مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

# تاريخيَّة النصِّ القرآني عند محمَّد أركون عرضٌ ونَقد

فاطمة عبدالعزيز العبلاني
قسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية

# Historicity of Qur'anic text in Muhammad Arkoun's view, presentation and criticism

Fatimah AbdulAziz AL Ablani
Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, Majmaah University

| DOI | ACCEPTED القبول | Edit التعديل | RECEIVED الإستلام |
|---|---|---|---|
| https://doi.org/10.37575/h/edu/22002 | 19/12/2023 | 16/10/2023 | 10/09/2023 |
| **NO. OF PAGES** عدد الصفحات | **YEAR** سنة العدد | **VOLUME** رقم المجلد | **ISSUE** رقم العدد |
| **26** | **2024** | **12** | **2** |

## الملخص:

عنوان الدراسة: (تاريخية النص القرآني عند محمَّد أركون عَرض ونقد)

أهداف الدراسة: عرض تاريخية القرآن الكريم، ونقدها.

منهج الدراسة: المنهج التحليلي النقدي.

خطة الدراسة:

المقدمة وفيها: مشكلة الدراسة، وأهداف الدراسة، ومنهج الدراسة، وإجراءات الدراسة، وخطَّة الدراسة.

المبحث الأول: المنهجية التاريخية عند محمد أركون:

المطلَب الأول: التعريف بالمنهج التاريخي ونشأة تاريخية النصّ ونقدها.

المطلَب الثاني: التعريف بمحمَّد أركون.

المبحث الثاني: تاريخية النص القرآني عند محمَّد أركون والردّ عليها:

تمهيد: التاريخية عند محمَّد أركون.

المطلَب الأول: تطبيق منهجية التاريخية على القرآن الكريم كما طُبِّقتْ على التوراة والإنجيل.

المطلَب الثاني: مسألة جمع المصحف وتدوينه.

المطلَب الثالث: تقسيم القرآن الكريم إلى الشفهي والمكتوب.

المطلَب الرابع: نقدٌ عامّ للتاريخية.

الخاتمة والنتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.

نتائج الدراسة: توصَّلت الدراسة إلى تطبيق محمَّد أركون للتاريخية على القرآن الكريم مبررًا ذلك بتطبيقها على كلٍّ مِن التوراة والإنجيل المحرَّفين، وهو ما لا ينطبق على القرآن الكريم المحفوظ من عند رب العالمين.

ودراسته في حقيقة الأمر هي تشكيك وهدم وإبطال للدين الإسلامي، ونفي لأركان الإيمان.

الكلمات المفتاحية: التاريخية، الأنسَنة، المدوّنة الرسمية المغلقة.

## Abstract:

Study Title: (Historicity of Qur'anic text in Muhammad Arkoun's view, presentation and criticism).

Objectives of the Study: Presenting and criticizing the historicity of the Qur'anic text

Study Approach: Critical analytical approach.

Study Plan:

The introduction includes: the problem of the study, the objectives of the study, the study approach, study procedures, and the study plan.

First Topic: Introduction to Historicity Approach:

1st Requirement: Defining the Historicity, the origins of historicity, and its criticism.

2nd Requirement: Who is Muhammad Arkoun.

Second Topic: Historicity of Qur'anic text in Muhammad Arkoun's view, and Reply to it

Introduction: Historicity according to Muhammad Arkoun.

1st Requirement: applying the Historicity approach to the Holy Qur'an, as was applied to the Torah and the Gospel.

2nd Requirement: Collecting and Writing Down of Qur'an.

3rd Requirement: Dividing the Holy Qur'an into oral and written.

4th Requirement: General Criticism of Historicity.

Conclusion and Findings.

Sources and References.

Table of Contents.

Findings of Study: The study concluded that Muhammad Arkoun applied historicity to the Holy Qur'an, justifying this as the same approach was applied to altered Torah and the Gospel, which is not true as the Holy Qur'an is preserved by Almighty Allah, and that his study is a questioning, demolition, and invalidation of the Islamic religion, and bringing down of the pillars of faith.

**Keywords:** historicity, humanization, closed official blog

**المقدمة**

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسولِ الله، وعلى آله وصحبه ومَن والاه.

أما بعد:

تعدَّدت المناهج الفلسفية الفكرية الحديثة، التي استغلها بعض المفكرين لتحقيق أهدافهم الساعية لتجديد الدِّين الإسلامي.

ومنها منهج التاريخية وهو ضِمن المناهج التي نادى بها الاتجاه الحَداثي العقلاني، الذي يُعدُّ مِن أبرز الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

ويُعدّ محمَّد أركون من المفكرين العرب الذين اتخذوا منهج التاريخية وسيلة لعرض فكره الناقد للأصول الإسلامية، لتحقيق مشروعه الحداثي المبني على الأيدلوجية الغربية ونتائج الدراسات الاستشراقية.

والقراءة التاريخية للنص القرآني أخذت من التاريخية التي طبقها الغرب على كلٍّ من نصوص التوراة والإنجيل والتي قامت بعد تطور البحوث اللسانية والسّيميائية فأصبحت "القراءة عملية معرفية شاملة يدخل فيها التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبر الفكري؛ وذلك لاستخراج الجدلية الكامنة بين اللغة، والتاريخ، والفكر"[(١)]، وعلى ذلك فالقراءة لا يُراد بها القراءة المعروفة وهي إصدار الأصوات حسْبَ مخارج الحروف، بل يراد بها فهم النص، فالنصُّ هو موضوع الفهم. والقراءة نُطق، والنطق بداية الوعي وذلك بوصفه فهمًا؛ وقراءة النص تعادل نظرية المعرفة في الفلسفة التقليدية؛ تحديدًا للعلاقة بين الذات والموضوع، والقراءة هنا هي الذات، والنص هنا هو الموضوع؛ وقراءة النص بهدف فَهمه تتضمَّن تأويله وتفسيره.

وقد طبق محمَّد أركون التاريخية في نقده النصّ القرآني، مستخدمًا التأويل الحداثي الذي ينظر إلى النص من خلال معالجة ثلاثية له وهي: المؤلف، والنص نفسه، والمتلقّي، وقد ركزت دراسته النص القرآني بشكلٍ أساسي على الإنسان وهو المتلقّي وذلك باعتبار أنه محور عملية الفهم والتأويل.

ومن هنا تأتي الدراسة لعرض منهجه في دراسته القرآن الكريم بعنوان: (تاريخية النص القرآني عند محمَّد أركون عرض ونقد) لبيان آرائه ونقدها.

**مشكلة الدراسة وأسئلتها:**

تطرحُ الدراسة عدَّة تساؤلات وهي الآتي:

- **أولًا:** ما المراد بالتاريخية عند محمَّد أركون؟
- **ثانيًا:** هل يجوز تطبيقها على القرآن الكريم؟
- **ثالثًا:** ما الأدلة التي قدَّمها محمَّد أركون في جمع القرآن الكريم وتدوينه؟
- **رابعًا:** ما الأدلة التي استدلّ بها محمَّد أركون في تقسيمه القرآن الكريم؟

**أهمية الدراسة:**

تكمُنُ أهمية هذه الدراسة في بيان آراء محمَّد أركون في النص القرآني الذي طبّق عليه منهج التاريخية.

**أهداف الدراسة:**

١- عرض آراء محمَّد أركون في تاريخية النص القرآني.

٢- نقد آراء محمَّد أركون في تاريخية النص القرآني.

**الدراسات السابقة:**

تعدَّدت الدراسات والكتب العلمية حول التاريخية بشكلٍ عام، وقد أردتُ في هذه الدراسة بيان منهجية التاريخية في النص القرآني عند محمَّد أركون بشكلٍ خاصّ، وذلك من خلال: عرضها أولًا،ثم نقدها نقدًا علميًّا عقديًّا، وبيان نتائج القول بها.

وبهذا تعد هذه الدراسة جديدةً في طرحها، وسوف أضع هنا أبرز الدراسات التي أشارت للموضوع أو جانب منه:

١- **العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص):** د. أحمد الطعان، دار ابن حزم، ط١، الرياض، ١٤٢٨هـ.

تناولَت هذه الدّراسة بيانَ منهج التاريخية عند العلمانيين في القرآن الكريم بشكلٍ عام، وقد أفدتُ منها في هذا الجانب، إلا أنَّ الدراسة الحالية تختلف عن الدّراسة السابقة ببيانِ تاريخية القرآن الكريم عند محمَّد أركون.

---

(١) تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمَّد أركون، (٢١).

**٢- الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-**، د. خالد كبير علال، دار المحتسب، الجزائر، ٢٠٠٨م.

تناولَ موضوع هذه الدراسة "بيانَ الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات الباحثَيْن: محمَّد أركون، ومحمَّد عابد الجابري، وركزت الدراسة على نقد مشروعين فكريين من جانبين، هما الأخطاء التاريخية، والأخطاء المنهجية المتعلقة بطريقة الفهم، والكتابة العلمية".

وتختلف الدراسة الحالية في موضوعها عن هذه الدراسة لكونها تدرسُ تاريخية النصّ القرآني عند محمَّد أركون عرض ونقد.

**٣- القراءة التاريخية للقرآن في فكر محمَّد أركون:** علي بوسكرة، مجلّة دراسات وأبحاث، جامعة الجلفة، ٢٠٢٠م، مج (١٢)، ع (١)، ص:٦٢٩ - ص:٦٣٨.

تناولت هذه الدراسة عرضَ فكرة التاريخية عند محمَّد أركون وهل المقصود بها تاريخية الفكر والفهم، والتفسير، والقراءة؟ كما بيّنت بشكلٍ مجمل خطأ المنهج الذي اتّبعه محمَّد أركون في تطبيقه للتاريخية على القرآن الكريم وأفادت أنه" أمرٌ غير مقبول في التداول العربي الإسلامي، والسَّبب في ذلك أنَّ النقد الذي وجه للقرآن الكريم خاصّة تجاوز حدود المعقولية والموضوعية إلى الافتراء وإساءة الأدب".

وقد ميّز الباحث بين الاتجاه الإسلامي في فَهمه للمراد من تاريخية القرآن الكريم والاتجاه العلماني الذي تبناه محمَّد أركون في فَهمه للمراد من تاريخية القرآن الكريم.

وعلى ما سبق بيانه فهذه الدراسة تتشابه في عنوانها مع دراستنا الحالية وتختلف عن مضمونها من خلال إجابتها عن المراد بالتاريخية عند محمَّد أركون ونقده نقدًا علميا، ومناقشة حكم تطبيقها على القرآن الكريم بناءً على أدلة الكتاب والسنّة، والردّ عليه في مسألة جمع القرآن وتدوينه، والردّ عليه في تقسيمه الجائر للقرآن الكريم إلى شفهي ومكتوب.

**٤- مناهج وآليات فهم النص القرآني عند محمَّد أركون وأثر الاستشراق بها:** أ. د. خولة مهدي الجراح، مجلة جامعة الكوفة، ٢٠٢١م، العدد (٦٢) ص:٢٣٧ - ص:٢٥٦.

تناولت الدراسة بيانَ مناهج وآليات فَهم النص القرآني عند محمَّد أركون من ناحية تحليلية اللغة والتاريخ والجانب الاجتماعي والأنثروبولوجي والفلسفي، كما عرضت نماذج تطبيقية لهذه الآليات التحليلية على سُور القرآن الكريم مع بيان تأثير الاستشراق على فَهم النصّ القرآني عند محمَّد أركون.

وعليه فهذه الدراسة مختلفة عن الدّراسة الحالية بأنها تناولت التعريف بالتاريخية عند محمَّد أركون وتطبيقه لها في القرآن الكريم، كما بيَّنت آراء محمَّد أركون في مسألة جمع المصحف وتدوينه، ومسألة تقسيمه القرآن إلى الشفهي والمكتوب.

**٥- إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصِر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا:** حنان حمدي أمين، وآخرون، مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية، ٢٠٢٢م، ديسمبر، العدد (١٦)، م (٩)، ص:١٢٢٥ - ص:١١٩٩.

تناولت هذه الدراسة بيان مفهوم التاريخية عند محمَّد أركون ومعالجة إشكاليتها وكيفية توظيفها تربويًّا. والدراسة بصورتها هذه تختلف عن الدراسة الحالية في موضوعها، فالأولى عرَضت محمَّد أركون نموذجًا لإشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر، ومن ثمَّ عرضت التطبيقات التربوية عليها وبيّنت إذا كانت صحيحة أو خاطئة وهي دراسة متخصصة بالجانب التربوي التطبيقي، وهي تختلف عن هذه الدراسة التي ركزت على التاريخية عند محمَّد أركون ونقدها وفق منهج أهل السنة والجماعة.

**منهجه:**

حدّدت الدراسة منهجيَّة الدراسة حيث اتَّبعت فيها المنهج التحليلي النقدي، وذلك عن طريق جمع المادة العلمية المتعلقة بالدراسة من مؤلفات محمَّد أركون والتعريف بمنهجيته المستحدثة (التاريخية)، ثم تحليل أقواله وعرضها ونقدها.

**إجراءاته:**

اعتمدَ الباحث في إجراءات البحث على المنهجية الآتية:

– تقسيم الدراسة وفقَ المنهج المتّبع في البحوث العلمية إلى مباحث ومطالب، بحسب ما هو موضّح بالخطّة.

– عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السّورة ورقم الآية.

– التعريف بالأعلام غير المشهورين، والفِرَق، والمدن، والألفاظ الغريبة، والفوائد.

– عمل الفهارس اللازمة للبحث.

**الخطة:**

جرت خطة الدِّراسة وفقَ الآتي:

**المقدمة وفيها:**

مشكلة الدراسة، وأسئلتها، وأهميتها، وأهدافها، والدِّراسات السابقة، ومنهجها، وإجراءاتها، وخطتها.

**المبحث الأول: المنهجية التاريخية عند محمَّد أركون:**

المطلَب الأول: التعريف بالمنهج التاريخي ونشأة تاريخية النصّ ونقدها.

المطلَب الثاني: التعريف بمحمَّد أركون.

**المبحث الثاني: تاريخية النص القرآني عند محمَّد أركون والردّ عليها:**

تمهيد: التاريخية عند محمَّد أركون.

المطلَب الأول: تطبيق منهجية التاريخية على القرآن الكريم كما طُبِّقتْ على التوراة والإنجيل.

المطلَب الثاني: مسألة جمع المصحف وتدوينه.

المطلَب الثالث: تقسيم القرآن الكريم إلى الشَّفهي والمكتوب.

المطلَب الرابع: نقدٌ عامّ للتاريخية.

**الخاتمة والنتائج.**

**فهرس المصادر والمراجع.**

**فهرس المحتويات.**

**المبحث الأول: المنهجيَّة التاريخية عند محمَّد أركون**

**المطلَب الأول: التعريف بنشأة تاريخية النص ونقدها:**

للتعريف بنشأة تاريخية النصّ ونقدها لا بدَّ مِن بيان تعريف التاريخ في اللغة، فقد عرفه ابن منظور بأنه: تعريف للوقت، والتَوْرِيخُ مثله، يقال: "أرّخ الكتاب وأرّخه ليوم كذا: وقَّته، والواو فيه لغة"[١].

وفي الاصطلاح عرَّف ابن خلدون التاريخ بأنه: "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمرانُ العالم وما يعرضُ لطبيعة ذلك العمرانِ من الأحوال"[٢]، ويرى توينبي أنَّ التاريخ هو: "العِلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها"[٣].

فممَّا سبق من التعاريف يظهر أنَّ علمَ التاريخ يحتوي على عناصر جوهرية، ويمثل تعريف ابن خلدون للتاريخ النظرة الإسلامية إلى" علمِ التاريخ، والأساس فيها هو أنَّ التاريخ يُعدُّ خبراً من الأخبار يجب أن يخضع لمعايير الصِّحة والصِّدق"[٤].

أي إن كنت ناقلًا فيجب التأكد من الصِّحة، أو إن كنت مدعيًا فيجب إظهار الدليل على ما ادعيته عليه: " فالإسناد ضروري في الأخبار، وما يتبعه من جرح وتعديل وتراجم وعلوم أخرى تفردت بها الحضارة الإسلامية... ويمثل تعريف توينبي للتاريخ النظرةَ الغربيةَ إلى علم التاريخ، أنه: عِلم لا يقوم على صِحّة الخبر أو السند بشكل أساسي، وإنما على مضمون الخبر وما يحتويه هذا الخبر من معلومات، وتؤدي المقارنة والتحليل والاسترداد أدوارًا أساسية في قَبول الخبر أو رفضه بدون تعويلٍ على صِحة الخبر من الناحية الوثائقية[٥]، فتكون مواهب الباحث وإمكاناته وعمق ملاحظته وسعةُ خياله ودقَّة وجدانه ذاتَ أثرٍ أساسيّ في تمحيص المعلومات التاريخية، بل ربما يمكنه أن ينشيء المعلومات التاريخية ويكونها؛ لأن التاريخ يخضَع لذاتية المؤرّخ، والحوادث التاريخية لا تتكلَّم إلا إذا جعلها المؤرخ تتكلم"، وكما صرح بعض الغربيين بأنَّ "كل تاريخ هو تاريخ معاصر؛ لأن التاريخ ينحصر جوهريًا في أن نرى الماضي بأعين

(١) لسان العرب، محمَّد بن منظور، (٤/٣).

(٢) تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (٤٦).

(٣) فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، نيفين جمعة علم الدين، (١٦٢).

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): د. أحمد الطعان، (٢٩٢–٢٩٣).

(٥) ولذلك يسمى هذا المنهج بـ "المنهج الاسترادادي" أو "منهج التوسم". ينظر: مناهج البحث العلمي، د. عبد الرحمن بدوي، (١٩)، (١٨٣).

الحاضر"[١]، وعلى ذلك فإنَّ مهمَّة المؤرِّخ لا تنحصر في سَرد الماضي بل في إصدار أحكام معيارية لتحديد قيمة هذا الماضي، فإن التاريخ من وجهة النظر الغربية هو ما يصنعه المؤرخون[٢]، لأنه "يتعذَّر كشف الماضي على حقيقته، وليس التاريخ إلا فنّ اختيار أكذوبة تشبهُ الحقيقة من بين جملة أكاذيب"[٣]، فالحديث عن "الماضي بوجهة النظر الغربية هذه ما هو إلا قراءات بِعدَد القارئين في الحاضر"[٤].

وفي هذا الاتجاه والمنظور الغربي للتاريخ نمَت وبرزَت فكرة التاريخية لكي تأخذ بُعدًا جديدًا، وتصبح قضية تأويلية (تفسيرية)، ولم تقِف على حدود البعد التاريخي؛ وعليه فقد فسّرها الغربيون بأنها: "منهج ونظرية شاملة في الحياة"، فهي وجهة النظر التي تنظر للعالم واصفة إياه بأنه مجال فِعل الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الواعي؛ ومِن ثَمَّ لا يكون هناك مجالٌ للحديث عن أيِّ معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد"[٥].

وتعريف الغربيين مصطلح التاريخية يرجِع إلى عام ١٩٣٧م، وهي عندهم «العقيدة التي تقول بأنَّ كل شيء أو كلّ حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتمّ أيضًا بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية"[٦].

وقد فسّرت بأنها تعني: "تراكمًا لخبرة الوجود في الزّمن"[٧]، والمقصود هنا هو أنَّ التاريخ "ليس وجودًا مستقلًا في الماضي عَن وعينا الراهن وأُفق تجربتنا الحاضرة، ومِن جانبٍ آخر فإنَّ حاضرنا الراهِن ليس معزولًا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ، ولا يَستطيع الإنسان تجاوز أفُقه الراهِن في فهم الظاهرة التاريخية... إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه"[٨].

ويُعدّ فيكو ١٦٦٨ – ١٧٤٤م من أول المفكّرين في الغرب يبلور مفهوم التاريخية أي: "ينصّ على أنَّ البشر هُم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وبالتالي فالتاريخ كلّه بَشري مِن أقصاه إلى أقصاه، ورفض فيكو أن تكون الحضارة قد أُوحيت إلى الإنسان"[٩]، وممن اشتهر بكتابته عن النّسبية التاريخية هيردر، فقد رأى: "أنَّ كلَّ شعب يعتبر تراثه هو التراث المطلَق، وعليه قالَ بخرافة المطلَق، وأنه لا توجد إلا مجموعة تراثات نِسبية للبشرية"[١٠].

ومِن أبرز المفكرين الغربيين الذين اهتمّوا بالتاريخية آلان تورين، الذي يرى أنَّ "الحركة تعد عنصرٌ أساسيًّا في فكرة التاريخية، فالحركة هي التي تقود المجتمع وتفسِّر سَيره إلى طريق الحداثة، وعلى ذلك فكلّ مشكلة اجتماعية هي في النهاية صِراع بين الماضي والحاضر والمستقبل، فالتاريخ يتَّجه إلى انتصار الحداثة التي هي في النهاية عقلنة وإرادة بدلًا مِن النُّظم للموروثات المستقرّة"[١١].

ومِن هنا برزَ القول بأنَّ الحقيقة تاريخية تتَّصف بالنسبية التاريخية، أي إنها تتطوّر بتطوُّر التاريخ[١٢]، ومِن هذا المعنى اتجه بعض المفكرين في الغرب إلى: "تفسير الأديان والشرائع

---

(١) الغرب والعالم، كافين رايلي، (٣٦٩-٣٧٠).

[٢] المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، (٤٥٨-٤٥٩).

[٣] انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، (٥٧٨-٥٧٩).

[٤] انظر: الغرب والعالم، كافين رايلي، (٣٦٩-٣٧٠).

[٥] المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حنفي، (١٥).

[٦] نقلا عن محمَّد أركون في كتابه: "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، (١٣٩).

[٧] انظر: إشكاليات القراءة التأويلية، نصر حامد أبو زيد، ط:٧، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥م، (٣٠-٣١).

[٨] المرجع السابق.

[٩] انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمَّد أركون، (٤٧).

[١٠] المرجع السابق.

[١١] نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: صياح الهجيم، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية، دمشق، ١٩٩٨م، (٩٨/١).
هذا الرأي لآلان تورين الذي يشير إليه أركون عندما يحاول توضيح التاريخية على أنها إمكانية للحركة والفعل تتميز بها الأنظمة الاجتماعية.
انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): د. أحمد الطعان، (٢٩٥).

[١٢] المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حنفي، (٣١١)، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢٢٩).

تفسيرًا ماديًّا تاريخيًّا بعيدًا عن الإيمان بالغيب، وتبنّى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حولَ نشوء الأديان"[١].

ومما يُنتقَدُ في مذهب التاريخية هو رؤيته: "أن الفعل الإنساني لا الوعي الذاتي هو مبدأ اليقين في علم التاريخ، وقد أدَّى ذلك إلى نقد أدلّة وجود الله التي تستند إلى معرفةٍ أوليةٍ سابقةٍ على التجربة، بل عُدّ ذلك تطاولًا على الذات الإلهية، كما عارض المذهب التاريخي اليقين الرياضي كمعيارٍ للوضوح والبداهة وبالتالي كمعيارٍ للحقيقة. وقد قامت نظرية المعرفة للتاريخية بناءً على مبدأ أن الحقَّ والفعل مترادفان؛ فالشَّرط الضروري لمعرفة أيّ شيءٍ معرفةً حقيقيةً هو أن يكون العارف قد صنَعه بنفسه ويكون لدَيه اليقين بهذا المعنى"[٢].

وهنا يُطرح سؤال: هل مِن الممكن أن تحلَّ الحداثة الغربية والحاجة للعَقل محلَّ الدِّين والإيمان بالله تعالى؟

فالهدف من الحداثة الغربية التي منها التاريخية هو نزَع القَداسة عن الدِّين بشكلٍ عامّ، والنظر إلى أنَّ نصوص الكتب المقدسة لغوية مادية مؤلفة من حروف ونقاط وعبارات كأي نصٍّ آخر[٣]، فتتحول بذلك من نصٍّ مقروءٍ من إطار إيماني غيبي اعتقادي إلى إطارٍ لغويّ ماديّ تاريخي، وذلك عبرَ تطبيق أدوات التاريخية والأنسنة والتأويل والألسنية النقدية على الدّين، فيؤدّي إلى إنكار الإيمان بالله، وبالأديان السَّماوية عمومًا، وهو نفسه الفلسفة العدمية التي تعني (موت العقل)، "فالعقل بالمفهوم التاريخي له خصائص ومفاهيم، تؤولُ في نهايتها إلى مشارف أبواب الفلسفة العدمية النسبوية"[٤]، ونخلصُ إلى أنَّ القول بالتاريخية يهدف إلى بناءِ الذَّات القائمة على إخضاع المعتقد الديني للنَّقد، والمنهج التاريخي منهجٌ يتداخَل فيه الموضوع والمنهج، إضافة إلى أنَّه من الصَّعب تحقيقه على أرض الواقع فهو أقرَب إلى كونِه مثالًا أو ماهيّة مُطلقة مِنه إلى كونه متحققًا بشكلٍ عَيني، إضافة إلى أنَّ التاريخية حقيقة عقلانية نقدية استِشكالية، تجعل همّها استشكال جميع القضايا التي تعالجها، ونَقدها، وتفكيكها، وتجعلها محطَّ تساؤل مُستمرّ دون الوصول لنتيجة؛ ذلك كونها لا تجزم ولا تقطع بتأويل معيّن[٥]، وأما الأهداف التي تَسعى إليها التاريخية تجاوز كلّ أشكال انغلاقات العقل، وسيطرة التأويلية من جديد، وذلك مِن خلال نقد العقل بشكلٍ عام.

إضافة إلى أنَّ التاريخية تؤدّي إلى القول بأنسنة الأديان، وتهدف إلى بناء الذَّات القائِمة على إخضاع المعتقد الدّيني للنَّقد العقلي، وهو ما قام به الفكر الغربي المعاصر تجاه اليهودية والنصرانية فقد انتهى "النقد التاريخي لنصوص الكتاب المقدَّس في القرن العشرين إلى عملية نزع الأسطورة عن النصّ، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية، فاعلة على مستوى الرَّمز دون الدلالة على واقع إلا واقع الخيال الأسطوري لعصرها، ولا صِلة لها بوقائع التاريخ"[٦].

وتقوم فكرة التاريخية على أن مصدر" المعرفة الذات العارفة وليسَ الموضوع المعروف، والعقل بوصفه أداةً لهذه المعرفة، يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس وهذا ما ساعدَ منظورَ الفكر الحداثي الغربي على تفتُّت مفهوم العقل؛ مما أخرج مفهومَ العقل من مجالِ الوحدة إلى مجالِ التعدّد"[٧]، "وهذا يعني أنَّ العقل هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة ولا نهائية المعنى،

---

[١] انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، (٣٠٧-٣١٤)، موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، سعد بجاد العتيبي، (٢٢٨).

[٢] فلسفة التاريخ عند فيكو، عطيات أبو السعود، (١٤٤).

[٣] انظر: القراءات الحداثية للقرآن (١-٣)، حوار مع: محمَّد كنفودي، إعداد فريق موقع تفسير للدراسات القرآنية، مركز تفسير للدراسات القرآنية: https:/ / tafsir. net/ interview/ 20/ al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-1-3.

(٤) انظر: بين أركون والجابري ... في نقد العقل العربي/ الإسلامي: قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، عبد الله المالي، موقع وكالة كيفه للأنباء، الثلاثاء ٢١ شباط (فبراير) ٢٠١٢ ١٦: ١٦. http:/ / www. kiffainfo. net/ article599. html.

[٥] انظر: نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمَّد أركون، عبد المجيد خليفي، (٨٠٧-٨٠٨).

[٦] العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة، (٣٣).

[٧] انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام-دراسة تحليلية نقدية-، د. محمَّد حجر القرني، (١٦٧).

ويعمل على التمييز بين "الثنائيات المتضادة""[١]، التي تؤسّس لنظرية المعرفة عند التاريخية[٢]، التي تَسعى إلى إنكار الأصل الربّاني للإنسان والطبيعة، وهو تحطيم للثنائية التكاملية[٣]، ونسقط في "قبضة الصيرورة[٤]، شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وتَصير بذلك نظامًا مستقلًّا له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان"[٥].

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ القراءة التاريخية للنصِّ الديني لدى النّصارى واجهت نقدًا شديدًا في أعمال كلٍّ من هايدغر وتلميذه غادامير، فيرونَ "أننا لا يمكن أن نفهم شيئًا أو نؤوله إلى داخل الدائرة الهرمينوطيقية من الأفق التاريخي، لوجود المكونة في الأفق التاريخي لوجودنا، وذلك لأنَّ السياقَ الذي يحدّد طريقنا بالنظر إلى الأشياء والإحساس بها، كما أنَّنا لا يمكن أن ننتقلَ بذواتنا من سياقنا التاريخي الخاصّ إلى سياق تاريخي آخر، فإذا افترضنا أنه لا يمكن فَهمُ وتأويل نصّ إلا داخل سياقه التاريخي الأصلي، فكيف يمكن فَهم تأويل هذا النصّ من منظور تاريخي مغاير؟

وكيف يمكن لهذا الفَهم أن يحافظ على هويّة النصّ وحقيقته"[٦].

وبما سبق فقد تبين التعريف بنشأة تاريخية النصّ في الفكر الغربي، وسيأتي لاحقًا الحديث عن التاريخية عند محمَّد أركون.

**المطلَب الثاني: التعريف بمحمَّد أركون:**

**أولا: التعريف بمحمَّد أَركون:**

**- اسمه:**

محَمَّد أَركون.

**- سيرته:**

وُلد محمَّد أَركون عام ١٩٢٨م في أُسرة بربرية فقيرة بالجزائر، وابتدأ تعليمه بالدخول إلى المدرسة الابتدائية، وقد تعلَّم فيها اللغة العربية واللغة الفرنسية جنبًا إلى جنبٍ، لأنه كان بربريًّا أمازيغيَّ اللغة، وقد ذكر أنه تأثر في نشأته أول حياته بخاله المنتمي للطُّرق الصوفية[٧]، فكان يحضر معه مجالسَها، وبعد ذلك أتمَّ تعليمه للمرحلة الثانويَّة في مدرسة مسيحية عام ١٩٤٥م، وبعدها انتقل إلى المرحلة الجامعية ودرسَ الأدب العربي في الجامعة ما بين ١٩٥٠ - ١٩٥٤م.

وبعدمَا أنهى دراسته الجامعية في الجزائر انتقل إلى فرنسا عام ١٩٥٤م، ودخل جامعة السوربون ليتمَّ دراساته العليا، وقد قدَّم رسالته لدرجة الدكتوراه عن ابن مَسكُويه عام ١٩٦٨م، ثم أصبَح أستاذًا للفكر الإسلامي في جامعة السوربون عام ١٩٧١م،

---

(١) الثنائية: مشتق من (اثنان)، وهي القول بزوجية المبادئ المفسرة للكون، كثنائية الأضداد وتعاقبها. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٣٧٩/١).

(٢) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية-، د. محمَّد حجر القرني، (١٦٩). ويقصد بذلك: أنّ "من خصائص هذا العقل لمنبثق (الانفتاح) على المتضادات الثنائية، وإقامة جسور التواصل بين العقل ونقائضه، كالجنون والخيال والأسطورة. لقد التقى العقل منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمضاداته... وحين كتب (ميشيل فوكو) عن (تاريخ الجنون) فإنه كان يقصد هذا المعنى بدقة، وأنه يَئِس من العقل، ومِن ثم فقَد الحدَّ الفاصل بين العقل والجنون!". موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية-، د. محمَّد حجر القرني، (١٦٦).

(٣) أي ثنائية الخالق والمخلوق.

انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام - دراسة تحليلية نقدية-، د. محمَّد حجر القرني، (١٦٩).

(٤) الصيرورة: هي انتقال الشيء من حالة إلى أخرى، أو من زمان إلى آخر، وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونهما انتقالًا من حالة إلى أخرى، والشيء المتصف بالصيرورة نقيض الشيء المتَّصف بالثبوت والسكون، وهو في حالة متوسطة بين العدم والوجود التام. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٧٤٨/١). والصيرورة تعني هنا قَبول اللَّا معنى وعدمية الحقيقة.

(٥) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية-، د. محمَّد حجر القرني، (١٨٢-١٨٣).

(٦) الهرمنيوطيقا: البحث عن المعنى في أزمة المعنى، عبد الله بريمي، (٨).

(٧) الصوفية: هم طائفة من أهل البدع تنتحل الزهد والتعبد ينسبون إلى الصوف -على الصحيح- لكثرة لبسهم له، وهم طوائف شتى يجمعهم الزهد البدعي، والتعبد لله تعالى بما لم يشرع من الاحتفالات والرقص والسماع والأذكار البدعية وغير ذلك. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، (٧٢)، التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباني، (٢٠)، وللاستزادة: الصوفية معتقدًا ومسلكًا، صابر طعيمة، (٣١-٣٢).

وأستاذًا زائرًا في عدد من الجامعات الأوربية والمعاهد العالمية، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني ودراسة علم الفلسفة، وعلم الاجتماع[١].

توفي عام ٢٠١٠م، ودفن بمقبرة الشهداء بالرباط بَطلبٍ منه[٢].

**ثانيًا: أبرز مؤلفاته:**

– الفكر العربي، ترجمة: د. عادل العوا، دار عويدات، بيروت، سلسلة زدني علمًا، ١٩٧٩م.

– الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة: علي مقلد، بيروت.

– تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

– الفكر الإسلامي – قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

– الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦م.

– الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧م.

– من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧م.

– الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥م.

– الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

– نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧م.

– من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩١م.

– معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

– قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.

– القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.

**المبحَث الثاني: تاريخية النصّ القرآني عند محمَّد أَركون والردّ عليه:**

**تمهيد: التاريخية عند محمَّد أركون:**

تأثر محمَّد أركون بمَن سبقه من المفكرين الغربيين في تفسيره للتاريخية، ويُعدّ مِن أوائل مَن نقل عنهم آراءهم بهذا المعنى إلى الفكر العربي وطبقها[٣].

وقد قال محمَّد أركون في مؤتمر عقد في تونس سنة ١٩٧٧م في سياق حديثه عن مسألة التاريخية وضرورتها وأهمية فهم الإسلام داخل إطارها: "إنَّ التاريخية ليست مجرّد لعبة ابتكرها الغربيون مِن أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخصّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجَد طريقة أخرى لتفسير أيِّ نوعٍ من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أيّ مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ، إن التاريخية أصبحت اللَّا مُفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي"[٤].

ويرى محمَّد أركون أنَّ المقصود بالتاريخية هو: "أنَّ كل شيء في الحياة –بما فيه القرآن والسنّة ومسائل الاعتقاد– محكوم بظروفه التاريخية الزمانية والمكانية التي ظهر فيها، فلا

---

(١) محمَّد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، أرزولا غونتر. نقلا عن موقع قنطرة، للكاتب: برهان شاوي.
https:/ / ar. qantara. de/ content/ mhmd-rkwn-nqd-msr-llql-lslmy.

(٢) التراث والمنهج بين أركون والجابري، د. نايلة أبي نادر، (٤٥١–٤٥٦).

(٣) تقدم محمَّد أركون ببحث إلى مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عمليًا قط بهذا الشكل مِن قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة". انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمَّد أركون، (١٣٩).

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمَّد أركون، (٢١٢).

يتجاوزها، ولا يخرج عن قيودها الصَّارمة"[١]، فكل "شيء مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهرَ فيها"[٢].

فالتاريخية هي "الطابع المتغير والمتحول للعقل"، أي: الطابع المتغير للعقلانية المنتجَة عن طريقه؛ وبناءً عليه فعندما يتحدث محمَّد أركون وينتقد العقل الإسلامي، فإنه –بزعمه– ينقد شيئًا محسوسًا ومؤطّرًا تاريخيًّا وليس بوصفه عقلًا فقط أو بوصفه: "شيئًا مطلقًا أو مجردًا يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مُرتبط بحيثيَّات وظروف محدَّدة"[٣].

إذن فالتاريخية لدى محمَّد أركون هي آلية للعقل، "فالعقل الذي تشتغل آلياته خارج غِطاء المطلَق والثابت والأُحادي، أي إنَّ له أصولَه التاريخية التي يمكن أن يتمَّ تفكيكها، كما يمكن الكشف عن شروطها، وعليه: فعندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نُدخله ونُقحمه في التاريخ، ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، ومِن ناحية نسبية فإنه خاضع لشروط تاريخية معيَّنة متغيّرة بتغيُّر هذه الشروط"[٤].

وبهذا فإننا –كما يزعُم محمَّد أركون– ننتقلُ من مَفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العَقل، فمِن شيء إلى شيء مخالِف تمام الاختلاف، وهو التاريخ لإشكالية الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته، فمِن هنا تمثُّل وتُشكِّل التاريخية عند محمَّد أركون امتيازًا للإنسان؛ لأنه هو الفاعل الحقيقي الأول والأخير في التاريخ، فهو الذي ينتج المعرفة والثقافة وجميع ما يشكل الحياة، وبناء عليه فإنَّ التاريخية في نظر محمَّد أركون تعد: "الوَعي بالتحوّل والتغيير"[٥]، أي إنها تعني تحوُّل القيم وتغيّرها بتغير العصر والزمان[٦] وذلك باعتبار أنَّ الإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد، ومما يُنتقد هنا هو أنَّ التجارب البشرية فيها بعض الظواهر الحياتية بصورة عامّة، فلا ضيرَ أن يستفيدَ الإنسان من الإرث التاريخي.

ويفسِّر هاشم صالح مترجِم محمَّد أركون التاريخيةَ بأنها الأصل التاريخي لكلٍّ من التصرفات والمعطيات الحوادث التي تُطرح وتُقدَّم على أنها تتجاوزُ كلَّ الزمان والمكان وتَستعصي على التاريخ.

ويبرِّر للتاريخية بأنه لا يَستطيع عَقل أيِّ مؤمن تقليدي أن يستوعبَ المراد بتاريخية الأحداث والشخصيات الكبرى التأسيسية والمُنمْذَجة؛ لأنها تملأ عقلَ المتلقِّي ويَشعر نحوها بالقداسة؛ وعليه فلا يستطيع أن يفهم ويستوعب أنها مشروطة بالتاريخ، أو بلحظة من لحظاته[٧].

فالتاريخية لديه هي" شيء يخصُّ الجنس البشري فقط، فالتاريخية تقرِّر وتنصُّ على أنَّ البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغيرٍ مُستمرٍّ داخل الزمن؛ وعليه فلا يمكن الفَصل بين الجنس البشري والتاريخية وذلك بصفتها صيرورة" لكليّة العالم –أي إنَّ التاريخية تُساوي الزَّمن وتُساوي الصَّيرورة التي تُصيب العالم وأشياءه ومؤسَّساته وعقائده وأخلاقه على الرَّغم من أنَّ المؤمنين يظنونها ثابتة– [٨].

ويُبيّن عَلي حَرب أنَّ هدف محمَّد أركون هو" إدخال التاريخية في الفكر العربي الإسلامي، وأنها تَعني أنَّ الأحداث والممارسات لها أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خُضوع البُنى والمؤسَّسات والمفاهيم للتطوّر والتغير فهي قابلة للتحويل وإعادة التوظيف"[٩].

والمراد القَول هنا بأنَّ الحقيقة تاريخية فهي "تتَّصف بالنسبية التاريخية، أي إنَّها تتطور بتطور التاريخ"[١٠]، ومن هذا المعنى

---

[١] الأخطاء التاريخية، والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري – دراسة نقدية تحليلية هادفة–، د. خالد كبير علال، (٥١).

[٢] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمَّد أركون، (١٩٣).

[٣] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمَّد أركون، (٢٢٩).

(٤) انظر: نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، محمَّد خالد الشياب، (٣٩٨).

[٥] نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، محمَّد خالد الشياب، (٣٩٨).

[٦] انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، محمَّد أركون، (٢٦).

[٧] الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمَّد أركون، (٢٠).

[٨] انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمَّد أركون، (٢٣٨).

[٩] انظر: نقد النص، علي حرب، (٦٥).

[١٠] المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حنفي، (٣١١)، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢٢٩).

اتجه الفكر الغربي إلى: "تفسير الأديان والشرائع تفسيرًا ماديًّا تاريخيًّا بعيدًا عن الإيمان بالغيب، وتبنّى أغلب الفلاسفة نظريات وضعيَّة حولَ نشوء الأديان"[١].

فالتاريخية "عند محمَّد أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطَرة التي طالَت الحدثَ التاريخي التأسيسيّ الأول وحوَّلته إلى حدثٍ أسطوري؛ بحيث يظهَر على أنه تجلٍّ لإرادةِ الله في صنع التاريخ"[٢].

فالمقصود بالأسطورة هنا هو كَون الإرادة الإلهية تتدخَّل في صنع التاريخ، وبذلك تُصبح الأحداث لا تاريخية، أي فوقَ وعليه، وهدف محمَّد أركون هو إعادة الأحداث إلى إطارها التاريخي الحقيقي لتتخلّص من الغيبيات أو الأساطير كما يزعم.

وعلى ما سبق فالتاريخية عملية إعادة للأحداث من التعالي إلى داخل المنظور الإنساني المحايث[٣].

ويُردّ على محمَّد أركون بتطبيقه للتاريخية بما يأتي:

١. إن تغير الزمن في التاريخ شيء فِطري ومُقر به شرعًا وعقلًا، والدليل على ذلك فتح باب الاجتهاد في مسائل شرعية لم ترِد في العصور الأولى للإسلام، وسكوت الشرَّع عنها لحكمة، وهو أنَّ الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان، وهذه الصلاحية فيها إقرارٌ بالتغير مع مراعاة الثابت (نصّ القرآن والسنة).

٢. إن هذه الدعوى المسماة بـ: (التاريخية) تؤدي في النهاية إلى انتهاك النصّ الشرعي وقُدسيته، بحيث يتحوَّل من كونه نصّا حاكما إلى كونه نصًّا محكوما، وتكون المرجعية في هذه الحالة إلى الإنسان وإلى الواقع المعاش فيه، ويكون النصّ الشرعي غطاءً للتبرير، بل إنَّ عليه أن ينساقَ ويرضخ إلى الواقع المعاش[٤].

٣. إنَّ القول بـ (التاريخية) في النصوص الشرعية يؤدّي إلى العبث في التعامل معها ويظهَرُ ذلك جليًّا في حال الربط المطلق بين النص والظروف التاريخية المحيطة به، أي إنه –في الحقيقة– يتبدَّل الحكم بتبدُّل الحال، إضافة إلى أنه يؤدي إلى تنوّع الحُكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف الاجتماعية، فيغيب بذلك النصّ الشرعي ليحكم الواقع بظروفه[٥].

٤. إن التاريخية بشكلٍ عامّ بهذا التّصور تتضمَّن إنكارَ مبدأين أساسين في المعرفة والوجود، وهما تدبير الله الخالق وتصريفه للكون[٦]، والمبادئ الفطرية[٧]، وبهذا فإنَّ التاريخية بهذا المعنى تؤدّي إلى هدم الاعتقاد بوجود تدبير إلهي يسيّر التاريخ ويتحكّم في مجرى الأشياء ويرجع إليه معنى الصَّيرورة في العالم[٨].

٥. إنه يلزم مِن القول بالتاريخية أنَّ معتقدات جميع الأُمم تُعدّ أساطيرًا وخيالات، وليس لها وجود حقيقي، وهو إن قال بأنَّه يعدّها أسطورة وخيالاً ذا فاعلية في

---

[١] انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، (٣٠٧-٣١٤)، موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، سعد بجاد العتيبي، (٢٢٨).

[٢] الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، تركي علي الربيعو، (٢٢٩).

[٣] انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، (٢٩٨).

[٤] انظر: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، (٤٤١-٤٤٢).

ومن هنا يسعى محمَّد أركون إلى تطبيق ما يسميه بـ: (النقد التاريخي) على الإسلام ومصادره الأساسية ونصوصه وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فمحمد أركون يريد تطبيق المناهج التاريخية التي طبقت على الإنجيل أن تطبقَ على القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي، وذلك بحسب زعمه أن المقارنة هي أساس العلم والفهم، فيريد بذلك أن يرفع القداسة عن النصوص إلى أبعد حدّ يستطيعه؛ لأن هذا النقد بحسب وجهة نظره هو آت وقادم لا محالة، عاجلًا أم آجلًا على هذه النصوص.

[٥] موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، (٤٤١-٤٤٢).

[٦] وهذا يؤدي إلى إنكار وجود الله أساسًا.

[٧] وهي التي تشكل مركز ثبات الذات أمام الموضوع.

[٨] نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، محمَّد خالد الشياب (٣٩٨).

توجيه التاريخ، إلا أنه ما دام قد اتَّفق على أنه لا حقيقة واقعية لهذه المعتقدات؛ لأنَّ فاعلية المعتقدات –حتى ما كان منها أساطير بالفعل– في صنع التاريخ وتوجيهه برزت بسببِ قناعة الناس الذين كانوا يمارسون هذه الأساطير بوصفها حقائق ذات وجود واقعي، وليست أوهامًا، ولو كانوا يعلمون أنها أساطير لما أقدَموا على ممارستها[١]، لكن محمَّد أركون يهدف إلى مقصِدٍ آخر في الحقيقة وهو أن يبدو معتدلًا في وصفه معتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيات بالأساطير، ومظهر الاعتدال عنده هو أنَّ هذه المعتقدات لها أهمية تتمثل في التَّجييش والشحن والإثارة، في حين إنَّ المتطرفين الماديين –الغربيين– لا يعترفون لها بأيّ قيمة أو أهمية، وهنا يحاول محمَّد أركون أن يخترع معنى مرفوضًا للتاريخية ليحظى المعنى الذي يُريده بالقَبول، ولكن نحن المسلمين نرفُض قولَه السابق لأن نتيجتها واحدة وهي أنَّ عقيدتنا نحن المسلمين أسطورة ووهمٌ وخيال[٢].

وبما سبق بيانه فإنَّ محمَّد أركون يسعى إلى تطبيق ما يسميه بـ: (التاريخية) على الإسلام ومصادريه الأساسين ونصوصهما وهما القرآن الكريم والسنة النبوية، كما طبقت سابقًا على التوراة والإنجيل، وذلك –بحسبِ زعمه–أن المقارنة هي أساس العلم والفهم، وحقيقة الأمر أنه يريد بذلك أن يرفع القَداسة عن النصوص إلى أبعد حدٍّ يستطيعه؛ لأن هذا النقد بحسب وجهة نظره هو آتٍ وقادم لا محالة، عاجلًا أم آجلًا على هذه النصوص، كما سيأتي بيانه في المطلَب الأول.

**المطلَب الأول: تطبيق منهجية التاريخية على القرآن الكريم كما طُبِّقتْ على التوراة والإنجيل.**

طبَّق فلاسفةُ التنوير الغربيِّ التاريخيةَ على نصوصِ كلٍّ من التوراة والإنجيل، فقد رأوا أنَّ نصوصهما إنما تمثل مرحلةً تاريخية معيَّنة على طريق التطوّر العقلي، كما أنها لم تعُد صالحة لعصر العلم الحديث، وقد تبعهم محمَّد أركون في تطبيقه لها على نصوص القرآن الكريم ونقده، ولم يُراعِ الاختلافَ الكبير بين تاريخ الكتب السابقة والقرآن الكريم، ولا ظروف الكتابة والتدوين لكلٍّ منهما.

وقد عدَّها من أهم المهامّ المعرفية التي تحمِل مسؤولية التصدي لها[٣].

ومقصوده هنا هو عَمل دراسات نقدية تاريخية لنقد تاريخ القرآن في جميع مراحله، وذلك لأنَّ حرَّاس الأرثوذكسية[٤] –بزعمه– أخرَجوا قصة القرآن إخراجًا لا تاريخيًّا، ويريد بذلك أنهم قَد أزالوا ونزعوا عنه صفة التاريخية في زمن الوحي، ثم زمن الجمع، ثم زمن التدوين، ثم زمن تثبيت المصحف[٥].

ينظر محمَّد أركون إلى أن القرآن الكريم: "ليس إلا نصًّا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفسِ مستوى التعقيد والمعاني

---

[١] مثلا: المصريون الذين كانوا يقدمون عروسًا للنيل لكي يهدأ فيضانه كل عام، فلو كانوا يعلمون بخرافة هذا التصرف لما أقدموا عليه وأزهقوا روحًا بريئة، لقد كانوا يعتقدون بحقيقة واقعية تعود على حياتهم وتنعكس على وجودهم إزاء ممارستهم تلك.
العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، (٣٠٢).

[٢] انظر: المرجع السابق، (٣٠١-٣٠٢).

[٣] نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، (٣٩٨).

[٤] الأرثوذكسية: هي أحد الكنائس الرئيسية الثلاثة في النصرانية وسبب تسميتها بهذا الاسم: "الأرثوذكس" بمعنى مستقيمة المعتقد، مقابل الكنائس الأخرى. ويتركز أتباعها في المشرق، وهم نصارى الشرق الذين اتبعوا الكنيسة الشرقية في القسطنطينية.
ويقصد بها محمَّد أركون أصولية قديمة متبعة لما ورد في القرآن والسنة ويقصد بهم أهل السنة والجماعة، ومما هو معلوم أن الدين الإسلامي ليس به أرثوذكسية وإنما هي إحدى الكنائس النصرانية، وهذا إنما يدل على تأثر محمَّد أركون بالمدارس النصرانية فقد استعمل مصطلحاتهم نفسها مطبقًا إياها على الدين الإسلامي وهو دين محرف.
انظر: دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط٤، ١٤٢٥هـ، (٣٧٥).

[٥] انظر: نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، (٣٩٨).

الفوارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيل...، وكلّ نصٍّ تأسيسيّ من هذه النصوص الكبرى حَظي بتوسّعات تاريخية معينة، وقد يحظى بتوسّعات أخرى في المستقبل"[١].

ويُردّ عليه بأنه إذا كان القول بالتاريخية قد وجدَ بعض المبررات في الغرب بالنِّسبة لكلٍّ من التوراة والإنجيل المحرفيّن، فإنَّ القول بها لا مكانَ له ولا ضرورة تستدعيه بالنِّسبة لكلٍّ من القرآن الكريم والسنة النبوية[٢]، كما أن هذا القولَ يهدم ما يختصّ به القرآن الكريم من حيث كونه كتابًا للشريعة الخاتمة، وأن الله قد تكفل بحفظه قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ [الحِجر: ٩]، فمقتضى الحفظ هو استمرار تعاليم القرآن الكريم ودوامها مدى الحياة، وسلامته من التدخل البشري[٣]، ودين الإسلام يختلف عن الأديان السماوية الحالية (اليهودية)، و (النصرانية) المحرّفة، اختلافًا كليًّا سواء في الأصول أو الفروع، والتاريخ والتوثيق، كما أنه يكمل ما جاء في اليهودية والنصرانية الصحيحة[٤]، والقرآن كتاب مُعجز وصفه الله تعالى بأنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٢)﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]، جاء في تفسير الآية: "لا يستطيع ذو باطل بكَيده تغييره بكيدِه، وتبديل شيء من معانيه عمَّا هو به، وذلك هو الإتيان مِن بين يديه، ولا إلحاق ما ليسَ منه فيه، وذلك إتيانه من خلفه"[٥].

**المطلَب الثاني: مسألة جمع المصحَف وتدوينه:**

يزعم محمَّد أركون أنّ جمع المصحف وتدوينه وترتيبه قد شابَها التدخل البشري، فيرى أنَّ ما جمع بعد وفاته –صلى الله عليه وسلم– رُتِّبَ بشكلٍ مخصوص ودُوِّنَ بين دفّتين، كما زعم أنَّ الصحابة –رضي الله عنهم– أنفسهم لم يكونوا متَّفقين في البداية حول مشروعية هذا الجَمع الذي لم يقُم به النبيّ –صلى الله عليه وسلم– ولم يأمُر به[٦].

وقد ادّعى انتشارَ الرواية اللاتاريخية لمرحلة تَشكيل المصحف[٧]وتثبيتَه تمّ بطريقة خارجة عن التاريخ، وقد استُخدمت فيه عناصر تاريخية، كما أطلق عليها مُسمَّى: "الرواية الرسمية" بزعمه، ليعطي انطباعًا بأنها رواية مفروضة من قِبل السلطة الحاكمة آنذاك، وبالتالي فإنه من الطبيعي أن نشكَّ في صحَّتها حيث يفترض أنها قامت بتحريفٍ مَا لخدمة أغراض السّلطة الحاكمة آنذاك[٨]، ومن الأمثلة التي ذكرها: نُقصان بعض الآيات أثناء جمع المصحف، وأنه "لم يكتب إلا بعدَ حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات –حالات جمع القرآن الكريم– ، فليسَ كلُّ الخطاب الشَّفهي يدوَّن، وإنما هناك أشياء تُفقَد أثناء الطريق، نقول ذلكَ ونحن نعلم أنَّ بعض المخطوطات قد أُتلِفت كمصحف ابن مَسعود مثلًا؛ وذلك لأن عملية الجمع تمَّت في ظروف حامية من الصّراع على السلطة والمشروعية"[٩]، وللردّ عليه أبيِّن أنَّ حفظ الله للقرآن الكريم أمرٌ كليّ قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ [سورة الحجر: ٩] ويدخل تحته حفظ الله للقرآن في أحواله الثلاثة: حفظ له– سبحانه– قبل نزوله، وحفظه له –سبحانه– أثناء نزوله، وحفظه له –سبحانه– بعد نزوله ...، فهو محفوظ باقٍ إلى أن يرفعَ في آخِر الزمان، كما يدخل تحته أيضًا حفظ المسلمين له بالصّدور على مرِّ العصور، وكتابتهم له بالسُّطور في العهد النبوي، وجمع القرآن في الصُّحف في العَهد البَكري، وجمعهم له في المصاحف

---

[١] انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمَّد أركون، (٣٦).

[٢] نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، محمَّد خالد الشياب (٣٩٨).

[٣] انظر: القرآن الكريم في فكر محمَّد أركون –دراسة نقدية–، د. فاتن يونس محمَّد المعاضيدي، (٧).

[٤] انظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري –دراسة نقدية تحليلية هادفة–، د. خالد كبير علال، (٥٧).

[٥] جامع البيان في تأويل القرآن، محمَّد بن جرير الطبري، (٤٧٩/٢١).

[٦] تبنى عبد المجيد الشرفي آراء محمَّد أركون في مسألة جمع المصحف وتدوينه ونقلها عنه.

الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، (٤٩).

يلاحظ على النص أن محمَّد أركون لم يصلِّ ويسلِّم على نبينا محمَّد صلى الله عليه وسلم.

[٧] انظر: الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، محمَّد أركون، (١٧٤–١٧٥).

[٨] انظر: الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، محمَّد أركون، (٢٢٨).

[٩] قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمَّد أركون، (١٨٨).

في العهد العثماني، وغير ذلك مما مَضى أو ما نعاصِره حاليًّا أو ما سَوف يأتي لاحقًا مما يشاء الله[١].

وقد أثبتت مصادر أهل السنَّة والجماعة والروايات التاريخية – وهي الحقّ– في جمع القرآن وترتيبِ آياته وسوره، أنَّ القرآن الكريم وصلَ إلينا كما أُوحي به إلى نبيّنا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم[٢].

**وفيما يلي أبيِّن مراحلَ جمع القرآن الكريم:**

المرحلة الأولى: تنزيل القرآن الكريم على نبينا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم:

أُنزل القرآن على نبينا محمَّد صلى الله عليه وسلم، وقد تلقَّاه شفاهة من جبريل عليه السلام، وحفظه ولقّنه صلَّى الله عليه وسلم لأصحابه رضي الله عنهم، وكان محفوظًا في الصُّدور، وقد نهاهم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن كتابته لكي لا يختلطَ بغيره، ثم بعد ذلك أذنَ لهم بكتابته، إلا أنهم لم يجمَعوه، فقد جاء صريحًا عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «قُبض رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم– ولم يكُن القرآن جُمع في شَيء»[٣].

وجَمْعُ القرآن في زمنِ النبيّ –صلى الله عليه وسلم– يرادُ به إطلاقان:

الأول: أنَّ الله –عزَّ وجلَّ– حفظه في صدرِه –صلى الله عليه وسلم– قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧)﴾ [القيامة: ١٧] وقد فسّر المفسرون هذه الآية بالحفظِ والتثبيتِ في صَدر النبيّ صلى الله عليه وسلم[٤]، ويدلّ عليه أيضًا حديث أبي هريرة –رضي الله عنه– مرفوعًا: «إذا كان يوم القيامة ينزل إلى العباد ليقضي بينَهم وكلّ أمَّة جاثية فأولُ مَن يُدعى به رجلٌ جمع القرآنَ»[٥].

والثاني: "جمع آياته، بمعنى كتابتها في السُّطور مكتوبة، سواء أكانت مفرَّقة الآيات والسّور أم مرتّبة الآيات فقط، أو كلّ سُورة في صحيفة واحدة، أو مرتّبة الآيات والسّور في صحائف مجتمعة تضمّ السُّور جميعًا، وقد رتبت إحداهما بعدَ الأخرى، ولم يجمع القرآن كتابة في عهد الرسولِ –صلّى الله عليه وسلّم– إلا على هيئة معينة كالعسيب، أو أوراق النخل؛ لأنَّ القرآن يتنزل آنذاك وقد يُنسخ منه، فالقرآن الكريم المحفوظ والمكتوب على القصب أو العسب يسمَّى التأليف"[٦]، وقد كُتِبَتْ في زمن النبي صلّى الله عليه وسلّم[٧].

المرحلة الثانية: جمعُ القرآن الكريم في عهدِ أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه:

أجمع الصَّحابة رضي الله عنهم على جمعِ القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وذلك بسببِ اشتداد القتل الذي حَصل للقرّاء من الصحابة –رضي الله عنهم– في معركة اليمامة ضدَّ المرتدين، فخاف أبو بكر الصديق ومن معه من الصحابة –رضي الله عنهم– من أن يذهبَ القرآنُ بموتِ القرَّاء منهم، والمراد بهذا الجمع جمع القرآنِ الكريم كلّه في مصحفٍ واحد[٨].

والدليل: ماحكاه زيد بن ثابت –رضي الله عنه–: "قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، لا نتَّهمك، وقد كنتَ تكتب

---

[١] انظر: المصاحف المنسوبة للصحابة، محمَّد الطاسان، (٥٠٥).

[٢] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية–، (٣٦٠).

(٣) الإتقان في علوم القرآن، (٣٧٧/٢).

(٤) جامع البيان في تأويل القرآن، محمَّد بن جرير الطبري، (٦٨/٢٤).

(٥) أخرجه الترمذي، في سننه، أبواب الزهد، باب ما جاء في الرياء والسمعة، ح (٢٣٨٢).

قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وقال الألباني: صحيح.

صحيح الترغيب والترهيب، محمَّد ناصر الدين الألباني، (١١٧/٢).

[٦] والمراد بتأليف الآيات هنا هو كتابتها في السطور، أو تأليف آيات السورة الواحدة، أو تأليف السور مرتبة في المصحف.

ينظر: المصاحف المنسوبة للصحابة، (٥٠٩).

(٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، (٢٢٠٦/٢).

(٨) انظر: المصاحف المنسوبة للصحابة، (٥٠٦–٥١٢).

الوحيَ لرسول الله –صلى الله عليه وسلم– فتتبَّعِ القرآن فاجمَعه، فوالله لو كلَّفوني نقلَ جبلٍ من الجبال ما كان أثقلَ عليَّ مما أمَرني به مِن جمع القرآن"[١].

المرحلة الثالثة: جمع القرآن الكريم في عَهد عثمان بن عفّان رضي الله عنه:

أجمع الصّحابة –رضي الله عنهم– على جمع القرآن في عَهد عثمان بن عفان –رضي الله عنه–، والمراد به هو توحيد المصحف، وجمع الناس على قراءة واحدة، وذلك بترتيب سُوَره وآياته، فقد أمر عثمان بن عفان –رضي الله عنه– بنسخِ القرآن الكريم وكتابته في نُسخة موحدة وأرسلَها إلى الأمصار[٢]، فجمْعُه –رضي الله عنه– هو "الجمع على القراءات الثابتة المعروضة على الرَّسول –صلى الله عليه وسلم– وإلغاء ما يخالفها"[٣].

وقد شكَّك محمَّد أركون في صِحَّة جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان –رضي الله عنه–في دعواه بأنَّ ابن مسعود –رضي الله عنه– كان يملك وثيقةً تخالفُ ما قام عثمان –رضي الله عنه– بجمعِه، وقد ادَّعى مصحف ابن مسعود –رضي الله عنه– أُتْلِفَ عمدًا من قِبل الصَّحابة رضي الله عنهم[٤].

قال: "ونحن نعلم أنَّ بعض المخطوطات قد أُتلِفت كمصحف ابن مسعود"[٥]، وأنه لم يضمَّ إلى عملية جمع القرآن الكريم، ويردُّ عليه بما يأتي:

أولًا: لأنَّ مصاحف الصحابة –رضي الله عنهم– جميعها مصدرها واحد وهو الرسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقد أخذوا عنه القرآن حفظًا وكتابة وقراءة.

ثانيًا: أنَّ ما أُحْرِقَ من قبل عثمان –رضي الله عنه– "هي المصاحف المخالفة التي كانت بأيدي الصحابة رضي الله عنهم، وذلك بسببِ أنها تخالف المصحفَ الإمام الذي جمعه عثمان –رضي الله عنه– على العرضة الأخيرة" على زيد بن ثابت رضي الله عنه، وأخذه من أبي بكر رضي الله عنه، والذي جمعه الصحابة مِن فِي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– "وما كتبوه كان يُطلق عليها القراءات سابقًا فكتاباتهم الخاصّة بهم قد تزيد وقد تنقص، وقد تتقدَّم سورة عن أخرى"[٦].

ثالثًا: إن المصحف الإمام كُتب بناءً على العرضة الأخيرة، وكلّ آية شهدَ عليها رجلان من الصحابة –رضي الله عنهم– على لفظها ومكانها، وأن ابن مسعود –رضي الله عنه– كان مِن ضمن أولئك الصحابة –رضي الله عنهم– الذين كانت الشَّهادة مُتاحة لهم على الآيات، ولم ينقل أنه اعترض على شيءٍ مِن المصحف الإمام.

رابعًا: إن عثمان –رضي الله عنه– قد بعثَ إلى المدن و الأمصار بنفس المصحف المنسوخ لا غيره[٧]، وفي الحديث الذي رواه البخاري: «حتى إذا نَسخوا الصُّحف في المصاحف... وأمر بما سِواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق»[٨].

خامسًا: إنَّ حقيقة مصحف ابن مسعود –رضي الله عنه– هو أنه قراءة مخالفة للمصحف العثماني، وقد أطلق عليه مصحف، والمصحف لا يأتي إلا مضافًا كمصحف عبد الله بن مسعود، أو مصحف أبيّ، أو مصحف علي –رضي الله عنهم–، وعليه فهي ليست كلّ المصحف[٩]، "فهذه الشبهة باطلة، مبنيَّة على ما لا حقيقة له"[١٠].

---

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، ح (٤٧٠١).

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن، (١٦٧/١).

(٣) المصاحف المنسوبة للصحابة، (٥١٢-٥١٣).

(٤) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (٨٥).

(٥) قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، (١٨٨).
وهذه الشبهة قد قالَ بها المستشرق نولدكه قبل قول محمَّد أركون بها.
انظر: الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن، للدكتور محمَّد عابد الجابري، (رؤية نقدية)، عبد السلام البكاري، والصديق أبو علام، الدار العربية للعلوم ناشرون، الرباط، (٢١٧).

(٦) انظر: المصاحف المنسوبة للصحابة، (٦٣-٦٤).

(٧) انظر: المرجع السابق، (٢٣٩).

(٨) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح (٤٩٨٧).

(٩) انظر: المصاحف المنسوبة للصحابة، (٦٣-٦٤).

(١٠) انظر: المرجع السابق، (٥٧٧-٥٧٨).

وأما قول محمَّد أركون بأنَّ "عملية جمع القرآن قد تمَّت في ظروف حامِية من الصِّراع على السلطة والمشروعية"[١]، فباطل، لأن جمع القرآن في عهد عثمان –رضي الله عنه– تمَّ بسبب الاختلاف في القراءات وذلك بعد دخول غير العرب في الإسلام من الفرس وغيرهم واختلاف ألسنتهم عن اللسان العربي، وبناءً عليه أمر عثمان –رضي الله عنه– بكتابة القرآن الكريم في مصحفٍ واحد.

وقد كُتِبْ في ظروف اجتماعية وسياسية عادية وحسنة للغاية، وقد تمَّ بموافقة جميع الصحابة –رضي الله عنهم–، ورضا المسلمين في ذاك الزمان، ولم يكن هناك صِراع سياسي أو غيره، وقد كان بأمرٍ من الخليفة والدولة وبإشرافها، وقد دُوِّنَ بوجودِ لجنة مختارة مختصّة تولَّت نسخَ المصحف الإمام من الصحابة رضي الله عنهم، وعلى ما سبق بيانه فجَمعُ القرآن في عهد عثمان –رضي الله عنه– لم يكن في ظروف حامية من الصِّراع على السلطة والمشروعية، وإنما هو عملية نَسخ ونقل، وحفظٍ للمصحف الإمام[٢].

وأخيرًا: لا وجود للوثائق التي يفترض محمَّد أركون تدميرها، لكن هذا لا ينفي إمكانية التحقّق من صِحة الافتراض الذي وضعه بوجود اختلافات جوهرية بين النصّ الذي جُمِعَ في عهد عثمان بن عفان –رضي الله عنه– وبين القرآن كما تلقاه الناس من النبيّ صلى الله عليه وسلم، فهناك عدَّة دلائل تُثبت أنَّ هذا الافتراض لا يتَّسق مع المنطق، وهي كما يأتي:

أولًا: في حالة حدوث تغيير بواسطة تدخُّل بشري لا بدَّ حتمًا من الوقوع في بعض التناقضات والأخطاء العلمية واللغوية وهذا لا يوجَد في القرآن الكريم[٣].

ثانيًا: إنَّ فرَضية كتابة القرآن في حياة النبيّ–صلى الله عليه وسلم–يدعمها تعريف أركون نفسه للإسلام بأنه دِين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، تحقّق من خلال تجربة المدينة[٤]؛ مما يعني وجود الاستقرار والتمكين اللازمين لعملية التدوين[٥].

ثالثًا: إن القرآن الكريم تمَّ جمعه بعد مدّة قصيرة من وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم– فحتى ولو فرضَ أنَّ الجمع قد تم في عهد عثمان بن عفان –رضي الله عنه– أي بعد حوالي ٢٥ سنة من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فهي تعدُّ مدة قصيرة تقلِّل من احتمالية ضياعه[٦].

رابعًا: إن القرآن هو الكتاب المقدَّس الوحيد الذي أُجْمِعَ عليه سريعًا حتى بين الفِرق الإسلامية المختلفة (السنة والشيعة والخوارج) على الرغم مِن اختلافها فلا توجَد سوى نسخة واحدة للقرآن الكريم إلى زمننا الحاضر.

خامسًا: القرآن لم ينتقل مِن لغة إلى أخرى وقد ظلَّ باللغة العربية لغة تنزيله منذ البداية وحتى اليوم[٧].

سادسًا: حافظ القرآن على مادّة الوحي دون أن تختلط بأيِّ مادة تفسيرية أخرى، حتى إنّها لم تختلط بالحديث النبوي نفسه، وهذا يؤكد على ألوهيّة مصدرها[٨].

---

[١] قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، (١٨٨).

[٢] انظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري –دراسة نقدية تحليلية هادفة–، (٢١٣).
ومن الملاحظ هنا أيضًا أن محمَّد أركون لا يريدُ من تحليلاته للألسنية والسردية في اللغة القرآنية استكشاف معنى جديد للقرآن الكريم، وإنما يريد نقد النص القرآني، بل إنه أوجد مشكلة النصوص الشرعية مبررًا لذلك بالتاريخية، ولكي يفرض التدخل البشري في النص القرآني مزحزحًا صفة القداسة عن كلام الله تعالى –وقد سبقت الإشارة إلى ذلك–.

[٣] إشكالية النقد الكتابي عبر التاريخ ودور المسلمين التأسيسي، نهى كمال سليم، (٥٧–٥٨).

[٤] تاريخية الفكر العربي، محمَّد أركون، (١١٥).

[٥] إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢٠٩).

[٦] القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس: دراسة تحليلية نقدية، يوسف الكلام، (٤٠–٤٢).

[٧] انظر: القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس: دراسة تحليلية نقدية، يوسف الكلام، (٣٠– ٤٢).

[٨] انظر: مدخل إلى أسفار العهد القديم، محمَّد خليفة، (٩–١٠).

**المطلَب الثالث: تقسيم القرآن الكريم إلى الشَّفهي والمكتوب:**

يذهب محمَّد أركون إلى تقسيم القرآن الكريم إلى الشَّفهي والمكتوب، ويرى ضرورة التمييز بين المرحلتين؛ لأن انتقال النصّ من مرحلة الشفهي إلى مرحلة المكتوب يحتِّم إحداثَ التغيير فيه.

يقول محمَّد أركون: "أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوَّن أو المكتوب، وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضًا على كلّ النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأناجيل، فهي أيضًا لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى... إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشَّفهي إلى مرحلة المدوّنة النَّصية الرسمية المغلقة، لم يتمَّ إلا بعدَ حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليسَ كلّ الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تُفقَد أثناء الطريق"[١].

وحقيقة ما يُريده محمَّد أركون مِن هذا التمييز بين المرحلتين هو أنَّ المصحف الموجود اليوم ليسَ هو القرآن كما نطق به النبي محمَّد –صلى الله عليه وسلم –لأوّل مرة! وأنَّ الانتقال بالقرآن الكريم من المرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة قد عرَّضه إلى كثير من التعديل.

يقول محمَّد أركون واصفًا القرآن الكريم بأنه: "عبارة عن مجموعة مِن العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دوّنت كتابة ضمنَ ظروف تاريخية لم تُوضّح حتى الآن أو لم يَكشِف عنها النقاب، ثمَّ رفعت هذه المدوَّنة إلى مستوى الكتاب المقدَّس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ لكلام المتعالي الله والذي يشكّل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيَّد بها كلُّ أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم"[٢].

ويريد محمَّد أركون محاولةَ التمييز بين القرآن والمصحَف من الاستناد إلى لفظ القرآن ومعناه، فقد ذهَب إلى أنَّ لفظ القرآن لا يعني الكتابة، وهو ما يدلُّ على أنه لم يكن إرادة من الأساس لأن يكون القرآن كتابًا مدوّنًا؟! وعلى هذا فإنَّ القرآن الحقيقي عند محمَّد أركون –كما يزعم–هو الخِطاب القرآني الشفوي، وليس النصّ المكتوب المدوّن.

وقد فسّر محمَّد أركون كلمة (القرآن) بإرجاعها إلى معناها اللغوي قال: "مصدر كلمة قرآن هو قرأ، وفي القرآن ذاته نجد أنَّ جَذر المادة اللغوية قرأ يدلّ على معنى التلاوة؛ لأنه لا يوجد نصّ مكتوب أثناء تلاوته أول مرّة من قبل محمَّد"[٣]، والمراد بكلامه أنَّ الخطاب المسموع تاريخيًّا سابق ومتقدم على النصّ، وأن النبي –صلى الله عليه وسلم– مُطالب بتلاوة الآيات والتلفّظ بها حين سمعها، ويُردُّ عليه بما يأتي: أن المعنى اللغوي لمادة قرأ هو: "قَرَأَهُ يَقْرَؤُهُ ويَقْرُؤُهُ"، وهو القرآن، وقيل: "قَرْءًا وقِراءَةً وقُرآنًا ... فَهُوَ مَقْرُوءٌ"، فـ "يُسمّى كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي أَنزلَه عَلَى نَبِيِّهِ –صلى الله عليه وسلم– كِتَابًا وقُرْآنًا وفُرْقانًا، وَمَعْنَى القُرآن مَعْنَى الْجَمْعِ، وَسُمِّيَ قُرْآنًا لأَنه يَجْمَعُ السُّوَر، فيَضُمُّها"[٤]، وقيل: إن "الأَصل فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ الْجَمْعُ، وكلُّ شيءٍ جَمَعْتَه فَقَدَ قَرَأْتَه"[٥]، وقد وُصِف القرآن الكريم بأنه كتاب، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢)﴾ [البقرة: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، ووجه الدلالة من الآيات السابقة هو أنَّ القرآن دُون كتابة فقد ورد في تفسير الآيات السابقة: أن الله تعالى وصفَ القرآن بأنه كتابٌ، والكتاب لا بدَّ أن يدوّن ويكتب ليكون كتابًا[٦]، وحقيقة الأمر أن محمَّد أركون هنا يريد أن يدفعَ "ما يتضمَّنه لفظ (الكتاب)، من أسماء (القرآن)، من إرادة الله

---

[١] قضايا في نقد العقل الديني، محمَّد أركون، (١٨٨–١٨٩).

[٢] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمَّد أركون، (٤١)، وانظر: (٤٤–٤٥).

[٣] نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، (٣٩٨).

[٤] انظر: لسان العرب، محمَّد بن مكرم ابن منظور، (١/١٢٨).

[٥] انظر: المرجع السابق، (١/١٢٩).

[٦] انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمَّد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، (١/٢٢٨)، (١٠/٣٧٧).

تعالى من الأمّة تدوين القرآن، حيث سمَّاه الكتاب بمعنى المكتوب؟.

فمحمَّد أركون هنا" يريد أن يثبتَ لفظ (الكتاب) الذي جاءت به تَسمية القرآن به، ويفسّره بالكتاب العُلوي، أي اللوح المحفوظ الذي حفظ به القرآن، فيقع في إثبات الأصل السَّماوي المتعالي للقرآن، وهو في حقيقة الأمر يقول بأنه أسطورة وخيال لا واقعي. وهو ما يفسد عليه القول بتاريخية تكوينه، وبين أن يثبتَ تاريخية تكوين القرآن؛ لينفي القول بالأصل السماوي، لكن يبقى أن إطلاق لفظ (الكتاب) على القرآن يتضمَّن إرادة الله تعالى لتدوين القرآن في المصاحف، وأنَّ القرآن معجزٌ –مقروءًا ومكتوبًا–، فتفسد عليه دَعواه في أنَّ تدوين المصحف عملٌ قامَ به الصحابة من عند أنفسهم؛ لإثبات الرواية الرسمية وحذف ما عداها!"[١].

ويريد محمَّد أركون من ذلك توضيح أن يقول: إنَّ القراءة متطابقة مع الخطاب المسموع، لا معَ المقروء وبناءً عليه فَهما مختلفان، أي إنَّ الإسلام مثله مثل الأديان الأخرى اليهودية والنصرانية المحرَّفتين اللَّتين كانتا في البداية عبارة عن خِطاب ومنطوق شفهي[٢].

ويوضّح عبد المجيد الشرفي أنَّ محمَّد أركون ليس لديه مانعٌ من دراسة الدِّين دراسة تاريخية[٣]، ومِن هنا فقد وضع محمَّد أركون كثيراً من هذه الأسئلة، ومنها: ما المراد بمعنى الحالة الشفهية؟ والحالة المكتوبة للرسالة؟ وكيف حصلَ هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ وقد وضع لها الإجابات التي تتناغم وتناسب مع مشروعه الفكري في نقد العقل الإسلامي.

وفي هذا الإطار فقد حلّلَ محمَّد أركون إشكالية تاريخ النص القرآني، أي تاريخية المصحف، ليعمل على تجاوز الرِّواية التقليدية للتراث الإسلامي... –كما يزعم– حيث يبدأ بالتمييز بين ما يُسميه الخطاب الشفهي، والنص المكتوب[٤].

ويعبّر عن الخِطاب الشفهي بأنه: "العبارات اللغوية الشَّفهية التي تلفَّظ بها النبيّ طيلة ٢٠ عامًا في ظروف زمنية ومكانية، وهذه العبارات رافَقت الفاعلية التاريخية للنبيّ محمَّد المتنوعة والخصبة؛ لأنه يتمتع بعدة صفات فهو: رجل دِينٍ، وإنسان يحبُّ التأمل والتفكر، ولكنه رجل ممارسة رجل دِينٍ ونضال، مُنخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس"[٥]، وقد انتهت مرحلة الخطاب الشَّفهي، بوفاة أصحابها أي الرَّسول –صلى الله عليه وسلم– والصحابة –رضي الله عنهم– الذين كانوا مِن حوله وسمعوا منه مباشرة.

وعلى هذا الأساس فنحن الآن بحسب فَهمِ محمَّد أركون لا يمكننا أن نتوصل إلى معرفة الحالة الأولية والأصلية للخِطاب الشفهي،

---

[١] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام–دراسة تحليلية نقدية–، (٣٤٠–٣٤٣).

[٢] أي أنها: "سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب، من قبل الحواريين، الذين مارسوا دورَهم فيما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كل الأحوال، وأيًّا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأوليّ بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، وكما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية، ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي". الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمَّد أركون، (٧٧).

[٣] انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، (٤٨–٤٩).

[٤] هنا يقوم محمَّد أركون بأخذ هذا المفهوم عن نظرية (دريدا) عن مفهوم الكتابة: "والتمييز بين الحالة الشفهية للكلام قبل أن يكون نصًّا مكتوبًا والحالة الكتابية له بعد أن صار نصًّا، تغفل التأويلية التقليدية عن التمييز فيه بين (المعنى وآثار المعنى) ". ويقول: "فالنبي تلفظ بالقرآن أولًا شفهيًّا أمام أصحابه قبل أن يسجل ما قاله كتابة، وهناك فرق بين الحالة الشفهية للكلام والحالة الكتابية، إن المشكلة التي ينبغي أن يحلها كل تأويل علمي يقف أمام كلام شفهي أصبح نصًّا مكتوبًا، هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد!! وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجل كتابة"، ويضيف بأن المعنى (المتعالي) للآيات قد تدهور بعد تدخل كثير من المفسرين والمستهلكين لها: "في نهاية المطاف فإنَّ مشكلة المنشأ اللغوي للمعنى في كلا النظامين الشفهي والكتابي يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى". انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمَّد أركون، (١٣٤–١٣٥)..

[٥] العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، العرب)، محمَّد أركون، (٤٤).

إلا عبر المرور بمرحلة النص المكتوب، ويقصد به المصحف، ويسميه بـ: "المدونة الرسمية النَّصية المغلقة"[١].

وقد فسّر ما حصل بحسب وصفه بأنها عملية انتقالٍ من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة، لم تتمّ "إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب، والتلاعبات اللغوية، التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشَّفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أنَّ بعضَ المخطوطات قد أتلفَت كمصحفِ ابن مسعود مثلًا، وذلك لأن عملية الجمع تمَّت في ظروف حامية من الصراع على السّلطة والمشروعية"[٢]، وقد سبق الردّ عليه في هذه المسألة.

وبهذا يرفض محمَّد أركون الرواية الأرثوذكسية–كما يزعم– لتشكّل المصحف، ويفتح بذلك كثيراً و

عديداً من الأسئلة، كما يحيل إلى كثير من الملابسات التاريخية والسوسيولوجية[٣]، التي تكرِّس الرؤية التاريخية[٤]، ويقصد بذلك أنَّ المصحف –بالصُّورة الحالية –والذي بين أيدينا الآن هو نتاج التاريخ.

ويزيد على ذلك بأنَّ مجمَل الظروف والحيثيات والملابسات التي جرى فيها الخطاب أو النص المكتوب أمر غير ممكن، ويقول: "فنحن نجدُ أنَّ جيل الصّحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشَهد الظروف الأولى شفهيًّا لأول مرة، والتي تلفظ بها النبيّ لمعاصريه من الصحابة، لم يعِشها المؤمنون فيما بعد، فالظروف الدقيقة الحافة، أي الأوضاع الخاصَّة بكلّ آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السُّور لم تعايشها الأجيال اللاحقة، فدخلها الكثير من الاضطراب"[٥].

ومما سبقَّ من مجمَل كلامه المشكّك السابق في القرآن الكريم فقد وصفه بعدَدٍ من الأوصاف هدفها تفكيكه وزعزعة قدسيته، ومكانته وعلوّه في نفوس المسلمين، وهدمه وزحزحته عن أن يكون مرجعًا فيه هداية الناس[٦]، فقد وصفه مرّة بأنه (الخطاب الشّفهي)، ثم فرّق بينه وبين القرآن المكتوب في المصاحف ووصفه بـ (الحالة المكتوبة للرسالة)، و (المدونة الرسمية المغلقة)، فقد زَعم أن القرآن الكريم له مرحلتان –كما سبقَ بيانهما، وللردِّ عليه نقول: إنَّ زعمه هذا هو مبرّر ووسيلة للقَول بتاريخية القرآن الكريم، إضافة إلى أنَّ مراده مِن قوله السابق هو بيان العلاقة المزعومة بين كلّ من "اللغة والفكر والتاريخ"[٧]، وهو في الحقيقة الفَصل بين (اللفظ والمعنى)، وبالتالي يمكن لأيِّ شَخص كان أن يفسِّره ويتأوله وفقَ هواه ومراده، كما أنَّ زعمه هذا باطل؛ لأنَّ فيه تحريفًا للتاريخ؛ لأنَّ القرآن الكريم واحدٌ[٨].

---

[١] انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمَّد أركون، (٤٤).

[٢] المرجع السابق (١٨٨).

[٣] السوسيولوجية: سيكولوجية علم النفس، وهي: الدراسة في ظواهر النفس للكشف عن قوانينها، لا الدراسة في جوهر النفس. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٤٨٣/٢).

[٤] انظر: العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، العرب)، محمَّد أركون، (٤٩). وانظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، (٤٧–٤٩).

[٥] الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمَّد أركون، (١٧٤).

[٦] انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (٢٣٤–٢٣٥).

[٧] "إن العلاقة بين اللغة والفكر عند الفكر الحداثي علاقة تفاعلية مستمرة لا يستقل أحدهما عن الآخر وتستمد هذه العلاقة (ديناميكيتها) من التاريخ الفردي والجماعي". انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (٢٢٤–٢٢٥).

ويوضح محمَّد أركون ذلك ويقول: "اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، كلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية الحياتية اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معًا؛ ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية، لا الخطية ولا السببية، بين العناصر: اللغة، الفكر، التاريخ. واللغة العربية كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص، أي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافة المرتبطة بالنزاعات الأيديولوجية بين القوى الاجتماعية، وأنها بحاجة إلى تطوير وتجديد". انظر: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمَّد أركون،(٨).

[٨] "كان فيها محفوظًا في الصدور، ومكتوبًا في السطور في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وتم جمعه في زمن أبي بكر، وتوحيده زمن عثمان، فهو عمل لا يمثل مرحلة جديدة، وإنما عمل شكلي تنظيمي تكميلي للمرحلة الأولى".

انظر: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري –دراسة نقدية تحليلية هادفة–، د. خالد كبير علال، (٢١٤–٢١٥).

إضافة إلى أنَّ التفريق بين كلٍّ من القرآن الكريم والمصحف، وكذلك التفريق بين كلّ من (الخطاب الشفهي للقرآن) أو ما سماه محمَّد أركون بـ (الرسالة الشفهية)، و (الحالة المكتوبة للرسالة) تفريق غير صَحيح، ولا يصح تطبيقه على القرآن الكريم بأيِّ وجه من الوجوه؛ وذلك لأنَّ الله –تعالى– قد حفظ القرآن الكريم أولًا مشافهة ثم كتابةً[١]، إذن فالمصحَف الموجود الآن هو نفسه ما كان يقرأه جبريل –عليه السلام– على نبينا محمَّد صلَّى الله عليه وسلم[٢].

وتقسيمه هذا للقرآن الكريم إلى (الشفهي)، و (المكتوب) مقتبس بعينه ولفظه ومصطلحاته من الدِّيانتين اليهودية والنصرانية، ففي الدِّيانة اليهودية يُطلق على العهد القديم، وهو مقسم إلى كلٍّ من التلمود ويُطلق عليه (الشفهي)، والتوراة ويطلق عليها (المكتوب). ومحمَّد أركون متناقِض في تقسيمه هذا، فهو يعدّ أن القرآن الكريم واقعاً وخارج التاريخ مع قوله بتاريخية القرآن ودينونته، فكيف يمكن أن يجمعَ بينهما، فالقول بتاريخية النصّ وهو القرآن الكريم هنا؛ يقصد به تاريخية تشكله وتاريخية تكوينه وتاريخية دلالاته وتاريخية فَهمه؛ وعليه فإنه: "يلزم منه القَول بتاريخية مصدره، وكونه مصدرًا غير متعال، وهو ما يعني أنه لا ينتمي إلى الله تعالى"[٣].

إضافة إلى أنَّ استعمال محمَّد أركون للمصطلحات "شفهي"، و"مكتوب" "المدونة الرسمية المغلقة" البديلة للقرآن الكريم، لمحاولته تحييد العاطفة الدينية، وتجنّب ما تحمله كلمة القرآن الكريم من مضامين لاهوتيَّة، وثمَّ يَسهل عليه نقدها؛ وذلك ليصل إلى الفصل بين الذات والموضوع، وذلك بالتمييز بين القرآن الكريم كجزء من الطقوس الشرعية، والقرآن الكريم باعتباره موضوعًا للبحث"[٤].

**المطلَب الرابع: نقد عامّ للتاريخية:**

في نهاية هذه الدِّراسة أطرح الأسئلة الآتية: لماذا لا ينظر إلى التاريخية على أنها فلسفة نتجَت بسببِ سيطرة الأزمة الاجتماعية التي كانت تعيشها المجتمعات الغربية سابقًا، وتكون نموذجا مِن النماذج الاجتماعية التي وفّرتها الشروط المادية آنذاك فحَسب؟ لماذا يريد محمَّد أركون هنا وضعها كأساسٍ لنقد الدّين الإسلامي وأصوله ومبادئه؟ فقد اعتمدَ محمَّد أركون على التاريخية لنقد الإسلام وأصوله، فقد أسَّس دراسته على المنهج الغربي والاستشراقي في نقده للإسلام وأصوله.

لماذا تكون التاريخية معيارًا ملزمًا للحداثة، وتحاكم إليها الموضوعات؟

ولماذا يبقى مفهومُ التاريخية نفسُه ثابتًا لا تعتريهِ زعزعة التاريخية نفسها؟ في المقابل تُلغي جميع الحقائق الواقعة بالتاريخية نفسها[٥].

والقول بالتاريخية عند محمَّد أركون يؤدِّي في النهاية إلى نتيجتين منطقيتين:

"نفي الحقيقة الدينية المتعالية والمطلقة، والمراد هو نَفي امتلاكها ووجودها لدَى محمَّد أركون وهي نقيض (التفكير الديني) المرتبط بالحقيقة المتعالية خارج الزمان والمكان الإنساني، فتقوم العَلمنة والفكر الحَداثي على فكِّ هذا الارتباط ونفي وإنكار حقيقته المتعالية" بحيث إنَّه أراد أن تكون التاريخية ناتجة من التفكير العقلي ومحاولة إضفاء الواقعية على رؤيته التاريخية على تاريخ الإنسان لإثبات الطابع الآني الافتراضي والصِّفة الاحتمالية لكل الحقائق فكأنه وضع خطَّة خاصّة به للتاريخ وحتى الحداثة... وهي تعني أن (الحقيقة) مرتبطة بالتاريخ الملموس المحسوس

---

[١] انظر: الإتقان في علوم القرآن، محمَّد السيوطي، (١٦٨/١).

[٢] انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، (٤٦٤–٤٦٥).

[٣] انظر: المرجع السابق، (٢٤٠).

[٤] إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢١٢).

[٥] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (١٠٨).

المشاهد، وعلى ذلك فإنَّ البشر يتدخلون في صياغتهم له بحسب زمانهم ومكانهم، وهو مما يؤكِّد استحالة وجود حقيقة مطلقة متعالية، والسبب الحقيقي لنفيِ الحقيقة الدينية لدَى من يقول بالتاريخية هو أن الحقيقة يصعب أو يستحيل إدراكها، فهي كما يصِفها محمَّد أركون بأنها: "اللحظة التي يبقى العقل فيها منبهرًا بالخلق لا مفسرًا له، ومحافظًا على المراقبية الهرمية للكون! والصّعوبة تشتدّ عندما نعلم أنَّ طُرق توصيل المعرفة النبوية كانت مرتبطة بحاسة السَّمع، وليس بحاسة الرؤية..."[١]، أي إنَّ"إدراكها صعب لكونها ليست مادية ملموسة محسوسة بحيث إن الحقائق الدينية تصلنا عن طريق السَّمع من النبيِّ –صلى الله عليه وسلم– الصَّادق الأمين (وحي يوحى) ولا يمكننا رؤية هذه الحقائق الغيبية، ويضع محمَّد أركون بدلًا للحقيقة الدّينية :"الأنسَنة والتأويل والنسبية، ويكون بذلك اللَّا معنى هو المعنى الوحيد المراد، وفي النهاية يؤدِّي إلى القول بالعدَمية وإنكار وجود الله وصدق النبوة"[٢].

وهذا يؤدِّي إلى نَفي القطعية المعرفية المرتبطة بالتراث الماضي المعرفي وهو "نَفي الحقيقة المتعالية والمطلقة، والتي حاول محمَّد أركون إثباتها مِن خلال العقلية التاريخية"[٣].

ومحمَّد أركون يَستند إلى تصوّر نيتشه لمفهوم الحقيقية هنا، فقد "رأى نيتشه أنَّ هناك فهمًا ميتافيزيقيًّا مضللًا لمفهوم الحقيقة، والذي يفترض وجود حقيقة مطلقة واحدة مما يجعل كلِمة الحقيقة نفسها مضلّلة، فهي تنفي الاختلاف الذي هو مِن صَميم الحياة؛ ولذا وصَفها نيتشه بالوهم الذي سَعى إليه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة محاولين الوصول إلى ما هو حَقيقي ،دون التوقّف من قبل للتساؤل عن كُنه الحقيقة؟ ما هو الحقيقي؟ ومَن يملك تحديد الحقيقي؟ بل كانت كلّ الأسئلة تَدور حولَ كيفية بلوغ الحقيقة أو شروط إمكانها، فكل الفلسفات اعتبرت أنَّ مسألة الحقيقة ليست في حاجَة إلى ما يبررها، بل غدَت المنطلق والأساس الذي تتأسس عليه كل فلسفة، في مقابل هذا الفَهم ينظُر نيتشه للحقيقة على أنها حَشد من الاستعارات والكنايات التي تكوَّنت عبر الموجود التاريخ، وتمَّ التعامل معَها بعدَ ذلك بوصفها بديهيات أو حقائق"[٤].

فقد اتفق محمَّد أركون مع نيتشه في هذا التصوُّر فيرى أنه لا وجود للحقيقة المطلقة[٥].

فمحمَّد أركون يهدف إلى "إحداث قطيعة مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة حوَّلت السؤال الفلسفي التقليدي: كيف يجبُ أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد: "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل مِن بُنية المعنى إلى بُنية الفهم، مِن المعنى المعطَى من طرف الله أو ما يُسمّى بالعقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات؛ فالمعنى لم يَعُدّ يتأسس بعيدًا عن الإنسان في صورته المطلَقة ،بل أصبح صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمّنه ويعيش عليه، ومِن ثَمَّ فهو يتمفَصل مع فاعلية الفَهم، الفَهم الذي يُشكّل جوهرَ التأويل، وبذلك يُعطَى الفَهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهرًا إلهيًا بقدرِ ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبيّ، ومتغير"[٦]، وهو ما عبّر عنه جادامير بقوله: "أن نفهمَ يعني دائمًا أن نطبّق المعنى على وضعيتنا الراهنة"[٧].

وعلى ما سبق بيانه، فالقراءة التاريخية للنصّ قاصرة في الحقيقة عن البحث عن الظروف الحقيقة التي تؤثر في فَهم النص، فالباحث التاريخي يبحَث عن الظروف التي تساعِده على تغيير النتيجةِ القطعيةِ الدلالة للنص؛ لأنه في حقيقة الأمر لا يبحَث

---

[١] تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمَّد أركون، (٣٨).

[٢] انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (١٢٦–١٣١).

[٣] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (١٣٥–١٣٨).

[٤] موت المؤلف: الأبعاد الفلسفية للمفهوم وأثره على الخبرة الجمالية، بدر الين مصطفى، (٩٢).

[٥] إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢١٤).

(٦) إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢١٦).

(٧) إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢١٦).

عن الظروف التاريخية المؤثرة في النص فعلًا؛ لأنه يقرأ النص باحثًا عن دلالة معينة هو يريدها، فقراءته ليست موضوعية[١].

إضافة إلى أنه لا يوجَد مكتسب فكري حقيقي من القول بتاريخية النص، لكونها تقوم على النِّسبية واللانهائية واللامحدودية وانتفاء الحقيقة المطلقة، فالتاريخية من حيث هي لا تُقدِّم رؤية جديدة في قراءة النصِّ بل تهدِمُه في الواقع.

كما أنَّ القول بتاريخية النصِّ في نهايته يَصير إلى نفي الحقائق النصية، بل إلى نفيِ مقتضيات الظاهرة اللغوية للنصّ، وذلك من خلال "تقويض المرجعيات اللغوية، والإرجاء والانفتاح والتعدّد غير المنضبط بمرجع الإحالة اللغوية"[٢].

والتاريخية بوصفها هذا "تعبّر عن كلِّ ما وقع في العالم المادي المحسوس لا يمكنها أن تضمَّ –بأيِّ شكلٍ من الأشكال– القضايا الغيبية والتي تشكّل جزءًا من الإيمان في الأديان السَّماوية، وبالتالي فإنَّ دراسة مُعطى الوحي كظاهرة مادية خالصة باعتبارها تاريخًا خالصًا مكونًا من شخصيات وأنظمة اجتماعية، وحوادث تاريخية محضة يمكن فَهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدّد نشأتها وطبيعتها، يفقد الظاهرة طابعها المثالي ويقطعها عن أصلها في الوحي"[٣].

والتاريخية تقوم "على تصوُّر اعتبار موضوعٍ مَعرفي بصفته نتيجَة حالية لتطوّر يمكن تتبعه في التاريخ، والذي يقتصر بالطبع على الحوادث المادية، ولذا اعتبر أنَّ التاريخ من صُنع البشر وحدهم، وليس للقِوى الغيبية دَخل فيه، فقط رفضَ أن تكون الحضارة قد أوحيت للإنسان وهو ما يمثل تعارضًا صريحًا مع فكرة الأديان بشكل عام"[٤].

إضافة إلى أنَّ المنهج التاريخي "يقضي على وَحدة الظاهرة واستقلالها بإرجاعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، فالعناصر المادية ما هي إلا عوامل للفِكر وليسَت مصدرًا لموضوعاته على مُقابل التفكير العليّ الذي يَعتبر الموضوعاتِ الفكرية معلوماتٍ والعواملَ التاريخية عِللًا، يوجد التفكير الماهوي الذي يَعتبر موضوعاتِ الفكر مستقلةً ويتعامَل معها كماهيَّات أو مَعانٍ، كذلك في مقابل التفكير التشوني التاريخي الذي يتتبَّع نشأة الأفكار في الظروف التاريخية، يوجد التفكير التكويني الشعوري الذي يتتبَّع نشأة الأفكار في الشعور، ومِن ثَمَّ فإن المنهج العلمي والمنهج النشوئي التاريخي كلاهما لا يصلحان لدراسة تراث ماهوي يُعطي موضوعات مثالية، ولذا وجب تحويل الموضوع مِن أساسِه المادّي كتاريخ أو حادثة إلى أساسِه الفكري الشعوري مِن أجل تحديد تصورات العالم"[٥].

وفي الختام فهدف محمَّد أركون الحقيقي مِن إعادة قراءة النصّ القرآني قراءة تاريخية هو التشكيك في الإسلام وفق[٦] منهجية الشكِّ المستمرّ[٧]، وهدفه مِن ذلك هو ما عبّر عنه برفضِ السّلطة للنصِّ والسّلف[٨]، وإفقاد النصّ القرآني صفتَه العليا ونزع القداسة عنه، لَيَنتَهي إلى نوعٍ مِن دنيوية المقدس[٩]، وبهذا" لا يمكن أن يجتمعَ القولُ بالتاريخية مع الإيمان بالقرآن الكريم وأنه نصٌّ مُوحى مِن ربِّ العالمين"[١٠].

---

[١] انظر: أسلمة العلمانية، د. فهد العجلان، (٢٢٤).

[٢] الأسس الفلسفية لأرخنة النص: رؤية نقدية في المقولة، د. عماد أحمد الزبن، (٢٧).

(٣) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، (٧١).

[٤] انظر: إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية: محمَّد أركون نموذجًا: حنان حمدي أمين، وآخرون، (١٢٠٢).

[٥] التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، (٨٢–٨٣).

[٦] ويظهر ذلك في قول محمَّد أركون: "(كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق؟) ثم يحدد كيفية ذلك بأن تتأسس قراءته أولًا على أن تكون (بشكل مختلف عن كل ما سبق)". الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمَّد أركون، (٢٣٢).

[٧] تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمَّد أركون، (٢٩٤–٢٩٥).

[٨] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (١٣٥–١٣٨).

(٩) الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، أحمد النيفر، (١٣٥–١٣٦).

(١٠) انظر: أسلمة العلمانية، د. فهد العجلان، (٢٢٣).

إذَن فالنتيجة المتحتّمة لما سبَق مِن عرضِ آراء محمَّد أركون في التاريخية هو إنكار الحقيقة التاريخية الثابتة بالنصّ القرآني، ومحاولة تحريفها، ليصلَ إلى النتيجة التي يريدها هو، ولم يصنَعها التاريخ الواقعي؛ ومِن ثَمَّ فإن الفكر هنا هو ما يصنع التاريخ! وليس العكس.

وهذا هو عين التناقض الصَّارخ لمبادئ التاريخية التي يَستعملها محمَّد أركون لأجلِ هَدم المسلَّمات والثوابت في الدِّين الإسلاميّ[١]، وهدفه الحقيقي: إشعال الفوضى الخلّاقة والضَّياع والتشتُّت في البشرية[٢].

**الخاتمة والنتائج**

**في نهاية هذه الدِّراسة أَعرِضُ النتائج التي توصَّلتُ إليها، وهي ما يأتي:**

١. عرَف الغرب التاريخَ بأنَّ علم التاريخ لا يقومُ على صِحَّة الخبر أو السَّند بشكلٍ أساسي، وإنما على مضمونِ الخبر وما يحتويه هذا الخبر من معلومات، وأقرّ أنَّ المقارنة والتحليل والاسترداد تلعبُ دورًا أساسيًّا في قَبول الخبر أو رَفضه بدونِ تَعويل على صِحَّة الخبر مِن الناحية الوثائقية.

٢. استخدمَت الفلسفة الحديثة في القَرن السَّابع منهجَ النقد التاريخي وبرزَت فكرة التاريخية في الغرب لتأخذ بعدًا جديدًا، وتُصبح قضيّة تفسيرية أو تأويلية، ولم تقِف عندَ حدود البعدِ التاريخي وفسَّرها الغربيون بأنها منهج ونظرية شاملة في الحياة.

٣. تبنى محمَّد أركون في نَقده الفِكر الإسلامي مذهَب التاريخية، ويقصدُ به الطابع المتغير والمتحوّل للعقل، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد الفاعل الرئيس، دونَ تدخُّل من العَقل الأعلى الذي يتعرف على الحقيقة المطلَقة ويَصوغها.

٤. حاول محمَّد أركون تطبيقَ التجربة الغربية: منهجَ التاريخية لمقاربة الكتب السَّماوية كالتوراة والإنجيل، والتي فُسِّرتْ تفسيرًا تاريخيًّا على النصّ القرآني، من خلال تحويله إلى وثيقة تاريخية تقتصر على الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما؛ ومِن ثَمَّ فإن المنهج التاريخي يتعامل مع الظاهرة الدينية المتمثلة بالكتب السَّماوية بوصفها وثيقة مادّية تاريخية فحصها على غِرار أيِّ وثقة تاريخية أخرى، فقد حاول تطبيق النقد التاريخي على القرآن على غِرار نقدِ الكتاب المقدَّس على الرَّغم من اختلاف الكبير في التاريخ وظروف الكتابة والتدوين لكلٍّ منهما.

٥. ميز محمَّد أركون بين الخطاب الشفهي لنزول الوحي المنطوق من قِبل النبي صلَّى الله عليه وسلَّم، والمصحَف المكتوب الذي تمَّ جمعُه ضِمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرَّض للنقد التاريخي، وهَدف من ذلك التمييز إثباتَ الاختلاف بينهما اعتمادًا على أمرين، هما: الأول: القاعدة الألسنية التي تقولُ إنَّ هناك أشياء تضيعُ أو تتحوَّر أثناء الانتقال من المرحلة الكتابية للمرحة الشفهية؛ والثاني عدَم التوصّل إلى معرفة الحالة الأولية للخِطاب لوفاة أصحابها؛ وبذلك لا يعترف بصِحة تدوين القرآن في عهد الخلفاء الراشدين، وهو ما تمَّ رفضه وعدم تقبّله في الوَسط الإسلامي، وقد هدف محمَّد أركون نزعَ قدسية القرآن الكريم، والتَّشكيك فيه.

٦. ادَّعى محمَّد أركون أنَّ عملية جمع القرآن الكريم تمَّت في ظروف حامية من الصِّراع على السلطة والمشروعية، وحدوث صراعات سياسية طاحنة، وأسماها بالرواية الرسمية ليُعطي انطباعًا بأنها رواية مفروضة من قبل الفرقة الحاكمة، وعلى الرغم مِن تأكيده على أنَّ النص القرآني المجموع في عهد الخليفة عثمان هو النصّ الكامل للخِطاب القرآني، فأنه يوضّح أنَّ كلَّ الوثائق التي يمكن من خلالها حدوثَ تلاعب

---

[١] انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (٣٦٩).

[٢] انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية–، د. محمَّد حجر القرني، (٢٣٤).

بالمصحف دُمّرتْ ولم يَعُد بالإمكان الحصول عليها، وهذه الفرضيَّة يدعمُها أركون نفسه بتعريفه للإسلام بأنه دِين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، تحقّق من تجربة المدينة مما يعني وجود الاستقرار والتمكين كما أنَّ القرآن هو الكتاب المقدَّس الوحيد الذي اتفقت عليه كافة الفرق الإسلامية.

٧. إنَّ التاريخية تعبّر عن كلّ ما يقع في العالم المادي المحسوس، ولا يمكنها أن تضمّ القضايا الغيبية والتي تشكّل جزءًا من الإيمان في الأديان السماوية.

٨. إنَّ أحد الأهداف لمقولة "التاريخية" هي إخراج الدِّين مِن حيِّز التَّسليم إلى حيِّز التساؤل، وهو ما يتعارض صريحًا مع الأديان السماوية

**فهرس المصادر والمراجع**

١- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (د. ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

٢- ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، ط:١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ.

٣- ابن منظور، محمَّد بن مكرم، لسان العرب، ط:٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

٤- أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، (د. ط)، المملكة المتحدة، هنداوي للنشر، ٢٠٢١م.

٥- أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة التأويلية، ط:٧، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

٦- أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط:١، بيروت، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م.

٧- أركون، محمد، العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، العرب)، ترجمة: هاشم صالح، ط:٣، (ب. م)، مكتبة الفكر الجديد، ١٩٦٦م.

٨- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ترجمة: هاشم صالح، ط:٢، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦م.

٩- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط:٤، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٧م.

١٠- أركون، محمَّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط:١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٩م.

١١- أركون، محمَّد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط:٢، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦م.

١٢- أركون، محمَّد، قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة: هاشم صالح، ط:٢، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

١٣- الألباني، محمَّد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، ط:١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.

١٤- البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط:٥، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.

١٥- البخاري، محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط:٥، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.

١٦- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ط:٣، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.

١٧- بريمي، عبد الله، الهرمنيوطيقا: البحث عن المعنى في أزمة المعنى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،

مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٤م، ع (٥٧-٥٨).

١٨- البكاري، عبد السلام، وآخر، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن للدكتور محمَّد عابد الجابري، (رؤية نقدية)، (د. ط)، الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون، (د. ت). تحليلية نقدية، مجلة البيان مكتبة الملك فهد، الرياض، ع١٥٨، ٢٠١٢.

١٩- الترمذي، محمَّد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمَّد شاكر، وآخرون، ط:٢، مصر، شركة مكتبة ومطبعة، ١٩٧٥م.

٢٠- تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة: صياح الهجيم، (د. ط)، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية، ١٩٩٨م.

٢١- حرب، علي، نقد النص، ط:٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

٢٢- حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط:٤، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

٢٣- حنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، ط:١، القاهرة، الدار الشرقية، ١٤١٠هـ.

٢٤- الخلف، سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط:٤، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٥هـ.

٢٥- خليفة، محمد، مدخل إلى أسفار العهد القديم، (د. ط)، القاهرة، دار النيل، (د. ت).

٢٦- خليفي، عبد المجيد، نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمَّد أركون، (د. ط)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨م.

٢٧- الرازي، محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ت).

٢٨- رايلي، كافين، الغرب والعالم، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، وآخرون، (ب. ط)، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٥م.

٢٩- الربيعو، تركي علي، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي،ط:١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٢م.

٣٠- الزبن، د. عماد أحمد، الأسس الفلسفية لأرخنة النص: رؤية نقدية في المقولة، مجلة الأثر، العدد (٢١) ديسمبر، ٢٠١٤م.

٣١- السيوطي، عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد مندوب، ط:١، (ب. م)، دار الفكر، ١٤١٦هـ.

٣٢- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط:٢، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.

٣٣- الشياب، محمَّد خالد، نقد العقل الديني عند محمَّد أركون، المجلة الأردنية، العلوم، الاجتماعية، م (٨)، ع: (٣)، ٢٠١٥م، (٣٩١-٤٠٦).

٣٤- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (د. ط)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٣٥- الطاسان، محمَّد بن عبد الرحمن، المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها، تقديم: إبراهيم بن سعيد الدوسري، ط:١، الرياض، دار التدمرية، ١٤٣٣هـ.

٣٦- الطبري، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، (د. ط)، (ب. م)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

٣٧- الطعان، أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، ط:١، الرياض، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ.

٣٨- طعيمة، صابر، الصوفية معتقدًا ومسلكًا، ط:١، (ب. م)، (ب. د)، ١٤٠٥هـ.

٣٩- العتيبي، سعد بن بجاد، موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، ط:٢، الرياض، دار الوعي للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ.

٤٠- العجلان، فهد، أسلمة العلمانية، ط:١، الدمام، تكوين للدراسات والأبحاث، ١٤٤٣هـ.

٤١- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، (د. ط)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م.

٤٢- علال، خالد كبير، الأخطاء التاريخية، والمنهجية في مؤلفات محمَّد أركون ومحمد عابد الجابري-دراسة نقدية تحليلية هادفة-، ط:١، الجزائر، دار المحتسب، ٢٠٠٨م.

٤٣- علم الدين، نيفين جمعة، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، نيفين جمعة علم الدين، (د. ط)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م.

٤٤- قاسم، محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط:٢، القاهرة، مكتبة الانجلوا المصرية، ١٩٥٣م.

٤٥- القرني، محمَّد حجر. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية-، ط:١، الرياض، مركز البيان للبحوث والدراسات، ١٤٣٤هـ.

٤٦- الكلاباذي، محمَّد بن أبي إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ت).

٤٧- الكلام، يوسف، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس: دراسة تحليلية نقدية، ط:١، الرياض مجلة البيان، ١٤٣٤هـ.

٤٨- كمال سليم، نهى إشكالية النقد الكتابي عبر التاريخ ودور المسلمين التأسيسي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع (٨، ٩).

٤٩- مصطفى، بدر الدين، موت المؤلف: الأبعاد الفلسفية للمفهوم وأثره على الخبرة الجمالية، ٢٠١٧م، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، مج ٣٥، ع (١٤٠).

٥٠- المعاضيدي، فاتن يونس محمد، القرآن الكريم في فكر محمَّد أركون -دراسة نقدية-، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، م (٢٥)، ع (٣)، ٢٠١٨م، (١-٢١)، العراق.

٥١- النيفر، أحميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، سلسلة نقد العقل المعاصر، (د. ط)، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

**المواقع الإلكترونية:**

١- أرزولا غونتر. محمَّد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، مقال منشور بموقع قنطرة، للكاتب: برهان شاوي.
https:/ / ar. qantara. de/ content/ mhmd-rkwn-nqd-msr-llql-lslmy

٢- القراءات الحداثية للقرآن (١-٣)، حوار مع: محمَّد كنفودي، إعداد فريق موقع تفسير للدراسات القرآنية، مركز تفسير للدراسات القرآنية:
https:/ / tafsir. net/ interview/ 20/ al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-

٣- بين أركون والجابري ... في نقد العقل العربي/ الإسلامي: قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، عبد الله المالي، موقع وكالة كيف للأنباء، الثلاثاء ٢١ شباط (فبراير) ٢٠١٢ ١٦: ١٦.
http:/ / www. kiffainfo. net/ article599. html