وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مجلة

الفلسفة

مجلة اكاديمية محكمة تصدر عن كلية الاداب في الجامعة المستنصرية

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

الترقيم الدولي ISSN:1136-1992

المعرف الدولي DOI : 10.35284

الفلسفة

12/2021

العدد 24 2021

العدد الرابع والعشرون

كانون الاول

٢٠٢١/١٢

مدير التحرير

أ.م.د.حيدر ناظم محمد

كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير

م.د أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الاثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi

تحت رقم prefix :10.35284

رئيس التحرير

ا.د. رائد جبار كاظم

الهيأة العلمية الاستشارية

1.ا.د.يمنى طريف الخولي – كلية الآداب – جامعة القاهرة- مصر.

2.ا.د. عفيف حيدر عثمان - الجامعة اللبنانية – لبنان .

3-Professor:Juan Rivera Palomino- San Marcos – Peru

4.ا.د. مصطفى النشار – كلية الآداب – جامعة القاهرة – مصر.

5.ا.د. احمد الوشاح – كليات كليرمونت – كلية بيتزر- لوس انجلس – امريكا

6.د. احسان علي شريعتي –كلية الاديان – جامعة طهران – ايران

7.ا.د. افراح لطفي عبد الله – كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق

8.ا.د.عامر عبد زيد الوائلي – كلية الآداب – جامعة الكوفة – العراق

9.ا.م.د. محمد حسين النجم - كلية الآداب – الجامعة المستنصرية – العراق

البريد الالكتروني

art.phi_magazine@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

مفهوم الواحد قراءة في آراء الفارابي وابن رشد	يوسف بن عدي	١-٢٢
الأساليب التنظيمية الدعوية للفكر الإسماعيلي	أ.د.نظلة أحمد نائل الجبوري صفا مصطفى مهدي	٢٣-٤٢
أنسنة الوحي قراءة نقدية في موقف الخطاب الحداثوي للنص الديني	أ.د.رحيم محمد الساعدي م.م.حيدر عبد السادة جودة	٤٣-٦٠
مفهوم العقل عند الكندي والفارابي	م.د.منى فليح حسين	٦١-٨٠
المثالية الالمانية وتأويلاتها للمسيحية	أ.م.د. باقر ابراهيم الزيدي	٨١-١٠٠
فلسفة العقل عند نيكولاس مالبرانش	أ.م.د.سالي محسن لطيف	١٠١-١٢٠
الليبرالية السياسية عند براتراند رسل	أ.م.د.حيدر ناظم محمد حوراء حميد محسن	١٢١-١٢٩
القناع-قراءة في ضوء فلسفة نيتشه	م.د.هجران عبد الإله احمد	١٣١-١٣٠
دور الابطال في بناء الدول عند هيردوت	أ.م.د.محمد حسين النجم د.سحر علاوي عزوز	١٣١-١٤٦
حرية الإرادة عند توما الأكويني وجون دنس سكوت	أ.م.د.احمد عبد خضير م.م.اسماء جعفر	١٤٧-١٦٤

العدد
الرابع والعشرون
كانون الاول
٢٠٢١/١٢

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨
art.phi_magazine@
uomustansiriyah.edu.iq

أنسنة الوحي
قراءة نقدية في موقف الخطاب الحداثوي من للنص الديني

أ.د رحيم محمد الساعدي[١]
م.م حيدر عبد السادة جودة

ملخص

لإيمانهم بأن النص تاريخي, أسس الخطاب الحداثوي إلى النظر على أنه يحتوي جانبين, الأول علوي إلهي, وهو يمثل مرحلة التشكل, والآخر واقعي إنساني, ومن خلال ذلك انتهى القول بهم بضرورة إعلان أنسنة الوحي, ومرحلة نزوله واحتكاكه بالثقافة العربية, وهم اعتمدوا في ذلك على سياق المزاوجة ما بين الإلهي والبشري, وهي لم تفكَّ شفرة العلاقة الحقيقية ما بين الجانبين, لذلك سنعمد في هذا البحث على تسليط الضوء على اشتغالات الخطاب الحداثوي في القول بأنسنة الوحي وعملية التوفيق ما بين الوجهة العلوية للنص, ومرحلة النزول والإرتباط بالواقع الثقافي العربي.

كلمات مفتاحية: (الأنسنة- الوحي -الخطاب الحداثوي- الثابت والمتغير - تاريخية النص الديني- الظاهرة الإلهية-الظاهرة البشرية-الدين الإيماني-التدين العقلاني-التفسير الموضوعي).

Humanize revelation- A critical reading of the position of the modernist discourse on the religious text

Because of their belief that the text is historical, the modernist discourse is based on seeing that it contains two aspects, the first being divine, and it represents the stage of formation, and the other is realistic and human. The context of the marriage between the divine and the human, and it did not decipher the true relationship between the two sides. Therefore, in this paper we will intend to shed light on the work of the modernist discourse in saying the humanization of revelation and the process of reconciling between the supreme aspect of the text, the stage of descent and the connection with the Arab cultural reality.

Key words: (humanism - revelation - modernist discourse - fixed and variable - the history of the religious text - the divine phenomenon - the human phenomenon - the faithful religion - rational religiosity- Objective interpretation).

١ قسم الفلسفة / كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

مقدمة:

إن المتابع لاشتغال التاريخية وأثرها في الدخول على النص الديني, سلب قداسته وصفته المتعالية, باعتباره نص ولد داخل التاريخ, الأمر الذي قد ينفي الجانب الغيبي عن القرآن, وذلك بالاعتراف على أنه نص تاريخي. وبما أن النص الديني في الثقافة العربية والإسلامية, يتمتع بنوع من القداسة والتعالي, باعتباره نصاً إليهاً, اصطدم الخطاب الحداثوي في إمكانية التوفيق ما بين تاريخيته من جهة, واعتباره نصاً مقدساً ومتعالياً من جهة أخرى, ونتيجة لذلك انتهى الأمر إلى إلان ما يُعرف بـ(أنسنة الوحي), وهي الطريقة التي حاولت التمييز ما بين مرحلتين للوحي, الأولى تتمثل بمرحلة التشكيل, وهي مرحلة سماوية, والأخرى هي مرحلة نزوله إلى الواقع. والحقيقة أن هذا التمييز لا يفكّ شفرة العلاقة ما بين التاريخية والتعالي, بل عملت على ازدياد مراحل التعقيد, وكان من الأولى على دعاة الخطاب الحداثوي أن ينتهي إلى الفصل بين ما نسميه بالظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية في النص الديني.

الذي قادهم إلى القول بأنسنة الوحي

عن طريق الإلحاح على تاريخية النص الديني, وترسيخ مبدأ الأهمية المدرجة عنها, أسس الخطاب الحداثوي على ضرورة السعي نحو تحقيق أنسنة الوحي[١*], على اعتبار أن الأخير هو المفهوم المركزي للنص.[2]أو هو عبارة عن صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجيات خاصة تظهر من يوم إلى يوم في حياة الطائفة الوليدة لتلبية هذه الحاجيات أو حل تلك المشاكل الطارئة.[3] وما هو إلا ظاهرة تاريخية, يظهر في التاريخ ويتجلى فيه.[4]فالوحي عبارة عن ظاهرة تنطبق مع المحيط وتقتبس لونها من البيئة بشكل كامل, وإن البيئة أو المحيط الاجتماعي يشتمل على ما كان يدور في أعماق شخصية النبي نتيجة الحوادث التي وقعت على امتداد حياة النبي.[5]وبكونه كذلك فهو ليس مجرد ظاهرة دينية, بقدر ما هو ظاهرة إنسانية عامة ترتبط بتصورات الوجود الإنساني.[6]ولا توجد أي طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع الوحي خارج تاريخية انبثاقه وتطوره ونموه عبر التاريخ.[7]

ونتيجة لما تقدم وصف الخطاب الحداثوي القرآن بأنه نص تاريخي, وبوصفه كذلك, فإنه لا يتضمن معنىً مفارقاً وجوهرياً ثابتاً.[8] فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص, بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص.[9]من هنا فهم الخطاب الحداثوي إمكانية تطور الوحي تبعاً لاحتياجات الواقع, فالأخير يسأل والوحي يجيب.[10] ومن أجلِ ذلك وضع نصر حامد أبو زيد معياراً يُحدد فيه تطور الوحي, فيقول: «كانت المرحلة الأولى للوحي تتمثل في مرحلة تأسيس مجتمع جديد نقيض

للمجتمع السائد والمسيطر في مكة. وجاء تركيزه في هذه المرحلة على تكوين الفكر الجديد للمجتمع الجديد متمثلاً في عقيدة التوحيد ونفي الشرك. أما المرحلة الثانية في تطور الوحي فهي مرحلة البناء الاجتماعي, وهي مرحلة لم تبدأ إلا مع استقرار المجتمع الجديد في مكان يمكن أن يكون أساساً لدولة واضحة المعالم».[11] ولعل دخول الإنسان في تركيب الوحي, على العموم, والقرآن على الخصوص, إنما يجد ما يدعمه ويجّليه في حقيقة تحدده بالواقع اللغوي والتاريخي الذي تنزّل داخله.[12]

جدلية العلاقة ما بين الوحي والواقع

علاوة على ذلك, أسس الخطاب الحداثوي ومهّد لازدواجية الوحي والإنسان, أي التأسيس لامتزاج الوحي بوصفه مقدَساً, والوحي بوصفه متأنسِناً, فعمد الخطاب الحداثوي إلى إخضاع مهمة النبي أو المُبَلَغ في موضعة المقدس في غير المقدس من التاريخ.[13] وبالتالي فالنص الديني خطاب يتصف بنوع من الازدواج, ذلك أن مصدره علوي ومجرد عن الواقع, بما يحمله من معاني الوحي, لكنه من جانب آخر ملابس للواقع كل الملابسة, فهو من حيث كونه تنزيلاً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفة التجريد, بل أضحى خطاباً يتذرع بالواقع ليتخذ منه مسلكاً للغاية التي أُنزل لأجلها.[14] وهو وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة وغير بشرية, فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر.[15] فبمجرد دخوله في دائرة الاستخدام الإنساني يصبح موضوعاً لفعل القراءة؛ وبما لا بد أن يتبع ذلك من أن كل ما يُنتج عن هذا الفعل هو قبيل النتاج البشري, فهو يدخل, بالقراءة, في بناء وإنتاج تراكيب تنتمي لعالم البشر, ولا يمكن الادعاء أبداً بأن هذه التراكيب ذات أصل إلهي.[16] فهو ثابت من حيث منطوقه, لكنه حين يتعرض له العقل الإنساني يفقد صفة الثبات, فالثبات من صفات المطلق والمقدس, أما الإنساني فهو نسبي متغير, والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه, لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير.[17]

وهذا القول بحسب دعاة الخطاب الحداثوي لا يُثير خللاً في كونه إلهياً.[18] فالوحي برغم كونه بشرياً, فهو إلهي في الوقت نفسه, أي أنه أمر من أمور ما وراء الطبيعة, قدّر له أن يتقدّر بأقدار الطبيعة, وهو أمر متعالي قدّر له التنزّل, وهو نفسٌ قدّر له أن يخرج من مزمار, وهو إلهي قدّر له أن ينبثق من لسان بشر, وهو صادر عن إنسان مفعم بوجود الله.[19] ففعل النبي وكلامه ورسالته جميعها إلهية, أي أنها تتحرك من موقع الإشراف الرباني, ولكن ذلك لا يعني أنها فوق الزمان والمكان, لأن النبي نفسه خاضع لمؤثرات الزمان والمكان.[20] فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان, بل هو تنزيل إلى البشر, وحلول في التاريخ.[21] ويسهب عبد الكريم سروش في شرح ثنائية الإلهي والبشري فيقول: «إن نبي الإسلام كان بشراً, وقد اعترف هو ببشريته, لكنه في الوقت نفسه قد

اصطبغ بالصبغة والوصفة الإلهية, وارتفعت كل الوسائط, لا سيما جبرائيل, فكل ما ينطق به هو كلامه البشري, وفي الوقت نفسه هو كلام الوحي الإلهي, ولا ينفك أحدهما عن الآخر». [22]

وهذا الأخير يحيلنا إلى نوع من الهلامية, كونه لم يكتف بعقد الصلة ما بين الوحي والإنسان, بل راح يوحد ما بين الكلام الإلهي والكلام البشري عن طريق حمل الرسول لكلا الصفتين, لكن ماذا عن فلسفة الحوار القائمة ما بين الله ونبيه في النص؟, فلا بد أن نفرق ما بين الكلام الإلهي والبشري في النص, حتى نستطيع التمييز ما بين المُبَلِغ والمُبَلَغ, ولكن الحال عند سروش يأخذ البعد الصوفي والعرفاني في تقرير ما تقدم, وكأنه يعرض لوحدة الوجود المتمثلة بابن عربي, خصوصاً عندما نعرف أن جلَّ أبحاثه قد بُنيت على طروحات جلال الدين الرومي, وبالتالي فإن التجربة التي فهمها سروش خاصة, ولكن خصوصيتها لا تبرر اضطرابها وتيهها.

وإلحاحاً على التِيه يؤكد أحد الباحثين على ضرورة الفصل بين طبيعة النص الإلهي, وطبيعة النص عند التلقي, ويذهب في التفريق بينهما كما نفرق ونفهم صناعة الخبز على بين الخباز والمزارع, فالأخير هو مُنتج المادة الخام التي هي القمح, بينما الخباز هو الذي حوّل القمح إلى خبز وفق رؤيته ومهاراته الفنية وقدراته الإبداعية, فكذلك الحال بالنسبة إلى الرسول, فالله هو منتج المادة الخام, والتي هي الوحي, بينما الرسول هو من قام بتأويل الوحي وتحويله[٣٢*] إلى عبارات وكلمات وفق رؤيته الخاصة. [24]فالقرآن نزل على المعاني وقصد إليها, وإذا كانت المعاني تقبل التعبير بأكثر من لفظ فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ, وأجاز النبي أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه.[25]

وهذا ما زاد الأمر تعقيداً, ومن ثم فهو غير عملي, لأننا نهتمُّ بالذي يترتب على المُثار, فإذا وافقنا على هذا الأساس الذي تقدم, فهل إن ذلك يعني أن الرؤية الخاصة للنبي تختلف أم تتفق مع الرؤية العامة لمُنتج المادة الخام؟. فإذا قلنا لا, فذلك ما لا يقول به عاقل, ولا حتى الكاتب نفسه, لأنه لو خالف صاحب المادة الخام لما كان امتداداً له. أما إذا قلنا وافقه في التأويل والنقل, فلِمَ كل هذا العناء بالتعقيد, ما دامت الرؤية العامة للنص إلهية. ومن ثمَّ فإذا افترضنا أن لطبيعة النبي وشخصيته وطبيعة مجتمعه أثراً في صياغة النص, فما الذي نعمله في سبيل فهمه؟. بالتأكيد فإن ذلك سيُحدث فجوة كبيرة لا يُمكن ردمها, لأنها مبنيةٌ على أن للمتغيرات سبباً رئيساً ومؤثراً على الإنتاج, وإن كان مُنتِجاً من غيره, وبالتالي فإن قابلية الفهم لا تتلائم والمعطيات المتقدمة, ما دامت غير مقتنعة بطريقة الإنتاج للمحتوى المُراد التعامل معه, وبالتالي سيؤدي إلى فوضى التلقي وتشظي الفهم.

الأسس البشرية للنص الديني

استمر الخطاب الحداثوي في تقنين الهوة ما بين الوحي بصفته الإلهية وصفته الإنسانية, فقد فرّق الخطاب الحداثوي ما بين الوجهة العلوية للوحي, والوحي بعد نزوله إلى الواقع, وهي ما تحمل الطابع التاريخي الملابس في الواقع وحركة الإنسان. لذلك يعتقد نصر حامد أبو زيد بأن النص تاريخي, لكن ذلك لا يعني نكران مصدره الإلهي.[26] وإن عظمة الوحي تتمثل في قرابته من الناس, فلغته لغة البشر, لا يستنكف أن يستعمل بعضها, ويعيد صياغة أسئلتها والرد عليها, فالجواب من جنس السؤال.[27] وإن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه, ولا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر.[28] فالنص الديني, بكل ما يحمله من تراث تفسيري متعين في حياتنا اليومية, وفي ثقافتنا المعاصرة, يشكل حركة هذا الواقع.[29]

وليس النص الديني فحسب, بل إن الدين, أي دين, صناعة بشرية, وليس الإسلام استثناء من هذا القانون, وعندما نقول إنه من صنع البشر لا يعني استبعاد الميتافيزيقا من افق الإيمان الديني؛ فالفيزيقي المتعين في التاريخ, هو مرآة تجلي الميتافيزيقي, أو بعبارة أخرى: يبرز الله من خلال الإنسان, وتتجلى كلمته في اللغة.[30] وإن تصور الدين واقعاً ليس كفراً أو إلحاداً وإنكاراً للوحي, ولا مادية ولا ماركسية ولا غيرها, بل هو صلب الدين, فالأخير بلا واقع, سماء بلا أرض, ماءٌ معلقٌ في الهواء, لا يروي ولا يُنبت.[31] لذلك يعتقد حنفي بضرورة التحول من النظر إلى الوحي ببعده الأنثروبولوجي لا ببعده الثيولوجي.[32]

نقد وتقويم:

بدلاً من استبعاد الجانب الغيبي عن الأفق الإيماني, تم استبعاد آلية التعامل مع الغيبي والميتافيزيقي, على اعتبار أنه من دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني, فإنه يبقى صحيحاً أن التوصل إلى الحقائق المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الواسطة البشرية, لذا فإن السمة الإلهية للشريعة لا يمكن أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكّله علم التفسير والتيولوجيا.[33] وإن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً, إلا ما ذكره النص عنها, ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي.[34] لذلك يعتقد حنفي أنه لا يهمنا في الوحي مُراد المُرسِل ومقاصده, أي لا يهمنا البعد الرأسي في الوحي وإنما بعده الأفقي, لأن الوحي هدفه الإنسان وسعادته.[35]

وعلى أساس ما تقدم, أكد أركون على عدم ضرورة النظر إلى القرآن ككلام آتٍ من فوق, وإنما على أنه حدث واقعي تماماً, كوقائع الفيزياء والبيولوجيا.[36] فعلى الرغم من أن التشريع أساساً مصدره خطاب علوي متنزل من سماء التجرد والاطلاق إلى عالم الطبيعة

والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لا يتعالى على الواقع ولا يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة.[37] وبالتالي فالوحي المقدس هو العلم الإلهي وحده قبل التدوين, ومنذ تدوينه في اللوح المحفوظ, بصرف النظر عن لغته, أصبح مدوناً في اللغة والزمان والمكان.[38] وإن النصوص عامة محكومة بقوانين ثابتة, والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين, لأنها تأنسنت مذ تجسدت في التاريخ واللغة, وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد.[39] وبالتالي فإن النص تاريخي يعني أنه ينتمي إلى التاريخ وإلى الثقافة, وليس معنى ذلك اننا ننكر مصدره الإلهي.[40] فإن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص, ومن ثم لا مكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة, أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.[41]

مع هذه المبررات التي توسّل لها الخطاب الحداثوي في سبيل نكران ما توجهت لهم من تهم في الازدراء والتجاوز على مرتبة الوحي, إلا أن دعاة هذا الخطاب قد أخفقوا في فكّ شفرة الفصل ما بين الإلهي والبشري في النص, لأنهم اكتفوا بالتمييز ما بين الجانبين, الأمر الذي زاد المسألة تعقيداً واضطراباً, فبدلاً عن التمييز, كان عليهم أن يُشرعوا إلى الفصل ما بين الجانبين, وذلك بالرجوع إلى النظام الموضوعي في النص, ليبيّنوا من خلاله مكامن الإلهي والبشري, وهذا ما نودُّ البحث فيه, وذلك عن طريق الفصل ما بين الظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية في النص الديني.

من الظاهرة الإلهية إلى الظاهرة البشرية في النص الديني

من أجل أن نفهم الطبيعة البشرية للنص الديني, ومن أجل أن يُبرَرَ لنا القول بتاريخية القرآن, يجب في البدء أن نقرر الفصل ما بين الظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية في النص الديني, وبالتالي الانتقال من الإلهية إلى تحديد هوية الظاهرة البشرية. وهذا الفصل يأتي لاعتبار إمكانية التخلص من القراءة الأحادية للنص الديني, تلك التي تسجن القرآن وراء قضبان الإيديولوجية, كما وتسعى إلى تحويل المكانة المعرفية للقرآن. ويعتقد أركون أن إحدى الباحثات التي تصنف ضمن الاشتغال الاستشراقي على القرآن, قد نجحت في تغيير مكانة القرآن المعرفية, كونها قد استطاعت أن تثبت تاريخية القرآن عن طريق التمحيص التاريخي الدقيق, وقلبت بالتالي من مكانته المعرفية, فبعد أن كانت قدسية متعالة, أصبحت أرضية واقعية.[42] ولكن يبقى سؤال هاشم صالح: كيف نوفق بين هاتين المكانتين المعرفيتين للقرآن؟.[43] ونقول إن في تمييزنا ما بين الظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية في النص نستطيع أن نفكَّ أحجية التعالي والمحايثة في النص, كونها تأخذ على عاتقها توجيه المهام تبعاً لمعيار العقل البشري وقدرته على الإدراك.

ونحن وإن كنا نعتقد بضرورة الفصل والتمييز ما بين الظاهرتين, إلا أننا لسنا بصدد

تفضيل ظاهرة عن الظاهرة الأخرى, كما ميّز بعضهم ما بين الرسالتين المكية والمدنية.[٤٤*] أو كما فعله أحد الباحثين حين فضّل اللحظة الشفاهية عن اللحظة الكتابية.[٥٤] وإنما يكمن أساس التمييز ما بين الظاهرتين ليتسنى لنا إمكانية الحكم على كونه شمولياً أم تاريخياً بشرياً.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف يتعارض مع قراءة الخطاب الإسلاموي وقراءة الخطاب الحداثوي, ويكمن ذلك الاختلاف في سياسة التعميم والحكم الكلي التي مارسها الخطابان, فقد انتهى الخطاب الإسلاموي إلى شمولية النص الديني بكليته, وإلى عكس ذلك انتهى الخطاب الحداثوي إلى تاريخيته, وإن كان الأخير أقلُّ إلحاحاً من الآخر الذي أصر على أن كل آية من آيات القرآن قد تحوي حكماً شمولياً وصالحاً ونافذاً في الزمان والمكان؛ لدرجة أن يفرق أحد الباحثين ما بين خصوصية الفرد, والأخير كإنسان, ليؤكد على أن القرآن لم يأت لمخاطبة خصوصية الفرد, وإنما لأفراد النوع الإنساني بشكلٍ عام.[46]

وبالتالي لكي يكون القرآن مخصصاً للنوع الإنساني, وجب أن يسير الفرد بما يحمله النص من شرائع ونواميس, وبذلك يؤسس هذا القول إلى النسخ المطلق الذي يصل حد إلغاء شرائع الملل السالفة. من هنا بقيَّ الحكم الذي أقّره الفريقان يشي بالعمومة والحكم الكلي, أما القراءة البشرية التي نتبناها, فتدعي قدرتها على استيعاب جميع ما أُطلق على القرآن من أوصاف في البحوث والدراسات, الإسلاموية أو الحداثوية, بشرط تحديد الدائرة التي يُرادُ بحثها, فإذا أخذنا الظاهرة الإلهية, فنجد أن جلَّ ما تقدمت به الدراسات الإسلاموية عن القرآن صالح لنفس هذه الدائرة دون الظاهرة البشرية في النص, كشموليته وقدسيته وصلاحيته في الزمان والمكان. أما إذا بحثناه في أفق الدائرة البشرية, فنجد أن ما تقدم به دعاة التاريخية, مع المخاتلة التي مارسوها, يصدق عليها دون الظاهرة الإلهية سالفة الذكر, من ظرفيته ونسبيته وأثر الواقع الثقافي في تشكّله وغير ذلك.

ولا نريد الخوض في تحديد ماهية الظاهرة وحدِّها, فقد ناقشها العديد من الباحثين والمفكرين, بل وقد استعملها بعضهم عنواناً لمؤلَفِه[47], واحتلت عند آخرين مركز الريادة في سجلهم المفاهيمي[٨٤*]. ولكن, ما هو المعيار في تحديد نوع أو طبيعة الظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية في النص الديني؟. يمكن لنا أن نحدد المعيار الرئيس في النظر إلى موضوعات النص الديني من حيث قدرتها على الإنصهار في مجالات الإدراك البشري المحدود, هذا من جهة, وقدرتها في تحديد السلوك البشري وشدّه نحو تحقيق التعايش السلمي وتقويم السلوك الاجتماعي من جهةٍ اخرى, وبالتالي انتمائها إلى قلب الثقافة البشرية, كل ذلك يحدد طبيعة الظاهرة البشرية وفرقها عن الظاهرة الإلهية في النص الديني. ومن ثمَّ, فإن القراءة الجادة والحقيقية اليوم هي تلك التي تحكم سيطرتها على ما في الظاهرة البشرية

مـن موضوعـات, لأن مـا فيهـا يتحكـم في موازيـن الواقـع, أكـثر مـما هـو عليـه في الظاهـرة الإلهيـة, فهـي آيـات مطلقـة وغـير قابلـة للتحريـك والزحزحـة, وبالتـالي فهـي ثابتـة ومغلقـة, أي غـير قابلـة للتحويـل أو التحويـر أو التبديـل, ومثالهـا الموضوعـي يكمـن في تحديـد طبيعـة الخالق مـن حيـث وجـوده, والاشـتغال عـلى تحديـد ماهيتـه, والكيفيـة التـي خلـق فيهـا العـالم, والوقـت الـذي خلقـه فيـه, والمـدة التـي قضاهـا في خلقـه, والسـؤال عـن طبيعـة الجنـة والنـار, فضـلاً عـن أغلـب مـا أُقـر مـن عبـادات, فليـس لأحـدٍ أن يسـأل لمـاذا أو كيـف, لأنهـا خاضعـة للديـن الإيمـاني, والـذي يعتمـد عـلى التسـليم.

ولـو سـألنا عـلى مـا تقـدم لوجدنـا أنفسـنا في متاهات قـد تؤسـس إلى التّيه والـشرود عن الحقيقيـة التـي أراد القـرآن تأسيسـها, وقـد نتـج عـن تعقّل الظاهـرة القـرآنية وإمكانيـة التفكير فيهـا مجموعـة مـن الطروحـات التـي أُدرجـت في مـا يسـميه البعـض بـ (الإسرائيليـات[٩٤*]), والحقيقـة أن السـبب يعـود في وجـود هـذه الطروحـات الشـاذة إلى الإلحـاح الـذي يمارسـه المفـسرون في اسـتنطاق مـا ورد في القـرآن مـن حديـث عـن الكـون وماهيـة الجنـة وغـير ذلـك.[50] أمـا الظاهـرة البشريـة, فهـي ظاهـرة منفتحـة عـلى آليـات النقـد والتحليـل, كونهـا تنتمـي إلى الثقافـة البشريـة, وبالتـالي فهـي متغـيرة تبعـاً لتغـير مـن كان سـبباً في نزولهـا, الواقـع والمجتمـع عـلى وجـه الخصـوص. أمـا فيـما يتعلـق بمثالهـا الموضوعـي, فسـبق وأسـلفنا بالحديـث عـن المعيـار المحـدد لبونهـا, ونعتقـد أن آيـات الجهـاد ومـا كان متعلقـاً بالغـزوات, تشـكّل مثـالاً صارخـاً عـلى تحديـد الظاهـرة البشريـة, فهـي خاضعـة لطبيعـة المجتمـع الـذي كان فيـه القتـال أمـراً بدهيـاً, هـذا مـن جهـة, كـما وتشـكل عصـب تحديـد مـا ينبغـي أن يكـون عليـه السـلوك البـشري مـن جهـةٍ أخـرى, ويتبعهـا موقـف القـرآن مـن المـرأة والرقيـق والحـدود ومـا شـاكل, فهـي أيضـاً خاضعـةً للقوالـب الاجتماعيـة والعرفيـة التقليديـة لمجتمـع النـزول, وبالتـالي فهـي عرضـة للتبديـل مـا دامـت منبثقـة مـن سـنن بشريـة وتاريـخية.

وهنالـك مـا يعـرف بالقصـص القـرآني, وهـو الجانـب التاريخـي الـذي سرده القـرآن, ويمكـن الإقـرار بـأن مـا فيـه يخضـع لـكلا الظاهرتـين, فـما كان متعلقـاً بالحديـث عـن المعـالم اللامنطقيـة, كعـصى مـوسى, وقدرتـه عـلى شـقّ البحـر, وولادة المسـيح من غـير أبٍ, وحـوت يونس وخطيئـة آدمٍ... وغيرهـا, فكلهـا محصـورة في نطـاق الظاهـرة الإلهيـة, مـا دامـت لا تؤثـر عـلى طبيعـة السـلوك الاجتماعـي, ونحـن ملزمـون في تصديقهـا والتسـليم بوجودهـا التاريخـي. ولكـن هنالـك الجانـب الأبـرز في هـذه الآيـات, وهـو مـا كان متعلقـاً بتقديـم القصـص القـرآني لمجموعةٍ مـن المواعـظ والعِـبر, والتـي مـن شـأنها أن تؤثـر, سـلباً وإيجابـاً عـلى السـلوك الاجتماعـي.

أمـا فيـما يتعلـق بموقـف الإسـلام مـن مـا أُثـير في القصـص القـرآني مـن أحـكام تمـسُّ الديانـات الأخـرى في التاريـخ, فيمكـن القـول بأنهـا تنتمـي إلى الظاهـرة البشريـة, لأنهـا تؤثـر في تحديـد

طبيعة العلاقة اليوم ما بين سائر المجتمع الذي يحتوي على تعددية دينية, كقوله تعالى: ﴿ **لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ**﴾ **(المائدة/ ٧٣)** فهي وإن كانت تنتمي للأوامر الإلهية, إلا أن ذلك لا ينفي انتمائها للظاهرة البشرية, وبالتالي فإن الاشتغال على ما تثيره من تبعات جائز, والذي يُزيد الإصرار على محاكمتها, ما تقدم به (يحيى بن عدي) على طروحات (أبي عيسى الوراق), والتي أوردها في مطلع نقده للعقيدة المسيحية, فيعتقد ابن عدي إن الملل والنِحل في العقيدة المسيحية كثيرة, وهي مختلفة ومتباينة, وبعضها معتدل والآخر متطرف, وبعضها حقيقي والآخر باطل[51]. وهذا الحديث يتكرر مع الردود التي عَلَقت بما تقدم به (الجاحظ) في رسالته في الردِّ على النصارى, حيث نجد أنهم يكّذبون خبر القرآن حين قال ﴿ **وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ**﴾ **(المائدة/ ١١٦)** فاعترفوا بأنهم لم يدينوا قط بأن مريم إله [52], وغيرها من المساءل. كل ذلك قد يعني أن العقيدة التي خاطبها القرآن ليست عامة, ولا تعبر بالضرورة عن مجمل العقيدة المسيحية, بل هو قولٌ منسوبٌ لِفِرَقٍ شاذة, والنصارى يعترفون بوجودها, كما هو الحال بوجود الفرق المتطرفة في الإسلام, فهل تُعبّر عن الرسالة الحقيقية للإسلام؟.

وبالتالي فإنَّ أول معايير الفصل ما بين الظاهرتين يتمثل في النظر لقدرة العقل البشري, والكشف عن إمكانيته في احتواء المقولات المتعالية, فضلاً عن تحديد المنهج الملائم لكل ظاهرة, وهذا مكمن الخلل في قراءة الخطابين للقرآن, فمنهم من اعتمد على نطاق العقل, ومنهم من بقى معتمداً على ما أفرزه مجتمع التفسير من تراكمات في سبيل فهم النص, والذي أسس بدوره إلى تشفيره. [53]وهم بذلك كانوا امتداداً للأدوات الميتافيزيقية في التعامل مع النص. وهنا نؤكد على أن كلا المنهجين ملائمين لطبيعة البحث, بشرط عدم الركون إلى زاوية واحدة, ففي بعض الأحيان لا يتوافق العقل مع النصوص القرآنية, وفي أحياناً أخرى لا يصلح أن نعلو بالنصوص إلى ما فوق العقل, وبالتالي فإن مهمة الفصل ما بين الظاهرة الإلهية والظاهرة البشرية ترتكز في إمكانية تحديد المنهج الملائم لكل ظاهرة من الظاهرتين, فعندما نقول بالظاهرة البشرية فإن حدود المنهج يجب أن تتوقف عند العقل الذي من شأنه أن يقتحم الواقع في سبيل دراسته وبيان أثره في تشكل النص, لينتهي بعد ذلك إلى نقده وتحليله, في ضوء المعايير العقلية. ولكن إذا كان العقل صالحاً في أن يمارس دوره في هذا القسم, فهو لا يمتلك القدرة على مزاولة مهامه بالنسبة للظاهرة الإلهية, لأنها من درجة تتعالى عليه وتتجاوز حدوده وقدرته, وهذا ما أشار إليه الفيلسوف الألماني إيمانؤيل كانت حينما أقر بوجود معارف تتعالى على القدرة الحقيقية للعقل, وبالتالي فهو قاصر على إدراكها. [54]وقد أدرك الفيلسوف الفرنسي مالبرانش ذلك

أيضاً, فصنّف الأفكار على ثلاث: ما ليس بفكرة, ثم الأفكار, وما فوق الأفكار. [55]وإن الله والنفس من الصنف الأخير.

الدين الإيماني والتدين العقلاني

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه التفرقة ما بين الإلهي والبشري من صلب تفرقتنا الأعم ما بين الدين الإيماني والتدين العقلاني, أما الأول فعماده التسليم بمقتضيات ما يجري من أحداث لا عقلانية, وهي أحداث كونية خارقة, أما التدين العقلاني فعماده العقل, وله حق النقد والتحليل في ضوء ما في النص الديني من مظاهر بشرية. وقد اعتمد الكثير من الباحثين هذه التفرقة من قبل, فمنهم من قال بالثابت والمتحول, [56]ومنهم من ميز ما بين الدين الثابت والتدين المتطور, [57] ومنهم من فصل بين الذاتي والعرضي في القرآن, [58]فضلاً عن ذهاب الأعم الأغلب ممن ناقشوا مثل هذا الموضوع إلى الثابت والمتغير. وإن جميع الأبحاث التي قيلت في التفريق ما بين إشكالية الثبات والتغير قد بحثت المشكلة في ثنائية موضوعية, أي ناقشت موضوعان مستقلان, الأول متمثلاً بالله والوحي, وتحت عنوان القرآن, والآخر متمثلاً بالواقع والإنسان, فجعلت الأول ثابتاً والآخر متحولاً, وهذا من جانبنا لا يحتمل البحث والتنقيب, لأنه محسوم على كل الأحوال, أما ما نروم تقديمه فيتمثل في بحث العلاقة ما بين الثابت والمتغير من داخل النص الديني مباشرة, لنكشف التمايز ما بين الظاهرة البشرية والإلهية, ومن ثم الانفراد بدراسة الظاهرة البشرية في النص الديني.

والباحث يتبنى القول ببشرية النص الديني, ولكن ليس كما هو الحال في لفٍّ ودوران القراءة الحداثوية, ونحن نعي ما نقول به, وكل ذلك يتأتى من خلال الفصل, وهذا الفصل هو ما فشل في تحقيقه دعاة الحداثوية, وأول خطوة في التأسيس لهذا الفصل هو القول بالتفسير الموضوعي للقرآن, لأن الأخير يأخذ على عاتقه إمكانية الفصل بين موضوعات القرآن, ليحدد بعد ذلك ما إذا كان الموضوع المُرادُ بحثه ينتمي إلى الظاهرة الإلهية أو إلى الظاهرة البشرية. فهنا تأتي أهمية التفسير الموضوعي, على أعتبار أن من أهم مهامه قدرته على الفصل بين موضوعات القرآن, متجاوزاً فيه تراتبية السور القرآنية, على اعتبار أن معيار العمل الذي يضطلع به يتمثل في قدرته على إيجاد الوحدة الموضوعية في النص. ولا شك فيه أن القراءة البشرية للنص لا تتعامل مع سور القرآن ولا آياته, بل تبحث في موضوعاته, وهذه هي منهجيتها والمعروفة بالتفسير الموضوعي, وبدلاً من البحث عن البناء الموضوعي لنسق الآيات والسور, يجب البحث عن نسق الموضوع المحدد والمراد بحثه, وبدلاً عن أسباب النزول يجب دراسة الموضوع دراسة سوسيو-ثقافية, وذلك لمعرفة طبيعة المعاملات في مجتمع عصر النزول, وقد لمّح مالك بن نبي إلى مثل ذلك, فيما

يسميه بـ (العصر القرآني),[59] أو ما يسميه البعض بـ(عصر النص)[٦٠*]. وأشار أركون إلى ذلك أيضاً, ويسمي هذا النوع من القراءة بـ(القراءة التزامنية للخطاب القرآني), وهي استكشاف معاني كلمات القرآن في وقتها, لا لإسقاط معانينا الحالية عليها, بل لربط كل كلمة بالمعنى الذي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور النبي. [61]

وعوضاً عن هذا التعقيد الذي يعترف به نفسه, نحوّل مجال التنقيب بدلاً من الكلمات إلى الموضوعات, فبدلاً عن الخوض بما تعنيه كلمة (إرث), يجب أن ننظر إلى حدود موضوع الميراث ومراقبة مجتمع النزول في مداولته, وبدلاً عن النظر إلى آيات السيف والقتال, وجب أن نفهم هذا الموضوع في بيئته ومدى أثر العرف في تشكّله, وبدلاً من الحكم على موقف القرآن من المرأة, يجب أن نفهم طبيعة العامل الاجتماعي وأثره على المرأة, على اعتبار أن معرفة الفهم العربي آنذاك, تعين كثيراً في فهم مقاصد الأفكار.[62] فضلاً عن إن فهم النص الديني يتعدد تبعاً لطبيعة المتلقي المرتبط دوماً بثقافته ومجتمعه وبيئته, وكذلك لنوع المثيرات التي يُحدثها لمواجهة ذلك النص, سلباً أو إيجاباً, وتتجلى تلك المثيرات بطبيعة الأسئلة التي تواجه النص المقروء.[63]

خاتمة:

من خلال ما تقدم يُجاز لنا أن نقول بتاريخية النص الديني, ونعطي لها المعنى الحقيقي الذي تأسست من أجله, لكن هنالك فرق ما بين القول بأن النص بشري, وبين أن نتعامل معه بصورة بشرية, والأخيرة هي المطلوبة, لأن المفهوم الأول انحسر في مجال تبويب النص في نزوله إلى البشر, وبالتالي كان مدار البحث فيه مُنصبّاً حول البحث النظري في التمييز ما بين المُنتَج الإلهي والمتلقي البشري. أما الصورة الأخرى, والمتمثلة بضرورة أن نتعامل مع النص كنصٍ بشري, تتيح لنا أن نمارس أدواتنا المعرفية مع النص, كالنقد والتفكيك والتحليل, فضلاً عن إمكانية أن نطلق الأحكام على النص من حيث هو صالح لكل زمان ومكان أو غير صالح.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبـو زيـد, نـصر حامـد: (٢٠٠٦م), النـص السـلطة الحقيقـة-إرادة المعرفـة وإرادة الهيمنـة, بـيروت, المركـز الثقـافي العـربي,.
٢. أبو زيد, نصر حامد: (٢٠٠٧م), نقد الخـطاب الديني, بيروت, المركز الثقافي العربي.
٣. أبـو زيـد, نـصر حامـد: (٢٠٠٨م), مفهـوم النص-دراسـة في علـوم القـرآن, بـيروت, المركـز الثقـافي العـربي.
٤. أبو زيد, نصر حامد: (٢٠١٢م), الحوار الأخير, أجراه: فهد الغريري, دبي, مدارك للنشر.
٥. ابـو زيـد, نـصر حامـد: (٢٠١٤), التفكـير في زمـن التكفـير- ضـد الجهـل والزيـف والخرافـة, بـيروت, المركـز الثقـافي العـربي.
٦. أبـو زيـد, نـصر حامـد: فلسـفة التأويل-دراسـة في تأويـل القـرآن عنـد محـي الديـن بـن عـربي, بـيروت, المركـز الثقـافي العـربي.
٧. أدونيـس: (١٩٩٤م), الثابـت والمتحول-بحـث في الإبـداع والاتبـاع لـدى العـرب, بـيروت, دار السـاقي.
٨. أركون, محمد: (١٩٨٥م), الفكـر العربي, ترجمة: عادل العوا, بيروت, منشورات عويدات.
٩. أركـون, محمـد: (١٩٩٦م), العلمنـة والدين-الإسـلام, المسـيحية, الغـرب, ترجمـة: هاشـم صالـح, بـيروت, دار السـاقي.
١٠. أركـون, محمـد: (١٩٩٨م), تاريـخية الفكـر العـربي الإسـلامي, ترجمة: هاشـم صالـح, بيروت, المركـز الثقـافي العـربي.
١١. أركـون, محمـد: (٢٠١١م), الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيل-نحـو تاريـخ آخـر للفكـر الإسـلامي, ترجمـة هاشـم صالـح, بـيروت, دار السـاقي.
١٢. أركون, محمد: (٢٠١٣م), التشكيل البشري للإسلام, بيروت, المركز الثقافي العربي.
١٣. أركون, محمد: (٢٠١٧م), قراءات في القـرآن, ترجمة: هاشم صالح, بيروت, دار الساقي.
١٤. اسـبينوزا, بـاروخ: رسـالة في اللاهـوت والسياسـة, ترجمـة وتقديـم: حسـن حنفـي, مراجعـة: فـؤاد زكريـا, القاهـرة, الهيئـة المصريـة العامـة للتأليـف والنـشر.
١٥. بـن عـدي, يحيـى: (٢٠١٤م), نظريـة التوحيـد والتثليـث الفلسـفية (الـردُّ عـلى الـوراق), تحقيـق ودراسـة: نادين عبـاس, بـيروت, مركـز الـشرق المسـيحي للبحـوث والمنشـورات.
١٦. بـن نبـي, مالـك: (١٩٨٧م), الظاهـرة القـرآنية, ترجمـة: عبـد الصبـور شـاهين, بـيروت, دار الفكـر المعاصر.
١٧. الترابي, حسن: (٢٠٠٠م), قضايا التجديد-نحو منهج أصولي, بيروت, دار الهادي.
١٨. تيزينـي, طيـب: (١٩٩٧م), النـص القـرآني أمـام إشـكالية البنيـة والقـراءة, دمشـق, دار

الينابيع.
١٩. الجابري, محمد عابد(٢٠١٨), مدخل إلى القرآن الكريم-في التعريف بالقرآن, بيروت, مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٠. الجاحظ, أبي عثمان عمرو بن بحر: (٢٠٠٤م), الرسائل الكلامية-في الردِّ على النصارى, قدم لها وبوبها: علي بو ملحم, بيروت, دار ومكتبة الهلال.
٢١. حنفي, حسن: (١٩٨٣م), في فكرنا المعاصر, بيروت, دار التنوير.
٢٢. حنفي, حسن: (١٩٨٨م), من العقيدة إلى الثورة, ج٢, بيروت, دار التنوير.
٢٣. حنفي, حسن: (٢٠١٢م), الوحي والواقع-تحليل المضمون, القاهرة, المكتب المصري للمطبوعات.
٢٤. حنفي, حسن: (٢٠١٤م), علوم القرآن-من المحمول إلى الحامول, القاهرة, مدبولي.
٢٥. حنفي, حسن: دراسات إسلامية, مصر, مكتبة الأنجلو المصرية.
٢٦. سروش, عبد الكريم: (٢٠٠٩م), بسط التجربة النبوية, ترجمة: أحمد القبانجي, بيروت, مؤسسة الانتشار العربي.
٢٧. سروش, عبد الكريم: (٢٠١٣م), البشر والبشير, بحث منشور في: حوارات مع عبد الكريم سروش, الكويت, سلسلة إصدارات مركز الموعود الثقافي.
٢٨. الصدر, محمد صادق: (١٤٣٢ه), منة المنان في الدفاع عن القرآن, ج١, تحقيق: مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر, ايران, المحبين للطباعة والنشر.
٢٩. الصديق, يوسف: (٢٠١٤م), هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوبٍ أقفالها: تعريب: منذر ساسي, بيروت, دار التنوير.
٣٠. الطبري, أبو جعفر محمد بن جرير: (١٩٧٨م), جامع البيان في تأويل آي القرآن, ج١, هذبه وحققه وعلق عليه: بشّار عواد معروف عصام فارس الحرستاني, بيروت, دار الفكر.
٣١. طرابيشي, جورج: (٢٠١٠م), من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث-النشأة المستأنفة, بيروت, دار الساقي.
٣٢. طه, محمود محمد: (١٩٦٩م), الرسالة الثانية من الإسلام, السودان.
٣٣. عبد الرحمن, عبد الهادي: (١٩٩٨م), سلطة النص-قراءات في توظيف النص الديني, بيروت, مؤسسة الانتشار العربي.
٣٤. عبدة, محمد: (١٩٩٢م), الأعمال الكاملة, ج٤, تفسير القرآن, إعداد: محمد عمارة, بيروت, دار الشروق.
٣٥. العشماوي, محمد سعيد: (٢٠٠٤م), حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني, بيروت,

دار الانتشار العربي.
٣٦. علّام, محمود وهيب: (٢٠١٣م), الإسرائيليات في التفسير القرآني, بيروت, دار العلوم العربية.
٣٧. فال, جان: الفلسفة الفرنسية-من ديكارت إلى سارتر, ترجمة: فؤاد كامل, مراجعة: فؤاد زكريا, القاهرة, دار الثقافة للنشر والتوزيع.
٣٨. القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد: (١٩٦٥م), الجامع لأحكام القرآن, ج١, بيروت, دار إحياء التراث العربي.
٣٩. كانت, إيمانؤيل: (١٩٨٨م), نقد العقل المحض, ترجمة: موسى وهبة, بيروت, مركز الإنماء القومي.
٤٠. كسار, جواد علي: (٢٠١٧م), المنهج الترابطي ونظرية التأويل-دراسة في تجربة التفسير الكاشف, بيروت,مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
٤١. مبروك, علي: أفكار مُؤثِّمة-من اللاهوتي إلى الإنساني,(٢٠١٥م), القاهرة, مصر العربية للنشر والتوزيع.
٤٢. محمد, يحيى: (٢٠٠٢م), جدلية الخطاب والواقع, بيروت, مؤسسة الانتشار العربي.
٤٣. ناشيد, سعيد: (٢٠١٦), الحداثة والقرآن, بيروت, دار التنوير.
٤٤. النصراوي, عادل عباس: (٢٠١٦م), إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين, بيروت,الرافدين.

الهوامش

١(*) وهنالك من ذهب إلى أكثر من ذلك فنادى بأنسنة الله, وذلك ليقدر البشر, ليس فقط على فهمه والتفاعل المبدع معه, بل وعلى تحقيق الإفادة القصوى في ترقية وعيهم وتهذيبه والانتقال بواقعهم إلى وضع يكون معه أكثر تقدماً. يُنظر: مبروك, علي: أفكار مُؤثِّمة-من اللاهوتي إلى الإنساني,(٢٠١٥م), ص٩٧-٩٨.

٢)أبو زيد, نصر حامد: (٢٠٠٨م), مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن, ص٣١.

٣) أركون, محمد: (٢٠١٣م), التشكيل البشري للإسلام, ص٨٩.

٤)يُنظر: حنفي, حسن: (٢٠١٤م), علوم القرآن-من المحمول إلى الحامول, ص٥١.

٥) يُنظر: سروش, عبد الكريم: (٢٠٠٩م), بسط التجربة النبوية, ترجمة: أحمد القبانجي, ص١٩٠.

٦)مبروك, علي: أفكار مُؤثِّمة, ص٨٧.

٧) أركون, محمد: (٢٠١٧م), قراءات في القرآن, ترجمة: هاشم صالح, ص٥١٧.

٨)أبـو زيـد, نـصر حامـد: (٢٠٠٦م), النـص السـلطة الحقيقـة-إرادة المعرفـة وإرادة الهيمنـة, ص٣٣.

٩) أبو زيد, نصر حامد: (٢٠٠٧م), نقد الخـطاب الديني, ص١١٨.

١٠)حنفي, حسن: علوم القـرآن, ص٨٣.

١١)أبو زيد, نصر حامد: مفهوم النص, ص١٥.

١٢) مبروك, علي: أفكار مُؤثِّمة, ص٩٨.

١٣) جعيـط, هشام:,الإسـلام والقوميـة, بحـث منشـور في مجلـة الوحـدة, ١٩٨٩م, ص١٧١-١٧٢. نقـلاً عـن: عبـد الرحمـن, عبـد الهـادي: (١٩٩٨م), سـلطة النص-قـراءات في توظيـف النـص الدينـي, ص٧٠.

١٤) محمد, يحيى: (٢٠٠٢م), جدلية الخـطاب والواقع, ص١٥.

١٥)تيزيني, طيب: (١٩٩٧م), النص القـرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, ص٣٨١.

١٦)يُنظر: مبروك, علي: أفكار مُؤثِّمة, ص٤٧.

١٧) أبو زيد, نصر حامد: نقد الخـطاب الديني, ص٩٩.

١٨)سروش, عبد الكريم: بسط التجربة النبوية, ص٢١٨.

١٩) سروش, عبـد الكريـم: (٢٠١٣م), البـشر والبشـير, منشـور في حـوارات مـع عبـد الكريـم سروش, ص٤٢. وتجـدر الإشـارة إلى أن هـذا الحـوار هـو رد سروش عـلى إشـكاليات جعفر سـبحاني.

٢٠)سروش, عبد الكريم: بسط التجربة النبوية, ص٢١٩.

٢١) يُنظر: حنفي, حسن: دراسات إسلامية, ص٣٣٦.

٢٢) سروش, عبد الكريم: البشر والبشير, ص٤٢.

٢٣) يعتقـد جـورج طرابيـشي بـأن جدليـة المُخاطِـب والمُخاطَـب في الخـطاب القـرآني هـي جدلية مـن طـرف واحـد, الآمـر فيهـا مطلـق الحريـة والمأمـور مُطلـق العبوديـة, مـن دون أي هامـش للمنـاورة, فالرسـول مكفـوف اليـد مـن الناحيـة التشريعيـة, فضـلاً عـن أنـه معطّـل عـن الإرادة الذاتيـة, منهـيٌّ عـن المبـادرة, ومطالـب بالخضـوع التـام مـن حيـث هـو مُرسَـل للمشـيئة الإلهيـة المُرسِـلة. يُنظـر: طرابيـشي, جـورج: (٢٠١٠م), مـن إسـلام القـرآن إلى إسـلام الحديث-النشـأة المسـتأنفة, ص١٠-١١. ومـن الجديـر بالذكـر أن الاسـتعمال المفاهيمـي الـذي يوظفـه طرابيـشي قـد يُزعِـج الإسـلامويين كثـيراً, فهـو ذو دلالـة حـادة جـداً, ونتيجـة لكونـه خارجـاً عـن الفضـاء الإسـلامي, باعتبـاره مسـيحياً, يسـتخدم طربيـشي هـذه المفاهيـم, وبالتـالي فهـو ليـس ناقـماً عـلى وصـف مـا تقـدم.

٢٤)يُنظـر: ناشـيد, سـعيد: (٢٠١٦), الحداثـة والقـرآن, ص٢١. يطـرح الفيلسـوف الشـهير (بـاروخ اسـبينوزا) رأيـاً في الوحـي, يقـترب الأخـير منـه, فيقـول: يختلـف الوحـي عنـد الأنبيـاء,

تبعـاً لاختـلاف مزاجهـم وبيئاتهـم وأحوالهـم, فالنبـي الفـرح توحـي إليـه الحـوادث السـلام والانتصـارات, والنبـي الحزيـن توحـي إليـه الـشرور والهزائـم والأحـزان. يُنظـر: اسـبينوزا, بـاروخ: رسـالة في اللاهـوت والسياسـة, ترجمـة وتقديـم: حسـن حنفـي, مراجعـة: فـؤاد زكريـا, ص١٥٠-١٥١. وكذلـك يذهـب حسـن حنفـي إلى إن الوحـي عبـارة عـن مواقـف إنسـانية زاخـرة بالأمـل والمعانـاة والجهـد والفـرح والألم وتجـارب النفـاق والخـداع, إنـه قلـق وضيـق, وأمـلٌ وألم... يُنظـر: حنفـي, حسـن: (١٩٨٣م), في فكرنـا المعـاصر, ص١٨٠.

٢٥)العشماوي, محمد سعيد: (٢٠٠٤م), حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني, ص٨٩.

٢٦)يُنظر: أبو زيد, نصر حامد: (٢٠١٢م), الحوار الأخير, أجراه: فهد الغريري, ص٦٢.

٢٧) يُنظر: حنفي, حسن: علوم القـرآن, ص٨٧.

٢٨) أبو زيد, نصر حامد: مفهوم النص, ص٢٨.

٢٩)يُنظـر: أبـو زيـد, نـصر حامـد: فلسـفة التأويل-دراسـة في تأويـل القـرآن عنـد محـي الديـن بـن عـربي, العـربي, ص١٧.

٣٠) أبو زيد, نصر حامد: النص السلطة الحقيقة, ص٧٠.

٣١) يُنظر: حنفي, حسن: (٢٠١٢م), الوحي والواقع-تحليل المضمون, ص٢٠.

٣٢) حنفـي, حسـن: (١٩٨٨م), مـن العقيـدة إلى الثـورة, ج٢, ص٦٠٨. وقـد بـرزت هـذه الفكـرة مـع فيوربـاخ, والـذي أكـد عـلى ضرورة تضييـق مسـاحة الثيولوجيـا بـضرورة التحـول إلى الأنثروبولوجيـا. يُنظـر: فيوربـاخ, لودفـغ: (٢٠١٧م), جوهـر الإيمان-بحسـب مارتـن لوثـر, ترجمـة: جـورج برشـين, تقديـم: نبيـل فيـاض, ص٥٦ ومـا بعدهـا.

٣٣) يُنظـر: أركـون, محمـد: (١٩٩٨م), تاريـخية الفكـر العـربي الإسـلامي, ترجمـة: هاشـم صالـح, ص٣٧.

٣٤)أبو زيد, نصر حامد: نقد الخـطاب الديني, ص٩٩-١٠٠.

٣٥)يُنظر: حنفي, حسن: من العقيدة إلى الثورة, ج٤, ص٣٩.

٣٦) أركون, محمد: تاريـخية الفكـر العربي الإسلامي, ص٢٨٤.

٣٧) محمد, يحيى: جدلية الخـطاب والواقع, ص٦٥.

٣٨) حنفي, حسن: علوم القـرآن, ص١٩.

٣٩)أبو زيد, نصر حامد: نقد الخـطاب الديني, ص١١٩.

٤٠) ابـو زيـد, نـصر حامـد: الحـوار الأخـير, ص٦٢. ونفسـه: (٢٠١٤), التفكـير في زمـن التكفـير-ضـد الجهـل والزيـف والخرافـة, ص٢٩.

٤١) أبو زيد, نصر حامد: مفهوم النص, ص٢٤.

٤٢) يُنظـر: أركـون, محمـد: (٢٠١١م), الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيل-نحـو تاريـخ آخـر

للفكـر الإسـلامي, ترجمـة هاشـم صالـح, ص٥٦.

٤٣) المصدر نفسه: ص ٥٧. ضمن هوامش المترجم.

٤٤)(*) إلى مثـل ذلـك انتهـى المفكـر السـوداني محمـود محمـد طـه, حيـث يعتقـد أن الأصـل في الرسـالة الثانيـة, فهـي رسـالة الإسـلام, كونهـا تشـتمل عـلى الحيويـة والتطـور والتجـدد. يُنظـر: طـه, محمـود محمـد: (١٩٦٩م), الرسـالة الثانيـة مـن الإسـلام, ص١٦٢, ٢٠٢.

٤٥)(*) ينتـصر محمـد أركـون للمرحلـة الشـفاهية عـلى الكتابيـة, عـلى اعتبـار أن الأخـيرة قـد أسسـت لمرحلـة النـص الرسـمي المغلـق. وبفعـل الانتقـال مـن المرحلـة الشـفاهية إلى المرحلـة لكتابيـة قـد طُمسـت وكُبتـت الكثـير مـن المعـاني والـدلالات, وأدى هـذا الانتقـال إلى صعـود طبقـة رجـال الديـن وازديـاد أهميتهـم عـلى مسـتوى السـلطة الفكـرية والسياسـية. يُنظـر: أركـون, محمـد: الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيـل, ص٢٩, ٥٧, ٧٤.

٤٦) يُنظـر: عبـدة, محمـد: (١٩٩٢م), الأعـمال الكاملـة, ج٤, تفسـير القـرآن, إعـداد: محمـد عـمارة, ص٩.

٤٧٩يُنظر: بن نبي, مالك: (١٩٨٧م), الظاهرة القـرآنية, ترجمة: عبد الصبور شاهين.

٤٨)(*) إحـدى المفاهيـم الرئيسـة عنـد محمـد أركـون, وقـد اشـتعل عـلى بلورتهـا كثـيراً, ولا يـكاد كتابـاً مـن كتبـه يخلـو مـن تعريـف وشرح طبيعـة الظاهـرة القـرآنية, ويعنـي عنـده دراسـة الموضـوع بـكل تعقيداتـه, بمعنـى آخـر, البحـث عنـه لا بمـا هـو كائـن, وإنمـا في كيفيـة مـا ينبغـي أن يكـون. ويسـتخدم أركـون هـذا المصطلـح لـكي يغـرس القـرآن في التاريـخية. يُنظـر: أركـون, محمـد: (١٩٨٥م), الفكـر العـربي, ترجمـة: عـادل العوا, ص١٩. الفكـر الأصولي واسـتحالة التأصيـل, ص١٩٩. أركـون, محمـد: (١٩٩٦م), العلمنـة والدين-الإسـلام, المسـيحية, الغـرب, ترجمـة: هاشـم صالـح, ص١٩-٢٠. وقـد ناقشـها الجابـري باسـتفاضة, يُنظـر: الجابـري, محمـد عابـد(٢٠١٨), مدخـل إلى القـرآن الكريـم-في التعريـف بالقـرآن, ص٢٤ ومـا بعدهـا.

٤٩)(*) للمزيـد حـول هـذا الموضـوع يُراجـع: عـلّام, محمـود وهيـب: (٢٠١٣م), الإسرائيليـات في التفسير القـرآني, ص٢١٤-٢٥٢.

٥٠) يُنظـر عـلى سـبيل المثـال مـا رواه السـدي عـن أبي مالـك وعـن أبي صالـح عـن ابـن عبـاس, وعـن مـرة الهمـداني عـن ابـن مسـعود, وعـن بعـض صحابـة النبـي في مسـألة الخلـق. القرطبـي, أبـو عبـد اللـه محمـد بـن أحمـد: (١٩٦٥م), الجامـع لأحـكام القـرآن, ج١, ص٢٥٦-٢٥٧. الطـبري, أبـو جعفـر محمـد بـن جريـر: (١٩٧٨م), جامـع البيـان في تأويـل آي القـرآن, ج١, هذبـه وحققـه وعلـق عليـه: بشّـار عـواد معـروف عصـام فـارس الحرسـتاني, ص١٥٢.

٥١)يُنظـر: نظريـة التوحيـد والتثليـث الفلسـفية عنـد يحيـى بـن عـدي في كتابـه الـردُّ عـلى الـوراق, (٢٠١٤م), تحقيـق ودراسـة: نادين عبـاس, ص٢٧١-٢٧٢.

٥٢) الجاحظ, أبي عثمان عمرو بن بحر: (٢٠٠٤م), الرسائل الكلامية-في الردِّ على النصارى, قدم لها وبوبها: علي بو ملحم, ص٢٥٤-٢٥٥.

٥٣) الصديق, يوسف: (٢٠١٤م), هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوبٍ أقفالها: تعريب: منذر ساسي, ص٢٨.

٥٤) يُنظر: كانت, إيمانؤيل: (١٩٨٨م), نقد العقل المحض, ترجمة: موسى وهبة, ص٢٥.

٥٥)فال, جان: الفلسفة الفرنسية-من ديكارت إلى سارتر, ترجمة: فؤاد كامل, مراجعة: فؤاد زكريا, ص٣٧-٣٨.

٥٦)يُنظر: أدونيس: (١٩٩٤م), الثابت والمتحول-بحث في الإبداع والاتباع لدى العر.

٥٧) يُنظر: الترابي, حسن: (٢٠٠٠م), قضايا التجديد-نحو منهج أصولي, ص٩٩.

٥٨) يُنظر: سروش, عبد الكريم: بسط التجربة النبوية, ص٥٥ وما بعدها.

٥٩)يُنظر: بن نبي, مالك: الظاهرة القرآنية, ص١٢١.

٦٠)(*) الصدر, محمد صادق: (١٤٣٢هـ), منة المنان في الدفاع عن القرآن, ج١, تحقيق: مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر, ص٦١.

٦١)يُنظر: أركون, محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل, ص٤٣. (ضمن هوامش المترجم). ويضيف أركون في موضعٍ آخر: إن هذه القراءة هي عبارة عن مجموعة من التحليلات التي تمزج بين الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات, والتحري العرقي-اللغوي, فتعمل على ربط الكلمات القرآنية بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة. أركون, محمد: المصدر نفسه, ص٥٤.

٦٢٩ كسار, جواد علي: (٢٠١٧م), المنهج الترابطي ونظرية التأويل-دراسة في تجربة التفسير الكاشف, ص٧٣.

٦٣) النصراوي, عادل عباس: (٢٠١٦م), إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين, ص١٧.