Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Historicity of Religious Text ... Discussion and Criticism

Mustafa Azizi
Assistant Professor, Department of Philosophy, al-Mustafa International University, Iran. E-mail: m.azizi56@yahoo.com

Abstract

There are many opinions and theories that try to explain the nature of divine revelation and religious texts in scientific and cultural circles. Recently, a modern theory has appeared under the title “historicity of religious text”, influenced by the theories of Hans-Georg Gadamer, Eric Hirsch, De Saussure, Hegel, Marx and others. It is an amalgamated theory with various sources and origins. The theory of the historicity of religious text focuses on the fact that all texts, especially religious texts, are formed and generated in "reality and culture", and not a phenomenon differing from historical and social reality. As a result, text is a "cultural product" born in its incubating environment. The theory of historicity is based on specific foundations and principles, all of which make the religious text an unsacred and human-made phenomenon, neither above history, nor above time and place. In this article, I will explain the theory of historicity of the religious text, with its principles and requirements, in light of the theory of some modernists, such as Nasr Hamid Abu Zaid and Mohammed Arkoun. I will then evaluate and criticize this theory in the light of rational and traditional fundamentals.

Keywords: historicity, religious text, interpretation, cultural product, language, Nasr Hamid Abu Zaid

---

Al-Daleel, 2020, Vol:3, No:8, PP.152-189

Received: 17/3/2020; Accepted: 10/4/2020

©the author

تاريخيّة النصّ الدينيّ.. عرضٌ ونقدٌ

مصطفى عزيزي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، إيران. البريد الإلكترونيّ: m.azizi56@yahoo.com

الخلاصة

هناك آراء ونظريّاتٌ متعدّدةٌ حول تبيين ماهيّة الوحي الإلٰهيّ والنصّ الدينيّ في الأوساط العلميّة والثقافيّة، فقد نجمت في الآونة الأخيرة نظريّةٌ حديثةٌ تحت عنوان "تاريخيّة النصّ الدينيّ" الّتي تأثّرت بنظريّات هانس غادامير وإريك هيرش ودو سوسور وهيجل وماركس وغيرهم، فهي نظريّةٌ التقاطيّةٌ مختلطةٌ من حيث المناشئ والجذور. تركز نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ على أنّ النصوص جميعًا وخاصّةً النصّ الدينيّ تشكّل وتولّد في "الواقع والثقافة"، وليس ظاهرةً مفارقةً للواقع التاريخيّ والاجتماعيّ، فالنصّ "منتَجٌ ثقافيٌّ" وليد بيئته الحاضنة له. تعتمد نظريّة التاريخيّة على أسسٍ ومبادئ خاصّةٍ، شطرٌ منها مبادئ عقديّةٌ تعتمد على آراء المعتزلة في حدوث القرآن، وأنّ الكلام الإلٰهيّ من صفات الفعل الإلٰهيّ. ويعتمد بعضٌ منها على الجانب اللغويّ واللسانيّات وعلى أنّ اللغة تعكس الثقافةَ والظروفَ الاجتماعيّة، فكلّ النصوص تستمدّ مرجعيّتها من "الثقافة" الّتي تنتمي إليها. من جهةٍ أخرى ترى نظريّة التاريخيّة أنّ نقطة الانطلاق في قراءة النصّ الدينيّ ينبغي أن تبدأ من المتلقّي الأوّل للنصّ وهو النبيّ ﷺ، الّذي له فهمٌ بشريٌّ للوحي. كلّ هٰذه الأسباب تجعل النصّ الدينيّ أمرًا بشريًّا غير مقدّسٍ، ليس فوق التاريخ ولا فوق الزمان والمكان. وقد قمنا في هٰذه المقالة بتبيين نظريّة التاريخيّة للنصّ الدينيّ وبيان مبادئها ولوازمها في ضوء نظريّة بعض الحداثيّين كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون. وفي الأخير قمنا بالتقييم والدراسة النقديّة لهٰذه النظريّة في ضوء أصولٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ.

الكلمات المفتاحيّة: التاريخيّة، النصّ الدينيّ، التأويل، المنتَج الثقافيّ، اللغة، نصر حامد أبو زيد

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 8، صص. 152_189

الإستلام: 2020/3/17 ، القبول: 2020/4/10

© مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

المقدّمة

هناك مواجهةٌ حادّةٌ بين اتّجاهين في تحليل ماهيّة "الوحي الإلٰهيّ" والنصوص الدينيّة:

أ ـ الاتّجاه الإيمانيّ أو الخطاب الدينيّ الّذي يرى أنّ للقرآن وجودًا مسبقًا في اللوح المحفوظ والكتاب المكنون وفي العلم الإلٰهيّ، فله منشأٌ إلٰهيٌّ مقدّسٌ وغير بشريٍّ. ثمّ تنزّلت حقيقة القرآن في قالب الألفاظ والكلمات تدريجًا خلال ثلاثٍ وعشرين سنةً على قلب رسول الله ﷺ. فالنصّ القرآنيّ الّذي يكون بين الدفّتين هو المرتبة النازلة لتلك الحقيقة المتعالية، ومظهره الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

يعتقد هٰذا الاتّجاه بأنّ القرآن نُزّل "بإيّاك أعني واسمعي يا جارة"، وإن كان المخاطب الأوّليّ للقرآن هو الناس المتواجدون في عصر نزوله، ولٰكن لا ينحصر نداء القرآن وخطابه فيهم، بل القرآن يخاطِب جميع الناس إلى يوم القيامة كما تصرّح بهٰذه العالَميّة والشموليّة الآياتُ القرآنيّة والخطاباتُ العامّة المستعملة في القرآن، مثل: "يا أيّها الناس" و"يا أيّها الّذين آمنوا"، فالاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والسبب. يعبّر محمّد أركون عن هٰذا الاتّجاه بـ "القراءة الإيمانيّة" أو "السياج الدوغمائيّ المغلق‡"، ويعبّر نصر حامد أبو زيد عنه بـ"الخطاب الدينيّ"، ويرى أنّ هٰذا الخطاب الدينيّ يخالف تاريخيّة النصّ الدينيّ تمامًا. [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 95 و185]

ب ـ في قبال اتّجاه القراءة الإيمانيّة أو الخطاب الدينيّ ـ على حدّ تعبير أبو زيد ـ هناك رؤيةٌ حداثيّةٌ وعلمانيّةٌ إلى ماهيّة الوحي والنصّ الدينيّ ويطلق عليها اسم "تاريخيّة النصّ الدينيّ"، وقد تجسّدت بمختلف أشكالها في مؤلّفات محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وعبد الله العرويّ وعبد الكريم سروش وغيرهم من أتباع التيّار الحداثيّ العلمانيّ. وتحاول نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ أن تستخدم عدّة آليّاتٍ ومبادئ لكي تميط اللثام عن ماهيّة النصّ الدينيّ؛ باعتباره وليد بيئته الحاضنة له، وأنّهُ منتَجٌ ثقافيٌّ متأثّرٌ بثقافة عصره وواقعه الاجتماعيّ التاريخيّ. هٰذه الآليّات والأسس المعرفيّة ـ الّتي سنذكرها في الباحث التالية بالتفصيل ـ تعدّ حجر الأساس والمكوّنات الأصليّة الّتي تشيّد نظريّة التاريخيّة.

---

‡ ـ المقصود من "السياج الدوغمائيّ المغلق" هو الاتّجاه الظاهريّ الّذي يتجمّد على ظواهر النصوص الدينيّة من دون أيّ تفسيرٍ وتأويلٍ.

نحن في هٰذه الدراسة في ضوء المنهج التحليليّ العقليّ قمنا بتحليل الخطاب الحداثيّ ونظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ" الّتي هي ثمرة العقل الحداثيّ، واستخرجنا مبادئها وجذورها المعرفيّة، ثمّ قمنا بتقييمها ونقدها. ولا شكّ في أنّ هٰذا الموضوع شائكٌ وله أبعادٌ وزوايا مهمّةٌ جدًّا، يتعذّر علينا دراسة جميع جوانبها في هٰذه المقالة، ولٰكن سنسلّط الضوء على مؤلّفات نصر حامد أبو زيد بوصفه منظّرًا رئيسيًّا، وسنقوم بتحليل نظريّته حول تاريخيّة النصّ الدينيّ.

التعريف بالمفردات الأساسيّة

قبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي إيضاح المفردات الأساسيّة والمصطلحات المهمّة الّتي تعتمد عليها نظريّة التاريخيّة؛ حتّى نتعرّف عليها بشكلٍ معمّقٍ.

1ـ الوحي

"الوحي" في اللغة بمعنى إلقاء عِلْمٍ في خفاءٍ وسرعةٍ، فكلّ ما ألقيتَه إلى غيرك بشكلٍ خفيٍّ وسريعٍ حتّى علِمَهُ فهو وَحيٌ. [ابن فارس، ج 6، ص 93؛ ابن منظور، ج 15، ص 379]

تكرّس نظريّة التاريخيّة للنصّ على أنّ مفردة "الوحي" تحتوي على الدلالة المركزيّة والركيزة الأساسيّة، وهي مفهوم "الإعلام"، ومن شرط هٰذا الإعلام أن يكون خفيًّا سرّيًّا. فالوحي من منظار روّاد التاريخيّة عبارةٌ عن علاقة اتّصالٍ بين طرفين تتضمّن إعلامًا ـ رسالةً ـ خفيًّا سرّيًّا. وإذا كان "الإعلام" لا يتحقّق في أيّ عمليّة اتّصالٍ إلّا من خلال شفرةٍ خاصّةٍ، فمن الضروريّ أن يكون مفهوم الشفرة منطويًا في مفهوم الوحي، ولا بدّ أن تكون هٰذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرةً مشتركةً بين المرسِل وهو الله تعالى، وبين المستقبِل وهو النبيّ ﷺ، أي بين طرفي عمليّة الاتّصال / الوحي، وهٰذه الشفرة هي اللغة العربيّة. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 32]

إذن من منظار الفكر الحداثيّ كلّ وحيٍ يتضمّن ثلاث ركائز أساسيّةٍ: 1ـ المرسِل وهو الله تعالى. 2ـ المستقبِل أو المتلقّي وهو النبيّ ﷺ. 3ـ حلقة الاتّصال بين المرسِل والمستقبِل وهي اللغة العربيّة. إذن الوحي عند نظريّة التاريخيّة حقيقةٌ ملفوظةٌ، واللغة العربيّة تعدّ من ركائز الوحي ومكوّناته الأساسيّة. يعبّر الفكر الحداثيّ عن الوحي الإلٰهيّ بلفظ "النصّ" ليجعله على غرار سائر النصوص الأدبيّة من حيث التاريخيّة والطابع البشريّ. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 10]

2ـ النصّ

"النصّ" في اللغة يستعمل في أربعة معانٍ: 1ـ رفع الشيء، كما يقال: نصّ الحديثَ أي رفعه. 2ـ إظهار الشيء والمنصّة: ما تظهر عليه العروس لتُرى. 3ـ تحريك الشيء: نصّ الناقة أي تحريكها؛ حتّى تستخرج من الناقة أقصى سيرها. 4ـ السير الشديد. أصل النصّ من وجهة نظر اللغويّين هو أقصى الشيء وغايته، كما يقال: نصّ الرجل نصًّا إذا سأله عن شيءٍ حتّى يستقصي ما عنده. [ابن منظور، ج 7، ص 97]

يرى بعض الحداثيّين أنّ الدلالة المركزيّة لمفردة "النصّ" الّتي تستنتج من موارد استعمالها هي "الإظهار"، وهٰذه الدلالات الثلاث (الرفع والشدّة والبلوغ) متضمّنةٌ في دلالة "الإظهار". [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 122]

ويتّضح المعنى الاصطلاحيّ لمفردة "النصّ" من خلال ما ذكره علماء القرآن حول تقسيم الآيات من حيث مستوى الوضوح الدلاليّ، إذ إنّهم جعلوها ضمن أربعة مستوياتٍ على النحو التالي:

1ـ الواضح الّذي لا يحتمل إلّا معنًى واحدًا، وهو "النصّ".

2ـ الّذي يحتمل معنين، لٰكنّ أحدهما هو المعنى الراجح والأقوى، والآخر المعنى المرجوح والمحتمل، فالمعنى الراجح والأقوى هو "الظاهر".

3ـ الّذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، وهو "المجمل".

4ـ الّذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولٰكنّ المعنى الراجح أو الأقوى ليس هو بالمعنى القريب والظاهر، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهٰذا النوع هو "المؤوَّل". [السيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 104؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 125]

يعتقد نصر حامد أبو زيد بأنّ النصّ بالمعنى المذكور ـ وهو الدالّ دلالةً قطعيّةً لا مجال فيها لأيّ درجةٍ من الاحتماليّة ـ وجوده عزيزٌ ونادرٌ، خاصّةً في مجال الشريعة، بل البحث عن مفهوم "النصّ" ليس في حقيقته إلّا بحثًا عن ماهيّة "القرآن" وطبيعته بوصفه نصًّا لغويًّا. وهو بحثٌ يتناول القرآن من حيث "هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبيّ الخالد". فالقرآن كتاب الفنّ العربيّ الأقدس، سواءٌ نظر إليه الناظر على أنّه كذٰلك في الدين أم لا. وهٰذا الدرس الأدبيّ للقرآن في ذٰلك

المستوى الفنّيّ دون النظر إلى اعتبارٍ دينيٍّ [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 10]، فبناءً على الفكر الحداثيّ تعدّ اللغة العربيّة ـ بما لها من الأحكام والشؤون ـ الركيزة الأساسيّة للنصّ.

3ـ التأويل

من المفردات الأساسيّة في نظريّة التاريخيّة مفردة "التأويل". كلمة "التأويل" مشتقّةٌ من آل ـ يؤول بمعنى رجع؛ ولذا يُقال: آلُ الرَّجُلِ أَهلُ بيتِه؛ لأنّه إليه مآلُهم وإليهم مآلُه، ومن هٰذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبتُهُ وما يؤُولُ إليه، وذٰلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [سورة الأعراف: 53].

وأيضًا يستعمل لفظ التأويل في اللغة بمعنى السياسة والإصلاح، وآل يؤوله إيالةً إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة. والإيالة السياسةُ من هٰذا الباب؛ لأنّ مرجعَ الرعيّةِ إلى راعيها. قال الأصمعيّ: آلَ الرَّجلُ رعِيّتَه يَؤُولُها إذا أَحْسَنَ سياستَها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 159؛ الفراهيديّ، العين، ج 8، ص 359؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 34]

ويبدو من كلام ابن فارس أنّه أرجع المعنى الثاني وهو السياسة والإصلاح إلى المعنى الأوّل، وهو الرجوع والعود.

يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ كلمة "التأويل" تتضمّن بعدين قد يبدوان متعارضين، وهما في الحقيقة متكاملان؛ البعد الأوّل يتمثّل في دلالة صيغة الفعل الثلاثيّ "آل" ومشتقّاته، ومعناها على العودة والرجوع، "آل الشيء يؤول أولًا ومآلًا: رجع"، ومن هٰذه الدلالة نفهم أنّ التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصليّة. وهٰكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمّة التأويل (تأويل الأحاديث) اكتشاف المعنى الأوّل والدلالة الأصليّة للحديث أو الموضوع، قبل أن يتشكّل في صورةٍ حُلميّةٍ. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحًا لدلالة الأحداث والوقائع، أو بالأحرى شرحًا لعللها وأسبابها الخفيّة.

والبعد الدلاليّ الثاني للصيغة الثلاثيّة هو معنى الوصول إلى الغاية (غاية الشيء) بالرعاية والسياسة والإصلاح: «وآل مآله إيالةً: إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة» وقد وردت هٰذه الدلالة ـالعاقبة والغاية ـ أيضًا في بعض آيات القرآن، وإن كان ورود الدلالة الأولى أكثر. والحقيقة أنّ الدلالتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقّق

بمعزلٍ عن إدراك عللها وأسبابها الأصليّة. وقد تداخلت الدلالتان في الاستخدام القرآنيّ في نهاية قصّة يوسف عليه السلام: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [سورة يوسف: 100]، فالتأويل هنا هو التحقّق والوصول إلى الغاية، أي تحقّق المعنى الأوّل والدلالة الأصليّة للحُلم. [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 140 و141]

وهناك ملاحظةٌ ينبغي الإشارة إليها، وهي أنّ نصر حامد أبو زيد يعرّف التأويل بأنّه: «إرجاع الشيء أو الظاهرة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصليّة»، ولٰكنّ هٰذا الادّعاء ـ أي الرجوع إلى العلل الأولى والأسباب الأصليّة ـ لا دليل عليه. نعم، المعنى اللغويّ للتأويل هو الرجوع والعودة، لٰكن بأيّ دليلٍ يقول إنّ التأويل هو بمعنى إرجاع الشيء إلى علله وأسبابه الأصليّة؟! فلم يرد في أيّ كتابٍ لغويٍّ ولا في كتب الحدود والتعريفات أنّ التأويل هو إرجاع الشيء إلى علله وأسبابه الأصليّة، وهٰذا من الاستحسانات الّتي لا دليل عليها.

4ـ التاريخيّة (Historicity)

لفظ التاريخيّة مأخوذٌ من التاريخ وهو التوقيت [الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، ج 1، ص 248]، فالأمر التاريخيّ هو المتأطّر بالظروف الزمانيّة والمكانيّة المحدّدة. أمّا المعنى الاصطلاحيّ للتاريخيّة فله علاقةٌ وثيقةٌ بمعناه اللغويّ، فالتاريخيّة دراسة الأشياء والأحداث في ضمن علاقتها بالظروف الزمانيّة والمكانيّة؛ لذا يعرّف بعضهم التاريخيّة بقوله:

«العقيدة الّتي تقول بأنّ كلّ شيءٍ أو كلّ حقيقةٍ تتطوّر مع التاريخ، وهي أيضًا تهتمّ بدراسة الأشياء والأحداث، وذٰلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخيّة. إذن القراءة التاريخيّة لأثرٍ علميٍّ وفكريٍّ ما تقتضي فهم ذٰلك الأثر وتفسيره وتأويله في إطاره الزمانيّ والمكانيّ، مع الأخذ في الاعتبار شروطه الاجتماعيّة والنفسيّة وظرفيّته التاريخيّة العامّة» [الطعّان، العلمانيّون والقرآن الكريم، ص 293 و298].

ويعرّف نصر حامد أبو زيد التاريخيّة قائلًا: «التاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله ـ تعالى ـ في الزمن والتاريخ أو في لحظةٍ من لحظات التاريخ» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 71].

ويقول محمّد أركون أيضًا: «التاريخيّة تعني أن لا يجعل النصّ أو المذهب نفسه بشكلٍ متعالٍ

فوقَ التاريخ، بل يجعل نفسه في ضمن الطابع الآنيّ الافتراضيّ، ويتّصف بصفةٍ احتماليّةٍ بعيدًا عن الاستراتيجيّة الدوغمائيّة» [أركون، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ص 135].

إنّ القدر الجامع لهٰذه التعاريف هو أنّ التاريخيّة نزعةٌ تهتمّ بدراسة النصوص والأحداث والوقائع في ضمن الظروف الزمكانيّة والبيئة الثقافيّة الحاضنة لها؛ بعيدًا عن التعالي والإطلاق والثبات.

الأسس النظريّة لتاريخيّة النصّ الدينيّ

تعتمد نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ على أسسٍ ومبادئ معرفيّةٍ، بحيث لو جُرّدت منها لا يبقى منها شيءٌ مهمٌّ. لهٰذه المبادئ تجعل النصّ الدينيّ نصًّا تاريخيًّا متكوّنًا في بيئته الثقافيّة وظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة. فمن الأحرى في هٰذا المجال أن نقوم بتبيين هٰذه الأسس والمبادئ الّتي تلعب دورًا رئيسيًّا في فهم نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ"، وتساعدنا في نقدها بشكلٍ واضحٍ:

1 ـ الأسس العقديّة لتاريخيّة النصّ

كان هناك صراعٌ وسجالٌ شديدٌ في القرون الأولى من الإسلام حول قضيّة "حدوث القرآن وقِدَمه". فكان الأشاعرة يعتقدون أنّ كلام الله قديمٌ أزليٌّ؛ لأنّه يُعَدّ من الصفات الذاتيّة الإلٰهيّة، وفي المقابل كانت المعتزلة تصرّ على أنّ الوحي الإلٰهيّ والقرآن الكريم حادثٌ مخلوقٌ [الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص 191]؛ لأنّ القرآنَ كلام الله تعالى، والكلام فعلٌ صادرٌ من الله، فهو يُعدّ من صفات الأفعال وليس من صفات الذات.

وقد تبنّى بعض أتباع الفكر الحداثيّ نظريّة المعتزلة في "حدوث القرآن"، وصرّح بأنّه إذا كان الكلام الإلٰهيّ فعلًا من أفعال الله تعالى، فإنّه يعدّ ظاهرةً تاريخيّةً؛ لأنّ كلّ الأفعال الإلٰهيّة أفعالٌ تقع "في العالَم" وفي الظروف الزمانيّة والمكانيّة، فهي مخلوقةٌ محدَثةٌ تاريخيّةٌ. والقرآن الكريم كذٰلك ظاهرةٌ تاريخيّةٌ، من حيث إنّه واحدٌ من تجلّيات الكلام الإلٰهيّ، وإن يكن أشمل هٰذه التجلّيات، لأنّه آخرها. [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 75]

بعبارةٍ أخرى أنّ أفعال الله تتعلّق بالعالم الممكن، وإن كان مصدرها وجذر فاعليّتها كامنًا في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلّق بالممكن التاريخيّ تظلّ محايثةً للتاريخ، فأوّل الأفعال الإلٰهيّة إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وهٰذا الفعل يعدّ بمثابة افتتاحٍ

للتاريخ؛ لأنّه الفعل الّذي افتتح مفهوم "الزمن". إذن "خلق العالم" يعدّ واقعةً تاريخيّةً في ذاته. والتاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله ﷻ في الزمن والتاريخ أو في لحظةٍ من لحظات التاريخ. [المصدر السابق، ص 70 و71 و72]

يقول نصر حامد أبو زيد:

«إنّ واقعة الوحي ذاتها واقعةٌ تاريخيّةٌ، وليست واقعةً أزليّةً ميتافيزيقيّةً، بدليل أنّ المسلمين اختلفوا في علم الكلام حول "قِدم الكلام الإلٰهيّ أو حدوثه" (قِدم القرآن وخلقه). ولهٰذا الخلاف يؤكّد أنّ سيطرة مفهوم "القِدَم" يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعيّ السياسيّ، ولا يعطي للمفهوم صدقًا موضوعيًّا. ومن منظورٍ فلسفيٍّ لاهوتيٍّ يجب التفريق بين الفعل الإلٰهيّ في التاريخ والفعل الإلٰهيّ خارج التاريخ. الفعل الإلٰهيّ في التاريخ فعلٌ تاريخيٌّ خاضعٌ لمنهج التحليل التاريخيّ، وهٰكذا الوحي والكلام الإلٰهيّ والقرآن» [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 43].

من جهةٍ أخرى اعتبر الفكر الحداثيّ نظريّة "قِدَم القرآن" من أخطر الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتّى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من "العقيدة" عند بعضهم، فالقرآن الكريم الّذي نزل به الوحي الأمين على محمّدٍ ﷺ من عند الله ﷻ نصٌّ قديمٌ أزليٌّ، وهو صفةٌ من صفات الذات الإلٰهيّة. ولأنّ الذات الإلٰهيّة أزليّةٌ لا أوّل لها؛ فكذٰلك صفاتها وكلّ ما يصدر عنها. والقرآن الكريم كلام الله، فهو صفةٌ من الصفات الأزليّة القديمة، أي أنّه قديمٌ، وكلّ من يقول إنّه "محدثٌ" وليس "قديمًا" أو أنّه "مخلوقٌ" لم يكن ثمّ كان ـ أي حدث في العالم ـ فقد خالف العقيدة واستحقّ صفة "الكفر". [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 67 و68]

كما يعتقد بعض أصحاب الفكر الحداثيّ المعاصر بأنّ أصحاب مقولة "قِدَم القرآن" يتصوّرون للقرآن وجودًا أزليًّا في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أي أنّ للقرآن وجودًا خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعيّة. ومثل هٰذا التصوّر ينتج "الكهنوت" بكلّ تفاصيله وظلاله الكنسيّة في العصور الوسطى. [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 48]

ثمّ يصرّح أبو زيد بأنّ «وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربيّة مجرّد "تصوّرٍ" وليس حقيقةً يمكن التأكّد منها... إنّ قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج: 21 و22] لا يعني بالضرورة المعنى الحرفيّ للّوح، فثمّة إمكانيّةٌ أكثر توافقًا مع المنهج العقليّ للإسلام للتأويل المجازيّ للّوح وللكرسيّ وللعرش. فما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهمًا مجازيًّا ـ لا فهمًا حرفيًّا ـ مثل "الكرسيّ" و"العرش". وليس معنى

حفظ الله ـ سبحانه ـ للقرآن حفظه في السماء مدوّنًا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هٰذه الدنيا، في قلوب المؤمنين به» [المصدر السابق، ص 50 و69].

النقد

1ـ من يراجع القرآن الكريم يجد أنّ هناك آياتٍ عديدةً تدلّ على أنّ للقرآن الموجود بين أيدينًا وجودًا مسبَقًا غير زمانيٍّ ولا مكانيٍّ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4]، وقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد: 39]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج: 21 و22]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ [سورة الواقعة: 77 و78]. جميع هٰذه الآيات تدلّ على وجودٍ مسبَقٍ للقرآن الكريم قبل نزوله في قالب الألفاظ وقبل أن يكون بين الدفّتين، فللقرآن مراتب وجوديّةٌ عديدةٌ، وقد عبّر القرآن عن المرتبة السامية والعالية الّتي لا تدركها عقول البشر تارةً بـ "أمّ الكتاب"، وأخرى بـ"اللوح المحفوظ"، وثالثًا بـ"الكتاب المكنون".

إنّ تصوّر أبو زيد أنّ أزليّة القرآن لا تجتمع مع ملامسته للواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، هو منشأ خطئه وزلّته، إذ لا منافاة بين أزليّة القرآن ومراعاة الجانب الثقافيّ والاجتماعيّ للمخاطَبين. فللقرآن وجودان: وجودٌ أزليٌّ بسيطٌ في عالَم علم الله ـ تعالى ـ وفي اللوح المحفوظ، ووجودٌ محسوسٌ تدريجيٌّ بين الدفتين نُزِّل على رسول الله ﷺ خلال ثلاثٍ وعشرين سنةً. ولا منافاة بين مرتبتين من القرآن الكريم؛ لأنّه يطابق النظام الطوليّ للكون.

2ـ أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ لأيّ شيءٍ خزائن عند الله ـ تعالى ـ ينزّله بقدرٍ معلومٍ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، لا يخفى أنّ النفي في سياق النكرة ـ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ ـ يفيد العمومَ والشموليّةَ، ومن جملة ما خزائنه عند ربّه القرآنُ الكريمُ نفسه، فللقرآن عند الله ﷻ خزائن، وقد نزّله على عباده بقدرٍ معلومٍ، فتدلّ هٰذه الآية الكريمة بعمومها على أنّ للقرآن وجودًا أزليًّا مسبقًا على وجوده المحسوس بين أيدينا.

3ـ هناك آياتٌ كريمةٌ في القرآن الكريم تدلّ على النزول الدفعيّ للقرآن، وثمّة آياتٌ أخرى تدلّ على النزول التدريجيّ له، يقول العلّامة الطباطبائيّ عن النزول الدفعيّ: «المراد بنزول الكتاب في ليلةٍ مباركةٍ على ما هو ظاهرُ قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [سورة الدخان: 3] وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [سورة القدر: 1]، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى

لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقانِ﴾ [سورة البقرة: 185]، أنّ النازل هو القرآن كلّه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 130].

ومن الآيات الدالّة على النزول التدريجيّ قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ وَنَزَّلْناهُ تَنْزِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 106]، وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 32]، ووجه الجمع بين هاتين الطائفتين هو الإجمال والتفصيل؛ بمعنى أنّ الآيات الظاهرة في النزول الدفعيّ أُنزلت بصورةٍ مجملةٍ، وأنّ الآيات الظاهرة في النزول التدريجيّ نزّلت بصورةٍ مفصّلةٍ؛ كما تدلّ عليه هٰذه الآية الكريمة: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [سورة هودٍ: 1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4].

فلو كان القرآن تاريخيًّا رهينًا لظروفه الزمانيّة والمكانيّة وبيئته الحاضنة له، فما معنى الآيات الدالّة بظاهرها على النزول الدفعيّ؟ دفعيّة النزول في ليلةٍ واحدةٍ على قلب النبيّ الطاهر ﷺ أدلّ دليلٍ على أنّ للقرآن مرتبتين من التحقق والثبوت: مرتبةً منزّهةً عن الظروف الزمكانيّة والأوضاع التاريخيّة، ومرتبةً مقرونةً بالظروف الزمانيّة والمكانيّة.

لذا يقول العلّامة الطباطبائيّ: «قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ معطوفٌ على ما قبله، أي أنزلناه بالحقّ وفرقناه قرآنًا، قال في "المجمع": معنى فرقناه فصّلناه ونزّلناه آيةً آيةً وسورةً سورةً، ويدلّ عليه قوله: "عَلى مُكْثٍ"، فاللفظ بحسب نفسه يعمّ نزول المعارف القرآنيّة الّتي هي عند الله في قالب الألفاظ والعبارات الّتي لا تُتلقّى إلّا بالتدريج، ولا تُتعاطى إلّا بالمُكث والتؤدة؛ ليسهل على الناس تعقّله وحفظه على حدّ قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4]. ونزول الآيات القرآنيّة نجومًا مفرّقةً سورةً سورةً وآيةً آيةً بحسب بلوغ الناس في استعداد تلقّي المعارف الأصليّة للاعتقاد والأحكام الفرعيّة للعمل، واقتضاء المصالح ذٰلك ليقارن العلم العمل ولا يجمح عنه طباع الناس بأخذ معارفه وأحكامه واحدًا بعد واحدٍ كما لو نزل دُفعةً، وقد نزلت التوراة دفعةً فلم يتلقّها اليهود بالقبول إلّا بعد نتق الجبل فوقهم كأنّه ظلّةٌ. لٰكنّ الأوفق بسياق الآيات السابقة وفيها مثل قولهم المحكيّ: ﴿حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتابًا نَقْرَؤُهُ﴾ [سورة الإسراء: 93] الظاهر في اقتراح نزول القرآن دفعةً هو أن يكون المراد بتفريق القرآن إنزاله سورةً سورةً وآيةً آيةً حسب تحقّق

أسباب النزول تدريجًا، وقد تكرّر من الناس اقتراح أن ينزّل القرآن جملةً واحدةً كما في: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [سورة الفرقان: 32]، وقوله حكايةً عن أهل الكتاب: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ [سورة النساء: 153]. ويؤيّده تذييل الآية بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾، فإنّ التنزيل وهو إنزال الشيء تدريجًا أمسّ بالاعتبار الثاني منه بالأوّل.

ومع ذٰلك فالاعتبار الثاني وهو تفصيل القرآن وتفريقه بحسب النزول بإنزال بعضه بعد بعضٍ من دون أن ينزل جملةً واحدةً يستلزم الاعتبار الأوّل، وهو تفصيله وتفريقه إلى معارف وأحكامٍ متبوعةٍ مختلفةٍ بعد ما كان الجميع مندمجةً في حقيقةٍ واحدةٍ منطويةٍ مجتمعة الأعراق في أصلٍ واحدٍ فاردٍ؛ ولذٰلك فصّل الله ـ سبحانه ـ كتابه سورًا وآياتٍ بعد ما ألبسه لباس اللفظ العربيّ؛ ليسهل على الناس فهمه كما قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ثمّ نوّعها أنواعًا ورتّبها ترتيبًا فنزّلها واحدةً بعد واحدةٍ عند قيام الحاجة إلى ذٰلك، وعلى حسب حصول استعدادات الناس المختلفة وتمام قابليّتهم بكلّ واحدٍ منها، وذٰلك في تمام ثلاثٍ وعشرين سنةً ليشفع التعليم بالتربية، ويقرن العلم بالعمل» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 220].

فبناءً على ذٰلك جَعْلُ القرآن في قالب الألفاظ العربيّة لكي يتعقّلها الناس بسهولةٍ، وأيضًا نزّل القرآن متدرّجًا حسب استعداداتهم وقابليّاتهم، وهٰذا جوابٌ رصينٌ على القائلين بتاريخيّة القرآن الكريم.

2ـ الأسس اللغويّة والسيمونطيقيّة

تعتمد نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ على الجانب اللغويّ للنصّ الدينيّ اعتمادًا كبيرًا، بحيث تعتقد أنّ النصوص الدينيّة ليست في التحليل الأخير سوى نصوصٍ لغويّةٍ، بمعنى أنّها تنتمي إلى بِنيةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ، تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة الّتي تعدّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 203].

ويركّز الفكر الحداثيّ على أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين "اللغة" و"الثقافة"، بحيث إنّ النصوص ـ مهما تعدّدت أنماطها وتنوّعت ـ تستمدّ مرجعيّتها من "اللغة" ومن قوانينها، وبما أنّ "اللغة" تمثّل "الدالّ" في النظام الثقافيّ، فكلّ النصوص تستمدّ مرجعيّتها من "الثقافة" الّتي تنتمي إليها. فالنصّ القرآنيّ يستمدّ مرجعيّته من "اللغة"، فالقرآن يستمدّ مرجعيّته من "الثقافة" فهو "منتَجٌ ثقافيٌّ".

[نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 86 و87]

لقد تأثّرت نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ بآراء عالم اللسانيّات فرديناند دو سوسور ونظريّاته، فينبغي تسليط الضوء على بعض آرائه في هٰذا المجال، لنتعرّف على الأسس اللسانية واللغويّة لنظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ".

النظريّة اللسانيّة لـ "دو سوسور" (1857 ـ 1913)

1ـ يعتقد دو سوسور أنّ الدلالة اللسانيّة لا تعكس الواقع الخارجيّ ولا تعبّر عنه، بل تدلّ على المعاني الذهنيّة الّتي تتغيّر بتغيّر الأحداث والأحوال، فتلعب الدلالة اللسانيّة دورها في دائرة المعاني والمفاهيم الذهنيّة؛ لذا يقول:

«فالدلالة اللسانيّة لا تجمع اسمًا إزاء مسمًّى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل الدلالة توحّد تصوّرًا مع صورةٍ سمعيّةٍ... فهٰذان العنصران (التصوّر والصورة السمعيّة) مترابطان ترابطًا وثيقًا، بحيث يقتضي وجود أحدهما الآخر» [دو سوسور ، فرديناند، محاضراتٌ في علم اللسان العامّ، ص 104].

كذٰلك يضم نصر حامد أبو زيد صوته لكلام دو سوسور ويكرّر كلامه نفسه: «إن للّغة نظامًا من العلامات، لا تشير العلامة فيه إلى "الخارج" بشكلٍ مباشرٍ، بل تشير إلى "الصورة السمعيّة" الّتي هي "الدالّ". وهٰذا "الدالّ" يحيل بدوره إلى "الصورة الذهنيّة" أو "المفهوم" الّذي هو "المدلول". [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 79 و83]

من جهةٍ أخرى أنّ الثقافة هي الّتي تُكوّن المعاني والمفاهيم، فتتأثّر اللغة بالثقافة أشدّ التأثّر، بحيث تتجسّد الثقافة في اللغة [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24]. بعبارةٍ أخرى أنّ اللغة مرآةٌ تعكس المعاني الذهنيّة، والمعاني الذهنيّة مرآةٌ تعكس الثقافة. ولا يخفى أنّ الثقافة حقيقةٌ تاريخيّةٌ متبدّلةٌ متغيّرةٌ، فتتغيّر اللغة بتغيّر الثقافة. بالنتيجة يوجب تحوّلُ اللغة تحوّلَ دلالات الألفاظ وسيلانها، بحيث تتحوّل دلالاتها من الحقيقة إلى المجاز غالبًا. والهدف الّذي يتابعه نصر حامد أبو زيد هو أن يجعل معاني الألفاظ سيّالةً متحوّلةً بتحوّل الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة.

إذن يستفيد أبو زيد من هٰذه النظريّة السوسوريّة في مجال علاقة اللغة والثقافة ويقول: «إذا كانت العلامات اللغويّة لا تحيل إلى الواقع الخارجيّ الموضوعيّ إحالةً مباشرةً، ولٰكنّها تحيل إلى "التصوّرات" و"المفاهيم" الذهنيّة القارّة في وعي الجماعة، فمعنى ذٰلك أنّنا مع اللغة في قلب

"الثقافيّ". والثقافيّ وإن كان يتجلّى في أكثر من مظهرٍ ـ كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات والشعائر الدينيّة والفنون ـ فإنّ "اللغة" تمثّل النظام المركزيّ الّذي يعبّر عن كلّ المظاهر الثقافيّة. والمراد من البُعد الثقافيّ هو الّذي يميّز الوجود الإنسانيّ ويفصله عن الوجود "الطبيعيّ" الحيوانيّ بحيث يمكن القول: إنّ الإنسان حيوانٌ ثقافيٌّ أي قادرٌ على تمثّل وجوده في العالَم من خلال أنظمة العلامات. وليس المقصود من الثقافة هو البُعد الناتج عن عمليّة التعليم أو ما يقابل الجهل كما يزعمه البعض. إنّ الثقافة تعني تحوّل الكائن من مجرّد الوجود الطبيعيّ إلى "الوعي" بهٰذا الوجود. وهو وعيٌ يفصله عن الموجودات الطبيعيّة الأخرى غير الواعية، ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هٰذا الوعي من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ أخرى زمانيًّا، وقد تتفاوت بين جماعةٍ وجماعةٍ أخرى، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشريّة الواحدة. وهٰذا يسمح للباحث بالحديث عن "تعدّدٍ ثقافيٍّ" في بِنية الثقافة الخاصّة بمجتمعٍ أو بمجموعةٍ بشريّةٍ معيّنةٍ» [نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 80 و81].

كذٰلك يقول حسن حنفي حول علاقة الثقافة باللغة: «الحضارة ثقافةٌ، والثقافة فكرٌ، والفكر خطابٌ، والخطاب لغةٌ، شفاهيّةٌ أو مدوّنةٌ» [حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلّد الأول، ص 36].

2ـ لقد ميّز دو سوسور بين اللسان (language) وبين الكلام (speech) حيث يقول : «اللسان فيما نرى هو اللغة بعد حذف الكلام منها، إنّه إذن مجموعةٌ من العادات اللسانيّة الّتي تتيح للفرد أن يفهم ويتفاهم» [دي سوسور، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العامّ، ص 118].

بعبارةٍ أخرى: أنّ النظام اللسانيّ مجموعةٌ من القواعد الّتي يستخدمها الناطقون بتلك اللغة في المحاورات اليوميّة. أمّا الكلام فهو نفس استعمال النظام اللسانيّ من قِبل المتكلّمين بتلك اللغة. إنّ اللسان يتضمّن مجموعةً عظيمةً من الصياغات والأشكال والصُور الكلاميّة الّتي لم تصل إلى مرحلة الفعليّة والاستخدام، ولٰكنّ الكلام هو جزءٌ من تلك الطاقات والاستعدادات الكامنة في اللسان، الّتي خرجت من القوّة إلى الفعليّة، وتبلورت في الاستعمالات اليوميّة للألفاظ. يقول أحد المتخصّصين في اللسانيّات حول تميّز اللسان عن الكلام:

«المقصود من ثنائيّة اللسان ـ الكلام هو: الكلام هو ما يمكن ملاحظته مباشرةً من خلال ما يُبَثّ وما يُسمع. إنّه حدَث فرديٌّ ومنفردٌ دائمًا يُنتَج في لحظةٍ معيّنةٍ، بينما اللسان مستقلٌّ عن الفرد المتكلّم؛ لأنّه شيءٌ اجتماعيٌّ لا يمكنه أن يُدرك أو يُنقل إلّا بالكلام» [المصدر السابق].

. الجدير بالذكر أنّ الوصول إلى وصفٍ دقيقٍ للّسان لا يتأتّى إلّا بدراسة الكلام. ولا يمكن

التغافل عن دور المعطيات الاجتماعيّة والتاريخيّة في فهم التحوّلات الّتي يعرفها اللسان تاريخيًّا.

يعتقد دو سوسور بأنّ المهمّة الرئيسة لعالم اللغة هي الدراسة والبحث عن "اللسان" لا "الكلام"؛ لأنّ اللسان هو الّذي يُمكّـن المستخدم من فهم القواعد والمبادئ وتطبيقها من خلال الاستعمالات. بالنتيجة أنّ الكلام أو اللغة متأثّرةٌ باللسان، واللسان يستمدّ مرجعيّته من الثقافة، فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين الثقافة واللغة.

لا يخفى أنّ تمييز اللسان / الكلام ضمن الظاهرة اللغويّة في جميع مظاهرها وتجلّياتها، يعدّ من أبرز المبادئ الّتي قامت عليها لسانيّات سوسور وأهمّها، وتعتبر هٰذه النظريّة الحجر الأساس لصرح اللسانيات الحديثة.

3ـ يتبنّى نصر حامد أبو زيد نظريّة فرديناند دو سوسور في كتابه "محاضراتٌ في علم اللسان العامّ" الّتي تقول إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدالّ والمدلول علاقةٌ اعتباطيّةٌ، وليست علاقةً ذاتيّةً ضروريّةً؛ لذا يصرح دى سوسور: «في الحقيقة أنّ كلّ وسيلةٍ للتعبير تقوم أساسًا في أيّ مجتمعٍ على عادةٍ جماعيّةٍ، أو على المواضعة والاتّفاق، والمعنى واحدٌ» [المصدر السابق، ص 106]. ويقول أيضًا: «لا يجوز أن نشبّه اللسانَ ولا أن نقارنه بأيّ نوعٍ من أنواع العقود المتعارفة... إنّ الدلالة اللسانيّة تخرج عن إرادتنا، وإنّه لا سلطة لنا عليها» [المصدر السابق، ص 110]. ويرى سوسور أنّ الألفاظ والكلمات تظهر معانيها ومداليلها من خلال النسبة لبعضها البعض، فهناك نوعٌ من الحرّيّة في اختيار الألفاظ معانيها، بمعنى أنّ اللفظ يجد معناه في أثناء النِّسَبِ والروابط الموجودة بين الكلمات بشكلٍ حرٍّ من دون أن يعيّن له الواضع أو المستعمِل معنًى خاصًّا؛ لذا يقول سوسور: «ولمّا كانت الدلالة اللسانيّة اعتباطيّةً، فقد ظهر أنّ اللسان من حيث هو عبارةٌ عن نظامٍ متمتّعٍ بالحرّيّة، وقابلٍ للتنظيم بكيفيّةٍ إراديّةٍ، وأنّه يرتبط بمبدإٍ عقليٍّ وحسب» [المصدر السابق، ص 119].

وبعد أن استعرضنا النظريّة اللسانيّة لفرديناند سوسور، يمكن تلخيص نظريّته ضمن النقاط التالية:

أـ أنّ النصّ الدينيّ نصٌّ لغويٌّ محضٌ مع ما يمتلك من المكوّنات اللغويّة.

بـ لا تعكس اللغة الواقعَ الخارجيّ مباشرةً، بل تدلّ على المداليل والمفاهيم الذهنيّة من دون أن ترتبط بالواقع الخارجيّ.

جـ أنّ التصوّرات والمفاهيم مرآةٌ للثقافة، بل هي نتاج الثقافة.

دـ أنّ العلاقة بين اللغة والعالَم الخارجيّ تُدرك من خلال المفاهيم المنبثقة من الثقافة.

هـ تتبدّل المعاني والمفاهيم للنصوص بتبدّل البيئة الثقافيّة والنسيج الثقافيّ أو الاجتماعيّ، فمعاني النصّ الدينيّ ومداليله سيّالةٌ متبدّلةٌ نسبيّةٌ بتبع البيئة الثقافيّة الحاضنة له.

لذا يعتقد المنتمون إلى تاريخيّة النصّ بأنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار له النظام اللغويّ الخاصّ. وليس اختيار اللغة اختيارًا لوعاءٍ فارغٍ، وإن كان هٰذا ما يؤكّده الخطاب الدينيّ المعاصر؛ ذٰلك أنّ اللغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالَم وتنظيمه. وعلى ذٰلك لا يمكن أن نتحدّث عن لغةٍ مفارقةٍ للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدّث عن نصٍّ مفارقٍ للثقافة والواقع أيضًا، ما دام النصّ داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة. إنّ إلوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24]

لذا يصرّح أبو زيد بأنّ النصّ القرآنيّ يستمدّ مرجعيّته من اللغة، واللغة ـ كما هو معلومٌ ـ هي الناطق الرسميّ باسم الثقافة، من هنا يغدو القرآن مجرّد نتاجٍ ثقافيٍّ، لٰكنّه منتَجٌ قادرٌ على "الإنتاج" من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة، فيساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا. وهٰذا هو مفهوم "التاريخيّة" في مجال النصوص عمومًا، ويوصف به القرآن على وجه الخصوص. [المصدر السابق، ص 87]

بناءً على نظريّة التاريخيّة، «ليست النصوص الدينيّة نصوصًا مفارقةً لبنية الثقافة الّتي تشكّلت في إطارها بأيّ حالٍ من الأحوال. والمصدر الإلٰهيّ لتلك النصوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغويّةً بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباطٍ بالزمان والمكان التاريخيّ والاجتماعيّ. ما هو خارج اللغة وسابقٌ عليها ـ أي الكلام الإلٰهيّ في إطلاقيّته ـ لا يمتّ لنا نحن البشر بصلةٍ... فالنصّ القرآنيّ يستمدّ خصائصه النصّيّة المميّزة له من حقائق بشريّةٍ دنيويّةٍ اجتماعيّةٍ ثقافيّةٍ لغويّةٍ في المحلّ الأوّل، وهو تلك اللحظة الّتي نطق به النبيّ محمّدٌ ﷺ فيها باللغة العربيّة» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 92 و97].

النقد

أ ـ المشكلة الكامنة في الرؤية التاريخيّة هي تفسيرها لحقيقة "الوحي"، فإذا فُسِّرت حقيقة الوحي

كمجموعةٍ من النصوص العربيّة المستمدّة من الثقافة السائدة في جزيرة العرب، فنتيجتها هي أن نقول: إنّ الوحي وليد بيئته الحاضنة له، ونتاج ظروفه التاريخيّة. ولٰكن إذا فسّرنا الوحي أمرًا وراء الألفاظ والكلمات واللغات وقلنا: «إنّ الوحي حالةٌ إلٰهيّةٌ غيبيّةٌ بها يدرك الإنسان المعارفَ الإلٰهيّة الدالّة على سعادته الحقيقيّة، فهٰذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 132]. فالوحي التشريعيّ هو نوع شعورٍ باطنيٍّ خاصٍّ يوجده اللهُ ـ سبحانه ـ في بعض آحاد الناس، وهم الأنبياء عليهم السلام ، المعصومون من الخطإ والنسيان والزلّات، وليس من سنخ الإدراكات المعهودة والمألوفة عند البشر [المصدر السابق، ج 2، ص 160]، فيخرج الوحي والقرآن من إطار البيئة والظروف التاريخيّة، ويبقى الوحي مخلّدًا حيًّا غير محصورٍ في جدران الزمان والمكان.

ب ـ يحاول نصر حامد أبو زيد أن يقطع علاقة اللغة مع العالَم الخارجيّ، ويحصرها في نطاق المفاهيم والمداليل الذهنيّة الّتي تعبّر عن الثقافة وتتبدّل بتبدّل الثقافات. وهٰذه هي المشكلة المهمّة في نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ. ولا يخفى أنّ تفسير اللغة منقطعةً عن الواقع الخارجيّ يغاير ما تعارف عليه مستعملو الألفاظ في حياة البشر. فالشخص الّذي يستعمل جملة "الهواء نقيٌّ" يقصد توصيف الواقع لا حصر الألفاظ في المعاني والمداليل الثقافيّة فحسب، بل المعاني هي قنطرة الوصل إلى الواقع. فقطع علاقة اللفظ مع الواقع مخالفٌ للاستعمالات الشائعة بين المستعملين لتلك اللغة، مع أنّ نفي الواقع عن اللغة يستلزم النسبيّة في المعاني والدلالة والفهم.

جـ ـ هل العلاقة القائمة بين اللغة والثقافة من طرف واحد أو من طرفين؟ بمعنى: هل الثقافة هي الّتي تؤثّر بوحدها على اللغة، أم اللغة تؤثّر على الثقافة أيضًا؟ فلا يخفى أنّ اللغة وتطوّراتها تترك آثارًا مهمّةً على الثقافة وتغيّرها تغيّرًا كاملًا. فهناك تأثيرٌ متبادلٌ بين اللغة والثقافة، وكلّ واحدٍ منهما يؤثّر في الآخر، خلافًا للاتّجاه التاريخيّ الّذي يحاول أن يجعل هٰذا التأثير من ناحية الثقافة على اللغة فقط.

د ـ تستلزم نظريّة التاريخيّة دورًا باطلًا، بمعنى أنّ إدراك لغة النصّ يتوقّف على إدراك الثقافة السائدة في ذٰلك العصر الّذي تكوّنت فيه اللغة، من جهةٍ أخرى أنّ إدراك الثقافة وفهمها متوقّفٌ على إدراك اللغة وفهمها، فهناك دورٌ واضح البطلان؛ إذ يتوقّف فهم اللغة على الثقافة، ويتوقّف فهم الثقافة على اللغة. [عرب صالحى، چالش با ابو زيد، ص 143]

3ـ الأسس السياقيّة وأسباب النزول

من بين المباحث المطروحة في العلوم القرآنيّة استفاد أصحاب نظريّة التاريخيّة من مبحث "أسباب النزول" و"المكّيّ والمدنيّ" و"الناسخ والمنسوخ" في تأصيل هٰذه النظريّة؛ لأنّ أسباب النزول وشأن النزول تجعل الآيات القرآنيّة في إطارٍ زمانيٍّ ومكانيٍّ وثقافيٍّ محدّدٌ لا تتجاوزها بزعمهم؛ فلذا يصرح حامد أبو زيد:

«إنّ النصّ القرآنيّ نصٌّ مجزّأٌ، أي نصٌّ تكوّن في فترةٍ زمنيّةٍ تربو على العشرين عامًا، وارتبطت أجزاءٌ كثيرةٌ من لحظة تولّدها بسياقٍ يطلق عليه في الخطاب الدينيّ "أسباب النزول". هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تعدّدت مستويات الخطاب، بل وتعدّدت لغاته الثانويّة بالطبع؛ نتيجةً للتحوّل الّذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنةً الّتي تكوّن النصّ خلالها» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 103].

ويصرّح أبو زيد بأنّه لا تقتصر مستويات السياق الخارجيّ على معطيات "أسباب النزول" و"المكّيّ والمدنيّ" فقط، بل تمتدّ في بِنية الخطاب القرآنيّ ذاته إلى مستوياتٍ أشدّ تركيبًا. فهناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأوّل، محمّدٍ، وهو سياقٌ متعدّدٌ في ذاته بين التهدئة والتثبيت ـ تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآنيّ ـ وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانًا. [المصدر السابق]

النقد

بالنسبة إلى ما يتعلّق بـ "أسباب النزول وشأن النزول" الّذي تمسّك به بعض أتباع التاريخيّة، فهناك نقاطٌ وملاحظاتٌ مهمّةٌ ينبغي أن نأخذها بنظر الاعتبار:

1 ـ من الأمور الّتي تعتمد عليها تاريخيّة النصّ الدينيّ مسألة شأن النزول وأسباب النزول للنصوص الدينيّة والآيات القرآنيّة، وتعتبر هٰذا شاهدًا على تاريخيّة القرآن الكريم، وأنّه وليد بيئته الحاضنة له. ولٰكن من يراجع القرآن الكريم يجد أنّ هناك أكثر من ستّة آلاف آيةٍ قرآنيّةٍ ليس لجميعها أسباب النزول وشأن النزول، بل هناك كثيرٌ من الآيات القرآنيّة نزلت من دون شأن النزول أو أسباب النزول، كبعض الآيات المتعلّقة بالمعاد وأحوال القيامة وقصص الأنبياء عليهم السلام وغير ذٰلك. وقد أشارت كتب أسباب النزول إلى هذا الأمر، فقد ذكر الواحديّ أسباب النزول لـ 427 آيةً من مجموع آيات القرآنية البالغة 6236 آيةً، أي ما نسبته 7.5 ٪ من آيات القرآن

الكريم. وكذا السيوطيّ قد جمع في كتابه "لباب النقول" 888 آيةً، أي ما نسبته نحو 14٪ من آيات القرآن العظيم.

[أحمد محمد فاضل، الاتّجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن، ص 256]

إذن ليست هناك جدليّةٌ بين النصّ القرآنيّ والواقع التاريخيّ بنحو الموجبة الكلّيّة كما يتصوّره الفكر الحداثيّ.

من جهةٍ أخرى هناك كثيرٌ من الأحداث والوقائع حدثت في عصر نزول القرآن من دون أن تنزّل سورةٌ أو آيةٌ في خصوصها. فليس لكلّ حادثةٍ أو واقعةٍ حدثت في عهد رسول الله ﷺ آيةٌ تخصّها، ككثيرٍ من غزوات الرسول. فلو كان القرآن منتَجًا ثقافيًّا تاريخيًّا فلماذا سكت القرآن عن هٰذه الأحداث والوقائع ولم تنزل آيةٌ أو سورةٌ في شأنها؟! ولماذا هٰذا التغاير والاختلاف بين هٰذا القسمين: آياتٍ بلا أسباب النزول، وأسبابٍ وأحداثٍ بلا آياتٍ؟! هٰذا يدلّ على أنّ القرآن له أهدافٌ شاملةٌ عامّةٌ تعمّ جميع البشر إلى يوم القيامة، وليس القرآن نسيج ثقافته وحسب.

2ـ يعتقد كبار المفسّرون بأنّ الروايات الدالّة على أسباب النزول تُعاني من عدّة إشكاليّاتٍ:

أ ـ أنّ أسباب النزول في نفسها متعارضةٌ لا ترجع إلى معنًى واحدٍ موثوقٍ ويعتمد عليه. [الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ص 370]

ب ـ أنّ جلّ الروايات الواردة في أسباب النزول على ضعفها متضمّنةٌ لتطبيق الحوادث المنقولة تاريخيًّا على الآيات القرآنيّة المناسبة لها. [المصدر السابق]

جـ ـ أنّ لاختلاف المذاهب تأثيرًا في لحن هٰذه الروايات وسوقها إلى ما يخدم مذهبًا بعينه. بمعنى أنّ للتعصّب المذهبي دورًا واضحًا في اختلاق الروايات الدالّة على شأن النزول. [المصدر السابق، ج 4، ص 74]

د ـ أنّ للأجواء السياسيّة والبيئات الحاكمة في كلّ زمانٍ أثرًا قويًّا في الحقائق، من حيث إخفاؤها أو إبهامها، فيجب على الباحث المتأمّل أن لا يهمل أمر هٰذه الأسباب الدخيلة في فهم الحقائق. [المصدر السابق]

هـ ـ أنّ ما ذكروه من أسباب النزول كلّها أو جلّها نظريّةٌ بمعنى أنّهم يروون غالبًا الحوادث التاريخيّة ثمّ يشفعونها بما يقبل الانطباق عليها من الآيات الكريمة، فيعدّونها أسباب النزول، وربما أدّى ذٰلك إلى تجزئة آيةٍ واحدةٍ أو آياتٍ ذات سياقٍ واحدٍ ثمّ نسبة كلّ جزءٍ إلى تنزيل واحدٍ

مستقلٍّ، وإن أوجب ذٰلك اختلال نظم الآيات وبطلان سياقها، وهٰذا أحد أسباب الوهن في نوع الروايات الواردة في أسباب النزول. [المصدر السابق]

3ـ لا يستلزم ورود أسباب النزول ذيل الآيات الكريمة تخصيصها بموردٍ خاصٍّ؛ لأنّ القرآن يجري كجري الشمس والقمر، كما صرّحت به الروايات الصحيحة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام:

«إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، وَالْآيَةَ حَيَّةٌ لَا تَمُوتُ، فَلَوْ كَانَتِ الْآيَةُ إِذَا نَزَلَتْ فِي الْأَقْوَامِ مَاتُوا مَاتَتِ الْآيَةُ، لَمَاتَ الْقُرْآن، وَلٰكِنْ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْبَاقِينَ كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِينَ. إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَيَجْرِي عَلَى آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوَّلِنَا» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 35، ص 403]. قال العلّامة الطباطبائيّ في هٰذا الصدد: «وأمّا الحكم بأنّ الوقائع المذكورة في أسباب النزول تخصّص عموم آيةٍ من الآيات القرآنيّة، أو تقيّد إطلاقها بحسب اللفظ، فممّا لا ينبغي التفوّه به، ولا أنّ الظاهر المتفاهم يساعده. ولو تخصَّص أو تقيَّد ظاهر الآيات بخصوصيّةٍ في سبب النزول غير مأخوذةٍ في لفظ الآية، لمات القرآن بموت من نزل فيهم، وانقطع الحجاج به في واقعةٍ من الوقائع الّتي بعد عصر التنزيل، ولا يوافقه كتابٌ ولا سنةٌ ولا عقلٌ سليمٌ» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 370].

4ـ الأسس الإنثروبلوجيّة للوحي

تعتقد النظريّة التاريخيّة أنّ النصّ أداة اتّصالٍ يقوم بوظيفةٍ إعلاميّةٍ، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة الّتي يتضمّنها النصّ إلّا من خلال التعرّف على أطراف هٰذا الخطاب، وهي تشتمل على ثلاث ركائز:

أ ـ المرسِل، وهو الله ـ تعالى ـ الّذي أنزل الوحي.

ب ـ المتلقّي الأوّل للنصّ، وهو النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

جـ ـ الناس، وهم المخاطبون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بالنصّ. ويرى أصحاب نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ أنّ الركيزة الأساسيّة من بين هٰذه الركائز الثلاث هي المتلقّي الأوّل للوحي، لذا يقول نصر حامد أبو زيد:

«هناك طبيعةٌ مزدوجةٌ للنصّ، تلك الطبيعة الّتي تجمع بين الإلٰهيّ والبشريّ. الله ـ سبحانه

وتعالى ـ هو المتكلّم، لٰكنّ اللغة الّتي أوحي بها كلامه هي اللغة العربيّة (لسان القوم الّذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أنّ الوقوف عند جانب "المتكلّم" ينفي ـ أو يكاد ـ صفة "الرسالة" عن القرآن، وهي صفةٌ متواترةٌ. والرسالة تعني الاهتمام بالمخاطَب، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لا يمكن تجاهل "بشريّة" اللغة؛ لأنّها ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ. إنّ الجانب البشريّ في الوحي، سواءٌ من جهة المتلقّي الأوّل وهو النبيّ ﷺ أو من جهة اللغة، هو الّذي يجب أن يحتلّ اهتمامنا» [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 48].

يركّز الخطاب الحداثيّ على أنّ المتلقّي الأوّل للوحي ـ أعني الرسول ﷺ ـ عندما يتلقّى الوحي من المرسِل (الله ﷻ)، يتحوّل الوحي والكلام الإلٰهيّ إلى نصٍّ بشريٍّ غير مقدّسٍ؛ لأنّ النصّ دخل ذهن البشر وقلبه، وهو ذهن النبيّ وقلبه، فصار بشريًّا غير مقدّسٍ:

يقول نصر حامد أبو زيد: «النصّ منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه "نصًّا إلٰهيًّا" وصار فهمًا "نصًّا إنسانيًّا"؛ لأنّه يتحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنّ فهم النبيّ للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النصّ من تفاعله بالعقل البشريّ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينيّ بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتيّة للنصّ، على فرض وجود هٰذه الدلالة الذاتيّة. إنّ مثل هٰذا الزعم يؤدّي إلى نوعٍ من الشرك من حيث إنّه يطابق بين المطلق والنسبيّ، وبين الثابت والمتغيّر، حين يطابق بين القصد الإلٰهيّ والفهم الإنسانيّ لهٰذا القصد، ولو كان فهم الرسول. إنّه زعمٌ يؤدّي إلى تأليه النبيّ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا، والتركيز على حقيقة كونه نبيًّا» [المصدر السابق، ص 126].

وهٰذا الجانب البشريّ للوحي الّذي يتعلّق ببشريّة المتلقّي للنصّ له دورٌ مهمٌّ في تاريخيّة النصّ الدينيّ، وجعله بشريًّا ومنتجًا ثقافيًّا تاريخيًّا.

النقد

1ـ أنّ المقطع الّذي يقول فيه نصر حامد أبو زيد: «النصّ منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه "نصًّا إلٰهيًّا" وصار فهمًا "نصًّا إنسانيًّا"؛ لأنّه يتحوّل من التنزيل إلى التأويل» كلامٌ مبنيٌّ على أنّ هويّة البشر وذاته متبدّلةٌ ومتغيّرةٌ دائمًا، فخصلة البشريّة ـ بجميع سماتها من الخطإ والنسيان والزلّات ـ ذاتيّةٌ للإنسان لا تنفكّ عنه أبدًا. هٰذا الكلام ينبثق من الفكر الّذي يجعل كلّ شيءٍ متغيّرًا متبدّلًا بل عين التغيّر والتبدّل. بينما تشمل هٰذه الفكرة

نفسَها بحيث تجعل نفسَ هٰذا الكلام بشريًّا قابلًا للخطإ والاشتباه، فنفس هٰذه النظريّة تاريخيّةٌ مؤقّتةٌ.

2ـ لو كان النبيّ بشرًا غير معصومٍ من الخطإ وغير مسدَّدٍ بتسديدٍ إلٰهيٍّ، فلماذا أمر الله ﷻ عباده في القرآن بالإطاعة المطلقة للنبيّ ﷺ وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُـمْ﴾ [سورة النساء: 59]، ولماذا هدّد الله ـ تعالى ـ نبيَّه وقال: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۞ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [سورة الحاقّة: 44 – 46]؛ يقول العلّامة الطباطبائيّ ذيل هٰذه الآية الكريمة:

«وهٰذا تهديدٌ للنبيّ ﷺ على تقدير أن يفتري على الله كذبًا، وينسب إليه شيئًا لم يقله، وهو رسولٌ من عنده أكرمه بنبوّته واختاره لرسالته. فالآيات في معنى قوله: ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۞ إِذَن لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 74 و75]، وكذا قوله في الأنبياء بعد ذكر نعمه العظمى عليهم: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 88]. فمقتضى الآيات هو أنّ كلّ من ادّعى النبوّة وافترى على الله الكذب أهلكه الله وعاقبه في الدنيا أشدّ العقاب، وهو منقوضٌ ببعض مدّعي النبوّة من الكذّابين؛ وذٰلك أنّ التهديد في الآية متوجّهٌ إلى الرسول الصادق في رسالته لو تقوّل على الله ونسب إليه بعض ما ليس منه، لا مطلق مدّعي النبوّة المفتري على الله في دعواه النبوّة وإخباره عن الله تعالى» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 405].

ولا يخفى أنّ القول ببشريّة الوحي يخالف عصمة النبيّ الأعظم ﷺ ويخالف النصوص الدينيّة والآيات القرآنيّة.

3ـ لقد ذكر القرآن الكريم قولَ مَن ينكر على الأنبياء السالفين بذريعة أنّهم بشرٌ لا فضلَ ولا رجحانَ لهم على سائر الناس: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذينَ هُمْ أَراذِلُنا بادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرى لَكُـمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُـمْ كاذِبينَ﴾ [سورة هودٍ: 27]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا تُريدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبينٍ﴾ [سورة إبراهيم: 10]، وقوله تعالى: ﴿فَقالَ الْمَلَأُ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ما هٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُـمْ يُريدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُـمْ﴾ [سورة المؤمنون: 24].

وقد ردّ الأنبياء ﷺ على الكفّار بأنّهم بشرٌ، ولٰكن ليسوا بشرًا عاديّين، بل بشرٌ منّ الله

عليهم وأوحى لهم: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾ [سورة إبراهيم: 11]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ﴾ [سورة الكهف: 110]. فكأنّ "البشرية" جنسٌ شاملٌ لجميع الناس، ولٰكنّ "النبوّة وتلقّي الوحي" فصلٌ مميّزٌ يمتاز به الأنبياء عليهم السلام عن سائر الناس.

نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ"

لقد تأثّرت نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ بالدراسات الحديثة الّتي شاعت في العالم الغربيّ واستخدمتها لتأصيل أنّ النصّ منتَجٌ تاريخيٌّ وليد بيئته الحاضنة له، هٰذه الدراسات والعلوم الحديثة الّتي استفاد منها الحداثيّون حسب ما أحصاه محمد أركون عبارةٌ عن:

علم الإنسان ـ أو علم الأجناس البشريّة ـ (Anthropology) ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، ونظريّة المعرفة (Epistemology)، والتاريخيّة، وفقه اللغة التاريخيّ والمقارن (Philology)، وعلم الآثار (Archaeology) ، والفلسفة الوضعيّة والماركسيّة وغيرها من العلوم الّتي تساهم في تكوّن "العقل الحداثيّ". [أركون، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ص 83]

وقد حاول الفكر الحداثيّ العلمانيّ تطبيق هٰذه العلوم المختلفة على النصّ الدينيّ وإنشاء قراءةٍ حديثةٍ عصريّةٍ متلائمةٍ مع متطلّبات العصر الراهن ومقتضياته بزعمهم. وتركّز نظريّة التاريخيّة في ضوء المبادئ المذكورة أعلاه على أنّ النصّ تشكّل وولد من "الواقع والثقافة" وليس ظاهرةً مفارقةً للواقع التاريخيّ الاجتماعيّ، فالنصّ "منتَجٌ ثقافيٌّ".

لذا يعتقد الفكر الحداثيّ أنّ المدخل العلميّ لدراسة النصّ القرآنيّ هو مدخل الواقع والثقافة، والواقع الّذي ينتظم مع حركة البشر المخاطبين بالنصّ، وينتظم مع المستقبِل الأوّل للنصّ وهو الرسول، والثقافة الّتي تتجسّد في اللغة، وبهٰذا المعنى تكون البداية في دراسة النصّ من الثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق، ومن تحليل هٰذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهمٍ علميٍّ لظاهرة النصّ. إنّ القول بأنّ النص منتَجٌ ثقافيٌّ يكون في هٰذه الحال قضيّةً بدهيّةً لا تحتاج إلى إثباتٍ. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24]

يصرّح نصر حامد أبو زيد بالقول:

«إنّ النصّ الدينيّ تَشكّل في الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ خلال فترةٍ تزيد على العشرين عامًا. ينبغي تحليل النصّ الدينيّ في إطار النظام الثقافيّ الّذي ينتمي إليه. فإنّ دراستنا لمفهوم النصّ سعيًا لتحديد ماهيّة الإسلام لا ينبغي أن تغفل الواقعَ، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينيّة الملموسة الّتي يمكن الحديث عنها. إنّ "الواقع" مفهومٌ واسعٌ يشمل الأبنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، ويشمل المتلقّي الأوّل للنصّ أعني رسول الله ﷺ، كما يشمل المخاطبين بالنصّ. إنّ النصّ أداة اتّصالٍ يقوم بوظيفةٍ إعلاميّةٍ، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة الّتي يتضمّنها النصّ إلّا بتحليل معطياته اللغويّة في ضوء الواقع الّذي تَشكّل النصّ من خلاله» [المصدر السابق، ص 26].

ويركّز أصحاب الفكر الحداثيّ على أنّ القرآن ظاهرةٌ لا وجود لها خارج التاريخ، وهذا يبطل الرأي السائد من أنّ القرآن قديمٌ أزليٌّ له وجودٌ في اللوح المحفوظ. فيرون استحالة أن يكون النصّ القرآنيّ أزليًّا وأبديًّا لما فيه من التغييرات من الناسخ والمنسوخ والمكّيّ والمدنيّ وأسباب النزول؟! إلّا أن نعتقد بفرضيّةٍ أخرى وهي: أنّ القرآن نصٌّ تاريخيٌّ ولُغَويٌّ تشكَّل في الواقع والثقافة، وبعد التشكّل شكَّل الواقعَ والثقافةَ. فالقرآن تشكَّل في إطار الثقافة، فالنصّ القرآنيّ ليس منفصلًا عن مجتمعه وثقافته وعن المتلقّي الأوّل وهو الرسول ﷺ. [كريمى نيا، معناى متن، ص 505]

و يستشهد نصر حامد أبو زيد بمسألة الجنّ، وكيفية الاتّصال به، لبيان تأثّر النصّ بواقعه الثقافيّ ويقول:

«لقد ظلّ تصوّر اتّصال البشر بعالم الجنّ أو العوالم الأخرى بصفةٍ عامّةٍ جزءًا من المفاهيم المستقرّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهو الأساس الثقافيّ لظاهرة الوحي الدينيّ ذاتها. ولو تصوّرنا خلوّ الثقافة العربيّة قبل الاسلام من هٰذه التصوّرات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مستحيلًا من الوجهة الثقافيّة، فكيف كان يمكن للعربيّ أن يتقبّل فكرة نزول الملك من السماء على بشرٍ مثله ما لم يكن لهٰذا التصوّر جذورٌ في تكوينه العقليّ والفكريّ. وهٰذا كلّه يؤكّد أنّ ظاهرة الوحي ـ القرآن ـ لم تكن ظاهرةً مفارقةً للواقع، أو تمثّل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم ثقافته ونابعةً من مواضعاتها وتصوراتها. [المصدر السابق، ص 34]

ويميّز التيّار الحداثيّ في تبيين ماهيّة النصّ الدينيّ بين "الدين" و"الفكر الدينيّ"، فالدين هو مجموعة النصوص المقدّسة الثابتة تاريخيًّا، في حين أنّ الفكر الدينيّ هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعيّ أن تختلف الاجتهادات من عصرٍ إلى

عصرٍ، بل ومن الطبيعيّ أيضًا أن تختلف من بيئةٍ ـ واقعٍ اجتماعيٍّ تاريخيٍّ جغرافيٍّ عرقيٍّ محدّدٍ ـ إلى بيئةٍ أخرى، وبالنتيجة تتعدّد الاجتهادات. [المصدر السابق، ص 197]

فالنصّ الدينيّ ثابتٌ ومقدّسٌ تشكّل في ظروفٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ وثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ بمخاطب الوحي في جزيرة العرب، ولٰكن يمكن تفعيل هٰذا النصّ التاريخيّ الثابت المقدّس عن طريق تأويل النصّ، وهو قراءةٌ حديثةٌ للنصّ وفقًا للظروف الاجتماعيّة الحديثة في الوقت الراهن.

تركّز نظريّة التاريخيّة على أنّ النصوص، دينيّةً كانت أم بشريّةً محكومةٌ بقوانين ثابتةٍ، والمصدر الإلٰهيّ للنصوص الدينيّة لا يُخرجها عن هٰذه القوانين؛ لأنّها " تأنسنت" منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخيٍّ محدّدٍ. إنّها محكومةٌ بجدليّة الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتةٌ في "المنطوق" متحرّكةٌ متغيّرةٌ في "المفهوم". [المصدر السابق، ص 119]

بعبارةٍ أخرى أنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لٰكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنسانيّ ويصبح "مفهومًا" يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنسانيّ فهو نسبيٌّ متغيّرٌ، والقرآن نصٌّ مقدّسٌ من ناحية منطوقه، لٰكنّه يصبح مفهومًا بالنسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصٍّ إنسانيٍّ "يتأنسن". [المصدر السابق، ص 126]

جدليّة الخطاب الدينيّ والخطاب الحداثيّ في معنى النصّ

يحاول نصر حامد أبو زيد أن ينتقد الخطاب الدينيّ المعاصر الّذي يتجسّد في المذاهب الإسلاميّة ـ خاصّةً في مذهب أهل السنّة والجماعة ـ عن طريق مقايسةٍ بين الخطاب الدينيّ والخطاب الحداثيّ أو العلمانيّ. ولكلٍّ من هٰذين الانتماءين رؤيةٌ خاصّةٌ إلى النصّ الدينيّ نستعرضها في ضوء هٰذه المقارنة الّتي تتّضح معالم نظريّة التاريخيّة للنصّ الدينيّ من خلالها أكثر فأكثر.

1ـ ميزات الخطاب الدينيّ وخصائصه

أ ـ الإيمان بوجودٍ ميتافيزيقيٍّ مسبَقٍ على النصّ الدينيّ في العلم الإلٰهيّ وفي اللوح المحفوظ، قبل نزوله بين الدفّتين.

ب ـ التركيز على المرسِل وقائل النصّ بحيث تعطى الأولويّة عند مناقشة النصوص الدينيّة لله تعالى، وهو قائل النصّ، والتركيز على فهم مراده ومقصوده أكثر من التركيز على مستقبِل الوحي

والمخاطَب له.

جـ أنّ مهمّة الخطاب الدينيّ هي الوعظ والإرشاد؛ لأنّه يعتمد على الأقاويل الخطابيّة، وبذلك يتحوّل الخطاب العلميّ إلى خطاب الوعظ والإرشاد. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

دـ يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ "التطرّف" جزءٌ جوهريٌّ في نسيج الخطاب الدينيّ المعاصر، وأنّ "التكفير" سمةٌ أساسيّةٌ من سمات الخطاب الدينيّ [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 24] وقد حلّ "التفكير" محلّ "التكفير" في هذا الخطاب.

هـ يعتقد أبو زيد أنّ الخطاب الدينيّ يتجاهل السياق التاريخيّ ـ الاجتماعيّ للتراث، ويتعامل معه بوصفه بناءً شعوريًّا مثاليًّا مفارقًا لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. بعبارةٍ أخرى يسعى إلى رفض البُعد التاريخيّ للنصّ، مع الفصل بين النصّ وبين زمانه وتاريخه الّذي تشكّل فيه، بحيث يزعم الخطاب الدينيّ لنفسه قدرةً على الوصول إلى القصد الإلٰهيّ. [المصدر السابق، ص 95 و185]

يقول نصر حامد أبو زيد: «ليس المقصود بالبُعد التاريخيّ هنا أسباب النزول (ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع) أو علم الناسخ والمنسوخ (تغيير الأحكام لتغيّر الظروف والملابسات) أو غيرها من علوم القرآن، بل المراد من البُعد التاريخيّ هو ما يتعلّق بتاريخيّة المفاهيم الّتي تطرحها النصوص من خلال منطوقها؛ وذلك نتيجةٌ طبيعيّةٌ لتاريخيّة اللغة الّتي صيغت بها النصوص» [المصدر السابق، ص 118].

وـ من خصائص الخطاب الدينيّ على ما يتصوّره الفكر الحداثيّ هو التوحيد بين الفكر الدينيّ والدين، وتطابق التفسير مع النص. [المصدر السابق، ص 95]

زـ من خصائص الخطاب الدينيّ التجمّد على النصوص وتزييف مقاصد الوحي الكلّيّة، وإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاربة العقل الّذي حرّره الوحي. [المصدر السابق، ص 134]

2ـ ميزات الخطاب الحداثيّ وخصائصه

أـ التركيز على أنّ النصّ الديني تَشكّل في الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ خلال فترةٍ تزيد على العشرين عامًا. ينبغي تحليل النصّ الدينيّ في إطار النظام الثقافيّ الّذي ينتمي إليه. ولا ينبغي الغفلة عن الواقع الثقافيّ والتاريخيّ، بل علينا أن نبدأ بالواقع بوصفه الحقيقة العينيّة الملموسة الّتي يمكن الحديث عنها. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

قال نصر حامد أبو زيد:

«الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، مِن الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعاليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا. وإهدار الواقع لحساب نصٍّ جامدٍ ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورةٍ، يتحوّل النصّ إلى أسطورةٍ عن طريق إهدار بعده الإنسانيّ والتركيز على بعده الغيبيّ، الأمر الّذي يفسح المجال لتساؤلاتٍ عقيمةٍ عن طبيعة النصّ هناك، ويتحوّل الواقع إلى أسطورةٍ نتيجةً لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابعٍ نهائيٍّ عليها؛ تأسيسًا على مصدرها الغيبيّ، ثمّ محاولة فرض المعنى الثابت الأزليّ المفترض على الواقع الاجتماعيّ الإنسانيّ، والنتيجة الحتميّة لذٰلك إهدار النص والواقع معًا واستبدال الأسطورة بهما» [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 130 و131].

ب- يعتمد الخطاب الحداثيّ أو الوعي العلميّ على إنجازات العلوم اللغويّة، خاصّةً في مجال دراسة النصوص، ويؤكّد الجانبَ اللغويَّ والأدبيَّ للنصّ الدينيّ، ويفضّل الجانب الفنّيّ العربيّ على الاعتبار الدينيّ للنصّ.[انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

إذن يصرّ الخطاب الحداثيّ على دراسة "النصّ" من حيث كونه نصًّا لغويًّا، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافةٍ معيّنةٍ، دراسةً لا انتماء لها إلّا لمجال "الدراسات الأدبيّة" في الوعي المعاصر. يعتقد الخطاب العلميّ أنّ المنهج الوحيد الإنسانيّ الممكن لفهم الرسالة، هو منهج التحليل اللغويّ الّذي يدرس الكلام الإلٰهيّ من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافيّ الّذي تجلّى فيه. [المصدر السابق، ص 18 و26]

جـ- بناءً على الخطاب الحداثيّ أنّ النصّ الدينيّ ليس له خلفيّةٌ ميتافيزيقيّةٌ مسبقًا على وجود النصّ في العلم الإلٰهيّ أو في اللوح المحفوظ:

«في الحقيقة أنّ الفصل بين ما يطرحه النصّ عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصلٌ تعسّفيٌّ، لٰكن فصلٌ لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ. والمقصود بذٰلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عامًا. وإذا كانت هٰذه الحقيقة تبدو بدهيّةً ومتّفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجودٍ متافيزيقيٍّ سابقٍ للنصّ يعود لكي يطمس هٰذه الحقيقة البدهيّة، ويعكّر من ثمّ إمكانيّةَ الفهم العلميّ لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلٰهيّ للنصّ، ومن ثمّ لإمكانيّة أيّ وجودٍ سابقٍ لوجوده العينيّ في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة الّتي ينتمي اليها» [المصدر السابق، ص 24].

دـ التركيز على دور المستقبِل أو المتلقّي الأوّل للنصّ، وهو النبيّ الأعظم ﷺ عوضًا عن المرسِل وهو الله تعالى. لذا يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص ـ الله ﷻ ـ محورَ اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنّنا نجعل المتلقّي ـ الإنسان ـ بكلّ ما يحيط به من واقعٍ اجتماعيٍّ تاريخيٍّ نقطة البدء والمعاد. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 200]

هـ ـ التركيز على تعدّديّة التفاسير والتأويلات وفق المتغيّرات العديدة المتنوّعة، كالأفق المعرفيّ الّذي يتناول العالِم المتخصّص من خلاله النصَّ. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 9 و10]

وـ أنّ الخطاب العلميّ الحديث يعدّ الخطاب الدينيّ فكرًا رجعيًّا تثبيتيًّا ديناميكيًّا يحافظ على الأوضاع الاجتماعيّة المتردّية ويساندها، ويستنكر "التوجيه الأيديولوجيّ" الّذي يبعد عن "الوعي العلميّ". بعبارةٍ أخرى أنّ الخطاب العلميّ يعدّ نفسه ديالكتيكًا صاعدًا، ويعدّ الخطابَ الدينيَّ الشائعَ ديالكتيكًا هابطًا؛ لأنّ الخطاب الدينيّ يبدأ من المطلق المثاليّ في حركةٍ هابطةٍ إلى الحسّيّ والمتعيّن، ولٰكنّ الخطاب العلميّ يبدأ من الحسّيّ العينيّ صعودًا، يبدأ من الحقائق والبدهيّات ليصل إلى المجهول ويكشف عمّا هو خفيٌّ. [المصدر السابق، ص 26]

زـ أنّ الخطاب العلميّ قائمٌ على أساس التفرقة الواضحة بين الفكر الدينيّ والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها. فهناك فرقٌ بين الفكر الدينيّ وبين النصوص الدينيّة في ذاتها. وهٰذه التفرقة تسعى إلى فهمٍ موضوعيٍّ للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، وتسعى من جهةٍ أخرى لنزع قناع "القداسة" عن فكرٍ بشريٍّ وخطابٍ إنسانيٍّ، فليست العلمانيّة في جوهرها سوى التأويل الحقيقيّ والفهم العلميّ للدين. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 30 و31]

حـ أنّ الخطاب العلميّ يدعو إلى ضرورة التحرّر من عبوديّة القراءة النصّيّة الحرفيّة، وضرورة التأويل بحسب رؤيةٍ تاريخيّةٍ موضوعيّةٍ للنصّ، وفي ضوء ما يتحقّق من تطوّرٍ وتغيّرٍ في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير. [المصدر السابق، ص 32]

وثمّة خصائص أخرى ثانويّةٌ لا يتّسع المجال لذكرها.

اللوازم المترتّبة على "تاريخيّة النصّ الدينيّ"

تستلزم الرؤية التاريخيّة للأشياء بصورةٍ عامّةٍ وتاريخيّة النصّ الدينيّ بصورةٍ خاصّةٍ لوازمَ وآثارًا

خطيرةً ومهمّةً نستعرضها فيما يلي:

أ- بناءً على التاريخيّة أنّ جميع الأشياء والحقائق رهينة الظروف التاريخيّة والبيئة الحاضنة لها، فهي محبوسةٌ ومتأطّرةٌ بتلك البيئة لا تتجاوزها، ولا يمكن إسراؤها وإعمامها إلى سائر الظروف التاريخيّة والبيئات الاجتماعيّة الأخرى.

ب- من الآثار المترتّبة على التاريخيّة "بشريّة الدين"، وأنّ التعاليم الدينيّة لها قابليّة الخطإ والنقد والتقييم، ولهذا يوجب أن يفقد الدين مشروعيّته ومرجعيّته السامية، ويتحوّل إلى أمرٍ تاريخيٍّ مؤقّتٍ لا يعبّر عن حقائق عينيّةٍ واقعيّةٍ.

جـ- من الآثار المترتّبة على التاريخيّة هو أصل السيلان والتغيّر وعدم الثبات والدوام في الأشياء، بمعنى أن تتبدّل هويّةُ الأمور والأشياء بتبدّل الظروف التاريخيّة والبيئة الاجتماعيّة السائدة عليها. بما أنّ الأسباب والظروف التاريخية تؤثّر على ذات الأشياء تأثيرًا عميقًا وتُكوِّنها وتولِّدها، فكلّ شيءٍ وليد بيئته الحاضنة له ونتاج ظروفه التاريخيّة، فإذا تتبدّل الأسباب والمكوِّنات تتبدّل المسبَّبات والمعلولات بتبعها، فلا شيء ثابتًا في الكون والوجود، حتّى هويّة الإنسان ومقوّماته الذاتيّة تتحوّل بتحوّل الظروف الزمانيّة والمكانيّة والتاريخيّة.

دـ من اللوازم المترتّبة على التاريخيّة نفي "الكلّيّة" (Universality)؛ بمعنى نفي القواعد والأحكام الكلّيّة والشاملة في العلوم والمعارف البشريّة؛ لأنّ التاريخيّة تركّز على حصر المعارف البشريّة في أطرٍ تاريخيّةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ لا يمكن تعميمها لسائر الظروف والبيئات، ولهذا يستلزم نفي أيّ قاعدةٍ كلّيّةٍ ثابتةٍ في حياة الإنسان والعلوم البشريّة. ومن الغريب أنّ التاريخيّة نفسها تشتمل على ادّعاءاتٍ كلّيّةٍ عامّةٍ لجميع القرون والأعصار.

هـ- من جملة اللوازم الطارئة على التاريخيّة بشكلٍ عامٍّ وتاريخيّة النصّ الدينيّ بصورةٍ خاصّةٍ نفي الفطرة والنزعات الفطريّة المغروزة في وجود الإنسان؛ لأنّ التاريخيّة تركّز على نفي الحقائق الثابتة المشتركة المركوزة في جميع الناس، وترى أنّ وجودَ الإنسان وليد بيئته الحاضنة له وظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة.

وـ من أهمّ النتائج والتداعيات لنظريّة التاريخيّة التورّط في ورطة "النسبيّة" (Relativism) والتعدّديّة. وإذا قلنا إنّ النصّ الدينيّ "منتَجٌ ثقافيٌّ" يتشكّل في الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الخاصّة به، فبالنتيجة إذا تغيّرت تلك الظروف الثقافيّة والتاريخيّة، وتبدّل الواقع

الّذي تشكّل فيه النصّ، فبتبعه يتغيّر النصّ الدينيّ بتغيّرها ويتبدّل بتبدّلها، وهٰذا يؤدّي إلى النسبيّة والتعدّديّة في الدين. فهناك نصوصٌ متعدّدةٌ وفقًا لتعدّد الثقافات والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة المواكبة لها. فلو نُزّل القرآن في بيئةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ أخرى غير شبه جزيرة العرب، لكان القرآن متغايرًا تمامًا لما نجده اليوم بين أيدينا. وهٰذا من اللوازم والآثار الخطيرة لنظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ؛ لذا نرى أنّ نصر حامد أبو زيد يصرّح بهٰذه النتيجة في كتابه "نقد الخطاب الدينيّ":

«من الطبيعيّ أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيّات اللغويّة ـ الاجتماعيّة، لٰكن إذا كانت اللغة تتطوّر بتطوّر حركة المجتمع والثقافة، فتصوغ مفاهيم جديدةً، أو تطوّر دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقاتٍ أكثر تطوّرًا، فمن الطبيعيّ ـ بل والضروريّ ـ أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخيّة الاجتماعيّة الأصليّة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيّةً وتقدّمًا مع ثبات مضمون النصّ. إنّ الألفاظ القديمة لا تزال حيّةً مستعملةً، لٰكنّها اكتسبت دلالاتٍ مجازيّةً، والإصرار على ردّها إلى دلالاتها الحرفيّة القديمة وإحياء المفاهيم الّتي تصوغها إهدارٌ للنصّ والواقع معًا، وتزييفٌ لمقاصد الوحي الكلّيّة» [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 133].

كذٰلك يقول: «القراءة الّتي تتمّ في زمانٍ تالٍ في مجتمعٍ آخر تقوم على آليّتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريًّا بالنسبة لها ـ وهو ما يشير عادةً إلى الزمان والمكان إشارةً لا تقبل التأويل ـ وتكشف عمّا هو جوهريٌّ بالتأويل. وليس ثمّة عناصر جوهريّةٌ ثابتةٌ في النصوص، بل لكلّ قراءةٍ ـ بالمعنى التاريخيّ الاجتماعيّ ـ جوهرها الّذي تكشفه في النصّ» [المصدر السابق، ص 118].

يمكن أن نبيّن "النسبيّة" الّتي تترتّب على نظريّة التاريخيّة من منظارٍ آخر، وهو أنّ نصر حامد أبو زيد يعتقد بأنّ استخراج "المغزى" والفحوى من "الدلالة" والمعنى هو الغاية والهدف من النصّ. من جهةٍ أخرى أنّ قارئ النصّ ومفسّره له آفاقٌ فكريّةٌ وخلفيّاتٌ ذهنيّةٌ تشكّلت في بيئةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ، ولهٰذه الخلفيّات الذهنيّة والمسبقات الفكريّة دورٌ مهمٌّ في عمليّة تأويل النصّ. فكلّ قارئٍ يفسّر النصّ ويفهمه في ضوء مسبقاته الفكريّة ونزعاته الاجتماعيّة والثقافيّة. وهٰذا يجعل معاني النصّ متعدّدةً نسبيّةً لكلّ فردٍ فردٍ من الفاهمين والقارئين للنصّ. فمن الحريّ بنا أن نستشهد بما أقرّ به محمّد أركون من "النسبيّة" و"الفوضى" في القراءة التاريخيّة للنصّ الدينيّ:

«إنّ القراءة الّتي أحلُم بها هي قراءةٌ حرّةٌ إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتّجاهات... إنّها قراءةٌ تجد فيها كلّ ذاتٍ بشريّةٍ نفسَها، سواءٌ أكانت مسلمةً أم غير مسلمةٍ. أقصد قراءةً تترك فيها الذات الحرّيّة لنفسها ولديناميكيّتها الخاصّة في الربط بين الأفكار والتصوّرات، انطلاقًا من نصوصٍ مختارةٍ بحرّيّةٍ من كتابٍ (أي القرآن) طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه"، ولٰكنّها الفوضى الّتي تحبّذ الحرّيّة المتشرّدة في كلّ الاتّجاهات» [أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ص 76]. ولٰهذا الاعتراف من أركون غريبٌ جدًّا بحيث يستلزم أن تناقض نظريّة التاريخيّة نفسها.

ز- بناءً على تاريخيّة النصّ الدينيّ يفقد الدين غرضَه وغايته الرئيسة، وهو "الهداية"؛ لأنّه بناءً على الرؤية التاريخيّة أنّ الدين مقيّدٌ بأربعة قيودٍ: الذهن واللغة والتاريخ والزمان، فكلّ إنسانٍ على مرّ التاريخ يفسّر الدين ويفهمه حسب هٰذه القيود الأربعة، فتتعدّد التفاسير والأفهام من الدين وتتعارض في بعض الأحيان، فتضيع الهداية الإلٰهيّة المطلوبة بين ركام الظروف التاريخيّة والبيئة الثقافيّة لكلّ فردٍ من أبناء البشر. بينما وصف القرآن نفسَه بأنّه: "النور"، و"الحقّ"، و"البرهان"، و"البيّنة"، و"الهداية" و"الإبانة" وما شابه ذٰلك من الأوصاف والسمات الّتي تدلّ على الهداية المحضة والنور المبين.

ح- نفي الفهم الصحيح الخالص للنصوص الدينيّة، وعدم الوصول إلى المراد الواقعيّ لمُلقيها؛ لأنّ كلّ نصٍّ دينيٍّ متأثّرٌ ببيئته وثقافته الحاضنة له، فلا يُدرك مغزاه ومقصوده الحقيقيّ إلّا من عاش تلك البيئة والظروف التاريخيّة، فمَن أراد أن يفهم النصّ الدينيّ بعد ألفٍ وأربعمئة سنةٍ، وهو لا يعرف الظروف والبيئة التاريخيّة الّتي كانت مهيمنةً على النصّ الدينيّ، فكيف يمكن له أن يدرك مراد الله ﷻ من كلامه؟!

ط- من اللوازم المترتّبة على التاريخيّة عدم القطعيّة والحتميّة، والتركيز على الاحتمال بدل اليقين؛ لأنّ الاتّجاه الّذي ينيط كلَّ شيءٍ بالظروف الزمانيّة والمكانيّة والبيئة الاجتماعيّة والثقافيّة، لا يمكن أن يتبنّى اليقين والقطعيّة؛ لأنّ اليقين يلازم الثبات والدوام، ويستلزم البرهان اليقينيّ، فلا مجال للاحتمال والتخمين والتخرّص؛ لذا يقول أحد روّاد التاريخيّة:

«التاريخيّة تعني أن لا يجعل النصّ أو المذهب نفسه بشكلٍ متعالٍ فوقَ التاريخ، بل يجعل نفسه في ضمن الطابع الآنيّ الافتراضيّ، ويتّصف بصفةٍ احتماليّةٍ بعيدًا عن الاستراتيجيّة الدوغمائيّة» [أركون، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ص 135].

الدراسة النقديّة لنظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ

بعد أن تطرّقنا إلى المبادئ والأسس الّتي بُنيت عليها نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ"، وبعد تبيينها ينبغي هنا أن نقوم بتقييم هٰذه النظريّة ونقدها لنميّز الحقّ من الباطل فيها:

1ـ الأسس والمصادر المعرفيّة الّتي يعتمد عليها الفكر الحداثيّ ـ خاصّة نصر حامد أبو زيد ـ هي الأسس الحسّيّة والتجريبيّة الّتي تعتمد على الأمور المحسوسة والملموسة في الواقع العينيّ. والشاهد على هٰذا الادّعاء أنّه ينكر الوجود المسبق للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ وفي العلم الإلٰهيّ، ويعتبر "اللوح المحفوظ" مجازًا في القرآن الكريم. والشاهد الآخر هو أنّ نصر حامد أبو زيد يعتقد بأنّ بعضًا من المفاهيم والألفاظ المستعملة في القرآن كمفهوم "الشيطان" و"السحر" و"الجنّ" و"الحسد" و"التعويذات" من المفاهيم الّتي لا واقعيّة لها، بل كانت من جملة معتقدات الناس في عصر نزول الوحي وثقافتهم، وهي من جملة الشواهد التاريخيّة. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 205]

وهٰذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّ نصر حامد أبو زيد متأثّرٌ بالأسس المعرفيّة الحسّيّة التجريبيّة، وعلى فكره مسحةٌ من الفلسفة الوضعيّة. وقد تمّ نقد الأسس المعرفيّة للمدرسة الحسّيّة التجريبيّة في مجال "نظريّة المعرفة"، وأثبت الفلاسفة بطلانها وفسادها، فإذا تهدّم المبنى تهدّم البناء بتبعه.

2ـ أنّ نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسَها وتُبطل ذاتَها؛ لأنّ هٰذه النظريّة تشكّلت في إطارٍ تاريخيٍّ خاصٍّ ونسيجٍ ثقافيٍّ واجتماعيٍّ محدَّدٍ، فلا وجود لها خارج التاريخ، فليست منفصلةً عن مجتمعها وثقافتها ولغتها ومنظّرها. فالتاريخيّة نظريّةٌ بشريّةٌ غير مقدَّسةٍ تشكّلت في فترةٍ تاريخيّةٍ محدَّدةٍ، وفي واقعٍ ثقافيٍّ اجتماعيٍّ خاصٍّ. إذن نظريّة تاريخيّة النصّ وليدة بيئتها وثقافتها والظروف الاجتماعيّة الّتي تحيط بها، فهي منتَجٌ ثقافيٌّ متأثّرٌ ببيئتها الحاضنة لها ومكوّناتها، فلا جدوى ولا فائدة من هٰذه النظريّة في العصر الراهن للثقافات والبيئات المغايرة لها حسب المدلول المطابقيّ لها، فنظريّة التاريخيّة أوّل ما تهدّمه هو نفسها وذاتها.

يمكن ذكر هٰذا الإشكال النقضيّ بصورةٍ أخرى وهي: لا شكّ أنّ الفكر الاعتزاليّ ونظريّات المعتزلة الّتي استلهم منها نصر حامد أبو زيد، تكوّنت في بيئةٍ ثقافيّةٍ تاريخيّةٍ اجتماعيّةٍ خاصّةٍ وفي حقبةٍ زمنيّةٍ محدّدةٍ، وبما أنّ البيئة الّتي تشكّلت فيها نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ تختلف عن البيئة الثقافيّة الاجتماعيّة للاعتزال فلا يجوز لنصر حامد أبو زيد أن يستفيد من آراء المعتزلة في

تأصيل نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، ولٰكنّه اعتمد على ثقافة غير ثقافته، وليس هٰذا إلّا نوعًا من التناقض.

3ـ النقطة المركزيّة في نظريّة التاريخيّة هي التركيز على "الواقع التاريخيّ" أو "الظروف التاريخيّة"، ولٰكن ما هو المقصود من "الظروف التاريخيّة" أو "الأسباب والأرضيّات التاريخيّة" أو "البيئة الثقافيّة والاجتماعيّة" الّتي يكرّرها أتباع التاريخيّة؟

هناك عدّة فروضٍ واحتمالاتٍ:

أ ـ المراد من الظروف والبيئة التاريخيّة هو نفس الزمان والمكان بمعناهما العرفيّ، وهو المقياس والميزان الّذي يُقدّر به الأمور والأحداث. لا يخفى أنّ الزمان والمكان وعاءان للأشياء والأحداث والظواهر، ولا يمكن أن يؤثّرا في حقيقة الأشياء ويغيّرا ذواتها.

ب ـ المراد من الظروف التاريخيّة أو البيئة الاجتماعيّة هو العادات والتقاليد والرسوم السائدة على المجتمعات البشريّة في كلّ عصرٍ ومصرٍ، ولا شكّ أنّ هٰذه الرسوم والتقاليد والعادات وليدة الإنسان ونتاج بناء العقلاء، وبعضها معلولٌ لحاجات الإنسان الفطريّة ومتطلّبات الحياة الاجتماعيّة. فليست هٰذه التقاليد والأعراف والرسوم تغيّر حقيقة الأشياء وتجعلها نسبيّةً متبدّلةً.

جـ المقصود من الظروف التاريخيّة هو هيكليّة الحياة الاجتماعيّة وشاكلتها وصياغتها والنُّظم السائدة عليها. ولا يخفى أنّ هٰذه الصياغات والأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة والحكوميّة وليدة فكر الإنسان ومقتضيات الحياة الاجتماعيّة البشريّة، فهي وليدة الإنسان، لا أنّ الإنسان وليدها.

د ـ وإن كان المراد من الظروف التاريخيّة والواقع الثقافيّ هو نفس الأعيان والأشياء الخارجيّة من الأرض والسماء والشجر والحجر والأجسام، فهي وإن كانت متغيّرةً بأشخاصها، ولٰكن ثابتةٌ بأنواعها ومفاهيمها على مرّ التاريخ، فهٰذا لا يؤثّر في هويّة الإنسان، ولا يجعل ذاته متغيرًا متحوّلًا.

فالمفاهيم الّتي تركّز عليها نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ من "الظروف التاريخيّة" أو "الواقع الثقافيّ والسياق الاجتماعيّ" تُعدّ من المعقولات الثانية الفلسفيّة الّتي لها منشأ الانتزاع في الواقع، ولٰكن ليس لها مصداقٌ مستقلٌّ منحازٌ فيه. ينتزع الذهنُ هٰذه المعقولات الثانويّة من خلال المقارنة بين الأشياء، كمفهوم "الأعلى والأسفل" اللذين ليس لهما مصداقٌ مستقٌّ في الخارج إلّا بتبع منشإ انتزاعهما.

4ـ هناك فرقٌ بين الأرضيّة المهيِّئة لنزول الآيات الّتي سبّبت نزول الآية في خصوصها، وبين

الأحكام والتعاليم والمعارف الّتي نزّلت إثر حادثةٍ أو عقيب واقعةٍ تعالجها وتلبّي طلبتها. ونحن حتّى إن سلّمنا بأنّ القسم الأوّل أمرٌ تاريخيٌّ، ولٰكن لا نقبل أنّ يكون القسم الثاني تاريخيًّا ومختصًّا بواقعةٍ وحادثةٍ معيّنةٍ، على سبيل المثال أنّ الحرب العالميّة الثانية سبّبت أن يجلس عقلاء العالَم ويدوّنوا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، فإذا كانت الحرب العالميّة حادثةً تاريخيّةً حدثت في حقبةٍ زمنيّةٍ ومكانيّةٍ خاصّةٍ، فهل يجب أن يكون مفاد الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان أمرًا تاريخيًّا ومنتَجًا ثقافيًّا محدّدًا ببيئةٍ ثقافيّةٍ وتاريخيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ؟! كلّا، لا ملازمة بينهما، بل الحرب العالميّة الثانية صارت سببًا لتدوين قانونٍ شاملٍ يعالج كثيرًا من المشاكل في طول حياة البشر.

بعبارةٍ أخرى: صار هناك خلطٌ بين ما يقع في وعاء الزمان والمكان وبين ما هو متأثّرٌ بالزمان، فلا ملازمة بينهما. نعم الكلام الإلٰهيّ حدث في وعاء الزمان والمكان، فهو حادثٌ زمانيٌّ، ولٰكنّ هٰذا لا يستلزم أن يكون الوحي والقرآن متأثّرًا بالزمان بشكلٍ كبير؛ لأنّ الوحي تابعٌ للمصالح والمفاسد، وهي أمورٌ ثابتةٌ مستمرّةٌ، وإن كانت الألفاظ الّتي تحكي وتعكس هٰذه المعاني الثابتة زمانيّةً وحادثةً، ولٰكنّها مع ذلك لا تجعل النصّ الدينيّ نتاج ثقافته وبيئته.

لا شكّ في أنّنا لا ننفي عن النصّ القرآنيّ ارتباطه بالظروف والسياقات الّتي وردت فيها الآيات القرآنيّة، لٰكنّ ذٰلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخيّة لايعني اختصاصها بالمتلقّين الأوّلين الّذين كانوا في زمن نزوله في العهد النبويّ، بل ذٰلك باعتبار أنّ "الطبيعة البشريّة" واحدةٌ لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ومن ثمّ يكون الموضوع واحدًا؛ لذا يقول القرآن: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 1]. ولٰكنّ الخطاب الحداثيّ يحاول أن يجعل من التاريخ ـ الواقع ما يصنع الوحي، وليس الوحيُ هو الّذي يصنع التاريخ. [القرنيّ، موقف الفكر الحداثيّ العربيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 143 ـ 145]

5ـ استخدم الله ـ تعالى ـ اللغة العربيّة لغرض تفهيم طريق الهداية للناس وتبيينها، وهٰذا يستلزم أن تعكس اللغة العربيّة جانبًا من الثقافة السائدة على المخاطبين في عصر الرسالة، ولٰكن ليس هٰذا بمعنى أنّ القرآن منفعلٌ ومتأثّرٌ بالثقافة الشائعة والرائجة في جزيرة العرب، بل اللغة هي وسيلةٌ وآلةٌ للتفهيم والتفاهم وتبيين ما يرومه المتكلّم من إلقائه، فالله ﷻ استخدم اللغة العربيّة لتبيين كثيرٍ من المعارف والعلوم الإلٰهيّة من التوحيد ومعرفة الله ﷻ وما يتعلّق بالمعاد وأحوال يوم القيامة والأخلاقيّات والأحكام الّتي يحتاج إليها الناس إلى يوم القيامة.

الخاتمة

توصّلنا من خلال ما استعرضناه إلى نتائج مهمّةٍ منها:

1ـ تركّز نظريّة تاريخيّة النصّ على تأثر كافّة النصوص ـ بما فيها النصّ الدينيّ ـ بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ السائد في عصره، ولا يمكن أن تتعدّاه مطلقًا؛ فإنّ النص في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ تبلور في بيئته الحاضنة له. والمقصود بذٰلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عامًا.

2ـ تعتمد نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ" على أسسٍ ومبادئ خاصّةٍ، وهي عبارةٌ عن المبادئ العقديّة، وأنّ كلام الله أو الوحي ليس أزليًّا قديمًا، بل هو حادثٌ مخلوقٌ، فحادثة الوحي ذاتها واقعةٌ تاريخيّةٌ، وليست واقعةً أزليّةً ميتافيزيقيّةً. وكذٰلك المبادئ اللغويّة والسيمونطيقيّة، فالنصوص الدينيّة ليست سوى نصوصٍ لغويّةٍ، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنيةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ، تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقـافة الّتي تعدّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ.

3ـ تترتّب على نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ" نتائج وتداعياتٌ خطيرةٌ مثل: بشريّة الدين، نسبيّة الدين، التعدّديّة في فهم الدين، نفي صبغة الهداية عن الدين، واختزال النصّ الدينيّ بمجموعةٍ من القضايا والشواهد التاريخيّة.

4ـ تواجه نظريّة التاريخيّة عدّة إشكالاتٍ منها: أنّ نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسها وتُبطل ذاتَها، لأنّ هٰذه النظريّة تشكّلت في إطارٍ تاريخيٍّ خاصٍّ ونسيجٍ ثقافيٍّ واجتماعيٍّ محدّدٍ، فلا وجود لها خارج التاريخ.

بناءً على الرؤية التاريخيّة تتحوّل معاني الجملات والألفاظ بتحوّل الظروف والبيئة التاريخيّة، فكلّ بيئةٍ تاريخيّةٍ جديدةٍ تعطي معنًى جديدًا للألفاظ، وليس هٰذا إلّا التورّط في النسبيّة.

قائمة المصادر

ابن ابي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ

ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ

أحمد محمّد فاضل، الاتّجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن، دار الفتح، الأردنّ، الطبعة الأولى، 1438 هـ

أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل نحو تاريخٍ آخر للفكر الإسلاميّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2011 م.

أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974 م.

الطعّان، أحمد إدريس، العلمانيّون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، 1428 هـ

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد،كتاب العين، المحقق: د. مهدي المخزوميّ، د. إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال، 1997 م.

الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1426 هـ

القرنيّ، محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثيّ العربيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، مركز بحوث ودراسات البيان، الرياض، 1434 هـ.

كريمى نيا، مرتضى، معناى متن [معنى النصّ]، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ يكم، 1380 ش.

الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة، 1367 ش.

مجله فلسفه دين، دوره 13، شماره 4، زمستان 1395 ش، مقاله تاريخمندى قرآن و تحليل و نقد مبناى وحى شناختى آن، محمد عربصالحى.

مجله قرآن شناخت، سال سوّم، شماره دوّم، پاییز و زمستان 1389 ش، شماره 6، مقاله نقد تقریر أبوزید از تاریخمندی قرآن.

محمد عبده، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1989 م.

نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997 م.

نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسةٌ في علوم القرآن، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988 م.

نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995 م.

References

Ahmed Muhammad Fadel, Al-Ittijah Al-'Almani Al-Muasir Fi Ulum Al-Quran, Dar Al-Fateh, Jordan, 1st Edition, 1438 AH.

Al- Fairūzābādī, Muhammad ibn Yaqoub, Al-Qamoos Al Muheet, Maktab Tahqiq At-Turas fi Muassasat Ar-Risalah, Beirut, 1426 AH.

Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, Kitab Al-Ain, Eds. Dr. Mahdi Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Dar wa Maktabat Al-Hilal, 1997 AD.

Al-Kulayni, Muhammad Ibn Ya`qub, Al-Kafi, Ed. Ali Akbar Al-Ghafari, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 3rd Edition, 1367 AM.

Al-Qarni, Muhammad bin Hajar, Mawqif Al-Fikr Al-Hadathi Al-'Arabi Min Usul Al-Istidlal fi Al-Islam, Al-Bayan Research and Studies Center, Riyadh, 1434 AH.

Al-Ṭāʿan, Aḥmad Idrīs, Al-Almaniyon wa Al-Quran, Dar Ibn Hazm, Riyadh, 1st Edition, 1428 AH.

Arkoun, Muhammad, Al-Fikr Al-Usûlî Wa-Stihâlat Al-Ta'sîl Nahw Tarikh Aakhr Lil Fikr Al-Islami, Trans. Ed. by Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, Beirut, 4th

Edition, 2011 AD.

Arkoun, Muhammad, Naqd Al-Aql Al-Islami, trans. Hashem Saleh, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1st Edition, 2009 AD.Al-Suyuti, Jalal al-Din, Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an, Ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Publisher: General Egyptian Book Organization, 1974.

Ibn Abi Al-Hadid, Abd Al-Hamid, Sharh Nahj Al-Balaghah, Ed. Muhammad Abdul-Karim Al-Nimri, Dar Al-Kutub Al-Ilamiyah, Beirut, 1st Edition, 1418 AH.

Ibn Faris, Ahmad, Mujam Maqayis Al-lughah, Ed. Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, 1399 AH.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, Lisan al-Arab, Dar Sader, Beirut, 3rd Edition, 1414 AH.

Kariminiya, Murtada, Manaye Mutn [meaning of the text], Intisharat Tarh-e-No, Tehran, 1st Edition, 1380 AM.

Muhammad Abduh, Sharh Nahj Al-Balagha, Beirut, Dar Al-Marifa Li Al-Tibaa wa Al-Nashr, 1989.

Nasr Hamid Abu Zayd, Al-Naṣṣ Al-Sulṭah Al-Haqīqah, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi, Beirut, 4th Edition, 1988.

Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhom Al-Naṣṣ, Dirasah fi Ulum Al-Quran, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi, Beirut, 4th Edition, 1988.

Nasr Hamid Abu Zayd, Naqd Al-Khitab Al-Dini, Maktabt Madboli, Cairo, 3rd Edition, 1995.

Quran-Shenakht Journal, 3rd Year, No. 2, Fall 1389 SH, Maqala e Naqd taqrir Abu Zaid Az Tarikhmandi e Quran.

The Journal of Philosophy of Religion, 13th session, No. 4, Fall 1395 AM, Maqala e Trikhmandi Quran wa Tahlil wa Naqd e Mabani e Wahi-shanakhti aan, Muhammad Arabsalehi.