقدَّس للبحث عن الحقيقة[٤].

---

(١) هي اسم عام يطلق على مئات الطوائف والفرق النصرانية. والبروتستنتية وليدة حركة الإصلاح الديني المعروفة في أوربا، وكلمة البروتستانت كلمة لاتينية معناها ((المحتج))، وقد استخدمت أول مرة عام (١٥٢٩م) حينما احتج بعض الألمان على محاولة الكنيسة الكاثوليكية الحد من نشاط اللوثريين. ثم أُطلق الاسم بعد ذلك على جميع الطوائف والفرق النصرانية التي اختلفت مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وخرجت عليها. يعتقد البروتستانت أن الإيمان وحده هو طريق الخلاص. ينظر: **الموسوعة العربية العالمية**، ص٢٧٦.

(٢) مصلح ديني شهير ومؤسس المذهب البروتستنتي، ولد في ألمانيا عام ١٤٨٣م، ورُسِّم قسيساً عام ١٥٠٧م، وفي عام ١٥٠٨م قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج، ثار لوثر ضد ما كان يسمَّى بصكوك الغفران التي كانت تباع من قبل البابوية، فصار لوثر يهاجم البابوية، وأقام مناظرات مع رجال الدين، وكتب رسائل عديدة في ذلك، وقد كان لدعوته قبول واسع في أوربا، حيث أخذت كنائس عديدة تأخذ بذهبه، ت عام (١٥٤٦م)، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (٣٦٤/٢) وما بعدها.

(٣) الكاثوليكية: إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساساً في أوربا الغربية وأمريكا اللاتينية، وهي موجودة منذ عام ١٠٥٤م، وتقول بأن الروح القدس مكون من الأب والابن. ينظر: **الموسوعة الفلسفية السوفيتية**، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، مادة (المادية الجدلية)، (بيروت- دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، د.ت) ، ص٣٨٣.

(٤) الكلاّم، يوسف العياشي، **القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**، (الرياض-مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ)، صـ ١٨ وما بعدها.

من أجل ذلك كله ظهر ما يسمى ((بالهرمنيوطيقا))[1] وقد دعا أصحاب هذا الاتجاه إلى إعطاء المزيد من الحرية للقارئ والمتلقي، حتى يُمارس سلطته التأويلية على النص الديني، سواء في قراءته أو في تلقيه لهذا النص، وذلك بأن يَحمِل المعاني التي جاءت في الكتاب المقدَّس على غير معناها الذي كانت عليه في التداول القديم، وإنَّما يحملها على المعنى المتداول والمستعمل في الزمن الذي يُتلقى[2].

هكذا ظهر هذا الاتجاه التأويلي في الغرب، وقد كان من رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الهولندي اسبينوزا[3] الذي كان رائد مدرسة نقد الكتاب المقدَّس، وقد كانت هذه المدرسة تنظر إلى الكتب المقدسة بوصفها نصوصاً بشرية تخضع في نقدها لما تخضع له النصوص البشرية من حيث التأثر بالبيئة وبالظروف الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها تلك النصوص.

إذاً هذا الاتجاه النقدي للكتاب المقدس وقراءته كان بسبب الإشكال الحضاري الذي عاشه الغرب في تعامله مع كتبه الدينية المقدَّسة التي طالها التصحيف والتحريف عبر القرون.

---

(١) أصل المصطلح، لفظ يوناني، وله علاقة بهرمس، الذي كانوا يعدونه رسولاً لدى اليونانيين، وكان عليه أن يفهم ويوصل ما تريد الآلهة توصيله إلى البشر، ثم يترجم ويشرح مقاصد الآلهة للبشر، فالهرمنيوطيقا مرادفة للتأويل، وقد أصبحت علماً في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي الذي تبنى مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، (القاهرة- دار قباء الحديثة، ط٥، ٢٠٠٧م) ، ص(٦٦٤-٦٦٥) وللاستزادة عن موضوع الهرمنيوطيقا القديمة، ينظر: ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، (بيروت- دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥م).ص(٣٣-٣٤).

(٢) سناء عبد الرحيم، ((السياق القرآني في تفسير الزمخشري))، **مجلة آفاق الاماراتية**، السنة: ٢١. العدد: ٨١. مارس: ٢٠١٣م.

(٣) اسبينوزا، باروخ أو بنديكت، فيلسوف مادي هولندي، ت١٦٧٧م، ومن كتبه: ((البحث اللاهوتي السياسي)) و((علم الأخلاق)). ينظر: **الموسوعة الفلسفية الروسية**، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، مادة (المادية الجدلية)، ص٤٣٤.

وقد كان أصحاب هذا الاتجاه يرون أن النصوص سواء أكانت دينية أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة. فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم[1].

لهذا كله اتجهت العناية بنصوص الكتب المقدسة في الغرب للأخذ بمنهج جديد يقوم على أساس المنهج النقدي، وعدم التسليم بتلك الأفكار التي وردت فيها لمجرد ورودها في كتاب مقدس عندهم؛ بل صاروا يطبقون عليها المناهج النقدية التي اعتادوا تطبيقها على النصوص الأدبية والعلمية الإغريقية واليونانية القديمة، والتي مكَّنتهم من معرفة مدى صحة نسبة تلك الكتب لعلماء الإغريق واليونان القدماء[2].

يضاف لذلك أيضاً، أنهم طبقوا منهج النقد العلمي على الكتب المقدَّسة؛ من أجل تمحيصها ومعرفة ما إذا كانت تخالف الواقع الجديد المبني على العلم أم لا.

وبهذا يتبين لنا أن تطبيق مناهج النقد الحديثة على الكتب المقدسة في الغرب نشأت وأتت لأسباب وجيهة فعلاً.

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، (القاهرة- سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م)، ص ١١٩.

(٢) الكلاّم، يوسف العياشي، **القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**، ص ١٩.

المطلب الثاني

نشأة القراءة الحداثية في البلدان العربية والإسلامية وأسبابها:

تبيَّن لنا مما سبق الظروف والأحوال التي أدت إلى نشأة القراءة الحداثية للكتاب المقدَّس في العالم الغربي، فما الأسباب والظروف التي أدت إلى نشأتها أو انتقالها إلى البلدان الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً؟

إن نشأة القراءة الحداثية في البلدان الإسلامية تتجلى في الأسباب الآتية:

السبب الأول: الصدمة الحداثية التي أُصيب بها الحداثيون، وانبهار بعض المثقفين في البلدان العربية والإسلامية بالحضارة الغربية، وهذا السبب سبب رئيس في توجههم لتلك القراءة التأويلية، وفي نشوء الاتجاه التأويلي الحداثي في البلدان العربية، فقد هال هؤلاء بريق الحضارة الغربية، فراحوا يبحثون عن ردَّة فعل لذلك، يقول الشرفي: " لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونابرت يغزو مصر، ثم على القوى الإمبريالية[1] الأوربية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى. وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة؛ إذ إنه حمل معه حضارة جديدة، وأنماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية، وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها. فزعزع كل ذلك اطمئنانهم، وأقنعهم بضرورة ردِّ الفعل لحماية كيانهم"[2].

إذاً حسب كلام الشرفي الصدمة الحداثية ولَّدت عندهم وفي خيالهم أنه لا بد من ردَّة فعل لحماية الكيان، وإليك ماهي ردَّة الفعل التي يراها الشرفي لحماية كيان المسلمين، لقد زعموا أن الإسلام هو العائق لذلك التحديث الذي عند الغرب، ثم رأوا أن هناك طريقين لإزالة هذا العائق: إما التأويل، أو التحييد، يقول الشرفي: " ولأنَّ الدِّين كان متغلغلاً في المجتمع؛ فإنَّ أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستَغِل الدِّين

---

(١) الإمبريالية، من اللاتينية –سلطة– الرأسمالية الإحتكارية، المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية حيث تشكل سيطرة الاحتكارات (التجمعات الضخمة) سمتها المميزة. ينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، (الأردن–دار أسامة للنشر والتوزيع– ط١، ٢٠٠٩م)، ص٩٨.

(٢) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، ص٣٠.

لهذا الغرض، إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحييده على الأقل، وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالا متعددة"[١].

وفي موطن آخر صرَّح أركون بأنهم يسعون إلى تقليد الغرب بإنشاء لاهوت أو تدين كما حدث مع البروتستانتية؛ لأنَّ التَّدين الموجود -حسب زعمه- أصبح حجر عثرة أمام التقدم، يقول: "اللاَّهوت القروسطي[٢] أصبح يُشكِّل حجر عثرة أمام التقدم، بل ويصطدم بالحداثة بشكل رهيب وضار جدا -انظر الصدمة الرهيبة الحاصلة حالياً بين الحركات الأصولية المتبنِّية للاَّهوت القروسطي وبين الحداثة. وانظر الثمن الغالي أو الباهظ الذي تدفعه شعوبنا مقابل ذلك- ولذا فكرنا بتشكيل لاهوت حديث في الإسلام على غرار اللاَّهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي الذي نشأ بعد الأزمة الحداثية "[٣].

ويقول أيضاً: " إن تجربة المسيحية في القرن التاسع عشر مع الحداثة، تدلنا على أننا نقف أمام سيكولوجيا دينية مشتركة لدى الأصوليين المسلمين كما لدى الأصوليين المسيحيين. وهذا أكبر دليل على أن المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثات الدينية. وأعتقد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية سوف تغتني وتنال مصداقية أكبر إذا ما طُبِّقت على التراث الإسلامي؛ وذلك لأنها حتى الآن لم تُطبَّق إلا على التراث المسيحي الأوربي. وهذا لا يكفي لترسيخ مصداقيتها. ينبغي أن نُطبِّقها على تراث ديني آخر طويل عريض كالتراث الإسلامي لكي نمتحن مدى مصداقيتها ومصداقية مناهجها ومصطلحاتها أكثر فأكثر"[٤].

وبسبب هذا الانبهار بالحضارة الغربية يعمل الحداثيون جاهدين في كل كتاباتهم وأطروحاتهم أن يعيبوا الإسلام بأي طريقة، وأن يظهروه سبباً للتخلف والرجعية، وفي نفس الوقت يحاولون جهدهم إقناع المسلمين بأن النموذج الغربي هو النموذج الذي ينبغي أن يكون مثالاً للاقتداء والتأسِّي في كل ما أنتجه من خير وشر في كل مجالات الحياة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) يسميه أركون ((قروسطي)) نسبة إلى القرون الوسطى، وكأنه نحت المصطلح من الكلمتين.

(٣) أركون، محمد، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت-دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، ١٩٩٨م)، ص١٩٣- ١٩٤.

(٤) المرجع السابق، ص٣٢٨.

وهذا هو نهج الحداثيين كلما أصاب الأمة أزمة أو ضائقة، وبرز الغرب في تلك الضوائق بقوته وتطوُّره وتقنيته متفوقاً، كلما حصل ذلك، أرجع الحداثيون المشكلة إلى النص الديني، واعتبروه هو الإشكالية العويصة أمام الوصول إلى ما وصل إليه الغرب، وقد تعجب الدكتور سفر الحوالي من هذا النهج الرديء والسطحي في ذات الوقت، فقال: " وإن تعجب فاعجب لأمة تهزَّها أزمات سياسية واجتماعية كبرى كالأزمة التي داهمت الأمة في حرب الخليج الثانية، ويخرج أدباؤها ومبدعوها ليُسوِّدوا الصفحات بأن سبب الأزمة هو ((إشكالية النص))!! أما سائر البشر الذين جعلوا لها أسباباً أخرى فهم نمطيون سطحيون!!

لقد كنَّا نحسب كما هم العقلاء في هذه الأمة جميعهم أنَّ هذه الأزمة سوف تجتاح الحداثة فيما تجتاح من فقاعات سني الغفلة والترف"[1]، ولكن على العكس من ذلك، جعلوا الحداثة هي المخرج، والأصيل هو المشكلة الذي يلزمهم التخلُّص منه للخروج من الأزمات التي تحلُّ بالأمة.

لهذا فقد كان من أولويات القراءة الحداثية صياغة المجتمع الإسلامي على قالب الحداثة الغربية، وبمقياسها الإباحي، فلا ممنوع يحظر، ولا حرام ينكر، ولا كبيرة يُتأثم منها.

إن ما يريده أصحاب القراءة الحداثية هو أن يصبح التديُّن متجاوباً مع فلسفة الحداثة، ومُتبنياً لقيمها؛ لذلك ركبوا مركب التأويل المستكره البعيد لاستدراج القيم الحداثية الغربية إلى دائرة الإسلام[2].

السبب الثاني: الاستشراق: فقد كان للاستشراق أثر كبير في ظهور هذا الاتجاه التأويلي؛ إذ ساهمت الدراسات الاستشراقية بشكل كبير في ظهور هذا النوع من القراءات والتأويلات؛ لأنَّ منطلقها الأساسي هو رفع المصدرية الربانية عن القرآن الكريم، والتعامل مع القرآن على أنه نص بشري تحكمه نفس القواعد والضوابط الحاكمة للنصوص البشرية، وقد

---

(١) مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، **مجلة البيان**، ع١٩٩، ص١٠٢، مايو ٢٠٠٤م.

(٢) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، (مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر)، (المملكة المغربية – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠١٠م)، ص(٤١٧-٤١٨).

كان من رموز هذا التوجه المستشرقان: نولدكه[١] وبلاشير[٢] اللذان عملا في مؤلفاتهم على تحقيق هذا الهدف، وعلى الرغم من اختلاف مناهج المستشرقين في التعامل مع القرآن الكريم، إلا أن المسعى المشترك الذي يجمعهم هو سعيهم نحو رفع المصدرية الربانية عن القرآن الكريم. والتعامل معه على أساس أنه نتاج بشري خاضع لعاملي الزمان والمكان، لا على أنه وحي رباني جاء لهداية البشرية.

وقد طبق المستشرقون على القرآن الكريم علماً جديداً ظهر في القرن التاسع عشر، اسمه علم الفيلولوجيا، وهذا العلم يعنى بالتحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة، وتحقيق نسبها، وتحليل محتواها الثقافي، ومحاولة الكشف عن العلاقة بينها وبين ما سبقها من نصوص[٣]، وقد صرَّح جولد زيهر[٤] بأنَّ مهمة الاستشراق الرئيسية دارسة تاريخ الشعوب الشرقية، وثقافتها بأداة فيلولوجية[٥]، وقد جاء الحداثيون العرب بعدهم وحاولوا تطبيق هذا العلم الاستشراقي الحداثي على القرآن الكريم، ولهذا أغدق الحداثيون العرب المديح للمستشرقين وأثرهم في طعنهم للقرآن الكريم، يقول محمد أركون[٦]: "تقدُّم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر"[٧]. وصرَّح الحداثي محمد عابد الجابري[٨] بأن عقله نبت ونمى وتشكل من موائد المستشرقين، يقول:

---

(١) تيودور نولدكه، من أكابر المستشرقين الالمان، ت١٩٣٠م، من أشهر كتبه ((تاريخ القرآن)). ينظر: الزركلي، **الأعلام** (٢/٩٥).

(٢) بلاشير. ريجيس، مستشرق فرنسي، ت١٩٧٣م. ينظر: الزركلي، **الأعلام** (٢/٧٢).

(٣) السكران، إبراهيم بن عمر، **التأويل الحداثي للتراث**، التقنيات والاستمدادات، (دار الحضارة-الرياض، ط١، ٢٠١٤م، ص١٩.

(٤) مستشرق مجري موسوي، عمل أستاذا في جامعة بودابست (عاصمة المجر) وتوفي بها عام ١٩٢١م. ينظر: الزركلي، **الأعلام** (١/٨٤).

(٥) سوموجي، جوزيف، **ترجمة حياة جولد زيهر**، ترجمة الصديق بشير نصر، (ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ط٢، ٢٠٠٩م)، (٢/٣٨٩).

(٦) مفكر جزائري من أصل بربري، عمل مدرساً في جامعة السوربون الفرنسية لمدة ثلاثين عاماً، ت عام ٢٠١٠.

(٧) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت- دار الساقي، ط١، ١٩٩٩م)، ص٧٠.

(٨) كاتب ومفكر مغربي، ولد عام ١٩٣٦م، أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط، أشهر كتبه سلسلة ((نقد العقل العربي)).

"إنَّني لا أنكر أني استفدت كثيراً من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصاً عندما كنت طالباً، وأيضاً في المراحل الأولى من عملي الجامعي"[(١)].

وبهذا يتبين لنا أن الاستشراق كان أحد أهم الأسباب في نشوء التأويل الحداثي للتراث في العالم العربي.

السبب الثالث لنشوء هذا الاتجاه التأويلي: الابتعاث:

لقد كان أول ابتعاث من بلدان المسلمين إلى أوربا، من مصر في عهد محمد علي باشا[(٢)]، في أواخر الخلافة العثمانية، حيث أرسل أول بعثة إلى إيطاليا عام (١٨١٣م)، ثم تلتها البعثة الثانية إلى فرنسا، عام (١٨١٨م)، ثم بعثه ثالثة إلى فرنسا كذلك عام (١٨٢٦م)، وكان عدد طلاب هذه البعثة الأخيرة قد ابتدأ بـ(٤٢) طالباً، ثم لحق بهم آخرون، وبعد مائة سنة تبعت مصر عدد من البلدان الإسلامية في ابتعاث الطلبة إلى أوربا، كالشام والمملكة العربية السعودية والكويت ودول المغرب الإسلامي وغيرها، والملاحظ أن تلك البعثات شملت فنون العلوم المختلفة، وكان التركيز الأكبر على العلوم النظرية، كالآداب والتربية وغيرها[(٣)].

وقد ساهم هذا الابتعاث الطلابي، الذي بدأ منذ عهد محمد علي باشا في القرن التاسع عشر الميلادي وإلى يومنا هذا في انتقال هذه القراءة الحداثية والفهم الحداثي للنصوص إلى بلدان المسلمين، وقد سعت الأقلام الدَّارِسة في الجامعات الغربية كالسوربون الفرنسية وغيرها إلى توظيف المناهج الغربية في قراءة وتأويل نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ونشر الفكر الحداثي الغربي ومحاولة صبغ الحياة في البلدان الإسلامية بالصبغة الغربية.

السبب الرابع: التحرر من المناهج التقليدية لفهم القرآن الكريم: زعم أصحاب القراءة الحداثية للقرآن أن المناهج التقليدية لفهم القرآن الكريم لم تعد صالحة لفهمه في هذا

---

(١) الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، (بيروت-مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٩م)، ص٢٠٨.

(٢) محمد علي (باشا) ابن إبراهيم أغا بن علي، المعروف بمحمد علي الكبير، مؤسس آخر دولة ملكية بمصر. ألباني الاصل، مستعرب، ت١٨٤٩م. ينظر: الزركلي، **الأعلام**، (٢٩٨/١).

(٣) البداح، عبد العزيز بن أحمد، **الابتعاث**، تاريخه وآثاره، (د.م، ط٢، ٢٠١١م)، ص٢١-٢٣.

الزمان، فادَّعوا زوراً وبهتاناً أن تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة وتفسير القرآن بكلام العرب والرأي المنضبط بقواعد مُقنَّنة عند السلف الصالح لصيانة التفسير من الزلل لم تعد تُغني لفهم القرآن وتحليله في زمن العلم والتجربة، ثم راحوا يحللون القرآن الكريم وينقدونه متحررين من الضوابط التي وضعها السلف الصالح لفهم القرآن الكريم؛ بدعوى أنها قد تجاوزها الزمن، وزاعمين أنهم يقرأون القرآن الكريم ويفسِّرونه وفق مناهج حديثة من أجل اكتشافٍ أعمق لمعاني كتاب الله، والوصول إلى المقصد الإلهي الذي من أجله أنزل القرآن الكريم.

وقد ذهبوا إلى ذلك محاكاة وتقليداً لما فعله الغرب في ثورته على الكنيسة وتعاليمها؛ لِما كانت تُمارسه من سلطة كهنوتية على الفرد والمجتمع باسم الإله؛ ولِما في نصوص كتبهم المقدَّسة من التعاليم التي تتناقض مع العلم الحديث والاختراعات العصرية.

السبب الخامس: هو التوجه الأيديولوجي لبعض المنتمين لهذا التيار: فالقراءة الحداثية للنص القرآني " لم تسلم من لوثة الأيديولوجيا[1] في منطلقاتها ومراميها، إذ لم تحشد عدَّتها المعرفية، وتستدعي مناهج الغرب، وتستنفر طاقاتها النقدية إلا لغرض رئيس هو إزاحة القرآن عن موقع القيادة والمرجعية"[2] وإقامة النمط الغربي والحداثة الغربية المفصولة عن جذور الأمة ومقدَّساتها، قائداً ومرجعاً مقام القرآن الكريم.

وقد صرَّح بهذا نصر حامد أبو زيد[3] حيث قال: "إن حلَّ مشكلات الواقع إذا ظلَّ على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلولاً ناجعة. ذلك لأنَّ اعتماد حلٍّ المشكلات على النصوص الإسلامية من

---

(١) مصطلح ابتدعه دستوت دي تراسي في القرن الثامن عشر، للدلالة على العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار، (بمعناها العام، أو بوصفها ظواهر نفسية، ثم صرف المعنى في ما بعد إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير، دالاً على التحليل الأجوف للمعاني المجردة البعيدة عن الواقع. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، (تونس: دار الجنوب للنشر، د.ط، ٢٠٠٤م)، ص٧٠.

(٢) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص٣٩١.

(٣) أكاديمي مصري، ولد عام ١٩٤٣م بطنطا، ت٢٠١٠م، له عدة مؤلفات أشهرها ((النص، السلطة، الحقيقة)) و((نقد الخطاب الديني)).

شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين... وفي واقع متعدد دينياً. تزداد المشكلات تفاقماً؛ ولأن المواطنة تختفي في هذه الحالة لحساب الانتماء العقيدي "[1].

هكذا يصرَّح نصر حامد أبو زيد بضرورة إبعاد الدِّين عن واقع الحياة بدعوى تلافي الانهيار والانقسام الاجتماعي في مجتمع متعدد الأديان.

يقول هذا، وكأنَّ الغرب الحداثي راعى حقوق الأقليات، ألم يشنوا حملة شعواء على أبسط حقوق المسلمين؟! وفي جانب يتعلق بحرية الفرد، ولا يضر بأمن المجتمع ولا بكيانه، وإنما يتعلق بالحرية الفردية، فمنعوا المسلمة من الحرية الفردية في اللباس التي طالما صدَّعوا رؤوسنا بضرورة إعطاء الفرد تلك الحرية!!

بهذا يتبين لنا أن السبب الأيديولوجي موجود وبقوة لدى أصحاب القراءة الحداثية في دعوتهم إليها.

السبب السادس: وهذا السبب متفرع عن السبب السابق، وهذا السبب هو التآمر ما بين المستعمر الغازي والأقلِّيات الدِّينية الموجودة في العالم الإسلامي على هدم التراث والتَّشكيك فيه، من أجل إحياء أفكار الأقلِّيات الدينية المارقة والمنحرفة بهدف التَّأثير على المجتمعات، ليصلوا إلى موقع الصدارة في المجتمعات السُنِّية الغالبة، ولهذا تجد كثيراً من الحداثيين هم من الأقلَّيات الدينية في العالم العربي الإسلامي، يقول إحسان عباس[2]: " لا ريب أن عدداً من الشعراء المحدثين ينتمون إلى الأقليات العرقية والدينية والمذهبية في العالم العربي، وهذه الأقلِّيات تتميَّز –عادة – بالقلق والدينامية ومحاولة تخطي الحواجز المعوِّقة والالتقاء على أصعدة وايدلوجية جديدة، وفي هذه المحاولة يصبح التاريخ عبئاً، والتَّخلُّص منه ضرورياً، أو يتم اختيار الأسطورة الثانية؛ لأنَّها تعين على الانتصاف من ذلك التاريخ، بإبراز دور تاريخي مناهض"[3]. وقد بين الدكتور محمد عابد الجابري أن من أوائل الداعين للعلمانية –التي هي معلم أساسي من معالم الحداثة– هم نصارى الشام، يقول: " طُرح شعار

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة** (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، (الدار البيضاء– المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م)، ص ١٤٣.

(٢) ناقد ومحقق وأديب وشاعر وفيلسوف ومؤرخ فلسطيني، ت ٢٠٠٣م في عمان – الأردن.

(٣) إحسان عباس، **اتجاهات الشعر العربي المعاصر**، (عالم المعرفة ضمن سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت)، ع٢، ١٩٩٨م، حواشي الفصل السادس، ص٢٢٧.

«العلمانية» أول ما طرح في العالم العربي في منتصف القرن الماضي، وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام، وكان الشام يومئذ، مثله مثل معظم الأقطار المشرقية خاضعاً للدولة التركية العثمانية التي كانت تحكم امبراطورية واسعة باسم الخلافة الإسلامية... طُرح شعار العلمانية من جديد، وخصوصاً في الأقطار العربية التي توجد فيها أقلِّيات دينية (مسيحية بصفة خاصة)، وهذا الطرح كان يبرِّره شعور هذه الأقلِّيات بأنَّ الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية السَّاحقة فيها من المسلمين، الأمر الذي قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني. وإذاً فالدلالة الحقيقة لشعار العلمانية، في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقلِّيات الدِّينية، وبكيفية خاصَّة حقها في ألا تكون محكومة بدين الأغلبية"[(١)].

بهذا الكلام الذي نقلناه يظهر لنا بجلاء لا ضبابية فيه الهدف من نشر الأفكار الهدَّامة كالحداثة والعلمانية والليبرالية وغيرها.

ومن قرأ في كتب هؤلاء تبين له النهج الذي اتخذه الحداثيون تجاه تلك الأقلِّيات من أجل تلميع تلك الأفكار لهدم التراث الذي تؤمن به الغالبية السُنِّية في العالم العربي، وإليك هذا النص من كتاب الثابت والمتحول لأدونيس[(٢)] يقول: " ومبدأ الحداثة هو الصِّراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام، وقد تأسَّس هذا الصِّراع في أثناء العهدين الأموي والعباسي، حيث نرى تيارين للحداثة: الأول سياسي فكري، يتمثل من جهة في الحركات الثورية ضد النظام القائم، بدءاً من الخوارج وانتهاءً بثورة الزنج مروراً بالقرامطة، والحركات الثورية المتطرفة، ويتمثل من جهة ثانية في الاعتزال والعقلانية الإلحادية في الصوفية على الأخص "[(٣)].

---

(١) الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، (بيروت-مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م)، ص١١٠- ١١٢.

(٢) وبسبب عنصريته الطائفية تراه يتحامل على الدولة الأموية أيما تحامل، فمن أقواله الفجة على تلك الخلافة: قوله: "من الممكن القول إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية" ينظر: أدنيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول** (١/١٢٣).

(٣) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول** (٣/٩).

هكذا نراه يلَّمع تلك الحركات المنحرفة في التاريخ الإسلامي، بل ويسميها بالحداثية؛ لئلا ينتقده منتقد فيقول: كيف تأخذ بذلك التراث القديم مع أنك تدعو إلى نبذه والأخذ بقيم الحداثة؟!

هكذا أصبحت تلك الفرق والمذاهب حداثية-في نظر أدونيس- مع أن الحداثة لم تظهر إلا في منتصف القرن التاسع عشر على أرجح ما ذهب إليه الباحثون، وعلى أبعد تقدير أن إرهاصاتها بدأت في القرن السادس عشر الميلادي، وبين هذه العصور وعصر الأمويين والعباسيين قرون طويلة، فأنَّ له تسميتها بالحداثية؟!

إنَّه الهوى ليس غير؛ لأن تلك الفرق فسَّرت القرآن والسنة تفسيراً عقلياً بحتاً من غير ضوابط، ولا نهج صحيح، وقد صادف هذا التأويل ما في هواه فجعل تلك الفرق الإلحادية حداثية؛ لأنَّ ذلك النهج هو الذي يريده ويرتضيه، لهذا غابت عيوب تلك الفرق عن عينه؛ فلمَّعها وأشاد بها ورفع من شأنها وأعلى قدرها، أما التفاسير والتأويلات السُنِّية السَّلفية فإنَّها لا توافق هواه، بل ولا تقترب منه؛ فلذلك هو يهاجمها ويصفها بالرَّجعية والدُغمائية[1] والظلامية، وهذا على حد قول الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة.. ولكن عين السخط تبدي المساويا[2]

---

(١) الدُغمائية: هي الميل إلى التسليم بالمبادئ التي يعتقدها الشخص منذ القدم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ وشرعيتها وقيمتها، أي دون القيام بنقد مبادئ العقل المحض. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص١٩١.

(٢) البيت للإمام الشافعي من ديوانه، ينظر: ديوان الإمام الشافعي المسمَّى: الجوهر النفيس في شعر الإمام محمد بن إدريس، إعداد وتعليق وتقديم: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة- مكتبة ابن سينا، د.ط.ت) ص١٥٨.

المبحث الثالث:

تطور مفهوم القراءة الحداثية

المطلب الأول: تطور مفهوم القراءة الحداثية في الفكر الغربي:

مسألة النص شغلت كثيراً من الاهتمامات الفلسفية في الفكر الغربي، حيث جاءت الجهود الفلسفية المختلفة لمعالجة ثلاثية: المؤلف/ النص/ المتلقي، وكيف يستمد النص حيويته مع انقطاعه عن مؤلفه تاريخياً، وهل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني، أو باختلاف المتلقي، أو الفهم المسبق؟ وهل للنص دلالة ذاتية كامنة في بنيته الأصلية؟

لأجل ذلك كله حاولت الفلسفة الغربية في أشهر أطيافها تقديم فلسفة للنص تتجاوز هذه الإشكاليات في فهم النص.

والاهتمام بموضوع النص على هذا المنحى يرجع إلى توجه الفلسفة الغربية مؤخراً للتركيز على الجانب الإنساني، بحيث أصبح الإنسان محور كثير من القضايا الفلسفية، وخصوصاً في موضوع الفهم والتأويل وقراءة النصوص[1].

بدايات التأويل((الهرمنيوطيقا)):

القراءة التأويلية الغربية، أو عملية تفسير النصوص تسمى بـ((الهرمنيوطيقا)) وهذا المصطلح قديم، وبدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ((الثيولوجيا))، ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم وتأويل النص الديني ((الكتاب المقدَّس))، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤م، وذلك في عنوان كتاب لدانهاور، وما يزال هذا المصطلح مستمراً حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية، وقد أَلَّف هذا الكتاب بسبب التحوُّل في نقل الحق في التفسير من الكنيسة إلى الفرد، فكان الفرد في حاجة

---

(١) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث- ط٣، ٢٠١٥م)، ص٧١.

لعلم أو منهج يتضمن القواعد المهمة في تفسير الكتاب المقدَّس، وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاَّهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية[١].

ويعلق عبد الملك مرتاض[٢] على مصطلح «الهرمنيوطيقا» بالصيغة التي تناولته بها الثقافة الغربية، فيقول: " والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صله له بالنص الأدبي، وإنَّما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدِّينية والفلسفية بعامَّة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: «التأويل المقدَّس» ثم تُوُسِّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يُطبَّق على كل تأويل رمزي"[٣].

الهرمنيوطيقا من اللاَّهوت إلى نظرية للفهم والقراءة:

يعود الفضل إلى المفكر الألماني شلير ماخر[٤] في نقل المصطلح من دوائر الاستخدام اللاَّهوتي ليكون «علماً» أو «فناً» لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص[٥].

وتقوم تأويلية شلير ماخر على أساس أن النص وسيط بين المؤلف والقارئ، وذلك النص يشير إلى جانبين: جانب لغوي، وجانب نفسي، والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، وكلما تقدم النَّص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء فهمه؛ لهذا كان لا بد من علم يعصمنا من الفهم السيء للنص. وتقوم نظرية شلير ماخر على أنه لا بد للمفسر للنفاذ إلى معنى النص من موهبتين: الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة

---

(١) جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، (بيروت –الدار العربية للعلوم، ط٢، ٢٠٠٦م) ص٦٢، وما بعدها، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص١٣، وينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، مادة (هرمنيوطيقا)، ص٦٦٤، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٧٦، وما بعدها.

(٢) أديب جزائري، ولد عام ١٩٣٥م، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون، معاصر.

(٣) مرتاض، عبد الملك، التأويلية بين المقدس والمدنس، **مجلة عالم الفكر** م٢٩، ع١، يوليو –سبتمبر ٢٠٠٠م، ص٢٦٤.

(٤) لاهوتي رومانسي ألماني، توفي في برلين عام ١٨٣٤م، ابن وحفيد لقساوسة بروتستانتيين، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي طبقاً لمباديء الكنيسة الإنجيلية، والأخلاق الفلسفية، ودروس في علم الجمال، ينظر: طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون– اللاهوتيون – المتصوفون)**، (بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦م)، ص٣٩٦-٣٩٧.

(٥) جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، ص٦٩- ٧٠، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص٢٠.

البشرية، وعلى هذا فلا بد للجانبين معاً لفهم النص، ففي النص إذاً جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف، وتجلى ذلك من خلال استخدامه الخاص للغة، وهذان الجانبان يمثلان القواعد الأساسية لفن التأويل عند شلير ماخر[١].

نظرية شلير ماخر تقول: إن مهمة الهرمنيوطيقا أو التأويل هو فهم النص كما فهمه مؤلفه، ومن خلال هذه النظرية نجده يطالب القارئ والمفسِّر بأن يبتعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن — مهما بعد عن زمن المؤلف– ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً.

لقد كان شلير ماخر في نظريته هذه ممهداً لمن جاء بعده، وهو بهذا يعد أباً للهرمنيوطيقا الحديثة[٢].

وقد جاء بعده ويلهلم دلتاي[٣] ونشأ في الفترة التي سيطرت عليها نزعة المنهج التجريبي، وظهرت منجزات كبيرة في هذا الفن، وشاع بأن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريقه؛ لهذا جاءت تجربة دلتاي لمحاولته التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية، وردَّ على الوضعيين الذين وحَّدوا بينهما ورأوا أنَّه يمكن تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الطبيعية والإنسانية؛ سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية[٤]، فخالفهم في ذلك؛ لإدراكه عجز مناهج العلوم التجريبية عن الإيفاء بهذه المهمة[٥]، وأقام الإنسانيات على أساس معرفي وأساس سيكولوجي، والأساس المعرفي عنده يتحدد في اعتماده على التجربة،

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٢٠– ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢– ٢٣.

(٣) فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني، توفي عام ١٩١١م، من مؤلفاته: مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة (١/٤٧٥–٤٧٨).

(٤) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٣٥، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٢٣–٢٥، و ينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص ٨٨– ٨٩.

(٥) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص ٨٨– ٨٩.

والتجربة عنده هي التجربة المعايشة؛ وذلك لأنَّها قائمة على الإدراك الحسِّي، وليس تجربة الخبرة؛ لأنَّ موضوعها التأمل العقلي[1].

وقد عمل دلتاي على وضع منهج ملائم لفهم العلوم الإنسانية؛ وهذا المنهج ينظر إلى النص من ثلاثة محاور: الأول: المؤلف. والثاني: التاريخية: وتاريخية دلتاي تختلف عن ((شلير ماخر)) في أن ((ماخر)) راعى الجانب النفسي للمؤلف، بينما دلتاي وسع هذا المفهوم ليشمل تجربة المتلقي، بمعنى أن الإنسان يفهم نفسه — لا من خلال التأمل العقلي- بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة، فالمتلقِّي يفهم نفسه بطريق غير مباشر، وذلك بقيامه بجولة ((هرمنيوطيقية)) من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي، وبهذا المعنى فالمؤول أو المتلقي كائن تاريخي؛ لهذا فهو يفهم الماضي في كل عصر فهماً جديداً من خلال التعبيرات الباقية، ويكون فهم الماضي أفضل كلما توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بالماضي، فكيون على هذا القاسم المشترك هو معايشة التجربة، وعلى هذا يكون دلتاي قد أهدر ذاتية المبدع لحساب التجربة الإنسانية العامة.

والمحور الثالث لمنهج دلتاي هو: الفهم: وقد جعل هذا العنصر سمة مميزة للإنسانيات، ليخالف الفلاسفة الوضعيين الذين أرادوا إخضاع الإنسانيات لموضوعية ومناهج العلوم الطبيعية[2].

هكذا أصَّل ويلهلم دلتاي لهرمنيوطيقيته الرومانسية، والملاحظ من الهرمنيوطيقا عند شلير ماخر ودلتاي أنها لم تُهمل الناحية التاريخية والسيكولوجية للمؤلف، لكن بعدهما انطلقت الهرمنيوطيقا على يد مارتن هيدغر و هانس جورج جادامير من خلفيات فلسفية مغايرة، حيث أقام هيدغر الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي؛ لهذا سُمِّيت هذه الهرمنيوطيقا بالفلسفية، وهذه الهرمنيوطيقا متأثرة بالنَّزعة الوجودية؛ لذا فهي لا تبحث عن منهج للفهم كما كانت الهرمنيوطيقا الرومانسية، وإنَّما تبحث عن معنى الفهم نفسه، وحقيقته، وكيف ينبثق في الوجود الإنساني؛ لهذا يعتبر هيدغر أول من استخدم التأويل من خلال الزاوية

---

(١) ريكور، **بول صراع التأويلات**، ص٣٣، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٢٥.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص(٢٨ -٣٠)، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٨٩ وما بعدها.

الوجودية[1]، فالأصل الحقيقي للفهم عند هيدغر هو الاستسلام لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه، فاللغة ليست وسيطاً بين العالَم والإنسان، ولكنها ظهور العالَم وانكشافه بعد أن كان مستتراً، فاللغة هي التجلي الوجودي للعالم، وهي التي تعبر عن المعنويّة القائمة في الأشياء، فاللغة عنده ليست تعبيراً عن الإنّسان ولكنَّها تجلٍ للوجود، فالوجود يأخذ مكاناً في شكل لغة[2].

الهرمنيوطيقا الفلسفية الوجودية:

مع هيدغر اتجهت النظرية التأويلية اتجاهاً فلسفياً وجودياً، وهذه النظرية تؤكد على أنَّ الفهم تاريخي وآني في نفس الوقت بمعنى أنَّه ليس فهما ثابتاً، والسبب في ذلك أن الفهم مرتبط بالوجود الإنساني، وبما أن الوجود الإنساني وكينونته مُتغيِّرة؛ ففهمه وتفسيره متغير؛ وذلك لأنه متشكِّل من تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان.

ولقد كان للهرمنيوطيقا الرومانسية في اهتمامها بالسياق التاريخي والاجتماعي أثراً في نزعة هيدغر الوجودية، حيث إن تاريخيَّته ترى أنَّ النَّص عندما يصدر من مبدعه يكون له وجود ثابت ومستقل عن المؤلِّف، وبعد ذلك لا أهمية لفهم المؤلِّف، بل المهم قراءات الآخرين للنص، ولهذا كان يرى أن العودة للماضي في الفهم عودة حمقاء؛ إذ طموحه أن يصل إلى فهم للنص أفضل مما فهمه المؤلف نفسه، وهكذا كانت نظرية هيدغر هذه مُمهدة لنظرية موت المؤلف التي قال بها «رولان بارت»[3]، لقد أسس هيدغر نظرية ظاهرية في الفهم تقوم على أساس وجودي[4].

---

(١) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٥١، وينظر: حرب، علي، **نقد النص**، (الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م)، ص ١٠١.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٣٢، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٩٣.

(٣) فيلسوف فرنسي توفي عام ١٩٨٠م في باريس. ينظر: طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون- اللاهوتيون – المتصوفون)**، ص١٣٥.

(٤) مصطفى، عادل، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا**- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، (القاهرة – رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م)، ص(٤٨-٥٠)، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة**

جاء بعد هيدغير ((جادامير))، فكانت هرمنيوطيقيته متأثرة بفلسفة هيدغر الوجودية، حيث إنَّه أعطى للنَّص هوية مستقلة عن المؤلف، ولهذا فالتَّأويل عنده ليس بالوقوف عند قصد المؤلِّف، لأنَّ تفسير المؤلِّف أحد تفسيرات النَّص، وقراءاته إحدى قراءات النَّص، وهناك تفسيرات أخرى ليست مقصودة للمؤلِّف، وقراءات أخرى كذلك، ولا ترجيح لتأويل على آخر، فالمؤلِّف انتهى دوره بصدور النَّص من قِبلِه، والنَّص قابل لتعدد القراءات؛ لأنَّ فيه طاقة كامنة تستوعب هذه التأويلات(١).

وتفترق نظرية جادامير عن نظرية هيدغر في أن هيدغر عُني بمادة الفن، بينما جادامير عُني بتشكيل الفنان لتلك المادة في العمل الأدبي(٢)، وتتفق النظريتان في الوظيفة الدلالية للغة، وهي " أنَّ اللغة لا تشير إلى الأشياء بنفسها، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة"(٣).

وبهذا يتبين أن جادامير" ينطلق من أسس هيدغر الفلسفية التي تقيم الوجود على أساس هرمنيوطيقي، وتقيم الهرمنيوطيقا على أساس وجودي، غير أن جادامير – متأثراً بجدلية هيجل(٤)– أقام تأويليته على أساس جدلي"(٥)، فالفهم عنده ناتج عن عملية حوارية بين المفسر والنص، وليست كامنة في النص أو في تجربة المفسِّر(٦).

وآليات التأويل، (٣٠-٣٧)، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص٩٤- ٩٥.

(١) جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، ص١٢٩، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٩٦- ٩٧.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢.

(٤) جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، ص١٣٨، وجدلية هيجل تزعم أن الجدل تطور منطقي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في قضية ثالثة، وهو الجمع بين الرأيين المتناقضين والجمع بينهما في رأي ثالث أعلى منهما. ينظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، (بيروت –دار الكتاب اللبناني، د.ط، ١٩٨٢م)، (٣٩٣/١).

(٥) أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص ٤٢- ٤٣.

(٦) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٩٨.

وبما أن المفسِّر يعيش في إطار التاريخ، يكون كل فهم هو فهم تاريخي[١]؛ ولأن الظروف التاريخية تتغير، فإن الفهم يتغير حتماً بتغير الظروف التاريخية، وهذا بدوره يؤدي إلى وجود تأويلات لا متناهية للنص[٢].

لقد كان لنظرية جادامير هذه تأثير كبير على تأويل النصوص الدينية، والقرآن بوجه خاص عند الحداثيين العرب، حتى قالوا بالتأويلات والتفسيرات اللامتناهية للقرآن الكريم.

اللسانيات الحديثة ونظرية الهرمنيوطيقا:

كما كان للوجودية تأثير على الهرمنيوطيقا، فقد تأثرت أيضاً باللسانيات الحديثة التي ظهرت في الغرب مؤخراً وصارت تربة خصبة لنظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي، ويعد فردينان دي سوسير مؤسس اللسانيات الأول، بل وتعتبر آراؤه حجر الزاوية في الألسنيات[٣] المتعلقة بنظرية التأويل «الهرمنيوطيقا»[٤] إذ حاول أن يميز بين اللغة والكلام[٥]، و"نظر إلى النص بحسبانه شبكة من عناصر الاتصال اللغوية، ولذلك فإنَّ خير وسيلة لمقاربة هذا النص هي الانطلاق من مصدره اللغوي، أي من بنيته الداخلية، بهدف استكشاف الأنظمة أو

---

(١) التاريخية عند هيدغر وجادامير هي تاريخية الوجود الإنساني، وهي تاريخية زمانية تعني تراكماً لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادية لجماعة إنسانية في ظروف اجتماعية واقتصادية محددة؛ ولهذا لا بد أن يفهم الوجود الإنساني نفسه بعيداً عن الميتافيزيقيا المتعالي لفكرة الوجود عندهما. ينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٤٣.

(٢) جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، ص١٢٩، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٩٩.

(٣) الألسنية: علم ظهر في مطلع القرن العشرين على يد فردينان دي سوسير، وفي هذا العلم ميَّز بين اللسان والكلام. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٣٠٥.

(٤) ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ص٦٣.

(٥) جعل دي سوسير الإشارة اللغوية علاقة بين الدال الصوتي والمدلول المفهومي، واعتبر هذه العلاقة علاقة دلالية، لا صوتية، وقد جعل مصطلحي الدال والمدلول بدلاً عن اللفظ والمعنى، وقد بدا له أن نسق الإشارات والذي هو ناتج عن التحديد المتبادل للسلسلة الصوتية، وللسلسلة التصورية المدلول، فالاختلاف بين الصوت والمعنى وعلاقة هذا بذاك هي التي تشكل النسق اللغوي، واللغة عنده عندما تكون منفصلة عن المتكلم، تظهر بوصفها نسقاً من الإشارات. ينظر: ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ص٦٤.

العلاقات التي تُشكِّل دلالاته، بمعنى أن حركة التحليل البنيوي تتجه من داخل النص إلى خارجه، وليس من خارجه المتمثل بالمؤلف والسياق والعصر والبيئة على بنيته ونسيجه"[١].

ومن هذا النظرة اللغوية لدي سوسير نعلم أن البنيوية(٢) نبتت من أصل كتابه ((دروس في اللسانيات العامة))[٣] وانبثقت من تطبيقها على ((الأنثروبولوجيا))[٤] وعلى العلوم الإنسانية عموماً منهجاً لسانياً[٥]، ومهمتها" كشف المنطق الداخلي للنص والبنية المتحكمة في تكوينه، بوصفها نظاماً تاماً أو كلاً مترابطاً... ومهمة الناقد عزل النص عن الأنساق التاريخية والاجتماعية؛ فيدرسه كنص مجرد الوجود"[٦]، فالبنيوية تنظر إلى النص على أنه صيغة كتابية تحكمها قوانين وشفرات وحيل لا تمُت لمؤلفها بصلة، وإنَّما البنية هي التي تتحكم في المؤلف وتصنع نصه، والقارئ يقوم بفك الشفرات وإماطة اللثام عن الألغاز التي تحويها هذه البنية بما معه من أدوات، وعلى هذا فالبنيوية قد جعلت للقارئ الحق في الاستعانة بكافة الوسائل لتحديد العلاقات؛ فمن خلال البنيوية قد يستخدم المؤول والقارئ

---

(١) العف، عبد الخالق، ((موت المؤلف)) منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية **مجلة الجامعة الإسلامية**، سلسلة الدراسات الإنسانية، ج١٦، ع٢، يونيه ٢٠٠٨م، ص٥٤.

(٢) يذكر ريكور أن دي سوسير لم يستخدم كلمة ((بنية)) وإنما استخدم كلمة ((نسق))، وذكر أن كلمة ((بنية)) أول ما ظهرت عام ١٩٢٨م في المؤتمر العالمي للسانيات في لاهاي، وذكر أنه كان المستخدم قبل ((النسق)). فالانتقال حصل من التعبير ((بنية النسق)) إلى الصفة ((بنيوي))، وذلك لتحديد وجهة النظر التي تتضمن الأفكار المتعددة. ينظر: ريكور، بول، صراع التأويلات، ص١٢٠، وقد ذكر ريكور فروقاً بين تأويل المعنى، والتفسير البنيوي، فقال: " التفسير البنيوي ينصب على: نسق غير واعٍ. لا يشكله الاختلاف والتعارض (الانزياحات الدالة). مستقل عمن يرصده. بينما تأويل المعنى فينصب على: معاودة الوعي. عمق رمزي بالغ التحديد. ينجزه مؤول يضع نفسه في الحقل الدلالي ذاته لما يفهمه. وهكذا يدخل إلى الدورة الهرمنيوطيقية. ينظر: ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ص٩٠.

(٣) وهناك من يرى أن للشكلانية الروسية التي سادت في عشرينات القرن العشرين أثراً واضحاً في الفكر البنيوي، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن الشكلية الروسية بنيوية مبكرة، بل هناك من عدَّ ((تينيانوف)) أول من استخدم كلمة ((بنية)) في السنوات المبكرة من العشرينات. ينظر: حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة**، ص١٦١- ١٦٣.

(٤) هي الفن الذي يهتم بعلم الإنسان وجعله محور البحث الفلسفي فيما يتعلق به من جوانب فكرية ومعرفية، وجوانب علمية أو نفسية. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة** (١/٢٣٠).

(٥) ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ص٦٣- ٦٤، وينظر: حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة**، ص١٥٨- ١٦١.

(٦) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص١٣٤.

المعادلات الرياضية والأشكال الهندسية والقوانين الفيزيائية[١]لتحليل الظواهر وتفسيرها سواء أكانت أعمالاً فنية أو نصوصاً أو حوادث تاريخية، وهكذا خطا المنهج البنيوي بالنقد النصوصي إلى مراحل متقدمة في المسيرة التأويلية.

ثم جاءت التفكيكية، واستراتيجية التفكيكية تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك –الذي كان سائداً في الفلسفات الغربية– وممزوج باليأس والإحباط[٢]، لا سيما بعد فشل العلم في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينية للإنسان[٣].

والتفكيكية كالبنيوية[٤] تنظر إلى النص ذاته لا إلى خارجه، ودريدا في منهجه لتفكيك النصوص يرى أنه لا وجود لشيء خارج النص، لكن التفكيكية تقوم بدراسة النص دراسة تقليدية لإثبات معانيه الصريحة، ثم تقوم بتقويض ما وصلت إليه من نتائج في قراءة معاكسة، هذا هو توصيف التفكيكية، وهدفُها إيجادُ شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه،

---

(١) وهذا ما فعله شحرور في كتابه ((الكتاب والقرآن)).

(٢) وها هو أركون داعية الحداثة اللامع يتحدث عن اليأس والكفر بالتقدم، والفراغ الروحي الذي أنتجته الحداثة، فيقول: " هذا الفراغ نتج بعدئذ عن نزعة الشك المتزايدة بفكرة التقدم الواثق من نفسه واللامحدود (أو لنقل مخيال التقدم أو الأمل بالتقدم) فلم يعد أحد يؤمن بالتقدم كما كان عليه في الحال السابق. وكذلك نتج عن الفشل الفظ والعنيف لذلك الدين الدنيوي والملحد الذي وعد الناس بالخلاص المباشر على هذه الأرض عن طريق النضال الأخير للبروليتاريا العالمية أو (الأممية). وكذلك نتج هذا الفراغ عن المآسي الفظيعة للمحرقة اليهودية والفولا غ والتراجيديا الفلسطينية أو الصراع العربي– الإسرائيلي والمجاز التي تحصل حالياً على كوكبنا الصغير، والاستبعاد الجماعي لشعوب بأسرها من القوى الهائلة للعولمة. هذه الأحداث هي التي أفقدت الناس الثقة بالمستقبل والحضارة والحداثة، وهي التي خلقت هذا الفراغ الروحي أو الأخلاقي الذي نشهده اليوم". ينظر: أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٣١٧.

(٣) الطعان، أحمد، **العلمانيون والقرآن** (تاريخية النص)، (الرياض–دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٧م)، ص٦٩٣.

(٤) الفرق بينهما أن البنيوية تهتم ببناء النص وحِرَفية المؤلف، بينما التفكيكية تهتم بفتح حدود النص أمام إبداعية القارئ، فمحور التفسير التفكيكي هو الحوار الديالكتيكي بين القارئ والنص. ينظر: حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة** ص٣٠١.

والقراءة التفكيكية هي نفسها تخضع للتفكيك مرة أخرى، وهكذا كل تفكيك يخضع لتفكيك آخر إلى ما لا نهاية[١].

والبنيوية والتفكيكية من الناحية الزمنية متداخلتان، وكثير من رموز البنيوية معاصرون لرموز التفكيكية، فميشيل فوكو[٢] ورولان بارت وهما من رموز البنيوية عاصرا جاك دريدا[٣] فيلسوف التفكيك الأول، وأما من الناحية المنهجية فذهب بعض النقاد إلى الفصل المنهجي بينهما، معتبراً التفكيكية بناء قام على أنقاض البنيوية، ومنهم من جعل التفكيكية صورة مطورة للبنيوية، وقد جعل هذا التداخل بعض النقاد يخلطون في نسبة أقطاب كل واحدة إلى الأخرى[٤]، كما فعلوا مع ((رولان بارت))، هذا المفكر الذي نسبه كلٌ إلى مدرسة، هو الذي أبرز نظرية ((موت المؤلف))[٥].

نظرية ((موت المؤلف)) والإلحاد في مسيرة النظرية الهرمنيوطيقية:

يُعد ((رولان بارت)) هو صاحب نظرية موت المؤلف وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير في المسيرة التأويلية الحديثة، و قد أكَّد ((رولان بارت)) على أن هناك من سبقه إلى

---

(١) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص٣٩٠، وينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص١٣٩، وينظر: تعليق هاشم صالح على أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧.

(٢) فيلسوف فرنسي معاصر، ت ١٩٨٤م. ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، ص ٤٧٨، وينظر: طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون– اللاهوتيون – المتصوفون)**، ص٤٦٩.

(٣) فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر عام ١٩٣٠م، وهو صاحب النظرية الفلسفة التفكيكية، له عدة كتب منها ((الصوت والظاهرة)) و((هدم الفلسفة)) ت٢٠٠٠م. وينظر: طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون– اللاهوتيون – المتصوفون)**، ص٢٨٣.

(٤) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص١٣٦– ١٣٧.

(٥) وهذه النظرية ونظرية التَّناص تشكَّلتا من وجودية هيدغر وجادامير، ومن لسانيات سوسير، ونظرية التَّناص قد أشار لها بارت وإن لم يصرح بذلك صراحة في مقالة موت المؤلف، حيث قال: " النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة" ينظر: بارت، رولان، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، (مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٤م)، ص٢٤، وقد نشرت جوليا كريستيفيا بحثاً في موضوع التَّناص عام ١٩٦٦م بينت فيه أن النص لا ينبثق من العدم، وإنما يتشكل من مجموعة نصوص متداخلة، والتي تعد مرجعية المؤلف في بناء نصه. ينظر: كريستيفيا، جوليا، **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، (الدار البيضاء–دار توبقال للنشر، ط٢، ١٩٩٧م)، ص٧٨.

هذه النظرية مثل الأديب الفرنسي ((مالارميه))[1] الذي عدَّه أول من حاول زلزلة سطوة إمبراطورية المؤلف، وتنبأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان من كان مالكاً لها[2].

وهذه النَّظرية تعطي النَّص وجوداً مستقلاً عن مؤلفه، وتُعطي المتلقي حرِّية في التَّأويل؛ ولهذا بعد أن كان فهم النَّص ينطلق من مقاصد المؤلف صار القارئ -بحسب هذه النظرية – يفهم النص ويحلله بعيداً عن مقاصد مؤلفه[3].

وبهذا منح رولان بارت بمقولته هذه" القارئ القوة على خلق معانٍ، بواسطة فتح النصوص على اللعب اللامتناه"[4]، وأعطاه الحرِّية الكاملة في التأويل.

وفكرة موت المؤلف هذه ترتد في مصدرها الغربي إلى جذور فلسفية وفكرية ترتبط بظروف ثورة أوربا على الكنيسة، فلما أعلن الفيلسوف الوجودي ((نيتشه))[5] بفكرة ((موت الإله)) لاقت هذه الفكرة ترحيباً شديداً في أوساط النُّقاد الأوروبيين الذين يتوقون إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص؛ فانتقلت مقولة ((موت الإله)) إلى النَّقد الأدبي فأعلن النقاد الغربيون وعلى رأسهم ((رولان بارت)) عن ((موت المؤلف))[6].

هكذا بارك النقد في العالم الغربي مقولة موت الإله، فأعلن على إثر ذلك موت المؤلف، وهذا لم يأت من فراغ، بل هو " امتداد لفلسفة تضرب في بنية الحضارة الغربية" التي

---

(١) مالارميه، ستِيفَان (١٨٤٢ – ١٨٩٨م). شاعر وناقد فرنسي، ولد في باريس. اشتهر بقصيدته الحالمة الظهيرة في فاون التي ألفها سنة ١٨٧٦م. عاش منعزلاً عن المجتمع، فيما عدا اللقاءات الأسبوعية التي كان يعقدها مع مجموعة من الشعراء والفنانين الأوروبيين في باريس. ينظر: **الموسوعة العربية العالمية**، (٥١٦/١٧)

(٢) بارت، رولان، **نقد وحقيقة**، ص ١٧.

(٣) السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص١٢٧ وما بعدها.

(٤) سلدن، رامان، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة: جابر عصفور، (القاهرة–دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٩٩٨م)، ص١٨٦.

(٥) فريدريك نيتشه، فيلسوف ألماني، مؤسسة فلسفة القوة، توفي عام ١٩٠٠م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (٥٠٨/٢).

(٦) إبراهيم، عبد الحميد، **نقاد الحداثة وموت القارئ**، مطبوعات (نادي القصيم الأدبي، د.ط، ١٤١٥هـ)، ص٨، وينظر: العف، عبد الخالق، ((موت المؤلف)) منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية؟، **مجلة الجامعة الإسلامية** –غزة، يونية ٢٠٠٨م، ج١٦، ع٢، ص٥٣.

تحارب الدين والميتافيزيقا؛ لهذا فمقولة موت المؤلف تعني اختفاء القيمة في الأدب... ويعني بها اختفاء كل القيم التاريخية، أو الاجتماعية، أو النفسية.

إنَّ مقولة موت المؤلف تعني " انتهاء عالم الميتافيزيقيا، أي ما وراء النَّص، وطرح النَّص كعالم مستقل بنفسه، لا يعتمد على شيء خارجه"[١]، إنَّها نظريات تستمد فلسفتها من الإلحاد؛ لتبني مجتمعاً يقوم على الإلحاد حتى في أدبه وفنه، كما هو حال الحداثة التي نبتت فيها هذه النظريات.

إن نظرية موت المؤلف في إقصائها للمؤلِّف، وجعلها للنَّص بنية لا علاقة لها به، شبيه بمقولة الفلسفة المادِّية الماركسية[٢] التي تقول: " إن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها"[٣]، وترى أن التاريخ لا يتحرك بمؤثر عظيم، وتعتبر هذا من تزييف الوعي الذي تسعى النظرية الماركسية إلى التخلُّص منه، والوصول إلى الحقيقة المتمثلة في المادة، وتؤكد أن التاريخ إنما يتحرك للأمام بواسطة صراع الطبقات المتنازعة[٤].

وبهذا يظهر لنا جلياً أنَّ أغلب النظريات التأويلية الغربية مرتبطة بالإلحاد والمادِّية والوجودية والماركسية، وقد حاول نُقادها ومنظروها تأويل النصوص – عموماً–متأثرين بالنظرية الماركسية، وخاصة المادِّية التاريخية الماركسية في القرن الثامن عشر التي أرجعت الفكر إلى المادة، وهذه الفلسفة، قامت "في المرحلة الأولى على قلب روابط السببية، واستناداً إلى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادِّية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية"[٥] وعلى الرغم من أنَّ الفلسفة الماركسية هي في الأصل في جانب الاقتصاد إلا أنَّها أثرت تأثيراً كبيراً على الجوانب التأويلية للنصوص والآداب، بل لقد "كانت المادِّية الجدلية هي الأساس الذي فسَّرت به الماركسية العالم والخلق

---

(١) عبد الحميد إبراهيم، **نقاد الحداثة وموت القارئ**، ص١٤.

(٢) نسبه إلى ماركس، والماركسية: نظرية علمية ثورية لا تقتصر على تفسير العالم، وإنما تهدف إلى تغيير مستنده في ذلك إلى المادية التاريخية والمادية الديالكتية، وهي نظرية تُنظِّر لنضال الطبقة العاملة. ينظر: وهبه، مراد، **المعجم الفلسفي**، مادة (ماركسية)، ص٥٥٦.

(٣) وهبه، مراد، **المعجم الفلسفي**، مادة (مادي– مذهب)، ص٥٥٥.

(٤) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (٤٢٢/٢).

(٥) المرجع السابق، (٤٠٧/٢).

والوجود، والمصير والتاريخ والدين والفكر والاقتصاد والاجتماع والسياسة والآداب والفنون"[1]، والنظرية الماركسية ((في البناء التحتي والبناء الفوقي)) هي الأساس، وهي المفتاح المادِّي لعلاقة الفكر بالواقع، حيث جعلت الفكر والدين والمفاهيم والأحكام الذي تسميه ((البناء الفوقي)) من إفراز البِنَى الاقتصادية والاجتماعية والمادية، الذي تسميه ((البناء التحتي))[2].

الرمزية خاتمة نظرية الهرمنيوطيقا ((القراءة)):

هكذا تطوَّرت وتأثرت الهرمنيوطيقا في الغرب، وقد جاء بول ريكور[3] في فرنسا وهيرش في الولايات المتحدة وبيتي في إيطاليا، فحاولوا إقامة نظرية موضوعية لتأويل النصوص، فالهرمنيوطيقا عند هؤلاء لم تعد قائمة على أساس فلسفي، وإنما صارت علماً لتفسير النصوص، وقد ركز ريكور على **تفسير الرموز**، وقد فرق ريكور بين طريقين لتفسير الرموز: طريقة بولتمان الذي يعتبر الرمز يُطل منها على عالم المعنى، فالرمز وسيط شفاف يشف عما وراءه من المعنى، وقد استخدم بولتمان هذه الطريقة للكشف عن المعاني العقلية التي تتضمنها الأساطير الدِّينية في العهد القديم، أما الطريقة الثانية، فيمثلها: فرويد[4] وماركس[1] ونيتشه[2]، أصحاب ((مدرسة الارتياب))

---

(١) عمارة، محمد، **التفسير الماركسي للإسلام**، (القاهرة-دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٢م)، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص(٣٦- ٣٧).

(٣) هو: جان بول غوستاف ريكور، فيلسوف فرنس، ت ٢٠٠٥م. ينظر: صفحة غلاف كتاب صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي.

(٤) التأويل عند فرويد يقوم على التحليل النفسي، وينطلق في انتاج المعنى من المركب اللاشعوري الذي يبرز في الحلم والهفوات والفلتات، وإنتاج هذا المعنى يعني البناء والهدم في الوقت ذاته، إنه يسعى لهدم معنى النص الثابت والحقيقي؛ لينقل معناه إلى معنى آخر مغاير، فالشعور يعني إنتاج المعنى اللاشعوري، فاللاشعور هو المعنى الحقيقي الذي يختفي خلف الشعور أو الوعي الظاهر، ومهمة التحليل النفسي التي تجمع بين التأويل والتفسير تكمن في استحضار كلام خفي تحمله الذات البشرية في داخلها، ويكون مترابط مع مسارات نفسية لا شعورية تحدد ردود فعل تفلت من مراقبة الذات، والمعنى الحقيقي هو عكس المعنى الذي يدعيه الفكر الواعي، والخاصية الأساسية التي تميزه هي عدم شفافيته بالنسبة لمن يتفوه به. ينظر: قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (بيروت-دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م، ص٦٨، وينظر: درسوني، وفاء، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، رسالة ماجستير، جامعة منتوري- الجزائر، نوقشت ٢٠٠٦م، لم تطبع، ص١٢، ٢٠.

كما سماهم ريكور[٣] وهذه الطريقة تتعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا ينبغي الوثوق بها، بل يجب إزالتها للوصول إلى المعنى المختبئ ورائها؛ لأنَّ الرمز عندهم لا يشف عن المعنى، وإنَّما يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطن الصحيح[٤] وقد خص ريكور الرمز بالنصوص اللغوية، بينما ماركس

---

(١) سبق بيان فلسفة ماركس وأثرها في التأويل.

(٢) فلسفة نيتشه تنبع من رؤيته للحياة والقيم السائدة فيها، فقد رأى أن الإنسانية عاشت على عبادة الأصنام: أصنام في السياسة، وأصنام في الأخلاق، وأصنام في الفلسفة؛ لهذا رأى أن مهمته هي كشف هذه الأصنام وتحطيمها وتدميرها. فعالج نيتشه القيم باعتبارها تعبيرات للقوة ولضعف إرادة القوة التي يجب تأويلها، وقد رأى التفريق بين الفعل الأخلاقي، والحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، وإنما مختلف باختلاف الناس، وله دوافع عِدَّة تؤدي إلى إصداره على النحو التي تصدر عليه؛ ونظرته هذه أدت إلى نظريته المشهورة في التفريق بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، فالسادة هم الأقوياء الأثرياء، الذين يبحثون عن الغلب والسيطرة والهيمنة، ويحبون القسوة، لهذا فهؤلاء يحتقرون الرحمة والتواضع والجبن، ولا يقبلون المساومة والتسامح والمداهنة وأنصاف الحلول، ولا يحفلون بالحياة ونعيمها، ولا بالطمأنينة والسلام، إنهم يجدون النعيم في الانتصار والقوة والتحطيم، أما العبيد فهم المسالمون المستسلمون، وهؤلاء طبيعتهم الوداعة والتواضع والطيبة والصبر، ويرى أن هؤلاء الأخيرين يزيفون الوعي فيسمون العجز ((إحساناً))، وعدم القدرة على رد الفعل بالمثل ((صبراً))، ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية ((تواضعاً))، وهكذا تهدر القيم النبيلة ويوضع مكانها قيماً تدل على الضعف والذلة والعجز.
والخير عنده ما يتأتى عن القوة، والشر ما يتأتى عن الضعف، والفكرة الأخلاقية عنده تقوم على أساس تقديس القوة؛ لأنه رأى أن تقديس القوة هي أساس الوجود وجوهره، فالقوة هي الدافع الأساسي للفرد، وهي العامل الجوهري في الجماعة، والحياة عنده استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وهي على أقل الأحول استغلال، والأنانية عنده أساس أخلاقي؛ لأنها أقرب إلى الدفاع عن النفس، والأنانية عنده هي العدالة بعينها. ينظر: ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ص٤٣، و ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (٢/٥١٠-٥١٤).

(٣) ريكور، بول، صراع التأويلات، صـ١٩٢، قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ص٢٥، وقد نقلتها بالفرنسة وكتبت ترجمتها بالعربية.

(٤) وقد سمَّى ريكور هؤلاء الثلاثة أبطال الشك، ينظر: ريكور، بول، صراع التأويلات، ص١٣٧، ١٨٥.

وفرويد ونيتشه وبولتمان[1] ينصب تفسيرهم على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي[2]، وهذان الطريقان كان لهما تأثير كبير على الهرمنيوطيقا الغربية.

وبعد هذا السرد يتبين لنا كيف انتقل مفهوم الهرمنيوطيقا الغربية، من التركيز على المؤلف إلى التركيز على بنية النص، ومن ثم التركيز على المتلقي، حتى جعلت كل متلقي يفسر النصوص حسب ثقافته وتجربته في الحياة. وفتحت هذه النظريات والقراءات المجال إلى اللانهائية للتأويل، بحيث يصبح تأويل كل نص بعدد قُرائه.

---

(١) لاهوتي بروتستانتي ألماني متأثر بهيدغر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج التأويل، توفي عام ١٩٧٦م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة** (٣٧٨/١).

(٢) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص٤١، ٤٤و ما بعدها وص٥٠ وص٦٠، وينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٤٤- ٤٥.

المطلب الثاني

القراءة الحداثية في الفكر العربي الحداثي

المتتبع للتفسير منذ الصدمة الحداثية وابتعاث محمد علي باشا للبعثات إلى العالم الغربي يلاحظ أن هناك مرحلتين في تاريخ القراءة للنصوص القرآنية:

الأولى: المرحلة الموصولة: وقد أسَّس لهذه المرحلة وحمل لواءها الشيخ محمد عبده، فقد استفاد من معارف العلوم الحديثة، وطبقها في تأويل النصوص القرآنية، وقد بلغ به الشطط أن بجَّل ما أنتجه العقل الحداثي حتى تأوَّل المعجزات -مستفيدا من العلوم- تأويلاً يخرجها عن دائرة الإعجاز[1]، ثم جاء طنطاوي جوهري[2]، فكان امتداداً لهذا المنزع التفسيري، وهكذا فعل غيرهم من تلامذة الشيخ محمد عبده.

والملاحظ أن هؤلاء بالرغم من جرِّهم لعلوم الغرب ومعطيات التجريب إلى ساحة التفسير، إلا أن النهج التفسيري لم يتنكب سَنن المناهج التقليدية، ولا عمل قطيعة مع التراث، وإنَّما أخذ منه وأضاف إليه ما أخذه عن الغرب[3].

المرحلة الثانية: مرحلة الحداثة المقطوعة: وتتميز هذه المرحلة بشيوع مصطلح ((القراءة الحداثية)) المرادف لمصطلح ((التأويل)) التراثي.

وهذه القراءة استخدمت النظريات الغربية لتأويل النصوص العربية، والدينية منها على وجه الخصوص.

وقد شحنت هذه القراءة مجال الدرس القرآني بمناهج النقد الأدبية الغربية، واللسانيات الحديثة الوافدة من الغرب؛ ولهذا لم يتردد أصحاب هذه القراءة في نعتها بـ((الحداثية))، وهو نعت يتميز بالمصداقية؛ إذ إنه يعبر عن افتتان هذه المنحى التأويلي بالنموذج الغربي، وجرِّه إلى ساحة التفسير بعجره وبجره، وقد تميَّزت هذه القراءة بإرساء قواعد القطيعة مع مناهج التأويل التراثية، وفهوم السلف في التفسير، ممهدة بذلك لنزع القداسة عن

---

(١) يُراجع على سبيل المثال تفسيره لسورة الفيل وكيف تأول الحجارة التي ألقتها الطيور على جيش أبرهة، ينظر: محمد عبده، تفسير جزء عم، (مصر: مطبعة مصر، ط٣، ١٣٤١هـ) ص١٥٨.

(٢) طنطاوي بن جوهري المصري، أشهر كتبه ((الجواهر في تفسير القرآن)) ت ١٩٤٠م. ينظر: الزركلي، **الأعلام** (٣/٢٣٠).

(٣) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص٢٠٦.

القرآن الكريم، وإفراغه من مصدريته الربانية، مما شكل استفزازاً صارخاً لمنظومة العقل المسلم ومعهود خطابه![1].

وقد أعلنت هذه القراءة حضورها واشتد أودها منذ سبعينات القرن الماضي، وهذه القراءة "نموذج حي لحداثة القراءة كما يريدها الغرب، ويرضى عنها أهل الاستشراق، من حيث التوسُّع في جلب المناهج الغربية، وتنزيلها كيفما اتفق على النص القرآني، بغض النظر عن ربانية مصدره، وقداسة معانيه! "[2].

وقد ذكر جابر عصفور ثلاث قراءات حداثية للتراث: الأولى: القراءة الانتقائية: وهي القراءة التي تنتقي من التراث ما يتناسب مع العصر وتترك ما لا يتناسب معه – حسب تصورها–، وبحسب تعبيره: تنفي العناصر السالبة التي لم تعد صالحة للعصر، وتُبقي العناصر الموجبة، وهذه القراءة عندهم لا يمكن الأخذ بها إلا من منظور يقوم على التسليم بأن التراث عمل إنساني خالص... بمعنى: أن لا نعتقد أن التراث مقدَّس، مصدره ما وراء الطبيعة، وهذه قراءة ((زكي نجيب محفوظ و فهمي جدعان)).

القراءة الثانية: القراءة التثويرية: التي تهدف إلى تقديم ((مشروع رؤية جديد)) تنتقل من ((التراث إلى الثورة)) على حسب تعبير ((طيب تزيني))[3] أو من ((العقيدة إلى الثورة)) حسب تعبير ((حسن حنفي)) أو من ((الثابت إلى المتحول)) حسب تعبير ((أدونيس))، أو من ((الضرورة إلى الحرية)) حسب تعبير ((حسين مروة))[4]، هذه هي تعبيراتهم عن هذا الاتجاه – تعددت التعابير والمقصد واحد، وهو إقصاء التراث بالكلية، وقراءته قراءة جديدة مشتقَّة من اعتبارات الحاضر ومن نتاجه، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث.

القراءة الثالثة: القراءة ((التنويرية)): وهذه القراءة تهدف أولاً إلى ((الكشف عن تكوين العقل العربي)) كما هو تعبير محمد عابد الجابري، أو الكشف عن المستويات الخطابية

---

(١) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص٢٠٧– ٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٣) باحث ومفكر سوري معاصر، ولد في حمص عام ١٩٣٨م، حصل على الدكتوراه من ألمانيا، أبرز مؤلفاته ((مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة)).

(٤) حسين بن علي مروة، شيعي رافضي حداثي ماركسي، ولد عام ١٩١٠م في لبنان، اغتيل في بيروت عام ١٩٨٧م.

السائدة في ((الفكر العربي)) حسب تعبير محمد أركون، والهدف من الكشف عن تكوين العقل العربي هو لمعرفة ((بنية))[1] هذا العقل ثم تفكيكها[2]، وهذه الأخيرة هي ((القراءة التفكيكية)).

ويلاحظ أن القراءات السابقة كلها تهدف إلى أمرين الأول: نقد التراث، والثاني إنتاج ثقافة جديدة تتوافق مع المنتج الثقافي لعصر القارئ.

وهذه القراءات الثلاث هي القراءات الحداثية البارزة والرائجة، وإلا فالقراءات عديدة قد تتعدد بحسب عدد القراء، يقول عصفور بعد أن ذكر القراءات الثلاث السابقة: " وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع هذه القراءات... فإن تعدُّدها وكثرتها اللافتة- حين نَضُم إليها غيرها- من ناحية، وما تتضمَّنه كثرتها من وحدة إشكالية ملحة، هي إشكالية التراث من ناحية ثانية"[3].

يريد جابر عصفور: أن القراءات وإن كثُرت إلا أنَّها مع كثرتها تدل وتتفق على وجود إشكالية في التراث، وعلى وجوب نقده، وعلى وجوب إنتاج معرفة جديدة بالتراث المقروء، وعلى اتحاد المرجعية المعرفية لهذه القراءات[4].

والمعرفة الناتجة عن هذه القراءات لا بد وأن تتم كما يقول جابر عصفور "بأدوات المعرفة المتاحة في العصر القارئ وأساليبها وعلاقات إنتاجها... في عملية إنتاج منسوبة — في أدواتها وعلاقاتها ودوافعها — إلى العصر القارئ، وليس إلى التراث المقروء، فالتراث لا يقرأ نفسه بنفسه أو بأدواته المعرفية فذلك أشبه —في استحالته- بتشبيه الشيء بنفسه كما يقول البلاغيون القدماء"[5].

---

(١) هم يعتمدون على نظريتي ((البنيوية)) و ((التفكيكية))، وهما نظريتان غربيتان ظهرتا بعد منتصف القرن العشرين.

(٢) عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ص٤٣-٤٤.

(٣) عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ص٤٥.

(٤) وقد صرح عصفور بهذا الاتفاق بين القراءات الحداثية العربية، فقال: "من المؤكد أن القراءات التي قدمها المعاصرون... كلها إنجازات دالة من حيث مدلولها الذي يتصل بما أحاول تأكيده، وهو وحدة قراءة التراث، من حيث هي فعل متحد في أصوله المعرفية، وإجرائياته المنهجية" ينظر: عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ص٤٣.

(٥) عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ص٤٥.

دقق أخي القارئ في كلامه "فالتراث لا يقرأ نفسه بنفسه أو بأدواته المعرفية" معنى ذلك أننا لا يمكن، بل يستحيل أن نفسِّر القرآن عن طريق الشروط والأدوات التي وضعها المفسِّرون كمنهج لمن يريد تفسير القرآن، ومعنى ذلك أن التفاسير القديمة كلها ينبغي أن تذهب إلى مزبلة التاريخ[١]، ومعنى ذلك أن القرآن لا يمكن أن يُقرأ إلا بمعارف العصر وأدواته، وعند الحداثيين أن معارف العصر كلها إنتاج غربي، وليس للفكر العربي فيها ناقة ولا جمل، وهذا ما صرَّح به أركون في كتابه «أين هو الفكر الإسلامي» حيث ذكر: إن الفكر العربي المعاصر غير مُنتَج محلياً إلا في جزء قليل منه[٢]، وفحوى كلامه هذا: أن التفكير الحداثي العربي المعاصر مأخوذ من الغرب، بل لقد صرَّح بذلك، فذكر أن معظم المنهجيات والأفكار الحديثة مستوردة من الخارج[٣]، فالقراءة الحداثية إذاً بشهادة أركون نفسه نتاج غربي صرف، وقد أرادوا تطبيق نظرياتها ومنهجياتها على التراث الإسلامي والذي يشمل القرآن والسنة – حسب دعواهم في أنها تراث–.

بل لقد صرَّح حداثي آخر، هو هشام شرابي بأن الفكر الحداثي العربي مُستمد من الغرب، يقول: " شئنا أم أبينا يستمد هذا الفكر العلماني النَّقَّاد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوربية بمفهومها الشامل"[٤].

هكذا وبدون مواربة تَوَجَّه المفكرون الحداثيون العرب لتبنِّي الهرمنيوطيقا الغربية منهجاً لهم، وهم يحاولون بكل ما أُوتوا من ذكاء وفهم تجسيد ذلك على النصوص القرآنية مُدَّعين أحقيتهم في ذلك؛ انطلاقاً من مسلَّمة منهجية مفادها: أن للمتلقين الحق على اختلاف

---

(١) طبعاً هذا باستثناء ما ينتقونه من التراث الباطني والمعتزلي وغيره مما يتوافق مع أهوائهم.

(٢) أركون، محمد، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت – دار الساقي، ط. الثانية، ١٩٩٥م، ص(١– ٢).

(٣) المرجع السابق، ص٢.

(٤) شرابي، هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، (بيروت–مركز دراسات الوحدة العربية، د. ط، د. ت)، ص٨٦. لقد طبق الحداثيون العرب كل النظريات والأفكار الغربية في كل المجالات، حتى في المفاضلة العرقية بين العرب وغير العرب، يقول الدكتور عدنان زرزور: " يمكن القول إن فكر غستاف لوبون وآراء نيتشه وخطابات فيخته – العرقية– ساهمت جميعها في تشكيل بعض سمات الفكر القومي العربي". ينظر: زرزور، عدنان محمد، **جذور الفكر القومي العلماني**، (المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٩م). ص٢٣.

مشاربهم في أن يمارسوا عملية القراءة والتأويل حسب المعتقد الذي يؤمنون به؛ الأمر الذي جعل هؤلاء يُخضِعون النص القرآني إلى ما يمليه الضابط التأويلي الهرمنيوطيقي الذي وُضع لفهم الكتب المقدَّسة في الغرب، ويحكِّمونَه في نصوص الكتاب والسنة واضعين لها موضع النقد.

هذه هي القراءة التأويلية الحداثية للقرآن الكريم ومصدريته، وقد كان الممهد لهذا القراءة والتجرؤ على قدسية القرآن هو أمين الخولي[1] عندما رأى أن تأويل النص القرآني يرتكز على كونه نصاً أدبياً محضاً غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وتبناه بشكل مطلق ((طه حسين))[2] الذي دعا إلى المدارسة الفنية للنص القرآني؛ لتذوق جماله الفني والأدبي، ثم التعبير عن نتائج ذلك التذوق بغض النظر عن مكانته الدينية، واعتبر القصص القرآني أساطير ملفقة فنياً؛ للتأثير في المتلقي العربي، وهذا ما ذكره ((محمد خلف الله)) في رسالته العلمية ((الفن القصصي في القرآن)) من أن القصص القرآني نمط من أنماط القصة الفنية التي ليس من الضرورة أن تكون حقيقية أو صادقة[3].

بعد هذا التمهيد والجرأة توارد الحداثيون يكتبون حول النص القرآني على نفس المنوال، بل وأشدَّ من ذلك جرأة وشططاً، معتبرين نصوص القرآن نصوصاً لغوية خارجة عن كل بُعد ديني نظراً وممارسة، وداعين لأنسنة النصوص القرآنية متأثرين في ذلك بالنَّزعة الوضعية، واستنطاقه برغبات العصر، وأسره بسياقه التاريخي[4].

لقد أصبح الحداثيون بعد تمهيد الخولي وطه حسين وخلف الله يصرِّحون بكل جرأة بذلك، فهذا نصر أبو زيد يتفاخر، وبلا مواربة يصرِّح باستخدامهم للبعد الهيرمنيوطيقي

---

(١) من أعضاء المجمع اللغوي بمصر. توفي بالقاهرة عام ١٩٦٦م. ينظر: الزركلي، **الإعلام** (١٦/٢).

(٢) طه بن حسين بن علي بن سلامة، أول من نال شهادة (الدكتوراه) من الجامعة المصرية القديمة، توفي عام ١٩٧٣م. ينظر: الزركلي، **الإعلام** (٢٣١/٣).

(٣) خلف الله، محمد أحمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، مع شرح وتعليق: خليل عبدالكريم، سينا للنشر، لندن، ط٤، ١٩٩٩م. ص٢٧٥- ٢٧٦، وينظر: العف، عبد الخالق، ((موت المؤلف)) منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية؟، مجلة الجامعة الإسلامية –غزة، يونية ٢٠٠٨م، ج١٦، ع٢، ص٦١- ٦٢.

(٤) العف، عبد الخالق، ((موت المؤلف)) منهج إجرائي؟ أم إشكالية عقائدية؟، **مجلة الجامعة الإسلامية** – غزة، يونية ٢٠٠٨م، ج١٦، ع٢،ص٦٢.

التأويلي على النص القرآني، فيقول: "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنَّها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة.

إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم؛... وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي- مقصد الوحي وغايته-، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوَّة خاصَّة، وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلم نفسه ويناجي ذاته... وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإنَّ هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها"[1].

أرأيت كيف يصرِّح نصر حامد أبو زيد بماهية قراءته للنصوص الدينية وتأويلها؟!

إنَّها قراءة تنطلق من تبني القول ببشرية النصوص، وبأنَّها ليس لها علاقة بالإله لا من قريب ولا من بعيد، بل إنَّها نصوص تشكَّلت نتيجة من بيئتها وتاريخها، ومن هذه المقدمة ينطلق إلى النتيجة فيقول: "وإذا كانت النُّصوص الدِّينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكُّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل"[2].

ولو أنه قال هذه الفقرة الأخيرة وسكت لكنا سنتفق معه ونختلف، كنا سنختلف معه في قوله ببشرية النصوص الدينية —وهو يرد بذلك القرآن حصراً- ونتفق معه أن تفسير القرآن وتأويله يكون باللغة التي نزل بها؛ لأنَّ هذا ما يدعوا إليه ويقول به علماء السلف، ولكنه لم يقف عند هذا الحد، إذ إنَّه لما كان عُمدة الحداثيين هي النظريات الغربية في تأويل

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٦.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٦.

النصوص وقراءتها انتقل ليسحب كلامه السابق ويدعو إلى تفسير القرآن وتأويله بلغة أخرى فيقول: "وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ثابتة ساكنة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع"[1].

هكذا يريد أبو زيد - وأصحاب القراءات الحداثية- قراءة ألفاظ الأمس بدلالات اليوم، لا بدلالات اللغة التي نزل بها القرآن، لأنَّه بزعمهم لما تطوَّرت اللغة بتطور المعنى وتبدُّله عما كان عليه وقت التنزيل؛ وجب قراءة النص وتأويله بمعاني الحاضر ودلالاته.

ولكن وبالرغم من أن أصحاب القراءات الحداثية يدعون إلى قراءة القرآن بلغة العصر، لا بلغة التنزيل، وبالرغم أنهم يدعون إلى ترك تفاسير السلف والاستغناء عنها؛ لأنَّها لغة قديمة لا تتناسب مع لغة العصر، ودلالاتها قديمة لا تتناسب ودلالات العصر، رغم ذلك كله إلا أن من يتأمل في القراءات الحداثية من حيث العموم يتبين له أنها قراءات انتقائية للتراث ومخالفة لمنهجيتها بالدعوة إلى قراءة النصوص بثقافة العصر ودلالاته، حيث إنَّهم يدعون إلى إهدار التُّراث والتَّخلُّص من الماضي، ولكنهم يتصيدون من التراث أقوالاً ونصوصاً تتوافق مع ما يدعون إليه، ويستخدمونها لتحقيق أغراضهم، فتراهم في مسالكهم يسيرون خلف المذاهب الشاذَّة في تاريخنا ويحاكمون الإسلام إليها، فيأخذون من المعتزلة تارة، ومن الباطنية والقرامطة تارة، ومن الحركة السبئية وثورة الزنج وأشباه ذلك تارة أخرى.

وهذا الخطة الأخيرة صرَّح بها واعتمد عليها محمد عابد الجابري، فالأولون اتخذوا خطة الهجوم المباشر على القرآن، وقد سبق تصريح نصر أبو زيد عندما قال: "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة"[2] هكذا رأى أن الوقت قد حان وأنه لا يخاف من رد فعل المجتمعات المسلمة التي يعيشون فيها، وقد صار على نهج نصر حامد أبو زيد، محمد أركون وغيره، لكن الجابري رأى غير ذلك فقال: "لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية،

---

(١) المرجع السابق، ص(٢٠٦- ٢٠٧).

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٦.

ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية[1] للنقد اللاَّهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره "[2].

هكذا يتخوف الجابري من المجتمع المسلم ومن مواجهته مواجهة صريحة، ويرى أنَّه كالأسد النائم لا ينبغي استعداءه واضطراره لردة فعل عنيفة، ورأى أن استعداء المجتمعات المسلمة خطأ، ثم دلَّ القوم إلى أمر خطير، فقال: "هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية، في عقر دارها، وهذا خطأ في رأيي؛ لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلَّماته، في فروضه، في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، عن عملية تنبيه، رد فعل، عن حفزه على رد الفعل، وبالتالي عن تعميم الحوار بين العقل واللاَّعقل، والسيادة ستكون في النهاية حتماً للاَّعقل؛ لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه "[3].

هكذا تراه يتخوف حتى من الحوار؛ لأنه يرى أنه سينهزم في ميدان الحوار، لكنَّه ذهب لخطة أخرى، وهي الهدم من الداخل والاعتماد على الآراء المنحرفة التي ظهرت في زمن ما بعد الصحابة، فيدل أشياعه عليها، فيقول: " المسألة مسألة تخطيط، وليست خاضعة للصدفة ولا لمجرد الرغبة، وهي كذلك مسألة وعي، وعي بالمخاطب، وعي بالخصم، بميدانه وقوته ومدى قوة ردود أفعاله...، يمكن أن نُمارس النقد اللاَّهوتي من خلال القدماء، يعني نستطيع -بشكل أو بآخر- استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظِّف هذا الحوار في قضايا عصرنا... لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، ونتطور معها"[4].

هذه هي خطته، توظيف الانحرافات التي ظهرت على أيدي المتكلمين والباطنية وغيرهم، والبدء بها في القراءة والتأويل حتى تتهيأ الظروف لينتقلوا إلى النقد المباشر عن طريق

---

(١) نسبة إلى فولتير، واسم فولتير: فرانسوا ماري أرويه، توفي في باريس عام ١٧٧٨م، اشتهر بنقده للأديان في أدبه وأشعاره. ينظر: طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون– اللاهوتيون – المتصوفون)**، ص٤٧١.

(٢) الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص٢٦٠.

(٣) الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص ٢٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٩- ٢٦٠.

النَّظريات الغربية التي تجعل نصوص الوحي نصوصاً بشرية، ثم تجعل لنفسها الحق في نقدها؛ لأنَّها بشرية لا قداسة لها، ثم ينتقلون إلى القراءة الذاتية، التي لا تلتزم بأي قيد أو شرط.

يريد الحداثيون أن يتحرروا من ضوابط التفسير التي وضعها السلف؛ ليفسروا القرآن بما يتناسب وأهواءهم، فكلما تغيَّر هواهم من شيء غيَّروا القراءة والتفسير للنص وفق ذلك الهوى الذي ذهبوا إليه، يقول أركون: " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدغمائية[1] الأرثوذكسية، التي لا تقل إكراهاً وقسراً"[2].

هذه هي القراءة التي يتمنونها ويحلمون بها، إنها القراءة المتحررة من كل القيود الضوابط، إنها القراءة ((التسكعية)) كما تمنى ذلك محمد أركون، حيث قال: " إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرَّة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"[3].

هذا هو مفهوم القراءة الحداثية عند أصحابها، بلسانهم ومن كتبهم، نقلتها بالحرف؛ ليعلم كل مسلم ماهية القراءة الحداثية التي يدعو إليها هؤلاء الهوائيون.

والملاحظ في تطورها أنها تدرَّجت من الاعتماد على القواعد والأصول مع إحداث شيء من التجديد، ونقل النظريات الغربية التي تتوافق مع الضوابط الشرعية، حتى انتهت بمرحلة الانفلات من كل ضابط، بل والعمل على إلغاء وإقصاء فهم السابقين للقرآن الكريم.

---

(١) هذا مصطلح معناه عند أركون: "العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس". ينظر: تعليق هاشم صالح على كتاب أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، **نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص٤٢.

(٢) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

المبحث الرابع:

أهداف وغايات القراءة الحداثية

يمكن إجمال أهم أهداف وغايات القراءة الحداثية بمطالب ثلاثة، وهي كما يأتي:

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية عن الوحي.

للوصول إلى هذا الهدف استخدمت القراءة الحداثية العقلنة وسيلة لذلك، وسنتحدث عن العقلنة في النقاط الآتية:

أولاً معنى العقلنة:

العقلنة تعني " القول بأولية العقل في الحكم على الأشياء وتقديمه على غيره، ومنها القول بأنَّ الوجود كله وجود عقلي"[(١)].

ثانياً: الحداثيون بين العقلنة والوحي:

يصرِّح الحداثيون بأنَّ مهمة مؤلفاتهم هي إحلال العقل محل الدين، يقول حسن حنفي عن كتابه «التراث والتجديد»: "مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع "[(٢)].ولهذا ترى الحداثيين يزعمون أننا لسنا بحاجة إلى الوحي؛ لأنَّ العقل كافٍ في أن يوجِد للإنسان المعرفة الكاملة، ويرون أن المجتمعات ليست مجبرة على قراءة القرآن الكريم والعمل به، وفيما لو اضطروا إلى ذلك لا بد من تطبيق النظريات الغربية لنقده، يقول أركون: " إذا كنا مجبرين على قراءة نص ما، فإننا نحتاج أولاً إلى نظرية عامة عن الشيء الذي ندعوه بالنص. وهذا ما أحاول أن أفعله الآن... هناك ثلاثة بروتوكولات

---

(١) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **الاتجاهات العقلانية الحديثة**، (الرياض- دار الفضيلة، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٦.

(٢) حنفي، حسن، **التراث والتجديد** (موقفنا من التراث القديم)، (بيروت- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٢م)، ص٤٥.

متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية الانثربولوجية[1]، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاَّهوتية التفسيرية، ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاَّهوتية التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءة التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً"[2].

هكذا يريد أركون تطبيق المناهج الغربية على القرآن الكريم، بل ويدَّعي أن ذلك واجب، ولهذا تلاحظ المفارقة أنه ينقم على المفسرين القدامى التقليد، ويسمِّى تفسيرهم للقرآن الكريم باللاَّهوتي، ثم هو يدعونا إلى تقليد الغرب، بل ويوجب علينا ذلك بقوله: (يجب، وينبغي)، فلماذا يوجب علينا ما أنكره علينا؟!

إنَّه التقليد الأعمى للمناهج الغربية التي عملت على التجرؤ على الغيبيات، وإزاحتها عن حياة الناس، والتعامل فقط مع النزعة العقلية البحتة. وبمثل المصطلحات التي تكلم بها أركون ينادي أدونيس ويدعو إلى نقد الوحي الغيبي، فيقول: " لا بد للطليعة من أن تنقد أشكال الوعي الغيبي الذي يعرقل نمو الوعي من جهة، ويشارك، من جهة ثانية، في ترسيخ الثقافة الماضوية، واستمرارها، ولا بد لها من أن تمارس هذا النقد"[3].

إنهم بهذا يدعون إلى نقد القرآن الكريم، وإلى أن يصبح القرآن الكريم موضوعاً للتساؤلات النقدية، وقد صرَّح أركون أن هذا هو ما يريده ويهدف إليه، إذ يقول: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين

---

(١) الانثربولوجي: اللفظة افرنجية مكونة من مقطعين anthropos بمعنى إنسان، logos بمعنى علم، أي: علم الإنسان، و الانثربولوجي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، واجتماعية، وثقافية، فالطبيعية تدرس علم الحفريات وعلم الأجناس البشرية، والاجتماعية تدرس النظم الإجتماعية المختلفة دراسة مقارنة لا سيما البداية منها، أما الثقافية فتهتم بدراسة عادات الشعوب المتأخرة وتقاليدها دراسة تاريخية، وتشمل أركيولوجيا: التي تدرس ثقافات ما قبل التاريخ والثقافات البائدة. ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، ص١٠١.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (بيروت–دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥م)، ص٣٩– ٤٠.

(٣) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (٢٢٧/٣).

المسلمين مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيولوجية والفلسفية "[1].

ثالثاً: المنهجيات التي استخدمها الحداثيون لإزالة عائق الغيبية عن القرآن الكريم[2]: استخدم الحداثيون عدة منهجيات لإزالة الغيبية عن القرآن الكريم، ومن تلك المنهجيات ما يأتي:

١- نقد علوم القرآن:

فقد عمل الحداثيون بكل ما أوتوا من علم ومعرفة على نقد علوم القرآن التي تحدَّث فيها علماء المسلمين عبر القرون، بدعوى أنَّها تُشكِّل وسائط معرفية مُتَحجِّرة تحول بين القارئ وبين قراءة القرآن قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي.

٢- استخدموا المناهج المقَرَّرة في علوم الأديان: حيث قاموا بنقل المناهج المتَّبعة في نقد وتحليل التوراة والإنجيل، ونقلها وتطبيقها على الدراسات القرآنية، زاعمين أن الكتب الدينية وضعها واحد ومقتضياتها الدينية واحدة، ومن تلك المناهج التي حاولوا تطبيقها على القرآن الكريم: ((علم مقارنة الأديان))، و ((علم تاريخ الأديان)) و ((علم تاريخ التفسير)) و((تاريخ اللاَّهوت)).

٣- استخدموا المناهج المقرَّرة في علوم الإنسان والمجتمع لنقد القرآن الكريم: حيث قام الحداثيون بتنزيل تلك العلوم على النص القرآني، معتبرين مقتضياته البحثية لا تختلف عن غيره من النصوص، ومن تلك العلوم التي قاموا بتطبيقها وتنزيلها على القرآن الكريم: ((اللسانيات)) و((السيميائيات[3] و((علم التاريخ)) و((علم الاجتماع)) و((التحليل النفسي)).

فهذا أركون يوجب علينا استخدام تلك المناهج، ويعتقد ذلك عقيدة، فيقول: "نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثَّل في استخدام كل مصادر المعقولية

---

(١) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، (الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م)، ص ٢٤٦.

(٢) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص(١٨١-١٨٣)، بتصرف.

(٣) السيمسائية: هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالاتها الاجتماعية، وهو العلم الذي اشتهر به دي سوسير. ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، ص٣٥٥

والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع؛ من أجل زحزحة إشكالية الوحي عن النظام الفكري والموقع الأبستمولوجي[1] الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً.. ينبغي أن ننجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاَّهوتي للحقيقية المطلقة "[2].

أرأيت كيف يعلنها أركون عقيدة بأنه ينبغي نقد القرآن الكريم، وأن لا نقد له من غير استخدام كل المنهجيات التي أنتجتها العقول من أجل زحزحة إشكالية الوحي – حسب زعمه- عن احتكار الحقيقة المطلقة، وهو يزعم بهذا أن الحقيقة لا تأتي من الغيب الذي هو الوحي، وإنما الحقيقة لا بد أن تدركها العقول، وأي مصدر يزعم أن الحقيقة تأتي من الغيب لا بد من نقده بكل الوسائل المعقولية والتفكيرية والمنهجيات التي انبثقت حديثاً.

٤- استخدموا كل النظريات النَّقدية والفلسفية المستحدثة: فقد سارع الحداثيون للاستعانة بكل النَّظريات النَّقدية التي ظهرت على الساحة الأدبية والفكرية في القرن الماضي، وذلك كـ((البنيوية)) و((التفكيكية)) و ((الحفريات)) و((التأويليات)).

ومن خلال تلك المناهج السابقة أطلقوا العنان لعقولهم كي تسرح وتمرح في كتاب الله كيفما تشاء، بدون أي حدود مرسومة يقف عندها العقل، أو آفاق محدودة ينتهي إليها.

رابعاً: النتائج المترتبة على رفع عائق الغيبية:

يترتب على نزع الغيبية عن القرآن الكريم نتائج خطيرة، ومن تلك النتائج ما يأتي:

١- أدى تطبيق تلك المنهجيات على القرآن الكريم إلى جعل القرآن الكريم شأنه شأن أي نص ديني آخر، توحيدياً كان أم وثنياً، كما أنهم من خلال تلك المنهجيات أنكروا مفهوم الوحي، وزعموا بعدم أفضلية القرآن الكريم على غيره من الكتب الدينية الأخرى؛ لأنَّ ما ثبت لشيء ثبت لمثله، فثبوت التبديل والتحريف في التوراة والإنجيل، بسبب تلك المماثلة يمكن إثباته في القرآن الكريم حسب زعمهم[3].

---

(١) الابستمولوجيا: نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، وتُعنى بدراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. ينظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، (٣٣/١).

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٥٨.

(٣) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٤، بتصرف.

يقول نصر حامد أبو زيد: "الخطابات تشترك إلى حد كبير في طبيعة «الإشكاليات» التي تحدِّد منطوقها ومفهومها وبنيتها... كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه أنه خطاب زائف"(١).

٢- من خلال فتح مجال الحرية لعقولهم للخوض في القرآن الكريم، ادَّعوا أن سور القرآن وآياته وموضوعاته وردت بترتيب خلا من الاتساق المنطقي، كما خلا من الاتساق التاريخي؛ وأفضى إلى اختلالات في مساق الأحداث(٢).

٣- من النتائج التي توصل إليها الحداثيون عن طريق إزالة الغيبية عن نصوص الوحي، أن الحداثيين قاموا بتجاوز الآيات المصادمة للعقل – حسب زعمهم- واعتبروا ذلك طوراً من أطوار الوعي الإنساني، وهو الطور الذي عاش على الأساطير والخرافات(٣)؛ لذا رأوا أنه لا بد من إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي، وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى تلي ذلك الوعي وتفوقه في المعقولية؛ وزعموا بأنَّ ما في القرآن من قصص وأخبار إنَّما هي عبارة عن أساطير وخيالات شكَّلت بنية ذلك النص؛ لهذا ينبغي -حسب كلامهم- نقد تلك الأساطير(٤)، يقول أركون: " وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتُقَدَّم دائماً على أنَّها تشكيلات استدلالية عقلانية، في حين أنَّها مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصَّة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها. إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء انثربولوجيا المخيال أو الخيال"(٥).

وقد ضرب الحداثيون أمثلة على بعض ما ورد في القرآن، وزعموا أن القرآن ذكره لوجوده في تلك الثقافة الأسطورية وجوداً ذهنياً، وليس بالضرورة أن يكون وجوداً واقعياً،

---

(١) نصر أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص٨.

(٢) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٤، بتصرف.

(٣) الخرافة: هي كل اعتقاد باطل وضعيف. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص١٨٣.

(٤) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨١-١٨٤، بتصرف.

(٥) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي والإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م)، ص١٤.

يقول نصر حامد أبو زيد عن الحسد: "ليس ورود كلمة «الحسد» في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً"[1].

ويقول أيضاً: " السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية، ترتبط بمرحلة من تطور الوعي الإنساني"[2].

بهذه السهولة ينكر نصر حامد أبو زيد وجود الجن والشياطين، وينكر وقوع الحسد والسحر، ويرجع ذلك إلى حكاية القرآن الكريم عن وجود ذهني لا عن وجود واقعي.

والسبب في ذلك هو أنهم أزالوا الغيبية عن الوحي والقرآن وزعموا أنه صادر عن عقل بشري ويتحدث بنفس طريقة ثقافة المجتمع وتفكيره.

وهكذا لما نفى الحداثيون «الغيبية» عن القرآن الكريم، راحوا يُعقلنونه كل شيء ورد فيه، وينقدونه بعقولهم الضعيفة البسيطة التي لم تصل إلى شيء من العلم والمعرفة ظانِّين أنَّهم قد اكتشفوا ووصلوا في نقد القرآن إلى ما لم يصله أحد من العالمين قبلهم، مع أن هذا قد سبقهم إليه كفار قريش، حيث قال القرآن الكريم عن وسْمهم للقرآن الكريم بالأساطير والخرافة: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥ ﴾ [سورة الفرقان: ٥].

وقال تعالى: ﴿ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ۝٢٥ ﴾ [سورة الأنعام: ٢٥].

وهؤلاء هم أعداء الوحي في كل زمان ومكان عندما يريدون مسايرة أهل زمانهم فيما هم عليه من الباطل، يحاولون بكل الوسائل دحض الحق بالباطل.

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ن.ص.

خامساً: غاية القراءة الحداثية من رفع عائق الغيبية عن الوحي:

الغاية هي إحلال المشروع الحضاري الغربي القائم على الحسِّ، محل المشروع الإسلامي المستند إلى الدين والقيم، بحجة أن الدين قائم على غيب لا يمكن إثباته بالتجربة العلمية، والمشروع الغربي قائم على تجربة معقولة ومشاهدة.

فالحداثيون لما أرادوا أن ينقلوا إلينا الحداثة الغربية رأوا أن مرجعية القرآن والسنة في العالم الإسلامي هي العائق أمام توجههم التغريبي؛ لذلك قاموا على هذه المرجعية بمعول الهدم ليتحقق لهم ما يصبون إليه، فعملوا جاهدين على استبعاد المعرفة الغيبية وإقصائها من دوائر المعرفة في البلدان الإسلامية، وقد كان ذلك بالتَّشكيك بموثوقية القرآن الكريم تارة، والقول بالظنية المطلقة لدلالاته تارة أخرى، والإشادة بالعقلية العلمية الأوربية التي تحصر اليقينيات فيما تستطيع الوصول إليها حواس الإنسان.

ولما كانت الغيبيات الدينية لا تصل إليها حواس الإنسان، فقد أنكروها وأولوها بكل الوسائل والمنهجيات التي استوردوها من الغرب ليطبقوها على القرآن الكريم.

والمراد من هذا " تغيير أسلوب الحياة والمعيشة، لتكون على النمط الغربي، وتغيير أسلوب التفكير والعمل، ليكون على طريقة التفكير والعمل الغربي، وتحديد أساليب التعامل الأخلاقي والاجتماعي، وتحديد الأنظمة التشريعية والقضائية والجزائية (أنظمة العقوبات) باستمدادها من الأنظمة والتشريعات الغربية"[1].

ولهذا نراهم يتضجَّرون ويتحرَّقون من عدم توجه الناس في البلدان الإسلامية نحو أسلوب الحياة الغربية، ومن عودة الناس إلى الدَّين والتَّمسك به، فهذا هو أركون وقلبه يكاد يتفجر حقداً ويقطر دماً عندما يرى جماهير الناس في البلدان الإسلامية تعود إلى الدين وتهفو إلى حكمه وتقدِّس ذلك الغيب المعصوم، يقول متحرِّقاً: " ينبغي علينا أن نُفسِّر هذه الظاهرة الغريبة، كيف يمكن لهذا النموذج الديني المهَلوَس والأيديولوجي أن يلقى هذا الصدى الجبَّار لدى الجماهير، وأن يستطيع تجييشها بمئات الألوف أو بالملايين؟! كيف يمكن أن يحصل ذلك في أواخر القرن العشرين وفي العديد من المجتمعات العربية والإسلامية؟! إذا ما استطعنا أن نُقدِّم جواباً صحيحاً لهذا السؤال؛ فإننا سنضيئ في ذات

---

(١) العقل، ناصر بن عبد الكريم، **الاتجاهات العقلانية الحديثة**، ص ٤٠٣.

الوقت سبب تراجع الموقف الإنسي (أو الإنساني) في جميع أنحاء العالم الإسلامي. فمما لا ريب فيه أن انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني"[1].

هكذا يظهر غيظه وحنقه على عودة المسلمين إلى دينهم، يتساءل كيف يمكن أن يحصل هذا في القرن العشرين؟! ويُرد على كلامه هذا بالقول: سواء كان القرن العشرين أو القرن الألف، أو القرن المليون، إنها الفطرة البشرية، ولن تستطيعوا أن تجبروا الناس على غير الفطرة التي فُطروا عليها، ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [سورة الروم: ٣٠].

هكذا يظهر بعض الحداثيين، ولا يخفون قلقهم من عودة المسلمين إلى دينهم زرافات زرافات، ويتخوفون من اضمحلال العقلانية التي تعطيهم الحرية في أن يسرحوا ويمرحوا في الحياة من غير حسيب ولا رقيب؛ ولهذا نراه يدعو إلى تسعير المعركة في كل الاتجاهات لنشر الفكر الذي يحملونه، فيقول أركون: "ينبغي علينا أن نخوض المعركة على عدة جبهات: أي داخل الغرب وخارج الغرب... ينبغي أن نخوض المعركة على جبهة الدول –أو الأنظمة السياسية– والمجتمعات المدنية في آن معاً. وكذلك ينبغي أن تُخاض المعركة على مستوى المؤسسات الدينية نفسها، وعلى مستوى رجال الدين الذين يشرفون على أمور التقديس، وكذلك على مستوى الدول التي تحتفظ لنفسها بحق ممارسة العنف الشرعي. هناك تقاليد كثيرة ينبغي أن تُرَاجع، وتُراثات عديدة جداً ينبغي أن تُفكَّك، ومؤسسات ينبغي أن تُدمَّر، وأصحاب نفوذ ينبغي أن يُواجهوا، ورواسب ثقافية واجتماعية ينبغي أن تُزحزح وتُتَجَاوز... هكذا نجد أنفسنا في مواجهة مع قوى عديدة مضادة للمشروع الذي يهمنا، مشروع التحرير "[2].

---

(١) أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، جيل مسكوية والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت– دار الساقي، ط١، ١٩٩٧م)، ص١٢.

(٢) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٦٣– ٢٦٤.

وعلق هاشم صالح على كلامه هذا فقال: " وخارج الغرب: ينبغي إقناع المسلمين بضرورة تحديث فهمهم للدين عن طريق تطبيق المنهجية التاريخية عليه كما فعل الأوربيون"[1]، هكذا يصرحون بأنه ينبغي عليهم خوض المعركة؛ ليصلوا إلى مرادهم الذي هو تمييع الدين والعيش حياةً منفلِتةً كما عليه الغربيون.

تلك هي الحياة التي يصبوا إليها الحداثيون كـ((أركون)) وأمثاله، والتي يدعو لأجل الوصول إليها إلى خوض معركة طاحنة مع المجتمعات الإسلامية كلها بقيادتها السياسة والدينية والمجتمعية.، وتفكيك المجتمعات الإسلامية بكل ما تحمله من أفكار ومؤسسات وزحزحة تلك الأفكار والمؤسسات عن تلك المجتمعات ليصلوا إلى تلك الحياة التي يحلمون بها.

وإليك ما قاله بعد أن أظهر لنا أسفه السابق، ليبين لنا ما الحياة التي كان يحلم بها، فيقول: " كانت الشعوب فخورة بنيل استقلالها المكتسب لأول مرة أو المعاد اكتسابها بالنسبة للبعض، وقد جذبتها الاشتراكية ((العلمية)) التي كانت تعد بتحقيق قفزات ضخمة في مجال التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية"[2].

وتأمل في كلامه هذا كيف قسَّم الذين حصلوا على الاستقلال في البلدان الإسلامية إلى قسمين: فمنهم من حصل على استقلاله واكتسبه لأول مرة، وهو يريد بذلك أولئك الحداثيين أمثاله؛ لأنهم يعتبرون حكم الإسلام قبل الاستعمار الغربي استعماراً بل أشد من الاستعمار الغربي، ومنهم من استعاد استقلاله، ويريد بهم من يرضى بحكم الإسلام وجاء الاستعمار الغربي فاستلبه منه ثم استعاده.

وتأمل أيضاً كيف يمدح الاشتراكية بعد أن تهجم على الإسلام، حيث اعتبر الاشتراكية ((علمية)) وادَّعى أنها كانت ستجلب لبلدان المسلمين الخير والرخاء والتنمية والعدالة.

---

(١) المرجع السابق: ن. ص.

(٢) أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص١٢.

سادساً: نقض وصفهم الإسلام باللامعقولية، ووسمهم المذاهب التي ظهرت في الغرب بالعلمية والمعقولية:

يُقال: لقد بقت الاشتراكية في العالم الإسلامي ردحاً من الزمن، وحكم زعماء باسم الاشتراكية، فلا خيراً للناس جلبوا، ولا حرية منحوا، ولا شراً دفعوا، بل – والحمد لله – ليتبين عوار الاشتراكية إن بلداناً كانت تُحكَم من حكام تبنوا نهج الاشتراكية غزتها إسرائيل فأخذتها واحدة تلو الأخرى في ستة أيام حسوماً، فما هو الخير الذي تبشرنا به من الاشتراكية ؟!

لا، بل إن الاشتراكية هُزمت في مهدها، وفي موطن مؤسسيها، فانهار نظاماً كان يحميها في العالم كله، وتحول ذلك النظام إلى النظام الرأسمالي!

لذلك يمكن القول: إن الحداثيين لو حكَّموا عقولهم فعلاً لأنصفوا، ولكنهم مقلَّدون لغيرهم من غير إعمال عقل، ولا دراسة صادقة، وإلا لو كانوا صادقين لما أنكروا التراث، ودعوا إلى القطيعة معه، ثم بعد ذلك يتصيدون منه ويُمجِّدون ما يؤيد أهواءهم من ذلك التراث.

وها هم أبناء الحداثة الغربية الذين تربوا في ظلالها وترعرعوا فيها لما حكَّموا عقولهم فعلاً، وتركوا المؤثرات الخارجية، واتجهوا لدراسة اللغة العربية والقرآن دراسة صادقة، وصلوا إلى أن القرآن لا يُناقِض العقل، بل لا يوجد فيه ما يناقض العقل على الإطلاق، ولا يوجد فيه ما يمكن أن يكون عُرضة للنقد، فشهدوا بصدق وإخلاص بأن القرآن أصدق كتاب، وأوثق كتاب، بل هو الكتاب الوحيد الذي أتى مصدِّقاً لكل حقائق العلم التي لا تتغير ولا تتبدل على مرِّ السنين كالقرآن ذاته، يقول موريس بوكاي: " لقد قمت.. بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون فكر مسبق وبموضوعية تامة باحثاً عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث.. وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي، استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث"[1].

---

(١) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)**، ص١٧.

ويثبت التوافق وعدم التناقض بين حقائق العلم الحديث والموضوعات العلمية التي أثارها القرآن الكريم، على عكس التوراة، فيقول: "ليس هناك أي وجه للمقارنة بين القليل جداً لما أثارته التوراة من الأمور ذات السِّمة العلمية، وبين تعدد وكثرة الموضوعات ذات السِّمة العلمية في القرآن، وأنه لا يتناقض موضوع ما من مواضع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية"(١).

وفي كلام موريس بوكاي هذا رد على أركون الذي وصف الاشتراكية بالعلمية والقرآن بالرجعية. وبعد هذه الشهادة من عالم غربي ولد في فراش الحداثة، وعاش في رحابها، وخبر حقيقتها، بعد هذه الشهادة التي تبين وتثبت عقلانية القرآن الكريم، وعدم تصادمه مع أي حقيقة علمية ثابتة، بعدها، يتبين لنا أن أهداف الحداثيين العرب ومآربهم ليست موضوعية، ولا واقعية، وقد بيَّن الدكتور محمد عمارة حقيقة هذه المعركة التي أوراها الحداثيون مع الوحي والقرآن على وجه الخصوص، فقال: " إن معركتهم الكبرى والحقيقية إنما هي ضد الذات الإلهية.. والوحي.. والنبوات والرسالات.. والعقائد والمقدسات.. والشرائع والقيم والأخلاق.. أي ضد كل الذي حقق ويحقق تماسك المجتمعات المؤمنة، وتوجيهها إلى ما يحقق الطمأنينة والسعادة في المعاش والمعاد"(٢).

هذا هو هدف بعض الحداثيين، وهذه هي مآربهم، فلن يؤمنوا بصدق القرآن وآيات القرآن، وسيظلون ينقدونه حتى يأتيهم وعد الله، وقد شهد موريس بوكاي أن أسياد الحداثيين الذين استقوا منهم نقدهم للقرآن الكريم، إما عن جهل للقرآن ينقدون، أو متعمدون ذلك النقد مع علمهم بصدق ما في القرآن، فيقول عن ذلك: "إن الأحكام المغلوطة تماماً التي تصدر في الغرب عن الإسلام ناتجة عن الجهل حيناً، وعن التسفيه العامد حيناً آخر"(٣).

وهكذا هم الحداثيون؛ كما هم أسيادهم، فلا ننخدع بتُرَّهاتهم، ولنتمسك بكتاب ربنا الذي شهد له أهل العلم من غيرنا الناظرين نظرة صادقة لا مُغرِضة، وصدق الله العظيم

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) عمارة، محمد، **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، (سلسلة هذا هو الإسلام رقم ٨)، (القاهرة- مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٨٠.

(٣) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف** الحديثة، ص١٤١.

القائل: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٩٤ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٩٥ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ٩٦ وَلَوۡ جَآءَتۡهُمۡ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ٩٧ ﴾ [سورة يونس: ٩٤-٩٧].

المطلب الثاني

رفع عائق القدسية عن نصوص الوحي:

عمل الحداثيون على أنسنة الوحي، لكي يرفعوا عنه القدسية التي تولد الهيبة في نفوس المؤمنين المتعاملين معه، ويمكننا طرق عملهم للوصول إلى تلك الأنسنة في النقاط الآتية:

أولاً: معنى الأنسنة:

بيَّن لنا مترجم كتب أركون هاشم صالح، المراد بالأنسنة حيث قال وهو يشرح مقصد أركون بالأنسنة: "يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو «النزعة الإنسانية»: ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته، ولذاته، ويعتبره مركز الكون، ومحور القيم. ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية، والمركزية اللاَّهوتية. فالثانية سيطرت طيلة العصور الوسطى، ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية"(١).

ويقول أيضاً: " في النظام المعرفي الحديث (أي: نظام الحداثة) يعتبر الإنسان مستقلاً وسيداً لنفسه، وليس خاضعاً لأي قوى خارجة عليه. وأما النظام المعرفي القديم (أي: النظام اللاَّهوتي الديني) فيعتبر ذاتاً مخلوقة وخاضعة لمشيئة الله"(٢).

وقد سبق وأن بيَّنَّا أن التأويل الحداثي تأثَّر تأثُّراً كبيراً وواضحاً بالوجودية، كذلك النزعة الإنسانية التي يتبناها الحداثيون هي وجودية المنشأ، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الأنسنة عند المذهب الوجودي أنَّها: " مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى

---

(١) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، جيل مسكوية والتوحيدي، لمحمد أركون، ص١٠.

(٢) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب **الفكر الأصولية واستحالة التأصل**، لمحمد أركون، ص١١٨.

صارت شارته هي: من الإنسان إلى الإنسان، أو كل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان"[1].

هذه هي «الأنسنة» أو «النزعة الإنسانية» "من الإنسان وإلى الإنسان" فالإنسان هو المبدأ وهو المنتهى، وهذا هو الذي توحيه لنا لفظتا (من، إلى) اللتان تدلان على البداية والنهاية، " ولا شيء ضد الإنسان" فلا يمكن أن يقف أمام الإنسان ورغباته أي شيء خارج عنه لا وحي ولا غيره، فالإنسان هو المتصرف في ذاته بحرية لا يحدها أي حد ولا يقف في وجهها أي سد، إنَّها تعني بكل بساطة تأليه الإنسان، ورفعه إلى مرتبة الإله الذي يحق له أن يتصرف في ملكه كيفما يشاء.

ثانياً: الحداثيون والدعوة للأنسنة:

دعا أركون إلى تعميم النزعة الإنسانية على البشرية جمعاء، فقال: " هذه النزعة ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية. صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدَّد، ثم يتربَّى اجتماعياً منذ نعومة أظفاره من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا. فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري. ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحدَّدة بدقة. ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل هذه الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان. فالإنسان بالنسبة له قيمة عليا لا يجوز المسَّ بها أو الاعتداء عليها"[2].

لو نظرنا في كلام أركون السابق، وكما هي عادته في استخدام الألفاظ الموجِبة والملزِمة، يدعو، بل ويوجب أن تشمل النزعة الإنسانية جميع أفراد الجنس البشري، ويدعو إلى تحطيم جميع الحدود والحواجز التي تحول دون تعميم هذه النزعة، إنَّه يدعو إلى تدمير كل العوائق بما فيها العائق الديني الإلهي.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن بدوي، **النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، (بيروت- دار القلم، د.ط، ١٩٨٢م)، ص١٦.

(٢) أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص٣٨.

وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ ((الأنسنة)) عند الحداثيين تعني: أن المركزية للإنسان في هذا الكون وليست للإله.

وبهذا تعلم أنهم يريدون فصل القرآن الكريم عن مصدره المتعالي، وربطه كلياً بالإنساني الذي يتأثر بمرجعيته الثقافية وخلفيته الفكرية والمعرفية، ووضعيته الاجتماعية والسياسية.

ويبين حسن حنفي ما هي مهمة الحداثيين، فيقول: " إن مهمتنا هي أن ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله.. تكون متمركزة على الإنسان.. وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان.. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير"[(١)].

ولهذا يزعم أركون بأن القرآن الكريم قُدِّس أو خُلع عليه أسدال التقدِّيس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية والاستدلالية، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية[(٢)].

لذلك يبين لنا كيف ينبغي أن يُنظر للقرآن الكريم، فيقول: "لن نستطيع تجنب مشاكل التفكير الثيولوجي إذا استمر نظرنا إلى القرآن كنص ديني متعالٍ، يحتوي على الحقيقة التي تجعل حضور الله دائماً"[(٣)].

وهم بهذا الأمر يريدون نزع القدسية عن القرآن الكريم، ورفع العائق الذي يحول بينهم وبين نقد القرآن الكريم وتأويله؛ لأن الاعتقاد بأن القرآن كلام الله، واعتقاد أنَّه كلام مقدَّس يحول بينهم وبين ذلك النقد والتأويل الذي يحلمون بتطبيقه على القرآن الكريم.

---

(١) حنفي، حسن، دراسات إسلامية، ص ١٢٨، ٣٠٠، نقلاً عن محمد عمارة، **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، ص٧٤.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٢٥.

(٣) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٠٠، ١٢٧، نقلا عن محمد عمارة، **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، ص٧٤.

ثالثاً: المنهجيات التي استخدمها الحداثيون لإزالة عائق القدسية عن القرآن الكريم:

استخدم الحداثيون منهجيات تمكنهم من نقل آيات القرآن الكريم من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، ليتسنى لهم ممارسة نقده وتأويله في ضوء مناهج الغرب وآلياته ونظرياته، ومن تلك المنهجيات[1]:

١- استبدال عبارات من عندهم بالعبارات التي يستعملها جمهور المسلمين، فتراهم يستعملون مصطلحات يضعونها من عندهم، مثل: ((النص))، ((بنية النص))، ((الخطاب النبوي))، ((المدونة الرسمية المغلقة))، ((العبارة)).

يقول هاشم صالح مبيناً نهج أركون في استخدام المصطلحات:" نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن. فهو يقول: المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من ((الآية القرآنية))، ويقول المدوَّنة النصية بدلاً من ((القرآن))... الخ. وسبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن. فالقداسة اللاَّهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو: أي كنص لغوي مؤلف من كلمات، وحروف، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية،... بمعنى آخر: إن المادِّية اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به"[2].

هكذا لما رأوا أن المصطلحات الدينية المقدَّسة تزرع الهيبة في القلوب عند التعامل مع القرآن الكريم؛ لهذا راحوا يستبدلون المصطلحات المحدثة بالمصطلحات الدينية، لكي يمارسوا نقد القرآن الكريم بعيداً عن هيبة المصطلحات وهيبة القداسة.

ولهذا ترى الحداثيين يكثرون من المدح والثناء للفلاسفة القدماء الذي هجروا مصطلحات القرآن إلى مصطلحات أخرى مستحدثة.

فهذا حسن حنفي يمدح علماء الفلسفة القدماء الذين تخلَّوا عن المصطلحات القرآنية إلى مصطلحات أخرى، فيقول: " إنهم استطاعوا.. التخلِّي عن لغة اللاَّهوت الخاصَّة، من: ((إله))، و ((رسول))، و ((ثواب))، و ((وحساب))، و ((عقاب))، و((ملاك))

---

(١) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٧٨-١٨١، بتصرف.

(٢) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١١٩.

و«شيطان» وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعة للرمز الدِّيني، واستعمال لغة أكثر عقلانية، وانفتاحاً وإنسانية، يمكن لأي فرد أياً كانت ثقافته أن يعقلها مثل: «الإنسان»، و«العقل»، و«النظر»، و«العمل»، و«الفضيلة»،... ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى إلى الوراء، وألغينا التطور، وآثرنا لغة اللاَّهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح"[1].

بل إن حسن حنفي يصرِّح بأنَّه يريد التخلُّص من تلك اللغة وتلك المصطلحات، فيقول: "يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية، مثل: «الله» «الرسول»، ((الدين))، «الجنة»، «النار»... هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجدِّدة طبقاً لمتطلبات العصر؛ نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلُّص منها"[2].

هذا نهج من المناهج التي اتخذوها لكي يصلوا إلى نقد القرآن الكريم، إنَّهم يريدون التخلص من قدسية القرآن بالتخلص من لغته ومصطلحاته.

٢- حذف عبارات التعظيم التي يستخدمها جمهور المسلمين، مثل: «القرآن الكريم»، «القرآن العزيز»، «القرآن الحكيم»، «قال الله تعالى»، «صدق الله العظيم»، وغيرها من العبارات التي تزرع في قلب المؤمن التعظيم والحذر في التعامل مع هذا الكلام المقدَّس.

يقول أركون: " إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يُقدَّم من خلال عبارتين شعائريتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن، فهو يبتدئ كلامه قائلاً: «قال الله تعالى» وينهيه قائلاً: «صدق الله العظيم». لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به"[3].

٣- ومن أساليبهم التي يستخدمونها لكي يسووا القرآن الكريم بغيره من النصوص البشرية، أنَّهم يقومون بتسوية كلام الله تعالى في الاستدلال مع كلام البشر، حتى كلام البشر من غير المسلمين.

---

(١) حنفي، حسن، **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**، ص١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص١١٠.

(٣) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧.

وبذلك يتعاملون مع القرآن الكريم على أنه نصٌّ لغوي مثله مثل أي نص آخر يمكن نقده، وليس فيه نوع أو مسحة من الإعجاز؛ لأنه مُجرَّد نص أُنتج وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، بل ويصير القرآن الكريم نصَّاً إجمالياً وإشكالياً، ينفتح على كل التأويلات اللاَّمتناهية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فيقول نصر حامد أبو زيد: " إن النصوص الدينية ليست في التحليل سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محدَّدة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة"(١).

ويقول في موطن آخر: " إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصَّة تمكنهم من الفهم"(٢).

ويقول حسن حنفي: "" والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر. ولا يهمنا الكاتب؛ لأن الشخص خارج نطاق السؤال. لا يوجد أمامنا إلا الكلام. والكلام مكتوب بلغة معينة تُطبق عليها قواعد هذه اللغة لفهمه. بل يتم التعبير عن الكلام أحيانًا بالصورة الفنية أي بتشبيه إنساني خالص"(٣).

٤- التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي: حيث ادعوا التفريق بين ((الوحي)) و((المصحف))، وبين ((القرآن الشفوي)) و((القرآن المكتوب))، وبين ((الوحي في اللوح المحفوظ)) و((الوحي في اللسان العربي)).

٥- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام في أن كليهما كلمة الله.

رابعاً: النتائج المترتبة على رفع عائق القدسية عن الوحي(٤):

يؤدي رفع القدسية عن الوحي إلى النتائج الآتية:

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٣) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، (٥٦١/٢).

(٤) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص(١٨٠-١٨١)، بتصرف.

١- نقل القرآن الكريم من التعلق بالمطلق إلى التعلق بالنسبي، بمعنى: أن يصبح القرآن الكريم مُجرَّد نص لغوي متعلقاً بالثقافة التي تنتمي إليها لغته، فلا يُفسَّر ولا يُفهم إلا وفق معايير تلك الثقافة دون مراعاة أدنى اعتبار لقائله.

٢- يصير النص القرآني إشكالياً ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات لا متناهية، ولا ميزة لتأويل على غيره.

٣- استقلال النص القرآني عن مصدره، بحيث يصير ملكاً للقارئ يستنطقه كما يشاء.

٤- القول بالأنسنة يطرح احتمال وجود نقص أو زيادة في النص القرآني.

خامساً: غاية القراءة الحداثية من رفع عائق الغيبية عن الوحي:

يهدف أصحاب القراءة الحداثية من أنسنة الوحي، نزع القداسة عن الوحي المنزَّل، واقصاء الإله –سبحانه–عن توجيه الإنسان في هذه الحياة، وجعل الإنسان هو محور الوجود، وهو الذي ينتج القيم، ويتصرف كيفما يشاء، فله المركزية، لا الإله.

وقد استخدم الحداثيون المنهيات السابقة لتمكِّنهم من التَّشكيك في الوحي المقدَّس، واعتباره نصاً بشرياً، ومن ثم زرع المادَّية والعلمنة في المجتمعات الإسلامية.

سادساً: نقد فكرة أنسنة الوحي:

ويمكن الرد على ذلك بالقول: إنهم فعلوا كل هذا مقلدين، لا عن بحث، ولا عن صدق ويقين، ولو بحثوا في القرآن وقرأوا فيه قراءة صادقة، لا قراءة مُغرِضة، ومحمَّلة بأفكار مُسبَّقة، لو فعلوا ذلك لنطقوا بما نطق به الصادقون الذين قرأوا القرآن للبحث عن الحقيقة، لا لأجل إسقاط الأفكار المسبَّقة عليه، فهذا موريس بوكاي ابن الحداثة النابت في أرضها والشارب من مائها والملتحف بسمائها لما درس القرآن وقرأه بعيداً عمَّا في رأسه من أفكار حداثية توَصَّل إلى أن القرآن من عند الله، وبريء من التحريف، وبريء من الأنسنة والنزعة الإنسانية التي يريد الحداثيون العرب أن ينسبوها للقرآن الكريم زوراً وبهتاناً، يقول موريس بوكاي: "وعلى حين نجد في «التوراة» أخطاءً علمية ضخمة، لا نكتشف في القرآن أي خطأ، وقد دفعني ذلك لِأَن أتساءل: لو كان كاتب القرآن إنساناً، كيف استطاع في القرن

السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟! ليس هناك أي مجال للشك، فنص القرآن الذي نملك اليوم هو فعلاً نفس النص الأول"[1].

هذه شهادة من عالم غربي كان في قلبه على الإسلام والمسلمين من النقمة شيء كبير – باعترافه هو– مثله مثل أي غربي آخر ناقم على الإسلام، ولكن لما تجرَّد بَانَ له الحق، ولما رأى الحق أنصف فشهد شهادة الحق للقرآن العظيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وصدق الله القائل: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [سورة فصلت: ٥٣].

(١) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، ص١٥٢.

المطلب الثالث

رفع عائق الحكمية عن الأحكام الشرعية:

اتخذت القراءة الحداثية الأرْخنة وسيلة لرفع عائق الحكمية عن النصوص الشرعية، وقد ربطوا ذلك بالمفهوم الغربي للتاريخ أو للأرخنة. وللحديث عن الأرخنة نطرقها في النقاط الآتية:

أولاً: معنى الأرخنة:

عرفها هشام صالح بأنها "الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية-القبائلية لشبه الجزيرة العربية"(١).

التاريخ في الفكر العربي الإسلامي يعني كما عرفه ابن خلدون: "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من الأحوال"(٢).

فالتاريخ في الفكر العربي الإسلامي يعني التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال والحوادث والوقائع الجليلة، وعلى هذا فهو علم يبحث عما كان في العالم من وقائع الزمان، وموضوعه الإنسان والزمان(٣)، والسند في الفكر الإسلامي حاسم في إثبات تلك الوقائع أو نفيها؛ لأنها خبر والخبر يحتمل الصدق أو الكذب.

أما في الفكر الغربي فإن المفهوم يختلف، فالتاريخ أو التاريخية كما بلوره «فيكو» يعني: أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليست القوى الغيبية، وبالتالي فالتاريخ كله

---

(١) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٢١.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق: عبد الله محمد الرويش، (دمشق-دار يعر، ط١، ٢٠٠٤م)، (١٢٥/١).

(٣) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، تحقيق: المستشرق فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، (بيروت- مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م)، ص١٨- ١٩.

بشري من أقصاه إلى أقصاه، وعلى هذا فالأديان ليست موحاة من الله، وإنما من صنع البشر حسب حاجتهم التاريخية[1].

ولما كان البشر هم الذين يصنعون التاريخ كان البحث عندهم هو: في الأسباب والعلل التي جعلت الناس يصنعون ذلك التاريخ، وليس البحث في ثبوت الوقائع التاريخية من عدمه.

والحداثيون أخذوا بالمفهوم الغربي للتاريخية، إذ هي على لسان الحداثيين أنفسهم تعني: تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان[2].

ثانياً: غاية القراءة الحداثية من الأرخنة:

الغاية من ذلك إثبات تاريخية النصوص القرآنية، ومن ثم إلى إسقاط الأحكام الشرعية التي أتى بها القرآن الكريم وعمل بها المسلمون على مرِّ العصور، بحجة أنها جاءت لزمن معين، ولا تتعداه إلى غيره، فأحكام القرآن على هذا تقتصر على زمن النبي صلى الله عليه وسلم فحسب.

فالحداثيون يزعمون أن «نظرية الأرخنة» عامة يمكن تطبيقها على كل الجنس البشري؛ ولهذا يحاولون نقل التاريخانية «أو الأرخنة» الغربية إلى العالم الإسلامي، وتطبيقها على القرآن والسنة، يقول أركون: "إن التاريخية ليست مُجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنَّما هي شيء يخصُّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"[3].

---

(١) ينظر: تعليق هاشم صالح، عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٤٧.

(٢) أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت-دار الساقي، ط١، ١٩٩١م)، ص٢٦.

(٣) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٤٨.

هكذا يزعم أركون أن القرآن انبثق من الواقع، وليس من السماء، وأنه تطور حسب حاجة البشر، ويزعم كذلك أن المتغيرات التي تطرأ على الوحي القرآني إنما هي تحت ضغط التاريخ، وقد صرَّح أركون بأنه أول من أثار موضوع تاريخية القرآن الكريم، يقول في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية: " أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرَح عملياً قط بهذا الشكل من قِبَلِ الفكر الإسلامي: ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"(١).

هكذا يصرِّح أركون بأن القرآن تاريخي، وأنه مرتبط بلحظة زمنية انقضت؛ لهذا لا يمكن تطبيق أحكامه على زمن آخر، ولكن القرآن – حسب زعم أركون- لجأ إلى حيلة لتعميم أحكامه على الأزمنة، ألا وهي: طمس معالم وإحداثيات الزمان؛ لكي يخلع عليها صفة التعالي؛ فتصبح وكأن لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد(٢).

وبهذا يتبيَّن لنا أن بعض الحداثيين يرون أن القرآن ليس مقدَّساً، وإنما خَلع التعالي والتقديس على نفسه؛ لهذا فهم يرون أنه لا بد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني(٣). لذلك هم يرون أن استخدام المنهج التاريخي يعري ويزيل ذلك التعالي والتقديس الذي يمارسه الخطاب القرآني.

وقد تحدث أركون عن تطبيقه للمنهجيات الغربية على القرآن الكريم، والتي منها المنهج التاريخي، فيقول: " إني قد انخرطت منذ بضع سنوات في إعادة قراءة القرآن الكريم عن طريق استخدام المعطيات الحديثة، والإشكاليات الحديثة لعلم الألسنيات من جهة، وعن طريق استخدام منهجية البحث التاريخي المنفتح على كافَّة العلوم الأخرى من جهة ثانية"(٤).

بهذه الفظاظة يكاشفنا أركون بأنَّه استخدم منهج التاريخية على القرآن الكريم، الغاية من وراء تطبيقها على القرآن الكريم، هو إسقاط الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم أحكاماً ثابتة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

---

(١) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٢١٢.

(٢) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة** علمية، ص٩٧.

(٣) علي حرب، **نقد النص**، ص٢٠٣.

(٤) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٢١١.

ثالثاً: المنهجيات التي استخدمها الحداثيون لأرخنة أحكام القرآن[1]:

عمل الحداثيون على رفع عائق «الحُكمية»، مستخدمين الأرخنة وسيلة لذلك، حيث تعمل الأرخنة على وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها، وبسياقاتها المختلفة، وقد استخدموا منهجيات مختلفة للوصول إلى هذا التزمين، فمن ذلك:

١- توظيف بعض موضوعات علوم القرآن التي تربط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، لكي يقرِّروا بها التاريخية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية **لممارسة النقد التاريخي على تلك الآيات،** ومن العلوم التي وظَّفوها لهذه المهمة المغرضة: «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و «المحكم والمتشابه» و «المكي والمدني» و «تنجيم القرآن».

٢- إضفاء النسبية على آيات الأحكام: فعن طريق المنهج التاريخي أضفى الحداثيون النسبية على أحكام القرآن الكريم، بمعنى ربطها بزمن النبي صلى الله عليه وسلم، ونفي صفة الإطلاق عنها ، بمعنى آخر أنه لا يمكن سحب الأحكام القرآنية على الأزمنة الأخرى؛ لأنَّها أحكام نسبية مرتبطة بظروف ذلك الزمن وبيئته. وقد سحب الحداثيون هذه النسبية حتى على العقيدة والعبادات المحضة، حيث رأوا أن «التاريخية» لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل تدخل على آيات العبادات والعقائد، والسبب في ذلك أن العقائد تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه، وحينئذ، يكون القرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأهل ذلك العصر الذين وجِّه إليهم الخطاب.

٣- تقليل عدد آيات الأحكام: فآيات الأحكام عندهم لا تُمثِّل إلا نسبة محدودة من جملة الآيات القرآنية، ويُضاف إلى قلتها تلك أنها مُتأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي جاءت فيها؛ لذلك دعوا إلى الاقتصار على أقل عدد ممكن من تلك الآيات.

رابعاً: الآثار المترتبة على أرخنة أحكام القرآن الكريم[2]:

من المنهجيات السابقة يكون الحداثيون قد جعلوا القرآن الكريم نصّاً تاريخياً، مثله مثل أي نص آخر، وهذا يترتب عليه ما يأتي:

---

(١) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٤- ١٨٦ بتصرف.

(٢) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٦- ١٨٨ بتصرف.

١- إبطال المسلَّمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء –ولا سيما في الأحكام؛ والسبب في ذلك يعود لقلة آيات الأحكام بالمقارنة بغيرها، إضافة إلى أن كثيراً من تلك الأحكام جاء خاصَّاً أو مقيداً، إذ ارتبط بأشخاص أو بحوادث أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل بتلك الأحكام، ومن هنا يرون أن التشريع الإسلامي ناقص، وهذه بدوره –على حد زعمهم- يثبت حاجة المجتمعات الإسلامية إلى تشريعات وضعية جديدة.

يقول حسن حنفي: " نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل. وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد له"(١).

هكذا تقود التاريخية حسن حنفي إلى أن الأحكام فرضت من الواقع وباقتراح من الأفراد – سبحانك هذا بهتان عظيم-. وانظر عظيم الافتراء عندما يقول حسن حنفي: ((وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي))، ومن تتبع أحكام القرآن سيرى أن التي اقترحها أفراد مسائل قليلة، والوحي لم يأت لأجل أن أولئك الأفراد اقترحوها، وإلا لكان رأي النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر في مسألة الأسرى هو المقدَّم؛ لأن الرسول كان مع الرأي الذي يراه أبو بكر؛ ولكن القرآن خالف رأيهما وجاء مطابقاً لرأي عمر مع أنه ليس بنبي.

٢- إنزال آيات الأحكام منزلة التوجيهات لا الأحكام الملزمة: وهم بهذا يريدون إثبات أن القرآن ليس كتاب أحكام وتشريع، وإنَّما هداية وتوجيه فحسب، يقول تيزيني: "فالصيغة الإجمالية الكلية، التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك نمط خطابه، جعلته يبدو ((كتاب هداية)) و((كتاب بشرى)) و((كتاب

(١) حنفي، حسن، **التراث والتجديد (موقفنا من التراث)**، ص١٣٥- ١٣٦.

رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه "[1].

هذا هو رأي طيب تيزيني في آيات القرآن، أنها لا تضع تشريعات للناس وإنما توجيهات مرشدة لمن أراد الأخذ بها، وأنها نصوص مفتوحة، مثلها مثل أي نصوص أخرى[2] يمكن أن تنفتح على كل التأويلات؛ لأن نصوص القرآن طيِّعة لتلك التأويلات المختلفة، ويمكن تأويلها وتطويعها حسب اختلاف المجتمعات، فالواقع هو الذي يحكمها.

٣- الدعوة إلى تحديث التدين: فمن القرآن يمكن أن نُنتج ونستخلص أحكاماً وتديناً ينسجم مع فلسفة الحداثة، وعلى هذا فالواقع حاكم على النص، لا العكس، يقول نصر حامد أبو زيد-زاعماً حاكمية الواقع على النص-: "وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج، وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص -البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه- فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً"[3].

إلى هذه النتيجة تقود القراءة الحداثية البنيوية والتفكيكية نصر حامد أبو زيد، أن أحكام القرآن الكريم تاريخية، وتُوصِّف الواقع ليس أكثر، ولا تضع تشريعات له، والنتيجة النهائية حسب زعمه إسقاط كثير من الأحكام القرآنية بسبب أنها أحكام تاريخية محدودة بزمن انتهى، ويمكن تطويرها بحيث تُنتج أحكاماً وتديناً مختلفا عما سبق في عصور مضت.

هكذا يرى بعض أصحاب القراءة الحداثية أحكام القرآن، والأعجب من هذا ليس في أنهم يرون أن أحكام القرآن لا تحل مشكلات اليوم، بل الأعجب والأفظع، والأشد زوراً

---

(١) تيزيني، طيب، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق- دار الينابيع، د.ط، ١٩٩٧م)، ص١٨٤.

(٢) هذه المثلية "بين النص القرآني وغيره من النصوص حسب النظرية الحديثة تبحث في الكيفية والظروف التي تشكَّل فيها النص من كونه نصاً واقعاً في الزمان والمكان، وهذه الظرفية الزمانية (والمكانية) تنطلق من النظر إلى النص بوصفه حاملاً للظروف التي تشكَّل منها، وليس بكونه نصاً مفارقاً، أو نصاً مجرداً متعالياً عن المؤثرات الواقعية" ينظر: السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص٢٢٣.

(٣) نصر أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص١٣٩.

وبهتاناً أنهم يرون أن النصوص القرآنية تُعقِّد المشكلات إذا تدخلت لحلها، يقول نصر أبو زيد: "إن حل كل مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل "[1].

هكذا يزعم أبو زيد أن النصوص الإسلامية لا تحل المشاكل، بل قد بالغ في عدائه لأحكام القرآن فزعم أنَّها تعقد المشاكل.

هكذا، نصوص القرآن تعقد المشاكل!! أما ما جاء عن حضارة الغرب الحداثية فإنه عنده لا يعقد المشاكل، وإنما يزعمون أن فيه الحلول الناجعة!!!.

خامساً: نقد فكرة الأرخنة:

يُرد على من زعم بأن أحكام القرآن الكريم مُقتصرة على زمن معين لا يتعداه إلى غيره، ومن زعم بأن أحكام القرآن تحل مشكلات مكة والمدينة في ذلك العصر ولا تحل مشكلات المجتمعات التي جاءت بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بالغ فزعم أن مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً في الحل على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل بما يأتي:

١- لو تأملنا مشاكل الغرب الاقتصادية والاجتماعية السياسية لوجدناها أكثر بكثير مما عند المسلمين، هذا ومع أن المسلمين لا يلتزمون شرع الله كما أراد الله، ولو طبقوه لانحلت كل المشاكل.

٢- يُقال لهؤلاء: إن الإسلام قد انتشر شرقاً وغرباً من حدود الصين شرقاً وحتى الأندلس و أفريقيا غرباً، ومن البلقان شمالاً وحتى أقصى جزيرة العرب جنوباً، وقد طُبقت أحكامه وتعليماته على شعوب مختلفة في اللغات والألوان والعادات والتقاليد والبيئات، وبلغت تلك الشعوب بسبب تطبيق القرآن الكريم وتعاليمه أعلى درجات الرُّقي والتقدم، وما حضارة الغرب اليوم إلا أثر من حضارات تلك الشعوب.

فكيف أيها العلمانيون الحداثيون تعايش المسلمون في الهند وأفريقيا وأروبا مع تلك الأحكام والتعاليم ولم تتعقد مشاكلهم كما تزعمون؟!، لا، بل خرج أصحاب تلك البلدان

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ١٤٣.

فاتحين تحت ظلال الإسلام حتى دقوا بحضارتهم أبواب النمسا وألمانيا وكادت أوربا بكاملها أن تكون إسلامية لولا تخلي المسلمين عن دينهم وتعاليمه التي تدعوهم إلى الإعداد في كل مجالات الحياة.

إن تعايش تلك الشعوب مع القرآن وأحكامه، ودخول الناس في تلك البلدان بالملايين في دين الله أفواجاً لأكبر دليل على بطلان التاريخية التي يزعم الحداثيون أن أحكام القرآن وتعاليمه تتصف بها.

بل إننا لنجد بلدان الحداثة الأوربية ومعاقلها صارت بعد الأزمة الاقتصادية التي حصلت في عام ٢٠٠٨م، تنحو وبقوة نحو الاقتصاد الإسلامي، بل إن بريطانيا في المنتدى الاقتصادي الإسلامي العالمي التاسع المنعقد في لندن خلال الفترة من ٢٩ إلى ٣١ أكتوبر/٢٠١٣م، تحت شعار «عالم متغير، علاقات جديدة». أكدت عزمها على جعل لندن أحد أكبر مراكز الاقتصاد الاسلامي في العالم، وأعلنت خلال المنتدى عزمها إصدار صكوك سيادية إسلامية وإصدار مؤشر إسلامي في بورصة لندن، بل وكشف مسؤول رفيع في وزارة الاقتصاد البريطاني أن لندن مثل ما تسعى للتحول كمركز مالي عالمي، فإنها تسعى لكي تكون مركزاً عالمياً للتمويل الإسلامي، فهي مستعدة للعمل مع الجميع، وتوفير كل التشريعات التي تلائمهم. لا، بل إن رئيس الوزراء البريطاني ديفيد كاميرون قال في افتتاح المنتدى: إن الاستثمار الإسلامي يمثل حالياً وفعلياً ركناً أساسياً من أركان نجاح الاقتصاد البريطاني، بل وأكَّد عزم بلاده أن تصبح عاصمة للاقتصاد الاسلامي[1].

فأين نصر حامد أبو زيد من تصريح كاميرون هذا، وهو من هو؟! رئيس وزراء دولة عظمى، بل ومَنشأ الحضارة الحداثية الأوربية، ومع ذلك يعترف بنجاح التمويل الإسلامي، بل ويعتبره ركناً أساسياً في نجاح الاقتصادي البريطاني، هكذا يقول: «نجاح»، ولنا تحت كلمة «نجاح» مائة خط، على عكس أبي زيد الذي يزعم أن مرجعية القرآن تزيد من تقعيد المشاكل ولا تحلها.

كل ما سبق يدل وبما لا يدع مجالاً للشك أن التاريخية التي يحاول الحداثيون إلصاقها بالقرآن الكريم غير واقعية، وأستطيع أن استعير من تعابيرهم واسميها «خرافة» و«أسطورة».

---

(١) **جريدة العرب الدولية**، الأربعاء ٢٥ ذو الحجة ١٤٣٤هـ، ٣٠ أكتوبر ٢٠١٣م، عدد (١٢٧٥٥).

حقاً إنها «الخرافة» و«الأسطورة» وليست أحكام القرآن وعقائده وتعاليمه، وصدق الله الحكيم العظيم القائل عن كتابه العزيز: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [سورة فصلت: ٤٢].

والقائل سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [سورة النساء: ٨٢].

الفصل الثاني: الوحي ودعاوى الحداثيين حوله

المبحث الأول: مفهوم الوحي عند علماء التفسير، وكيفياته.

المطلب الأول: مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: كيفيات الوحي إلى الأنبياء وإلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: دعاوى الحداثيين في مجال الوحي ونقدها.

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين حول مفهوم الوحي، ونقدها.

المطلب الثاني: دعاوى الحداثيين حول مكانة الوحي وحجيته، ونقدها.

المبحث الأول

مفهوم الوحي عند علماء التفسير، وكيفياته:

المطلب الأول: مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً:

أولاً: الوحي لغة:

قال ابن فارس: " الواو والحاء والحرف المعتلُّ: أصلٌ يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوَحْيُ: الإشارة. والوَحْي: الكتابُ والرِّسالة. وكلُّ ما ألقيتَه إلى غيرك حتَّى علِمَهُ فهو وَحيٌ كيف كان... وكل ما في باب الوحي فراجعٌ إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. "[1].

فأصل الوحي: الإشارة السريعة، وهذه الإشارة تكون: إما بالكلام تعريضاً، أو بالصوت مجرداً، أو بالكلام الخَفِيّ، أو بالإشارة ببعض الجوارح، ويكون بالكتابة، والإلْهام[2].

مما سبق يتبين لنا أن الوحي في اللغة إلقاء علم في خفاء، بوسيلة من الوسائل السابق ذكرها، هذا هو تعريف الوحي في اللغة.

ثانياً: تعريف الوحي اصطلاحاً:

عرَّف الزركشي الوحي في الاصطلاح الشرعي بأنه: تعريف الشيء خفية، سواء كان بالكلام أو بالإلهام أو بالإشارة[3].

وعرفه الزرقاني بقوله: " أن يُعْلِم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[4].

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة ((وحي)) (٦/٧٠).

(٢) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودى، (دمشق– دار العلم الدار الشامية، د.ط، ١٤١٢هـ)، ص ٨٥٨، وينظر: ابن منظور، **لسان العرب** (١٥/٣٧٩).

(٣) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت– دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط١٩٥٧،١م)، (١/٢٨٠).

(٤) الزرقاني، محمد عبدالعظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (بيروت – مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣، د.ت) (١/٦٣). و ينظر: عتر، نور الدين، **علوم القرآن الكريم**، (دمشق –مطبعة الصباح، ط١، ١٩٩٣م)، ص١٥.

والتعريفات السابقة متقاربة، وتفيد بأن الوحي إلقاء علم إلى من يصطفيه الله من البشر بطريقة خفية.

المطلب الثاني

كيفيات الوحي إلى الأنبياء وإلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

أولاً: كيفيات الوحي إلى أنبياء الله عليهم السلام:

للوحي إلى أنبياء الله تعالى ثلاث كيفيات كما ذكرها القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [سورة الشورى: ٥١].

فهذه الآية بينت أن الوحي إلى أنبياء الله عموماً على ثلاث صور أو كيفيات:

الأولى: عن طريق الإيحاء: وهذه الكيفية تشمل: الإلهام والقذف في القلب أو في المنام(١).

قال مجاهد: " نفث ينفث في قلبه: فيكون إلهاماً"(٢).

الثانية: التكليم المباشر بدون واسطة من وراء حجاب، وهذا كما حدث لموسى عليه السلام، قال تعالى لموسى: ﴿ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾﴾ [سورة طه: ١٣]، فقد سمَّى الله تعالى كلامه مع موسى وحياً.

الثالثة: أن يرسل إليه رسولاً من الملائكة فيبلغ ذلك الملك الوحي إلى الرسول البشري، وهي قوله تعالى: ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [سورة الشورى: ٥١].

هذه هي الثلاث الكيفيات إلى رسل الله عامَّة، فالرسل والأنبياء يصل إليهم الوحي بواحدة من الكيفيات السابقة.

---

(١) الرازي، محمد بن عمر التميمي، **مفاتيح الغيب**، (بيروت- دار الكتب العلمية، ط١،٢٠٠٠م)، (١٦٠/٢٧).

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة- دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م)، (٥٣/١٦).

ثانياً: كيفيات الوحي إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصوره:

جاء في صحيح البخاري ومسلم ذكر كيفيات أتى بها الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فعن عروة بن الزبير، أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: "كان أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء فكان يلحق بغار حراء فيتحنَّث فيه- قال والتحنث التعبد – الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود بمثلها حتى فجئه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: (اقرأ.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أنا بقارئ.

قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني.

فقال: اقرأ. قلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني. فقال: اقرأ. قلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ ﴾ [العلق: ١ -٥].

فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده"[1].

وهذا الحديث ذكر كيفيتين من كيفيات الوحي:

الأولى: الرؤية الصادقة. والثانية: الوحي بواسطة الرسول الملكي في صورته الحقيقية.

وهناك أحاديث أخرى ذكرت كيفيات وصوراً أخرى للوحي، كحديث عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها-: أن الحارث بن هشام –رضي الله عنه- سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني

---

(١) أخرجه **البخاري** في ((صحيحه)) باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (٧/١)، برقم ٣، واللفظ له، ومسلم في ((صحيحه))، كتاب: الإيمان باب: بدء الوحي، (٩٨/١) برقم (١٦٠).

فأعي ما يقول). قالت عائشة رضي الله عنها: "ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً"[1].

فهذا الحديث ذكر صورتين أو كيفيتين أيضاً:

الأولى: أنه يأتيه مثل صلصلة الجرس.

والثانية: أنه يأتيه في صورة رجل فيكلمه فيعي عنه ما يقول.

وقد أوصل ابن القيم مراتب وكيفيات الوحي إلى ثمان وهي:

الأولى: الرؤيا الصادقة وكانت مبدأ وحيه صلى الله عليه وسلم وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح.

الثانية: ما كان يلقيه الملك في روعه وقلبه من غير أن يراه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب) [2].

الثالثة: أن يتمثل له الملك رجلاً فيخاطبه حتى يعي عنه ما يقول له، وفي هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحياناً.

الرابعة: أن يأتيه في مثل صلصلة الجرس، وكان أشده عليه فيتلبَّس به الملك حتى إن جبينه ليتفصد عرقا في اليوم الشديد البرد.

الخامسة: أن يرى الملك في صورته التي خلق عليها فيوحي إليه ما شاء الله أن يوحيه، وهذا وقع له مرتين كما ذكر الله ذلك في النجم.

السادسة: ما أوحاه الله وهو فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلاة وغيرها.

السابعة: كلام الله له منه إليه بلا واسطة ملك، كما كلَّم الله موسى بن عمران، وهذه المرتبة هي ثابتة لموسى قطعاً بنص القرآن، وثبوتها لنبينا صلى الله عليه وسلم هو في حديث الإسراء.

---

(١) أخرجه **البخاري** في ((صحيحه)) باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (٦/١) برقم ٢.

(٢) أخرجه البيهقي في **شعب الإيمان** (١٩/١٣) برقم (٩٨٩١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم ٢٠٨٥.

الثامنة: تكليم الله له كفاحاً[1] من غير حجاب، وهذا على مذهب من يقول إنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه تبارك وتعالى، وهي مسألة خلاف بين السلف والخلف، وإن كان جمهور الصحابة بل كلهم مع عائشة[2].

ومن تأمل المراتب والكيفيات السابقة يجد أنها ترجع إلى أمرين: الأول: الوحي بواسطة الملك، سواء جاء بصفته الحقيقية أو في هيئة رجل أو مثل صلصلة الجرس أو أن ينفث الملك في روعه أو غير ذلك.

والثاني: أن يوحي الله إلى رسوله بلا واسطة، سواء كان ذلك عن طريق الرؤيا أو مباشرة من خلف حجاب أو كفاحاً.

فكيفيات الوحي إذاً ترجع إلى أمرين: إما الوحي بواسطة، أو الوحي بلا واسطة.

وقد كان وحي الله تعالى للقرآن الكريم إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بصورة واحدة فقط ألا وهي الوحي بواسطة الرسول الملكي، وهو جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿ قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [البقرة:٩٧].

والسبب في أن الوحي جاء على هذه الصورة فقط-والله أعلم-؛ لقطع الشبه عن عقول البشر، إذ قد يتهمون النبي صلى الله عليه وسلم بأنه لا يُوحى إليه، وإنما هو رؤيا أو حديث نفس أو إلهام. لذلك جاء وحياً مسموعاً من الملك جبريل عليه السلام، وبمظاهر شهدها من حضر التنزيل على النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) قال ابن فارس: " أي مواجهةً ليس بينهما حجابٌ". ينظر: ابن فارس، **لسان العرب**، مادة (كفح)، (٥٧٣/٢).

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (بيروت -مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٩٩٤م)، (١/ ٧٨-٨٠) بتصرف.

المبحث الثاني:

دعاوى الحداثيين في مجال الوحي ونقدها

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين حول مفهوم الوحي، ونقدها:

الوحي هو حجر الرحى في النبوة وفي الدين كله، وقضية الوحي والنبوة هي كبرى الركائز في بناء المجتمعات والحضارات، والتشكيك فيهما محاولة لقطع الصلة بين المسلمين وبين رسالة السماء التي هي الهدى الممتد إلى النفس البشرية والأمم والمجتمعات إلى يوم الدين، لذلك ركَّز عليهما أصحاب القراءة الحداثية وأثاروا حولهما الشبهات(١).

وقد سبق معنا بيان مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي، لكن أصحاب القراءة الحداثية لا يوافقون على هذا المفهوم، ويحاولون إيجاد مفهوم آخر للوحي يتوافق مع أهوائهم.

وبما أن الثقافة الغالبة اليوم هي ثقافة الحداثة؛ لهذا يحاول أصحاب القراءة الحداثية ربط مفهوم الوحي بالثقافة والفكر الحداثي.

وقد سبق أن بينا أن القراءة الحداثية ألَّهت الإنسان وجعلته محور الوجود، بل زعمت أنه هو الوجود الحقيقي؛ ومن هنا توصَّلوا إلى أنه لا سلطة على الإنسان من خارجه؛ ولهذا الأمر ذاته ذهبوا إلى أن الوحي والنبوة ظاهرة إنسانية فحسب، ولهذا الأمر فسَّروا الوحي والنبوة تفسيراً يتوافق مع هذه الثقافة الغالبة.

وقد تواردت كتابات أصحاب القراءة الحداثية على التمجيد والإشادة بنظريتهم للوحي، والذم والتثريب على النظرية الإسلامية في الوحي، فالشرفي —مثلا– يصف النظرية الإسلامية للوحي بأنها نظرية سلبية؛ لأنها تجعل النبي صلى الله عليه وسلم — حسب زعمه– وعاء سلبياً مهمته التبليغ فحسب، بينما هم يريدونه مبدعاً مخترعاً للوحي حتى يكون إيجابياً.

---

(١) الجندي، أنور، **المؤامرة على الإسلام**، (د.م، دار الاعتصام، د. ت. ط)، ص٢٣١، بتصرف.

يقول الشرفي: "النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي، وهي النظرية القائمة على اعتبار النبي وعاء سلبياً، يبلغ ما كلف بتبليغه فحسب"(١).

ويتحدث أدونيس عن هذين الاتجاهين ويبين منبع القول بهما، فيقول: " والاتجاهان ينبعان من الشعور بوطأة الحاضر: الأول يلجأ إلى الماضي؛ لأنه يرى الحاضر انحرافاً وانحطاطاً. والثاني يتجه إلى المستقبل؛ لأنه لا يرى في الحاضر ما يجيبه عن المشكلات التي يواجهها. الأول يكرر البداية، والثاني لا يراها إلا بمقدار ما تتآلف مع التاريخ"(٢).

ويقارن أدونيس بين هذين الاتجاهين، فيقول: "الزمن بحسب الوحي يُنتِج باستمرار شيئاً واحداً هو الوحي. اللاَّمتغير هنا هو مقياس للمتغير، وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجه التاريخ. أما الزمن بحسب التأويل، فينتج باستمرار أشياء متغايرة. وإذا كان الوحي يحل محل التاريخ الحي، وعوامله المادِّية الواقعية عوامل غيبية لا زمنية، فيفسر الزمني باللاَّزمني، والإنساني بالإلهي، فإن التأويل محاولة لتزمين الدين، وإعطائه أبعاداً مادية وإنسانية. وهكذا يعني القول بتغيُّر الزمن، تجاوز التقليد إلى الحديث الناشئ، أو تجاوز ما لم يعد واقعياً إلى ما أصبح قائماً في الواقع"(٣).

هذه هي نظرة أدونيس للاتجاهين، فالاتجاه الأول عنده – وهو الاتجاه الإسلامي- اتجاه جامد راكد؛ لأنه لا ينتج إلا شيئاً واحداً، ولأنه ينزع إلى المثالية والتعالي، أما الاتجاه الثاني – وهو الاتجاه الحداثي- فإنه منتج لأشياء متغايرة ومتعددة؛ لهذا فهذا الاتجاه هو المبدع؛ لأنه يتصف بالواقعية؛ لهذا فهم يحاولون – حسب زعمه- من خلال التأويل إخراج الوحي من الركود والجمود والمثالية إلى الإبداع والواقعية.

وهذا اتهام منه للوحي والإسلام، ويُرد عليه بأنه لو كان الوحي جامداً وراكداً كما تزعمون لما حكم وتعايش مع شعوب مختلفة الثقافات واللغات من الصين والهند شرقا وإلى الأندلس غرباً، ومن أوربا شمالاً إلى أقصى الجزر العائمة في المحيط الهادئ جنوباً.

---

(١) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، ص٨٨.

(٢) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١/١٣٥).

(٣) المرجع السابق، (١/١٣٥).

ويرى نصر حامد أبو زيد أن المعركة بين هذين الاتجاهين منذ ((طه حسين)) معركة دارت بين قراءتين: قراءة تنظر للنصوص طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، وقراءة تنظر إليها بالعقل الغيبي الغارق في الخرافة[١].

لذلك رأى بعض أصحاب القراءة الحداثية استبعاد أي تفسير مفارق للوحي، وإقصاء أي مفهوم غيبي عنه، ومن هنا نراهم يحتفلون بأي رأي أو نظرية تكرس بشرية الوحي، إذ الواقع عندهم سابق للوحي وليس العكس.

ولأجل ذلك حشد بعض أصحاب هذه القراءة كل طاقاتهم العلمية للتأكيد على أن الوحي منتج ثقافي، وقد كرَّروا ذلك في كثير من كتاباتهم التي كتبوها وتحدثوا فيها عن الوحي أو القرآن، وهم بذلك يفسِّرون الوحي تفسيراً ماركسياً، ويخضعونه لمقولات الماركسية التي تزعم أسبقية الواقع على الفكر، يقول برهان غليون: " إذا كانت معقولية العالم القديم نابعة من أسبقية الوعي على الواقع، والروح على المادة، وكان إنتاج المعارف العلمية يخضع بالضرورة لإنتاج المفاهيم الأولى الكونية والدينية، فإن معقولية العالم الحديث نابعة من أسبقية الواقع على الوعي، والتجربة على التأمل، والاستقراء على الاستدلال، والتحليل على التركيب"[٢].

ولعمري إن مقولاتهم هذه هي عين الفلسفة المادية الجدلية التي" تعتبر الفكرة إنعكاساً لواقع موضوعي" وتزعم أن "الفكر لا يوجد في حياة كل فرد كعملية عقلية بحتة، وإنما هو يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالعمليات النفسية الأخرى، أي أنه ليس له وجود منعزل عن شعور الإنسان ككل"[٣]. وجاء في الموسوعة الفلسفية الروسية ما نصه:" ويظهر الفكر خلال عملية أنشطة الإنسان الاجتماعية والإنتاجية، ويضمن انعكاساً وسيطاً للواقع، ويكشف الروابط الطبيعية داخله"[٤]. وعلى هذا " (ففي المادية الجدلية) ليس للفكر وجود سابق على الواقع، ولا مصدر مفارق للطبيعة والواقع"[٥].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص٦٢.

(٢) غليون، برهان، **اغتيال العقل**، (بيروت- دار التنوير، د. ط. ت)، ص٢٣٠.

(٣) **الموسوعة الفلسفية الروسية**، ص ٢٣٣، ٢٣٦.

(٤) المرجع السابق، ص٣٣٢ .

(٥) عمارة، محمد، التفسير **الماركسي للإسلام**، ص٤٣.

هذه النظرة المادية الجدلية للأفكار، عمل أصحاب القراءة الحداثية في المجتمعات الإسلامية على تنزيلها على الوحي الإلهي؛ ليثبتوا أن الوحي منتج ثقافي وبشري.

والملاحظ أن نظريات أصحاب القراءة الحداثية حول مفهوم الوحي تعددت وتنوعت، ويرجع سبب ذلك التعدد إلى تعدد مشاربهم في التلقي، ولكن كلها تتفق على أمرين: أنها ترجع إلى جذور فلسفية واستشراقية، وهذا من حيث مصدرها.

وأنها ترسخ مفهوم بشرية الوحي، وعدم مفارقته للطبيعة والواقع، وهذا من حيث مضمونها.

وسوف أذكر أبرز دعاوى أصحاب القراءة الحداثية حول مفهوم الوحي، وأربط تلك الدعاوى بجذورها وأصولها التي استُمدت منها. ومن تلك الدعاوى ما يأتي:

الأولى: قولهم: إن الشعور الداخلي أو ((اللاَّوعي)) مصدر الوحي:

يرى بعض أصحاب هذه القراءة أن اللاوعي أو اللاشعور[١] هو مصدر وحي الأنبياء.

فهذا عبد المجيد الشرفي يُصرِّح بأن اللاوعي هو مصدر الوحي، فيقول: " الوحي إذاً هو مصدر علم النبي: أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي، بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته، وليبرز على نحو متميز ذلك التمثُّل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة. ونؤكد أنه ينبغي أن لا تتنافى على هذا الصعيد النظرة الإيمانية والنظرة العلمية، فالفرق بينهما إنما هو في مصدر هذه القوة الخارقة لا في حقيقتها. تنسبها الأولى إلى الله، وتقف الثانية عند تفسير ظواهري. تجيب الأولى عن السؤالين: من أين؟ وكيف؟ وتكتفي الثانية بالجواب عن كيف وحده"[٢].

والملاحظ من هذا الطرح لمفهوم الوحي أنه مستمد من المستشرقين يقول مونتجمري وات: " وربما مما يتمشَّى مع الطريقة الحديثة في التفكير أن نقول أن محتوى الوحي وصل إلى شعور محمد أو وعيه من لا شعوره"[٣].

و يقول نولدكه: " عندما حمل في خلوته الطويلة أفكار الغرباء[٤] وتركها لتتفاعل مع فكره؛ أخذت تتشكل بداخله إلى أن أجبره الصوت الداخلي أخيراً على أن يتقدم لمواطنيه ليهديهم، رغم الخطر والاستهزاء. بهذا يجب أن نفهم حماس النُّبوة الذي يصل لدرجة

---

(١) اللاشعور: هو أحد أقسام الجهاز النفسي عند فرويد، ويتألف من مجموع الدوافع والرغبات اللاشعورية المكبوتة من قبل رقابة أخلاقية لا شعورية هي الأخرى، ولكنها قد تتسرب وتجتاز الحدود المرسومة لها وتتسرب إلى الحياة الشعورية متنكرة في قالب سلوكي عادي (كالنسيان وزلات اللسان..) أو في الأحلام أو الأعراض العصابية. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٣٨٨.

(٢) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت- دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م)، ص٤٢.

(٣) مونتجمري وات، **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، ١٩٩٨م)، ص٥٣.

(٤) يقصد أهل الكتاب.

التعصب" وزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم" كان ينقصه -بشكل رهيب- القدرة على التجريد المنطقي؛ لذا اعتبر كل ما يتحرك بداخله شيئاً خارجياً مرسلاً له من السماء، ولم يختبر أبداً هذا الإيمان، بل انقاد للشعور الغريزي، الذي قاده مرة إلى هنا ومرة إلى هناك؛ إذ كان يعتبر ((هذا الشعور الداخلي)) صوت الله الذي قُدِر له بشكل خاص"[1].

نقد هذا الادِّعاء:

لو كان الوحي من اللاَّوعي أو من اللاَّشعور، لكانت مظاهر الوثنية فيه واضحة؛ لأنه عاش في مجتمع تغمره الوثنية غمراً، ومعلوم أن الذي يظهر من اللاوعي —وبتحليل الحداثيين ذاتهم- هو الدفين من الثقافة القديمة، لكن الوحي جاء مناقضاً لما عليه المشركون من الوثنية وعبادة الأصنام والاستقسام بالأزلام وتحريم الوصيلة والحام وتحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية إلى غير ذلك من ثقافات العرب الذين عاش بينهم، بل إنه لم يجاريهم على وثنيتهم منذ طفولته بل بغضت إليه الوثنية من مبدأ عمره فعالجته طهارة العقيدة [2].

ولو كان الوحي من اللاوعي لما نزل الوحي يخالف رغبات النبي صلى الله عليه وسلم الدفينة في كثير من الأمور، ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب عمه أبا طالب حبا جما وكان يتمنى له أن يسلم، لأنه هو الذي رعاه في يتمه من بعد موت جده، وهو الذي حماه من قريش وسطوتها، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد وعد عمه بالاستغفار له، ولكن القرآن خالف رغبته هذه قبل أن يفعلها، فقال تعالى :﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ١١٣﴾ [سورة التوبة: ١١٣][3].

---

(١) نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**، ترجمة وقراءة نقدية: رضا محمد الدقيقي،(قطر- وزارة الأوقاف، ط١، ٢٠٠٩م)، (٢/٦، ٩).

(٢) ماضي، محمود، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده**،(الاسكندرية- دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م)، ص ١٣٢-١٣٤.

(٣) الوادعي، مقبل بن هادي، الصحيح المسند من أسباب النزول، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٤، ١٩٨٧م) ص١٥.

فالوحي لم يدَع النبي صلى الله يحقق أمنيته المدفونة في لا وعيه، بل نهاه عنها قبل أن يفعلها، فما فعلها.

فهذا مثال يدل على مخالفة القرآن للمدفون في لا وعي النبي صلى الله عليه وسلم، وهناك منها الكثير في القرآن الكريم، منها ما يعاتب النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما يصوبه، ومنها ما يعنفه.

يضاف إلى ذلك أن العوارض الخارجية التي كانت تصاحب الوحي، لا تتفق والقول بنظرية اللاَّوعي في مصدرية الوحي. ثم القرآن يخبر عن غيوب مستقبلية لا يصلها الوعي اليقظان فضلاً عن اللاَّوعي الذي يعد من ثقافة النسيان، كإخبار القرآن عن غلب الروم للفرس، وإخباره عن انتصار دين الإسلام وانتشاره رغم كثرة الأعداء له، وكل هذا وقع.

كما أن الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم صاحبه مظاهر حسية، كظهور جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم، وضغطِه الشديد له حتى بلغ منه صلى الله عليه وسلم الجهد[1].

ومن تلك المظاهر الحسية[2]: تأثير الوحي على من يجاورون النبي صلى الله عليه وسلم، فمن كان بجواره يسمع كصوت دوي النحل[3]، وتأثيره على ناقته[4]، وعلى فخذ من كان بجواره عند نزول الوحي[5]، كما أن الصحابة رضوان الله عليه رأوا جبريل –عليه السلام– في صورة دحية بن خليفة الكلبي[6].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: رد رضا محمد الدقيقي على نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**، (١٠٥/٢-١٩١).

(٣) أخرجه الترمذي في "سننه" أَبْوَابٌ : تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَابٌ : وَمِنْ سُورَةِ الْمُؤْمِنِينَ، (٢٣٤/٥) برقم ٣١٧٣، والنسائي في "السنن الكبرى" كِتَابٌ : الصَّلَاةُ كِتَابٌ : قِيَامُ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعُ النَّهَارِ رَفْعُ الْيَدَيْنِ فِي الدُّعَاءِ (١٦٩/٢) برقم ١٤٤٣.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (١١٨/٦)، برقم (٢٤٩١٢) وصححه شعيب الأرناؤوط.

(٥) أخرجه البخاري في " صحيحه "كِتَابُ التَفْسِيرِ . بَابٌ : لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. (٤٧/٦) برقم ٤٥٩٢.

(٦) أخرجه البخاري في " صحيحه "كِتَابٌ : فَضَائِلُ الْقُرْآنِ . بَابٌ :كَيْفَ نَزَلَ الْوَحْيُ ؟ وَأَوَّلُ مَا نَزَلَ . (١٨٢/٦) برقم ٤٩٨٠، وكِتَابُ الْمَنَاقِبِ . بَابُ عَلَامَاتِ النُّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ . (٢٠٦/٤) برقم ٣٦٣٣، ومسلم في " صحيحه

بهذا كله يتبين لنا أن الوحي أمر يتعدى الوعي والشعور الداخلي إلى الحدث الواقعي المشاهد والمحسوس.

"كِتَابٌ : فَضَائِلُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ بَابٌ : مِنْ فَضَائِلِ أُمِّ سَلَمَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، (١٤٤/٧) برقم ٢٤٥١.

الثانية: قولهم: إن مصدر الوحي الخيال الخصب، أو الإلهام الداخلي (الوحي النفسي):

وكما ذهب الأولون إلى أن مصدر وحي الأنبياء هو اللاوعي أو اللاشعور، فهناك من يذهب إلى أن مصدر الوحي هو: الخيال الخصب أو التخيُّل عند الأنبياء، أو الالهام.

والملهم: هو من له القدرة على توليد المعاني والأفكار[1]، ولهذا يقولون: «شاعر ملهم»، ويقولون شاعر ذو خيال واسع، وذو خيال خصب، وله قدرة عالية على التخَيُّل، وكلُ هذه الأوصاف متقاربة.

وفي هذا الرأي اتهام للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه ألَّف القرآن من ذاته اعتماداً على ذكائه الحاد، وقدرته العالية على توليد الأفكار والمعاني، وبعبقريته استطاع باستخدامه القدرات الخيالية والفنية والبلاغية أن يبدع هذا القرآن. وإليك أقوال أصحاب القراءة الحداثية في هذا الاتجاه:

يقول حسن حنفي:" يدرك النبي الوحي بمُخيِّلته، أي: الكلمات والصورة الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق عليه مع طبيعة الخيال. ولما كان الخيال غامضاً متقلباً ظهرت النبوة عند بعض الناس على فترات متباعدة في حياتهم، لم يكن للأنبياء فكر أكمل، بل خيال أخصب... فمن يتميزون بالخيال الخصب يكونون أقل مقدرة على المعرفة العقلية، ومن يتميزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصور الخيالية؛ لذلك لا تحتوي أسفار الأنبياء على معرفة عقلية للأشياء الطبيعية، بل على صور خيالية للتأثير على النفوس"[2]. بهذا الكلام يكون مصدر الوحي عند حسن حنفي هو الخيال، لا الوحي عن الله عز وجل، وبهذه الطريقة-كما هي عادته- يستنقص الأنبياء، فالأنبياء عنده لا معقولية عندهم، إنما هم أصحاب خيالات لهذا أثَّروا على النفوس.

---

(١) أحمد مختار عبد الحميد عمر، **معجم اللغة العربية المعاصر**، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م)، ص(٢٠٤٢/٣).

(٢) حنفي، حسن، في مقدمته على **رسالة في اللاهوت والسياسة**، لاسبينوزا، ص٤٨.

وقد انتقل ليصف لنا نوعية الوحي من خلال طبيعة النبي المتخيِّل، فالوحي عنده يتكيف حسب خيال الأنبياء وقدراتهم، فالنبي الفرح توحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف توحى إليه الأشياء بصورة ناعمة أكثر رقة، والنبي الريفي توحى إليه الأشياء بصورة ريفية، والنبي الجندي توحى إليه بصورة عسكرية، والنبي رجل البلاط توحى إليه بصورة ملكية[1].

ويقول نصر حامد أبو زيد: "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم ((الخيال)) معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية ((المخيِّلة)) الإنسانية التي تكون في ((الأنبياء)) -بحكم الاصطفاء والفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية ((الخيال)) عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن ((الأنبياء)) و((الشعراء)) و((العارفين)) قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية ((المخيِّلة)) في اليقظة والنوم على السواء"[2].

فالوحي عندهم إذا إنما هو خيال ليس إلا، وهذه الرؤية التي رآها أصحاب القراءة الحداثية مصدراً للوحي أصلُها عند الفلاسفة، وهي كذلك عند المستشرقين من بعدهم، فالفلاسفة والمستشرقون هم منبت هذه الفكرة التي قال بها أصحاب القراءة الحداثية.

فمثلاً يقول نولدكه: " إن النبوة على إطلاقها تصدر عن الخيال الخصب، والإلهام القريب من الشعور بدرجة أكبر من صدورها عن العقل النظري"[3].

وواضح من كلامه هذا أنه جعل الوحي صادراً عن الخيال الخصب، فالخيال هو مصدر الوحي عند الأنبياء جميعاً أياً كانوا —حسب قوله-.

بل لقد سبقهم إلى ذلك كفَّار قريش، يقول محمد عبد الله دراز: " وهذا الرأي الذي يروجه الملحدون اليوم باسم ((الوحي النفسي)) زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاؤوا برأي علمي جديد، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته ولا

---

(١) حنفي، حسن، في مقدمته على **رسالة في اللاهوت والسياسة**، لاسبينوزا، ص٤٨.

(٢) أبو زيد، نصر، **مفهوم النص**، ص٥٦.

(٣) نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**، (١٢/٢).

تفصيله، فقد صوَّروا النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق، فهو شاعر"[1].

نقد هذا الادِّعاء:

ويُرد على هذا الادِّعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بقى في قومه أربعين سنة قبل النبوة، فلم يُعرف عنه الشعر ولا الخطابة ولا غير ذلك، فلماذا ظهر هذا الأمر فجأة، وقد أشار القرآن إلى هذا الأمر في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦ ﴾ [سورة يونس: ١٦].

ثم لو كان من تأليف النبي صلى الله عليه وسلم لسرد فيه قصة حياته، ولظهرت فيه مشاعره سروراً وحزناً وغير ذلك، فلما لم نجد كل ذلك في القرآن الكريم؛ دل ذلك على بطلان هذا القول.

يضاف إلى ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يواجه من المواقف الحرجة ما يحتاج أي شخص في تلك اللحظات إلى الإسراع في حلها، ولكن مع ذلك تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام ولا يجد في شأنها قرآنا يقرؤه على االناس كحادثة الإفك وغيرها، فلو كان من عنده لما احتاج شهراً ليأتيه الوحي فيفضح كذب من اتهم زوجته البريئة العفيفة عائشة بنت الصديق رضي الله عنهما[2].

ولو كان القرآن من عند النبي صلى الله عليه وسلم لتشابه أسلوبه مع أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث النبوية، فالقارئ لهما يعلم أن الفرق بينهما كالفرق بين الخالق والمخلوق[3]، وهذا دليل واضح على بطلان ذلك.

أضف إلى ذلك أن قارئ القرآن الكريم والحديث النبوي يجد عند قراءة القرآن من الخشية والهيبة ما لا يجده عند قراءة الحديث النبوي.

---

(١) دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم**(نظرات جديدة في القرآن)، (الكويت –دار القلم، د.ط. د.ت)، ص٦٧.

(٢) دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم**، ص٢٣-٢٤.

(٣) دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم**، ص٩٨-٩٩.

ولو كان القرآن من عند محمد صلى الله عليه وسلم لتغير أسلوبه في القرآن ذاته، فمن يقرأ القرآن من أوله آخره يعلم أن بشراً لا يقدر على أن يسير على هذه الطريقة الواحدة والمؤثرة من أول القرآن إلى آخره.

ولو كان القرآن من عند بشر أياً كان لوجدنا فيه تناقضاً كثيراً وبيناً، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

فضلاً عن أن القرآن الكريم قد حوى من الغيوب الماضية والمستقبلة ما يستحيل مع وجودها فيه نسبة ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأنَّى للنبي صلى الله عليه وسلم الحديث عن الماضي والمستقبل والحقائق العلمية التي لم تكتشف إلا بعد مئات السنين.

الثالثة: قولهم: إن الجنون أو الصرع أو الهستيريا أو الاستلاب أو التهيج النفسي مصدر للوحي:

يرى بعض أصحاب القراءة الحداثية أن الوحي مصدره الجنون، ولكنه جنون لا يخرج عقل الإنسان عن عمله، وإنما هو اتصال بين الجن والبشر كما يحصل للكُهَّان، ومن هؤلاء الحداثيين هشام جعيط، فقد حاول أن يربط بين الجنون والوحي.

وبعد أن أسهب في الحديث عن الربط بين الجنون والوحي، والذي ابتدأه كفَّار قريش، حاول أن يثبت للقرآن هذا الأمر ويدافع عن هذه الفكرة بالرد على من يرى أن الجنون لا بد وأن يخرج الإنسان عن وعيه ويجعله يتكلم بكلام أو بتعبير غير مترابط، فيقول: " الجنون ليس فقط في التعبير غير المترابط حيث واضحٌ أن القرآن هو العقل بعينه، كما أن محمداً لا يُمكن في كلامه وسلوكه العادي أن يكون افتقد التمييز والعقل والحصافة. الجنون في بعض أنماطه الأخرى هو ادعاء للرتبة العالية، وتنصيب الإنسان نفسه كملِك أو نبي عن قناعة داخلية فحسب لا تضمنها الموضوعية الاجتماعية، أي الواقع. وبهذه الصفة يكون الجنون ليس فقط ارتباكاً في قوى التمييز والمنطق، وإنما أيضاً في صُلب العلاقة الاجتماعية التي هي واقعٌ دامغٌ كواقع الأشياء المادية"[1].

وبهذا يكون الجنون الذي زُعم للوحي هو ادعاء رتبة عالية لا تطابق واقع الحال الذي عليه الشخص.

ويصف هذا الحال بأنه معنى المرض النفسي اليوم، أي الخروج عن الواقع بصفة عامَّة.

بهذا يؤصل هشام جعيط لمفهوم الوحي والنبوة، فهو يزعم أن النبي صلى الله انفصل عن واقعه فصار يدعي لنفسه رتبة النبوة، مع أن الواقع غير ذلك.

ولما صادمته آيات القرآن –في تأصيله لفكرة الوحي– في نفي الجنون عن النبي صلى الله عليه وسلم، والذي كان يصفه به مشركو مكة، حاول جعيط أن يرد على هذه الشبهة بتأويل فاسد، فقال: " من الممكن أن نقدِّم فهماً آخر لمفهوم «الجنون» «وبه جنة» الذي

(١) جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، (بيروت– دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٠م)، ص٨٥– ٩٥.

ورد في القرآن دحضاً لأقوال المشركين. وهذا الفهم يتماهى مع نظرتنا ونظرة العصور الكلاسيكية إلى الجنون كَخَبَالٍ عقلي"[١].

إذاً الجنون الذي كان يقصده كفَّار قريش هو هذا النوع، الذي هو جنون الخبال العقلي –كما يقول جعيط– وهذا هو الذي نفاه القرآن الكريم عن النبي، يقول جعيط: " وكل هذه الادعاءات أُريد بها تكذيب الوحي على أنه من الله، لكنها تُرجع القرآن إلى ما ورائي منحط: الجنون والشياطين والسحر والكهانة" ثم يقول: " فلعل القرشيين كانوا يستعملون المعنيين للجنون: الوحي من الجن، والخروج عن الواقع. فهو مجنون؛ لأنه خرج عن العرف الاجتماعي، وكونه يدعو بحماس وجدِّية إلى أمور «خيالية» لا تهمهم ولا صلة لها بالواقع التاريخي والاجتماعي المشاهد. وهذا شأن الأنبياء دائماً، كبارهم وصغارهم، قدمائهم ومحدثيهم (في أوربا مثلاً)"[٢].

إذاً النبوة مصدرها الجنون عند هشام جعيط؛ لأن صاحبها يخرج عن العرف ويدعو بحماس لأمور «خيالية» لا صلها لها بالواقع، وعلى هذا فالنبوة مستمرة – حسب زعمه– كالأنبياء المحدثين في أوربا.

والسبب في ربطهم بين النبوة والجنون هو الاتفاق في أن كلاً منهما يريد صاحبه أن ينفصل عن العالم المألوف ويتصل بالعالم الخارجي، يقول أدونيس: " الجنون إذاً هو: انجذاب إلى عالم غريب بعيد، هو إذاً الانفصال عن العالم القريب المألوف"[٣]. ورأى أن الجنون نوع من رؤيا الغيب، وقال رابطاً بين الجنون والنبوة: "وكثيراً ما قُرن بين النبي والمجنون في التقليد الديني القديم، الجنون إذاً، نوع من رؤيا الغيب"[٤].

وهذا الربط بين الجنون والوحي قد بين لنا هشام جعيط مصدره ومستنده الذي أخذه منه بقوله: "المؤرِّخون الوضعيون في أوائل القرن العشرين فصاعداً وكبيرهم «ماكس فيبر» وفيما بعد «بواش[٥] في تاريخ الأديان، يَسِمُون أحياناً الظواهر التي حفَّت نبوة بني

---

(١)جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص ٩٤.

(٢) جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة** ص٨٥، ٩٥.

(٣) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١٧٣/٣).

(٤) المرجع السابق، (١٧٠/٣).

(٥) لم أجد ترجمته.

إسرائيل وما كان يراه أنبياء الهند باتولوجية (هَلْسية). والهلْس هو: رؤية أشخاص خارج الذات أو سماع المرء أصواتاً من دون أن يرى ذلك ويسمع الغير... هذا يَرِدُ كثيراً لدى ((المرضى))، وكثيراً ما ورد في الأمور الدينية وليس فقط في تاريخ الشرق الأوسط"[1].

بهذا يتبين لنا أن هذه الفكرة أخذوها من الفلاسفة الوضعيين في الغرب باعتراف جعيط، وقد بين جعيط كما نقل عن ((فيبر)) أن هذه حالة مرضية وإن اختلفت تسميتها من شخص لآخر، فبعضهم كـ((جعيط)) يسميها ((الجنون))، و((فيبر)) سمَّاها ((الهلْس))، وهناك من سمَّاها بـ((الصرع))، وهناك من سمَّاها بـ((العُصاب)).

وتأمل كيف تعددت الأسماء، والغرض واحد، وهو وصف الوحي بحالة مرضية تصيب الأنبياء.

ومن مصادر هذه الشبهة –أيضاً– ((المستشرقون))، فهذا المستشرق الألماني ((نولدكه)) يقول: " فمحمد –كما يُروى– كانت تعتريه عند تلقي الوحي نوبة شديدة، بحيث تخرج الرغوات من فمه، وينحني الرأس، ويمتقع الوجه، ويصرخ مثل الفصيل، ويتفصد جبينه عرقاً رغم برودة الجو... إلخ... و((فايل[2]... توصل إلى أن محمداً كان مصاباً بنوع من ((الصرع)) الذي كان يدعيه عليه البيزنطيون. في حين أن هناك كُتَّاباً مُحدثين أنكروا هذا. لكن لأن توقف قدرة الذاكرة يكون من أعراض الصرع الأصلي؛ فإن الحديث عن حالات تهيج نفسي يصبح هو الأولى. ولقد كان مُصاباً بها منذ شبابه المبكر. ولأن الناس المصابين بهذه الأمراض أو مثيلاتها كان الواحد منهم يقال عنه من العرب والشعوب القديمة: مجنون"[3].

إذاً فكرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مُصاباً بحالة مرضية مصدرها المستشرقون والفلاسفة.

---

(١) جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص ٩٦.

(٢) جوتهولد فيل: Gotthold Wail مستشرق ألماني. ولد في سالزبورج ومات في برسيجاو. أقام زمنا في باريس يأخذ العربية عن علماء المستشرقين وانتقل إلى الجزائر ثم إلى مصر حيث اشتغل مدرسا ومترجما. ت١٨٨٩م، وترجم إلى الالمانية عدة كتب، منها سيرة ابن هشام. وله بالالمانية كتب في تاريخ الشعوب الاسلامية وفي تاريخ الخلفاء، ينظر: الزركلي، خير الله، **الأعلام**، (١٤٣/٢-١٤٤).

(٣) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، (١٤٩/١).

ومن أولئك المستشرقين المستشرق شبرنجر الذي اتهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه كان مُصاباً بالهيستريا أو بالصرع[1].

بل لقد سبقهم لذلك كفَّار قريش، يقول محمد عبد الله دراز: " وهذا الرأي الذي يروجه الملحدون اليوم باسم «الوحي النفسي» زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاؤوا برأي علمي جديد، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته ولا تفصيله، فقد صوَّروا النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق، فهو شاعر، ثم زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيراً على حواسه حتى يخيل إليه أنه يرى ويسمع شخصاً يكلمه، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلا صورة أخيلته ووجداناته، فهو إذاً مجنون أو أضغاث أحلام، على أنهم لم يُطيقوا الثبات طويلاً على هذه التعليلات، فقد اضطروا لأن يهجروا كلمة الوحي النفسي حينما بدا لهم في القرآن جانب الأخبار الماضية والمستقبلية"[2].

نقد هذا الادِّعاء:

قبل الرد على هذا الادعاء، يمكن بيان أن السبب في جعل المستشرقين الصرع أو الجنون أو الاستلاب مصدراً للوحي، ثم جاء أصحاب القراءة الحداثية مقلدين لهم في ذلك؛ السبب هو اطلاعهم على الروايات التي كانت تصف أحوال النبي صلى لله عليه وسلم الخارجية عند نزول الوحي، فقد كان يتصبَّب عرقاً في اليوم الشَّديد البرد[3]، وادعاؤهم أنه كان يُصاب بحالة إغماء، مستدلين بحديث: " (فيفصم عني وقد وعيت ما قال)[4]، ومستدلين بالأحاديث التي تصف ثقل جسم النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي

---

(١) نقلاً عن بدوي، عبد الرحمن، **دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره**، ترجمة: كمال جاد الله، (الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د. ت)، ص٥٨.

(٢) دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)**، ص٦٧.

(٣) أخرجه **البخاري** في ((صحيحه)) باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (٦/١) برقم ٢.

(٤) أخرجه **البخاري** في ((صحيحه)) باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (٦/١) برقم (٢).

حتى يكاد يرضّ فخذه فخذ الجالس إلى جنبه[1]، وحتى تكاد راحلته تبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها[2]، ومنها أنه كان يغط كغطيط البَكر[3].

فهذه الآثار والمظاهر التي وردت لتصف حال النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي جعلتهم يقولون: إن هذه علامة على نوبات الصرع التي كانت تصيبه.

وبذلك يمكن الرد على هذا الادِّعاء بما يأتي:

أن هذه المظاهر والأعراض لا يمكن أن تكون دليلاً على أن النبي صلى الله وسلم مصاب بالجنون أو بالصرع؛ لأنَّ هناك فروقاً بين ما يحصل لمريض الصرع وما كان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن تلك الفروق[4]:

الفارق الأول: الوعي والتذكر: فمريض الصرع يفقد وعيه مع بداية النوبة الصرعية حتى نهايتها؛ فهو لا يتذكر ماذا حصل له وما يدور حوله من أحداث.

أما النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان يتذكر تماماً ما يحصل في كل مرة يوحى إليه، وكان واعياً لدرجة أنه يدعو كُتَّاب الوحي لتدوين ما يوحى إليه.

بل إن في الروايات ما يدل على تصريح النبي صلى الله عليه وسلم بوعيه بقول: (فيفصم عني وقد وعيت ما قال) [5]، فالنبي واعٍ باستقلال ذاته عن ذات وسيط الوحي، كما أن القرآن حكى حالة النبي صلى الله عليه وسلم وأنه كان يحاول حفظ ما يوحى إليه في نفس اللحظة.

وقد أحسن المستشرق الفرنسي «موريس جودفروا» عندما رد على من اتهم النبي صلى الله عليه وسلم بالصرع أو الاستلاب، فقال: " رأى الآخرون في محمد إنساناً

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في " صحيحه " أَبْوَابُ الْعُمْرَةِ . بَابٌ : يَفْعَلُ فِي الْعُمْرَةِ مَا يَفْعَلُ فِي الْحَجِّ، (٥/٣) برقم ١٧٨٩، ومسلم في " صحيحه "كِتَابٌ : الْحَجُّ . بَابٌ : مَا يُبَاحُ لِلْمُحْرِمِ بِحَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ.(٣/٤) برقم ١١٨٠.

(٤) ينظر: تعليق رضا محمد الدقيقي، على **تاريخ القرآن**، لتيودور نولدكه، (٢٨١/١-٢٨٥) بتصرف.

(٥) سبق تخريجه.

مصروعاً... لكن الصرع يسلب ذاكرة المريض، بينما القرآن كتاب معتبر ويدل على انتباه وفصاحة"[1].

ويقول مالك بن نبي وهو يرد على من زعم أن هذه المظاهر دليل على الصرع أو المرض أو التهيج النفسي: " من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا قبل كل شيء الواقع النفسي المصاحب، الذي لا يمكن أن يفسره أي تعليل مرضي... فإذا نظرنا إلى حالة النبي صلى الله عليه وسلم، وجدنا أن الوجه وحده هو الذي يحتقن، بينما يتمتع الرجل بحالة عادية، وبحرية عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، ليستخدم ذاكرته استخداماً كاملا خلال الأزمة نفسها، على حين يمَّحي وعي المتشنج وذاكرته خلال الأزمة، فالحالة بناء على هذه الملاحظات ليست حالة مرض كالتشنج"[2].

الفارق الثاني: شعور الحاضرين للوحي بالفرق بين الحالة المرضية وحالة النبي عند نزول الوحي، وقد تنزل الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم طيلة ثلاث وعشرين سنة، فهل سيبقى على الحالة المرضية طيلة هذه الفترة دون أن يتفطن أحدٌ لمرضه؟!

الفارق الثالث: أن مظاهر الوحي مؤقتة ولا تستمر، أما مريض الصرع فإن فترة النوبة قد تطول، وقد تتكرر نوباته الصرعية في الموقف الواحد، إذ إنه قد يدخل في نوبة ثانية يفقد فيها وعيه بعد إفاقته مباشرة من النوبة الأولى.

الفارق الرابع: أن من تعتريهم نوبات الصرع بكافة أنواعها كثيرون، فلماذا لا تنتج نوبات صرعهم قرآناً.

هذه الفروق تؤكد أن ما يقوله أصحاب القراءة الحداثية والمستشرقون من قبلهم باطل، أضف إلى ذلك أن هناك مجموعة من الصفات عدَّ أطباءُ النفس توفرها في شخص دليلاً على أنه يتمتع بالصحة والاستقرار النفسي، وقد كانت هذه الصفات كلها متوفرة في النبي صلى الله عليه وسلم، ومن تلك الصفات:

---

(١) ينظر: تعليق رضا محمد الدقيقي، على **تاريخ القرآن**، لتيودور نولدكه، (١/٢٨١-٢٨٢).

(٢) ابن نبي، مالك، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (بيروت- دار الفكر المعاصر، ط٤، ٢٠٠٠م)، ص١٥٣- ١٥٤.

القدرة على التحكم في التقلبات الوجدانية والمزاجية، والتَّسامح مع الأخطاء الشخصية، والإحساس المتميز بالهوية الذاتية، والقدرة على التصرف بصورة مستقلة واتخاذ القرارات، والإحساس بمشاعر الآخرين وحاجاتهم، والفاعلية في أداء الأدوار الاجتماعية[1].

فهذا الأمارات من تتبعها في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وجدها واضحة كالشمس في رابعة النهار. فالتاريخ الصحيح والأدلة القاطعة كلها تشهد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عظيم الصبر، واسع الحلم، فسيح الصدر، حتى إنه وسع الناس جميعاً ببسطه وخلقه. وكان شجاعاً مقداماً سليم الجسم صحيح البدن، حتى إنه صارع ركانة المشهور بشجاعته فصرعه[2]، وكان يثبت في الميدان حين يفر الشُّجعان، ويفزع الناس إليه حين يشتدُّ البأس، ولا يزال كذلك حتى يُنقذ الموقف ويكسب المعركة. فهل يتفق وصف النبي صلى الله عليه وسلم بذلك المرض وما هو معروف عنه من أنه كان أمة وحده في أخلاقه وثباته وحلمه وعقله ورباطة جأشه وسلامة جسمه وقوة بنائه؟! ثم كيف يتفق ذلك الدَّاء العضال الذي أعيا الأطباء وما انتُدب له محمد صلى الله عليه وسلم من تكوين أمة شموس أبية وتربيتها على أسمى نواميس الهداية ودساتير الاجتماع وقوانين الأخلاق وقواعد النهضة والرقي؟! أضف إلى ذلك أنه نجح في هذه المحاولة المعجزة إلى درجة جعلت تلك الأمة بعد قرن واحد من الزمان هي أُمَّة الأمم، وصاحبة العلم، وربة السيف والقلم، فهل المريض المتهوس الذي لا يصلح لقيادة نفسه يتسنى له أن يقوم بهذه القيادة العالمية الفائقة، ثم ينجح فيها هذا النجاح المعجز المدهش؟. لا يسعنا إلا القول لهؤلاء:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد... وينكر الفم طعم الماء من سقم[3].

---

(١) إبراهيم، عبد الستار، **الحكمة الضائعة**، الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع، (من إصدارات عالم المعرفة برقم ٢٨٠، مطابع السياسة- الكويت- ٢٠٠٢م)، ص ٣١.

(٢) أخرجه أبو داود في "سننه" كِتَابٌ : اللِّبَاسُ . بَابٌ : فِي الْعَمَائِمِ . (٢٢١/٤) برقم ٤٠٧٨، والترمذي في "سننه" أَبْوَابٌ : اللِّبَاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . بَابٌ : الْعَمَائِمُ عَلَى الْقَلَانِسِ . (٣٨٠/٣) برقم ١٧٨٤.

(٣) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (٨١/١- ٨٢) بتصرف يسير.

الرابعة: قولهم: إن الأديان السابقة وتعامل النَّبي مع الواقع مصدر للوحي:

يرى بعض أصحاب القراءة الحداثية أنَّ النَّبي صلى الله عليه وسلم أخذ القرآن من التَّوراة والإنجيل، لا سيما في الجانب القصصي منه، فالقرآن عندهم مُنتَج ثقافي، والحياة الاجتماعية، ومستوى الثقافة هي التي تؤثر على الأفكار التي يأتي بها الأفراد الذين عاشوا في ذلك المجتمع والوسط الثقافي.

يقول نصر حامد أبو زيد: " ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكَّلت في إطارها بأي حال من الأحوال"[(١)].

ويقول أيضاً: " التعددية النصية في بنية النص القرآني تُعدُّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتِج للنص؛ لأنها تُمثِّل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامَّة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصَّة"[(٢)].

ومن هنا زعم عبد المجيد الشرفي أن رسالة النَّبي صلى الله عليه وسلم – وهو يريد القرآن- تحتوي على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي، فالحديث فيها عن الجن وعن الهبوط من الجنة وعن دور إبليس والشياطين والملائكة وعن الطوفان وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصوَّرات الحديثة. وكذا الشأن بالنسبة لمظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها، والتي لم تعد لها –كما يزعم- في نفوس المعاصرين الأصداء ذاتها ولا لها في فكرهم الدلالات عينها[(٣)].

ومن هذا المنطلق ادعى أركون أن الإسلام مستمد من الطقوس والشعائر الدينية القديمة. ويزعم أن الأثر الكتابي -الذي كان سائداً في القرن السابع- واضح في القرآن الكريم [(٤)].

---

(١) أبو زيد، نصر، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٩٢.

(٢) أبو زيد، نصر، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص١٠٥.

(٣) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٤٥.

(٤) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ٥٠-٥٣، وينظر: أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٠٧-١٠٩.

ويقول محمد عابد الجابري: " إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، ومن دون شك فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تُشكِّل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان، بل ويعيش في كنفه"(١).

ومن تأمل في هذه الفكرة يعلم أنها مأخوذة من الفلسفة المادية الجدلية التي ترى أن الفكر يظهر من" خلال عملية أنشطة الإنسان الاجتماعية والإنتاجية، ويضمن انعكاساً وسيطاً للواقع، ويكشف الروابط الطبيعية داخله"(٢).

كما أن هذه الفكرة هي عين ما قال به المستشرقون قبل أصحاب القراءة الحداثية، فقد ذكر عبد الرحمن بدوي لائحة من الكتب والدراسات لكُتَّاب يهود ومسيحيين بهذا الخصوص، وذكر أن كل هؤلاء الكُتَّاب يؤكدون "أنّ محمداً باعتباره مؤلفاً للقرآن اقتبس أغلب القصص، وعدداً كبيراً من الصور البيانية، وكذلك الحِكَم والأمثال من الكتب المقدَّسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى"(٣).

نقد هذا الادِّعاء:

يُرد على ذلك بما يأتي:

أولاً: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلط بأهل الكتاب كثيراً، ولا يمكن أن يُقال: إنه أخذ القرآن كله بجلسة أو جلستين أو عشر جلسات.

ثانياً: أن في القرآن الكريم أموراً تخالف ما في الكتب السابقة، فعلى سبيل المثال: التوراة والإنجيل المحرفة تصف الأنبياء بأقذع الأوصاف فتنسب لهم من المعاصي والشرور ما يُستحيا أن يُنسب إلى إنسان آخر فضلاً عن أن يكون نبياً، أما القرآن الكريم فإنه قد تحدث عن الأنبياء بأفضل الأوصاف وأجملها مما يليق بمقام النبوة المعصومة(٤).

---

(١) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ص٢٤.

(٢) **الموسوعة الفلسفية الروسية**، ص٣٣٢.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة: كمال جاد الله، (الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د.ت) ص٢٣- ٢٤.

(٤) أبو شهبة، محمد، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، (القاهرة- مكتبة السنة، ط٤، د.ت)، ص١٠٧.

فضلاً عن أن ما في الكتب السابقة المحرفة من شرك وضلال واضح، ردَّ القرآن الكريم على قائليه وفاعليه، قال تعالى:﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًاۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [سورة المائدة: ١٧].

وقال تعالى:﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾ [سورة المائدة: ٧٣].

بل إن القرآن أظهر أشياء كثيرة أخفاها أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ ﴾ [سورة المائدة: ١٥].

ثالثاً: من المعروف أن الأدباء يسطون على آثار غيرهم وينسبونها لأنفسهم، فكيف يأتي بشر فينسب لغيره أبلغ بيان في الدنيا، فلو كان من عند محمد صلى الله عليه وسلم لنسبه إلى نفسه ولما أنقص ذلك من طاعته شيئاً، فها هو الحديث الشريف لم ينسبه النَّبي صلى الله عليه وسلم إلى الله ومع ذلك يهتم المسلمون بتطبيقه واتباعه والتَّأسي به كما القرآن الكريم[1].

(١) دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم**، ص٢٢

رابعاً: ها هو القرآن الكريم بين أيدينا والحديث النبوي، والفرق واضح في البلاغة والتأثير في القلوب، ولو كان من عند النبي صلى الله عليه وسلم لكان كلامه واحداً[1].

خامساً: كان يجيئه القول من القرآن على غير ما يحبه ويهواه، إذ كان يأتيه أحياناً بالتعنيف الشديد والعتاب القاسي، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١ ﴾ [سورة التحريم: ١]. وكقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٦٧ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٦٨ ﴾ [سورة الأنفال: ٦٧-٦٨][2].

سادساً: أن في القرآن الكريم من الغيوب الماضية والنبوءات المستقبلة والتفاصيل الدقيقة ما لا يمكن لبشر أن يأتي به بنفسه مهما أوتي من الذكاء والعقل، ومن تلك الأخبار ما لم تكن لا في التوراة ولا في الإنجيل ولا في غيرها.

ومن تلك النبوءات ما يتعلق بمستقبل الإسلام ذاته فقد تحققت رأي العين بالرغم من أن الإسلام كان محاصراً مطارداً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٣٢ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ٣٣ ﴾ [سورة التوبة: ٣٢-٣٣].

وقد تحقق هذا فامتدَّ الإسلام شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً حتى وصل إلى كل القارات، بالرغم من كثرة المعادين والمحاربين له، وبالرغم من كثرة الأموال التي تُنفق للصدَّ عنه، ألا يدل كل هذا على أنه تنزيل من رب العالمين.

---

(١) المرجع السابق، ص٩٨-١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤-٢٥.

ويكفي أخيراً للرد على الشبه السابقة كلها أن أنقل من كلام الغربيين أنفسهم ممن شهدوا على دحضها واعترفوا لنبينا صلى الله عليه وسلم بالنبوة والرسالة والصدق:

فيقول المستشرق الإنجليزي لايتنر: " بقدر ما أعرف من ديني اليهود والنصارى أقول بأن ما علمه محمد ليس اقتباساً، بل قد أوحى إليه ربه، ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، وإني بكل احترام وخشوع أقول: تضحية المصالح الذاتي، وأمانة المقصد، والإيمان القوي الثابت والنظر الصادق الثاقب بدقائق وخفايا الخطيئة والضلال، واستعمال أحسن الوسائط لإزالتها، ذلك من العلامات الظاهرة الدلة على نبوة محمد وأنه قد أوحي إليه"[1]. وقد شهد موريس بوكاي أن الغرب تحامل في اتهامه للقرآن بأنه مأخوذ من التوراة والإنجيل، وأن اتهامهم هذا بغير دليل، فقال: " هكذا في الغرب يُحكم على محمد صلى الله عليه وسلم في غالب الأحيان، يزعمون أنه لم يفعل أكثر من أن نقل من التوراة والإنجيل، وذلك حكم بلا محاكمة"[2].

ويقول بعد أن قارن بين القرآن والتوراة والإنجيل في مسألة الطوفان: " الاختلافات بين روايات القرآن وروايات التوراة موجودة، وهي هامة. وبعض هذه الاختلافات يفلت من أي فحص نقدي. إذ هناك افتقاد للمعطيات الموضوعية. ولكن إذا كان بالإمكان التحقق من معطيات الكتب المقدسة، وذلك بمعونة معطيات أكيدة، يصبح واضحاً تمام الوضوح عدم إمكانية اتفاق رواية التوراة – في تقديمها للطوفان بزمنه ومدته– مع مكتسبات المعرفة الحديثة. وعلى العكس من ذلك فإن رواية القرآن تتضح خالية من أي عنصر مثير للنقد الموضوعي. فمن عصر رواة التوراة إلى عصر تنزيل القرآن. هل حصل على معلومات من شأنها أن تلقي نوراً على حدث مثل هذا؟ بالتأكيد لا، فمن العهد القديم إلى القرآن كانت الوثيقة الوحيدة التي في حوزة الناس عن هذه الحكاية القديمة هي التوراة بالتحديد. وإذا لم تكن العوامل الإنسانية تستطيع أن تشرح التَّغيرات التي طرأت على الروايات لتتجه بها إلى

---

(١) لايتنر، **دين الإسلام**، ترجمة: عبد الوهاب سليم، (دمشق: المكتبة السلفية، د.ط، ١٤٢٣هـ)، ص٤– ٥.

(٢) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم** (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة) (القاهرة– مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠٠٤م)، ص١٥٦.

التوافق مع المعارف الحديثة، فيجب أن نقبل شرحاً آخر، وهو أن هناك تنزيلاً من الله قد جاء بعد التنزيل الذي تحتوي التوراة عليه"[1].

(١) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)**، ص٢٥٢.

المطلب الثاني

دعاوى الحداثيين حول مكانة الوحي وحجيته، ونقدها

البنية المعرفية عند المؤمنين تقوم على وحي السماء الثابت والمناسب لكل المتغيرات الزمانية والمكانية، فالوحي هو مصدر حياة المؤمنين منذ هبوط البشرية على وجه الأرض، وقد أشار القرآن إلى ذلك، قال تعالى: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [سورة البقرة: ٣٨].

فالوحي يرى الإنسان مُستخلفاً في الأرض، ولهذا لا بد أن تكون حياته على وفق إرادة الله، بينما أصحاب القراءة الحداثية يرون الإنسان مركز الوجود، وأنه لا سلطة عليه من خارج ذاته، كما أن الوحي أخبرنا أن هدفه تعبيد الناس لله، وتسييرهم على هداه ليصلوا إلى السعادة الأبدية.

فالوحي هو المسيِّر لحياة المؤمنين والمنظِّم لها، ولا بد أن تكون هذه حياتهم؛ لأنهم بذلك أُمروا، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴾ [الأنعام: ١٦٢-١٦٣].

هذه هي مكانة الوحي في حياة المؤمنين، فالوحي هو المصدر الأعلى والنهائي في حياتهم، وأصحاب القراءة الحداثية يعلمون ذلك، فيقول أركون: " إن المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم"[1].

مكانة الوحي في منظور القراءة الحداثية:

سبق بيان المكانة للوحي عند المؤمنين، فما هي مكانته عند أصحاب القراءة الحداثية؟

---

(١) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١١.

للجواب على هذا علينا التذكير بما سبق لنا في الفصل الأول من بيان لنظرة أصحاب القراءة الحداثية للإنسان، فنظرتهم له تختلف عن الرؤية الإسلامية، إذ إن أصحاب القراءة الحداثية يرون الإنسان مركز الوجود؛ لهذا فرؤيتهم للوحي ستختلف –على وفق هذه الرؤية للإنسان– عن النظرة الإسلامية، فهم يرون أن الهدف من الوحي ليس تعبيد الناس لله رب العالمين، وإنما هدفه: تطوير الواقع، يقول حسن حنفي: " ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها"(١).

إذاً تطوير الواقع –ليس إلا– هو الهدف من الوحي عند أصحاب القراءة الحداثية؛ ولهذا فما يراه المؤمنون في الوحي يؤرق مضاجعهم، إذ الوحي عندهم «مقدَّس»، وقد بيَّن أركون هذه المكانة للوحي عند المؤمنين فقال: "إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نُطق به من قِبَل النبي وجُمِع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي، فهذه المكانة محميَّة من قِبَل الإجماع الكوني لكل المسلمين"(٢).

ولذلك سوف يسعى أركون لتفكيك المفهوم التقليدي اللاهوتي للوحي –حسب زعمه– يقول: " سوف أبتدئ بالتحليل الظاهراتي أو الفينومينولوجي(٣) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما كان قد استُقبِل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين... على هذا الأساس المعرفي سوف أجعل الأبعاد التاريخية والأنتربولوجية(٤) واللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحاً، وذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية"(٥).

---

(١) حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، ص(٦١).

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٢.

(٣) الفينومينولوجيا: هي علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية، ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني هوسرل، وقد قامت الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، داعية أساساً للرجوع إلى ما هو محسوس عيني. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٣٥٢.

(٤) الأنتربولوجيا: اتجاه في الفلسفة البرجوازية بالقرن العشرين، يعتمد على هذه أو تلك من سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح كافة القضايا الفلسفية وحلها. ينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، ص١٠٤.

(٥) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٦– ١٧.

ولن أشرح كلام أركون هذا من عندي، وإنما سأكتفي بنقل تعليق هاشم صالح على هذه النقطة، إذ يقول: " نلاحظ أن أركون سوف يقوم بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة بإعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له. وعملية التَّفكيك هي ما يدعوه بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش"[1].

هذا هو معنى الأشكلة عند أركون، يريد أن يجعل مفهوم الوحي مُشكلاً من أجل زعزعة المكانة التي يحظى بها في قلوب وحياة المؤمنين به.

والهدف من أشكلة الوحي عند أصحاب القراءة الحداثية هو: أن يكون الوحي عرضة للنقد من أجل زحزحته عن حياة الأمة، وبهذا يتبين لنا أن الحداثيين لا يرون للوحي أهمية ولا مكانة؛ لأنه بزعمهم إما باطل أو نافل.

حجية الوحي في منظور القراءة الحداثية:

الوحي في منظور هذه القراءة لا حجة له، والسبب في ذلك عندهم إما لأنه باطل أو نافل، فهذا أدونيس يستدل بكلام ابن الرواندي[2] على عدم حجية الوحي، فيقول: "انطلق ابن الرواندي والرازي[3] في مناقشتهما للوحي من القول: إما أن الوحي موافق للعقل، وإما أنه مخالف. فإن كان موافقاً فإن العقل يُغني عنه ولا يحتاج إليه الإنسان. أما إن كان مخالفاً فذلك يعني أنه لا تنقذ الإنسان إلا قوة تناقض الإنسان، فكأن الإنسان موجود خارج نفسه، وهذا مما يكذبه العقل. فالوحي في كلتا الحالتين: إما أنه نافل، وإما أنه باطل. ويعني ذلك أن الإنسان قادر أن يفهم الكون، وأن يسيطر على الطبيعة وعلى مصيره

---

(١) حاشية هاشم صالح عند ترجمته لكتاب **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧.

(٢) أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، فيلسوف مجاهر بالالحاد. من سكان بغداد. نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان، توفي عام ٢٩٨هـ، ينظر: الزركلي، خير الله، **الأعلام**، (٣٦٧/١).

(٣) أبو بكر: محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر: فيلسوف، من الائمة في صناعة الطب. من أهل الري، وهو غير صاحب التفسير. ينظر: الزركلي، خير الله، **الأعلام**، (١٣٠/٦).

اعتماداً على العقل، ودون الحاجة إلى الوحي"[1] وبهذا الاستدلال يصل إلى هدم النبوة، وإلى أن كل ما يأتي عن طريق الوحي وكل ما تولَّد منه لا قيمة له، فالوحي على هذا لا حجية له، وفي نهاية الوحي نهاية النبوة وبداية الواقع، ونهاية النظرية وبداية التجربة، ويصبح الفكر انبثاقاً من التجربة، لا هبوطاً من الغيب[2].

هكذا تعمل القراءة الحداثية على إنكار حجية الوحي لتنحيته عن حياة البشرية قاطبة، وإليك دليلا آخر من أطروحاتهم، يقول أركون: " جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يُشكِّلا ...صدعاً حقيقياً أو حداً فاصلاً بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علمياً أو تجريبياً"[3].

هكذا يصرِّح أركون بأن الوحي باطل علمياً وتجريبياً، وفي هذا إنكار صريح للوحي، وهناك كثير أمثاله ممن يصرِّحون بإنكار حجية الوحي، وهناك صنف آخر من الحداثيين يحاولون التورية في إنكار حجية الوحي، ولكن ذلك لا يعفيهم من أن يكونوا في زمرة المنكرين له؛ لأن المنكرين للوحي ترجع دعواهم إلى أمرين: إما أن ينكروا الوحي جملة، وإما أن يفسروه تفسيراً يخضع للظواهر البشرية بحيث لا يكون هو مقتضى اصطفاء من الله تعالى، ومن ثم لا يكون مقدساً ولا ملزما للخضوع لتشريعاته وأوامره[4].

وقد أوضح علي حرب[5] وهو يتحدث عن مشاريع بعض أصحاب القراءة الحداثية هدفهم من مشاريعهم تلك، يقول عن هدف نصر حامد أبو زيد من حديثه عن مفهوم الوحي: " فهو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع، ويشكل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، ليحل محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي، ومنتج ثقافي، انطلق

---

(١) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١/١٢٩).

(٢) المرجع السابق، ن.ص.

(٣) أركون: محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٨.

(٤) الدميجي، صالح بن محمد، **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين**، (الرياض- مركز البحوث والدرسات لمجلة البيان، ط١، ١٤٣٣م)، ص٢١٦.

(٥) كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني معاصر، له مؤلفات عديدة، منها ((نقد النص)) و((أزمنة الحداثة الفائقة)).

من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها، وبالنظام الثقافي الذي تشكَّل به وأسهم في تشكيله"[١].

ولذلك نراهم يمجدون الملحدين الذين أنكروا الوحي والنبوات كالرازي وابن الرواندي، ويعتبرون توجههما الإلحادي تفضُّل منهما على البشرية، يقول أدونيس: " كان الله – الغيب محوراً للتأمل، قبل الرازي وابن الرواندي، وبفضلهما أصبح الإنسان– العقل هو المحور الجديد للتأمل، وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الإنسان، وحريته، أي في توكيد قدرته على أن يكون سيد مصيره، قادراً على أن يفعل بحريته وعقله كل شيء، وكانت تلك مقدمَ الانعتاق العربي من الجبرية الإلهية أو التاريخية"[٢].

: " إن منطق الإلحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية، وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان، فما دام الإنسان تابعاً للغيب، لا يمكنه بحسب هذا المنطق أن يكون إنساناً، فتجاوز الوحي هو إذاً تجاوزٌ لإنسان الوحي، أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي، إنسان العقل... ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحل العقل محل الوحي، والإنسان محل الله"[٣].

وبهذا يكون الإنسان هو مصدر الوحي، وقد صرَّح بعض أصحاب القراءة الحداثية بهذا الأمر في كتبهم التي يكتبونها، فمن تلك التصريحات، قول حسن حنفي: " إن الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله"[٤].

ويقول في موطن آخر: " الروح الإنسانية وطبيعتها هي السبب الأول في وجود الوحي؛ لأنها قادرة على تكوين بعض الأفكار، تفسر بها طبيعة الأشياء، وتدل بها على الحياة الصحيحة؛ فلو لم تكن هناك روح إنسانية، لما كانت هناك نبوة، ولو لم يكن هناك إنسان لما كان هناك وحي"[٥].

---

(١) حرب، علي، **نقد النص**، ص٢٠٥– ٢٠٦.

(٢) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١٣٢/١).

(٣) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١٢٩/١، ١٣٠).

(٤) حنفي حسن، **من العقيدة إلى الثورة**، (٣٦/٤).

(٥) حنفي، حسن، في مقدمته على **رسالة في اللاهوت والسياسة**، لاسبينوزا، ص٤٥– ٤٦.

وأخيراً يصل أصحاب القراءة الحداثية إلى يقينية، مفادها –كما يقول أركون–: أن الفكر الحداثي قد تخلص من إشكالية الوحي، بل وقضى –عملياً– عليه بكل ما يحمله من نظرة إلى العالم وممارسات شعائرية وأخلاقية وسياسية، لكنه يرى هذا الفكر لم يقم بتقييم الوظيفة النفسانية الثقافية التي تلعبها هذه الإشكالية في مجتمعات ((الكتاب المقدَّس))[1].

فالفكر الحداثي خلصهم من إشكاليته، ولم يبق له دور إلا في مجتمعات الكتاب المقدَّس، والتي يدعو أركون إلى تقييم كيف تؤثر هذه الإشكالية في تلك المجتمعات، ومن ثم زحزحة هذا الوحي المشكل عنها.

فالوحي لم يعُد في نظرهم إلا إشكالية يجب تقييمها ومن ثم زحزحتها من عقول من صارت إشكالية عندهم؛ لأنه ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية. ولهذا فإن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية، قد أصبح بالياً مستهلكاً، ومُتجاوزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة كما يزعمون[2].

ولما كان أصحاب القراءة الحداثية لا يعترفون بحجية الوحي ومكانته

النتيجة المترتبة على التقليل من مكانة الوحي وإنكار حجيته:

إن موقف القراءة الحداثية السابق من مكانة الوحي وحجيته يوصلنا إلى نتيجة مفادها أنه لا فرق بين الأديان الموجودة على وجه الأرض قاطبة، وهذا ما صرَّح به أركون، حيث قال: " وتحديدنا الخاص الذي نقدِّمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسَّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدرٍ تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا

---

(١) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٩٦.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٨٥، وينظر: أركون، محمد، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص٩٣.

النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني جديد آخر غير السائد، أقصد: باتجاه فكر ديني يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، (أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)"[1].

هذه هي الخصيصة الفريدة التي تميَّز بها أركون وأمثاله من أصحاب القراءة الحداثية، أن وصلوا بمفهوم الوحي إلى أن الديانات كلها تستوي في أن مصدرها بشري وحسب، وبهذا يكونون—وكما قال أركون- قد ساروا باتجاه فكر ديني جديد آخر غير السائد.

الخلاصة:

نخلص مما سبق إلى أن أصحاب القراءة الحداثية يثيرون الشبهات حول مفهوم الوحي ليصلوا إلى نتيجة مفادها: بما أن الوحي بشري، ومن علوم الإنسان واستنباطاته؛ ولهذا فإنه لا حجة له ولا مكانة له؛ ولهذا نراهم يمجدون الإلحاد الذي استطاع التَّخلُص من الوحي-حسب زعمهم- وأعطى الإنسان مكانته في الحياة.

(١) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (الجزائر - المؤسسة الوطنية للكتاب، د. ط، د. ت)، ص٨٠.

نقد دعاوى الحداثيين حول مكانة الوحي وحجيته:

يمكن الرد على دعاوى الحداثيين حول حجية الوحي ومكانته بما يأتي:

١- الأدلة الشرعية:

قال تعالى: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [سورة البقرة: ٣٨].

وقال تعالى: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًاۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾ [سورة طه: ١٢٣ - ١٢٤].

فهذه الآيات توضح أن من اتبع الوحي فله الفلاح والمعيشة الطيبة في الدنيا والآخرة، ومن تنكب عن الوحي فإن له معيشة الجحيم في الدنيا والآخرة.

وفي هذا دليل واضح على مكانة الوحي وأهميته، على عكس الحداثيين الذين يجعلون الوحي عملاً بشرياً، ويدَّعون أن زمنه قد انقضى، وأنه لا مكان له ولا حجة في زمن الحداثة، فالآيات عامَّة تشمل البشرية منذ أبينا آدم وحتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن الأدلة الشرعية أيضاً: قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴾ [الأنعام: ١٦٢-١٦٣].

فهذه الآية تدل على أن الفرد لا بد عليه أن تكون حياته على وفق وحي الله تعالى المنزَّل، وأن لا يشرك مع الله تعالى أحداً في تسيير حياته العقدية والعبادية والأخلاقية والمعاملاتية.

وهذا عكس ما يزعمه أصحاب القراءة الحداثية الذين يدَّعون أن الإنسان مركز هذا الكون وأن له الحرية التَّامة في التصرف فيه.

ومن الأدلة الشرعية على مكانة الوحي وحجيته: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله)[1].

٢- الأدلة العقلية:

أولاً: أن العقل ليس له كمال مطلق، وليس كل العقول على طريقة واحدة، فكم من قضية تختلف فيها العقول إلى آراء متعددة، والعقل كأي حاسة من الحواس قد يزول وقد يخدع، فعلى سبيل المثال البصر قد يخدع فيرى السراب ماءاً، كذلك العقل، قد يرى الشيء على غير حقيقته.

ثانياً: بقولهم إن الوحي إما موافق للعقل، وإما أنه مخالف. فإن كان موافقاً فإن العقل يُغني عنه، ويكون الوحي على هذا نافلاً ولا يحتاج إليه الإنسان.

وإن كان مخالفاً فذلك يعني أنه لا تنقذ الإنسان إلا قوة تناقض الإنسان، فكأن الإنسان موجود خارج نفسه، وعلى هذا يكون الوحي باطلاً.

ويُرد على هذا بإثبات مقدمة الفرضية الأولى، وهي أن العقل موافق يوافق الوحي، ولكن النتيجة باطلة، وهي قوله: إن الوحي إن وافق العقل صار الوحي نافلاً، فهذه النتيجة باطلة، لأن الموافقة لا تعني عدم الاحتياج إلى الآخر، ويضاف أن موافقة العقل للوحي لم تأت إلا بنور الوحي، كالبصر فإنه لا يستطيع أن يرى في الظلام الحقيقة، لكن إذا جاء النور أبصر الحقيقة على حقيقتها بواسطة النور الذي أنار له تلك الحقيقة ليبصرها، كذلك العقل لا يمكن أن يرى الحقيقة على حقيقتها إلا بنور الوحي. فالبصر له قدرة على رؤية الحقيقة ولكن لا بد من النور، والعقل له القدرة على المعرفة ولكن لا بد له من نور الوحي، فثبت بذلك الموافقة والاحتياج، لا كما زعمه أدونيس من أن الموافقة تعني عدم الاحتياج.

وأما الفرضية الثانية التي تدَّعي أن العقل يخالف الوحي فإنها باطلة في المقدمة وفي النتيجة، لأن العقل الصريح لا يخالف السمع الصحيح بل يصدِّقه ويوافقه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا يجوز أن يتعارض العقل الصريح والسمع الصحيح، وإنما يظن

---

(١) أخرجه **مسلم** في ((صحيحه)) كِتَابٌ: الْحَجُّ، بَاب: حَجَّةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . (٣٨/٤) برقم ١٢١٨.

تعارضهما من غلط مدلولهما أو مدلول أحدهما، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم وكمن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة.

وكثيراً ما يشتبه ذلك وتتعارض الدلالتان عند من يُكن السفسطة والإلحاد لشبه قامت به، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرك، كالأحول الذي يرى الواحد اثنين، والممرور الذي يجد الحلو مراً، وإلا فالسمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم الذي لا يجوز أن يكون في خبره كذب لا عمداً ولا خطأ، والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتاً أو منتفياً في نفس الأمر لا بحسب إدراك شخص معين، وما كان ثابتاً أو منتفياً في نفس الأمر لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك، بل من شهد الكائنات على ما هي عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [فصلت: ٥٣]. فأخبر أنه سيريهم من الآيات العيانية المشهودة لهم ما يبين لهم أن القرآن حق، وقال تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾ ﴾ [سبأ : ٦]، فمن أوتي العلم رأى أن ما أنزل إليه من ربه هو الحق، وأما من كان عنده ما يظنه علما – وهو جهل – فذلك يرى الأمر على خلاف ما هو عليه مثل من زاغ فأزاغ الله قلبه وكان في قلبه مرض فزاده الله مرضاً، وممن يقلِّب الله أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة، ومن الصم البكم العمي الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى، أو لم يكونوا يعقلون بحال، وأمثال هؤلاء قال تعالى فيهم: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الأنعام : ٣٩]"[1].

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ). (٣/٣١٠).

فالوحي حجته ثابتة بالأدلة العقلية والنقلية، ويكفي للاستدلال عقلاً على حجيته بما أخبر به من الغيوب الماضية والمستقبلة والتي لا يمكن لأي عقل بشري أن يصل إليها مهما كان ذكاؤه واطلاعه، وقد جاء العلم الحديث فكشف لنا من حقائق القرآن الغيبية ما جعل أهل العلم المنصفين من غير المسلمين يُسلِّمون بصدق وسبق القرآن إلى تلك الغيوب، فآمنوا وأسلموا مع أهل القرآن لله رب العالمين، وصدق الله العظيم القائل: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [فصلت: ٥٣].

الفصل الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالنص القرآني ونقدها

المبحث الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم ونقده:

المطلب الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم.

المبحث الثاني: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية ونقدها.

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية.

المبحث الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن ونقدها.

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم.

المبحث الرابع: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم ونقدها.

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم.

الفصل الثالث: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالنص القرآني ونقدها

تمهيد:

سبق الحديث عن شبهات القراءة الحداثية حول الوحي عموماً، وبما أن القرآن هو نوع من الوحي، وأن عمل أصحاب القراءة الحداثية الشاقَّ منصب حول القرآن الكريم، ولأن توجههم متجه نحو زحزحته عن حياة الأمة؛ لأنهم يرونه هو العقبة الحقيقية أمام ما يأملون؛ لذلك كله رأيت أن أُفرد الحديث عنه بفصل مستقل.

إن القرآن كلام الله تعالى بنص القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [سورة التوبة: ٦].

ومصدريته من الله بنص القرآن كذلك، قال تعالى: ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَسْرَةٌ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٥٢﴾ ﴾ [سورة الحاقة: ٣٨-٥٢].

وقال تعالى: ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [سورة السجدة: ١-٣].

وقال تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ۝٤٢﴾[سورة فصلت: ٤١-٤٢]. وقال تعالى: ﴿ ۞فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨٠ أَفَبِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَنتُم مُّدۡهِنُونَ ۝٨١ وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ ۝٨٢ ﴾ [سورة الواقعة: ٧٥-٨٢].

فهذه الآيات وغيرها الكثير في القرآن تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن القرآن الكريم تنزيل من رب العالمين، وقد حدَّدت هذه الآيات مصدرية القرآن الكريم، وأكدت بالأقسام العظيمة أن ثبوت تنزُّله من الله عز وجل قطعي، لا مرية في ذلك.

ولكن الغريب في الأمر أن من أصحاب القراءة الحداثية من لا يعترفون بذلك، ويُصِرّون على إنكار هذا الأمر، ويرون أن مصدر القرآن بشري صِرف، ولذا فهو لا يصلح أن يكون مصدراً للمعرفة، ولا للتشريع، لأنه قد عفى عليه الزمن، ولهذا وقفوا منه موقفاً مصادماً ناقداً، ويتلخص حديث أصحاب القراءة الحداثية حول القرآن في أربع نقاط:

الأولى: الحديث في مصدرية القرآن، بمعنى هل القرآن قطعي الثبوت عن الله؟

الثانية: الحديث حول حقائق القرآن الكريم.

الثالثة: الحديث حول حفظ الله تعالى للقرآن الكريم.

الرابعة: الحديث حول دلالة ألفاظ القرآن وآياته.

وسأتناول النقاط المذكورة بالتفصيل لاحقاً –إن شاء الله تعالى–.

المبحث الأول:

طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم ونقده

المطلب الأول: طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم:

في هذه المسألة نجد من أصحاب القراءة الحداثية من يرفضون أن يكون مصدر القرآن هو الله عز وجل، ويزعمون أن مصدرية القرآن بشرية، وقد استخدموا نظريات غربية ليتوصلوا من خلالها إلى التأكيد على بشرية القرآن الكريم.

فمثلاً استخدموا النظرية الماركسية المادِّية التي ترى أسبقية الواقع على الفكر، فالفكر على وفق هذه الفلسفة المادية انعكاس للواقع، وعلى ضوء هذه النظرية ليس هناك أي مصدر مفارق للطبيعة والواقع[1].

ولهذا نرى في كتابات أصحاب القراءة الحداثية تركيزهم على أسبقية الواقع على النص، بمعنى أن النص أُنتج وتولَّد وتشكَّل من ذلك الواقع، فيسمُّونه مُنتجاً ثقافياً، والأفكار على هذا تاريخية وليست خارجة عن الواقع ولا مفارقة له.

يقول نصر حامد أبو زيد: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكَّلت في إطارها بأي حال من الأحوال"[2].

وعلى هذا يرى نصر حامد أبو زيد أن ما خرج عن الواقع لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية والإجرائية لإخضاعه للدرس. ويعتبر أن الحديث عن كلام إلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا -شئنا ذلك أم أبينا- إلى دائرة الخرافة والأسطورة.

فالقرآن—من وجه نظره- في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافي، وعلى هذا فهو يرى أن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويُعكِّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهر النص. ويرى أن النص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من

---

(١) **الموسوعة الفلسفية الروسية**، ص٣٣٦.

(٢) أبو زيد، نصر، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص٩٢.

حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافة لغوية في المحل الأول. ويدلل على ذلك بالتعددية النصية في بنية النص القرآني، والتشابه بين النص ونصوص الثقافة العامَّة[١].

هذه هي حقيقة النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد[٢]، لكن النص–حسب زعمه– في إطلاقه اسم القرآن على نفسه يريد أن يفرض تميُّزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تماماً من حيث صيغته وبنائه من أجل إثبات تعاليه عن ثقافته، وإشغال الناس بالبحث عن هذا المتعالي القائل للنص. ولهذا يدعو أبو زيد إلى عدم التركيز على مصدريته؛ لأن التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته، وإهدار لوظيفته في الواقع[٣].

وزعم عبد المجيد الشرفي أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم — وهو يريد القرآن– تحتوي على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي، فالحديث فيها عن الجن وعن الهبوط من الجنة وعن دور إبليس والشياطين والملائكة وعن الطوفان وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصوَّرات الحديثة. وكذا الشأن بالنسبة لمظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها، والتي لم تعد لها —كما يزعم– في نفوس المعاصرين الأصداء ذاتها ولا لها في فكرهم الدلالات عينها[٤].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص**، ص ٢٧. **والنص، السلطة، الحقيقية**، ص١٠٥،٩٧.

(٢) والحقيقة أن أبا زيد كثيراً ما يقع في التناقضات إما خوفاً من المجتمع أو لأنه لا يدرك ذلك التناقض، إذ يقول بعد أن ذكر كلامه السابق: " إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها". ينظر: أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص**، ص ٢٧.

وتأمل أيها القارئ الكريم كلامه السابق وسترى التناقض بيناً واضحاً فيهما، ويدركه القارئ الحصيف لأول وهله. وهذا ما تنبه له رفيقه في الفكر علي حرب، وقال عند نقله لهذا النص عن نصر حامد أبو زيد: " ومع ذلك فهو يكتب مثل هذا النص الفضيحة". ينظر: حرب، علي، **نقد النص**، ص٢٠٩.

ثم علق بعد نقله لنصه قائلاً" وهذا كلام هو في منتهى التلفيق: القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه". ولهذا يكفينا من سقوط كلامه تناقضه فيه. ينظر: حرب، علي، **نقد النص**، ص٢٠٩– ٢١٠.

(٣) أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص**، ص٥٧، ٦٥.

(٤) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٤٥.

لقد أراد أن يثبت من خلال كلامه هذا أن القرآن ليس مصدره سماوياً، وإنما هو مستمد من الديانات والثقافات التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي.

ويدلل على معنى كلامه هذا إشادتُه بأطروحة حسن حنفي التي حاول فيها نفي وحي القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم، يقول الشرفي: " تجدر الإشارة إلى أن حسن حنفي في أطروحته les methods d exegese...)، المرجع المذكور، الانطلاق من أسباب النزول ليبين أن القرآن ليس وحياً عن الله، ولكنه وحي عن الإنسان، وأنه يُعبِّر عن تجربة محمد البشرية التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عموماً في بحثها عن حقيقتها الإلهية"(١).

فالقرآن تجربة بشرية كما الشعر تجربة بشرية؛ ولهذا ينقد أدونيس من يريدون التفريق بين القرآن والشعر الجاهلي؛ لأنهم يريدون نقل اللغة من مستوى الطبيعة إلى مستوى النظام الثقافي المؤسَّس بالوحي(٢).

وإلى هذه الرؤية حول مصدرية القرآن الكريم يذهب أركون إذ نراه يزعم أن الإسلام مستمد من الطقوس والشعائر الدينية القديمة(٣)، ويريد أن يقصر القرآن الكريم على تلك المصادر لا غير، فيقول: " وأنا أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية"(٤).

وهو بهذا ينفي المصدرية الإلهية عن القرآن الكريم، ولا يعتبره كلاماً آتياً من فوق، وإنما يراه فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا(٥) التي يتكلم عنها العلماء(٦).

ويشكِّك في المصدرية الإلهية للقرآن الكريم ساخراً ممن يؤمنون بتلك الحقيقة قائلاً: " إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يُقدَّم من خلال عبارتين شعائريتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن، فهو

---

(١) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، ص٨٩.

(٢) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١/١٥٠- ١٥١).

(٣) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٠٧.

(٤) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٥٣.

(٥) البيولوجيا: علم البكتيريا، علم النباتات. ينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، ص٣٤٢.

(٦) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٨٤.

يبتدئ كلامه قائلاً: ((قال الله تعالى)) وينهيه قائلاً: ((صدق الله العظيم)). لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به. نلاحظ أن الوحي لم يتعرض للمساءلة، ولم يصبح إشكالياً، وإنما يتم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث"[1].

وفي كتابه ((الفكر الأصولي)) وتحت عنوان ((كيف نقرأ القرآن)) يقول: " لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن. إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاَّهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي"[2].

ويعلق هاشم صالح على كلام أركون هذا قائلاً: " كلمة قرآن مشحونة لاهوتياً إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها، فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية، وتسحقه تحت وطأتها، فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية، أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية؛ ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي مسبقاً التحرُّر من الهيبة اللاهوتية الهائلة، عندئذ، وعندئذ فقط، نستطيع أن نرى القرآن في مادِّيته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئةِ شبه الجزيرة العربية"[3].

هكذا يرون أن المصطلحات الدينية تفرض الهيبة في النفوس؛ لهذا استخدموا مع القرآن الكريم حرب المصطلحات، ولهذا ترى أركون يحاول تغيير كل مصطلح في القرآن والتراث يحمل صفة القداسة، ويأتي مكانه بمصطلح غربي ويحمِّله بالمفاهيم الغربية التي يريد أن يسقطها على القرآن الكريم لنزع القداسة عنه، وقد أفشى لنا هاشم صالح نهج أركون هذا فقال: " نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن. فهو يقول: المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية، ويقول المدوَّنة النصية بدلاً من

---

(١) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١٧.

(٢) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٩.

(٣) تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٩.

القرآن... الخ. وسبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاَّهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن. فالقداسة اللاَّهوتية أو الهيبة اللاَّهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو: أي كنص لغوي مؤلف من كلمات، وحروف، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية،... بمعنى آخر: إن المادِّية اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به"[١].

ويقول أركون أيضاً: " ما كان قد قُبل وعُلِّم وفُسِّر وعِيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مُدَعَّمة من قِبَل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[٢].

وزعم أركون أن الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، كان النبي يعبر عنها بشكل محسوس، ولكن كان القرآن يخلع لباس التعالي على تلك الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية، ويزعم أنه لأجل إلباسها صفة التعالي هذه مُحيت منها التواريخ وأسماء الأماكن والأحداث الفردية[٣].

ويزعم أن القرآن الكريم رُفع إلى مستوى الكتاب المقدَّس بواسطة العمل الجبَّار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين. واعتُبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله، والذي يُشكِّل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم[٤].

هكذا يتهم أركون النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حذف الأماكن والتواريخ والأسماء ليُضفي على القرآن صفة التعالي، وفحوى كلامه هذا أن القرآن أرضي بشري ولكن الرسول والصحابة هم الذين ألبسوه هذا التعالي والقداسة، وقد شرح هاشم صالح مقصد أركون بـ((التعالي))، فقال: " يضع أركون كلمة ((القيم المتعالية)) بين قوسين لأنها غير متعالية في

---

(١) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١١٩.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٢١.

(٣) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٧٢.

(٤) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٤١.

الواقع وغير مقدَّسة، وإنَّما هي تاريخية دنيوية محضة. ولكنها متعالية ومقدَّسة في نظر ملايين المؤمنين التقليديين"[1].

هكذا يحاول أصحاب القراءة الحداثية جعل النبي صلى الله عليه وسلم هو مصدر القرآن، لا أنه وحي رباني من السماء، يقول الجندي عن خطورة ما يقوله هؤلاء، وما يهدفون إليه: " وأخطر ما يقول هؤلاء ((أن القرآن انطباع في نفس محمد نشأ عن تأثير البيئة التي عاش فيها، أو أن القرآن فيض من العقل الباطن، وليس وحياً إلهياً اعتماداً على القول بعبقريته وألمعيته وصفاء نفسه.

ولا ريب أن هدف إثارة هذه الشبهة محاولة قطع الصلة بين المسلمين وبين القرآن؛ فإنه إن كان من كلام محمد كان من عمل البشر، وبذلك فقد معناه الأسمى وتفرق المسلمون وانتهى أمر الاجتماع عليه"[2].

إن موقفهم هذا من مصدرية القرآن الكريم يهدف إلى نزع القداسة عن القرآن الكريم، ونقله من حيز ((اللامفكر فيه)) إلى المفكر فيه –كما يقولون–، ونزع القداسة عنه يعني إسقاط العقائد والأحكام، ويعني أيضا أن يكون القرآن عرضة للنقد، وهذا ما أرادوه وصرَّحوا به في مواطن كثيرة، فهذا أركون يصرِّح بما يهدف إليه، فيقول: " نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيولوجية والفلسفية"[3].

بهذه الصراحة التي لا تحتمل الشك يريد للقرآن الكريم أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، بل ويريد أن يكون ذلك النقد من كل شخص مهما كان مستواه في العلم والثقافة. ويدَّعي أن ذلك أمر لا بد منه، فيقول: " لا بد للطليعة من أن تنقد أشكال

---

(١) تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل**، ص٣٣.

(٢) الجندي، أنور، **المؤامرة على الإسلام**، ص٢٣٠- ٢٣١.

(٣) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص ٢٤٦.

الوعي الغيبي الذي يعرقل نمو الوعي من جهة، ويشارك، من جهة ثانية، في ترسيخ الثقافة الماضوية، واستمرارها، ولا بد لها من أن تمارس هذا النقد"[1].

إن موقف أصحاب القراءة الحداثية هذا من مصدرية القرآن الكريم يعني نفي قضية الإعجاز عنه، وقد صرَّحوا بأن ما في القرآن إنَّما هو تفنن أدبي ليس إلا، يقول نصر حامد أبو زيد: "من الضروري التنبيه هنا إلى أن قضية ((الإعجاز)) تمحورت في الأساس على مفهوم ((التفوق الأدبي)) للقرآن على كل أنماط الكلام البشري شعراً كان أم نثراً "[2].

بل إنهم ليجعلوه شعراً مثل شعر الجاهلية، يقول نصر حامد أبو زيد: " القارئ لسورة الشعراء التي يُستشهد بها على تحريم الشعر، يُدرك بسهولةٍ بنيتها الشعرية، إنه الشعر يهون من شأن الشعر"[3].

هذا هو موقف بعض أصحاب القراءة الحداثية من مصدرية القرآن الكريم، إنه –كما يزعمون– بشري المصدر ولكن أُلبس صفة التعالي ليكون له القبول.

---

(١) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (٢٢٧/٣).

(٢) أبو زيد، نصر، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، (المغرب– المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٠م)، ص١٢١.

(٣) أبو زيد، نصر، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، ص١١٩.

المطلب الثاني

نقد طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم.

ذلك هو طعن الحداثيين في مصدرية القرآن الكريم، وملخصه أن القرآن بشري، ومستمد من الثقافة التي كانت سائدة في عصر النزول، وصيغ بأعلى درجات البلاغة.

ويُرد على هذا الطعن في مصدرية القرآن الكريم بأدلة شرعية وعقلية، كما يأتي:

١- الأدلة الشرعية:

وردت آيات القرآن الكريم مُصرِّحة بأنَّ القرآن وحي من الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ ٣١ ﴾ [سورة فاطر: ٣١].

وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَتُنذِرَ يَوۡمَ ٱلۡجَمۡعِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ فَرِيقٞ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٞ فِي ٱلسَّعِيرِ ٧ ﴾ [سورة الشورى: ٧].

وأخبر الله تعالى أن القرآن الكريم تنزَّل من رب العالمين، فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة المائدة: ٤٨].

وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤ ﴾ [سورة النحل: ٤٤].

"فالمعاني لو كانت هي النازلة وحدها من الله لا توصف بأنها عربية، وإنما الألفاظ ونظمها هي التي توصف بذلك، وبالتالي فإن الألفاظ هي إذن نزلت مع معانيها من الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم، فلغة القرآن ومعانيه كلها وحي من الله"(١).

بل لقد أكَّد الله تعالى بالأقسام العظيمة أن القرآن تنزيل من رب العالمين، فقال تعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٨٠ أَفَبِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَنتُم مُّدۡهِنُونَ ٨١ وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ ٨٢ ﴾ [سورة الواقعة: ٧٥-٨٢].

فهذه آيات صريحات -وغيرها الكثير – تتحدث بأن القرآن تنزيل من الله لا من كلام البشر، بل لقد رد الله تعالى على من اتهم القرآن بأنه بشري المصدر، وتوعد صاحب ذلك الاتهام بالوعيد الشديد، فقال تعالى:﴿ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ١٨ فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ٢٢ ثُمَّ أَدۡبَرَ وَٱسۡتَكۡبَرَ ٢٣ فَقَالَ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ يُؤۡثَرُ ٢٤ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ٢٥ سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ ٢٦ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سَقَرُ ٢٧ لَا تُبۡقِي وَلَا تَذَرُ ٢٨ لَوَّاحَةٞ لِّلۡبَشَرِ ٢٩ عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ ٣٠ ﴾ [سورة المدثر: ١٨-٣٠].

ونفى القرآن الكريم أن يكون مصدر القرآن الكريم هو ذات محمد صلى الله عليه وسلم، وأخبر أنما هو متبع لوحي الله تعالى إليه، فقال تعالى: ﴿ وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥ ﴾ [سورة يونس: ١٥].

---

(١) النجار، عبد المجيد، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٦، ج٢، ص١٤٥.

فالقرآن الكريم وحي الله تعالى، وتنزيل من الله، ومبدؤه من الله، وهو كلام الله تعالى، قال تعالى:﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾﴾ [سورة التوبة: ٦].

٢– الأدلة العقلية على أن مصدر القرآن من الله:

فمن تلك الدلائل:

أولاً: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مشهوراً في قومه بأنه الصادق المصدوق، فكان صلى الله عليه وسلم إذا مر بقومه يشيرون إليه بالبنان ويقولون: هذا هو الصادق الأمين. ثم صدروا عن رأيه ورضوا بحكمه. والعقل المنصف قال ولا يزال يقول: ما كان هذا الأمين الصدوق ليذر الكذب على الناس ثم يكذب على الله[1].

ثانياً: عجز البشر من عهد تنزيل القرآن الكريم وإلى يومنا هذا عن أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وصدق الله تعالى القائل: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [سورة الأسراء: ٨٨].

فعجز البشرية أن الإتيان بمثل القرآن الكريم دليل على أنه خارج نطاق القدرة البشرية؛ إذ البشري يُستطاع على الإتيان بمثله ولو يوماً من الدهر.

ثالثاً: ومن الدلائل على أن الله تعالى هو مصدر القرآن الكريم: إخبار القرآن عن الأمور الغيبية الماضية والمستقبلية والتي لم تذكر لا في التوراة ولا في الإنجيل ولا غيرهما، كالحديث عن غلب الروم للفرس وغير ذلك، وطبيعة هذه الأخبار ليست مما يُرف بالذكاء أو التفرس.

رابعاً: ومن تلك الدلائل السبق العلمي للقرآن الكريم في كثير من المجالات، سواء في علوم الخلق وأطواره أو في علوم البحار أو علم الأجنة أو علم الوراثة أو علوم الكون عموماً، والتي لم يتوصل لها البشر إلا بعد ألف وأربعمائة عام من نزول القرآن الكريم، وقد شهد بذلك السبق العلمي للقرآن الكريم أهل العلم المنصفون في تلك المجالات، كما شهد على صدق القرآن الكريم

---

(١) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (٨٧/١).

وأنه تنزيل من رب العالمين أهل العلم من أهل الكتاب، وقد أخبر الله تعالى عن شهادتهم تلك، بل وأمر نبيه أن يسأل أهل الكتاب السابقين للاستيقان بصدق تنزل القرآن الكريم من رب العزة والجلال، فقال تعالى:﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٩٤﴾ [سورة يونس: ٩٤]. وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَۚ فَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۖ وَمِنۡ هَٰٓؤُلَآءِ مَن يُؤۡمِنُ بِهِۦۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٧ ﴾ [العنكبوت: ٤٧].

وبعد هذه الأدلة الساطعة على صدق تنزُّل القرآن الكريم من عند الله، وعلى أن مصدر القرآن الكريم هو الله تعالى يُقال للمشكِّكين في مصدرية القرآن الكريم، والزاعمين بأنه بشري ومن إنتاج البشر: اسألوا أيها المفترون على القرآن الكريم أهل العلم الذين بحثوا عن الحق بكل موضوعية فوجدوه، لا كمن يحمل مفاهيم مسبقة ويريد إسقاطها على القرآن بالافتراء والتأويل الباطل الذي لا أساس له، ولا مرجع له، ولا موضوعية له، فهاكم من بحثوا عن مصدرية القرآن بصدق وموضوعية فشهدوا بالحق للحق.

يقول موريس بوكاي مبيناً الدلائل على كون القرآن من عند الله: " لو كان كاتب القرآن إنساناً، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟ "[1]. ويقول: " عندما نقابل نص القرآن بالمعطيات الحديثة، كيف لا ننبهر بتلك التحديدات الدقيقة التي لا يمكن افتراض أنها صدرت عن فكر إنسان عاش منذ أربعة عشر قرناً تقريباً"[2]. وصدق الله العظيم القائل: ﴿ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١١٥ ﴾ [سورة الأنعام: ١١٥].

---

(١) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، (دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)**، ص١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٢.

المبحث الثاني:

دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية ونقدها

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية:

تحدث القرآن الكريم عن حقائق عديدة سواء في الجوانب العقدية الغيبية، أم في الجوانب التاريخية.

ففي جانب العقائد يقول الله تعالى عن حقيقة ذاته: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ ﴾ [سورة الحج: ٦].

فهذه الآية مثال على حقيقة من حقائق القرآن، وهي حقيقة وجود الله تعالى، وحقيقة أسمائه وصفاته.

ومن الأمثلة على الحقائق التاريخية الواردة في القرآن الكريم، قول الله تعالى بعد أن ذكر قصة عيسى عليه السلام: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ٦٢].

ففيما سبق أخبر الله تعالى عن ذاته وصفاته بأنها حق، وأخبر عن قصة عيسى بأنها حق.

لكن أصحاب القراءة الحداثية ينكرون الحقائق الواردة في القرآن الكريم سواء أكانت حقائق أزلية أم حقائق تاريخية، ويتَّهمون ما ذكره القرآن من تلك الحقائق بأنها أساطير وتصورات خيالية.

ومن الأمثلة على تشكيك أصحاب القراءة الحداثية بتلك الحقائق: قول نصر حامد أبو زيد عن الحقائق الدينية العقدية والأزلية: " ((لا اجتهاد في مجال العقيدة))هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر"[(١)].

---

(١) أبو زيد، نصر، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص١٣٤

بهذا الوصف يصف نصر حامد أبو زيد حقائق القرآن -والأزلية منها- بأنها تصورات مرتهنة بمستوى الوعي.

ويقول أركون: " في مرحلة القرآن الكريم كان مطلوباً إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين، ولكن هذه الصورة (أو التصور) لله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة... على عكس ما تنطق به المسلَّمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي متعال وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغيُّر بتغير العصور والأزمان"(١).

ويؤكد أركون أن الحداثة ألحَّت على أن الوحي تاريخي، لا أنه متعالٍ، وأن الحقيقة تاريخية لا متعالية، فيقول: " كان الفكر الديني ولا يزال مبنياً على مفهوم دين الحق الذي يُقدِّم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ثم جاءت الحداثة وألحَّت على تاريخية الحقيقة، وعلى الرغم من ذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تشبَّثت بمفهوم الحقيقة المطلقة المتعالية حتى بعد ظهور فلسفة التفكيك للمعنى"(٢).

ويقول أيضاً: " ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرِّد والمتشخِّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس"(٣).

ويقول الحداثي علاء حامد في روايته ((مسافة في عقل رجل..محاكمة الإله)): "أما كان من الأجدى أن نبحث عن إله قبل أن نبحث عن ماهيته.. فهل حقاً يوجد إله ينظم هذا الكون..أم أن هذا الكون ينظم نفسه ذاتياً دونما حاجة لقوة منظمة .. متحكمة؟

إن السؤال المطروح خطير..والإجابة عليه حرجة؛ ذلك لأنه ليس في جعبتنا أمام هذا التاريخ الطويل أدلة مادية ملموسة على وجود الإله"(٤) .

ويقول أدونيس: " الحقيقة انكشاف وتحقق بالعمل. فنحن نتعرف على الحقيقة بالممارسة لا بالنظر والتأمل. والإنسان إذن هو الذي يُنشئ الحقائق انطلاقاً من فعاليته

---

(١) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص١٠٢.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث**، ص١٠.

(٣) أركون، محمد، **تاريخية الفكر الإسلامي**، ص٣٧.

(٤) حامد، علاء، **مسافة في عقل رجل**، (د.ن، د.ط، د.ت)، ص١٥٠.

وممارسته. ومن هنا يشير موقف الرازي وابن الراوندي إلى أن الإنسان وُجد ليحيا بلا دين، أي بلا أي فكرة جاهزة مسبقة، مطلقة أو غير مطلقة، أخيراً لا يصدر هذا عن مجرد نظرية في الإلحاد، وإنما يصدر عن نظرية الإنسان: الإنسان، لا الله، هو مركز الكون"[1].

وأما في جانب الحقائق التاريخية خاصَّة: يقول طه حسين عن حقيقة شخصية إبراهيم وإسماعيل-عليهما السلام-: " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة"[2].

بهذه السفسطة ينكر طه حسين الحقيقة التاريخية التي أخبر عنها القرآن الكريم، ألا وهي وجود شخصية تاريخية اسمها إبراهيم أو إسماعيل، ويزعم أن ذكر هذين الاسمين من باب ذكر الأساطير.

ومع أن كل هؤلاء تحدثوا عن شخصية إبراهيم ووجودها التاريخي، إلا أن أصحاب القراءة الحداثية لا يؤمنون إلا بالمحسوسات تقليداً للغرب؛ لذلك شكَّكوا في القصص القرآني كله، وزعموا بأن كل ما في القرآن الكريم من القصص أسطوري وخرافي.

فهذا محمد أحمد خلف الله يرى: أن مصادر القصص القرآني في الغالب هي العقلية العربية، وأن القرآن لم يبعد عنها إلا في القليل النادر، ومن هنا جاءت فكرة الأقدمين القائلة بأن القرآن ليس إلا أساطير الأولين؛ ذلك لأنهم وجدوا الشخصيات القصصية مما يعرفون، ورأى أن المقصد الأول من القصة هو التوجيهات الدينية؛ ولهذا فليس عنده ما يمنع أن تكون القصة من أساطير الأولين، ويدَّعي أن الله لم يرد أن يعلمنا التاريخ من تلك القصص، وإنما قصد العبرة والموعظة، ويدَّعي بأن ما في القصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصورة الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي صلى الله عليه وسلم عن التاريخ، وما

---

(١) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١/١٣٣).

(٢) حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، (تونس- دار المعارف للطباعة والنشر، (د. ط. ت)، ص٣٨.

يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع[١]. ولهذا فهو يرى أن "من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار، أو يجهلها، أو يخالف فيها، أو ينكرها"[٢].

بهذه السهولة يعطي خلف الله للعقل الحق في إنكار الحقائق التاريخية في القرآن الكريم.

ويقول هشام جعيط عن شخصية موسى –عليه السلام–: " وما نعرفه عن موسى ضبابيٌ إلى درجة أن من الممكن الشك في وجوده جملة"[٣].

بهذه السهولة شكَّك جعيط في وجود شخصية موسى –عليه السلام– تاريخياً.

---

(١) خلف الله، محمد أحمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، مع شرح وتعليق: خليل عبدالكريم، (لندن– سينا للنشر، ط٤، ١٩٩٩م). ص٢٥٧، ٢٧٦ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص٧٤.

(٣) جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص١٢٤.

المطلب الثاني

نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بالحقائق القرآنية:

المتأمل في كلام الحداثيين عن الحقائق القرآنية، وعلى رأسها حقيقة وجود الله يظهر له بجلاء أن الحداثيين جعلوا إنكار وجود الله تعالى وإنكار صفاته أو التشكيك في ذلك مقدمة ينطلقون منها لإنكار الوحي والقرآن، ومن ثم عزل الناس وإبعادهم عن هذا النور المبين الذي هو سبب للسعادة الأبدية في الدنيا والآخرة.

ويُرد عليهم: بأن الحقائق القرآنية التي ذُكرت في القرآن الكريم حق، وموجودة يقيناً بالأدلة الساطعة، وأصل وأساس تلك الحقائق وجود الله عز وجل – الذي شكَّك فيه الحداثيون– فأدلة وجود الله أكثر من أن تُحصى، سواء منها الشرعية أم العقلية.

ومن أعظم الأدلة على وجود الله تعالى، الاستدلال على وجود الله تعالى بآثاره في هذا الكون، وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى هذا الاستدلال، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١].

وقال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ ﴾ [الحج: ٥-٦]

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١ ﴾ [يونس: ١٠١]

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩ ﴾ [يس: ٧٧ - ٧٩]

ومن الأدلة العقلية للاستدلال على وجود الله بآثاره اكتشاف الطاقات الضوئية والإشعاعية والرادار والأصوات في الأثير، وقد تمكن العلماء من معرفة عنصر الهليون عن طريق الأشعة التي صدرت عنه في الشموس، وحددوا حجم ومدار كوكب النبتون قبل أن تراه الأجهزة العلمية، وذلك بنفس الوسيلة العلمية، وهي معرفة الجانب غير المحسوس من الحقائق عن طريق شواهده، وآثاره في العالم المحسوس.

وهكذا اكتشف الإنسان ما وراء المادة بل قد أحاط بالمادة، فيستحيل أن تكون هي الخالقة له وهي المفسرة لحياته.

وأصبح مِنَ المسَلَّمِ بِهِ عِلْمِيًّا أن تعرف الجانب الغير المرئي من الحقائق عن طريق الآثار التي تدل عليه في العالم المحسوس[1].

ويكفي للدلالة العقلية على وجود الله -تعالى – استدلال ذلك الأعرابي بفطرته السليمة على وجود الله تعالى، عندما سئل عن دليل وجود الله؟ "فقال: يا سبحان الله! إن البعر ليدل على البعير، وإن أثر الأقدام ليدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير؟!"[2].

---

(١) البهنساوي، سالم علي، **تهافت العلمانية في الصحافة العربية**، (المنصورة، مصر-دار الوفاء، ط١، ١٩٩٠م)، ص٢٣بتصرف يسير.

(٢) الحكمي، حافظ بن أحمد، **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، (الدمام- دار ابن القيم، د.ط، ١٩٩٠م)، (١/١١١).

وأما زعمهم بأن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، فيُجاب على ذلك بما يأتي:

أولاً: أن هذا الاستدلال يقوم على أساس نظرية دارون التي تقول بالتطور من الأدنى الأعلى، وهم هنا يزعمون أن الإنسان تطور في المعرفة من الاعتماد على الاساطير والخرافات إلى الاعتماد على العلم والتجريب، وهذه النظرية ثبت بالأدلة النقلية والعقلية بطلانها، والواقع كما في النقطة التالية يُكذبها.

ثانياً: ها هي الدول الأوربية وأمريكا بعد أن شربت من الحداثة حتى الثُمالة تعود إلى الدين والتَّدين الكنسي والتعميد، وها هو اليمين المتطرف يكتسح الساحات، وهو في ازدياد يوماً بعد يوم، فعن أي وعي ومعرفة يتحدثون؟!

وقد أبان لنا أركون سبب العودة إلى العقيدة التي هُجرت على مدى عقود، فقال: وها هو أركون داعية الحداثة اللامع يتحدث عن اليأس والكفر بالتقدم، والفراغ الروحي الذي أنتجته الحداثة، فيقول: " هذا الفراغ نتج بعدئذ عن نزعة الشك المتزايدة بفكرة التقدم الواثق من نفسه واللامحدود (أو لنقل مخيال التقدم أو الأمل بالتقدم) فلم يعد أحد يؤمن بالتقدم كما كان عليه في الحال السابق. وكذلك نتج عن الفشل الفظ والعنيف لذلك الدين الدنيوي والملحد الذي وعد الناس بالخلاص المباشر على هذه الأرض عن طريق النضال الأخير للبروليتاريا العالمية أو (الأممية). وكذلك نتج هذا الفراغ عن المآسي الفظيعة للمحرقة اليهودية والفولاغ والتراجيديا الفلسطينية أو الصراع العربي-الإسرائيلي والمجاز التي تحصل حالياً على كوكبنا الصغير، والاستبعاد الجماعي لشعوب بأسرها من القوى الهائلة للعولمة. هذه الأحداث هي التي أفقدت الناس الثقة بالمستقبل والحضارة والحداثة، وهي التي خلقت هذا الفراغ الروحي أو الأخلاقي الذي نشهده اليوم"[1].

بهذا يتبين لنا أن مقولة تطور المعرفة في العقائد زائفة.

وأما الحقائق التاريخية كـ«وجود الأنبياء» وغيرهم: فيُرد على هذا بأن يُقال: في زعمهم بأن شخصية إبراهيم – عليه السلام- أسطورية ولم تتحدث عنها سوى التوراة والإنجيل والنبي صلى الله عليه وسلم ناقل عنها يُرد عليهم بأن شخصية إبراهيم – عليه السلام- من الشهرة بمكان عبر قرون وقرون. ولم تتحدث عن شخصيته التوراة والإنجيل

(١) ينظر: أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣١٧.

فقط، وإنما تحدثت عنه أمم سابقة غيرهم، وقد أشار عباس محمود العقاد إلى تلك المراجع التاريخية -غير التوراة والإنجيل والقرآن- عند حديثه عن إبراهيم في موسوعته[١].

ويكفي للتمثل على صديقة ما حكاه القرآن عن وجودها: الأحافير والاكتشافات الحديثة عن ذلك، فقد جاءت الأحافير الحديثة فبددت الافتراءات التي نُسجت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حول الأنبياء عموماً، وحول شخصية إبراهيم على وجه الخصوص، وأظهرت زيف تلك الدعاوى وبدلت تفكير الناس عن ذلك؛ إذ ألف ((ليونارد وولي))[٢] كتاباً عن إبراهيم — عليه السلام- بعد الأحافير التي قام بها على رأس بعثة للتنقيب عن الآثار في الجزيرة العربية وشمال سوريا، وخلاصة ما وصل إليه أن إبراهيم -عليه السلام- شخصية تاريخية وجدت حقاً، وقد ذكر ما كان عليه عقائد قومه من خلال تلك الآثار والحفريات، وقد جاءت مطابقة لما ذكره القرآن الكريم من عبادتهم للكواكب والأصنام[٣].

ويقول العقاد عن موافقات الأحافير للقصص القرآني: " وقد جاء في القرآن أن إبراهيم كان ينظر في النجوم، وأن يوسف كان يُعبِّر الرؤيا، وأن موسى كان يطَّلع على سحر الكهان، فمن موافقات الأحافير أنها تأتي بالسند المكتوب الذي يشرح لنا تفصيلات هذه الأخبار"[٤].

لذلك سمَّى العقاد ما عثر عليه المنَقِّبون في حفرياتهم عن إبراهيم -عليه السلام- بـ((الفتح))، فقال: " ولكن المؤرخين لا يستطيعون أن يذكروا فتحاً من تلك الفتوح أعظم

---

(١) العقاد، عباس محمود، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، (بيروت- دار الكتاب العربي،ط١، ١٩٧٠م)، (١/٣٣٠- ٤٣٣).

(٢) ليونارد وولي، عالم آثار بريطاني، ولد عام ١٨٨٠، وتوفي عام ١٩٧١م، وهو الذي اكتشف مدينة أور الأثرية جنوب العراق، وهي موطن إبراهيم -عليه السلام- الأصلي، له كتاب بعنوان ((إبراهيم والكشوف الأخيرة)) ينظر: **الموسوعة العربية العالمية**، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط.٢، ١٩٩٩م)، (٢٣٨/٢٧).

(٣) ينظر: ما نقله العقاد عنه في **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، (٤٥٣/١، ٤٩٥).

(٤) العقاد، عباس محمود، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، (٤٨٢/١).

عملاً وأبقى أثراً في تاريخ الإنسان من تلك الفتوح التي اقترنت بدعوة إبراهيم –عليه السلام–... هي فتوح تصحح مقاييس الفكر وتبدل علاقة الإنسان بنفسه وبدنياه"[1].

نعم لقد جاء المنقِّبون بمعلومات من بطون الحفائر وخفايا الآثار، لم تكن في حساب أحد ممن عرضوا لهذه السيرة قبل مائة عام.

ويُمكن القول بعد هذه الكشوفات: هذا ما أثبتته الأحافير الحديثة المحسوسة، فوقع الحق، وبطل ما يتخرصه المتخرِّصون عن القرآن وحقائق القرآن عموماً.

وما أجمل كلام العقاد في الرد على من أنكر شخصية إبراهيم – عليه السلام– عندما قال: "فالذي ينفي وجود إبراهيم جزماً ويقيناً لا يستند إلى حجة واحدة من حجج العلم، ولا يزيد على مجرد الإنكار. والذي يشك يبني شكَّه على أسباب لا يعتبرها العلم ولا العقل من أسباب الشك في وجود شيء"[2].

وأما إنكار شخصية موسى عليه السلام: فيُرد على ذلك بالقول: كيف يكون ضبابياً مع أن هناك شريحة واسعة من الناس تنتسب إلى دين موسى –عليه السلام– وموجودة منذ مئات السنين، والقرآن والتاريخ البشري يتحدث عن ذلك، وكذلك الكشوف العلمية الحديثة، حيث كشف أن أحد الفراعنة مات غرقاً، وهذا يدل على تطابق ما ذكره القرآن والتاريخ عن هذه الشخصية التي عاشت في زمن موسى عليه السلام، ومع ذلك يأتينا شخص لا دليل له ولا حجة، ويقول: من الممكن التشكيك في شخصية موسى التاريخية.

---

(١) العقاد، عباس محمود، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، (١/٣٢٠)، (١/٣٢٦).

(٢) المرجع السابق، (١/٣٢٦).

المبحث الثالث

دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم ونقدها

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم:

ضمن الله تعالى لرسوله الكريم وعباده المؤمنين حفظ كتابه الكريم القرآن العظيم من التبديل والتحريف، ومن الزيادة والنقصان، فقال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [سورة الحجر: ٩].

والسبب في هذا الحفظ هو أن هذا الكتاب العظيم هو كتاب الهداية للبشرية إلى يوم الدين، لهذا كان لزاماً حفظ هذا الكتاب الهادي لأنه لا كتاب بعده، كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم لا نبي بعده.

والآية السابقة صريحة في تكفُّل الله عز وجل بحفظ كتابه الكريم، ولكن أصحاب القراءة الحداثية وكما هي عادتهم في التكذيب والتشكيك في كلام الله ووعوده والحقائق التي يخبر عنها، يشكِّكون في حفظ الله لهذا الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإليك افتراءاتهم في هذا الأمر:

أولاً: زعموا أن الآيات الواردة حول حفظ الله تعالى للقرآن الكريم، هي للأمر وليست وعوداً أو أخباراً:

يقول نصر حامد أبو زيد: " وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [سورة الحجر: ٩]. لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ. وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهرِهِ الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء

والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

ثانياً: الاستدلال بآيات النسيان والنسخ: زعم محمد عابد الجابري أن التغيير حصل في القرآن الكريم، وأن ذلك حصل بعلم الله ومشيئته، وينسب إلى القرآن الكريم أنه قد نصَّ على إمكانية النِّسيان والتَّبديل والحذف والنسخ، وقد استدل على ذلك بآيات النسخ، وبقوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الأعلى: ٦-٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٠١ ﴾ [سورة النحل: ١٠١]، فهذه الآيات في جملتها-حسب زعمه- تؤكد حصول التغيير في القرآن الكريم[2].

ثالثاً: الاستدلال بالنظريات الغربية على تحريف القرآن الكريم وتبديله:

اتكأ أركون على النظريات الغربية للتدليل على التغيير والتحريف في القرآن الكريم، حيث نراه يستدل بقاعدة من المنهج الألسني للتدليل على ذلك، وهذه القاعدة تقول: "هناك أشياء تضيع، أو تتحور، في أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"[3]. فهو من هذه القاعدة يَتَوَصَّل إلى أن القرآن الذي أُنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ضاع إلى الأبد؛ إذ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى نسخ المصحف لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدوَّن، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق ولا يمكن للمؤرخ أن يصل إليه أو يتعرف عليه، مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث، ودليله على ذلك أن المصحف الموجود اليوم ليست آياته مرتبة كما نزلت تاريخياً. ويدعو إلى أن يستمر البحث إذا كان هناك أمل في العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قِدماً من النسخة التي نمتلكها حالياً، كما يدعو إلى إعادة

---

(١) أبو زيد، نصر، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص٦٩-٧٠.

(٢) الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (بيروت-مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م)، (٢٣٢/١).

(٣) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٥٣.

تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله، لأن في القرآن أخطاءاً إملائية ونحوية فُرضت من قبل السلطة المسيطرة بالقوة، ولهذا لم تتعرض لأي دراسة نقدية، كما يدعوا إلى القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافات والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وهذا العمل لا بد أن يتبعه فيما بعد- وكما حدث للأناجيل والتوراة – إعادة قراءة سيمائية ألسنية للنص القرآني، فالمنهج الألسني يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية[1] بتلك النصوص[2].

وبالرغم من أن أركون افترى فريته بزعمه أن القرآن لم يدون إلا في عهد عثمان، وفي عهدِه أُغلق نهائياً، إلا أن تلميذه ومترجم كتبه هاشم صالح يفتري أعظم فرية من أركون حيث يقول: " إن القرآن لم يَثبُت كما نظن في عهد عثمان، وإنما ظل الصراع محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة؛ وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح كنص نهائي لا يمكن أن نضيف عليه أي شيء، أو نحذف منه أي شيء، وقد أصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره، واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب"[3].

إنه بهذا الاتهام يزعم أن الحذف والإضافة في القرآن الكريم استمرت حتى القرن الرابع الهجري.

الخلفية الفكرية لهذه الشبهة:

أصحاب القراءة الحداثية في نظرتهم لتحريف القرآن الكريم ليسوا هم مبتدعيه، وإنما هي فكرة استشراقية سابقة على الحداثيين، وما الحداثيون العرب إلا متطفلون على تراث الاستشراق.

---

(١) البسيكولوجيا: علم النفس، ويبحث في ظواهر النفس للكشف عن قوانينها. ينظر: سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، ص٣٠٦.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٢٧، وينظر: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص١٨٨، وينظر: **من الاجتهاد إلى نقد العقل**، ص٣٣، ٣٧، ٣٨، وينظر: أركون، محمد، **تاريخية الفكر الإسلامي**، ص٢٩١.

(٣) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص١١٥.

وإليك من كلام المستشرقين ما يبيَّن سبقهم في ذلك لأصحاب القراءة الحداثية، يقول بلاشير: " وقد جرت خطوة حاسمة بعد عشرين عاماً في عهد الخليفة عثمان بن عفان على جمع نص جديد"[1].

(١) بلاشير، ريجيس، **القرآن: نزوله، تدوينه**، ترجمته، وتأثيره، ص٣١. نقلا عن الريسيوني ص٢٢٩.

المطلب الثاني

نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم:

تبيَّن لنا كيف شكَّك أصحاب القراءة الحداثية والمستشرقون في حفظ الله تعالى لنصوص القرآن الكريم من التَّحريف. ولكن من تتبع قصة نزول القرآن وكتابته منذ بدايتها وحتى نسخ الصحف في عهد عثمان –رضي الله عنه– يظهر له بجلاء ثبوت حفظ الله تعالى للقرآن الكريم من التحريف والتبديل، وبُطلان تشكيكهم في تمامية نصه، واتهامه بالنقص والتحريف والتبديل، ويمكن أن يُرد على عليهم بما يأتي:

أولاً: أما تشكيك الحداثيين بكتابة القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وقولهم: إن القرآن نُقل شفوياً ولم يُكتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فيُرَدُّ على هذا: بأنَّنا لا نسلم أن القرآن الكريم عايش مرحلتين: المرحلة الشفهية، والمرحلة الكتابية، بل إن القرآن قد كُتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن شفوياً فقط كما يزعم أصحاب القراءة الحداثية، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم قد اتخذ كُتَّاباً للوحي، وأحصى بعض الباحثين المعاصرين عددهم ستين كاتباً[(١)]، وكان منهم علي، ومعاوية، وأُبَي بن كعب، وزيد بن ثابت، وقد كان كلما نزلت آية من القرآن الكريم أمرهم بكتابتها وأرشدهم إلى موضعها من سورتها، مبالغة في التسجيل والتقييد حتى تُظاهِر الكتابة في السطور، الجمع في الصدور[(٢)]. وكان الكاتب منهم يكتب الوحي فإذا فرغ منه قال له النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه عليَّ، ففي حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: " كنت أكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأكتب وهو يملي علي، فإذا فرغت، قال: (اقرأه)، فإن كان فيه سقط أقامه، ثم أخرج به إلى الناس"[(٣)].

---

(١) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤١٨هـ). (١/٢٠).

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (١/٢٤٦)، وينظر: القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، (الرياض– مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٠م)، ص١٢٣.

(٣) أخرجه **الطبراني** في الكبير، (٥/٥٨)، برقم (٤٧٥٥)، ووثق إسناده الهيثمي في مجمع الزوائد، (بيروت–دار الفكر، د.ط، ١٤١٢هـ) (٨/٤٦٠) برقم (١٣٩٣٨).

أضف إلى ذلك وحرصاً على سلامة القرآن من الاختلاط بغيره، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة عن كتابة شيء غير القرآن، وقال: (لا تكتبوا عنِّي ومن كتب عنِّي غير القرآن فلْيمحه)[1]. وعلى هذا فالقرآن الكريم كُتب منذ اللحظة الأولى لنزوله، لا كما يدعيه أصحاب القراءة الحداثية بأنه كان شفهياً ولم يُكتب إلا بعد موته.

إذاً فما حصل بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو جمعه في مكان واحد، لا كتابته، فالكتابة حصلت في عهده صلى الله عليه وسلم[2].

وأما لماذا لم يجمعه النبي صلى الله عليه وسلم في مكان واحد فقد بيَّن ذلك الإمام البغوي بقوله:" إنما ترك جمعه في مصحف واحد؛ لأن النسخ كان يرد على بعضه، ويرفع الشيءُ بعد الشيء من تلاوته، كما ينسخ بعض أحكامه، فلو جمعه، ثم رفعت تلاوة بعضه أدى ذلك إلى الاختلاف، واختلاط أمر الدين، فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ، ثم وَفَّق لجمعه الخلفاءَ الراشدين"[3].

ثانياً: وأما تشكيك الحداثيين بترتيب القرآن الكريم، وادعائهم حصول التغيير في القرآن الكريم بترتيبه غير ترتيبه الزمني في النزول، فيُرَدُّ على هذا الادعاء بأن الكتابة في عهد الرسول كانت مرتبة للآيات في السورة الواحدة، وليس كما يزعم أصحاب القراءة الحداثية بأن الترتيب الموجود اليوم ليس كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ويدل على ذلك ما رواه البخاري، عن ابن الزبير، قال: قلت لعثمان بن عفان: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا

---

(١) أخرجه **مسلم** في ((صحيحه))، كتاب: الزهد والرقائق باب: التثبت في الحديث، وحكم كتابة العلم، (٢٢٩/٨) برقم (٣٠٠٤). من عجيب أمر الحداثيين أنهم يستدلون بهذا الحديث على عدم حجية التفسير النبوي، ويعتبرونه تفسيراً تاريخياً لزمنه، ولهذا نهى عن أن يكتبوا عنه شيئاً سوى القرآن، ولكنهم يتناسون أن هذا الحديث يردُّ عليهم زعمهم بأن القرآن الكريم لم يدون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يصيب في الصميم تشكيكهم في موثوقية القرآن الكريم.

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (٣٤٦/١-٣٤٨).

(٣) البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٣م)، (٥١٩/٤).

إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾ ﴾ [سورة البقرة: ٢٤٠].

قال: قد نسختها الآية الأخرى فلِمَ تكتبها، أو تدعها، قال يا ابن أخي لا أغير شيئا منه من مكانه"[(١)].

فقوله: "لا أغير شيئاً من مكانه" فيه دليل على أن ترتيب آيات القرآن الكريم توقيفي عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز لأحد عمل ترتيبٍ غير ما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم[(٢)].

أضف إلى ذلك أن اهتمام الصحابة بحفظ القرآن الكريم لم يحصل لأي كتاب آخر في تاريخ البشرية كلها، فقد حفظه المئات من الصحابة، وما أن انتهى نزول القرآن الكريم إلا وصورته النهائية في صدورهم، وكانت تلك الصورة هي الأصل التي على وفقها جُمع القرآن الكريم[(٣)]. يقول الإمام البغوي: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُلقِّن أصحابه ويعلِّمهم ما ينزل عليه من القرآن على الترتيب الذي هو الآن في مصاحفنا بتوقيف جبريل صلوات الله عليه إياه على ذلك، وإعلامه عند نزول كل آية أن هذه الآية تُكتب عقيب آية كذا في السور التي يذكر فيها كذا"[(٤)].

ثالثاً: وأما زعمهم بأنه في جمع القرآن الكريم حصل الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية، فيُردُّ على هذا بأن جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، لم يكن عشوائياً كما يزعم أصحاب القراءة الحداثية، وإنما كان وفق منهجية في غاية الدقة.

---

(١) أخرجه **البخاري** في((صحيحه))، كتاب التفسير، باب: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً، (٢٩/٦) برقم (٤٥٣٠).

(٢) النجار، عبد المجيد، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٦، ج٢، ص١٤٦-١٤٧. وينظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، (٢٦٢/١).

(٣) النجار، عبد المجيد، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٦، ج٢، ص١٤٥-١٤٦.

(٤) البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، (٥٢١/٤-٥٢٢).

ففي عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه: جعل أبو بكر –رضي الله عنه– زيدَ بن ثابت هو كاتب الوحي، وله ميزة وهي أنه حضر العرضة الأخيرة للنبي صلى الله عليه وسلم، والتي كان الوحي فيها قد وصل إلى صورته النهائية، فقال له: إنك رجل شاب كنت تكتب الوحي بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم اجمع القرآن فاكتبه"[1].

كما أن عمر طلب من اللجنة المكلَّفة بجمع القرآن الكريم إذا اختلفوا في شيء من اللغة أن يُكتب بلسان قريش، فقال: "إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر ، فإن القرآن نزل على رجل من مضر "[2].

وطلب أبو بكر الصديق –رضي الله عنه– شاهدين على كلِ آيةٍ تُكتب، يشهدان بأنَّها كُتبت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، بحيث لا يُكتب شيء إلا من عين ما كُتب بين يديه[3]، وكان طلب إحضار الشاهدين على الملأ، فقد أخرج ابن أبي داود في المصاحف "عن هشام بن عروة ، عن أبيه قال : لما اسْتَحرَّ القتل بالقُرَّاء يومئذ فَرِق أبو بكر على القرآن أن يضيع، فقال لعمر بن الخطاب ولزيد بن ثابت : " اقعدوا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه "[4].

وهذا الشيء الذي طلب أن يُحضِروا له شاهدين هو المكتوب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويدل على ذلك قول زيد بن ثابت في قصة روايته لقصة جمع القرآن الكريم: "فتتبعت القرآن أنسخه من الصحف والعسب واللخاف". فهذا دليل واضح على أن القرآن الكريم كُتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وما حصل في عهد أبي بكر الصديق –رضي الله عنه– إنما هو جمعه في مكان واحد.

وعن هذا يقول الإمام البغوي: " الصحابة –رضي الله عنهم– جمعوا بين الدفتين القرآن الذي أنزله الله –سبحانه وتعالى– على رسوله صلى الله عليه وسلم من غير أن زادوا

---

(١) أخرجه ابن أبي داود في **كتاب المصاحف**، تحقيق سلم الهلالي، (د.م: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م). (١/١٤٩) برقم (٢٦).

(٢) أخرجه ابن أبي داود في **كتاب المصاحف**، (١/١٦٤) برقم (٣٤).

(٣) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ)، (٩/١٥).

(٤) أخرجه ابن أبي داود في **كتاب المصاحف**، (١/١٤٤) برقم (٢٣).

فيه أو نقصوا منه شيئاً، والذي حملهم على جمعه ما جاء بيانه في الحديث، وهو أنه كان مفرقاً في العُسب واللخاف وصدور الرجال، فخافوا ذهاب بعضه بذهاب حفظته، ففزعوا فيه إلى خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودعوه إلى جمعه، فرأى في ذلك رأيهم، فأمر بجمعه في موضع واحد باتفاق من جميعهم، فكتبوه كما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن قدَّموا شيئا أو أخروا، أو وضعوا له ترتيباً لم يأخذوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم "[1].

إذاً فقصة الجمع في عهد أبي بكر -رضي الله عنه- تدل على عكس ما ذهب إليه أصحاب القراءة الحداثية.

وأما في عهد عثمان بن عفان -رضي الله عنه- فقد اتَّخذ لجنة لنسخ القرآن الكريم الذي جُمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وكانت هذه اللجنة مكونة من أربعةٍ من خيرة الصحابة وثقات الحفاظ وهم: زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعبد الله بن الزبير، وطلب من اللجنة اعتماد لغة قريش في الكتابة، وقال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم[2].

إذاً فجمع عثمان -رضي الله عنه- لم يكن سوى النسخ لما كتبه أبو بكر -رضي الله عنه-، ومما يدُل على أنه لم يزِد في عمله على أن نسخ القرآن الكريم من نسخة أبي بكر -رضي الله عنه-، أنه لما انتهى من النسخ أرجع النسخة لحفصة بنت عمر -رضي الله عنهما-، ولو كان جمعُه لشيء جديد لأحرقها كما أحرق مصاحف الصحابة ولم يُرجعها إليها. يقول الإمام البغوي عن الجمعين السابقين للقرآن الكريم: " فجمع الله -سبحانه وتعالى- الأمة بحسن اختيار الصحابة على مصحف واحد هو آخر العرضات من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- أمر بكتبه جمعاً بعد ما كان مفرقا في الرقاع بمشورة الصحابة حين استحرَّ القتل بقراءة القرآن يوم اليمامة، فخافوا ذهاب

---

(١) البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، (٥٢١/٤).

(٢) ابن أبي داود، **كتاب المصاحف**، (باب جمع عثمان -رضي الله عنه- المصاحف)، برقم (٦٩)، (١٩٩/١).

كثير من القرآن بذهاب حملته، فأمر بجمعه في مصحف واحد، ليكون أصلاً للمسلمين، فيرجعون إليه ويعتمدون عليه، فأمر عثمان بنسخه في المصاحف"[١].

وبعد انتهاء عثمان -رضي الله عنه- من نسخ المصحف الشريف أرسل إلى كل مصر نسخة مما كتبوه، وأرسل مع النسخة مُقرئاً يُقرؤهم.

رابعاً: وأما استدلال الحداثيين على تحريف القرآن الكريم بإجبار عثمان الصحابة على ترك مصاحفهم وإحراقها، وزعمهم بأنَّ في هذا دليلاً على أنَّ ما عندهم كان غير ما تم نسخه. فيُرَدُّ على هذا بأنَّ ما عند الصحابة لم تكن مصاحف، وإنما كانت صحفاً، وفيها سور متفرقة، كما أنَّ ما حصل من بعض الصحابة من تشبُّث بمصحفه إنما كان من باب الاعتزاز به؛ لأنه كُتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا فإنَّ الجميع انتهى بهم الأمر إلى الموافقة على المصحف العثماني، ولو رأوا نُسَخ عثمان مخالفةً ما وافقوا ولا سلَّموا مصاحفهم[٢].

فالجمع ونسخ عثمان كان بتأييد الصحابة جميعاً، وقد قال سويد بن غفلة: سمعت علي بن أبي طالب يقول: " اتقوا الله أيها الناس، إياكم والغلو في عثمان، وقولكم: حرَّاق المصاحف، فوالله ما حرَّقها إلا على ملأ منا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم جميعا"[٣].

كل هذه الدقة والتَّحرِّي تَرُدُّ على زعم أصحاب القراءة الحداثية الذين قالوا: إن الجمع والتدوين حصلا في ظروف تاريخية لم تُوضَّح. فأي وضوح أشد من هذا الوضوح؟!.

إن القرآن الكريم موصولٌ في سنده المتواتر من نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم، إلى تبليغه إياه للناس ملفوظاً، إلى جمعه مكتوباً إلى تداوله بين الناس مصحفاً سياراً، وإلى يومنا هذا وإلى أن يشاء الله تعالى رفعه[٤].

وقد شهد الغربيون الذين بحثوا بصدق وموضوعية بذلك: يقول موريس بوكاي: " بالنسبة للقرآن ففور تنزيله، وأولاً بأول، كان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنون من حوله

---

(١) البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، (٥١١/٤).

(٢) النجار، عبد المجيد، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٦، ج٢، ص١٤٦.

(٣) ابن بطة، محمد بن عبيد الله، **الإبانة الكبرى**، تحقيق: رضا معطي، (الرياض-دار الراية للنشر، ط١، ٢٠٠٥م)، (٤٠٨/٨).

(٤) النجار، عبد المجيد، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٦، ج٢، ص١٤٧.

يتلونه عن ظهر قلب، وكان الكتبة من صحبه يدونونه. إذاً فالقرآن منذ البداية بعنصري الصحة هذين اللذين لا تتمتع بهما الأناجيل"[1].

ويقول مراد هوفمان: " قد ينكر غير المسلم أصالة الوحي القرآني، ولكن لا يستطيع أن ينكر أصالة النص القرآني وأنه ذاته ما قرأه محمد حرفاً بحرف، حاول المستشرقون عبثاً بكل الطرق إنكار ذلك دون جدوى، ولو اتبعوا تلك الطرق مع الكتاب المقدس لما بقي منه حتى الأشلاء"[2].

ويبين موريس بوكاي مكانة القرآن الكريم بين الكتب السماوية الموجودة اليوم، فيقول: " صحة القرآن التي لا تقبل الجدل تعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد"[3].

وأخيراً، يمكن القول أن الله تعالى قد ضمن ضمانة مؤكدة بأن القرآن الكريم محفوظ من لدنه، فقال سبحانه وتعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

خامساً: وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الأعلى: ٦-٧]، على أن القرآن الكريم قد نصَّ على إمكانية النسيان، فإن هذا لا حجة لهم فيه؛ لأنه استثناء صوري لا حقيقي. والحكمة فيه أن يُعلِم الله عباده أن عدم نسيانه صلى الله عليه وسلم الذي وعده الله إياه في قوله: {فَلا تَنْسَى} إنما هو محض فضل من الله وإحسان، ولو شاء سبحانه أن ينسيه لأنساه. ويدل على ذلك ما جاء في سبب النزول وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُتعِب نفسه بكثرة قراءة القرآن حتى وقت نزول الوحي مخافة أن ينساه ويفلت منه؛ فاقتضت رحمة الله بحبيبه أن يطمئنه من هذه الناحية وأن يريحه من هذا العناء فنزلت هذه الآية. كما نزلت آية {لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ}، ومما يدل أيضاً على أن الاستثناء صوري أن قوله {إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} يعلق وقوع النسيان على مشيئة الله إياه. والمشيئة لم تقع بدليل قوله: {إِنَّ

---

(١) بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)**، ص١٥٩.

(٢) هوفمان، مراد، **الإسلام كبديل**، ص٢٧.

(٣) بوكاي، موريس، **(القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)**، ص١٥٨.

عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ}. وإذاً فالنسيان لم يقع للعلم بأن عدم حصول المعلق عليه يستلزم عدم حصول المعلق. فهذا الاستثناء صوري بلا شك، وإلا لما كانت الآية مطمئنة له عليه الصلاة والسلام ولكان نزولها أشبه بالعبث ولغو الكلام[1].

سادساً: وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ [سورة النحل: ١٠١].

فإن هذا لا يُعد تحريفاً ولا تبديلاً، وإنما نسخاً، والنسخ واقع من القرآن ذاته مع تذكر النبي صلى الله عليه وسلم للمنسوخ، أما التبديل من أي جهة أخرى فإن ذلك منفي عن القرآن، ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم ذاته؛ لأن القرآن محفوظ عن التبديل والتغيير، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾ [سورة يونس: ١٥].

يضاف إلى ذلك أن الآية التي بعد هذه الآية تنفي التبديل من البشر وتثبت أن كل من البدل والمبدل نزل من الله، قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [سورة النحل: ١٠٢].فالكل من عند الله البد والمبدل، والغاية من ذلك التدرج في التشريع.

سابعاً: يُرد على هذه الشبهة أيضاً بأن"التواتر قد قام والإجماع قد انعقد على أن الموجود بين دفتي المصحف كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير ولا تبديل. والتواتر طريقواضحة من طرق العلم. والإجماع سبيل قويم من سبل الحق. {فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ}"[2] .

---

(١) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (١/٢٦٧-٢٦٨).

(٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، (١/٢٨١-٢٨٢).

بهذا كله يتبيَّن لنا زيف هذا الشبهة التي آثارها هؤلاء حول حفظ الله تعالى للوحي القرآني الكريم.

المبحث الرابع

دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم ونقدها

المطلب الأول: دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم:

يؤكد القرآن الكريم ذاته أن هناك آيات محكمات، صريحات، قطعيات الدلالة، وهناك آيات متشابهات، فالآيات المحكمات دلالتها واضحة وثابتة، ومعلومة عند المؤمنين بالضرورة، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧ ﴾[سورة آل عمران: ٧].

هُنا يُثبت القرآن الكريم وجود الآيات المحكمات القطعيات الدلالة، والآيات المتشابهات. والمؤمنون يؤمنون بهذا كله لا سيما الراسخون في العلم منهم.

أما أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم فقد شكَّكوا ولا يزالون في ثبوت دلالة النص القرآني، ورأوا ما يأتي:

دلالات النصوص مفتوحة ونسبية ولا نهائية المعنى عند الحداثيين:

ادَّعى الحداثيون أن دلالة نصوص القرآن الكريم ظنية لا ترسو على معنى معين، وإنما تتبدل مع تبدل الأزمنة، وتغير المجتمعات، وتنوع الأفراد، فالواقع والثقافة هي التي تتحكم في دلالة النصوص وتأويلها، لا أن النص هو الذي يتحكم في الواقع حسب الدلالة التي رست فيه منذ عهد النبوة، ولهذا دعوا إلى إهدار التراث الذي ورَّثه لنا السلف في فهم النصوص، بل بلغ بهم الشطط بأن دعوا إلى التخلي عن التفسير والفهم النبوي للقرآن الكريم، والعمل على صياغة نظريات تأويلية حديثة مستمدة من التراث والحداثة الغربية

وتطبيقها على القرآن الكريم، بل ودعوا إلى إعادة تأويل حتى المسائل العقدية المعلومة من الدين بالضرورة.

يقول نصر حامد أبو زيد: " إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تُمثِّل علاقة اتصال بين مُرسل ومُستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدراسة النص القرآني مدخل الواقع والثقافة"[١].

وبهذا جعل أصحاب القراءة الحداثية الكتاب والسنة نصوصاً مفتوحة لمن هب ودب يفسرها كيفما يشاء وبدون رقيب. وإليك حديثهم عن دلالات القرآن الكريم:

يقول أركون: " إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني المقترحة على كل البشر؛ وبالتالي فهي مؤهلة لأن تُثير أو تُنتج خطوطاً واتجاهات عقدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها، فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي مفسر أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي و((أرثوذكسي)). "[٢].

وهكذا يزعم الشرفي أن النص القرآني مثل كل النصوص —والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص– يحتمل عدداً يكاد يكون غير محدود من التأويلات، ويعمم ذلك على الآيات الصريحة الدلالة[٣].

ففهم الآيات أمر نسبي عندهم، وهذا ما يذهب إليه شحرور؛ إذ يدَّعى أن آيات القرآن الكريم تحمل مطلق الحقيقة في صياغتها ونسبية الفهم من الناس[٤].

وعند نصر حامد أبو زيد: النصوص ثابتة في ((المنطوق)) متحركة متغيرة في ((المفهوم)). والسبب في ذلك عنده: أنه لو فُرض وجود دلالة ذاتية للنص القرآني، فإنه من المستحيل أن يدَّعي أحد مطابقة فهمه لتلك الدلالة. ولذا فالقرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح ((مفهوماً)) يفقد صفة

---

(١) أبو زيد، نصر، **مفهوم النص**، ص ٢٧.

(٢) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص١٤٥.

(٣) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص١٥٦.

(٤) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، ص ٨٦.

الثبات، ويتحرك وتتعدد دلالته بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانياً بتعدد القراء؛ بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والإيديولوجية، فتتعدد لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء، وتتعدد تلك المستويات –بل وتتعقد –بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة[1].

ولما كان القراءة الحداثية ترى أن نصوص القرآن مفتوحة الدلالة؛ فقد رأى علي حرب أن لكل شخص أن يقف على وجه من وجوه الحقيقة القرآنية، أو يتكشَّف بعداً من أبعاد النص، أو يلتقط دلالة من دلالاته؛ فالنص يتسع للكل، وبإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه [2].

وتأسيساً على هذا التصور فدلالات القرآن وتأويلاته لا نهائية؛ ونصوص القرآن ((صور عامة فارغة)) قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه منهج الشعور الذاتي. وفي مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية.

فالنص بطبيعته مجرد ((صورة عامة)) تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي عن المقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله، من أجل إيجاد الواقع الخاص به، والتأويل هنا لا يعني بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينه. بل هو وضع مضمون معاصر له؛ لأن النص قالب دون مضمون[3].

نتائج القول بلا نهائية المعنى ونسبية وانفتاح الدلالة:

لقد كان للقول بالنسبية واللانهائية لمعاني القرآن الكريم وانفتاح دلالاته آثار خطيرة، فمن تلك الآثار ما يأتي:

أولاً: الدعوة إلى التخلي عن فهم السلف للقرآن الكريم:

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص١١٩، ١٢٦، ٢١٩، وينظر: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص١١٢.

(٢) حرب، علي، **نقد الحقيقة**، (بيروت-المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م)، ص٤٥.

(٣) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص١٨١ بتصرف.

يقول علي حرب: " لا فرق بين المفسرين الكلاسيكيين وبيننا إلا أنهم فسَّروه بحدود إمكاناتهم المعرفية ومصطلحاتهم المتداولة في عصرهم في حين أننا نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة، والتي تُتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي"(١).

ولهذا "كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقرؤه بحسب استراتيجيته، والكل سواء في ذلك أكانوا قدماء أم معاصرين"(٢).

ولما كان القدماء والمعاصرون يستوون -عند أصحاب القراءة الحداثية- في التأويل والقراءة فقد دعوا إلى ترك فهوم السلف؛ لأن فهومهم لا تتناسب وعصرنا، كما أنهم يدَّعون بأن عندهم من العلوم والأجهزة المفهومية -كما يسمونها- ما ليس عند السلف ومقلديهم من رجال الدين المعاصرين، وعن هذا يقول أركون: " لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين، مثلهم مثل أسلافهم القدامى الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح لهم فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما. إن الأسطورة والميثولوجيا(٣) والطقس الشعائري والرأسمال الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى والمجاز وإنتاج وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان... كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر. إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً من ساحة التفكير الأصولي... إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده"(٤).

ولكن عهد ذلك الانتظار انتهى، فها قد جاء أركون وأصحاب القراءة الحداثية لدراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده، فلا داعي لفهوم السلف!

وإليكم تلك البشائر من أفواه هؤلاء، يقول شحرور عن فهم الصحابة لنصوص القرآن: " فإذا سألني سآئل: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا. لا يسعني ما وسعهم؛ لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم.

---

(١) حرب، علي، **نقد النص**، ، ص٧٨.

(٢) حرب، علي، **نقد النص**، ص٨٠.

(٣) الميثولوجيا: علم الأساطير والخرافات، ينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، ص٣٤٣.

(٤) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٣.

ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم. وأعيش في عصر مختلف تماماً عن عصرهم. والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم. إني أواجه فلسفات قوية ومنيعة دخلت عقر داري، وأواجه تقدماً علمياً يؤثر على كل حركة وكل قرار أتخذه في حياتي، وأكون متوهماً إذا قلت أو قبلت أنه يسعني ما وسعهم"[١].

هكذا يتبرؤون من فهوم الصحابة للقرآن الكريم، بل ويصمون فهم السلف بالأوصاف الشائنة، يقول علي حرب: " من سُمُّوا أهل السلف من العلماء والمحدِّثين، والذين أوثر تسميتهم أهل الانغلاق"[٢].

ويسميهم: أهل القراءة الميتة، وأصحاب القراءة التي تؤسس لجمود الفكر، والنصوصيون أصحاب العقول المغلقة[٣].

بهذه الفظاظة يتهجم أصحاب القراءة الحداثية على فهم السلف للقرآن الكريم، ويستندون عقلياً إلى أن البناء الجديد لا يقوم على أسس راسخة إلا إذا تم تهديم القديم وإزالته[٤].

فالقديم بكل ما فيه يريدون إزالته والبناء على أنقاضه.

ثانياً: الدعوة إلى التخلي عن الفهم النبوي للقرآن الكريم:

بالغ الحداثيون وبلغ بهم الشطط في الدعوة إلى ترك فهوم السلف حتى دعوا إلى التخلي عن التفسير النبوي للقرآن الكريم؛ بدعوى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفهم القرآن[٥].

فهذا محمد أحمد خلف الله: وصف بيان الرسول صلى لله عليه وسلم للقرآن بأنه اجتهاد بشري ولا يلزم أن يكون ديناً، فيقول: "إن تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم للقرآن قول بشر، ومعنى قول بشر: أنه غير ملزم، أي يؤخذ منه أو يترك، فلا يعقل أن يكون قول بشر له صفة الإلزام"[٦].

---

(١) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، ص٥٦٧.

(٢) حرب، علي، **نقد النص**، ص١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٩، ٢٠٤.

(٤) حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، ص٢٤.

(٥) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، ص٦٠- ٦١.

(٦) نقلاً عن الجندي، أنور، **إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام**، (القاهرة-دار الاعتصام، د.ط. ت)، ص٣٠٣- ٣٠٤.

وادَّعي أركون أن التفسير النبوي غير صالح لزماننا، فيقول: " ولكننا لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي؛ لأننا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ"(١).

ونسف نصر حامد أبو زيد الفهم النبوي للقرآن الكريم من جذوره، إذ يقول: " إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً"(٢).

ثالثاً: إلغاء الحدود والأحكام: لقد كان من نتائج الزعم نسبية دلالات النصوص دعوة الحداثيين إلى تأويل كل أحكام الإسلام؛ لأنها ليس لها دلالة ذاتية، ويزعمون أننا لو قلنا بذلك لاصطدمت أحكام القرآن مع الحداثة؛ لأن الحداثة في نظرهم متجددة والنصوص ثابتة، من هنا ينبغي التأويل لإزالة هذا التصادم، وبما يتلاءم مع الحداثة، يقول هاشم صالح: " من الواضح أن أحكام القرآن أو حدوده بحاجة إلى تأويل لكي تتلاءم مع عقلية الحداثة. ولكن التأويل بالمعنى الفلسفي للكلمة لم يدخل بعد إلى الساحة العربية أو الإسلامية، وبالتالي فإذا ما أخذنا أحكام الإرث والزواج والطلاق على حرفيتها؛ فإنها تصطدم حتماً بالعقلية الحديثة؛ من هنا ضرورة التأويل"(٣).

ويقول أدونيس: " القرآن من حيث هو نص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو وقائع لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل منفتحاً. هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاولت حركة التأويل أن تزيله، فالتأويل هو قراءة لنصوص الوحي بشكل لا يتعارض مع

---

(١) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٨٦.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، ص١٢٦.

(٣) ينظر: تعليق هاشم صالح عند ترجمته لكتاب أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٦١.

حركة التاريخ، بل على العكس يتوافق معها. ومن هنا التوكيد على أن هذه القراءة يجب أن تستخرج المعنى الذي لا يتعارض مع العقل"[1].

وقد سحب نصر حامد أبو زيد هذا التحرك والتعدد الدلالي حتى على نصوص العقيدة، حيث قال: "كل ما يتصل بجانب العقائد والتشريعات-الأحكام والحدود خاصة- من نصوص يدرجها الخطاب الديني في خانة الثوابت التي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف. ((لا اجتهاد في مجال العقيدة))هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر"[2].

إن مضمون كلام أصحاب القراءة الحداثية حول فهم القرآن الكريم وتأويله يستلزم أن ما عاش عليه المؤمنون على مرِّ العصور محكوم عليه بالفساد والبطلان، فالقرآن والسنة والمناهج التفسيرية السلفية التي تفسرهما مرفوضة عندهم؛ لأن مبدأهم الحداثي يرفض الثبات والتأطير والتحديد. بهذا التأصيل الفاسد الذي يؤسس له الحداثيون يحكمون على الأشياء، فالثابت باطل ويحمل الخرافة في بنيته وأهدافه كما تحمل الأسطورة الخرافة في بنيتها وأهدافها. والمتغير حق ويحمل في طياته العلم والحقيقة.

رابعاً: الدعوة إلى تطبيق النظريات الغربية على القرآن الكريم: وبسبب القول بلا نهائية المعنى والحرية في التأويل؛ ذهب كل مفكر حداثي إلى اختيار نظرية تأويلية وتجويز تأويل القرآن بها، بل وادَّعى كل واحد منهم أن هذه النظرية أو تلك تصلح للتطبيق في تأويل القرآن الكريم، فجعلوا القرآن الكريم موزوناً بما في أدمغتهم من معتقدات باطلة، ومذاهب فاسدة، يحملونه عليها، ويرجعون بتأويله إليها؛ فتاهوا عن هدايات القرآن، وضلوا عن غايته.

وإليك بعضاً من تلك المقترحات: يقول محمد شحرور: " تُعتبر نظرية أصل الأنواع للعالم الكبير تشارلز داروين نموذجاً ممتازاً للتأويل، أي تأويل آيات خلق البشر"[3].

---

(١) أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (١/١٣٤).

(٢) أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص١٣٤.

(٣) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، ص١٩٥.

ويقول نصر حامد أبو زيد: " تُعد الهرمنيوطيقا الجدلية بعد تعديلها من منظور مادي جدلي نقطة بدء أصلية للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر إلى تراثنا الديني حول تفسير القرآن"(١).

ويقول أركون: " إذا كنا مجبرين على قراءة نص ما، فإننا نحتاج أولاً إلى نظرية عامة عن الشيء الذي ندعوه بالنص. وهذا ما أحاول أن أفعله الآن... هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية الانثربولوجية، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاَّهوتية التفسيرية، ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاَّهوتية التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليتين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً"(٢).

ويقول: "نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثَّل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع؛ من أجل زحزحة إشكالية الوحي عن النظام الفكري والموقع الأبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً.. ينبغي أن ننجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاَّهوتي للحقيقية المطلقة"(٣).

وأركون بكلامه هذا يكون قد بزَّ الجميع و فاقهم بدعوته إلى تطبيق كل النظريات التي تقدمها علوم الإنسان لأجل زحزحة القرآن عن أن يكون هو الموجه لمعارف المجتمع والأمة.

ولكن الذي يتبادر إلى ذهن القارئ لكتابات أصحاب القراءة الحداثية، وبعد فهمه لمقصدهم تجاه القرآن الكريم، وأنهم يريدون زحزحته عن الحياة، يدور في ذهنه تساؤل، هو

---

(١) أبو زيد، نصر، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص٤٩.

(٢) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٣٩- ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥٨.

لماذا يهتم هؤلاء بتأويل القرآن، ويريدون تطبيق ذلك التأويل في واقع المجتمع والأمة، مع أنهم لا يؤمنون بقداسة القرآن الكريم؟!

والجواب على ذلك هو " أن هدم أي مرجعية لا يتأتى إلا بتفكيكها من الداخل، وتقويضها من الأساس، أما أن تحوم حولها ولا تَرِد، وترمي ولا تقرطس، فمسلك لا يعقبه الثمرة المرجوة! ومن هنا كان ولوجهم إلى ساحة القراءة؛ لأجل الإيهام بموقع القرآن الكريم في دائرة التشريع، وتخدير العواطف بالإقبال عليه تفسيراً وتأويلاً، فإذا تمكنوا من تعطيل الحاسة النقدية لدى الجماهير، سهل عليهم إفراغ النص القرآني من محتواه، وجعله قالباً لأيديولوجية القارئ"[1].

وهذه هي الخطة التي أوصى بها الزعيم الشيوعي الإيطالي ((توليياني)) حيث أوصى أن لا يُحارَب الإسلام من خارج سلطانه؛ لأن ذلك يثير ردود فعل كثيرة عند المسلمين، وإنما النهج الأمثل هو التسرب إلى داخل الإسلام، والقضاء عليه من الداخل باسم الاهتمام به وتجديده والغيرة عليه[2].

---

(١) الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ص٤١٥.

(٢) البوطي، محمد سعيد، **يغالطونك إذ يقولون**، (دمشق- الصديق للعلوم، د.ط، ٢٠١٠م)، ص١٨٠.

المطلب الثاني

نقد دعاوى الحداثيين المتعلقة بدلالات نصوص القرآن الكريم:

كل كلام وخطاب أياً كان هذا الكلام والخطاب لا بد لفهمه من معرفة مصطلحات قائله ولغته التي تكلم بها، فمن حاول فهم كلام بدلالات غير دلالات المتكلم أو لغة غير لغته فسوف يخطئ بلا شك في تأويل وتفسير كلام ذلك المتكلم، وهكذا في القرآن الكريم لا بد من معرفة مراد الشارع بمصطلحاته حتى يُفهم كلامه على الوجه المراد، ومن هذا المنطلق وضع علماء السلف أصولاً وقواعد لكيفية فهم دلالات الكتاب العزيز، ومن تلك القواعد والأصول ما يأتي:

أولاً: قواعد وأصول في الجانب النقلي:

وقد وضع السلف في هذا الأمر قاعدة لفهم كتاب الله تُقدِّم تفسير النبي صلى الله عليه وسلم على غيره، وتلك القاعدة هي: أن التفسير إما بنقل ثابت أو برأي صائب وما سواهما فباطل.

ويدخل تحت هذه القاعد خمسة أمور:

الأول: تفسير القرآن بالقرآن

والثاني: تفسير القرآن بالسنة.

والثالث: تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

والرابع: تفسير القرآن بأقوال التابعين.

والخامس: تفسير القرآن باللغة.

ويكون الرجوع لهذه الأمور الخمسة حسب ترتيبها.

ومن هذا الترتيب يظهر لنا أن السلف قدَّموا تفسير النبي صلى الله عليه وسلم على غيره[1].

فالقرآن تفسر آياته بعضُها بعضاً، فما أُجمل في موضع بُيِّن في موضع آخر، وما أُطلق في مكان قُيَّد في مكان آخر، وما كان عاماً في موطن أتى ما يُخصِّصه في موطن آخر،

(١) السبت، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعاً ودراسة**، (الرياض– دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ). (١/١٠٦).

وما أوجز في آية فُصِّل في آيات أخر، وهكذا في بيان لفظة في آية بما جاء في آية أخرى، فالقرآن يُفسِّر بعضُه بعضاً.

وأما تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم فهو الأصل في تفسير القرآن الكريم، ولا يُعدَل عن تفسيره إلى أي تفسير من تفاسير البشر، لأنه المبلغ عن الله، وكل رسالة لا تفهم إلا ببيان المرسَل لمراد المرسِل، وهذا يكون حتى في رسائل البشر فيما بينهم؛ ولهذا أخبر الله تعالى أنه أنزل القرآن الكريم على النبي صلى الله وسلم ليبيِّن للناس معانيه ومراداته، قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل: ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾[سورة الأحزاب: ٢١].

ويقول سبحانه: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ ﴾ [سورة الحشر: ٧].

وفي هذا رد على الحداثيين الذين يُهوِّنون من التفسير النبوي للقرآن الكريم، ويزعمون أن فهم النبي للقرآن الكريم يُمثِّل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، بل ويُنكرون مطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، ويقولون أنه قول بشري، ويسعهم قبوله أو رده ففي هذا الأصل والدلائل القرآنية رد عليهم وعلى سفسطتهم.

وأما فهم الصحابة للقرآن الكريم فهو الأصل بعد فهم النبي صلى الله عليه وسلم لأنهم خير الناس بعد الأنبياء في الفهم والعمل، وقد زكَّاهم النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته)[1].

---

(١) أخرجه **البخاري** في((صحيحه)) كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، (١٧١/٣) برقم (٢٦٥١)، **ومسلم** في((صحيحه))، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: فضل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، (١٨٥/٧) برقم (٢٥٣٥).

ولهذا يقول ابن القيم عن فهمهم: " من المعلوم أن الصحابة سمعوا القرآن والسنة من النبي وقرأوه وأقرأوه من بعدهم، وتكلَّم العلماء في معانيه وتفسيره، ومعاني الحديث وتفسيره، وما يتعلق بالأحكام ومالا يتعلق بها، وهم مجمعون على غالب معاني القرآن والحديث، ولم يتنازعوا إلا في قليل من كثير لا سيما القرون الأولى، فإن النِّزاع بينهم كان قليلاً جداً بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، وكان النزاع في التابعين أكثر، وكلما تأخر الزمان كثُر النِّزاع"(١).

وقال: " ولهذا كان ما فهمه الصحابة من القرآن أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم فانضاف حسن قصدهم إلى حسن فهمهم فلم يختلفوا في التأويل في باب معرفة الله"(٢).

ويُرد على الحداثيين –أيضاً– بتناقضهم في الدعوة إلى ترك فهم السلف للقرآن، ثم هم ينتقون من فهم السلف ما يوافق أهوائهم، كاستدلالهم باجتهاد عمر –رضي الله عنه– ونظرية خلق القرآن عن المعتزلة.

بل إنهم في جميع الأدلة سواء أكانت من الكتاب أم السنة أو غيرها، ما وافق منها مرادهم استدلوا به وأعلوا من شأنه، وما خالف مرادهم تأوَّلوه، وفي أمثال هؤلاء يقول شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–: " قد اعتادوا أن يتأوَّلوا ما خالفهم، والتأويل عندهم، مقصوده: بيان احتمال في لفظ الآية بجواز أن يراد ذلك المعنى بذلك اللفظ، ولم يستشعروا أن المتأول هو مبين لمراد الآية، مخبر عن الله تعالى أنه أراد هذا المعنى إذا حملها على معنى. وكذلك إذا قالوا يجوز أن يراد بها هذا المعنى والأمة قبلهم لم يقولوا أريد بها إلا هذا أو هذا فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به الأمة وأخبرت أن مراده غير ما أراده؛ لكن الذي قاله هؤلاء يتمشَّى إذا كان التأويل أنه يجوز أن يراد هذا المعنى من غير حكم بأنه مراد وتكون الأمة قبلهم كلها كانت جاهلة بمراد الله ضالة عن معرفته وانقرض عصر الصحابة والتابعين وهم لم يعلموا معنى الآية"(٣).

وأما تحجج أصحاب القراءة الحداثية باختلاف السلف في تأويل بعض آيات القرآن الكريم، فيقال: إن الاختلاف الثابت عن الصحابة في ذلك إنما هو من باب التنوع وليس

---

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **الصواعق المرسلة**، (٦٥٣/٢).

(٢) المرجع السابق، (٥٠٩/٢).

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز– عامر الجزار، (مصر–دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م)، (٥٩/١٣، ٦٠).

من باب التضاد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"[1].

وأما قول أصحاب القراءة الحداثية بنسبية فهم النصوص، ودعواهم بأن النصوص مفتوحة الدلالة فإن هذا لم يقل به أحد من السلف، كما أن الغرب الذين يعتمد الحداثيون على نظرياتهم لتطبيقها على القرآن الكريم والسنة النبوية، لم يطبقوا ذلك على النصوص القانونية التي وضعها البشر للحكم بين الناس هناك، وإنما ابتدعوا تلك النظريات للتلاعب بالنصوص الدينية؛ ولهذا لو حصلت لواحد منَّا قضية وهو في أمريكا أو فرنسا أو غيرها من الدول الغربية ثم حُكم عليه بحكم وفق قانونٍ هم وضعوه، وقال من حُكم عليه: لا أوافق على هذا الحكم؛ لأن تأويلي له غير ما حكمتم به لأنكروا ذلك عليه، و لقالوا: إن هذا هو حكم القانون وهذا هو تأويل القانون، فلا تأتِ أنت وتفرض علينا فهماً من عندك، فلماذا لا يرضون هذا في قانونهم الأرضي ويرضونه لقانونا وشرعنا ومقدساتنا؟!

فأي القانونين أحق بالتقديس لو كان أصحاب القراءة الحداثية يعلمون؟!

وهذا يدلنا على أنه لا بد من مرجعية يُرجع لها في فهم النصوص، وإلا لكانت الحياة خبط عشواء؛ كلٌ يفهم كما يريد.

والغرب هنا جعل له مرجعية، ألا وهي القوانين والأنظمة التي وضعها لتنظيم الحياة، ثم الفهم الذي ينبغي أن تُفهم به تلك القوانين والقواعد المنظمة لذلك الفهم.

والمسلمون لهم مرجعيةٌ هي الكتاب والسنة، ثم هذه المرجعية جُعل مرجع لفهمها وتأويلها، وعن السلف أخذنا القوانين المنظمة لفهم الكتاب والسنة، ومن تلك القواعد المنظمة لفهم القرآن الكريم: أن فهم السلف للقرآن حجة يُحتكم إليه لا عليه، إذ من يخالفهم سيعتمد على ما نقل من اللغة، وهم أعلم بها ممن دونهم، بل هم نقلتها، والمأخوذ عنه هو الفاضل، ولا يصح عقلاً أن يُجعل مفضولاً[2].

---

(١) المرجع السابق، (٣٣٣/١٣).

(٢) السبت، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعاً ودراسة**، (٢٠٦/١).

وهكذا يُقال في فهم التابعين للقرآن الكريم؛ لأنهم جيل زكَّاهم النبي صلى الله عليه وسلم، ونقلوا القرآن الكريم عمَّن شهدوا التنزيل وعلموا مقاصده ومراميه.

وبهذا يتبيَّن لنا بطلان افتراءاتهم حول فهم النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح لدلالات القرآن الكريم.

ثانياً: قواعد وأصول في الجانب العقلي:

سبق وذكرنا أن تفسير القرآن الكريم يكون إما بنقل ثابت أو برأي صائب وما سواهما فباطل.

وبيَّنَّا ما هو النقل الثابت الذي يُعتمد في تأويل وقراءة وتفسير القرآن الكريم، وكيف يكون ترتيب المنقول.

وأما الرأي الصائب: فلا بد أن يُراعى فيه أربعة أصول ليكون فهمه للقرآن الكريم فهما صائباً حقاً، وهذه الأصول هي:

الأصل الأول: أصل معهود القرآن في الخطاب:

كل متكلم له معهوده الخاص واستعمالاته ومصطلحاته الخاصَّة، ومنه يفهم المراد بتلك الاستعمالات والمصطلحات، وإلا حُمل كلامه على غير المراد.

ولهذا لما خالف أقوام هذا الأصل ضلوا عن الحق في تأويل كتاب الله، ومن نظر في تفاسير الفرق علم أنهم في مخالفتهم لهذا الأصل فريقان: "أحدهما : قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

والثاني : قوم فسَّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظرٍ إلى المتكلم بالقرآن والمنزَّل عليه والمخاطَب به.

فالأولون : راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به"[1].

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، (١٣/٢٥٥-٢٥٦).

ولهذا يقول ابن القيم-عليه رحمة الله-: " للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفة والمعهود من معانية"[1].

من هنا ولأجل تأويل وقراءة صائبة لكتاب الله تعالى وجب حمل ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه على ما هو معهود في عرف القرآن الكريم، وعلى هذا النهج سار السلف الصالح من الصحابة وغيرهم في تفسير وقراءة كتاب الله العزيز[2].

ويحسُن بنا عند هذا الأصل الإشارة إلى أن القرآن الكريم جاء بمصطلحات شرعية لها معاني خاصة في عرف الشرع، ولا يمكن فهم تلك المصطلحات إلا من الشرع ذاته، وهذا ما يسميه علماء التفسير بالحقيقة الشرعية، وقد جعلوا الحقائق ثلاث حقائق: الشرعية، واللغوية، والعرفية.

والقاعدة التي وضعها المفسرون في ترتيب هذا الحقائق: أن تُقدَّم الحقيقة الشرعية، فالعرفية، ثم اللغوية[3]، فالقرآن –على سبيل المثال– له معهوده الخاصة في معاني الصلاة والصيام والحج، فلا يمكن تأويل ما ورد من هذه الأمور في القرآن الكريم إلا على عرف القرآن الكريم.

الأصل الثاني: أصل معهود العرب في الخطاب:

الأنبياء يُرسلون بلغة أقوامهم، فما من نبي إلا وأرسله الله بلسان قومه ليبيِّن لهم فيكون البيان واضحاً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٤﴾ [إبراهيم: ٤].

والنبي صلى الله عليه وسلم لما كان عربياً فقد جاء القرآن الكريم بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢﴾ [يوسف: ٢].

---

(١) ابن القيم، **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، وآخرون، (مكة المكرمة- مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٦م)، (٥٣٨/٣).

(٢) الحربي، حسين بن علي، **قواعد الترجيح عند المفسرين** (دراسة تطبيقية نظرية)، (الرياض-دار القاسم، ط١، ١٩٩٦م)، ص١٧٢، وما بعدها.

(٣) السبت، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعاً ودراسة**، (١٥١/١).

وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾ ﴾ [طه: ١١٣].

وقال تعالى: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴿٧﴾﴾ [الشورى: ٧].

فالقرآن عربي؛ ولهذا فلا بد أن يكون فهمه جارياً على اللسان العربي ولا بُد أن يُسلك في فهمه مسلك العرب في فهمهم واستنباطهم؛ لأنه باللسان العربي أُنزل، ومن سلك به غير هذا المسلك أخطأ في فهمه له.

وعن هذا يقول الإمام الشاطبي:" كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان لعربي، فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا به، ومن ادعى فيه ذلك؛ فهو في دعواه مبطل "[1].

ويحسُن بنا هنا لإقامة الحجة على الحداثيين المقلدين للغرب أن نُقارن فهم القرآن الكريم في هذا المجال بالقوانين الغربية.

فيُقال: لو أن شخصاً ذهب إلى فرنسا وأراد تفسير قانون فرنسي بقواعد اللغة العربية لأنكروا عليه ذلك، كذلك يُقال هنا في نصوص الكتاب والسنة.

فلا بد أن يُراعى في فهم كتاب الله لغة العرب، ولا بد أن يُراعى فيها الأغلب والأشهر والأفصح؛ لأن القرآن الكريم نزل بأفصح لغات العرب وأشهرها، فلا يجوز الإعراض عن ذلك إلى الشاذ والنادر[2].

ولهذا يقول الإمام الشافعي: " إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها"[1]. وعن هذا يقول الإمام الشاطبي: " لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، (٤/٢٢٤-٢٢٥).

(٢) السبت، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعاً ودراسة**، (١/٢٢٤).

الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة"[٢].

الأصل الثالث: أصل السياق لفهم القرآن الكريم:

فلا يجوز تفسير كلام الله تعالى ببتر الكلام عما قبله وما بعده، وإنما يفعل هذا من ساء قصدُه، ولم يراع حرمة ما أقدم عليه، وعن خطورة هذا الأمر قال مسلم بن يسار:" إذا حدَّثت عن الله فقف، حتى تنظر ما قبله وما بعده"[٣]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:" فمن تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها وعرف مقصود القرآن تبين له المراد وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج. وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين؛ لا سيما كثير ممن يتكلم فيه بالاحتمالات اللغوية. فإن هؤلاء أكثر غلطاً من المفسرين المشهورين؛ فإنهم لا يقصدون معرفة معناه كما يقصد ذلك المفسرون. وأعظم غلطاً من هؤلاء وهؤلاء من لا يكون قصده معرفة مراد الله؛ بل قصده تأويل الآية بما يدفع خصمه عن الاحتجاج بها وهؤلاء يقعون في أنواع من التحريف؛ ولهذا جوَّز من جوَّز منهم أن تتأول الآية بخلاف تأويل السلف"[٤]، وهذا ما فعله أصحاب القراءة الحداثية مع آيات الكتاب العظيم، حيث أجازوا مخالفة فهوم السلف، بل ومخالفة الفهم النبوي للقرآن الكريم، وصاروا يبترون الآيات عن سياقاتها ويتأولونها بما يناقض مقاصد الشرع الحكيم ومراميه.

الأصل الرابع: أصل الفهم وفق دلالات عصر التنزيل:

ومن القواعد التي اعتمدها السلف لفهم القرآن الكريم، لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث؛ إذ المعاني المتعارف عليها في عصر النزول هي الأصل[٥].

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت– دار الكتب العلمية، د.ط. ت)، ص٥٢.

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، (١٣١/٢).

(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، (١٣/١).

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، (٩٤/١٥-٩٥).

(٥) المرجع السابق، (٢٣٠/١).

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [سورة المائدة: ٩٦].

وقوله تعالى:﴿ وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا۟ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ ۖ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [سورة يوسف: ١٩].

فلفظ ((السَّيَّارة)) في الآيتين يختلف معناه اليوم عما كان عليه في عهد السلف، فلا بد من حمل المعنى على ما كان في عصر النزول؛ لأن لفظ ((السَّيَّارة)) على ذات الأربع العجلات اليوم لم يكن معهوداً عندهم.

بهذا يتبين لنا أن فهم السلف هو الأصل في فهم نصوص الكتاب والسنة، وقد كان السلف في كل عصر يُشدِّدون على هذا الأمر، مع اختلاف عصرهم وبيئتهم عن عصر وبيئة البعض الآخر، فهذا الإمام الشاطبي في أقصى المغرب يقول: " الحذرَ الحذرَ من مخالفة الأولين؛ فلو كان ثم فضل ما؛ لكان الأولون أحق به"(١).

وأما زعم الحداثيين بأن ثبات دلالات النصوص هو ما جعل النصوص الشرعية سبباً للتخلف وعدم التقدم فإن هذا افتراء عظيم، وأصحاب القراءة الحداثية كلما حلَّت بالأمة مصيبة أرجعوها إلى إشكالية النص، ويُرد على افترائهم هذا: بأنه لو كان النص يشكِّل إشكالاً وعائقاً للتقدم والتطور لما فتح المسلمون الأرض شرقا وغربا وشمالاً وجنوباً، وتعايشوا مع تلك الأمم وحكموها بالنصوص ذاتها رغم اختلاف البيئات والأزمان والثقافات، إذ إنهم حكموا الأندلس الأوربية والهند والأفغان وبلاد الروس والألبان والأتراك والأكراد، وغيرهم من الأقوام والبلدان، فالتَّخلُّف ليس بسبب النص، وإنما بتخلُّف المسلمين وابتعادهم عن العمل بالأسباب، وإلا فهذه بلدان في أمريكا تعيش الفقر والتخلف رغم أنها غربية، وقيمها نفس القيم التي في الغرب فمعظم الأراضي الأمريكية إما فُتحت وحكمت من قبل الإسبان أو الفرنسيين أو الإنجليز أو البرتغال، فلماذا تقدَّمت بلدان دون بلدان في الغرب؟! ثم ها

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، (٣/٢٨٠).

هي بلدان نالت استقلالها بعد مصر وتركيا المنفتحة والتي تحكم بقوانين علمانية بحتة، فكيف جاءت الصين بعدهما في الاستقلال وها هي اليوم تغزوا الفضاء وتناطح الدول الغربية؟!

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على افتراء أصحاب القراءة الحداثية على نصوص الكتاب والسنة، وعدم معرفتهم المعرفة الحقة بقوانين بناء الحضارات وتخلفها، ونهوضها وانهيارها.

أما السلف الذين فهموا كل ذلك من الكتاب والسنة فقد اكتسحوا أكبر الممالك والإمبراطوريات التي كانت قائمة في عهدهم، وكانت لغتهم العربية هي لغة العلم في تلك العصور.

بهذا يتبين لنا أهمية الالتزام بمراجع وقواعد تفسير القرآن الكريم وقراءته وفهمه، لا أن نأتي بنظريات غربية لا صلة لها بتراثنا، ولا المجتمعات الغربية طبقتها على قوانينها في محاكمها ومرافعاتها، ثم نُصِّر نحن على تطبيقها على مقدساتنا.

إن هذا لهو التقليد الذي ينكرونه علينا في تمسكنا بتراثنا وبقوانينه ونظرياته.

لقد فرُّوا من التقليد إلى التقليد، ولكنه تقليد مُقحم على تراثنا ومقدساتنا بغير وجه حق، ولو كان خيراً لسبقنا الغرب في تطبيقه على قوانينه وأنظمته. ولكن ماذا تقول لقوم شربوا من الاغتراب الثقافي حتى الثمالة فوقعوا في الإدمان الذي أصابهم بانفصام ما له من دواء، وصاروا ﴿ مُّذَبۡذَبِينَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلٗا ١٤٣ ﴾ [سورة النساء: ١٤٣].

الخاتمة

لقد توصلت من خلال بحثي هذا إلى نتائج، أجملها فيما يأتي:

١. أن الحديث عن الوحي في منظور القراءة الحداثية موضوع شائك ومتشعب ويحتاج إلى وقت وجهد كبيرين للسيطرة على أطرافه.

٢. أن مفهوم الحداثة في الاصطلاح يتوافق مع مفهومها اللغوي.

٣. أن الحداثة الغربية تعني التجديد المستمر، فهي لا تستقر على شيء، كما أنها تعمل على محاربة القديم أياً كان، وتسعي لهدمه والبناء على أنقاضه.

٤. أن الحداثة الغربية قد تدرجت على مراحل، حتى وصلت إلى ما وصلت إليها، وفي كل مرحلة لها أسبابها التي تخصها.

٥. أن الحداثة التي يدعو إليها الحداثيون في العالم العربي حداثة مقلدة ولا تمت لثقافتنا وفكرنا بأي صلة؛ إذ إنها لا تختلف في مفهومها عن الحداثة في العالم الغربي قيد أنملة.

٦. أن الأسباب التي جعلت أصحاب القراءة الحداثية ينقلون هذه القراءة إلى المجتمعات الإسلامية ليست وجيهة، ولا منطقية.

٧. الإسلام لا يعارض التجديد الواعي الذي يحافظ على الدين، وفي نفس الحال يكون سبباً لرفعة المسلمين.

٨. دعوة الحداثيين إلى ترك التراث بدعوى الدعوة إلى التجديد، مع تصيدهم للآراء التي تتوافق ما أهواءهم يدل على سوء مقصدهم وانعدام الموضوعية عندهم، وعلى هذا فطبيعة قراءتهم للنص القرآني قراءة إسقاطية، تحمل معاني مسبقة ثم يحملون دلالات النصوص على تلك المعاني الحاضرة سلفاً في أذهانهم.

٩. تنوع آراء الحداثيين حول مفهوم الوحي، وعدم استقرارهم على رأي يدل على انعدام الموضوعية في حديثهم عنه.

١٠. يهدف أصحاب القراءة الحداثية من دراستهم لموضوع الوحي والقرآن إلى نقل الوحي من حيز الوضوح إلى حيز الغموض والأشكلة ؛ ليتسنى لهم نقده، ومن ثم زحزحته عن حياة الأمة، وقد استخدموا للوصول إلى هذا الهدف النظريات الغربية للتأويل،

والنظريات التي ظهرت ورُفضت في بعض العصور من التاريخ الإسلامي، كنظرية خلق القرآن ووحدة الوجود والتأويلات الباطنية.

١١. وحي الله إلى أنبياءه حقيقة واقعة، لا كما يزعم أصحاب القراءة الحداثية أنه نتاج بشري أُلبس التعالي والقداسة من قبل البشر؛ ليكون أدعى لقبوله .

١٢. أن بعض أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم ينكرون وجود الله وصفاته، ولا يؤمنون بوجود حقيقة متعالية، ولكنهم يستخدمون أساليب غامضة للتعبير عن ذلك.

١٣. أن أصحاب القراءة الحداثية يهدفون من دعوتهم إلى القراءة الحداثية للنص الديني إلى رفع القدسية والغيبية عن نصوص القرآن الكريم، وأرخنتها بربطها بزمن لا تتعداه إلى غيره.

١٤. أن القراءة الحداثية تقول ببشرية الوحي والنصوص القرآنية، ولا تؤمن بمصدريتها الإلهية.

١٥. القرآن الكريم كلام الله تعالى، منه بدأ وإليه يعود، وهو خارج حدود الزمان والمكان؛ ولهذا يمكن تطبيقه على أي مجتمع وأي زمان، لا كما يذهب إليه أصحاب القراءة الحداثية عندما يزعمون أنه منتج ثقافي، ويسري عليه ما يسري على النصوص والقوانين البشرية.

١٦. القراءة الحداثية تعتبر الحقائق التاريخية الواردة في القرآن الكريم أساطير ميثية، ولا سيما القصص القرآني، فهي عندها لم تحدث في الواقع، وإنما هي من قبيل الفن الأدبي الخيالي.

١٧. القراءة الحداثية حملت فكرة التّغيُر المستمر عن الفلسفة الغربية، والتي صارت مسلَّمة من مسلمات الحداثة فأسقطته على دلالات آيات القرآن الكريم؛ لذلك دعت هذه القراءة إلى الحرية في تأويل النصوص الدينية بلا قيد و لا شرط، وفي ظل هذه القراءة يحق للقارئ مهما كان مستواه الثقافي تفسير النصوص القرآنية، وتكون كل التفسيرات صحيحة، ولا فضل لتفسير على آخر؛ لأن النصوص لا تحمل أي قيمة موضوعية ثابتة، وإنما قيمه كلها متغيرة بتغير الظروف والأفراد.

وفي ختام هذه النتائج أوصي بما يأتي:

إنشاء مراكز بحثية، مهمتها: عمل بحوث جماعية للردِّ على الفكر الهدَّام الذي ينشره أصحاب القراءة الحداثية؛ لأن البحوث الفردية لا تكفي للرد على مثل هذه الأطروحات؛ إذ هي نتاج مراكز بحثية غربية رُصدت لها إمكانيات هائلة.

العمل على الوصول إلى قيادات الدول الإسلامية، لأجل حثهم على إغلاق المراكز البحثية التي فُتحت في بعض الدول الإسلامية وتحمل أسماء وأفكار أصحاب القراءة الحداثية، وبيان خطرها على الدول والمجتمعات برمتها.

التحذير من هذا الفكر الهدَّام في المحاضن التعليمية، وعبر الوسائل الإعلامية المختلفة.

وفي ختام البحث ندعو الله تعالى أن يكفي المسلمين كيد الأشرار ومكر الفجار.

و أخيراً: لا أدَّعي أن بحثي قد وفَّى بالغرض، ولكن لعله بداية لأبحاث علمية تتناول جزئيات كثيرة ومتشعبة ذات صلة بهذا الموضوع.

فهذه بضاعتي مزجاة وضعتها بين أيدي القراء الكرام، ولا عصمة لبشر، وحسبي قول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢].

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. إبراهيم، عبد الحميد، **نقاد الحداثة وموت القارئ**، (مطبوعات نادي القصيم الأدبي، د.ط، ١٤١٥هـ).

٢. إبراهيم، عبد الستار، **الحكمة الضائعة، الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع**، من إصدارات عالم المعرفة برقم ٢٨٠، (الكويت: مطابع السياسة، د.ط، ٢٠٠٢م).

٣. ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق سلم الهلالي، (د.م: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م).

٤. ابن القيم، **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، وآخرون، (مكة المكرمة- مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٦م).

٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، د.ط، ١٩٧٣م).

٦. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، (الرياض: دار العاصمة، ط٣، ١٩٩٨م).

٧. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٩٩٤م).

٨. ابن بطة، محمد بن عبيد الله، **الإبانة الكبرى**، تحقيق: رضا معطي، (الرياض-دار الراية للنشر، ط١، ٢٠٠٥م).

٩. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: دار الكنوز الأدبية، د.ط، ١٣٩١هـ).

١٠. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، (الاسكندرية: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م).

١١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **دقائق التفسير**، تحقيق: محمد السيد الجليند، (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط٢، ١٤٠٤هـ).

١٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مؤسسة

قرطبة، ط١، د.ت).

١٣. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ).

١٤. ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق: عبدالله محمد الرويش، (دمشق: دار يعرب، ط١، ٢٠٠٤م).

١٥. ابن عربي، رسائل ابن عربي، **والقطب والنقباء وعقلة المستوفزة**، تحقيق وتقديم: سعيد الفتاح، (مؤسسة الانتشار العربي، د.ط، ٢٠٠٢م).

١٦. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، (بيروت–دار الفكر، د.ط، ١٩٧٩م).

١٧. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د.ط.ت).

١٨. ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، (بيروت: دار صارد، ط١، د.ت).

١٩. ابن نبي، مالك، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (بيروت:دار الفكر المعاصر، ط٤، ٢٠٠٠م).

٢٠. أبو داود، سليمان ابن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيوت: دار الفكر، د.ط.ت).

٢١. أبو زيد، نصر حامد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط.٧، ٢٠٠٥م).

٢٢. أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة**، (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م).

٢٣. أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص**، (دراسة في علوم القرآن)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط،١٩٩٠م).

٢٤. أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، (القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م).

٢٥. أبو زيد، نصر، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**،

(المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٠م).
٢٦. أبو شهبة، محمد، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، (القاهرة- مكتبة السنة، ط٤، د.ت).
٢٧. إحسان عباس، **اتجاهات الشعر العربي المعاصر**، (الكويت: عالم العرف ضمن سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع٢، ١٩٩٨م).
٢٨. أدونيس، علي أحمد، **الأعمال الشعرية**، (دار المدى، د.ط، ١٩٩٦م).
٢٩. أدونيس، علي أحمد، **الثابت والمتحول**، (بيروت: دار الساقي، ط٧، ١٩٩٤م).
٣٠. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م).
٣١. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب- د.ط، د.ت).
٣٢. أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٩م).
٣٣. أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥م).
٣٤. أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي والإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م).
٣٥. أركون، محمد، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، ١٩٩٨م).
٣٦. أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩١م).
٣٧. أركون، محمد، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، (بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م).
٣٨. أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، جيل مسكوية والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٧م).

٣٩. أركون، محمد، و مايلا، جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، ترجمة عقيل الشيخ حسين (بيروت: دار الساقي، ط١، ٢٠٠٨م).
٤٠. اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة: د.فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م).
٤١. آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (مصر–المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، ١٩٩٧م).
٤٢. بارت، رولان، **نقد وحقيقة**، ترجمة منذر عياشي، (مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٤م).
٤٣. باسم على خريسان، **ما بعد الحداثة** (دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦م).

٤٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري** (الجامع الصحيح)، (القاهرة: دار الشعب، ط١، ١٩٨٧م).
٤٥. البداح، عبد العزيز بن أحمد، **الابتعاث**، تاريخه وآثاره (د.م، ط٢ –٢٠١١م).
٤٦. بدوي، عبد الرحمن بدوي، **النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، (بيروت: دار القلم، د.ط، ١٩٨٢م).
٤٧. بدوي، عبد الرحمن، **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة: كمال جاد الله، (الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د.ت).
٤٨. بدوي، عبد الرحمن، **دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره**، ترجمة: كمال جاد الله، (د.م، الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د.ت).
٤٩. بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت– المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٦م).
٥٠. البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٣م).
٥١. البهنساوي، سالم علي، **تهافت العلمانية في الصحافة العربية**، (المنصورة، مصر–دار الوفاء، ط١، ١٩٩٠م).
٥٢. البوطي، محمد سعيد، **يغالطونك إذ يقولون**، (دمشق: الصديق للعوم، د.ط، ٢٠١٠م).
٥٣. بوكاي، موريس، **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة في الكتب المقدسة في**

ضوء المعارف الحديثة)، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠٠٤م).

٥٤. البيهقي، أحمد بن الحسين، **شعب الإيمان**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٣م).

٥٥. الترمذي، محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، ١٩٩٨م).

٥٦. تيزيني، طيب، **النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، د.ط، ١٩٩٧م).

٥٧. الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٩م).

٥٨. الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م).

٥٩. الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢٠٠٩،١٠م).

٦٠. الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م).

٦١. جادامير، هانس غيورغ، **فلسفة التأويل**، الأصول والمبادئ والأهداف، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط٢، ٢٠٠٦م).

٦٢. جعيط، هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، (بيروت: دار الطليعة، ط٢٠٠٠،٢م).

٦٣. الجندي، أنور، **إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام**، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ط. ت).

٦٤. الجندي، أنور، **المؤامرة على الإسلام**، (د.م، دار الاعتصام، د.ط، د.ت).

٦٥. الجندي، أنور، **الموسوعة الإسلامية العربية**، سقوط العلمانية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١٩٨٠،٢م).

٦٦. الحاكم، محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م).

٦٧. حامد، علاء، **مسافة في عقل رجل**،(د.ن، د.ط، د.ت).

٦٨. حرب، علي، **نقد الحقيقة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م).
٦٩. حرب، علي، **نقد النص**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م).
٧٠. الحربي، حسين بن علي، **قواعد الترجيح عند المفسرين** (دراسة تطبيقية نظرية)، (الرياض- دار القاسم، ط١، ١٩٩٦م).
٧١. حسَّان، تمام، **الأصول** (دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند الغرب)، (القاهرة: عالم الكتب، د.ط، ٢٠٠٠م).
٧٢. حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م).
٧٣. حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، (تونس- دار المعارف للطباعة والنشر، (د. ط. ت).
٧٤. الحكمي، حافظ بن أحمد، **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، (الدمام- دار ابن القيم، د.ط، ١٩٩٠م)، (١/١١١).
٧٥. حمودة، عبد العزيز، **من المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٨م).
٧٦. الحنفي، ابن أبي العز، **العقيدة الطحاوية**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٤، ١٣٩١هـ).
٧٧. حنفي، حسن، **التراث والتجديد** (موقفنا من التراث القديم)، (بيروت- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٢م).
٧٨. حنفي، حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٠م).
٧٩. خلف الله، محمد أحمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، شرح وتعليق: خليل عبدالكريم، (لندن: سينا للنشر، ط١٩٩٩،٤م).
٨٠. دراز، محمد عبد الله، **النبأ العظيم**(نظرات جديدة في القرآن)، (الكويت -دار القلم، د.ط. د.ت).
٨١. درسوني، وفاء، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، رسالة ماجستير، جامعة منتوري- الجزائر، نوقشت ٢٠٠٦م، لم تطبع.
٨٢. الدميجي، صالح بن محمد، **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين**، (الرياض: مركز البحوث والدرسات لمجلة البيان، ط١٤٣٣،١م).

٨٣. الرازي، محمد بن عمر التميمي، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م).
٨٤. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودى، (دمشق: دار العلم والدار الشامية، د.ط، ١٤١٢هـ).
٨٥. رايموند ويليامز، ترجمة فاروق عبد القادر، **طرائق الحداثة**، (الكويت: عالم المعرفة،٢٤٦، ١٩٩٩م).
٨٦. الرسيوني، قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، (مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر) (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠١٠م).
٨٧. ريكور، بول، **صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي،(بيروت- دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥م).
٨٨. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (بيروت-دار الهداية، د.ط، ١٣٨٥هـ).
٨٩. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤١٨هـ).
٩٠. زرزور، عدنان محمد، **جذور الفكر القومي العلماني**، (المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٩م).
٩١. الزرقاني، محمد عبدالعظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (بيروت: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣، د.ت).
٩٢. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط١٩٥٧،١م).
٩٣. الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، (بيروت- دار العلم للملايين، ط٥، ٢٠٠٢م).
٩٤. السبت، خالد بن عثمان، **قواعد التفسير جمعاً ودراسة**، (دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ).
٩٥. سبيلا، محمد، وعبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي**، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٦م).
٩٦. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، تحقيق: المستشرق

فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م).
٩٧. سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، (تونس: دار الجنوب للنشر، د.ط، ٢٠٠٤م).
٩٨. السكران، إبراهيم بن عمر، **التأويل الحداثي للتراث**، التقنيات والاستمدادات، (الرياض: دار الحضارة، ط١، ٢٠١٤م).
٩٩. سلدن، رامان، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة: جابر عصفور، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٩٩٨م).
١٠٠. سوموجي، جوزيف، ترجمة حياة جولد زيهر، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن **كتاب دراسات محمدية**، (لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ط٢، ٢٠٠٩م).
١٠١. سيد قطب إبراهيم، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ).
١٠٢. السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث- ط٣، ٢٠١٥م).
١٠٣. شارل جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ترجمة عبد الحليم محمود (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).
١٠٤. الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).
١٠٥. شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن –قراءة معاصرة**، (دمشق: الأهالي للطباعة، د.ط، د.ت).
١٠٦. شرابي، هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، (د.م مركز دراسات الوحدة العربية، د.ط، د.ت).
١٠٧. الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة، ط٢٠٠٨،٢م).
١٠٨. الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م).
١٠٩. الشرقاوي، عبد الله، **في مقارنة الأديان**، (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٩٠م).
١١٠. الشياب، محمد خالد، **القراءة الحداثية العربية للنص الديني**، (محمد أركون ونصر حامد أبو

زيد نموذجاً)، المجلة الأردنية للعوم الاجتماعية ج٦ ع٣، ٢٠١٣م).
١١١. صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ط، ١٩٨٢م).
١١٢. الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، حققه: حمدي عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤م).
١١٣. طرابيشي، جورج، **معجم (الفلاسفة – المناطقة – المتكلون– اللاهوتيون – المتصوفون)**، (بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦م).
١١٤. الطعان، أحمد، **العلمانيون والقرآن**، (تاريخية النص)، (الرياض: دار ابن حزم، ط١،٢٠٠٧م).
١١٥. طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م).
١١٦. عبد الرحيم، سناء، **السياق القرآني في تفسير الزمخشري**، مجلة افاق الاماراتية. السنة:٢١. العدد:٨١.مارس:٢٠١٣م).
١١٧. عتر، نور الدين، **علوم القرآن الكريم**، (دمشق: مطبعة الصباح، ط١، ١٩٩٣م).
١١٨. عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، (نيقوسيا– مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩١م).
١١٩. العقاد، عباس محمود، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٧٠م).
١٢٠. العقل، ناصر بن عبد الكريم، **الاتجاهات العقلانية الحديثة**، (الرياض: دار الفضيلة، ط١، ٢٠٠١م).
١٢١. العك، خالد عبد الرحمن، **الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية**، (دمشق: الحكمة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٩٦م).
١٢٢. العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، **الحداثة في العالم العربي**، ((دراسة عقدية)) (رسالة دكتوراة) من جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين– الرياض، قسم العقيدة والمذاهب، لم تطبع.
١٢٣. عمارة، محمد، **التفسير الماركسي للإسلام**، (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٢م).
١٢٤. عمارة، محمد، **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، (سلسلة هذا هو

الإسلام رقم ٨)، (مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م).
١٢٥. العمر، ناصر، بحث بعنوان **رسالة المسلم في حقبة العولمة**، ضمن الأوراق المقدمة إلى مركز الدراسات الإسلامية بقطر والتابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وهي موجودة في الشاملة بملف وورد.
١٢٦. العياشي، يوسف، **القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**، (الرياض: مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ).
١٢٧. غليون، برهان، **اغتيال العقل**، (بيروت: دار التنوير، د.ط.ت).
١٢٨. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، **معجم العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال، د.ط.ت).
١٢٩. قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م).
١٣٠. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م).
١٣١. القرني، عوض بن محمد، **الحداثة في ميزان الإسلام**، (الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٨م).
١٣٢. القرني، محمد بن حجر، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال**، (الرياض: مركز الدراسات والبحوث مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ).
١٣٣. القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، (الرياض- مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٠م).
١٣٤. كانط، إيمانويل، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م).
١٣٥. كريستيفيا، جوليا، **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط٢، ١٩٩٧م).
١٣٦. لالاند، أندريه، **موسوعة لاند**، تعريب: خليل أحمد خليل،منشورات عويدات- (باريس: ط٢، ٢٠٠١م).
١٣٧. لايتنر، **دين الإسلام**، ترجمة: عبد الوهاب سليم، (دمشق: المكتبة السلفية، د.ط، ١٤٢٣هـ).

١٣٨. ماضي، محمود، **الوحي القرآني من المنظور الاستشراقي ونقده**، (دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط١، ١٩٩٦م).
١٣٩. مسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩١م).
١٤٠. المسيري، عبد الوهاب، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م.
١٤١. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، (القاهرة- دار الدعوة، ط١، ١٤٠٠هـ).
١٤٢. مصطفى، عادل، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا**- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م).
١٤٣. مغنية، محمد جواد، مذاهب **فلسفية وقاموس مصطلحات**، (بيروت: دار الجواد، د.ط، د.ت).
١٤٤. **الموسوعة العربية العالمية**، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م).
١٤٥. **الموسوعة الفلسفية السوفيتية**، بإشراف: روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).
١٤٦. مونتجمري وات، **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، ١٩٩٨م).
١٤٧. الناصر، محمد حامد، **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**، (الرياض: مكتبة الكوثر، ط٢، ٢٠٠١م).
١٤٨. النحوي، عدنان علي رضا، **الحداثة في منظور إيماني**، (الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٩م).
١٤٩. نصر، الصديق بشير، (لندن: **التعليقات النقدية كتاب دراسات محمدية**، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ط٢، ٢٠٠٩م).
١٥٠. نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**، ترجمة وقراءة نقدية: رضا محمد الدقيقي، (قطر: وزارة الأوقاف، ط١، ٢٠٠٩م).

١٥١. هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق- منشوارات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، د.ط، ١٩٩٥م).
١٥٢. هتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام**، ترجمة خليل الجيوسي، (بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م).
١٥٣. هوفمان، مراد، **الإسلام كبديل**، تعريب عادل المعلم، (دار الشروق، ط.١، ١٩٩٧م).
١٥٤. وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، (القاهرة: دار قباء الحديثة، ط. ٢٠٠٧م).

فهرست المجلات والجرائد والندوات

١. **جريدة الحياة**، الأحد، ٥ يونيو ١٩٩٤م، عدد ١١٤٣١، الملحق الأسبوعي الثقافي.
٢. **جريدة العرب الدولية**، الأربعاء ٢٥ ذو الحجة ١٤٣٤هـ، ٣٠ أكتوبر ٢٠١٣م، عدد (١٢٧٥٥).
٣. مجلة إسلامية المعرفة –ع٧٢.
٤. **مجلة الأمة** التي تنشره وزارة الأوقاف القطرية، ع٨٧ – محرم ١٤٢٣هـ – السنة الثانية والعشرون.
٥. **مجلة البيان**، الحوالي، سفر، (مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة) ع١٩٩.
٦. مجلة البيان، الملحق السنوي الصادر عام١٤٢٣هـ ((العالم في عام، رصد رقمي).
٧. **مجلة الجامعة الإسلامية**- غزة، سلسلة الدراسات الإنسانية، ج١٦، ع٢، يونيه ٢٠٠٨م.
٨. **مجلة المنتدى** ع٨٧، ربيع أول ١٤١١هـ
٩. **مجلة عالم الفكر** م٢٩، ع١، يوليو –سبتمبر ٢٠٠٠م.
١٠. **مجلة فصول**، (مجلة النقد الأدبي- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب) م٤، ع٣، ١٩٨٤م.
١١. **مجلة فصول**، (مجلة النقد الأدبي- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب) م٤، ع٤، ١٩٨٤م.
١٢. **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، ع١٦، ج٢.
١٣. ندوة بعنوان: **الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بتاريخ ١٤٢٨/٣/١٣هـ.