تاريخية القرآن الكريم : رؤية تحليلة نقدية[1]

فاطمة الزهراء السيد علي[2] ، ذو الكفل محمد يوسف[3]، علي علي جبيلي ساجد[4]

الملخّص

إنّ من أعمال المناهج الغربية ظاهرة "نقد النصوص"، والتي أسقطها العلمانيون والحداثيون على النصوص الشرعية، واستُغلّ مصطلح التأويل لكونه مصطلحاً إسلامياً كمدخل إلى هذه المنهجية، بحجة إعادة قراءة النص الشرعي قراءة جديدة امتدت إلى الأصول الثابتة، والمفاهيم المستقرة والمعلومة من الدين بالضرورة، لتجعل منها أفكاراً نسبية خاضعة للتجديد والتغيير والمعاصَرة. والجدير بالذكر أنّ هذه الدعوى قد سبق وتبنّاها فلاسفة التنوير الغربي الوضعي العلماني بالنسبة للتوراة والإنجيل؛ فرأوا أن نصوصهما إنما تمثل مرحلة تاريخية، ولم تعُد صالحة لعصر العلم، وهذه هي مشكلة البحث وعليه؛ فقد هدف البحث إلى بيان ونقد نظرية التاريخية؛ التي يستعملها الحداثيون والنسويات في تأويل النصوص الشرعية، وما يترتّب على هذه المنهجية من تغيير وتبديل وتحريف في النص القرآني ومراد الله منه. سيعتمد البحث على المنهج الوصفي الذي يقوم على الدراسة النظرية والمكتبية. من أهم نتائج البحث وهو أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل المجتمعات والأزمنة غير مقتصرة على مرحلة تاريخية..

الكلمات المفتاحية: التاريخية، القرآن الكريم، الحداثي، النسوي، التأويل.

[1] هذا البحث مستل من رسالة الدكتوراه في قسم القرآن والسنة، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا (ماليزيا).

[2] طالبة دكتوراه، قسم القرآن والسنة، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا f.alzahraa@qu.edu.qa .

[3] بروفيسور، قسم القرآن والسنة، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا zulkifliy@um.edu.my .

[4] محاضر، قسم القرآن والسنة، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا saged@um.edu.my .

History of the Holy Quran: A critical Analytical View

Fatemaelzahraa Elsied Aly Mohammed Ismail, Mohd Yakub @ Zulkifli Bin Mohd Yusoff & Ali Ali Gobaili Saged

Abstract

Onework of the Western approaches is the phenomenon of "Text Criticism", which was utilized by the secularists and modernists on the texts of legitimacy. Being an Islamic term, the term interpretation was used as an approach to this methodology on the pretext of re-reading the legal text in a new way which extends to the fixed sources and stable concepts of religion to make them relative ideas subject to renewal, change and modernism. It is worth mentioning that this case has been adopted earlier by the philosophers of the man-made Secular Western Enlightenment for the Torah and the Bible; they saw their texts represent a historical stage and no longer valid for the age of science, and this is the statement of the research problem. Therefore, this study aims to identify, refute and criticize the historical theory used by modernists and feminists for the interpretation of the legitimacy texts and the consequences of such methodology in changing, altering and distorting of the Quranic texts and their actual meanings. The research is based on a descriptive approach which depends upon a theoretical study. One of the most important findings of this study is that Islamic legitimacy is valid for all societies and times and not restricted to a specific historical stage..

Keywords: *Western, Modernist, Interpretation, Feminist, Historical, The Holy Quran..*

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم اللهِ فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة، وأصلّي وأسلّم على المبعوثِ رحمةً للعالمين، أكمل الله بهِ الإسلام، وطهّرَ بنورِهِ الرجس والأوثان، أمّا بعد:

فإنّ مما لا تخطئه العين، ما نراهُ اليوم من مؤامرات تُحاك ضد الإسلام والمسلمين؛ حيث اجتمع الأعداءُ قاصيهم ودانيهم على العمل لزعزعة هذا الدين، وتفكيك أوصاله، وابتدعوا من أجل ذلك أفكاراً شتّى، معظمها يتعلق بالقرآن الكريم، بعد أن ساءهم أن تجتمع هذه الأمة على كتاب مقدّسٍ واحدٍ لا يتغير، وسنّةٍ مطهّرةٍ لا تتبدل، وشرائع ثابتة لم تترك أمراً مما يحتاج إليه الناس في حياتهم إلا بيّنته؛ فكان هدفهم الأوّل هو كسر شوكة هذا البناء وتفكيكه، ولم تجرؤ مؤامراتهم أن تكون إلا خلسةً في الليل، ثم مع وهن المسلمين، وبُعدهم عن مصدر عزّهم، بدأتْ هذه الدسائس وتلك الشبهات تظهر علناً، ويتم تبنيها من قبل مؤسسات لها تأثير واضح على صناع القرار في عالمنا المعاصر؛ ومن أبرز هذه الشبهات ما نراه من الصورة المعاصرة للتأويل وأكثرها رواجاً وأشدها خطورة: تاريخية النصوص، التي يمكن تعريفها[5] بأنها: "تتصف بالنسبية التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ" [6].

وهذا يعني أنّ أحكام التشريع نسبيّة وليست مطلقة، وأنها أحكام تتعلّق بوقائع وحوادث جزئية، ومادام الواقع في تغير مستمر والنصوص جامدة ثابتة؛ فلا معنى للبقاء في إطار تلك النصوص التي ثبتت تاريخيتها[7].

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تبنّي نظرية "التاريخية" من قِبل بعض أصحاب الفكر العربي والحداثي، وإسقاط منهجيتها المستخدمة في الغرب مع كتب العهد القديم والجديد على القرآن الكريم؛ وهذا يعني انتهاك قدسية النص الشرعي، لتحوّله من حاكم إلى محكوم، وتكون المرجعية للإنسان والواقع، ويكون النص

---

5 تعددت تعريفات التاريخية، هذا التعريف قد اختارته الباحثة، لشموله على المعنى المراد.

6 حفني، عبد المنعم، 1410هـ، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الدار الشرقية. ط: 1، ص: 229.

7 يُنظر العامر، بدر سليمان، 1428هـ، **مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية**، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص: 237، والطعان، أحمد إدريس، **العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص**، الرياض: دار ابن حزم، ط:1، ص: 476.

الشرعي مجرّد غطاء للتبرير، وعليه أن يرضخ للواقع، وإلا فلن يكون صالحاً لكل زمان ومكان [8]، كما يؤدي تطبيق نظرية التاريخية إلى تهدم ما اختصّ الله به القرآن الكريم من كونه كتاب الشريعة الخاتمة، ومن كونه تعالى قد تكفّل بحفظه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ {الحجر:9}؛ إذ إن مقتضى هذا الخلود وهذا الحفظ هو دوام تعاليم القرآن الكريم مادامت الحياة [9]؛ فاحتاج البحث العلمي إلى التطرق إلى تحليل ونقد نظرية "التاريخية"، وتتبع الجذور الفكرية قبل استحداثها في الفكر العربي، ومعرفة مدى صلاحية تطبيقها على القرآن الكريم.

أسئلة البحث:

انطلاقاً من مشكلة البحث يظهر السؤال الرئيس التالي: هل يصلح تطبيق (التاريخية) على القرآن الكريم، كما هو الحال في العهد القديم والجديد؟

وينبثق عن هذا السؤال الرئيس أسئلة الدراسة الفرعية الآتية:

1. متى بدأ تشكّل نظرية "التاريخية" في الفكر العربي؟
2. ما وسائل تطبيق الحداثيين لنظرية "التاريخية" في علوم القرآن الكريم؟
3. هل يصلح إسقاط منهجية نظرية "التاريخية" على القرآن الكريم كما في كتب العهد القديم والجديد؟

أهداف البحث:

1. الكشف عن الجذور الفكرية لنظرية "التاريخية" في الفكر الغربي والعربي.
2. توضيح وسائل الحداثيين في تطبيق التاريخية على علوم القرآن الكريم.
3. بيان مدى صلاحية إسقاط منهجية نظرية "التاريخية" على القرآن الكريم.

أهمية البحث:

لا شكّ أن تطبيق نظرية التاريخية وإسقاطها على القرآن الكريم هو أمر غاية في الخطورة، إذ يلزم منها هدم الدين من خلال العبثية الظاهرة في التعامل مع النص الشرعي، إذ إن الربط المطلق بين النص وظروفه التاريخية يعني تبدّل الحكم بتبدّل الحال، ويؤدي إلى تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف

---

8 يُنظر الطعان، أحمد إدريس، ب.ت، **العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص**، ص: 847، والعتيبي، سعد بن بجاد، ب.ت، **موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي**، ص: 465.

9 يُنظر القرضاوي، يوسف، 2000، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، مصر: دار الشروق، ط:3، ص: 65.

الاجتماعية؛ فيغيب النص ليحكم الواقع بظروفه، وهذا ما يتوافق مع الرؤية الماركسية المادية [10]، كما أن الإنسان المخاطب بالوحي "أعمّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف وغير داخلة في بنية الخطاب وإلا اشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصراً مخصصاً للفهم تخصصاً زمنياً فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم كفيل بأن يعرض الشريعة إلى الانتقاض"[11]، وإيجاد شريعة جديدة، بل يلزم من ذلك استدراك المخلوق على الخالق، فيُبقي من أحكامه ما يشاء ويلغي ما يشاء[12]؛ مما استلزم ضرورة البحث العلمي في هذه المسألة، وبيان مدى مخالفتها للشريعة الإسلامية والأسس التي أقرّتها في منهجية التعامل مع النص القرآني.

منهج البحث:

سأسلك في بحثي المناهج العلمية الآتية:

1. **المنهج التاريخي:**

بيان تاريخ نشأة نظرية "التاريخية" في الفكر الغربي والعربي الحداثي.

2. **المنهج الوصفي:**

وصف معنى "التاريخية"، ومنهجية إسقاطها على النصوص الدينية.

3. **المنهج التحليلي:**

تحليل الأدوات المستخدمة في إسقاط التاريخية على علوم القرآن الكريم.

4. **المنهج النقدي:**

نقد منهجية إسقاط التاريخية على القرآن الكريم نقداً موضوعيّاً يستند إلى البراهين النقليّة والعقليّة والتاريخية.

الدراسات السابقة:

---

10 يُنظر العامر، بدر سليمان، **مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية**، ص: 245، والعتيبي، سعد بن بجاد، **موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي**، ص: 465.

11 النجار، عبد المجيد، 1993، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل– بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط:2، ص:110 بتصرّف.

12 يُنظر القرضاوي، يوسف، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، مرجع سابق، ص: 63-65.

تناولت الكثير من الدراسات موضوع "التاريخية" خاصة فيما يتعلق بالتقارير الغربية التي تعتمد على إسقاط تاريخية كتب العهد القديم على القرآن الكريم، ومنها:

- كتاب تاريخية القرآن الكريم في الفكر الحداثي العربي، تأليف: أ.د. عبد الله القرني، الناشر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، الخبر، الطبعة الأولى، 1439هـ، 2018، عدد الصفحات: 63.

الفرق بينه وبين بحثي: تناول الباحث نظرية التاريخية وإسقاطها على القرآن الكريم في الفكر الحداثي العربي من نشأتها إلى الوقت الراهن، وما تحمله من انحرافات ومفاسد عقدية وتطبيقية في دراسة موجزة تجاوزت بقليل الخمسين صفحة، وينفرد بحثي عنه بالتركيز على أصل نظرية التاريخية في الفكر الغربي وكتب العهد القديم والجديد، ومن ثمّ إدخالها إلى العلوم الإسلامية بيد الحداثيين.

- موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: رسالة ماجستير من كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تأليف: حسن بن محمد بن حسن الأسمري، إشراف: أ.د. السيد أحمد محمد فرج، 1418هـ، عدد الصفحات: 568 صفحة.

الفرق بينه وبين بحثي: تناول الباحث الاتجاه الفلسفي وموقفه من النص الشرعي من حيث نشأته والعوامل التي ساهمت في انتشاره، وموقفهم من بعض قضايا العقيدة، وأبرز انحرافاتهم مع النص الشرعي، وتحدث باستفاضة عن نقد النص الشرعي، والمفاسد الاعتقادية له، وما يؤدي إليه بالدعوى إلى تجديد وسائل التفسير، لكنه لم يتطرق إلى نظرية التاريخية التي سلط بحثي الضوء عليها في الفكر العربي الحداثي والغربي.

- كتاب الإسلام الذي يريده الغرب: رسالة ماجستير من قسم العقيدة بجامعة أم القرى، تأليف: صالح بن عبد الله الحسّاب الغامدي، الناشر: مركز الفكر المعاصر-الرياض، ط1-1432هـ، عدد الصفحات: 358 صفحة.
- الإسلام الديمقراطي المدني: مجلة البيان، العدد 200، إعداد كريم كامل.
- المشروع الأمريكي لصياغة الإسلام الليبرالي: مقال بقلم السيد ياسين، صحيفة الأهرام 2004/7/15م العدد 42955.
- قراءة في وثيقة أمريكية: من إعادة بناء الدول.. إلى إعادة بناء الثقافات: بقلم رفيق عبد السلام، صحيفة الشرق الأوسط 2004/5/14م العدد 9299.

الفرق بين الدراسات الآنفة الذكر وبحثي: هذه الجهود تحدثت بشكل عام عن نظريات الفكر الغربي، ومحاولة إعادة بناء الثقافة العربية والإسلامية وتشكيل مفهومها حول الدين طبقاً للنظريات الغربية، والذي

اختلف فيه بحثي عما تقدم هو مناقشة التاريخية في ضوء الشريعة الإسلامية، وبيان مدى صلاحية إسقاطها كمنهجية علمية على القرآن الكريم مقارنةً بكتب العهد القديم.

خطة البحث:

تناول البحث ثلاثة مباحث رئيسة يتفرع عنها مطالب ومسائل، ومن ثم خاتمة تشتمل أهم النتائج والتوصيات، على النحو الآتي:

المبحث الأول: نظرية "التاريخية" في الفكر الغربي والعربي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية " التاريخية" في الفكر الغربي.

المطلب الثاني: نظرية " التاريخية" في الفكر العربي الحداثي.

المبحث الثاني: أثر مناهج نظرية "التاريخية" في الفكر العربي الحداثي على تأويل النص القرآني، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية " التاريخية" وعلوم القرآن، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: نشأة نظرية "التاريخية" وتطورها في علوم القرآن

المسألة الثانية: نقد نظرية "التاريخية" في علوم القرآن.

المطلب الثاني: منهجية الإسقاط على القرآن الكريم.

المبحث الثالث: صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدليل النقلي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الدليل من القرآن الكريم.

المسألة الثانية: الدليل من السنة النبوية.

المطلب الثاني: الدليل العقلي والتاريخي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الدليل العقلي.

المسألة الثانية: الدليل التاريخي.

الخاتمة، وتضمن:

أولاً: النتائج.

ثانياً: التوصيات.

المبحث الأول: نظرية "التاريخية" في الفكر الغربي والعربي:

المطلب الأول: نظرية "التاريخية" في الفكر الغربي

بدأ تشكّل فلسفة "التاريخية" أولاً بالإلحاح على الوعي بالتاريخ الواقعي الملموس بعد إغراق الوعي في الرمزي والأسطوري على يد "اللاهوتيين" المسيحيين في بحوثهم الميتافيزيقية التي لم تكن تهتم بواقع حاجة الإنسان، من هنا برز مفكرون "لاهوتيون" يلحون على إدراج ذلك ضمن البحوث "اللاهوتية"، ثم تجاوز الفكر الغربي ذلك إلى الإلحاح على أن تؤسَّس المعرفة نفسها على حاجة الإنسان وحاجة واقعه بعيداً عن أي شيء آخر، ونقد التصور الذي يقوم على معرفة جاهزة تريد أن تصور العالم على خلاف واقعه؛ خدمة للمعرفة التي تؤمن بها لا خدمة للوعي بالواقع و"لاهوت الأرض"، ورفض تلك المعرفة التي مصدرها من خارج الإنسان ومن خارج واقعه، ومن هنا كان تشكل تلك الدعوة للاعتماد على قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية للمعرفة بالكون كلاً وجزءً ولبناء رؤية جديدة للعالم يكون فيها من الانسجام والتماسك ما يلبي في زعمهم طموح العقل[13]. وأصبح من المستحيل – في زعمهم–أن يُدعى حديثاً المجتمع الذي يسعى قبل كل شيء إلى أن ينظّم نفسه وأن يتصرف طبقاً لوحي إلهي أو لجوهرٍ قومي؛ فلا المجتمع ولا التاريخ ولا الحياة الفردية تخضع لمشيئة كائنٍ أعلى يجب الخضوع لها أو يمكن التأثير فيها بالسحر، فالفرد لا يخضع لغير القوانين الطبيعية [14]. ومن هذا المنطلق تم تعامل الفكر الغربي مع جميع المعارف والحقائق على أنها خاضعة للتطور المربوط بالإنسان التاريخي وأنها لا تخرج عن صنعه، أما في الفكر الغربي المعاصر فقد تم استقبال هذا المفهوم الغربي بصورة متكاملة وتم تنزيله على الحقائق الدينية بوصفها خاضعة لتغيير الإنسان الذي هو محور التاريخ [15]. وعلى رغم أنّ مصطلح التاريخية أو التاريخانية مصطلح نشأ في الغرب، وقد ظهرت بوادره في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وقد تطور مفهومه مع الوقت حتى أصبح قضية تأويلية أو تفسيرية [16]، إلا أنّ الآليات المنهجية للمفهوم والتأسيس المعرفي الفلسفي له كان يتشكّل طوال تلك القرون بداية بحركة إحياء التراث اليوناني ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن

---

13 يُنظر رسل، برتراند، 2009م، **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، ط: 2، ج:2، ص:19، وصالح، هاشم، 2005م، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة، ط:1، ص: 19.

14 يُنظر تورين، ألان، 1998م، **نقد الحداثة**، ترجمة: صباح الجهيم، دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط:1، ص: 15، 18.

15 يُنظر السيف، خالد بن عبد العزيز، 2015، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر–قراءة نقدية إسلامية**، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط:3، ص: 227.

16 يُنظر الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم – تاريخية النص، ص: 291–295، والأسمري، حسن محمد، 2011، **موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي**، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص: 373.

تاريخية التفسير الكنسي، ثم تجاوزه إلى تشكيل الإطار العام لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني وبهذا التأسيس الجديد انتقل الفكر الغربي إلى طور مختلف وإلى مرحلته الجديدة مرحلة "الفلسفة الحديثة"[17]. ويعدّ فيكو[18] أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية، ويرجع إليه التنظير للدراسات التاريخية التي جاءت من بعده، والفكرة المحورية التي قامت عليها فلسفة التاريخ عند فيكو؛ أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون[19]. ومن هنا اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً بعيداً عن الإيمان بالغيب، وتبنّى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان [20].

المطلب الثاني: نظرية "التاريخية" في الفكر العربي الحداثي

تلقّف بعض الكتّاب والمفكرين العرب تلك النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان، وطبقوا تلك التصورات على دين الإسلام مساوين بينه وبين الأديان الأخرى السماوي منها والأرضي، على تفاوت بينهم في الوضوح والجرأة، وكان أن ظهر في الكتابات العربية مصطلح التاريخية حتى راج في السنوات الأخيرة رواجاً كبيراً [21].ويعّد محمد أركون[22] أوّل من أثار قضية تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معيّنة [23].

---

17 يُنظر لالاند، أندريه،2001، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: مكتبة عويدات، ط:2، ج:2، ص: 822.

18 جامباتيستا فيكو مؤرخ وفيلسوف إيطالي، ولد في نابولي عام 1668م من أسرة فقيرة، درس اللغات وخاصة اليونانية والفلسفة والمنطق واللاهوت، واشتغل بالقانون الروماني في المرافعات القضائية، مارس التدريس في جامعة نابولي لسنوات عديدة، وتوفي عام 1744م، يُنظر أبو السعود، عطيات، 1997، **فلسفة التاريخ عند فيكو**، حنفي، حسن، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مصر، مجلد 4، عدد 27، ص 252.

19 يُنظر أركون، محمد، 2005م، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط:2، ص: 47.

20 يُنظر الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص، ص:307–314، والأسمري، حسن محمد، **موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي**، ص: 228.

21 **المصدر نفسه**، ص: 373–379.

22 تجدر الإشارة إلى أن نظرية تاريخية القرآن الكريم قد تناولها كثر من المفكرين العرب غير أركون، مثل: نصر حامد أبو زيد، والطيب تيزيني، وعلي حرب، وشحرور، وأدونيس، وهاشم صالح، والجابري، ومحمد أحمد خلف الله، وقد ركز بحثي على أبرزهم الذين كان لهم الدور الأكبر (أو الأول) في إدخال منهجية التاريخية الغربية إلى العلوم الإسلامية، مثل: محمد أركون، وحسن حنفي.

23 يُنظر: أركون، محمد، 1996، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط:1، ص:212، والطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص، ص:296، والأسمري، حسن محمد، **موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي**، مرجع سابق، ص: 354، 367.

وتتابعت بعده الكتابات العلمانية عن تاريخية النص الشرعي، التي تدعو إلى رؤية شمولية لتاريخ النص القرآني [24]، التي نتج عنها القول بأن تعاليم القرآن مرتبطة بظروف تاريخية [25]؛ فالعلاقة عندهم بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة، إذ إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً [26].

وبحجة تغير الواقع المعاصر عن عصر التنزيل، يتم تعطيل أحكام الشريعة الإسلامية، بدعوى تاريخية النصوص الدالة عليها، التي تبطل سريان حكم النصوص الشرعية وتربطها عند زمن نزولها ومكانها، وهو ما أكّده حسن حنفي في قوله:" نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدّلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدراته على التحمّل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيّدها الوحي وفرضها" [27].

كما أكّد على عدم صلاحية التشريعات الإسلامية للواقع المعاصر في جميع نصوص الوحي بقوله: "أصول التراث نفسه–وهو الوحي– مبنية على الواقع، وتغيّرت وتكيّفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطّته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدّماً في حين أنّ واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطّه أي تشريع بعد، وتظلّ كل التشريعات أقلّ مما يحتاجه، ويظلّ هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات" [28].

وبناءً على ذلك ينتقد الفكر الحداثي الفكر الإسلامي في كونه مازال يستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، وذلك يشكّل عنده عقبة أمام تحقيق التاريخية، إذ التاريخية شرط الحداثة، والحداثة هي نتاج التاريخية [29].

وقد عالج الفكر العربي المعاصر نظرية التاريخية ضمن نطاق تأويل النصوص الدينية، بحيث يرمي من ذلك إلى تحيين النصوص الدينية إلى لحظة زمنية تاريخية غير ممتدة في الزمان والمكان، بل مرتبطة بظروف تاريخية خاصة، وبما أن هذه الظروف التاريخية مرتبطة بالإنسان التاريخي المتغير؛ فتأويل النصوص حركة مستمرة مع

---

24 يُنظر: الطعان، أحمد إدريس، **العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص**، ص:335 بتصرّف .

25 أبو زيد، نصر حامد، 2001، **النص– السلطة– الحقيقية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط:4، ص6.

26 أبو زيد، نصر حامد، 2005، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط:6، ص: 24-25.

27 حنفي، حسن، 1987، **التراث والتجديد**، القاهرة: الإنجلو المصرية، ط:3، ص:157.

28 حنفي، حسن،1987، **التراث والتجديد، المصدر نفسه**، ص: 64.

29 مصطفى، كيحل، 2011، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، الجزائر: منشورات الاختلاف دار الأمان، ط:1، ص: 264.

هذا المتغير في الزمان والمكان، ويعدّ من أقدم مَن استعمل هذا المصطلح المفكر المغربي عبد الله العروي في كتابه "العرب والفكر التاريخي" الذي صدر عام (1973م)، أما أركون وهو من أوائل مَن استخدم النظرية التاريخية في تناول النصوص الشرعية ببحث قدّمه في عام (1974م) بعنوان "العجيب الخلّاب في القرآن" ضمن المؤتمر العلمي الذي عقدته منظمة تقدم الدراسات الإسلامية بباريس [30].

ويعدّ أصحاب الفكر الحداثي أنّ أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن تورخَتُه، وأنّ هذه التورخة تعين كثيراً على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية[31].

وننبّه إلى أنّ النظام المعرفي الذي يوجه التفكير الحداثي العربي هو تلك الفكرة الماركسية التي تزعم أن (الواقع هو من يصنع الفكر وليس الفكر هو من يصنع الواقع)، والتي قام جورج بوليتزر بصياغتها على النحو التالي: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.. ليست حركة الفكر سوى انعكاس لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان" [32].

كما أنّ حديثهم عن الوحي مجرّد مقدمة وتوطئة للانطلاق في القول بالنظريات التأويلية الحديثة، فقد تبنّت التوجهات التأويلية الحديثة استبعاد مجاوزة الوحي للزمان والمكان هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى التنظير لتحيين الوحي سواء كان زمانياً أو مكانياً، وهذا التحيين وإن اختُلف فيه إلا أنه في مجمله يعتبر الوحي لا يخرج عن نتاج الواقع أو هو في الحقيقة عبارة عن منتج اجتماعي ثقافي ساعدت العوامل الواقعية في بنائه، كما قال ماركس: "إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان" [33].

---

30 السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر– قراءة نقدية إسلامية**، ص:227.

31 جعيط، هشام، 2008، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، بيروت: دار الطليعة، ط:4، ص: 185- 194، وأركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص: 16-17، والجابري، محمد عابد، 2006، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط:6، ص: 257-259.

32 بوليتزر، جورج، **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة: شعبان بركات، د،ط، ص: 275، 279.

33 بوليتزر، جورج، **أصول الفلسفة الماركسية، المصدر نفسه**، ص: 29.

المبحث الثاني: أثر مناهج نظرية "التاريخية" في الفكر العربي الحداثي على تأويل النص القرآني: –

المطلب الأول: نظرية "التاريخية" وعلوم القرآن

المسألة الأولى: نشأة نظرية "التاريخية" وتطورها في علوم القرآن

على الرغم من أن نظرية تشكّل الوحي من الواقع الثقافي مبنية في الأساس على مخرجات الفلسفة المادية والماركسية واللسانيات الحديثة؛ فإنها قد استعانت بالتراث وخصوصاً في مباحث علوم القرآن لتمنح هذه النظرية غطاء مشروعاً، وهذا يأتي في سياق التوظيف الإيديولوجي حيث يتم استدعاء التراث عند الحاجة إليه فقط؛ بينما يتم استبعاده حينما يبرهن على نقيض الفكرة المراد نصرتها، وعلى هذا الأساس تمت عملية انتخاب لا علمية لمباحث علوم القرآن وتوظيف بعضها، حيث تم اعتماد مباحث "أسباب النزول" و " المكي والمدني" و"الناسخ والمنسوخ" و"التنجيم" بصفتها داعمة لنظرية تشكّل الوحي من الواقع الثقافي، بينما تم إقصاء مباحث من علوم القرآن من مثل "تكرار نزول الآية" و "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" و "ما تأخر حكمه عن نزوله" حيث إن هذه المباحث من علوم القرآن تعود على نظرية تاريخية النص بالإبطال، والتوظيف الذي حصل لبعض مباحث علوم القرآن مثل "أسباب النزول" و " التنجيم" و " المكي والمدني" و"الناسخ والمنسوخ" جاء ليؤكد جدلية الواقع مع الفكر، وأهمية الواقع في تشكيل النص، ومن ثمّ تاريخيته المرتبطة في ظرف تشكّله[34].

تُعدّ أسباب النزول في المنظور العلماني هي الأهم بين تلك العلوم، لأنها تجسد تاريخية الوحي، وأسبقية الواقع على الفكر، وتعيد وضع النص في التاريخ؛ ومن هنا اهتموا بربط آيات القرآن أو معظمها بأسباب

---

34 يُنظر حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، ص: 15، وحنفي، حسن، 1996، **هموم الفكر والوطن**، القاهرة: دار قباء، د،ط، ج:1، ص:20-73، والسليني، نائلة، 1998 ، **"تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير"**، رسالة ماجستير، تونس: جامعة الزيتونة، ص: 17، وأبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص: 75-81-97-117، وأركون، محمد، 1993 ، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، لندن: دار الساقي، ط:1، ص:104، وتيزيني، طيب، 1994 ، **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً**، دمشق: دار دمشق، ط:1، ص: 21، وتيزيني، طيب، 1997 ، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دمشق: دار الينابيع، د،ط، ص:374-381، والشرفي، عبد المجيد، 2001 ، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة والنشر، ط:1، ص: 56، وعبد الكريم، خليل، **من آفات الفكر الإسلامي المعاصر دراسة نقدية لكتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة للقرضاوي**، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة قضايا فكرية، د،ط، ص: 262، والعشماوي، محمد سعيد، 1992 ، **جوهر الإسلام**، القاهرة: سينا للنشر، ط:2، ص: 129.

النزول [35]، وقد تأسّست هذه الدعوى على أن كل الآيات أو غالبها له سبب نزول؛ ومن ثمّ فكل آية تعلّقت بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل.

المسألة الثانية: نقد نظرية "التاريخية" في علوم القرآن

يبطل ما ذهب إليه أصحاب الفكر الحداثي بشأن تعلق كل آيات القرآن الكريم بأسباب النزول، وحصرها فيها، للأسباب الآتية:

أولاً: إن الآيات التي هي سبب نزول نسبتها قليلة جداً من مجمل عدد آيات القرآن الكريم، فأين هي التاريخية التي ربطت كل آيات نزول القرآن بتاريخ وأسباب؟!

ثانياً: هذا مخالف لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي قاعدة أصولية تجمع بين عموم اللفظ وبين سبب النزول، فتفسر اللفظ العام في ضوء سبب النزول عندما يوجد، وقد دلّ عليها الشرع واللغة والعقل، وأجمعت عليها الأمّة [36].

ثالثاً: إن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للأحكام، وإنما هي مناسبات نزول الأحكام، وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام، كما نص على ذلك الزركشي والسيوطي وغيرهما من علماء هذا العلم، كما نصّوا أيضاً على أنه "قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها"[37]؛ وعليه فنحن إنما نبحث عن حكم الوقائع في الآية، لا أن تقيّد أحكام الآيات بالوقائع.

رابعاً: لا شك أن مما يساعد على حسن فهم النصوص النظر في ملابساتها، وفي أسباب نزول القرآن الكريم، فهذا يلقي شعاعاً على المعنى المراد من النص، مع التأكيد على ضرورة الاستيثاق من صحة أسباب النزول، خاصة أن ما صح منها قليل، "ولكن ذلك لا يعني أن تُقصر الألفاظ العامة على ما وردت فيه في عصر النبوة، وهذا لا يقبل بحال، ولا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق" [38].

---

35 حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، ص:13، يُنظر العشماوي، محمد سعيد، 1996، **أصول الشريعة**، القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ط:4، ص:65، يُنظر العشماوي، محمد سعيد، **جوهر الإسلام**، ص:24.

36 المودودي، أبو الأعلى، 1980، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، تعريب: خليل أحمد الحامدي. الكويت: دار القلم، ط:4، ص:206.

37 الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، ج:1، ص:22، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإتقان في علوم القرآن**، ج:1، ص:107، يُنظر عمارة، محمد، **سقوط الغلو العلماني**، ص: 263. 247.

38 القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص:252، والقرضاوي، يوسف، 1993، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة**، مصر: مؤسسة الرسالة، د.ط، ص230، يُنظر عمارة، محمد، **سقوط الغلو العلماني**، ص:365.

خامساً: نحن لا ننفي عن النص القرآني ارتباطه بالظروف والسياقات التي وردت فيها الآيات القرآنية، ولا ننفي أن يكون القرآن قد نزل لتاريخ الإنسان وتحدث في تاريخه وخاطب واقعه، بل هذا هو هدف رسالته لاستصلاح العالم به، ولكن ذلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخية ليس باعتبار خصوصيتها بالمتلقين الأولين الذين كانوا في زمن تنزّله في العهد النبوي بل ذلك باعتبار الطبيعة البشرية، إذ الخلق خلق الله تعالى والقرآن كلامه، ولا يتناقض كلامه سبحانه مع ما أورده من خلقة وركّب خلقهم عليه، ونتأمل هذا التلاقي بين الخلق الإلهي والأمر الإلهي، بين القرآن والإنسان في القرآن كله، في مثل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (1) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ {الفرقان:1-2}، إلى أن قال سبحانه: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾{الفرقان:6}.

وفي تأمل القصص القرآني ما يبيّن هذا ويؤكّده، ولذلك قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾{يوسف:111}، وفيه قياس اللاحقين على السابقين وتحذير اللاحقين أن يحلّ بهم ما حلّ بالسابقين، وفيه يبيّن الحق سبحانه أن مقالة الكفر واحدة وإن تعدد تاريخ أصحابها، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (52) أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ {الذاريات:52-53}، فالصفة الطبيعية التي لا تتغير أنهم قوم طاغون ومنْ طغى ظن أنه يستغني عن ربه وعن دينه وعن الاستجابة لدعوة أنبيائه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى (6) أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ {العلق:6-7}.

ولكن الفكر الحداثي أفسد هذا المعنى في القصص القرآني وجعله من باب المخيال فحسب، الغرض منه التأثير في المستمع وليس مطابقته لواقع تاريخي فعلي! وهو ما كان يتوافق –في زعمهم–مع معهود العرب ومخيالهم الثقافي والفكري آنذاك [39].

والحق أن إنكار ثبات الطبيعة البشرية إنما هو محض تحكّم لا برهان عليه بل هو قائم على الخلط بين الجوهر والمتغيّر، وهو خلط قديم وجد منذ الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وكان سبباً لاضطراب مقالاتهم وابتعادهم عن الاهتداء للحق [40].

---

39 الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ص:258، يُنظر أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص: 202.

40 يُنظر أمين، أحمد، زكي نجيب محمود، 1935، **قصة الفلسفة اليونانية**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط:2، ص:14-68.

في حين أنه لما كان الإنسان –فرداً ومجتمعاً–عرضة لظروف تاريخه الذي يعيشه، وابناً لبيئته، فإنه سيخضع لتلك الشروط التاريخية المتاحة بوعي أو بدون وعي؛ هذا إن استند إلى مجاله البشري وحده، ومن هنا كانت ضرورة الحاجة إلى الوحي يكون خطاباً من خارج التاريخ المتعيّن ولينبه الإنسان ليعود إلى الوعي التام ليوازن بين خطاب الوحي الخارج عن التاريخ المتعين مع تاريخه المتعيّن ويحاكم تاريخه إلى الوحي، فالوحي يبتعد بالإنسان ليجعل من التاريخ المتعيّن موضوعاً مستقلاً عن ذاته، ومن ثم يستطيع به أن يتخلص من انغماسه في شروط التاريخ بإعادة الوعي إليه، ولكننا نجد الخطاب الحداثي يقلب هذا التصور للوحي ليجعل التاريخ/ الواقع هو الذي يصنع الوحي، وليس الوحي هو الذي يصنع التاريخ!! [41]

المطلب الثاني: منهجية "الإسقاط" على القرآن الكريم

إنّ تفسير الوقائع والنصوص بالإسقاط أمرٌ دأب المستشرقون وأتباعهم من أصحاب القراءات المعاصرة على توظيفه في الأبحاث القرآنية، حتى ولو تناقض طرَفَا الإسقاط واختلفا؛ فهو منهج يخضع لهوى قائله قائم على أحكام مسبقة تنتج عنها حقائق غير علمية تفتقر إلى الدليل العلمي والمنطق العقلي.

وفي منهج (التاريخية) يحاول الغربيون إسقاط ما حققه الغرب من انطلاقة فكرية بعد تحلُّلِه من محرّمات الكنيسة وقيودها، وتجاوز المفكِّر الغربي لتفسيراتها للنصوص الدينية، رامياً وراء ظهره وساطة الكنيسة، ومستعيناً بالمناهج النقدية الحديثة في فهم النصوص البشرية، من أجل فهم أفضل للنص الديني المقدس، على القرآن الكريم، وبالوقوف على حقيقة الكتاب المقدس، ومعرفة طبيعته البنيوية واللغوية، وطريقة تدوينه وجمعه وتشكله، يتبيّن مدى اختلافه عن القرآن الكريم الذي تعدّ تطبيق هذه المناهج عليه عملية غير علمية وإنما إسقاطية، ومن هذه الاختلافات ما يأتي:

أولاً: أن الكتاب المقدس كان كتاباً مستبعداً عن عامة الناس تحتكره الكنيسة وتحول بينه وبين الناس، بخلاف القرآن الكريم الذي كان كتاباً مفتوحاً منفتحاً على كل الفئات الفكريّة وأولها الفئة الكافرة به، ولو وجد فيه هؤلاء ما يناقض العقول أو يخالف الطبائع والحقائق لكان ذلك سبباً كافياً لرفضه والكفر به، ولكن كفرهم به كان لأسباب شخصية تمثلت في أن الإيمان به يقتضي تفويت مجموعة من المصالح والمناصب الاجتماعية والاقتصادية عليهم؛ فلا مجال إذن لتسوية القرآن والكتاب المقدس على الإطلاق على هذا المستوى، وهذا ما أكده الإمام ابن حزم عند بيان أن التوراة لم تكن مشاعة عند اليهود وإنما مقصورة على فئة قليلة من أحبارهم "وفي نص توراتهم أنهم كانوا لا يلزمهم المجيء إلى بيت المقدس إلا ثلاث

41 القرني، محمد حجر حسن، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية**، ص:145.

مرات في كل سنة فقط، فإنما أمر بنص التوراة أن يقرأه عليهم الكوهن الهاروني عند اجتماعهم فقط، فثبت أنها لم تكن إلا في الهيكل فقط عند الكاهن الهاروني فقط لا عند أحد سواه" [42].

ثانياً: أنّ طبيعة الكتاب المقدس ولغته ومضمونه كان منذ قديم العصور مثيراً لعدة إشكالات علمية أولها مدى مصداقية وحيه، وممن شككوا في وحي الكتاب المقدس الفيلسوف اليهودي باروخسبينوزا[43] الذي توصّل إلى أن التوراة المنسوبة إلى موسى ليست له، وبالتالي ليست وحياً كما يعتقد اليهود، على خلاف القرآن الكريم الذي لم ينفِ أحد من علماء الإسلام حتى مَنْ كانت لهم بعض الآراء الشاذة وحي القرآن الذي بين أيدينا اليوم[44].

ثالثاً: يختلف الامتداد الزمني للقرآن الكريم عن كتب العهد القديم؛ فالقرآن الكريم أُنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم منجّماً في ثلاث وعشرين سنة، وجُمِعَ في عهد الرسول، وكان جبريل يعرض عليه القرآن كل رمضان مرة، حتّى إذا جاء عام رحيله صلى الله عليه وسلم عَرضه عليه مرتَيْن، بخلاف كتب العهد القديم التي امتدّ زمانها إلى قرابة تسعة قرون، ممّا تعذّر معه فكرة الجمع، بسبب تعدّد مؤلفيه وتباعد السنوات بينهم؛ ولا يوجد أية معلومات عن كيفية إنزال الإنجيل على عيسى ابن مريم أو تدوينه أو تمريره إلى الحواريين أو نسخه، مع اشتمال الكتاب المقدس بعهدَيْه القديم والجديد على أسفار لم توح إلى موسى أو عيسى، كما أنه لا يوجد أية معلومات عن الذي جمع محتويات الكتاب المقدس، واختار إصحاحاته دوناً عن غيرها، وعلى أي أساس تم الاختيار [45].

رابعاً: جاء القرآن الكريم معجزاً لا يشبه كلام البشر، عجزت العرب عن الإتيان بمثله، وهم أساطين البلاغة واللغة، ومازال التحدّي قائماً والإعجاز باقياً، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا

---

42 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، **الفصل في الملل والهواء والنحل**، ت: إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 1996، بيروت: دار الجيل، ط:2، ص:300.

43 أشار سبينوزا في الفصل السابع من كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) الذي يحمل عنوان: "تفسير الكتاب" إلى أن هناك صعوبة تتمثل في "أننا نجهل تماماً مؤلفي كثير من الأسفار أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها أو نشكّ فيهم .. ومن ناحية أخرى لا ندري في أية مناسبة وفي أي زمان كتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيين. ولا نعلم في أيدي مَنْ وقعت وممن جاءت المخطوطات الأصلية التي وجد لها عدد من النسخ المتباينة .. إننا عندما نقرأ كتاباً يتضمن أموراً لا يمكن تصديقها ولا يمكن إدراكها أو عندما نقرأ كتاباً بألفاظ غاية في الغموض فمن العبث أن نبحث عن معناه دون أن نعرف مؤلفه وزمن الكتابة ومناسبتها". يُنظر سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، بيروت: دار الطليعة، ط:4، ص :255.

44 الكلّام، يوسف العياشي، 1434هـ، **القراءات الحديثة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**، د.م، مجلة البيان، ط:1، ص: 5-19-20-21-22.

45 يُنظر شلبي، أحمد، 1988، **مقارنة الأديان– اليهودية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط:8، ص:264، والشرقاوي، محمد عبد الله، 2000، مقارنة الأديان: بحوث ودراسات، القاهرة: دار الفكر العربي، ص:161-183.

بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ {البقرة:23}، بخلاف كتب العهد القديم والجديد؛ فهي من كلام البشر، بل بعضها يستحي أن يقرأه عوام البشر!

خامساً: القرآن الكريم كلام الله ﷻ، الذي تناهت الأدلة فيه على كونه وحياً منزّلاً من عند الله، وأن رسوله أميٌّ لا يعرف القراءة ولا الكتابة، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ {يوسف:3}.

فهذه الآية دليل من الله ﷻ على أنّ القرآن الكريم كلام الله؛ إذ لم يكنْ العرب يعرفون آنذاك عن قصص الأوّلين؛ فلم تكن موجودة إلا في كتب اليهود، وقد كتبت هذه الكتب بالعبرانية، وكان النبي –صلى الله عليه وسلم– أميّاً لا يستطيع الكتابة ولا القراءة.

كما أنّ القرآن يصرح في أكثر من آية بأنه كلام الله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ {البقرة:97}، على عكس الكتاب المقدس الذي لم يُذكر فيه قط أنه كلام الله، بل لا تتناهي الأدلة على أن جزءً كبيراً منه مؤلّفٌ من حروف البشر، مثل: فعن نبي الله إسحاق وابنه النبي يعقوب، نقرأ: فَقَالَ: «قَدِّمْ لِي لآكُلَ مِنْ صَيْدِ ابْنِي حَتَّى تُبَارِكَكَ نَفْسِي»[46]. فَقَدَّمَ لَهُ فَأَكَلَ، وَأَحْضَرَ لَهُ خَمْرًا فَشَرِبَ؛ فقد تعدّد مؤلفو كتب العهد القديم؛ بل إنّ بعض الأسفار سمّيت على أسماء مؤلفيها؛ مثل: سفر يشوعا الذي سُمي على يشوع، كما تعدّدت النسخ، التي تُصدر سنوياً حتى الآن، بل جاء في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ما يبرهن على أن صياغته لم تكن من عند الله؛ فعلي سبيل المثال: "هذَا هُوَ التِّلْمِيذُ الَّذِي يَشْهَدُ بِهذَا وَكَتَبَ هذَا. وَنَعْلَمُ أَنَّ شَهَادَتَهُ حَقٌّ. وَأَشْيَاءُ أُخَرُ كَثِيرَةٌ صَنَعَهَا يَسُوعُ، إِنْ كُتِبَتْ وَاحِدَةً وَاحِدَةً، فَلَسْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعَالَمَ نَفْسَهُ يَسَعُ الْكُتُبَ الْمَكْتُوبَةَ. آمِينَ" [47]؛ فهذه العبارات من نص إنجيل يوحنا، أي أنها من كلامه لا من كلام الله، وقد أخبر القرآن الكريم عن هذا الأمر بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ {البقرة:79}.

سادساً: أكبر دليل على اختلاف القرآن الكريم عن كتب العهدَيْن القديم والجديد، أن القرآن الكريم جاء مناقضاً لها في مسائل؛ مصحّحا في أخرى؛ ولو كان القرآن الكريم مشابهاً لها لاتفقا!

---

46 سفر التكوين18: 27-28

47 يوحنا 21:24-25

المبحث الثالث: صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان: –

دلّت النصوص الشرعية على صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان، كما دلّ على ذلك الشواهد التاريخية، التي برهَنَتْ على كمال شريعته وشمولها لكلّ ما تحتاجه المجتمعات في كل عصر وآن، وبيان ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الدليل النقلي

المسألة الأولى: الدليل من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ {الأنبياء:107}، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ {الأعراف:158}، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ {المائدة:3}؛ وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ {النحل:89}.

الخطاب في الآيات عام للجميع، للأحمر والأسود والعربي والعجمي،" وهذا من شرف عظمته أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى الناس كافة" [48]، "ومادام محمد خاتَم الرسل، وبعثتُه للناس كافة، وللزمن كله إلى أنْ تقوم الساعة، وقد جاء الرسل السابق ونعليه لفترة زمنية، محددة،ولقومٍ بعينهم، بخلاف رسالة محمد رسول الله التي جاءتْ رحمةً للعالمين جميعاً؛ لذلك لابُدَّ لها أنْ تتسعَ لكل أقضية الحياة السابقة، والمعاصرة، وإلى يوم القيامة" [49]، تحقيقاً لكمال الشريعة الإسلامية وشمولها لكل زمان ومكان.

48 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي،1999، **تفسير القرآن العظيم**، ت.سامي بن محمد سلامة، د.م، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط:2، ج:3، ص: 489.

49 الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، مصر: مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت، ص: 9675.

المسألة الثانية: الدليل من السنة النبوية

نصّت السنة النبوية على الكثير من الأقوال التي يقتضي معناها صلاحية الشريعة الإسلامية لكل المجتمعات والأزمنة، وأن رسالة النبي خاتمة للعالمين، ومن هذه الأحاديث: قوله صلى الله عليه وسلم: "أعطيت خمساً لم يعطهنّ أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأي ما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة" (50). ومقتضى العموم الوارد في الحديث أن تكون هذه الرسالة أو هذه الشريعة صالحة لكل قوم، وكل بيئة وزمان ومكان، غير مقتصرة على حقبة أو مرحلة تاريخية؛ حيث مشرّعها خالق الأرض والسماء؛ العالم باحتياجات عباده سبحانه، وما يُصلح أحوالهم ويقوّم مجتمعاتهم.

المطلب الثاني: الدليل العقلي والتاريخي

المسألة الأولى: الدليل العقلي

إن المؤمن بكمال علم الله تعالى، وحكمته، ورحمته، وبرّهِ بخلقه، لا يستطيع أن يتصور أنه تعالى يغلق باب النبوة دونهم، ويقطع وحيه عنهم، ثم يتعبّدهم بشريعة قاصرة، تصلح لقوم ولا تصلح لغيرهم، وتصلح لزمن ولا تصلح لآخر، وتصلح لبلد ولا تصلح لغيره، مع أنهم جميعاً مكلفون بأحكامها، يأتمرون بأوامرها وينتهون عن نواهيها (51).

المسألة الثانية: الدليل التاريخي

شهد التاريخ بصلاحية الشريعة الإسلامية لكل المجتمعات والأزمنة، وقد ثبت ذلك من خلال:

(الأول): وفاء أسسها النظرية باستيعاب الحاجات العصريّة المتجددة؛ فقد استطاعت الشريعة الإسلامية علاج الوقائع والمشكلات المتجددة طوال المراحل التاريخية المختلفة، وفي بيئات حضارية متعددة، وذلك لما احتوته من مرونة وسعة وخصوبة وخصائص ذاتية، ولهذا اجمع الأئمة المجتهدون من فقهاء الصحابة وتابعيهم ومَنْ سار على هديهم من أئمة الاجتهاد على أن لكل حدث وفعل من أفعال المكلفين حكماً في الشريعة الإسلامية أصابه مَنْ أصاب، وأخطأه من أخطأ، وأن هذه الشريعة العامة الخالدة يستحيل أن تضيق نصوصها وقواعدها عن تصرّف من التصرفات؛ فلا تصدر فيه حكماً (52).

---

50 أخرجه **البخاري** في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قول الرسول صل الله عليه وسلم جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، ج:1، ص:95، رقم 438، وأخرجه **مسلم** في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، ج:1، ص: 370، رقم 521.

51 القرضاوي. يوسف، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**، مرجع سابق، ص: 14.

52 نفس المرجع، ص:16-17.

(الثاني): نجاح التطبيق العملي؛ فقد نجحت الشريعة الإسلامية في إسعاد المجتمعات التي اتّخذت من أسسها ومصادرها قانوناً تلتزمه وتعمل بموجبه؛ فساد الحق والخير، وعمّ الرخاء والرفاهية والازدهار، ونشأ الإنسان الصالح الذي يعتمد المراقبة الذاتية؛ فهي تردعه عن اقتراف المنكرات والاقتراب من الموبقات، وفي ظل الشريعة الإسلامية انتشر العدل بين الناس؛ فلا طبقية اجتماعية، ترتبط بلون أو غنى أو فقر أو لغة، بل الجميع تحت مظلّة الحكم الإسلامي سواسية، وفي ظل أحكام الشريعة ساد التكافل الاجتماعي بين أبناء الأسرة والعشيرة، وفقاً لأحكام النفقات، وبين أبناء الحي بحكم حسن الجوار الذي تلزمهم إياه الشريعة الإسلامية.

كما كانت الزكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، وقد قاتل أبو بكر الصديق ﷺ مانعي الزكاة، ولم تعرف البشرية قبله حاكماً يجيش الجيوش ويعلن الحرب لينتزع حقوق الفقراء من براثن الأغنياء الأشحّاء بحد السيف، كما وسع عمر بن الخطاب ﷺ قاعدة التكافل؛ ففرض لكل مولود في الإسلام نصيباً، وشمل هذا التكافل غير المسلمين؛ فلم يشهد التاريخ أمّة قائمة على العدل والتكافل، ودين سمح مثل الدين الإسلامي [53]. وشهد المؤرخون على عدالة الحضارة الإسلامية، وجمعها بين العلم والإيمان، وبين الدين والدنيا، ولم تعرف ما عرفته حضارات أخرى من النزاع بين العلم والدين، بل كان كثير من فقهاء الدين علماء مبرزين في علوم الكون والحياة، وكان من ثمار هذا العلم كشوفات ونظريات، وكتب ومؤلفات، ومدارس ومكتبات، ومراصد ومختبرات، ومستشفيات، وغير ذلك مما شهد له العديد من مؤرخي الغرب بالسَبق العلمي [54].

53 يُنظر القرضاوي، يوسف، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**، مرجع سابق، ص 20.

54 **المصدر نفسه**، 32.

الخاتمة

أولاً: النتائج

1. تعني التاريخية في حقيقتها "إخضاع الأحداث والأفكار للصيرورة المادية الزمكانية النسبية"، ويعني ذلك بالنسبة للقرآن الكريم "خضوعه لأثر الزمان والمكان والمخاطب بشكل مطلق".
2. سلك الخطاب العلماني بالتاريخية مسالك يستأنس بها المسلمين؛ فاستخدم لهذا الغرض مفاهيم إسلامية مفرغة من مضامينها الحقيقية، ومجردة من ضوابطها وكوابحها الأساسية، مثلاً: علوم القرآن، ثم قام بتضمينها وتعبئتها بمضامين جديدة استوردها من الشرق والغرب.
3. إن المضامين الحقيقية للتاريخية التي أُلبست ثياباً إسلامية هي في الحقيقية فلسفات علمانية غربية مستهلكة دنيوية إنسية وماركسية وهرمينوطيقية قد هُجرت في ديارها.
4. ينعكس العمل بالتاريخية على المرجعية التي يجب أن تحكم الحياة؛ فأصبح المرجع والحاكم هو الإنسان والواقع، أما القرآن فهو مجرد غطاء للتبرير، عليه أن يبارك الواقع، ويرضخ له، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون صالحاً لكل زمان ومكان.
5. دعوى تاريخية النص القرآني مبني على الخلفية الغربية تجاه ما يسمى بالكتاب المقدس.
6. إن القرآن الكريم له ظروفه التي تجعله يختلف شكلاً ومضمونا عن كتب العهدَين: القديم والجديد؛ وعليه تبطل فكرة إسقاط المنهجيات العلمية الغربية المستخدمة على القرآن الكريم.
7. إسقاط النظريات الغربية للنصوص المقدسة على القرآن الكريم يعد انتهاكاً لقدسيته؛ إذ إن مضمونه مغاير تماما لمضمونها، وهذا هو الذي جعله صالحا لكل زمان ومكان، بدلائل النقل والعقل والتاريخ والواقع.

ثانياً: التوصيات

1. إنشاء مراكز بحثية تعنى بمتابعة ورصد جميع التقارير والبحوث الغربية المتعلقة بالإسلام، ثم دراستها والرد عليها.
2. نسج وشائج تواصل بين دراسة التراث والبحوث الأكاديمية الفلسفية المرتبطة بالواقع المعاصر بما فيه من أطروحات جديدة؛ لاستقطاب أنصاف المثقفين الذين تغريبهم المناهج الغربية.
3. الاهتمام بعقد ورش عمل ومؤتمرات للتباحث حول آليات التصدي للمواجهات الفكرية، مع توظيف الرسالة الإعلامية المتزنة للدفاع عن ثوابت الأمة المسلمة ومسلماتها.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هشام صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1998م).
3. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996م).
4. أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2005م).
5. أركون، محمد، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، (بيروت- لندن: دار الساقي، ط1، 1993م).
6. الأسمري، حسن محمد، **موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي**، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2011م.
7. أمين، أحمد، زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1935م).
8. بوليتزر، جورج، **أصول الفلسفة الماركسية**، تعريب: شعبان بركات، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، د.ط).
9. بوليتزر، جورج، **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة شعبان بركات، د.ط.
10. تورين، ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: صباح الجهيم، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط1، 1998م).
11. تيزيني، طيب، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، د.ط، 1997م).
12. تيزيني، طيب، **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً**، (دمشق: دار دمشق، ط1، 1994م).
13. الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2006م).
14. جعيط، هشام، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، (بيروت: دار الطليعة، ط4، 2008م).
15. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، **الفصل في الملل والهواء والنحل**، ت: إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ط2، 1996م).
16. حفني، عبد المنعم، **المعجم الفلسفي**، (القاهرة: الدار الشرقية، ط1، 1410هـ).

17. حنفي، حسن، **التراث والتجديد**، (القاهرة: الإنجلو المصرية، ط3، 1987م).
18. حنفي، حسن، **فلسفة التاريخ عند فيكو**، (الإسكندرية: الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مجلد 4، عدد 27).
19. حنفي، حسن، **هموم الفكر والوطن**، (القاهرة: دار قباء، د.ط، 1996م).
20. أبو داوود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجستاني، **سنن أبي داود**، ت. محمد محيي الدين عبد الحميد، سنن أبي داود، (بيروت/صيدا: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).
21. رسل، برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، ط2، 2009م).
22. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ-1957م).
23. أبو زيد، نصر حامد، **النص-السلطة- الحقيقة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2001م).
24. أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط6، 2005م).
25. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، (بيروت: دار الطليعة، ط4).
26. السليني، نائلة، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير**، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة-تونس، 1998م.
27. السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر-قراءة نقدية إسلامية-**، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 1436هـ-2015م).
28. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإتقان في علوم القرآن**، ت.محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1394هـ-1974م).
29. الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة والنشر، ط1، 2001م).
30. الشرقاوي، محمد عبد الله، **مقارنة الأديان: بحوث ودراسات**، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000م).
31. الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، (مصر: مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت).
32. شلبي، أحمد، **مقارنة الأديان-اليهودية-**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1988م).
33. صالح، هاشم، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م).

34. الطعان، أحمد إدريس، **العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص–**، (الرياض: دار ابن حزم، ط1، 1428هـ).

35. العامر، بدر سليمان، **مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية**، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط.

36. عبد الكريم، خليل، **من آفات الفكر الإسلامي المعاصر دراسة نقدية لكتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة للقرضاوي**، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة قضايا فكرية، د.ط.

37. العتيبي، سعد بن بجاد، **موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي**، (دار الوعي للنشر والتوزيع، ط2، 1434هـ-2013م).

38. العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1379هـ).

39. العشماوي، محمد سعيد، **أصول الشريعة**، (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1416هـ-1996م).

40. العشماوي، محمد سعيد، **جوهر الإسلام**، (القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1992م).

41. عمارة، محمد، **سقوط الغلو العلماني**، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1995م).

42. القرضاوي، يوسف، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط2، 1993م).

43. القرضاوي، يوسف، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، (مصر: دار الشروق، ط3، 1421هـ-2000م).

44. القرضاوي، يوسف، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة**، (مصر: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م).

45. القرني، محمد حجر حسن، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية–**، (الرياض: فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، مجلة البيان، ط1، 1434هـ).

46. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، ت.سامي بن محمد سلامة، (د.م، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م).

47. الكلّام، يوسف العياشي، **القراءات الحديثة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس**، (د.م، مجلة البيان، ط1، 1434هـ).

48. لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت: مكتبة عويدات، ط2، 2001م).

49. مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ^**، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

50. مصطفى، كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، (الرباط، الجزائر: منشورات الاختلاف/ دار الأمان، ط1، 1432هـ-2011م.

51. المودودي، أبو الأعلى، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، تعريب: خليل أحمد الحامدي، (الكويت: دار القلم، ط4، 1400هـ-1980م)

52. النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل-بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، (فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1413هـ-1993م).