تاريخية الدين والوحي في الإسقاطية العلمانية

د. أحمد إدريس الطعان ـ جامعة دمشق.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

يتناول هذا البحث الرؤية العلمانية لظاهرة الأديان والوحي عموماً، وهي رؤية تندرج في داخل المنهجية المادية العامة التي تسعى دائماً لتفسير الظواهر اللصيقة بالإنسان تفسيراً (محايثاً) بحسب التعبير العلماني أي مادياً وليس (مفارقاً) أي غيبياً. وقد كان ظهر هذا المنهج في الفلسفة الغربية على أثر الصراع الدامي بين الكنيسة والعلم لعدة قرون، وانحسار الصراع لصالح العلم، وانهزام الكنيسة وسدنتها أمام مطرقة العلم والبحث العلمي، وقد اكتشف الإنسان الغربي أنه ظل مخدوعاً طوال ألف سنة بمقولات خرافية، ومعتقدات هلامية لم تصمد أمام البحث العلمي، فشكل ذلك لديه ردة فعل سلبية قوية إزاء مفهوم الدين عموماً، ولم يخطر في باله أبداً أنه إذا كانت ديانة الكنيسة قد سقطت فهذا لا يعني سقوط الدين الحق، فليس من الضروري أن يتمثل الحق حصراً في الكنيسة.

ومن سوء الحظ أن سؤال: هل الإسلام يمكن أن يكون هو البديل؟ لم يكن ليخطر آنذاك في البال بسبب الظروف العدائية الشديدة التي خلقتها الكنيسة بين الغرب والشرق الإسلامي على امتداد الحروب الصليبية. ولذلك اتجهت الفلسفة الغربية إلى العقل المطلق وآمنت به، واتجهت إلى الطبيعة والكون بحثاً وتنقيباً وتفسيراً، وحققت في ذلك نجاحات باهرة، وأدى ذلك إلى غرور شديد في العقل الإنساني جعله يضرب صفحاً عن كل الإمكانات الميتافيزيقية، واتجه العقل وحيداً دون أنيس في محاولة الإجابة عن كل الأسئلة، وهنا كانت كارثة العقل فهو بالفعل نجح في عالم الشهادة إلى حدود بعيدة، ولكنه بقدر ذلك أخفق في عالم الغيب، وعاد العقل حاسراً بعد رحلة طويلة من البحث المضني، والتفلسف الشاق عبر عدة قرون، وقد رفع العقل يديه مستسلماً معلناً عن خيبته في ذلك الحقل، وأنه لم يحرز أي تقدم، وهو ما يعبر عنه برتراند رسل فقد أصبحت ـ بنظره ـ السمة الأساسية التي تميز عصر اليوم في الغرب هي الإحباط، واليأس، والقنوط من الوصول إلى المعرفة[1]. وإن ثمرة العلمانية التي نجنيها في هذا العصر: اليأس الفكري المرير، والعدمية، واللاأدرية، وانفصام الإنسان عن العالم[2]، وإننا نعيش اليوم فيما أُطلق عليه اسم عصر الشك والقلق، والنسبية، والسخرية من كل شيء[3].

هذا ما حصل للأسف، والمشكلة الأكبر أن الإنسان يصر على تنكب الجادة الحقيقية، والمضيّ في تضييع الوقت والأجيال تلو الأجيال، وذلك حين يُعرض عن رسالة

الخالق عز وجل الذي ﴿**خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ (الأعلى: 2 - 3)، ومما يزيد الحزن أن بعض الباحثين العرب يريد أن ينقلنا إلى هذه الدوامة من الشقاء التي ارتكس فيها الإنسان الغربي إما انخداعاً بمظاهر المادة والتكنولوجيا والرفاهية المنظورة، والتي تغطي في كثير من الأحيان على ما بداخلها من آفات وأمراض، وإما استلاباً للذة العاجلة والمتعة القريبة. ولذلك يسعى كثير من هؤلاء الباحثين المُنمّطين إلى محاولة إسقاط التجربة الغربية في تفسير الدين الكنسي وكتابه المقدس على الإسلام وكتابه الكريم، وهم في ذلك يسعون جاهدين إلى استعارة كل ما أنتجه الصراع بين الكنيسة والفلسفة طوال عدة قرون لمواجهة الإسلام به، ولذلك أؤكد على أن الخطاب العلماني يمتلك أسلحة كثيرة جاهزة للتعتيم والترويج والتلاعب، فهي نتاج قرون عديدة ولا أعني بذلك أن هذه الأسلحة قوية ونافذة، وإنما أعني أنها متنوعة وقادرة على خلق الاضطراب في العقل الإسلامي، فهي بارعة في الهدم في الوقت الذي تعجز فيه عن البناء والتأسيس أشد العجز. إلا أن أشد ما يضعفها هو هذه النتائج المريرة الماثلة الآن أمام الأنظار في التجربة الأصل والحضارة الأم.

ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث في محاولته الكشف عن نموذج من نماذج الاستلاب العلماني للفلسفة الغربية في صراعها مع الكنيسة، ومحاولة تطبيق ذلك على الإسلام، وكان هذا النموذج هو في استعارة مفهوم التاريخية والتاريخانية كتفسير ناسوتي لظاهرة الوحي وصورتها القرآنية في التصور الإسلامي. وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

تمهيد: أشكال التاريخية.

يمكن - تبعاً لقسمة الدكتور عبد الوهاب المسيري بين علمانية شاملة وعلمانية جزئية - أن نميز بين شكلين من التاريخية في داخل الخطاب العلماني:

أولاً- التاريخية الشاملة: والمقصود بذلك أن الأديان[4]، عموماً والوحي بكل أشكاله، والكتب المقدسة بما في ذلك القرآن ليست إلا تجليات لتطور العقل البشري ومظاهر لنمو هذا العقل عبر التاريخ والتجارب والحياة. ومن هنا فالقائلون بتاريخية الإسلام أو القرآن ينطوون تحت هذا الإطلاق.

ثانياً- التاريخية الجزئية: ونعني بها القول بتاريخية بعض الأحكام الشرعية، وكونها لم تعد صالحة للعصر، ولم تعد تناسب التطور الذي يشهده العقل البشري.

ولا بد من الإشارة إلى أن حديثنا في الأساس يتوجه إلى التاريخية الشاملة ودعاتها، أما القائلون بتاريخية بعض الأحكام فالخلاف معهم هين والخطب يسير، لأن أحكام الفروع تتغير بتغير الأزمان، والخلاف أحياناً يكون حول الأساس الذي يتغير معه الحكم ففي حين يرى العلماني أن الأساس هو كون الحكم تاريخياً، أي غير صالح للاستمرار، نقول نحن إن الحكم مرتبط بمناطه في كل زمان ومكان، والأساس هو مدى

تحقق شروط تطبيقه.

المبحث الأول: تاريخية الأديان في الفكر الغربي.

لقد اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تطورياً، أو نفسانياً أو تاريخياً بعيداً عن أي غيب أو ميتافيزيقا، وبدأ يشيع ذلك بين المفكرين الأوربيين في العصور الحديثة منذ بدأ الشك يتفاقم على أيدي الرشديين - كما أسلفنا - وتبنى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان وتكونها فقد رأى توماس هوبز (1588-1679م) أن الدين ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف[5]، وجوهر الدين لا يقوم على الحقائق وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة، وليست الصفات التي نخلعها على الإله إلا كلمات تعبر عن عجزنا ورغبتنا في إرضاء قوة مجهولة[6].

وكان ديفيد هيوم يسمى الدين "الخرافة المستقرة" وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية كما أسلفنا[7]. وفي كتابه "رسالة في التاريخ الطبيعي للدين" أظهر هيوم أن الدين تطور بحسب تطور وعي الناس فقد تخيلوا أولاً كائنات غير مرئية تسِّير أمورهم فافترضوا بعضاً منها آلهة فعبدوا آلهة متعددة، ثم تصوروا فيما بعد أن هذه الآلهة المتعددة تابعة لإله واحد فنشأت ديانة التوحيد[8].

ويُعتبر أوجست كونت (1798-1857م) أبرز المنظرين لمسألة تطور الأديان وتاريخيتها فمن المعتقدات الأساسية عنده قانون المراحل الثلاث:

- **المرحلة اللاهوتية** وفيها نسب الناس الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادة كائنات فعالة تشبههم إلى حد كبير وبدأت هذه المرحلة بما يسميه كونت "الفتشية" أو "المذهب الحيوي"[9].

- والمرحلة الثانية هي **المرحلة الميتافيزيقية** وفيها يشيع التعدد أيضاً ولكن بشكل أقل حيث تنسب الإرادة إلى كائنات طبيعية عظيمة كالسماء والبحر والأرض وتتخذ هذه الموجودات كآلهة يجب استرضاؤها.

- والمرحلة الثالثة: وهي **المرحلة الوضعية** وفيها تُجمع الآلهة جميعاً تحت سيطرة إله واحد وتلك هي مرحلة التوحيد [10].

وعبر لسنج عما يشبه فكرة أوجست كونت في كتابه "تربية الجنس البشري" حين قسم مراحل الإنسانية إلى ثلاث مراحل: مرحلة الطفولة التي تقابل اليهودية "إله الأمر" ومرحلة المراهقة التي تقابل المسيحية "إله الحب" ثم مرحلة العقل التي تقابل فلسفة التنوير واستقلال العقل البشري والإرادة الإنسانية [11].

ولم يكن موقف هربرت سبنسر (1820-1903م) يختلف كثيراً عما طرحه أوجست كونت فالميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة سراب خادع [12]، وعلى الدين أن يعترف بأن لاهوته خرافة لتبرير إيمان يتنافى مع العقل[13].

ويفسر نشأة فكرة الألوهية بأنها نتيجة للأحلام والأشباح والخوف من القوى المجهولة، أو نتيجة للتقديس الذي يحظى به زعماء القبائل، فعن طريق تقديم الهدايا لهم نشأت فكرة القرابين، ثم تطور ذلك إلى عبادة واتخاذ تماثيل لهؤلاء الزعماء يُتقرب إليها، وكان هذا هو الشكل البدائي لظهور الأديان ثم تطور ذلك من التعدد إلى إله مركزي قوي قادر على كل شيء تدين له كل الآلهة بالخضوع[14].

وبنظر كروتشي (1866- 1952م) الدين موروث بدائي عن الشعوب القديمة والبديل الذي نملكه هو تراثنا الفكري والعقلي الذي ينزع من الدين كل أسباب البقاء[15]. وعند سنتيانا (1863-1953م) الإيمان غلطة جميلة[16]، ويعتقد كما يعتقد ليوكريتش أن الخوف هو منشأ اعتقاد الإنسان بالآلهة ويضاف إلى هذا الخوف الخيال الذي يدفع الناس إلى العبادة والتجسيم[17].

ولا تختلف فلسفة دوركايم (1858-1917م) عما سبق إلا في إبراز البعد الاجتماعي في نشوء الأديان فالدين عنده بدأ بتصور الناس لقوة متفرقة في الأشياء ليست مشخصة ثم تشخصت في الطوطم أولاً وفي الإله الواحد أخيراً[18]، والظاهرة الاجتماعية هي العامل الأساسي في نشوء الدين وتطوره من التعدد إلى التوحيد[19].

أما فرويد فيصنف الأديان باعتبارها وهماً من أوهام الجماهير نشأت نتيجة لضرورة حماية الإنسان لنفسه من قوة الطبيعة الساحقة المتفوقة والناس في رأيه يميلون إلى الاعتقاد بوجود أب وراء هذا الكون لأنهم بوصفهم أطفالاً بحاجة ماسة إلى رعاية الأب وهذه الطفولية مقدور لها أن تُتجاوز بالتأكيد [20].

ويعترف فرويد بأن بحوثه النفسية تقلل من أهمية الدين وتجعله في مستوى مرض العصاب النفسي الذي يصيب الإنسانية وتُفسَّر قواه العظيمة بنفس الطريقة التي نُفسِّر بها المرض العصابي الذي يصيب مرضانا [21]، «والظواهر الدينية لا تفهم إلا على منوال الظاهرة العصابية للفرد، والتي اعتدنا جداً على أنها بمثابة رجوع لأحداث هامة قد عفى عليها النسيان طويلاً من التاريخ البدائي للأسرة الإنسانية، وأنها مدينة بهذه الصفة الحصرية إلى ذلك الأصل نفسه، ومن ثم فهي تستمد تأثيرها في البشرية من الحقيقة التاريخية التي تحتوي عليها»[22].

فالأديان والمحرمات أو ما يسمونه "التابو"[23] عند فرويد وثلة من السخفاء أمثاله نشأت نتيجة لتسلط الأب على أولاده في المجموعة الإنسانية الأولى، مما أدى إلى تكاتف الأولاد وتحالفهم لقتله، فلما قتلوه ثارت العداوات والحروب بينهم للسيطرة على مكانة الأب، وكثر القتال دون أن يثمر شيئاً، فاتفقوا على أن ينظموا العلاقات بينهم ويضعوا نظاماً

وقانوناً يحدد الحقوق والواجبات، وهكذا نشأ نظام التحريم وحرمة سفاح القربى بالتحديد، لأن القتال والنزاع كان أساساً من أجل السيطرة على الأمهات والأخوات، ولكن الأخوة بعد أن قتلوا الأب أصبح رمزاً ومثلاً لهم، وأصبح ذكرى عزيزة عليهم جعلتهم يتخذون حيواناً كرمز له سمي"الطوطم"[24] وأخذوا يقدسون هذا الطوطم ويعبدونه ولكنهم يذبحونه كقربان في نفس اليوم الذي ذبحوا فيه الأب[25].

«إن الطوطمية بعبادتها لبديل عن الأب وبالازدواجية التي تتضح في عيد الطوطم وبإقامة المهرجانات التي تذكر به، وبفرض قوانين يعاقب على خرقها بالموت، هذه الطوطمية كما أستنتج يمكن النظر إليها على أنها أول ظهور للدين في تاريخ البشريـة»[26].

لا يمكن في هذا السياق إغفال التفسير الماركسي لنشوء الأديان ويقوم على أن:

كل المراسم الدينية والعبادات والقرابين والصلوات والأدعية ما هي إلا تعبير عن خوف الإنسان وعجزه النسبي، وسبب العجز هو نمو الإنتاج الضعيف وعجزه أمام مظاهر الطبيعة، فلم يجد الإنسان أملاً ينقذه إلا بأن يخترع فكرة الله (عز وجل) يقول إنجلز: «تكمن أصول الديانة في النظريات المحدودة الجاهلة التي تنشأ في حالة الهمجية».

- والعامل الثاني المقترح في نشوء الدين هو الجهل الذي يدفع الناس إلى افتراض تفسيرات خيالية سحرية، ثم يتفاقم الأمر فتتبنى الطبقات المستغِلة هذه التفسيرات لترسيخ سلطانها وكبح الطبقات الفقيرة، ثم تختلق عالماً آخر تعد به البؤساء بالخلاص في الآخرة وتختلق لذلك المعجزات والخوارق[27].

وكانت نظرية تشارلز داروين (1809-1882م) أساساً تستند عليه كل من الماركسية [28] الفرويدية [29] في بحوثهما الجديدة المناهضة للأديان، واعتُبر داروين ناجحاً في تقويض التفسير الديني للوجود وقصة الخلق المسطرة في الكتب المقدسة عن طريق حفرياته وأثرياته التي أيد بها نظريته في التطور، والتي تستبعد كل غائية، وتعتمد على محض الاتفاق والمصادفة [30]، فهو بنظر - بعض شُرَّاحه - يرى أن النظام الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية، ولكنـه نتيجـة للتوافق أو التكيف بين أعضاء الكائن الداخليـة، وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها[31].

وهكذا أحل التطور الدارويني مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة والنسبي محل المطلق، والحركة محل السكون[32]، والصيرورة تعني النظر إلى كل شيء: الله، الطبيعة، الإنسان، المجتمع، التاريخ، ليس على أنها أشياء تتغير فحسب بل تتطور دون توقف إلى أشياء جديدة ومختلفة، فهي لا تعتقد بوجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية [33]، وهو ما يعني الحداثة [34] ومن ثم التاريخية.

ومع أن النظرية الداروينية تلقت صدمات نقدية أجهضتها وقضت عليها[35]، حتى قال غوستاف لوبون: تلاشت نظرية دارون إلى الأبد[36]، إلا أننا سنرى أن البعض يظل يتشدق بها في كل المناسبات.

لنبق مع غوستاف لوبون الذي حكم على نظرية دارون بالسقوط لنشير إلى أن هذا لا يعني أنه متحالف مع الأديان فله تخميناته أيضاً في عوامل نشوء الأديان وانتشارها وتطورها ويمكن تلخيص العوامل التي تُكوِّن الأديان عنده في ثلاثة عوامل: الرغبة في الخلود، الخوف والرجاء، الرغبة في عالم آخر[37].

ولا يمكن عنده تفسير الأديان بالعقل، لأنها تستند على ثلاثة أسس ليس العقل واحداً منها وهي: الإيمان، والشعائر، والرموز[38]. كما أن انتشارها لا صلة له بالعقل إذ أن المزاج النفسي والحاجات النفسية البشرية المتشابهة عامل أساسي في سرعة شيوع الأفكار الدينية بين الناس وتَمكُّنها من المجتمعات[39]. ويعتبر العدوى النفسية[40] كعنصر اجتماعي نفسي ذات خطر كبير في تقبل الناس للأديان دون حاجة إلى الدليل والبرها[41].

المبحث الثاني: تاريخية الأديان في الفكر العربي.

أولاً – تطور الأديان:

تلقف بعض الباحثين العرب النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان وطفق بعضهم يعرضها بين المسلمين على أنها من إبداعه مستغلاً في ذلك جهل السواد الأعظم من الأمة باللغات الأجنبية، ويترافق ذلك غالباً مع فنون من العجرفة العلمانية مثل وصف الفكر الإسلامي بالدوغمائية والاجترارية والتقليدية والجمود والتخلف والانحطاط والماضوية والظلامية إلى غير ذل[42].

ولكن ـ في واقع الأمر ـ ما يمارسه العلمانيون لا يمكن تصنيفه إلا تحت وصفين كلاهما أسوأ من الآخر: السطو أولاً، والاجترار ثانياً، فيُسرق الفكر الغربي ويُعرض في بلادنا هنا مجرداً عن مصادره ويصبح "سراقه" قادة للفكر، وقادة للنهضة، وهم لو كشف الغطاء ليسوا أكثر من لصوص نصوص يمارسون مهنة السرقة باحتراف وإتقان، وليس لهم من شرف الإبداع أي نصيب إلا إذا كان الإبداع المراد هو الاحتراف والدربة اللصوصية.

أما الفكر الإسلامي ـ فحتى لو سلمنا جدلاً بأنه اجتراري ـ فإن اجترايته عصامية نبيلة في ظروف عصيبة تمر بها الأمة، وليست اجترارية لصوصية ومتعجرفة كما هو الحال لدى كثيرٍ من العلمانيين[43].

كانت البداية أخطاء وقع فيها بعض العلماء نتيجة للانبهار الحضاري عندما قال البعض بتطور العقيدة الدينية من الوثنية إلى التوحيد كما رأينا عند أغلب فلاسفة الغرب لأن "البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مذاهب من

الوهم، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليقة توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبية العالية التي كانوا يشعرون بوجودها فعظموها لهذا التوهم، فكان ذلك عبادة له، لأن العبادة هي تعظيم ينشأ عن الاعتقاد بالسلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب حتى استعدوا بالارتقاء إلى فهم الحقيقة، وهي أن كل ما في الكون ما عرف سببه وما لم يعرف خاضع للسنة العامة في الأسباب والمسببات، وأن الخالق الواضع لهذه السنة لا يحل في شيءٍ من هذه المخلوقات، حينئذ بعث فيهم مبشرين ومنذرين فبينوا حقيقة الدين»[44] .

ولذلك - فيما يرى محمد عبده - عبدوا الثور والثعبان والجمل أولاً ثم ترقوا فعبدوا السحاب والكواكب حتى استعدت عقولهم لفهم الحقيقة فبعث الله فيهم مبشرين ومنذرين[45]. وقد اعتذر عن محمد عبده بأنه يستخدم فكرة التطور للتأكيد على أصالة فكرة التدين في النفس البشرية ومواءمته لحاجاتها في كل مرحلة من مراحلها كما أنه يحصل بتدبير إلهي[46]، وهو اعتذار يمكن قبوله عقلاً، ولكنه لا يتسق شرعاً مع ما هو مقرر بصراحة في القرآن الكريم: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: 30] ﴿**وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ [البقرة: 31] هل يعلم الله عز وجل آدم الأسماء كلها وأسماء الأشياء ولا يعلمه التوحيد؟ ثم أليس قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: 56]، بناقض لمقولة التطور هذه ؟ إذ يفيد أن الله عز وجل خلق الإنسان لعبادته، فكيف يخلقه لعبادتـه ولا يعلمه كيف يعبده؟ كيف يعلمه العبادة ولا يعلمه أشرف ما فيها وهو التوحيد؟

لقد مرت الإنسانية بنظر – محمد عبده – بأطوار أشبه بعمر الفرد، ولم تنزل الأديان إلا عندما بلغت مرحلة الترقي والتقدم التي أهَّلتها لاستقبال الرسالة الإلهية الممتثلة في الأديان الثلاثة، وهذه الأديان نفسها خاضعة للتطور أيضاً «جاءت أديان والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولة للناشئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه، فلم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلطف في الوجدان، أو يرقى إليه سلم البرهان... فأخذتهم بالأوامر الصادعة، والزواجر الرادعة... ثم مضت على ذلك أزمان... جاء دين يخاطب العواطف ويناجي المراحم، ويستعطف الأهواء، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى، وكانت سنن الاجتماع البشري قد بلغت بالإنسان أشده، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»[47].

هذا الذي قاله محمد عبده يقرره العقاد أيضاً في قوله: «التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية، لكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه، بل تعثر في سعيه،

وأخطأ في وعيه، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع، وحدود المعرفة عصراً بعد عصر، وحالاً بعد حال فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم»[48].

يمكن أن يُعتذر عن العقاد بالقول: إنه يرى أن الدين نزل كاملاً صحيحاً بالتوحيد وأن الأنبياء علموا الإنسان التوحيد الصحيح، ولكن الإنسان أبى أن يستوعب العقيدة كما هي، وصعب عليه ذلك حتى بلغ رشده، ولكن قوله «فلم يُلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم» يُعكِّر هذا الاعتذار.

ولكن يبدو أن فكرة التطور هذه أخذت تروج في كتابات العلمانيين المعاصرين وكأنها مسلمة غير خاضعة للنقاش فتبنى أبو القاسم حاج حمد القسمة الكونتية للتاريخ الإنساني مع شيء من التحوير عندما رأى أن البشرية مرت بثلاثة أطوار:

الطور الأول: هو العقلية الإحيائية الأنيمية وهي أدنى درجات الوعي العقلي البشري واستمر هذا الطور إلى إبراهيم عليه السلام وجزء من حياته، ثم دخلت البشرية في الطور الثاني: ويسمى طور الثنائيات مر بها موسى وعيسى عليهما السلام ثم العصر النبوي المحمدي إلى اليوم في القرن الخامس عشر الهجري حيث تبدأ العالمية الإسلامية الثانية وهو الطور الثالث من أطوار البشرية[49].

ويجازف سيد القمني حين يقول: «وقد اتفق العلماء تقريباً (والحال أنهم لم يتفقوا لا تقريباً ولا تبعيداً)] على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسية بدءاً من عبادة ظواهر الطبيعية، ثم عبادة الأجداد أو العكس في بعض المدارس، ثم عبادة أرواح نصف مادية، ثم عبادة آلهة متعددة، ثم إله قومي واحد، ثم إله عالمي، كما اتفقوا على أن ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً وامتنانه لعطائها كان الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية، مع نشوء علاقات اجتماعية تسلطية حولت الألوهية من الطبيعة إلى الإنسان، وكان فشل محاولات التمرد على الأوضاع الظالمة عاملاً هاماً في تثبيت الوعي عند الحالة التي كان فيها ليبقى الدين عبودية ذاتية للمضطهدين»[50].

أما كيف نشأ الدين فيوضح القمني أن الأسطورة كانت هي السائدة في الأديان البدائية، ثم تطور الأمر نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى تجلي الدين كبديل معرفي للأسطورة. وجاء الدين بفعل عبقرية بعض الأشخاص ليصبح مفروضاً على الناس، بعكس الأسطورة التي كان الاعتقاد بها اختيارياً، ثم تطور الدين ليصبح أداة قمع وفرض، وليظهر مفهوم الإيمان والكفر، فالدين نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل، وهي أمور ناتجة عن ضعف العلوم الطبيعية والتصور الثنائي للكون ما بين روح أو عقل أو نفس، وبين مادة جامدة[51].

لا أظن أننا بحاجة إلى أن نلفت النظر إلى العناصر الماركسية في النصوص القمنوية السابقة فهي بارزة بشكل واضح، وتبدو بشكل أوضح في قوله بأن الأديان الكبرى الثلاثة هي من إفرازات المواطن السامية شرقي المتوسط[52] وفي قوله: «الدين كان دوره

إسدال الأستار على التفسير الموضوعي للواقع، والتعويض عن عجز الإنسان عن الوصول لإجابات صادقة مع تبرير مرارة الواقع، وتقبل هذا الواقع على أساس خلاص قادم»[53].

ولأن الأديان إفرازات اجتماعية بيئية فهي مرتبطة بالأماكن التي تنشأ فيها، ومعتقداتها تعبير عن أماكن نشوئها، فالبيئة الزراعية يسود فيها تعدد الآلهة بسبب تعدد مظاهر الحياة: أنهار، أشجار، أطيار، والبيئة الصحراوية يسود فيها التوحيد بسبب وجود صحراء ممتدة ساكنة[54].

هكذا يقرر القمني عندما يحلو له أن يتمركس، ولكن هذا لا يمنعه أحياناً أن ينقض كلام نفسه عندما يقرر أن المصريين هم الذين اكتشفوا التوحيد[55]، وأن العرب وبني إسرائيل هم تلامذة المصريين في التوحيد "الأخناتوني"[56].

كيف يكون ذلك؟ والمصريون يعيشون في بيئة زراعية يُفترَض أن تكون قائمة على التعدد في الآلهة كما يزعم، والعرب يعيشون في صحراء ويُفترَض أن يكونوا موحدين كما يخبص؟ ولكن لا بأس فما دام فرويد قال ذلك وقرر بأن موسى مصري تأثر بالتعاليم الأخناتونية لأن أخناتون هو أول من اكتشف التوحيد[57]، وأخذ موسى ذلك عنه[58]، واختار الشعب اليهودي إحياء التوحيد الأخناتوني[59] فإن القمني يعتبر نفسه عندما يتابع فرويد يحظى بشرف الذنبية، وإن كان ذلك ينقض ما قرره هو نفسه، وذنبيته هذه هي طريق الإبداع والتنوير في مواجهة التقليد والظلامية !!.

فرويد هذا هو رسول اللاوعي بنظر زكي نجيب محمود[60]، وإن كان ذلك لا يعني أنه يتبنى وجهة نظره في تفسير الأديان لأنه ارتضى رسولاً آخر في هذه القضية هو أوجست كونت، ومن تلاه من سادة الوضعيـة المنطقية ممن تأثروا ببرتراند رسل وذهبت هذه الحركة إلى أن صِدْقَ أو كَذِبَ أي قضية فكرية مرتبط بمدى قابلية هذه القضية للتحقق منها بطريقة تجريبية، وعلى هذا فإن القضايا أو العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تجريبياً أو حتى تحليلياً، وبالتالي فهي من حيث الإدراك خالية من المعنى، ويمكن اعتبار العبارات التي تطلق على الله ذات معنى ذاتي عاطفي، ولكنها لا تنطوي على مضمون إدراكي حاسم[61].

وعلى هذا الأساس يبني زكي نجيب رؤيته، فالدين والعلم متعارضان ولكلٍّ مجاله، وعلى كل واحد منهما ألا يقتحم شؤون الآخر[62] ومتابعة لفكرة تطور الدين يعتبر زكي نجيب أن قتل قابيل لأخيه هابيل ليس إلا تعبيراً عن الانتقال البشري من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة[63]. ولكن هذا لا يعني أن الدين حقيقة، فالدين عالم الوهم، بينما الدنيا عالم الواقع [64]. "الدين عالم الوهم" يذكرنا بقول سنتيانا السابق "الإيمان غلطة جميلة" !!.

ولكن يبدو أنه عند زكي نجيب غلطة ليست جميلة لأنها مبنية على الزيف والخداع فقد «نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة فلا

بد أن يكون لها مدلول ومعنى، وكثرة تداول اللغة ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم، أو مجرد صوت بغير دلالة، لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة، أو هي أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية، وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق لمدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات، وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه، وإذا هو فارغ، وكان ينبغي أن يبطل به البيع والشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر»[65].

لا تختلف الرؤى السابقة جميعاً ما دامت تنطلق من تفسير وضعي مادي للأديان، وتستبعد أي تدبير إلهي، أو حقيقة إلهية متعالية تدبر الكون، والخلاف بينها فقط في الخلفيات الفكريه التي تحكمها فالداروينية، والفرويدية، والوضعية المنطقية، والماركسية هي مكونات أساسية يجب أن تظل حاضرة في التفكير العربي العلماني المعاصر لتفسير معتقداتنا وثوابتنا وحتى أخلاقنا.

وهكذا تتحدث أيضاً نوال السعداوي وتكرع من نفس المشرب، ولكن من وجهة نظر نسوية أنثوية متطرفة، فالإله بنظرها ذكر وليس أنثى وهذا يعني بنظرها تغليب للذكورية على الأنثوية وبالتالي ضياع المساواة بين البشر[66]، والأخلاق الدينية القائمة المزدوجة التي نعيشها اليوم سببها هو الاحتكار الأبوي للنسب والشرف والأخلاق والدين[67].

ذلك أن الأديان «نشأت في عصور قديمة يحكمها النظام العبودي وانعكست الفلسفة والقيم العبودية على هذه الأديان بشكل واضح»[68]، لأن «الدين جزء من المجتمع، وهو نتاج من نتاجات المجتمع البشري فكراً وممارسة، وهو نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وسياسية دولية ومحلية، لقد انعكست دونية المرأة في النظام العبودي على الأديان وليس العكس»[69].

لم يكن هذا الظلم وهذا الجور حاصلاً – بنظر نوال - عندما كانت الآلهة الأنثوية هي المسيطرة ولها السيادة في التاريخ الفرعوني القديم، مثل إلهة العدل "معات" وإلهة الصحة والموت "سخمت" والإلهة "إزيس" إلهة الحكمة والمعرفة. وعندما كانت الإلهة الأم الكبرى "نون" هي المسيطرة كان الازدهار والخير والعدل يعم الكون، دون وجود أسياد أو عبيد[70]، ولكن انتصار الآلهة الذكورية على يد أوزوريس، ثم انهزام أخناتون ونفرتيتي على يد آلهة التوراة الذكور ولد الصراع المستمر إلى اليوم، وأُطيح بفلسفة العدل والحق وحلت محلها فلسفة القوة المسلحة[71]، وهكذا بنظرها «تورطت الأديان وقامت على فلسفة نفعية استعبادية بمثل ما تورطت النظريات الرأسمالية والليبرالية والاشتراكية والماركسية، وغيرها من نتائج النظام الطبقي الأبوي»[72]. هذه هي صورة الأديان في المرآة السعداوية.

ثانياً ـ تشابه الأديان:

فكرتان تشيعان في الخطاب العلماني العربي فيما يتعلق بالأديان: الأولى أبرزناها بشكل واضح في العرض السابق وهي فكرة تطور الأديان من الوثنية والشرك إلى التوحيد، وإن كان بعض الباحثين يرى أن أغلب مؤرخي الأديان ينكرون فكرة التطور الخطي هذه من الشرك إلى التوحيد[73] ولا يعني ورود الأسماء السابقة استقصاء لكل الشخصيات العلمانية التي تقول بذلك، وإنما هي نماذج اخترناها ممثلة لهذا الخطاب وهناك نماذج أخرى[74].

والفكرة الثانية لدى هؤلاء المفكرين هي مكملة للأولى، ويستدل بها عليها وهي وجود التشابه بين الأديان المختلفة لدى الأمم، سواء أكانت هذه الأديان وضعية أم سماوية، ويَعتبر محمد أركون اكتشاف الباحثين لوجود علاقة تشابه بين الأديان السماوية والأرضية اكتشافاً صاعقاً لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين أو كوبرنيقوس[75].

ويحاول كثير من الباحثين في دراسات مستقلة إثبات التشابه بين المعتقدات الدينية لدى الشعوب والأمم الغابرة ليخلصوا إلى نتائج مرتبطة بالتأثير والتأثر أبرزها أن الأديان من صنع البشر وأن اللاحق منها متأثر بالسابق وأن العامل الأساسي في وجود هذا التشابه هو اتحاد المشاعر الإنسانية، وتماثل الأمزجة النفسية لدى أغلب البشر[76].

ومن بين الباحثين العرب الذي اهتموا بهذه المسألة عدد من كتاب الأساطير الذين قاموا بالسطو على أطروحات مؤرخي الأديان في الغرب وإسقاطها على الإسلام ومعتقداته وشعائره وعباداته ومن أبرز هؤلاء – الذين قرأت لهم - سيد محمود القمني وتركي علي الربيعو ونقف هنا مع محاولة الأول منهما المقارنة بين قصة الخلق في التوراة، وبين قصة الخلق في سفري التكوين السومري والبابلي.

ففي سفر التكوين السومري نصوص يفهم منها أن:

- السماء والأرض كانتا ملتصقتين ثم انفصلتا.
- أن الإنسان خلق من ماء وطين.
- سمي هذا المخلوق الطيني إنسان.
- وضع الإله قواعد للسماء والأرض[77].
- يوجد في السفر حديث عن الخطيئة، بسبب أكل ثمار ممنوعة[78].
- يتحدث السفر عن الطوفان، وهلاك أكثر الناس[79].

وفي سفر التكوين البابلي نجد:

- السماوات سبع، والأرض سبع، وفوقهن العرش[80].
- والإله يخلق بكلمة "كن"[81].

ثم بعد مقارنات يعقدها القمني بين أساطيره يقول: "وهكذا بات واضحاً أن قصة التكوين السامية - آكادية أو بابلية - والتي اصطلحنا على تسميتها "سفر التكوين البابلي" لم تختلف كثيراً «عن سفر التكوين السومري، بل رددت مفاهيم سومرية حول الآلهة وطبيعتها مع إضافات وتعديلات تتلاءم مع التطور الذي لحق النظام الاجتماعي»[82].

ولتأكيد المشابهة بين الأسفار الثلاثة "السومري، البابلي، التوراتي" يشير القمني إلى المشابهات التالية بين هذه الأسفار:

- كان في البداية الظلام، وتم خلق السماوات والأرض، وتم الفصل بينهما.
- خلق اليابسة والماء متشابه بين السفرين البابلي والتوراتي.
- خلق الشمس والقمر.
- خلق الإنسان من ماء وطين بين السفرين السومري والتوراتي.
- الدم هو سر النفس والحياة بين سفر التكوين البابلي، وما ورد في سفر التثنية في التوراة.
- الخطيئة بسبب الأكل من الثمار المحرمة بين السفرين السومري والتوراتي
- عملية الخلق تتم بالكلمة " كن " بين التكوين البابلي والتوراتي.
- والإله يستريح بعد عملية الخلق في السفرين السومري والتوراتي[83].

الغاية التي يريد أن يصل إليها القمني هي الوصول إلى منابع سفر التكوين التوراتي ومن ثم البحث عن الجذور الأولى لتَكوُّن المقدس والألوهية والأساطير، وهو منذ المقدمة يعلن عن هدفه ولكن بشكل يظنه مُلْغزاً، ويطلب من الباحث أن يفهم لغزه ويبحث عن السر[84].

ولكن لا يوجد أي لغز في الواقع، لأنه من الواضح كيف يوظف أسفار التكوين المذكورة لكي يبرر التفسير الماركسي للتاريخ، وأن الألوهية من صنع الإنسان، وتابعة لإمكانات الإنسان ووعيه وقدراته العقلية وقواه الذاتية «فعندما كان المجتمع في الابتداء مشاعاً كانت أرباب السماء في متعة الشيوع تمرح، وعندما تحول المجتمع الأرضي إلى مشتركات ترأسها مجامع ديمقراطية بدائية أصبح للآلهة ذات المجامع، لكن لتقرر للبشر على الأرض المصائر، وعندما تم تقسيم العمل على الأرض تحول مجتمع السماء إلى آلهة شغِّيلة، وآلهة للتفكير والتدبير، وعندما تمكن الإنسان من الابتكار وصنع جديد لم يكن من قبل كائناً، تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين، وعندما تمركزت السلطة على الأرض في يد ملك على رأس دولة مركزية، وأصبحت كلمة الملك نافذة لا تقبل الإرجاء، قيل إنه في البدء كانت الكلمة، رغم أنه في البدء كان المشاع ... وما كشوفنا إلا ... ربط للأرض بالسماء، وتسجيل لأثر الإنسان القدسي ووحيه الصاعد[85] على معراج حركة المجتمع البشري»[86].

ويردد مفرادته الماركسية في تفسير أساطيره مثل فائض الإنتاج والملكية[87] إصراراً على التفسير المادي، واستبعاداً لأي احتمال لإمكانية الوحي الإلهي، فيفسر حديث

السفر السومري عن خلق الإنسان من طين بقوله: «أما نحن فنعتقد ببساطة أنه كان يمكن للسومري أن يلاحظ الطين وما ينشأ فيه من حياة "فطر، نبات ديدان الخ" حتى تنشأ لديه قناعة أن هذا هو مصدر ومنشأ الحياة عموماً، ولما لم يكن لديه شاهد عياني على خروج إنسان من الطين فجأة دفعة واحدة كالزرع أو الدود، فقد اعتقد أن ذلك قد حدث بنوع من التشكيل الفخاري لأجداده الأوائل»[88]. أما أن يكون ذلك من آثار الوحي الإلهي فليس ذلك وارداً في المنظور القمنوي.!!

وإذا كان السفران البابلي والتوراتي يتفقان على أن الخالق عز وجل يخلق بكلمة: "كن" وكذلك القرآن الكريم: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [النحل: 40] فإن القمني يصر على إقحام أقانيمه الماركسية في تفسير الوحي الإلهي فيقول: «.. وإعمالاً لكل ما سبق يمكننا الزعم أن دخول فكرة الكلمة الخالقة إلى سفر التكوين بدأت تعبيراً عما وصل إليه التطور السياسي في المجتمع الإنساني، وتعبيراً عن وجوب الطاعة الكاملة غير المشروطة للعاهل الذي لا ترد كلمته»[89].

ثم يضيف بطريقة مستفزة سافرة «لكن يبدو في مختلف نصوص الديانات السامية أن الأمر "كن"، كان مجرد إمكان غير متحقق – حتى الآن – أو هو استعداد إلهي موقوف لإثبات القدرة المطلقة فقط، فهو استعداد بالقوة لم ينتقل إلى الفعل، وربما ينتقل من القوة إلى الفعل حين يشاء، لكنه لم يعد الآن مجدياً بعد أن وُجد الكون فعلاً بالطريقة اليدوية التصنيعية»[90].

ثالثاً ـ تعقيب ونقد:

هكذا يوظف الماديون نتائج دراساتهم للأديان عن طريق اكتشاف العناصر المتشابهة بين هذه الأديان، والبحث في جذورها وتطورها وأشكالها ومظاهرها، ولكن المؤمنين يعتبرون هذا التشابه دليلاً إضافياً من الأدلة القوية التي يبنون عليها إيمانهم، وهكذا يتفق المؤمنون والماديون في المقدمات ويفترقون في النتائج، نعم توجد أمثلة كثيرة للتشابه والتماثل بين معتقدات الشعوب والأمم وهذا يزيد المؤمنين إيماناً ويزيد الملحدين إلحاداً[91].

يزيد المؤمنين إيماناً لأن القرآن الكريم يعلمنا أن كل رسول يُرسَل، وكل كتاب يُنزَل قد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبله، وأن القرآن الكريم جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، وأن الشرائع السماوية كلها صدق وعدل يصدق بعضها بعضاً من ألفها إلى يائها، ولا يمنع هذا التصديق من تعديل بعض الأحكام أو ربطها بظروفها الماضية[92].

وأن الله عز وجل أرسل رسلاً إلى كل البشر، لأنه كلف كل البشر بالإيمان، وتوعد الكافرين بالعذاب ولذلك قال الله عز وجل: ﴿**وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾

[الإسراء: 15] ولا توجد أمة من الأمم إلا وقد جاءها نذير ﴿**وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ**﴾ [فاطر: 24]، ﴿**مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ**﴾ [غافر: 78].

ولذلك فما يوجد من تشابه في المعتقدات الصحيحة لدى الشعوب فمرده إلى وحدة المصدر الذي صدرت منه هذه المعتقدات، وما يوجد من خرافات وأساطير فهو من إضافات البشر وأخيلتهم وتحريفاتهم التي يزايدون بها على الوحي الإلهي. فالدين واحد﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾ [آل عمران: 19]، وهو دين واحد منذ أن أنزل الله الإنسان إلى الأرض، وأرسل إليه الرسل بعقيدة واحدة هي الإيمان بالله وباليوم الآخر والملائكة والنبيين والوحي، والقدر خيره وشره، واختلفت الشرائع بين الناس تبعاً لأزمانهم وأماكنهم.

أرسل الله عز وجل الرسل إلى كل الأمم يحملون عقيدة واحدة، ويبلغونهم رسالة واحدة، وكان من الناس من يستجيب ويقبل دعوة الرسل، ومن الناس من يأبى ويعاند ويكابر، وعلى مر الدهور تعرض الوحي الإلهي لتحريف البشر، وشيء طبيعي أن التحريف لم يكن شاملاً لكل تعاليم هذا الوحي، فظلت آثار الوحي الإلهي، وظلال الكلام السماوي موزعة في الحضارات وبين الأمم شاهدة على وحدة المصدر الذي تتنزل منه، ووحدة المنبع الذي تنبع منه.

وأما القائلون بفكرة تطور المعتقدات من الوثنية إلى التوحيد، أو من الأسطورية والروحية إلى العقلانية ثم الواقعية كما قرر كونت[93]، أو كما قرر قريباً منه لسنج[94] فيقال لهم: إن الواقع يثبت «أن الحالات الثلاث التي يصورها "كونت" لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين نحوس وسعود بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها، ولكل واحدة منها مجال يوائمها»[95].

بل ربما كانت المرحلة الواقعية أولى بأن تكون في أول المراحل لارتباطها بالحس والحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية، ولكون ارتباطها بالحس أكثر من ارتباطها بالعقل. والمرحلة الروحية ربما تتأخر، لأنها لا تولد في النفس إلا حين يتسع أفقها، فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه فهي أصعب المراحل منالاً. وبذلك ينقلب التحقيب الذي تطرحه الفلسفة الوضعية[96].

وتطور المدارك العقلية لا يقضي على الحاجة الفطرية في النفس الإنسانية إلى التدين، ولا نزال في عصرنا الذي بلغت فيه العلوم مبلغاً عظيماً نجد التدين لدى أبلغ العقول تجريداً أو واقعية، لأنه كما قال رينان: من الممكن أن يضمحل كل شيء، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين[97].

إن التقدم العلمي لا يقضي على التدين بل يزيده، وبالخصوص إذا علمنا أن

أصحاب نظريات التطور يربطون التدين بالجهل والحاجة إلى التفسير، وما دام الأمر كذلك فإن العلم كلما تقدم يزيد من جهالتنا في الكون، ويجعلنا نقر بأن ما نعلمه من الكون في جانب ما نجهله منه كمثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق، ذلك أن كل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده، ينفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة، وكلما اتسع نطاق المعلومات ازداد نطاق المجهولات اتساعاً، ولا يسع العقل إلا التسليم بأن وراء كل مرحلة يقطعها من عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب المُحاط محيطا، والحادث الفاني أزلياً باقياً، وصدق القرآن الكريم حين يقول: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [الإسراء: 85][98].

فإذا كان الجهل أو الخوف سبباً للتدين فإن الجهل يزيد كلما تقدم العلم، فيجب بناء على النظريات التطورية أن يزداد التدين ويتفاقم، والخوف مرتبط لا شك بالجهل فما دام الجهل يتفاقم فإن الخوف يظل يتلبس النفس الإنسانية، وخصوصاً إذا علمنا أن دواعي الخوف في عصر العلم أصبحت أكثر، وأسبابه باتت أشد وأخطر[99].

المبحث الثالث: تاريخية القرآن.

أولاً ـ تحرير المعنى الدقيق:

تحدثنا فيما سبق عن تعريف التاريخية بشكل عام، ونريد هنا أن نحدد مراد العلمانيين بوصف القرآن الكريم بأنه خطاب أو نص أو حدث تاريخي، أو واقعة أو ظاهرة تاريخية.

والمعنى الخاص هنا مرتبط بالمعنى العام للتاريخية، فإذا كنا قد ارتضينا تعريف التاريخية الشاملة بالقول إنها «إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة»، فإننا منذ البداية يمكننا أن نبادر فنطرح تعريفاً للتاريخية الجزئية التي نتحدث عنها بالقول إنها تعني: «إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً» وهو المعنى الذي تدور حوله كل تنظيرات العلمانيين ومقاصدهم في تناولهم للنص القرآني، فالمراد هو التنصل من سلطة النص، ومعياريته وقداسته وشموليته وإطلاقيته، سواء اعترفوا بذلك أم لا.

فتاريخية النص عند العلمانيين إذن تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة اعُتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها ومعناها[100]، وعليه:

- فتعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية[101].
- والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي[102].
- وتحدثوا عن تاريخية السنة النبوية[103].

- وتاريخية الفكر «أي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه»[104].

- وتاريخية الشريعة "وتاريخية التفسير القرآني" [105] أي «الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن المفسر في تعامله مع الأحكام، وهي بذلك تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم كما نزل والشكل النهائي الذي بلغه هذا الحكم»[106].

فأصبح شائعاً جداً لدى العلمانيين أن التاريخية المتعلقة بالنص تعني ارتباطه باللحظة التاريخية التي صدر فيها[107]، أو كما يحلو لأركون أن يعبر أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان[108]، وأركون يعترف هنا بأنه يسلك سلوكاً مناقضاً لمقاصد القرآن فهو يقول «وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري»[109] وهو ما يبدو جلياً في هوامش هاشم صالح على أركون عندما يقول الأول: «ونقصد" بالأرخنة" هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه»[110]. ويقول أيضاً: «مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره، ولكن البحث التاريخي يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته»[111]، ولا بد من خضوعه لمناهج البحث التاريخي «لأن التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في عالم الإلهيات أي ما فوق التاريخ، أو عالم الإنثربولوجيا أي ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي»[112]، ويجعلنا ننغمس - كما هو الحال - في اللاتاريخ[113].

ثانياً - بوادر القول بالتاريخية:

في الفقرة السابقة حاولت أن أحدد المعنى المراد من القول بتاريخية النص لكي نتمكن من إدراك فن المراوغة الذي سيظهر لنا بعد قليل في ثنايا الخطاب العلماني. أما في هذه الفقرة وما يليها فإني أقصد إلى الكشف عن مكانة القرآن الكريم في المنظومة الفكرية العلمانية، والمحور الذي نتحدث فيه هو الإجابة عن السؤال التالي بعد أن عرفنا معنى التاريخية وتاريخية النص: هل يقول العلمانيون فعلاً بتاريخية النص؟ وما هي أبعاد المصارحة والمطارحة بهذا الشأن؟ يمكن أن يكون السؤال بشكل آخر وهو: هل القرآن في الخطاب العلماني صالح لكل زمان ومكان؟ كما يمكن أن يكون بصياغة ثالثة وهي: هل يرى العلمانيون العبرة في القرآن الكريم، بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

نقرر هذه الصياغات الثلاث مع العلم بأن مفهوم التاريخية يأخذ أبعاداً أوسع من الأبعاد المطروحة في السؤالين الأخيرين مثل قضية الأسطورة، والتحريف، والقداسة وهي مسائل تحتاج إلى دراسات لاحقة.

يُعد محمد أركون من أقدم الذين تحدثوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح وصريح ومباشر، ففي مؤتمر عُقد في باريس سنة 1974م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة»[114].

هذا النص يطرح فكرتين جديدتين نسبياً فيما يتصل بالفكر العربي الإسلامي:

الأولى: استخدام فكرة التاريخية مضافة إلى القرآن الكريم.

الثانية: شمولية هذه التاريخية لكل محتوى القرآن الكريم، ذلك أن بعض المعنى الذي تتضمنه قضية التاريخية ليس جديداً، فهو يدخل تحت مبدأ أصولي هو الخاص، ولكن التخصيص في أصول الفقه يعتمد على دلائل وقرائن وشواهد، وليست قضية مطلقة جزافية كما يطرحها الخطاب العلماني.

وإذا كانت المجازفة والفكرانية والفقر الاستدلالي هي سمات مميزة لدعوى التاريخية، سواء كانت هذه التاريخية جزئية أم شاملة، فإننا يمكننا أن نعتبر البوادر الأولى للعلمانية قد أسهمت في الطرح والتمهيد لما وصل إليه البحث في قضية التاريخية، وتطورها إلى تاريخانية إذا أحببنا أن نستند إلى الفواصل الأركونية[115].

يبدو ذلك واضحاً في اعتبار العلمانيين لأفكار قاسم أمين [ت: 1908م] في مصر، والطاهر الحداد في تونس حول المرأة أفكاراً تنويرية، لأنها تستند على أن الاجتماعي هو الأساس في تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم، وبالتالي فأحكام القرآن تلك نسبية أي " تاريخية" [116].

ولكن فيما يتعلق بقاسم أمين فلم أجد في كتبه الثلاثة المشهورة "المصريون" و "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" ما يدعو المرأة إلى الانسلاخ من تعاليم الشريعة أو اعتبار أحكام الشريعة الخاصة بها أحكاماً تاريخية، كل ما دعا إليه أن تنزع المرأة عن وجهها النقاب، ولم يطلب أكثر من ذلك، لأن النقاب بنظره يسبب للمرأة حرجاً وعائقاً في حياتها العملية [117].

ولكن هذا لا يعني أننا ننفي ما في مؤلفيه الأخيرين "تحرير المرأة " و"المرأة الجديدة" من نزعة بارزة إلى التغرب والتأورب[118]، والاختلاط بين الجنسين، ولكن الرجل ظل يؤكد على مرجعيته الإسلامية والقرآنية، وظل يؤكد على أن الحجاب الذي يطالب برفعه هو غطاء الوجه فقط [119]، وأن الاختلاط الذي يريده هو في حدود ما تسمح به الشريعة[120]، وذلك انطلاقاً من مبدأ يؤمن به وهو أن التربية ممارسة عملية حياتية قبل أن تكون ممارسة علمية كتبية[121]. وأن الدين أساس التربية[122] .

وأما الطاهر الحداد فقد أعلن عن تاريخية الشريعة مطلقاً، ولم يستثن إلا عقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، والعدل بين الناس، هذه – بنظره - هي الأصول الخالدة، والجوهر الثابت، أما ما سوى ذلك فما ينبغي أن نقف به عند حدود الإسلام الأول، لأنها من الأحوال العارضة للبشرية والمتغيرة، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها، وليس في ذلك ما يضير الإسلام مثل: العبيد والإماء وتعدد الزوجات، مما لا يمكن اعتباره جزءاً من الإسلام[123].

ويبدو الحداد سباقاً إلى فكرة المغزى والمعنى التي يرددها نصر حامد أبو زيد نقلاً عن الفيلسوف الأمريكي هيرش[124]، ويستدل الحداد بها في نفس السياق الذي يرد عند نصر حامد أبو زيد، وهو مسألة الميراث وبعض قضايا المرأة الأخرى فيقول: «راعى الإسلام في تشريعه استعدادات الإنسان وأحواله، وتدرج مع العرب حسب نضوجهم، ومن أمثلة ذلك معهم مسألة المرأة فقد أخرجها من الجاهلية المظلمة إلى نور الحق والحرية، وذلل لذلك من نفوس العرب بقدر ما ينال فيهم من النفوذ الديني، وأبقى لعلماء أمته ورجالها أن يستضيئوا بروحه التي ضرب بها ماضي المرأة في الجاهلية أمام أعينهم وتحت سمعهم»[125].

فكانت المرأة في الجاهلية متاعاً يورث، ثم أعطاها الإسلام نصف الرجل في حالات وسوَّى بينهما في حالات كثيرة[126]، ولم يقرر الإسلام نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها[127] «والمرأة اليوم بتأثير العصر وروحه أصبحت تسير جنباً إلى جنب مع الرجل في كل المجالات والأحوال، وأصبحت تزاحمه في كل التخصصات... ولذلك فيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة»[128].

هكذا تكلم الطاهر الحداد[129] وفي نفس الاتجاه تكلم معاصر له في تونس أيضاً هو عبد العزيز الثعالبي 1874-1944م الذي قصر الآيات التي تتحدث عن الحجاب على نساء النبي ﷺ [130]، واعتبر ستر الوجه عادة فارسية تسربت إلى المجتمع الإسلامي[131]. وأن نزع الحجاب ما هو إلا إعادة للمجتمع إلى المجتمع المتحضر الذي كان في عهد النبي ﷺ والذي هو مثيل للمجتمع الأوربي المعاصر[132].

وألح على أسباب النزول واعتبر كل آيات القرآن الكريم تنزلت على أسباب، ويجب قصر هذه الآيات على أسباب نزولها، واعتبر المفسرين يلجأون إلى طرق ملتوية للانتقال من الخاص إلى العام[133].

ثالثاً/ التاريخية المُراوغِة "القرآن شاهد تاريخي"[134]:

لقد اتضح لنا معنى قول العلمانيين بتاريخية النص، أو تاريخية القرآن الكريم، وسوف يزداد هذا الوضوح تأكيداً في الصفحات اللاحقة إن شاء الله عز وجل، ولكن الذي نريد أن نقف عنده هنا هو لون من ألوان المراوغة العلمانية، واللعب بالعقول يمارسه

الخطاب العلماني مع مزيج من العجرفة والهذيان.

فبالرغم من تواتر النصوص في هذا الخطاب للتأكيد على تاريخية النصوص الدينية قرآناً وسنة، وتواتر الإيضاحات والبيانات التي تؤكد على المعنى الذي أسلفناه للتاريخية، إلا أن هناك من يصر على أن قضية التاريخية فُهمت فهماً ملتبساً، وأن الأمة عواماً ومثقفين ومتخصصين تعيش في أزمة عقلية، وكارثة ثقافية، لأنها لم تفهم قضية التـاريخية كمـا فهمهـا الألمعي نصر حامد أبو زيد(135).

فَهِم هؤلاء - بنظر الألمعي- أن التاريخية تهدم مبدأ "عموم الدلالة"، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول.

وهؤلاء لا يدركون - بنظر الألمعي السالف الذكر – «أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى، وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلاليا عبر تلك العصور الطويلة. والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً»(136).

ولكن يقال للباحث هنا إن القضية في النصوص الإلهية ليست قضية متعة يُشعر بها، وإنما قضية عقيدة وشريعة وقانون والتزام وتكليف عبادة.

ويواصل نصر حامد أبو زيد الدفاع عن التاريخية، ونفي المفهوم السلبي عنها بقوله: «وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة – تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن»(137).

ثم يضرب أبو زيد أمثلة من القرآن ليوضح كيف أن التاريخية تعني تاريخية المعاني التي فُهم النص من خلالها، بناء على واقع وثقافة كانا سائدين، ومن هذه الأمثلة: وصف الله عز وجل في القرآن الكريم بأنه مَلِكٌ له عرش وكرسي وجنود، والحديث عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فُهمت آنذاك فهماً أسطورياً، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع لصالح واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل(138).

ومن هذه المسائل التي أسقطها التطور التاريخي وألغاها: نظام العبودية، والرق، وملك اليمين، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك النصوص الخاصة بالسحر والحسد، والجن والشياطين، وخصوصاً أن الحديث عن السحر ورد في إطار القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً[139].

كل هذه الأمثلة – والأمثلة كثيرة بنظر أبو زيد – لا تعدو أكثر من كونها شواهد تاريخية[140] أنتجها آنذاك الواقع والثقافة، وتجاوزها وألغاها التطور التاريخي وإن «عدم التفرقة بين ما هو تاريخي، وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات»[141].

ونحن - بنظر أبو زيد - «بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية:

المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره.

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها»[142].

إن تحليل هذا النص يكشف عن مفهوم التاريخية الذي يستبطنه أبو زيد، ويعتبر من خلاله العلماء والمثقفين في كارثة أو أزمة عقلية لأنهم يفهمون التاريخية على أنها إلغاء للنص وتنصل منه.

في النص السابق يتسق نصر حامد أبو زيد مع نفسه عندما ألح في مواطن أخرى على التخلص من سلطة النصوص، وتحرير العقل منها[143]، فهو هنا يوضح لنا الآليات التي تحقق لنا هذا التحرر، ولكنه لا يعتبر هذا التحرر من النص "تورخة له"، وإنما لون من ألوان التأويل، فلننظر إلى حال القرآن الكريم بإزاء مستوياته الثلاثة التي ذكرها:

في **المستوى الأول** مصارحة بأن هناك قسماً من نصوص القرآن الكريم يعتبر من قبيل الشواهد التاريخية، ومعنى الشواهد التاريخية التي يكررها كثيراً[144]، أن هذا القسم لا يمكنه أن يتعدى حدود الثقافة والواقع والمجتمع الذي وُلِد فيه، أو نتَج منه، فهو يعبر عن عصر معين، ويشهد عليه، أي يُستفاد منه معرفة الإطار الثقافي، والأرضية الفكرية التي تحكم ذلك العصر فقط، ومن الأمثلة على ذلك بنظر أبو زيد كما أشرنا آنفاً: الآيات التي تتحدث عن السحر والشياطين، والعرش والكرسي، والمِلك، والجنود، وغير ذلك، وهي أمثلة تعبر عن موقفه من الغيبيات القرآنية عموماً، وعلى ذلك فهي يمكن أن تعتبر أساطير، وخيالات، وأوهام لأنها جاءت في سياق القص[145]، ولأنها شواهد عصر!.

وفي **المستوى الثاني**: قسم من القرآن الكريم قابل للتأويل المجازي دون تفرقة بين ما هو قطعيّ الدلالة وظنيّها، ودون تفرقة بين النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وبين غيره مما يحتمل احتمالات أخرى، ويخضع هذا القسم للتأويل الذي لا حدود له ولا ضوابط، ويُقرأ قراءة ليست بريئة، لأنه لا توجد قراءة بريئة أصلاً كما يعترف الخطاب العلماني نفسه[146]، والقول هنا بأن النصوص تعيد إنتاج دلالتها من خلال اللغة غير صحيح، لأن الذي يعيد إنتاج الدلالة ليس هو النص، وإنما هو نصر حامد وأشياعه، وبالتالي فإن دلالة النص الحقيقية تصبح تاريخية، ويُضمَّن النص معنى جديداً لا يمت إليه بصلة.

وفي **المستوى الثالث**: يخضع القرآن زيادة على التأويل غير البريء إلى حكومة الواقع والثقافة، وتسمى هذه الحكومة "المغزى" ويُقاد النص القرآني من خلالها، أو يُلجم، فبعد أن كان حاكماً يصبح محكوماً، وبعد أن كان قائداً يصبح مَقوداً، ويتم تجاوز حقائقه الأصلية الثابتة الصريحة، وتضمينه عناصر جديدة ماركسية، أو داروينية، أو فرويدية، باسم الواقع والثقافة والتطور وغير ذلك.

وهكذا نجد أن النص القرآني يظل تاريخياً وليس فيه معاني ثابتة، وأن التأويل المذكور ليس إلا مدخلاً من مداخل التورخة. ويتضح لنا التناقض بين القول المعلَن لنصر حامد بأن التاريخية ليس القصد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، والممارسة الفعلية له، والتي تجعل القرآن كله من قبيل الشاهد التاريخي برغم تقسيمته الثلاثية التي رأيناها آنفاً.

ولا بد أن أشير هنا إلى أن الدخول إلى "تورخة" القرآن الكريم يتم عبر حيلة سهلة تنطلي على كثير من الدارسين وهي القول: بأن النص القرآني ثابت المنطوق متحرك المحتوى[147]، وأن التاريخي فيه هو تفسيره وفهمه، وليس منطوقه ولفظه[148]. وهذا كلام حق يراد به باطل، لأن المراد بتحرك المحتوى هو تحرك لا نهائي، واستمرار لا يتوقف عن إنتاج الدلالة، وهذا أيضاً كلام جميل ومعسول يجد مدخلاً للقبول، ولكن السؤال الأهم هو: من الذي يستنبط هذه الدلالة؟ وكيف يستنبطها؟ وهو السؤال الذي يفر منه دائماً الخطاب العلماني. إن القول المصحح لهذه المقولة هو: أن الدلالة القرآنية ليست نهائية وليست لا نهائية، وإنما مرتبطة بأصول فهم الخطاب، وقواعد التفسير فحيث أتاحت هذه القواعد إنتاج المعنى كان الأمر كذلك في أي زمان ومكان، وحيث لم تُتح فلا نلجأ إلى تحريف القرآن لأجل الواقع أو لأجل التطور أو لأجل الهوى.

وبالرغم من دفاع نصر حامد عن تاريخيته التي يعتبر نفسه أسس لها في بنية الخطاب الإلهي[149] إلا أن ما يستبطنه في داخله و أعماقه يأبى إلا أن يبرز ظاهراً على السطح في فلتات قلمه فهو يقول: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص... فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً»[150]. أحكاماً تاريخية**!**

فهو هنا يصرح بأن التاريخية هي التي تسقط كثيراً من الأحكام، وهو هناك يقول بأن التاريخية ليس المراد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، فأي المعنيين يريد أبو زيد؟ علماً أن التاريخي عنده والنسبي والظرفي والوقتي مقابلات للمطلق، والذي لا يراد للقرآن أن يظل متصفاً به[151].

والتناقض يبدو أكثر عندما يرفض أبو زيد القاعدة الأصولية الشهيرة والمجمع على مضمونها[152] والقائلة «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» ويعتبر التمسك بهذه القاعدة المزعومة بنظره «يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني»[153].

إن هذا الرفض للقاعدة المشهورة يكر على "مبدأ عموم الدلالة" بالبطلان وهو ما يريد الخطاب العلماني أن يبرئ مفهوم التاريخية منه.

رابعاً/ التاريخية الفاشية المطلقة: دفع الخطاب العلماني بالأفكار السابقة إلى مرحلة أكثر تطرفاً وذلك عندما تجرأ على القول بأن المقولة القائلة بأن "القرآن صالح لكل زمان ومكان" هوس ميتافيزيقي[154]، أو وهم كبير[155]، أو صيغة مصادرة إطلاقية [156]، أو جمود[157].

وبالغ جداً في غلوائه حين قال: «إن النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»[158]، وحين أعلن «لقد خسرنا الآن بالرجوع إلى النص الخام، وفي اعتمادنا على قال الله، وقال الرسول وأصبحنا أسرى النصوص»[159].

وحين قرر أنه «لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور»[160].

لماذا كل هذا الحسم ؟ لأن القرآن في منظورهم ذو بنية أسطورية[161]، ويموِّه ويعمِّي ويستر الحقائق[162]، يغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرار وبالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه[163]. كما أنه يستر نفسه بستُر تغطي إمكانية مناقشة أصوله، وهذا التستر، والمطالبة بالتسليم المطلق هو الذي جعل القرآن يحافظ على نفسه عبر العصور[164].

فهو إذن مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان[165] لأنه ينهى عن المساءلة والتفكير العقلاني[166].

كما أن القرآن نص جامد ثابت المعنى والدلالة[167]، ومغلق بالنسبة لنا نحن المعاصرين ولا يمكن الوصول إلى حقيقته بعد موت جيل الصحابة[168]، وهو الذي ولّد الأرثوذكسية [169]، وأسهم في التشكيل التاريخي للسياج الدوغمائي المغلق[170].

ولذلك «فالقرآن يدعو إلى النفور بعرضه غير المنظم، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، ومجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد ألبتة دعائم ملموسة في تفكيرنا

ومحيطنا»[171]. وعليه فالقرآن برغم دعوته إلى التفكير العقلي لم يستطع أن يجنب نفسه الارتباط بالمخيال الاجتماعي[172]. وهنا مكمن الطرافة فالنص يدعو إلى النظر والعقل وهو نص ميتافيزيقي[173]، ولكن القرآن منذ البداية يختار قراءه ويُنهي الموضوعية مُقدَّماً، ويطالب بالتسليم المطلق[174]، ونحن في عصر لم يعد يقبل ذلك، فهل يُفترض في المسلم أن يظل إلى اليوم يعتقد بوجود الجن والملائكة وإبليس ويأجوج ومأجوج؟ ويقبل التداوي بالرقي والطلاسم والأسماء الحسنى؟[175]، ويقبل بسذاجة الوعد بالحياة الأبدية في الآخرة[176].

أليس من الواجب علينا أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو[177].

لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين[178]، وهو حديث لا يعبر إلا عن عقلية ذكورية اغتصابية جامحة إلى السيطرة[179]. الآن ما هو الحل؟ في المنظور العلماني؟

خامساً -فرمان علماني: التاريخية هي الحل:

علينا كمسلمين أن نلتزم بهذا الفرمان الأركوني العلماني وإلا فإننا سنظل أرثوذكسيين دوجماطيقيين بنظره يقول أركون: «يُمنع منعاً باتاً اللجوء إلى المغالطة التاريخية من أجل التلاعب بالماضي لأغراض أيديولوجية»[180] وعلينا أن نلتزم بالحل الأركوني وذلك عن طريق «نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة، إلى الأرضية الأكثر محسوسية، والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنتربولوجية»[181] «وعلى ضوء هذا يرى الخطاب العلماني أن القرآن وتَكوُّن الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع التاريخي الاجتماعي، وما القرآن سوى الرد على هذه الوضعية، وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية دينية اجتماعية، تجيب على معضلات معينة تمت مجابهتها في وضعيات تاريخية ملموسة»[182] ولذلك فالنصوص الشرعية «تعبر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وانقضى»[183].

والنص القرآني أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدد[184]، ولا يتسنى حسن فهمه دون تنزيله في ظروفه التاريخية التي تشكل داخلها[185]، وربطه بالأحداث التي جرت في مكة والمدينة وجزيرة العرب، وعدم نزع النصوص من سياقها[186]، لأن نصوص القرآن محدودة المعاني، وغير قابلة للتوفيق مع معطيات العلم الجديدة، فهي نصوص تاريخية قيلت في ظروف ومناسبات حددت معناها ومغزاها[187]، ولذلك فمن بالغ الأهمية التأكيد على تاريخية النص[188]، والتأكيد على أن القيم التي كرسها القرآن ورسخها هي تجربة اجتماعية تاريخية لمجموعة المؤمنين[189].

فقراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته[190]، وما دام الإسلام والقرآن كلاهما واقعة تاريخية[191].

فالقرآن إذن «خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتا»[192] «وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»[193].

رسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الجنة، وإبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة[194].

ولذلك فالاستشهاد بالقرآن في هذا العصر لدى العلماء وقادة الفكر الإسلامي خاضع لاستراتيجية تبريرية «استراتيجية التبرير والبحث عن الشرعية»[195]، ويثير مشاكل كثيرة لأنه ينقل المسلمات "القروسطية" إلى العصر الحديث، وعلى العلماء أن يكفّوا عن ذلك في ندواتهم ومؤتمراتهم، لأنها نصوص قيلت في جو مختلف تماماً ولأسباب أخرى قد تكون مختلفة تماماً[196].

إن كثيراً من هؤلاء العلماء والكتاب الإسلاميين «يُقدِّمون كتاباتهم حول الإسلام عموماً دون وعي بتاريخية الإسلام، أي دون إدراك لتاريخية الظاهرة التي يكتبون حولها، وكأنها خطاب خارج التاريخ البشري المشخص أو خطاب في المطلق»[197]، بينما نحن بحاجة إلى منطق تفكير متقدم يُبقي للقرآن قدسيته، ويُدرك تاريخيته، ويضعه في موضعه الصحيح[198]، وقد أدرك ذلك عدد من الكتاب والعلماء التنويريين التجديديين[199].

هذه "الأرخنة" سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتربولوجية للوحي[200]، وهي التي توقف الاستخدام النفعي للنصوص[201] ولذلك لن يحصل التحرير الفكري في أرض الإسلام حتى يبتدئ تطبيق المنهج التاريخي الفللوجي على دراسة النص القرآني[202].

وبالتاريخية سنتخلص من العنف المسمى بالجهاد الأصغر[203]، هذا العنف الذي نظَّر له القرآن في سورة التوبة[204] بالآيات: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ [التوبة: 29]، ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [التوبة: 5] وهذه الأخيرة هي آية السيف تقع بين تيارين: الحَرْفيين الذين يَقتلون بها، والليبراليين المُحرجَين منها في المحافل الدولية التي تدعو لحقوق الإنسان، وسبب الإحراج أنهم ينكرون أو يجهلون تاريخية القرآن[205]، وينكرون أن هذه الآيات ليست إلا تعبيراً عن البنية الفكرية للفضاء العقلي القروسطي[206] ولذلك فهي متناقضة مع حقوق الإنسان، وتولد الانغلاق العقائدي[207].

ولو فهمنا ذلك – أي أدركنا التاريخية - فإن النص – أي سورة التوبة - لا يمكن بعد ذلك أن تكون مرجعية أو تأسيسية، لماذا ؟ لأنها "تأرخنت"[208]. وسيؤدي ذلك إلى التخلص من عدة أمور:

- سنتخلص من الوظيفة الشعائرية للنص المقروء، يعني تزول قداسته عندما تنتهي تلاوته في الشعائر.

- وسنتخلص من الوظيفة المعيارية للنص المكتوب – يعني ينتهي دوره كمعيار للحق والباطل، والخطأ والصواب وتتكرس النسبية[209].

-ونتخلص أيضاً من «العودة إلى النموذج النبوي، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته، واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ»[210].

- وبالتاريخية سنتخلص مما يسمى بأهل الذمة، ونصل إلى التخلص أيضاً من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة[211].

ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الأعراف والتقاليد التي كانت متجذرة في أعماق مجتمع الحقبة المتقدمة على الإسلام، فهي ضرورية لتفسير النصوص المتعلقة بالأحكام، ولفهمها الفهم الأمثل لنصل إلى إجابة السؤال التالي:

«هل هذه النصوص متعلقة بالمجتمع الذي انبثقت من باطنه وتخلقت في أعماقه، أم هي ليست كذلك، وتتمتع بالعمومية والاتساع والشمولية.. إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن المخاطبين بتلك النصوص اليوم، لأنها نصوص تاريخية»[212] «والغريب كيف يغفل دعاة التاريخية عن هذا الأمر، إذ إن دراسة تلك الحقبة النبوية تؤكد ارتباط النصوص بتلك الظروف والأحوال ب"الدليل الأبلج" وعندها «سوف ينقمع المناوئ، وينخنس المعارض، ويتوارى المشاكس، وينكسف المعاند»[213]، لأنه سيرى «الحجج البواهر، والبراهين السواطع، والأدلة الرواسخ على صحتها وثبوتها» أي التاريخية.

هكذا تكلم العلمانيون..!

ولكن التأكيد على التاريخية كان يتسلل عبر مداخل أخرى مختلفة إذا نُظر إليها نظرة سطحية رُؤي فيها مفردات ومفاهيم إسلامية، مثل المقاصد وأسباب النزول والنسخ والمكي والمدني والتأويل وغير ذلك، وخُيِّل للناظر أن هذه التاريخية تستند على أصول قرآنية وتراثية، ولكن إذا استطاع الناظر أن ينفذ إلى الأعماق فإنه سيجد المرتكزات المادية، والأسس الوضعية الفكرانية المنتجة لهذه التاريخية.

الخاتمـة:

يحاول الخطاب العلماني في صراعه مع الإسلام أن يستثمر كل ما أنتجته الفلسفة الغربية من مناهج وأدوات، ولكنه لا يتجاهل أن يُلبس ذلك أحياناً رداءً إسلامياً يستر به أَوْربته لكي لا يُقابَل بالرفض المباشر من قبل العقل الإسلامي، إلا أن الناظر لا يخفى عليه أن الاندماج بين الخطابين العلماني العربي والعلماني الأوربي تبدو في المآلات والنتائج التي يُراد تمريرها وتقريرها فيما يتعلق أساساً برؤية الإسلام للإنسان والكون والحياة، وهي محاولات تحريفية لمقاصد الرسالة القرآنية لصالح الحداثة وما بعد الحداثة.

والسؤال الأهم هو: إلى أي مدى يمكن أن تنجح هذه الإسقاطات العلمانية إذا ما قورنت بمثيلتها الغربية؟

يدعي العلمانيون وغيرهم من الأوربيين أن الإسلام يعيش صراعاً مع قرونه الوسطى الآن، وأن العلمانية ستخرج ظافرة ولو بعد حين – فقد يستغرق هذا الصراع خمسمائة عام – ولكن في النهاية ستكون التجربة مماثلة لما حصل في الغرب من انكماش التدين وانحساره وشيوع الحداثة وأنماطها المختلفة في العالم الإسلامي عندئذ كما حصل في الغرب.

وأسارع إلى القول: بأن نظرة متأنية إلى واقع الإسلام تكشف عن خطل هذه المحاولة القياسية، فالإسلام لم تتعرض أصوله المقدسة لهزات هدمية كارثية كما حصل لأصول المسيحية الكنسية، وهذا هو الفارق الحيوي بين التجربتين، فالكتاب المقدس تعرض لدراسات نقدية أجهضت قداسته، ولم يعد بالإمكان بأي حال من الأحوال الاعتقاد بأنه مقدساً أو وحياً، ثم تبع ذلك انكشاف وتعرية لكل القداسات الزائفة والتي كانت إحدى الأسباب لظهور حركات الإصلاح الديني في أوربا، وحين حصل ذلك بدأت عرى الميسيحية تنهار الواحدة تلو الأخرى، وتفقد مركزيتها في ضمير الإنسان المسيحي. إن انهيار المرجعية القدسية هو العامل الأساسي في هذه القضية والذي تبعته كل الانحلالات اللاحقة وهذا ما لم يحصل في الإسلام..

فالقرآن الكريم منذ القرون الأُوَل قد فُرغ من نقده، فقد كانت المعارك الجدلية بين المتكلمين وأرباب الديانات المختلفة من ثنوية ومجوس وزنادقة ونصارى على أشدها، وقد خرج القرآن الكريم من هذه المعارك أقوى ما يكون، وكل ما يلوكه العلمانيون اليوم وأساتيذهم حول القرآن ما هو إلا اجترار لما قد كان وشاع واندثر.

وبذلك يكون القرآن الكريم قد خاض تجربته الجدلية وحافظ على مركزيته المرجعية بخلاف الكتاب المقدس، وهذه بنظري هي القضية الجوهرية الفارقة بين التجربتين والتي ستنقض الأحلام العلمانية.

مصادر البحث:

1- أركون " د. محمد أركون": تاريخية الفكر العربي الإسلامي.
- فكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، المركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، 1996، ترجمة هاشم صالح.
- قرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001م.
- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1998.
- نافذة على الفكر، ترجمة صياح الجحيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996.
2- أغروس "روبرت أغروس": "العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، عالم المعرفة الكويت، عدد 134.

3- أمين "قاسم أمين": الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط 2 ، 1904 هـ- 1989م.
4- باومر " فرانكلين ل باومر": الفكر الأوربي الحديث، وترجمة د: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، د.ط.
5- بلعيد "الصادق بلعيد": القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، د-ط.
6- بوليتزر "جورج بوليتزر": أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، د- ت، د- ط.
7- تيزيني "د.طيب تيزيني": الإسلام والعصر، مناظرة مع د. محمد سعيد رمضان البوطي، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، ط 1 /1419 هـ 1998م.
8- الجابري "د. محمد عابد الجابري": نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 4، 1985.
9- جاد "د. أحمد جاد": فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
10- حاج حمد "أبو القاسم حاج حمد": العالمية الإسلامية الثانية – دار المسيرة – بيروت 1399هـ، د- ط وأيضاً: طبعة دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ط 2/ 1996.
- منهجية القرآن المعرفية وأسلمة العلوم – المعهد العالمي للفكر الإسلامي د ط.
11- حجي "د. طارق حجي": الثقافة أولاً وأخيراً – مكتبة الأسرة – القاهرة 2000 م طبعة خاصة - مكتبة الأسرة بالتعاون مع دار المعارف.
12- الحداد "الطاهر الحداد": إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس 1972، ط 2.
13- حرب "علي حرب": نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1/ 1993.
14- حسنين "السيد علي أبو طالب حسنين": التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر، إشراف د. أحمد طلعت محمد السيد الغنام.
15- حنفي "د. حسن حنفي": التراث والتجديد، طبعة الإنجلو المصرية، ط 1987/3، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط 1/ 1982.
16- دراز "الشيخ عبد الله دراز": الدين، دار القلم، الكويت، 1990/ 141هـ، د- ط.
17- ديورانت "ول ديورانت": قصة الفلسفة، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت ط 6، د، ت.
18- رايت "وليم كلي رايت": تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمته: محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، د- ط.

19- رايلي "كافين رايلي": الغرب والعالم، ترجمة د: عبد الوهاب المسيري، د.هدى عبد السميع حجازي ومراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت.
20- الربيعو "تركي علي الربيعو": العنف والجنس والمقدس، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995.
21- أبو زيد "د. نصر حامد أبو زيد": إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 4، 1996. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م. النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1995.
- نقد الخطاب الديني – مكتبة مدبولي – القاهرة ط 3 / 1995.
22- السعداوي "نوال السعداوي": المرأة والدين والخلاق، مناظرة مع د. هبة رؤوف عزت، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات القرن الجديد، ط 1، 1421 هـ- 2000 م.
23- شحرور "المهندس محمد شحرور": الكتاب القرآن قراءة معاصرة " دار الأهالي، دمشق، دار سينا، القاهرة، ط 1، .1992
24- الشرفي " د. عبد المجيد الشرفي": لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، د-ط، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001 م.
25- طه "محمود محمد طه": الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، ط 4، 1931هـ -1971 م، دار الطبعة الأولى صدرت منه سنة 1967 م.
26- عبد الرحمن "عبد الهادي عبد الرحمن": سلطة النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1993.
27- عبد الكريم "خليل عبد الكريم": مجتمع يثرب، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1997.
28- عبده "الأستاذ الإمام محمد عبده": رسالة التوحيد – دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ- 1986م. الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، نسخة دار الشروق، ط1، 1993.
29- العروي "د.عبد الله العروي": العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، د- ت، ط 4، 1998. ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983.
30- العشماوي "المستشار محمد سعيد العشماوي": العقل في الإسلام، سلسلة إقرأ، ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف بمصر، القاهرة، د-ط، د-ت.
31- العقاد "عباس محمود العقاد": الله جل جلاله، نهضة مصر، القاهرة، ط 2، 1997.
32- فايد "زكريا فايد": العلمانية، النشأة والأثر في المشرق والمغرب، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1408هـ- 1988.
33- فرويد " سيجموند فرويد": موسى والتوحيد، ترجمة: د.عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط 1، 1411هـ- 1991م. الطوطم والتابو، ترجمه عن الأصل الألماني: أبو علي ياسين، راجعه محمد كبيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط 1، 1983.

34- القمني "سيد محمود القمني": الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، 1416هـ- 1996، القاهرة. قصة الخلق، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط 2، 1999م. النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط 1، 1416هـ- 1996م. الأسطورة والتراث، لمركز المصري لبحوث الحضارة، ط 3، 1999، القاهرة.

35- كوليز "جيمس كوليز": الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، د- ط.

36- لوبون "غوستاف لوبون": حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاؤه، ط 1، 1949. الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتر، المطبعة العصرية بالفجالة، مصر، ط 2، 1365 هـ.

37- محمود "د. زكي نجيب محمود": وجهة نظر، مكتبة الإنجلو المصرية، 1997، د- ط.

الهوامش:

(1) انظر: روبرت أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص16، ترجمة: كمال خلايلي -عالم المعرفة – الكويت عدد 134.

(2) انظر: السابق ص107.

(3) انظر: كافين رايلي "الغرب والعالم" ص348 ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى عبد السميع حجازي.

(4) لا نعتقد أن هناك أدياناً من حيث الحقيقة عند الله عز وجل وإنما هو دين واحد هو الإسلام (إن الدين عند الله الإسلام) أنزله الله عز وجل منذ أن خلق الله الإنسان وجعله خليفة له في الأرض وعلمه الأسماء كلها إلى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم وعندما نقول أدياناً فإننا نقصد من حيث الأمر الواقع المعيش بين البشر.

(5) انظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص56.

(6) انظر: جيمس كوليز " الله في الفلسفة الحديثة " ص140.

(7) انظر: جيمس كوليز " الله في الفلسفة الحديثة " ص164، 172 ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص179.

(8) انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص214.

(9) الفتشية: كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التسمية والمقصود بصفة عامة ضرب من العبادة الخرافية , والمذهب الحيوي: أو مذهب الأرواح ويعني به الاعتقاد بأن الأرواح مبثوثة في كل الموجودات، انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص382.

(10) انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص383 وانظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص317، 318.

(11) انظر مقدمة حنفي لسبينوزا " رسالة في اللاهوت والسياسة " ص50.

(12) انظر: ديورانت " قصة الفلسفة " 469.

(13) انظر: السابق 468.

(14) انظر: السابق ص482، 483.

(15) انظر: السابق ص578.

(16) انظر: السابق ص607.

(17) انظر: السابق ص608.

(18) انظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص434.

(19) انظر: السابق ص434.

(20) انظر: " العلم في منظوره الجديد " ص58، 59.

(21) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص77 – ترجمة ودراسة: عبد المنعم الحفني ط 1 / 1411 هـ 1991 م دار الرشاد – القاهرة.

(22) السابق ص79.

(23) تابو كلمة بولينيزية يصعب معرفة معناها الدقيق بسبب الجهل بالمفهوم الذي كان شائعاً لها ولكن أقرب المعاني لها هما معنيان: - مقدس، مبارك أو رهيب، خطير، محظور، مدنس. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص41.

(24) الطوطم في العادة حيوان يؤكل لحمه مسالم أو خطر مخيف وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة فالطوطم هو أولاً الأب الأول للعشيرة، ومن ثم الروح الحامية لها، ومن ثم يخضع أبناء العشيرة لإلتزام مقدس رادع ذاتي يقضي بأن يحافظوا على طوطمهم ويستغنوا عن لحمه أو عن أي متعه يمكن أن تُنال منه ومن وقت لآخر تقام أعياد وطقوس يعبر بها أبناء الطوطم عن بعض خصائصطوطمهم. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص23، 24 ترجمة بو علي ياسين ط 1 / 1983 مراجعة: محمود كبيبو – الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع – اللاذقية – سوريا. واسم طوطم اقتبسه في عام 1791م j. long الانكليزي بصيغة totam عن الهنود الحمر في أمريكا الشمالية ثم تبناه .jcg frazer بمجلداته الأربعة "الطوطمية والتزاوج الخارجي" 1910 م وكتب ومنشورات andrea lang" سر الطوطم " 1905 م ويعود الفضل إلى الاسكتلندي j.ferguson lennan 1869 – 1870م الفضل في إدراك أهمية الطوطمية بالنسبة للتاريخ الأول للبشرية. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص24.

(25) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص102، 104.

(26) انظر " فرويد "موسى والتوحيد" ص104.

(27) انظر: جورج بوليترز "أصول الفلسفة الماركسية" ص243.

(28) يعتبر الماركسيون الماركسية تتمة للداروينية على خط التطور لأنه إذا كان دارون مكتشف تطور الطبيعة العضوية فإن ماركس مكتشف قانون تطور المجتمع الإنساني. انظر: جورج بوليترز "أصول الفلسفة الماركسية" ص402 .

(29) انظر: أثر داروين على فرويد كما يعترف فرويد نفسه في كتابه "موسى والتوحيد" ص102.

(30) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص353.

(31) انظر: شرح بخنر على مذهب داروين ص98 ترجمة: شبلي الشميل ضمن فلسفة النشوء والارتقاء – دار مارون عبود – لبنان 1983. وانظر: محمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص337. رسالة ماجستير – قسم الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم.

(32) انظر: فرانكلين "الفكر الأوربي الحديث" ص34.

(33) انظر: السابق 34.

(34) انظر: السابق ص35.

(35)انظر: ول ديورانت " قصة الفلسفة" ص563، 564 ووحيد الدين خان "واقعنا ومستقبلنا" ص246 – 247 وللدكتور البوطي "كبرى اليقينيات الكونية" ص260 فما بعدها. وأنور الجندي "سقوط نظرية دارون" ص22 فما بعدها – دار الاعتصام بدون تاريخ.

(36) انظر: غوستاف لوبون "حياة الحقائق" ص221.

(37) انظر: السابق ص24، 27.

(38) انظر: السابق 32.

(39) انظر: السابق ص35 – 37.

(40) أمر روحي ينشأ عند التسليم ببعض الآراء و المعتقدات تسليماً غير إرادي، ومصدرها دائرة اللاشعور ولا يؤثر فيها أي دليل أو تأمل وهي عنصر أساسي في انتشار الآراء والمعتقدات وقد تبلغ العدوى النفسية بقوتها مبلغاً يدفع الإنسان إلى التضحية بأكثر منافعه الشخصية وضوحاً، ولا تسري العدوى بتماس الأفراد فقط، بل تسري أيضاً بالكتب والجرائد والحوادث والإشاعات انظر: غوستاف لوبون "الآراء والمعتقدات" ص120 .

(41) انظر: السابق ص77، 81.

(42) انظر: سيد القمني "الحزب الهاشمي ص15 وله "رب الزمان" ص25 و "الفاشيون والوطن" ص33 وانظر: عبد المجيد الشرفي "لبنات" ص89 وانظر: علي حرب "نقد النصص149 وانظر: الصادق بلعيد "القرآن والتشريع" ص8، ومحمد شحرور "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي "ص201 وطارق حجي "الثقافة أولاً وأخيراً " ص32. ولأركون" نافذة على الإسلام" ص7 "ودون حاجة إلى إحالة أخرى لأن كلمة دوغمائية وأرثودكسية تفوق الحصر في كتاباته كوصف للفكر الإسلامي.

(43) يمكن أن نمثل لهذا بأن اجترارية الفكر الإسلامي كاجترارية الجمل الذي يصبر عندما يفقد الغذاء أو يتأخر عنه ويتغذى على سنامه وما يدخره فيه لنفسه إلى أن يفتح الله عليه ويتوفر له الغذاء أو كالعزة التي يتميز بها الأسد حيث لا يأكل إلا من صيد يده حتى لو قتله الجوع وهي عصـامية نبيلة تحفظ الكرامة، أما ما يمارسه العلمانيون فمثله كمثل الحيوانات القمامة كالضباع حيث تتغذى على بقايا الأسود والذئاب، والعلمانيون هكذا بالفعل لم يصطادوا لنا صيوداً تنفع الأمة وتنهض بها وتسد جوعتها، وإنما جاؤونا ببقايا العظام، ونفايات الطعام، بدلاً من أن تسد الرمق تزيد في الأسقام.

(44) محمد عبده "الأعمال الكاملة" 3 / 502 نسخة دار الشروق ط1 / 1993م وانظر: محمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص231 رسالة ماجستير – كلية دار العلوم – قسم الفلسفة الإسلامية – جامعة القاهرة.

(45) الأعمال الكاملة 3 / 502.

(46) انظر: أحمد جاد "فلسفة المشروع الحضاري 2 / 726، 727 وأبو طالب حسنين "التأويل في مصر" ص146، 147. ومحمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص239.

(47) انظر: محمد عبده "رسالة التوحيد" ص142، 145 لا بد من الإشارة إلى أن محمد عبده يحاول جاهداً أن يوضح أن هذا التطور بإرادة الله عز وجل وتدبيره مراعاة لحال البشر. ولكن هل يتسق ذلك مع ما هو مقرر في القرآن الكريم؟ ثم إذا سلمنا بأن الأمم آنذاك لم تبلغ سن الرشد فكيف يكلفهم الله عز وجل؟ وكيف ينزل بهم العقاب بشكل جماعي؟ وإذا كان البشر الآن قد بلغوا سن الرشد فلماذا لا يستأصلهم الباري عز وجل لأن الكفر لا يزال غالباً على وجه الأرض ؟ لماذا عاقبهم وهم أطفال لم يبلغوا الرشد العقلي وتركهم وقد بلغوه؟ !!.

(48) عباس محمود العقاد "الله جل وعلا" ص185.

(49) انظر: أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية" 2 / 478 دار ابن حزم بيروت ط2 / 1996 ونسخة دار المسيرة ص294، 295 بيروت – 1399 هـ وله أيضاً: "منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم" ص11 المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(50) سيد القمني " الأسطورة والتراث " ص30.

(51) انظر: القمني " السابق " ص28، 29.

(52) انظر: سيد القمني " النبي ابراهيم والتاريخ المجهول " ص11 مدبولي الصغير – القاهرة ط 1 / 1416 هـ 1996 م.

(53) انظر: القمني " الأسطورة والتراث " ص30.

(54) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص159 ط 2 / 1998 – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة ط2/ 1998.

(55) انظر: القمني " رب الزمان " 153، 154.

(56) انظر: السابق ص148، 149.

(57) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص42.

(58) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص6 وانظر: نوال السعدواي " المرأة والدين والأخلاق " ص21.

(59) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص36، 75.

(60) انظر: زكي نجيب محمود "وجهة نظر" ص112.

(61) انظر: كوليز "الله في الفلسفة الحديثة " ص525 وما بعدها و انظر زكريا فايد " العلمانية، النشأة والأثر ص56.

(62) انظر: زكي نجيب محمود " تجديد الفكر العربي " ص135، 136 – دار الشروق ط 9 / 1993. لا بد من الإشارة هنا إلى أن د. زكي نجيب قد تراجع عن كثير من أفكاره العلمانية وعاد ليتبنى النموذج الإسلامي ويدعو إليه ويبدو ذلك جلياً في كتابه " رؤية إسلامية " انظر كمثال: ص8، 19 وغيرها. وانظر: لأستاذنا د. سيد رزق الحجر " اضمحلال المشروع العلماني للنهضة " ص184 فما بعد. بحث ضمن كتاب المؤتمر السادس للفلسفة الإسلامية –كلية دار العلوم – القاهرة 2001 م.

(63) السابق 235.

(64) انظر: زكي نجيب محمود " تجديد الفكر العربي " ص216، 217.

(65) انظر: زكي نجيب محمود " خرافة الميتافيزيقا " ص104، 105 مكتبة النهضة المصرية – 1953 / د. ط وانظر أبو طالب حسنين "التأويل في مصر " ص310، 311.

(66) انظر: نوال السعداوي " المرأة والدين والأخلاق " ص26 وانظر: ص 21 فما بعد.

(67) انظر: نوال السعداوي " السابق " ص27.

(68) السابق ص27.

(69) السابق ص80.

(70) انظر: السابق ص20.

(71) انظر: السابق ص21، 23، 24 .

(72) السابق ص 218 .

(73) انظر: د. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص24.

(74) انظر مثلاً: محمد أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص210، 211 وانظر: عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص24 ومحمود محمد طه " الرسالة الثانية من الإسلام ص53، 54، 100 وجورج طرابيشي " نظرية العقل " ص257 وعبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص" ص96 وحسن حنفي " مقدمته لرسالة سبينوزا " في اللاهوت والسياسة " ص50.

(75) انظر: محمد أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص95 .

(76) انظر: غوستاف لوبون " حياة الحقائق " ص35، 37.

(77) انظر: القمني " قصة الخلق " 44، 49، 51 - 53 ..

(78) انظر: السابق 61 - 63.

(79) انظر: السابق 69، 70.

(80) انظر: السابق 95.

(81) انظر: السابق 90، 91، 97 .

(82) القمني " قصة الخلق " ص114. والواقع أنني لم أجد مشابهة بين سفري التكوين البابلي والسومري وما فعله القمني أنه قام بعملية تحريف للنصوصوتزوير ألسني لكي ينطقها بالنتائج التي اعتقدها سلفاً وكل ما أورده من نصوصغامضة ورموز تحتمل آلاف الاحتمالات لا يمكن أن تبنى عليها أية نتائج يعتد بها.

(83) انظر: القمني " قصة الخلق " ص196، 201.

(84) انظر: السابق: ص6.

(85) كما يقرر نصر حامد أبو زيد بأن منهجه منهج صاعد بعكس الخطاب الديني وهو ما قرره ماركس قبل ذلك على أنه عكس لمنهج هيجل في الجدلية كما سنرى فيما بعد. .

(86) السابق ص5، 6.

(87) انظر: السابق ص53.

(88) السابق 53 .

(89) السابق ص99.

(90) القمني " قصة الخلق" ص99، 100.

(91) ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ سورة البقرة آية 26. ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا ﴾ سورة مريم آية 76.﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ سورة محمد آية 17.

(92) انظر: الشيخ محمد عبد الله دراز " الدين " ص177، 178 دار القلم – الكويت 1990 م، 1410 هـ

(93) انظر: دراز " الدين " ص84.

(94) انظر: مقدمة حسن حنفي ل "سبينوزا" رسالة في اللاهوت والسياسة ص50.

(95) دراز " الدين " ص85 .

(96) انظر: السابق ص86.

(97) انظر: دراز " السابق " 87. يقول غوستاف لوبون "" أدت مظاهر النفسية الدينية إلى قول المؤرخين بعدة تقسيمات فذهبوا إلى وجود الوثنية والروحية والتوحيد والإشراك..الخ فهذه التقسيمات إذا ما وضعت على محك التحليل النفسي تقلصت إلى أبعد حد فانظر إلى مذاهب التوحيد مثلاً تجدها في الكتب لا في حقل العمل وانظر إلى الوثنية التي تعد بين الأديان الابتدائية تجد ثباتها لدى الأمم المتمدنة.."" غوستاف لوبون " حياة الحقائق " ص36.

(98) انظر: دراز " السابق " ص88، 89 .

(99) نعني بذلك أخطار أسلحة الدمار الشامل، والتلوث البيئي، وانتشار الأمراض المختلفة.

(100) انظر: العشماوي " العقل في الإسلام " ص69 وانظر أيضاً: طيب تيزيني " النصالقرآني أمام إشكالية البنية والقراءة " ص214.

(101) أنظر: أركون " تاريخية الفكر " ص126.

(102) انظر: حسن حنفي " الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول " ضمن كتابه " هموم الفكر والوطن " ص1/ 74.

(103) انظر: محمد شحرور " نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي " ص125 – دار الأهالي – دمشق 2000 م / ط 1.

(104) انظر: الجابري " نحن والتراث " ص29 – المركز الثقافي العربي 1985 ط 4 / بيروت. وانظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص200.

(105) انظر: نائلة السليني " تاريخية التفسير القرآني " – المركز الثقافي – الدار البيضاء – بيروت 2002 م / ط 1.

(106) السابق ص9.

(107) انظر: نصر حامد أبو زيد " النص، السلطة، الحقيقة " ص6، 71 وسيد القمني " رب الزمان " ص219 220، 228 وانظر ما ينقله د. محمد عمارة عن الخطاب العلماني حول نفس المفهوم " النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية " ص17.

(108) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص14.

(109) أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص21.

(110) هامش هاشم صالح على كتاب أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص21.

(111) السابق ص14.

(112) انظر: عبد الله العروي " ثقافتنا في ضوء التاريخ " ص50 دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ط 1 / 1983م وانظر: الباحثة مبروكة الشريف " الخطاب النقدي العروي الجابري " ص112.

(113) انظر: العروي " العرب والفكر التاريخي " ص211 ومبروكة الشريف " الخطاب النقدي .. " ص92.

(114) أركون " الفكر الإسلامي قراءة علمية " ص212.

(115) يفرق أركون بين العلمانية والعلمانوية، الأولى معتدلة والثانية متطرفة، والإسلاميين والإسلامويين كذلك، وعلى هذا النحو يفرق بين التاريخية والتاريخانية. فالأولى تعالج قضايا الفكر بمنظار يعترف بالقيمة الإنسانية لكل الأفكار حتى ولو كانت خرافية وينظر إليها على أنها نتاج إنساني تعبر عن قضايا إنسانية بينما التاريخانية ترفض من حيث المبدأ الاعتراف بدور الأساطير والخرافات في نشوء الأفكار والمعتقدات وتتطرف في التصدي لها ومحاربتها.

(116) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص10.

(117) انظر: قاسم أمين " الأعمال الكاملة " ص350، 355.

(118) انظر: السابق ص500، 488.

(119) انظر: السابق ص421، 422.

(120) انظر: السابق ص358، 369.

(121) انظر: السابق " ص188، 189، 190.

(122) انظر: قاسم أمين " السابق" ص193، 194، 421، 422 و ص328، 488.

(123) انظر: الطاهر الحداد " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص22، 23 – الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية 1972 م بدون بيانات أخرى.

(124) انظر: نصر حامد "إشكاليات القراءة وآليات التأويل " ص48 و " نقد الخطاب الديني " ص220.

(125) الطاهر الحداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص24.

(126) انظر: السابق ص35، 36.

(127) انظر: السابق ص38.

(128) السابق ص39 وأدعو القارئ هنا للمقارنة مع نصر حامد أبو زيد في " نقد الخطاب الديني " ص220 فما بعد. وفي مسألة الحجاب تبرز اللهجة الحدادية الاستفزازية التي تتجاوز كل ما يتفوه به المعاصرون عندما يقول: "" ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين، وما أقبح ما نوحي به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي نقيمها عليها "" الحداد " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص182. ويضيف: "" كلما فكرت في أمر الحجاب لا أرى فيه إلا أنه أنانيتنا المحجبة بالشعور الديني كحصن نعتز به على المخالفين "" السابق ص182.

(129) ومع أنني لست في معرض مناقشة الحداد إلا أنه يمكن أن يُعارض بالقول: إننا لا نرى أيضاً في السفور والعري الذي يدعو إليه انظر: السابق ص190. إلا مظهراً من مظاهر النذالة والخسة والديوثية المقنعة بدعوى الحرية والتقدم والمساواة. كما أننا لا نرى في المرأة التي تخرج كاسية عارية إلا شبه دجاجة نتفت ريش نفسها الذي ألبسها الله إياه فأصبحت لعبة بين أيدي الصبيان للهو والعبث، أو أشبه ببضاعة كاسدة فاسدة تجمل ظاهرها أمام المشترين وباطنها خراب.كما أننا لا نرى في المرأة المحجبة إلا شبه جوهرة نفيسة في صدفة نفيسة في مكان عزيز يبذل الناس أرواحهم للوصول إليها:

قل لمن بعد الحجاب سفرت أبهذا يأمر الغيد الشرف
إنمـــا المـــرأة درة وهل يصان الدر إلا بالصدف

(130) انظر: عبد العزيز الثعالبي " روح التحرر في القرآن " ص26، 27.

(131) انظر: السابق ص22، 23.

(132) انظر: السابق ص24.

(133) انظر: السابق ص109، 110 لا بد من الإشارة إلى أن الثعالبي عدَّل كثيراً من مواقفه وآرائه في مؤلفاته اللاحقة وأنه كتب كتابه هذا في لحظة اندفاع وهو في عنفوان شبابه " وقد بدا هذا التغير في كتابه " معجز محمد رسول الله صلى الله عليه وسم " وتونس الشهيرة " كلاهما من منشورات دار الغرب الإسلامي 1984 انظر: مقدمة كتاب روح التحرر للمترجم حماد الساحلي ص10، 11، 12.

(134) هذا المصطلح يردده كثيراً أبو زيد كوصف لجزء كبير من آيات القرآن الكريم ويبدو أنه استعاره من الشاعر القرمطي أدونيس. انظر: لأدونيس " الثابت والمتحول " 1 / 228 – 229 ولنصر حامد أبو زيد " إشكاليات القراءة " ص246.

(135) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص67.

(136) السابق ص75.

(137) نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص207 وانظر 118.

(138) انظر: أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص207.

(139) انظر: السابق 212 وأيضاً 210، 211.

(140) انظر ص211.

(141) السابق 209.

(142) نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص210 وانظر له: " الخطاب والتأويل " ص263.

(143) انظر: نصر حامد أبو زيد " الخطاب والتأويل " ص134، 138.

(144) انظر: " نقد الخطاب الديني " ص210، 211، " والخطاب والتأويل " ص264، 265.

(145) لعلنا لا يغيب عن بالنا هنا التواصل مع خلف الله والفن القصصي.

(146) انظر: نصر حامد أبو زيد " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " ص228 وانظر له أيضاً: " نقد الخطاب الديني " ص142.

(147) انظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص127 كما هي أطروحة شحرور في " الكتاب والقرآن "وكما هو واضح من نصوصنصر حامد السابقة، وكما يتبنى طيب تيزيني.

(148) كتبت في ذلك نائلة السليني الراضوي كتابها " تاريخية التفسير القرآني ".

(149) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص6.

(150) انظر: السابق ص139.

(151) انظر: نصر حامد " الخطاب والتأويل " ص120.

(152) قد يعترض هنا بأن القاعدة فيها خلاف بين الجمهور وغيرهم نقول: نعم. ولكن حتى الذين قالوا بأن العبرة ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب متفقون في النهاية مع الجمهور على تعدية حكم الآيات إلى غيرها ولكن ليس عن طريق اللفظ وإنما عن طريق القياس والآليات الأخرى، ولذلك قلنا: إنهم مجمعون حول مضمونها. وسنفصل القول في ذلك لاحقاً.

(153) انظر: نصر حامد " مفهوم النص" ص117.

(154) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص115.

(155) انظر: السابق ص152.

(156) انظر: السابق 426.

(157) انظر: أنور خلوف " القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي " ص17.

(158) انظر: حسن حنفي " دراسات إسلامية " ص51 نسخة دار التنوير - بيروت ط 1 / 1982. لا بد من الإشارة إلى أن الدكتور حسن حنفي عندما قرأ هذا الكلام المنقول عنه علق عليه بقوله: إنه يقصد أن قال الله وقال الرسول ليسا حجة بمفردهما أي لا بد أن تنضم إليهما حجة العقل وهو بنظره رأي المتكلمين المسلمين ومنهم الإيجي كما يؤكد د. حنفي. وهو بنظري هروب من دلالة نصه، لأنه كان من الممكن أن يضيف هذا التعقيب الذي يريده، ومن جهة أخرى لا يمكن الفصل بين نصالوحي والعقل، لأن الوحي – حين نسلم بأنه وحي - هو خطاب للعقل، وبدون عقل لا تكليف، ولذلك نؤكد على أن الفصل بين العقل والنقل إشكالية زائفة أو مصطنعة.

(159) انظر: حسن حنفي " التراث والتجديد " ص133 نسخة الإنجلو المصرية.

(160) انظر: نصر حامد " الخطاب والتأويل " ص143، 138 وانظر " خليل عبد الكريم " مجتمع يثرب " ص89، 90.

(161) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص86.

(162) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص82.

(163) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص21.

(164) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص59.

(165) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص247 ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(166) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص203، 204.

(167) انظر: نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص130.

(168) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص221.

(169) انظر: أركون " نافذة على الإسلام " ص236.

(170) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص57.

(171) أركون "قراءات في القرآن"النسخة الفرنسية ص1. نقلاً عن عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" ص62

(172) انظر: هوماس السابق ص62 ينقل عن أركون في بعض مصادره الفرنسية .

(173) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص84 / 78.

(174) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص58، 59، 60، 62، 140، 141.

(175) انظر: صادق جلال العظم " نقد الفكر الديني " ص26 دار الطليعة – بيروت – ط 6 / 1988 وانظر: أبو القاسم حاج حمد" العالمية الإسلامية الثانية "ص24 وانظر: عزيز العظمة" العلمانية تحت المجهر" ص164

(176) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص81.

(177) انظر:عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة "ص65 ويحيل إلى أركون في كتابه " قراءات في القرآن " النسخة الفرنسية ص12.

(178) انظر: تركي علي الربيعو " العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية " ص129.

(179) انظر: السابق ص132، 138.

(180) أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص77. لاحظ لهجة العجرفة وكأنه يصدر قوانين عسكرية وعلى الآخرين أن ينصاعوا دون نقاش وإلا كانوا أرثوذكسسين !.

(181) انظر: أركون " الإسلام، أوربا، الغرب " ص20 وانظر: قويسم " إشكالية قراءة النص" ص118.

(182) انظر: فضل الرحمن " الإسلام وضرورة التحديث "ص15وانظر: قويسم " إشكالية قراءة النص" ص118

(183) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص71.

(184) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص381.

(185) انظر: خالد السعيداني " إشكالية القراءة " ص160.

(186) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص219، 220، وانظر له: " الأسطورة والتراث " ص345

(187) انظر: صادق جلال العظيم " نقد الفكر الديني " ص28.

(188) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص105.

(189) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص221.

(190) انظر: رمضان بن رمضان " خصائصالتعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن " ص153.

(191) انظر: نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص99.

(192) نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص33.

(193) انظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص118.

(194) انظر: عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص45.

(195) انظر: أركون " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " ص211.

(196) انظر: السابق ص55، 86 وانظر: عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص192، 224.

(197) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص133.

(198) انظر: أنور خلوف " القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي " ص16، 17.

(199) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص135.

(200) انظر: أركون " قضايا في تقد العقل الديني " ص53.

(201) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص235، 236.

(202) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص58.
(203) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص58 .
(204) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص103.
(205)انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص56 .
(206) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص242.
(207) انظر: أركون " نافذة على الإسلام " ص90، 94.
(208) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص55.
(209) انظر: السابق ص58.
(210) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص86 .
(211) انظر: السابق: 58 .
(212) انظر: خليل عبد الكريم " شدو الربابة " ص86.
(213) انظر: خليل عبد الكريم " مجتمع يثرب " ص9، 10.