مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية
المجلد 18 العدد3 (السداسي الثاني 2026)
ص. 783 – 818

العلمية في كتابات الحداثيين العرب
علوم القرآن أنموذجا

Scientific Rigor in the Writings of Arab Modernists
Quranic Sciences as a Model

رحماني محفوظ[1*]
[1] جامعة الجزئر1 بن يوسف بن خدة (الجزائر) m.rahmani@univ-alger.dz
مخبر الدراسات الشرعية- تلمسان

تاريخ الارسال: 2026/08/12 تاريخ القبول: 2026/09/19 تاريخ النشر: 2026/09/28

ملخص:

من مقتضيات البحث العلمي العلمية في البحث، والذي تعني الموضوعية والتدقيق، والتوثيق والتجرد من الأهواء والذاتية، وعند النظر في الساحة الثقافية العربية والإسلامية، نجدها ملئت بهذا الصخب القادم من أفكار ومناهج غربية يبشر بها الحداثيون العرب على أنها المنقذ مما نحن فيه من تخلف وتراجع حضاري، فلم تهدأ دعواتهم المتكررة لتفكيك هذا الموروث الثقافي، فكان هذا البحث مراجعة ونقد ما كتبوه حول ألصق العلوم بكتاب الله وهي علوم القرآن.

وتظهر أهمية البحث في الهجمة المنظمة على التراث الإسلامي عامة، وعلى العلوم المتصلة بالقرآن خاصة، مما جعل النخب الحداثية العربية تقع في وهم استنساخ الحداثة الغربية ونقل نماذجها إلى الحقل المعرفي الإسلامي، وهذا يطرح الإشكال الآتي: هل تصلح الحداثة الغربية مناهج وأدوات لنا؟ وتكون أنموذجا دون الوقوع في متاهات فكرية، فالهدف رصد مقولات الحداثيين العرب فيما يتعلق بعلوم القرآن، ومناقشتها ونقدها، واتبعت المنهج التحليلي من خلال عرض أفكار الحداثيين ومناقشتها، حيث خلصت الى نتائج أبرزها: غياب العلمية والموضوعية في كتابات الحداثيين العرب في تعاملهم مع مسائل علوم القرآن.

الكلمات المفتاحية: العلمية، الحداثيون العرب؛ تدوين المصحف؛ أسباب النزول؛ الناسخ.

* المؤلف المرسل

Abstract:

Among the requirements of scientific research is scientific rigor, which entails objectivity, thoroughness, documentation, and impartiality. When examining the Arab and Islamic cultural landscape, we find it saturated with the clamor of Western ideas and methodologies, touted by Arab modernists as the savior from our current state of backwardness and civilizational decline. Their repeated calls to dismantle this cultural heritage have not ceased. This research, therefore, provides a review and critique of what they have written regarding the sciences most closely attached to the Book of God—the Quranic sciences. The importance of this research lies in addressing the organized assault on Islamic heritage in general, and on the sciences related to the Quran in particular, which has led Arab modernist elites to fall into the illusion of replicating Western modernity and transferring its models to the Islamic intellectual field. This raises the following problem: Is Western modernity, through its methodologies and tools, suitable for us to serve as a model without falling into intellectual pitfalls? The objective is to track, discuss, and critique the propositions of Arab modernists concerning Quranic sciences. The study followed an analytical approach by presenting and discussing the ideas of modernists, concluding with key findings, most notably the absence of scientific rigor and objectivity in the writings of Arab modernists in their treatment of Quranic sciences.

Keywords: Scientific rigor; Arab modernists; compilation of the Quran; reasons for revelation; abrogation.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين وبعد،

من المسلمات في البحث العلمي أن يتسم بالعلمية والموضوعية، بعيداً عن الذاتية، وسليماً من الحمولات الايديولوجية، وتظهر العلمية في المناهج كما تكون في الأدوات المستعملة، وعند النظر في كتابات الحداثيين العرب نجد أن كتاباتهم خلت من العلمية خاصة فيما يتعلق ببحوثهم المتعلقة بالتراث عامة وبالقرآن خاصة، بل الذي طبع كتاباتهم القصور المنهجي، الذي كان سببه الدافع الأيديولوجي، والخلفية الفكرية الضابطة لفكرهم، مما أوقعهم في أخطاء منهجية كثيرة ترتب عنها نتائج خاطئة، والسبب الجوهري هو أن هذه المناهج التي استعملوها مستوردة من الحضارة الغربية، فلم تكن مناسبة للموضوع المدروس، فلا توافق بين الوسائل المنهجية والموضوع الذي هو النص القرآني، فكانوا بهذا مقلدين لغيرهم، ولم تكن هذه المناهج على علاتها إبداعاً منهم ولا من حضارتهم.

إن المناهج الغربية ولدت في حضارة غير حضارتنا، وهي مغايرة لهوية الأمة الحضارية، فلم يراعوا الخصوصيات الحضارية للأمة الإسلامية.

استعان الحداثيون العرب بالمناهج الفكرية الغربية، فأعلنوا الحرب على التراث ودعوا إلى تجاوزه وأنه نتاج عصور التخلف، إلا أنهم تعاملوا بانتقائية مع هذا التراث فأخذوا منه ما يخدم مشاريعهم الفكرية، ولم يكونوا أمناء في نقلهم ولا موضوعيين، عكس تعاملهم مع الأفكار الغربية التي أخذت على أنها مسلمات، فكانت في مستوى القناعات التي لا تنتقد، بل كانت مطلقة عندهم.

تسللوا إلى علوم القرآن، فأعملوا فيها هذه المناهج سعياً منهم لنزع القداسة عن القرآن، لأن هذه العلوم متصلة بالقرآن ونشأت خادمة لكتاب الله، وانبثقت منه.

ومن خلال البحث يظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذه العلوم، وتوظيفها للتشكيك في كتاب الله والطعن فيه، وفي توثيقه ومصدريته، بدعوى أن هذه العلوم تقليدية ورجعية، قد تجاوزها الزمان.

1.1 أهمية الدراسة: تظهر أهمية البحث في الآتي:

- الهجمة المنظمة على التراث الإسلامي عامة، وعلى العلوم المتصلة بالقرآن خاصة.
- مسألة الترويج للفكر الغربي، وتغليبه، وتقديمه على أنه الأنموذج الشامل للنهضة في بلادنا.

2.1 مشكلة الدراسة: لقد وقعت النخب الحداثية العربية في وهم استنساخ الحداثة الغربية ونقل نماذجها إلى الحقل المعرفي الإسلامي، وهذا يطرح الإشكالات الآتية:

- إشكالية العلاقة بين المناهج الحديثة والنص القرآني.
- هل يمكن استيعاب الفكر الحداثي الغربي دون طمس هويتنا وتجاوز تراثنا؟
- هل تصلح الحداثة الغربية مناهج وأدوات لنا؟ وتكون أنموذجا دون الوقوع في متاهات فكرية، وهزات اجتماعية وثقافية واقتصادية كالتبعية الثقافية، والاغتراب عن التراث والأصالة.

3.1 أهداف الدراسة: ومن خلال البحث نحاول تحقيق الأهداف الآتية:

- رصد مقولات الحداثيين العرب فيما يتعلق بعلوم القرآن.
- مناقشتها ونقدها، وبيان الخلفية الفكرية المؤسسة والضابطة لها.

4.1 منهج الدراسة: اتبعت المنهج التحليلي في عرض أفكار الحداثيين العرب، ومناقشتها وتحليلها، ثم نقدها

وسنحاول أن نبين كيف جانب هؤلاء العلمية في كتاباتهم من خلال البحث، وهذا يقتضي الخطة الآتية التي تكون محققة للغاية المقصودة من البحث، وهي:

مقدمة

المبحث الأول: تعريف مصطلحات البحث: المطلب الأول: تعريف العلمية، **والمطلب الثاني:** تعريف الحداثي، **المطلب الثالث:** تعريف علوم القرآن.

المبحث الثاني: الحداثة العربية: المطلب الأول: الموقف من التراث، **والمطلب الثاني:** التوسل بمناهج الحداثة الغربية.

المبحث الثالث: مظاهر تعامل الحداثيين مع علوم القرآن: المطلب الأول: تدوين المصحف، **والمطلب الثاني:** أسباب النزول، **والمطلب الثالث:** الناسخ والمنسوخ.

خاتمة

المبحث الأول: تعريف مصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف العلمية:

العلمية نسبة إلى العلم، والعلم لغة : ((قال ابن فارس: علم العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على أثر الشيء يتميز به عن غيره، والعلم نقيض الجهل))[1].

واصطلاحا: ((هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو هو إدراك الشيء على ما هو به))[2].

وعرفوا العلمية بأنها: ((العلمي أو العلمية هو المنسوب إلى العلم، تقول المعرفة العلمية والروح العلمية، ويطلق هذا الاصطلاح الاخير على العقل المنظم الواضح الذي لا يسلم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه والتدقيق فيه، وإقامة البرهان عليه))[3]،فالعلمية أساس البحث العلمي، ((ولا يخفى ما لموضوع العلمية من تجليات، إن على مستوى المنهجيات المتبعة في تناول المواضيع، أو على مستوى تحليل النصوص واستنطاقها للكشف عن خباياها، أو أي مستوى آخر يهدف الى ضبط الكتابة وتقييدها برباط يعصمها ما أمكن من التجاوزات المنهجية وتحميل النصوص ما لا تحتمل، والخلط بين الأدلة والشبهات))[4]، تكون العلمية ملازمة للبحث العلمي في كل مراحله بعيدا عن التحيز والذاتية.

الثاني: المطلب الثاني: الحداثي:

الحداثي من الفعل حدث قال ابن منظور: ((حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث، والحديث نقيض القديم، والحديث الجديد من الاشياء، والحديث الخبر))[5]، والحداثي نسبة إلى الحداثة التي ظهرت في الغرب، ولكي نعرف الحداثي علينا أن نعرف الحداثة وقد عرفها بعضهم بقوله: ((حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة، فمنهم من قال إنها تمتد على خمسة قرون كاملة بدءاً من القرن السادس عشر بفضل

---

[1] ابن فارس، أبو الحسين احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، لبنان، ط: 2، 1392هـ – 1972م،4/109- 110 .

[2] الجرجاني، الشريف علي بن محمد كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: 1403،01هـ – 1983م، ص155.

[3] صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د: ط، 1982م، 102/2 .

[4] العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات، سوريا، ط: 01، 2009م، ص84 .

[5] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د: ط، د: ت، 2/ 796- 797 .

حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليها الثورة الصناعية فالثورة الثقافية، ثم الثورة المعلوماتية))[6].

وعليه يمكن تعريف الحداثي بأنه الذي ينتسب إلى الحداثة التي ظهرت في الغرب، ويحمل فكرها، فهو: ((صاحب أيديولوجيا يقوم على قراءة الواقع والنصوص وفق معطيات مسبقة تعتمد على أولوية العقول، والشك والتفكيك، ويتعاطى مع الحداثة على أنها نهايات معرفية توزن بها الحقائق، بينما يتعاطى مع النصوص على أنها معطيات فكرية قابلة للنقد والتحوير))[7]، وعرفه على حرب: ((إن المفكر الحداثي هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته، بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته ومؤسساته، أو على نظامه وآليات اشتغاله، وبصورة تتيح كشف مواطن العجز، ومغادرة حالة القصور بإخراج قدرات جديدة للتفكير والتعبير)[8].

3.2 المطلب الثالث: تعريف علوم القرآن:

علوم القرآن هي العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم، وفي الاصطلاح: ((هو المباحث الكلية التي تتعلق بالقرآن الكريم، من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه، وكتابته، وتفسيره، وإعجازه، وناسخه ومنسوخه وغير ذلك))[9].

[6] - عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط:03 ,2013م، ص 23.

[7] - عبدالله، الحارث، موقف الحداثة من السنة، ، دار السلام، القاهرة, ط:1، 1434هـ- 2013، ص 35.

[8] - حرب، علي، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط: 01، 2000م، ص34.

[9] - عتر، نورالدين، علوم القرآن الكريم، مطبعة الاصلاح، سوريا، ط: 06، 1416هـ – 1996م، ص 08.

المبحث الثاني: الحداثة العربية

اختلفوا في بداية الحداثة العربية في العالم العربي والإسلامي، بعضهم يرى أنها بدأت مع بداية الاحتكاك مع الغرب في بداية القرن التاسع عشر الميلادي مع مجيء الاستعمار إلى بلاد العرب والمسلمين، حيث حدث التصادم بين ثقافتين مختلفتين، أو حضارتين، غير أن الحضارة الإسلامية كانت تعاني تراجعاً حضارياً وركوداً علمياً وتخلفاً، بينما نظيرتها الغربية كانت متقدمة ومتفوقة، ((ويمكن التأريخ للحداثة العربية ببدايات الصدمة الحضارية المصاحبة للاحتلال الفرنسي النابليوني لمصر في القرن التاسع عشر الذي يمثل المرحلة الأولى لبدايات الحداثة العربية، الذي تزامن معه - بل سبقه - دراسات الغرب حول الشرق الإسلامي من خلال المستشرقين الذي تخصصوا في دراسة الشرق))[10].

حاول الغرب من خلال الاستعمار القضاء على المكونات الثقافية للأمة الإسلامية من دين ولغة وهوية، وبدأ علماء الأمة في مواجهة هذا الخطر، واختلفت رؤيتهم للمواجهة، خاصة وأن بعضهم انبهر بهذه الحضارة المتسلطة، وحاول أن يلائم بين الثقافة الإسلامية وما تحق في الحضارة الغربية من علوم، ولم يتجاوزوا هذه الملائمة، ((ورافق ذلك ظهور نخبة من العلماء الذين أخذوا يدافعون عن الإسلام، وهنا تحول الفكر الإسلامي إلى موقف المدافع عن الذات، محاولاً تعديل الصورة التي رسمها الآخر عنه من خلال المستشرقين, وتحريفاتهم الصورة الإسلامية))[11].

لم يبق الأمر في حدود الدفاع عن الإسلام وعن الحضارة الإسلامية بل تعداه إلى فئة أخرى من المفكرين العرب رأوا في الحضارة الغربية المنقذ مما نحن فيه من تخلف، ودعوا إلى اتباع الغرب شبرا بشير دون مراعاة للفوارق الجوهرية بين الحضارتين، وطرحت إشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر وذهبوا فيها مذاهب شتى، بين من يرى التمسك بالأصالة والعودة للذات والبحث عن نهضة من ذاتنا وموروثنا الثقافي، لأنه لا يمكن النهوض دون استيعاب الماضي والوعي بجذورنا الثقافية، وبين من يرى أن النهضة في اتباع الغرب، وقطع الصلة مع التراث، مما ولد أزمة فكرية في مسألة النهوض, ومن مظاهر هذه الأزمة علاقة

[10] موقف الحداثة من السنة، مرجع سابق، ص 52.

[11] موقف الحداثة من السنة، مرجع سابق، ص 52.

الأمة بتاريخها وتراثها، وكذلك علاقتنا بالآخر وهو الحضارة الغربية، ومحاولة نقل ما عند الحضارة الغربية من نظريات ومعارف ومناهج للخروج من وحل التخلف.

((وقد تم فتح الأبواب في وجه هذه المناهج والتصورات، مما أدى إلى المزيد من ترسيخ الأزمة الحضارية للأمة، ولعل هذا ما يعكسه الاكتساح التدريجي للنظريات والمفاهيم الغربية للمجال التداولي العربي والإسلامي))[12].

ولبيان موقف الحداثيين العرب من هذين الأمرين نوجزهما في الآتي:

المطلب الأول: الموقف من التراث

التراث هو الإنتاج الحضاري لأي أمة من الأمم، والأمة الإسلامية أنتجت تراثاً عظيماً عبر القرون، تفاعل فيه العقل المسلم مع نصوص القرآن، فأثمر تلك الثمرات العلمية على المستوى الفكري، وكذلك على مستوى السلوك، وقد عرفهم بعضهم بقوله: ((الإنتاج الحضاري الذي ينحدر من خصائص أمة من الأمم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها، بكل ما تحتوي عليها من تجارب وأحداث طبعتها بصبغة خاصة وأسبغت عليها ملامحها الثقافية ومميزاتها الحضارية التي ميزتها عن الأمم الأخرى))[13].

ومما هو معلوم أن نجاح أي أمة مرتبط أساساً بمدى ارتباطها بتراثها واستفادتها منه والبناء عليه، والأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لم تتنكر لتراثها، ولم يحدث إشكال في التعامل مع التراث، بل إن التراث كان الحصن الذي تتحصن به من الهزات العنيفة التي تعرضت لها، خاصة في العصر الحديث، لأن طبيعة المعركة توجهت إلى تراث الأمة بالهدم والتشكيك والتشويه، فالحداثيون العرب أنكروا حتى استخدام كلمة تراث في الدلالة على الإرث المعنوي والفكري أو الثقافي يقول الجابري: ((التراث في الاصطلاح القديم التركة التي توزع على الورثة، أو نصيب كل منهم منها))[14]، فلفظ التراث لم يستعمل إلا في التركة المادية، ((أنه لا كلمة التراث ولا كلمة ميراث و أيا من مشتقات من مادة ورث قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري))[15].

---

[12] علواش، محمد، مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر، دار صفحات، سوريا، ط :01، 2017م، ص 44.

[13] عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 01، 1996، ص 26.

[14] الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، ، ط: 01، 1999، ص 22.

[15] المرجع نفسه, ص 22.

بل يرى الجابري أن لفظ التراث له أثر سيء في الفكر العربي المعاصر، وحضور سلبي في الوعي العربي، فيقول: ((وهو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر))[16].

ما مدى صحة هذا الكلام؟ هل فعلاً لا يستعمل لفظ التراث إلا في الجانب المادي؟، إن لفظ التراث ذكر في الكتاب والسنة، وقد استخدم بالمعنى المادي، وكذلك أطلق على الجانب المعنوي والفكري والثقافي، ولا بأس أن نذكر بعض المواضع في القرآن والسنة للتدليل على الاستعمالين المادي والمعنوي:

قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِن بعْدِهِمْ خَلْف وَرِثُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[17].

﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنَ اٰلِ يَعْقُوبَۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّا ﴾[18].

﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَاۖ ﴾[19].

ومن السنة من حديث أبي الدرداء قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إن العلماء ورثة الأنبياء...»[20], فميراث الأنبياء العلم والعلم ميراث معنوي.

ولنا أن نتساءل هل فعلاً خفي على الجابري لفظ التراث واستعماله في القرآن والسنة؟ أم هناك أمر يخفيه الجابري؟ لأنه لا يعقل أن الجابري لا يعرف أن لفظ التراث ورد في القرآن وهو الباحث المهتم بالقرآن والتراث، والناقد للعقل العربي، لكنه الفكر المؤدلج للحداثيين العرب.

الحداثيون لا يفرقون بين الوحي الذي مصدره رباني، وبين ما كان مصدره بشرياً، أي فهم الكتاب والسنة من قبل العلماء, فالقداسة لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، أما ما كان فهماً لهما فهو اجتهاد بشري فيه الصواب والخطأ، وهذا أمر مجمع عليه عند المسلمين،

---

[16] المرجع نفسه, ص 24.

[17] سورة الأعراف، الآية :169 .

[18] سورة مريم، الآية: 05 .

[19] سورة فاطر، الآية: 32 .

[20] أبوداود، سليمان بن الاشعث السجستاني، سنن ابي داود، المكتبة العصرية، لبنان، د: ط، د: ت، 317/3، رقم الحديث: 3641.

فالتسوية بين الوحي، والفهوم التي تفاعلت مع النص مجانب للصواب، لكن الحداثيين عملوا على نزع القداسة عن القرآن حتى يتمكنوا من إعمال المناهج الحديثة في تحليل النصوص في القرآن الكريم، يقول محمد علوش: ((الفكر الحداثي الذي اشتغل على النص القرآني من زاوية هيرمينوطيقية بكل إفرازاتها، حاول جاهداً خلع ما أُسدل على كتاب الله من تقديس وتكريم، وتلقف المناهج الغربية التي أُنتجت لدراسة النصوص الأدبية أصلاً، ومحاولة إسقاطها عليه حتى يتساوى مع سائر النصوص البشرية، فالخطاب الحداثي تزعجه قداسة القرآن، وتحول دون النقد الحر لمضامينه، ولذلك يلهث وراء هذه المناهج الحديثة للعثور على أكثرها هدماً وتحطيماً لهذه القداسة))[21].

عمل الحداثيون على تجاوز التراث، ورأوا فيه حجاباً للعقل الإسلامي، وأنه عائق أمام النهضة، وقد تسلم الحداثيون هذه الأحكام المؤدلجة من الحداثة الغربية التي تجاوزت تراثها، ولكن بعد نقده وفحصه ودراسته، وانتهت إلى إعلان القطيعة مع تراثها، فكان هذا نتيجة لحضارة غير حضارتنا، فتطبيق مناهج الحداثة الغربية في التعامل مع التراث يفضى بنا إلى القطيعة، وهذا مجانب للعلمية والموضوعية، فهل تراث الحضارة الغربية هو تراث الحضارة الإسلامية؟

((والفارق الأساسي والعميق بيننا وبين الغرب في مسألة الحداثة والتراث، أن الغرب استوعب تراثه وهضمه وابتكر من هو أرقى منه، فكان من المبرر له الاستغناء بالحداثة على حساب التراث، ثم إن الماضي القريب عند الغرب ليس هو الماضي الذي يعتز به ويفتخر به، فمجده المظفر هو ما حققه في القرنين الأخيرين، بينما نحن لم نستوعب تراثنا ولم نهضمه، ولم نحاول اكتشافه والتعرف عليه، ثم إن الماضي عندنا هو الماضي الذي يمثل مجدنا وعزتنا وحضارتنا، ولم نصل بعد إلى ما هو أفضل منه، ونحقق ما هو أرقى منه، من هنا جاءت خصوصيتنا في التعامل مع تراثنا))[22]، فبدلا من التعامل مع التراث بخلفية الاستفادة وأخذ كل ما هو صالح منه والبناء عليه، تحول كثير من الحداثيين إلى خصوم للتراث، وكان التراث هو المسؤول عن تخلفنا، وهزائمنا، وتراجعنا الحضاري، ((لم يجد الوعي الحديث لتفسير هذا القصور إلا في التراث، فأصبح هذا الأخير هو القيد الذي يحرم الوعي من

[21] علواش، مناهج تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 203 .

[22] الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة، الانتشار العربي، بيروت، ط:1، 2010م، ص51.

الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة، فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية هو أساس التقدم وشرطه معا، وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة))[23].

إن الناظر في سلوك الحداثيين في تعاملهم مع التراث يرى انتقائية مقيتة طبعت تعاملهم مع التراث، فأخذوا منه ما يخدم أيديولوجيتهم، بعيداً عن الموضوعية، وسلطوا عليه مناهج وآليات لم تكن من الحقل المعرفي الإسلامي، وهذا تعسف منهجي يظهر طغيان الجانب الأيديولوجي على الجانب العلمي.

((إن هذه الآليات وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سببا في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً، وتقابل بينها مقابلة ضاربة بعضها ببعض))[24].

إن دراسة التراث تكون نابعة من ذاته بمناهج من الحقل المعرفي الإسلامي، وليس من خارجه، لأن هذا يفضي إلى قراءات للتراث غير سليمة تخدم مشاريع غربية وغربية.

المطلب الثاني: التوسل بمناهج الحداثة الغربية

قامت الحداثة العربية على نقل المناهج الغربية دون نقدها وفحصها، بل أخذوها على أنها مسلمات، وراحوا يطبقونها على النص القرآني، وتمسكوا بهذه المناهج على علاتها، ((كان الأحرى بهم أن لا ينقلوا بعض هذه المنهجيات والنظريات، نظراً إلى أن صبغته العلمية لم تكتمل في أصله، إذ ما زال يتحسس طريقه ويمتحن فائدته، أو نظرا إلى أنه عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة))[25].

[23] غليون، برهان، اغتيال العقل، موفوم للنشر، الجزائر، د:ط، 1990م، ص 202-203 .

[24] عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط:01، 2011م، ص29 .

[25] عبد الرحمن طه، المرجع السابق، ص 190

إن بعض هذه المناهج تجاوزها الغرب إلى غيرها، ولم تعد مستعملة ولكن الحداثة العربية، «استعارت ذات المناهج النقدية من الغرب وتعاملت معها على أنها نهايات معرفية، وقطعيات فكرية وأخذت تطبقها على أصولها وتراثها، فلم تأخذ إنتاج الآخرين بعين النقد))[26].

هذا من جهة التسليم لهذه المناهج وتطبيقها على النص القرآني، ومن جهة أخرى غاب عن الحداثيين العرب أن هذه المناهج نشأت في بيئة غربية وصُبغت بثقافة تلك البيئة، ثم هذه المناهج ليست مجرد أدوات يمكن تطبيقها، وتجريدها من حمولتها الفكرية، لأن كل منهج يحمل معه منظومة من الأفكار والمقولات، تؤثر في عملية الدراسة، وتكون الخلفية الفكرية للمنهج هي الضابطة للمنهج وما يترتب عنه من نتائج،((فالمنهج لا ينتج عند الباحث من فراغ معرفي أو بعيداً عن معطيات وملابسات الواقع الاجتماعي، بل إنه يتكون بالضرورة من خلال رؤية حضارية معينة، ومدرسة فكرية أيديولوجية ما، تلك التي ينتمي إليها الباحث وتشكل قناعته، وبالتالي يبدع منهجاً على منوالها))[27].

إن استعمال هذه المناهج في تفسير النص القرآني أفضى إلى نتائج خطيرة كالتسوية بين النص القرآني والنص الأدبي، لأن الحداثة الغربية عملت على تفكيك نصوص العهدين القديم والجديد، واعتبرتهما لا يختلفان عن أي نص أدبي، وعليه أخضعوها لمناهج نقد النصوص وتحليلها وتفكيكها، ولكن كما هو معلوم أن التوراة والإنجيل طالتهما يد التحريف والتبديل، والقرآن محفوظ بحفظ الله تعالى، والقصد من هذه التسوية فتح الباب أمام قراءات متعددة لا نهائية للنص القرآني، ((يصير النص القرآني نصاً إجمالياً وإشكالياً ينفتح على احتمالات متعددة، ويقبل تأويلات غير متناهية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلاً عن أن يدعي أحدهما حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لهذه الآية أو تلك من آياته))[28]، وكذلك من نتائج استعمال هذه المناهج التأويلات غير المنضبطة التي تعني قراءة النص القرآني قراءات متعددة توافق فكر القارئ وأيديولوجيته، فيصبح القرآن مستباحاً لكل قارئ.

---

[26] موقف الحداثة من السنة، مرجع سابق، ص 49.

[27] علواش، مناهج تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 198.

[28] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 180.

يقول طه عبد الرحمن: ((إن إسقاط أي وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه))[29].

فكيف يستقيم منهجياً استعمال مناهج غربية وإسقاطها على النص القرآني رغم الفوارق الجوهرية بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، يقول منير شفيق: ((فالفكر عندما يتصل بنصوص ونماذج حضارية ما، فيعتبرها نصوصاً علمية ومطلقة، فإن المنهج الذي سوف ينتجه من خلال هذه الرؤية المقدسة سيحمل آثاره وانعكاساته على دراساته نحو مجتمعه ومعضلاته))[30].

وهذا طبيعي لأنه لا يتصور وجود مناهج محايدة لا تحمل أفكاراً خاصة، عندما يكون المنهج مغايراً للنمط الحضاري الذي استعمل فيه المنهج الوافد، ثم يبين شفيق السبب في هذا وهو عجز المثقف العربي في أنه لم يميز بين النمطين الحضاريين وفي وجود الفروق الجوهرية بينهما فيقول: ((وهذا بطبيعة الحال يدل على عجز المثقف في عدم استطاعته التمييز بين خصوصيات الحضارات، أي بين استفادته من ثقافات أجنبية، وبين حدود وخطورة تطبيقاته المنهجية على النص، لذلك يستحيل وجود دراسة لأي موضوع دون أن يكون الدارس يحمل منهجاً ومعه منظومة من الأفكار والمقولات، وهذه كلها تكون حاضرة وتمارس تأثيرها منذ البداية حتى النهاية في عملية دراسة هذا الموضوع أو ذاك، الأمر الذي يجعل الموضوعية مرتبطة بمدى صحة منظومة كاملة من المبادئ والأفكار والمقولات التي يحملها الباحث، وليس مجرد اتباعه مبادئ منهجية معينة))[31].

[29] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 190.

[30] شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، لبنان، ط:01، 1982م، ص 16.

[31] منير شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص16.

المبحث الثالث: مظاهر تعامل الحداثيين مع علوم القرآن

اهتم الحداثيون العرب بعلوم القرآن اهتماماً بالغاً، وعملوا على استغلالها للتدليل على أفكارهم، ووجدوا فيها ضالتهم لإثبات مقولاتهم حول القرآن، كإثبات تاريخية النص، وتأثره بالبعد الزماني والمكاني، رغم أنهم أعلنوا الحرب على التراث، ودعوا إلى القطيعة معه وتجاوزه، وأنه نتاج عصور متخلفة، إلا أنهم بذلوا جهوداً في التنقيب في هذا التراث على ما يخدم مشاريعهم، فأخذوا منه ما يؤيد أفكارهم ولم يتحروا الصحيح من السقيم، ولم يكونوا موضوعيين في نقلهم، عكس تعاملهم مع الأفكار الغربية الوافدة، ولعل ما يميز فهم هؤلاء أن ما يتعلق بتراثنا جعلوه في مستوى الأفكار فأعملوا فيها النقد وردوها، والحجة أنها من الماضي، أما بالنسبة للأفكار الوافدة من الحضارة الغربية أخذوها على أنها مسلمات، وكانت في مستوى القناعات التي لا تنتقد، بل كانت مطلقة بالنسبة لهؤلاء: ((إن أزمة الفكر لدى تيارات الحداثة العربية يمكن تصنيفها بين هذين المستويين:

الأفكار والقناعات، فالمدخلات العقلية عندهم عن الإسلام هي في مستوى الأفكار، بينما مدخلات الحضارة الغربية ارتقت في العقل الحداثي إلى مستوى القناعات، بناء على هذا لا يكون مستغرباً أن يناضل الحداثي ويدافع عن قناعاته))[32].

فالعلوم المتصلة بالقرآن الكريم، والمنبثقة عنه، والقواعد الضابطة لعملية الفهم متهمة عند هؤلاء بدعوى أنها سلفية وتقليدية ورجعية, والذي يجمع هؤلاء الحداثيين في تعاملهم مع القرآن والسنة وعلومهما غياب النزعة العلمية في بحوثهم، والحضور الأيديولوجي الظاهر في مناهجهم وأحكامهم، وسنحاول أن نذكر بعض علوم القرآن وكيف تعامل معها الحداثيون، فقد حاولوا مثلاً من خلال مسألة تدوين المصحف إثبات بشرية الوحي، والتشكيك في توثيق القرآن ووصوله إلينا محفوظاً من التغيير والتبديل والتحريف، ومن خلال الناسخ والمنسوخ حاولوا إثبات تاريخية النص، وكذلك مسألة أسباب النزول حاولوا إثبات جدلية النص والواقع، وأن القرآن جاء محققاً لحاجة ذلك العصر الذي نزل فيه ,فلا يتعداها لغيره.

[32] الشهري، عبد العزيز، التناص القرآني في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، مركز الفكر المعاصر، السعودية، ط:01، 1437هـ، ص 05.

ويمكن أن نفصل في هذه العناصر الثلاثة: تدوين المصحف، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ لنقف على مدى العلمية والموضوعية في كتابات الحداثيين العرب.

المطلب الأول: تدوين المصحف

عندما يتكلم أركون عن القرآن فهو يميز بين أمرين: الأول الخطاب الشفهي، والثاني المصحف الذي دُون بعد مدة من وفاة النبي ﷺ، فالقرآن لم يدون في نظر أركون إلا بعد وفاة النبي ﷺ في زمن خلافة عثمان ﷺ، ثم إن صيغته النهائية تمت في القرن الرابع الهجري، فالخطاب الشفهي هو الوحي الذي لم ينقل كله إلى المصحف، يقول أركون: ((البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب، ولم تنقل جميعها بأمانة إلى المدونة الرسمية))[33].

فهو يميز بين الخطاب الشفهي الذي هو الوحي، وبين المصحف الذي استقر عند المسلمين بعد كتابته في زمن عثمان ﷺ، وانظر إلى عملية التشكيك في مسألة انتقال القرآن من المشافهة إلى الكتابة، واتهام الناقلين بقلة الأمانة، وهذا يعني أن أركون لم يسلك الطريق العلمي في البحث ليصل إلى الحقيقة، فكتب المسلمين وخاصة المتعلقة بعلوم القرآن والتفسير طافحة بالكلام عن مسألة تدوين المصحف، ثم يقول أركون: ((وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة، والإنجيل، والمصحف؛ قلت: المصحف ولم أقل القرآن لأنّه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا يوميا، ولأنّه يقابل التوراة والأناجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلف من صفحات سُجّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف، وقد كرّست هذه النصوص طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثمّ رُسخت على هيئة مدوّنات رسمية مغلقة، قلت رسمية لأنها متولّدة من مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السيادات المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة، وقلت مغلقة لأنّه لم يعد مسموحاً لأيّ كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة، أو يُعدّل في المصحف أي قرارات معترف بأنّها صحيحة))[34].

[33] أركون محمد ، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، ط:01، 1996، ص 65.

[34] أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح ,المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د: ط، 1993م، ص97.

السؤال الذي يطرح: أين العلمية في هذا الكلام؟ وأين تلك المصطلحات التي ملأ بها أركون كتبه؟ من التوثيق والمنهجية، والدراسة والتحليل، والبرهان، أين أدلة أركون على صحة كلامه؟ أم هي بضاعة الحداثيين العرب المؤدلجة المثقلة بالتشكيك والتحريف، وانظر معي إلى كلامه السابق وما فيه من تناقضات، بداية كيف يجمع بين القرآن، والتوراة والأناجيل التي ظلت لقرون تنقل مشافهة، فلم تدون الا بعد قرون، وما شابها من تحريف وتبديل، وبين القرآن الذي يجمع على صحته وتوثيقه أهل الإسلام والمنصفون ممن يخالفون الإسلام، ولم يشكك فيه إلا قلة من المستشرقين الذين هم أساتذة الحداثيين العرب، فأركون لم يكلّف نفسه عناء البحث عن الأدلة التي تؤيد ما ذهب إليه من أن القرآن لم يكتب في حياة النبي ﷺ، لأن المسألة بالنسبة إليه مسلّمة، ويقينية، ثم يؤكد ما ذهب إليه فيرى أن السياسة كانت وراء تدوين المصحف والتي عملت على تدوين المصحف وإعلان غلق كل بحث حول تدوين المصحف، وهذا طعن واضح في جيل الصحابة الذين جمعوا القرآن وأجمعوا على ما فيه دون زيادة أو نقصان.

الغريب والعجيب أن يظهر من يشكك في القرآن وتدوينه في هذا الزمان مع أنّه لا توجد وثيقة على وجه الأرض نالت أعلى درجات التوثيق كالقرآن، فقد حفظ القرآن بحفظ الله في السطور والصدور ونقل إلينا بأعلى درجات التواتر، والذي يسعى إليه أركون هو إثبات أن القرآن ناله الاختراق، وهذا يفتح الباب أمام إعادة فحص ونقد تاريخ النص القرآني، كما حدث الأمر مع التوراة والأناجيل، يقول: ((إنّ الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار، وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الاوروبية أو الغربية))[35].

إن القول بأن الدراسات القرآنية متخلفة عن نظيرتها الغربية غير صحيح وبعيد عن الموضوعية، وكأن الرجل لم يقرأ شيئاً في المكتبة القرآنية، لم يحظ كتاب في تاريخ البشرية بما حظي به القرآن الكريم من الاهتمام والعناية والدراسة، وخير شاهد على هذا القول تلك المكتبة الموسومة بمكتبة علوم القرآن، فالمؤلفات والمصنفات والتفاسير والأبحاث

[35] أركون، محمد، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط: 01، 1999م، ص2223.

والدراسات التي تدور حول النص القرآني أكثر من أن تعد وتحصى، فضلا عن الكتب والدراسات التي تتداخل مع مكتبة علوم القرآن، ((ولعل التأخر عنده قائم على أساس النتائج المحصلة، فما دامت الدراسات القرآنية لم تصل إلى النتائج نفسها التي وصلت إليها الدراسات التوراتية والإنجيلية، ولم تقل بتاريخية القرآن، ولا بأنه مجموعة من الإجابات المحددة بحدود الزمان والمكان اللذين عاصرا نزول الوحي، ولا بضرورة التعامل معه كأي نص أدبي, أو كأسطورة من الأساطير التي أنتجها الإنسان عبر مراحل التاريخ فهي ليست في مستوى تلك الدراسات التي نزعت هالة التقديس من النصوص التي يفترض أنها مقدسة))[36]، القرآن هو الكتاب الوحيد الذي لم يتعرض للتغيير والتحريف وبقي حقا، واستمر بهذه الصفة إلى زماننا وإلى أزمان أخرى، ((الكتاب الوحيد الذي يتمتع بامتياز الصحة التي لا جدال فيها، لأنّه لم يثر النقد أية مشكلة حوله، سواء أكان ذلك شكلا أم موضوعيا))[37].

ثم يتابع أركون أقواله المضطربة العارية عن الحقيقة والعلمية فيقول: ((النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي))[38]، وهذا من أضعف الأقوال وأبعدها عن الحقيقة، بل لم يقل بهذا القول المستشرقون الذين ناصبوا الإسلام العداء، بأن القرآن لم يكتب ولم يدون إلا بعد أربعة قرون من نزوله.

وقال هاشم صالح مترجم كتب أركون في الهامش: ((القرآن لم يثبت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنّما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة وذلك لأن استمرارية الصراع كانت تستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح معتبراً كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو نحذف منه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوّع سوره واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب))[39].

---

[36] العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات، سورية، ط: 01، 2009م, ص 125 - 126.

[37] بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، سوريا، ط: 04، 1420هـ - 2000م، ص 106.

[38] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، لبنان، ط: 01، 2005م، ص 114.

[39] المرجع نفسه, ص 114.

لم يقل أحد من المتقدمين ولا المتأخرين بأن القرآن ثبت كتابياً بعد القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وانّه تم باتفاق بين السنة والشيعة، وكتب علوم القرآن والحديث والسير تؤكد أن القرآن كان يكتب في حياة النبي ﷺ بأمره للصحابة رضي الله عنهم، وكان لهم منهم كتبة عرفوا بكتبة الوحي، ثم جمع في عهد أبي بكر ﷺ، حين أمر زيد بن ثابت بجمعه، واحتفظ أبو بكر ﷺ بهذه النسخة مدة خلافته وعهد بها قبل موته إلى عمر ﷺ، ثم قام عمر بتسليمها إلى ابنته حفصة أم المؤمنين ﷺ، ثم جاء الجمع الأخير في عهد عثمان ﷺ الذي جمع الأمة على مصحف واحد ووزع على الأمصار، روى البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت قال: ((أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ بيوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: والله إن هذا خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، و قد رأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: وقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. قال زيد: فو الله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ فقال: والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العُسُبِ والرّقاع واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة: ﴿لقد جاءكم...﴾ مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين لم أجدهما مع أحد غيره، فألحقتها في سورتها، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى قبض، ثم عند حفصة بنت عمر))[40].

وهذا الحديث يرد على ما ادعاه محمد أركون أن الجمع تم و ثبت في القرن الرابع. يقول الزركشي: ((قال أبو عبد الرحمن السلمي: كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرؤون القراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه، وكان زيد قد شهد العرضة الأخيرة، وكان

[40] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، سوريا، ط: 01، 1423هـ - 2002م، كتاب التفسير، باب:﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم ﴾، ص 1155، رقم الحديث: 4679.

يُقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده الصديق في جمعه، وولاّه عثمان كتبة المصحف))[41].

ذكرنا هذا رغم ظهوره وأنه معلوم عند عامة المسلمين فضلاً عن أهل العلم والمتخصصين[42]، لنبين أن هؤلاء الحداثيين الذين ملأوا كتبهم بالحديث عن المناهج الغربية ليتهم احترموا هذه المناهج التي روجوا لها، والتزموا العلمية والموضوعية فيما كتبوا حول الإسلام وعلومه، بل الأدهى والأمر أن أركون يعلن متجاوزاً كل هذه الحقائق ليقول: ((لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، وينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشمل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الروايات المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنّما أيضاً محاولة البحث عن وثائق اخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً، يفيدنا في ذلك أيضاً سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات الخفية، وثائق نائمة، ممتنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جداً))[43].

المهمة العاجلة لأركون هي إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص، فالرجل مكلف بمهمة، وهذا ينبئ عن الفكر الوظيفي الذي يحمله حداثيو العرب.

ورغم مرور أربعة عشر قرناً ويزيد على وصول الوحي إلينا بهذه الصورة التي لم تتغير ولم تتبدل فلم يعتريها نقصان، ولا زيادة، فإن أركون يعطي لنفسه الحق في المطالبة بإعادة توثيق النص القرآني، وكعادته أركون يورد الشبه دون دليل يذكره، ((فهو يتحدث عن القرآن لأنه مخطوطة نادرة، أو مجموعة من المخطوطات التي لا تفي بالغرض، أو على أحسن تقدير كتاب لم تتوافر لجمعه الشروط العلمية الكفيلة بضبطه، إن كلاماً كهذا

[41] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي، دار الغد الجديد، مصر، 1/ 182.

[42] ينظر: البرهان للزركشي، 179/1 وما بعدها، والإتقان للسيوطي، ج 01، ص 166 وما بعدها.

[43] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط: 02، 1996م، ص 290 - 291.

بعيد كل البعد عن العلمية، وهو تجن واضح لتحامل أركون على تاريخ النص القرآني، ما يعطي فكرة عن الانسحاق الحضاري الذي يعانيه، وعمق إحساسه بمديونية المعنى للتجربة الأوربية، حتى أنه يحاول إسقاط تاريخ الكتاب المقدس على القرآن قسريا))[44].

هكذا يحاول حداثيون العرب أن يوهموا قراءهم والمسلمين أن القرآن أصبح مدونة رسمية اعتمدت بقوّة السلطان، وهذا بعد انتهاء الصراع الدائر بين السنة والشيعة, يقول موريس بوكاي: ((فالقرآن هو الوحي الذي نزل على محمد ﷺ بواسطة جبريل، وقد كُتب فور نزوله، وحُفظ ويستظهره المؤمنون عند الصلاة، وخاصة في شهر رمضان، وقد رُتّب في سور، بأمر من محمد ﷺ نفسه، وجمعت هذه السور فور موت النبي ﷺ في خلافة عثمان في السنة الرابعة والعشرين بعد وفاة محمد ﷺ لتصبح النص الذي نعرفه))[45].

هذه شهادة من عالم منصف بحث عن الحقيقة وتجرّد من كل مقررات سابقة عن القرآن، فكانت النتيجة هذه الشهادة المدوية، ثم يقول موريس بوكاي عن الكتاب المقدس: ((أما الكتاب المسيحي المقدس، فإنّه يختلف بشكل كبير عما حدث بالنسبة للإسلام، فالإنجيل يعتمد على شهادات بشرية متعددة وغير مباشرة، وإنا لا نملك مثلاً أي شهادة لشاهد عيان لحياة عيسى، وهذا خلافاً لما يتصوره الكثير من المسيحيين))[46].

هناك فرق كبير بين القرآن وتدوينه، وبين الكتاب المقدس، ولكن الفكر المؤدلج لدى الحداثيين العرب عملوا على إخضاع القرآن لنفس الطرق التي انتقدوا بها الكتاب المقدس، وقد راموا محالاً.

إن غياب العلمية في كتابات الحداثيين عندما يبحثون في الإسلام وعلومه دليل على أن الحمولة الأيديولوجية التي تسكن هؤلاء والّتي أفضت الى مخالفة المبادئ التي يرفعونها، والمناهج التي يدعون إليها.

ويمكن أن نجمل صور غياب العلمية في مسألة تدوين المصحف في الآتي:

1- عدم ذكر المصادر التي اعتمدوها في التدليل على مسألة التدوين.

---

[44] العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 167.

[45] بوكاي، موريس، الكتاب المقدس والقرآن والعلم، مراجعة: منذر الحايك، دار صفحات، سوريا، ط: 01، 2015م، ص 122.

[46] المرجع نفسه، ص 22.

2- غياب المنهج المتبع في إثبات ما ادعوه، وهذا مخالف لأصول التحقيق العلمي.
3- الانتقائية في التعامل مع الأدلة، فيجنحون إلى الضعيف والشاذ والموضوع.
4- التدليس في النقل، فلم يشيروا إلى الفرق بين التدوين الذي حدث في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وعملية الجمع التي قام بها عثمان ﷺ.
5- أسلوب التشكيك الذي طبع العملية، وتعميمه على النص وعلى مصدره.
6- الحضور الايديولوجي في بحوثهم.
7- عملية الإسقاط التي مارسوها على القرآن وعلومه، عند ما جاءوا بالمناهج الغربية واسقطوها على القرآن وعلى التراث الإسلامي.
8- ظهور البصمة الإستشراقية في فكر الحداثيين العرب.

المطلب الثاني: أسباب النزول

اهتم الحداثيون العرب بمسألة أسباب النزول اهتماماً بالغاً، وتوجهت جهودهم بكل قوة الى هذه المسألة لإثارة الشبهة، و التشكيك في القرآن، ووجدوا فيها ما يؤيد ما ذهبوا إليه من القول بالتاريخانية، ولكن كعادة الحداثيين استغلوا هذه المسألة للتدليل على ما ذهبوا إليه دون مراعاة للعلمية وما يقتضيه البحث العلمي المجرد، ولعل من أغرب ما ذهبوا إليه الادعاء بأن كل آيات القرآن نزلت بأسباب معينة، فيقول أركون: ((كان المسلمون قد انشؤوا علماً يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك))[47]. ويُفهم من كلامه أن الأسباب لم تشمل الأحوال المتعلقة بالوضع العام للخطاب، ولكنها كانت شاملة لمعظم الآيات، ويظهر كذلك من كلامه أن علم أسباب النزول أنشأه المسلمون.

ثم يقول: ((ولهذا السبب فإن ما يسمى بأسباب النزول المستخدمة كبرهان خارجي على السياقات، التي أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مضللة وخادعة كلياً، لماذا؟ لأنها لا تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية))[48].

[47] أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 114 - 115.
[48] المرجع نفسه، ص 37.

وليس بعيداً عن أركون نجد حسن حنفي يربط مسألة أسباب النزول بجدلية الفكر والواقع، فيقول: ((وما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر و مناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر))[49].

إن الربط بين أسباب النزول وجدلية الواقع والفكر بعيد عن الحقيقة العلمية، بل إقحام لمسألة أسباب النزول في إضفاء تأثير الواقع المادي على النص، انتصاراً للإيديولوجية الماركسية القائلة بتأثير الواقع على الفكر، وبأسبقية الواقع على الفكر.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن كل آية نزلت لسبب، وأن الآيات التي نزلت دون سبب قليلة جداً، ((إن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء أي دون علة خارجية قليلة جداً، وعدم إدراك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي يمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله، أو بعبارة أخرى أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص))[50].

إن القول بأن لكل آية سبب نزول، قولٌ عارٍ عن الحقيقة، وقلب للحقائق، ومخالفة صريحة وفاضحة لأدنى أبجديات البحث العلمي، وها هي كتب علوم القرآن تؤكد عكس ما ذهبوا إليه أن أكثر القرآن نزل ابتداء دون سبب، لأن القرآن كتاب هداية وإرشاد في المقام الأول, واليك ما ذكره العلماء عن عدد الآيات التي نزلت لسبب: ((فإن الواحدي جمع ما لا يقل عن (858) آية ما بين مصرح بها ومشار إليها (34,97 %) منها مكية(300 آية)، مقابل (65,03 %) منها مدنية، أما السيوطي فقد أورد في كتابه ما لا يقل عن (954) آية تصريحاً أو إشارة بنسبة (43,99 %) أي (400) آية مكية مقابل (57,07 %) منها مدنية))[51].

[49] حنفي، حسن، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، مصر، ط04، 1412هـ - 1992م، ص 15.

[50] أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2014م، ص 97.

[51] عباس، فضل حسن، اتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، الأردن، ط01، 1997م، ص 252 .

إن القول أن ما نزل دون سبب قليل جداً قول بلا دليل، لأن أكثر القرآن نزل ابتداء دون سبب: قال الجعبري: ((نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداء، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال))[52].

ونجد محمد أركون يتحامل على علم أسباب النزول ويراه علماً مضللاً وخادعاً دون أن يبين وجه التضليل والخداع في هذا العلم، وإنما أراد أركون ومن شايعه من الحداثيين العرب الاستثمار في هذا العلم للتدليل على القول بالتاريخانية، رغم أن علم أسباب النزول لا يلتقي مع ما يدعونه، ثم إن الآيات التي نزلت بسبب لا تتجاوز - على رأي المكثرين - 14 % ، أي تقريباً عشر القرآن.

وتسعة أعشار القرآن نزلت ابتداء، فماذا نفعل بهذه الآيات التي هي معظم القرآن وأكثر القرآن إذا علمنا أن عدد آيات القرآن ستة آلاف ومائتان وست وثلاثون آية (6236 آية)[53]، فأين الواقع الذي صنع هذه الآيات التي نزلت ابتداء؟, قال ابن تيمية: ((وقد جيء كثيراً من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً، كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وإن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية، وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، و أن قوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ نزلت في بني قريظة والنضير، وأن قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ نزلت في بدر، وأن قوله: ﴿شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ نزلت في قضية تميم الداري وعدي بن بداء، وقول أبي أيوب إن قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ نزلت فينا معشر الأنصار، الحديث، ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى أو في قوم من مؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق))[54]، وهذا يعني أن كثيراً مما ذكر على أنه أسباب للنزول ليس كذلك أي لا يندرج في أسباب النزول، بل يكون من التفسير،

[52] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عبد الرحمن الزواري، دار الغد الجديد، ط01، 1437هـ - 2016م، 87/1 .

[53] ينظر: الإتقان، للسيوطي، مصدر سابق, 1/ 189.

[54] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، لبنان، د:ط، 1980م، ص 15 - 16.

((وقولهم: (نزلت هذه الآية في كذا) يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أنه هذا داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما نقول عني بهذا الآية كذا))[55].

إن كثيراً من روايات أسباب النزول لا يمكن الاعتماد عليها، لأن كثيراً منها لم يصح سندا بل وُجد فيها الضعيف والموضوع، وما لا صلة له بأسباب النزول، بل هو من قبيل التفسير، ((إن كثيراً من روايات أسباب النزول لا نستطيع أن نُعول عليها، فإن كثيراً منها لا يصح سنده، وأن كثيراً مما صح سنده جاء غير متفق مع سياق الآيات الكريمة، بل جاء معارضاً لما هو قطعي، وأن منها ما لا يصلح أن يكون سبب نزول، بل هو من قبيل التفسير للآيات الكريمة، أومن باب الاستشهاد بالآيات الكريمة عليه، ومن هنا ندرك ضحالة قول أولئك، بل تجنيهم على الحقائق، وقد قالوا: إن أكثر أي القرآن نزلت على سبب))[56].

ومن خلال هذا العرض تبين لكل ذي لب، أن المشكلة عند الحداثيين العرب في غياب العلمية عندما يبحثون في الإسلام وفي تراثه، ((فالهدف ليس البحث عن الحقيقة من خلال الدراسة العلمية الموضوعية للقرآن، وإنما هدفهم هو إثبات ما اعتقدوا سلفاً، والمتمثل في أن الدراسة العلمية والموضوعية هي التي ستفضي إلى النتائج نفسها التي أفضت إليها الدراسات التوراتية، فهم يريدون تطبيق المناهج التي طُبقت على الكتاب المقدس للوصول إلى نتيجة مسبقة وهي أن القرآن عرف ما عرفه الكتاب المقدس من زيادة وتبديل))[57].

إن القصد واضح في فكر الحداثيين العرب وهو نزع القداسة عن القرآن، وبعدها يصبح النص القرآني نصاً عادياً كغيره من النصوص الأدبية وليس نصاً إلهياً مقدساً، وهذا يفضي إلى إخضاعه للنقد التاريخي، وإعمال المناهج الغربية الحديثة فيه.

يقول علي حرب: ((فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة، لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته و زمنيته))[58].

---

[55] المصدر نفسه، ص 16.

[56] عباس، فضل حسن، إتقان البرهان، مصدر سابق، 1/ 343.

[57] الكلام، يوسف، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مجلة البيان، السعودية، د:ط، 1434هـ، ص 09.

[58] حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط04، 2005م، ص 77.

القول بالتاريخية يعني أن القرآن منتج ثقافي مرتبط ببيئته وظروف ذلك العصر فلا يتعداه إلى غيره من العصور، وهذا يؤدي إلى نقض عموم رسالة الإسلام التي جعلها الله للعالمين، ((أسباب نزول القرآن هذا المبحث في علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي، لأن هذا الأخير لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه وعلماء القرآن الكريم، بل يعتبرها عللاً مؤثرة ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها، وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة فإن النص مرتبط ببيئته وبسببه، لا يتجاوز في توظيفه ذلك، وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الرسالة))[59].

إن الحداثيين العرب لم يقرؤوا القرآن قراءة المتجرد الذي يبحث عن الحقيقة، بل أقبلوا على القرآن بمقررات سابقة معتقدين أنها مسلمات، وحاولوا إخضاع القرآن للمناهج الغربية عن الحقل المعرفي الإسلامي، لأن هذه المناهج نبتت في بيئة غربية وتفاعلت مع الظروف الموجودة هناك، وأثمرت هذه المناهج، فهل من الموضوعية التوسل بهذه المناهج واسقاطها على النص القرآني، ولم يأخذ هؤلاء في حسابهم أن القرآن كلام الله، فمصدره الله سبحانه وتعالى وأن القرآن نزل على محمد ﷺ على امتداد ثلاث وعشرين سنة، كان نزوله مفرقاً منجماً يربي الإنسان، فكانت هدايات القرآن تخاطب في الإنسان روحه وعقله، ظاهره وباطنه، وأنه خليفة الله في الأرض، خلقه الله لغاية عظيمة وهي عبادته وعمارة الأرض بالسعي فيها وإقامة العدل والدعوة إلى الخير.

لقد تفاعل العرب الذين خوطبوا بالقرآن أول مرة، فصنع منهم أعظم أمة أخرجت للناس، فكانوا بهذا القرآن خير أمة أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، ورحمة للعالمين، وإقامة للعدل، فأقاموا حضارة ملأت الدنيا، حضارة جمعت بين الدين والدنيا، هذه الغايات السامية هي التي عرفها الناس في كتاب الله تعالى والتي طبعت الحضارة الإسلامية التي قادت العالم عشرة قرون.

[59] العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب القرآني الحداثي المعاصر، دار الأمان، المغرب، ط:01، 1433هـ - 2012م، ص 15.

إن التعامل مع القرآن على أنه نص أدبي كغيره من النصوص عليه أن يخضع للمساءلة والنقد والتحليل، إساءة للقرآن، وصرف للقرآن عن الغايات العظيمة التي لأجلها أُنزل.

أمر آخر غفل عنه هؤلاء الدراسين، وهو أن الذي أنزل القرآن هو الله سبحانه وتعالى وهو الخالق الباري الحكيم العليم، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، وقال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

((إن الله الخالق المهيمن المصرف المدبر هو ربكم، هو الذي يستحق أن يكون رباً لكم، يربيكم بمنهجه، ويجمعكم بنظامه، ويشرع لكم بإذنه، ويقضي بينكم بحكمه، إنه صاحب الخلق والأمر، وكما أنه لا خالق معه، فكذلك لا آمر معه))[60].

إن الذي أنزل القرآن هو خالق الإنسان، وخالق الزمان والمكان، لذلك شرع هذا الدين وضمنه مبادئ كلية وقيما سامية تبقى ما بقي الزمان والمكان، وخاطب الإنسان كل الإنسان بهذا القرآن فهو خطاب عالمي يستغرق حياة الإنسان على امتداد الزمان والمكان، وها هو القرآن ما زال حاضراً في حياة الناس العقدية والاجتماعية والثقافية والسياسية، ولم يظهر في تاريخ الأمة الطويل من قال إننا لسنا معنيين بهذا الخطاب لأنه كان لزمان غير زماننا، ولم يقل أحد من المسلمين أن القرآن نزل لأسباب، فلا يتعداها إلى غيرها، وهذا ما فهمه جيل الصحابة من الآيات التي نزلت لسبب، أنها لم تكن قاصرة على أصحابها، بل كان كل الصحابة معنيين بها، ولم يقل أحد غير ذلك، ((المعارف التي تسمى أسباب النزول ما هي إلا مناسبات لا أسباب حقيقية، إن سميت أسباباً على طريق التسامح والتجوز، فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآني هو الذي يُؤخذ به، على ما في دلالته من شمول واتساع، لا يضيق منهما مراعاة الملابسات الظرفية التي اتصلت بتاريخ نزوله وهو معنى قول علماء أصول الفقه: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب))[61].

[60] قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط: 32 ، 1423هـ - 2003م،123/3.

[61] ابن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، دار السلام، مصر، ط:01 ، 1429هـ - 2008م، ص 21.

إن عالمية الإسلام تجعل من تشريعاته أنها صالحة لكل زمان ومكان بما تحمله من قيم ومصلحة جاءت خادمة للإنسان محققة لخير الدنيا وسعادة الآخرة، وتبقى هذه التشريعات حية متجددة كلما أحياها الناس في حياتهم وأقبلوا عليها.

يقول طه عبد الرحمن: ((إن الوصل بالظروف والسياق لا يضعف التفاعل الديني مع شيء، ذلك أن الظروف والسياقات الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية إنما هي التحقق الأول والأمثل للمقاصد والقيم التي تحملها هذه الآيات، ينتج من هذا أنه كلما تجددت الظروف والسياقات أمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم، و يتجدد الإيمان بها فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار))[62].

يمكن أن نسجل الملاحظات الآتية على مسلك هؤلاء الحداثيين في تعاملهم مع مسألة أسباب النزول:

1- غياب العلمية والموضوعية في التعامل مع مسألة أسباب النزول.
2- ظهور التناقض في تحريراتهم ومناهجهم، يثبتون الشيء ونقيضه.
3- التوظيف الايديولوجي لمسألة أسباب النزول، وغياب التحليل الفلسفي في كتاباتهم.
4- الاضطراب في تعاملهم مع هذه المسألة، تارة يجعلونها وسيلة للتاريخانية، وتارة يشككون فيها على أنها من صناعة الفقهاء، ينظرون إلى أسباب النزول أنه منقول بالرواية، ويطعنون في الرواية ويردونها.
5- يعادون التراث ويطعنون فيه، ويأخذون منه ما يخدم أفكارهم و أيديولوجيتهم.
6- تقديس الغرب والحضارة الغربية وكل ما نتج عنها, والاستئثار بأنهم يملكون الحقيقة , ويمارسون التسلط، والانغلاق على فكر معين وإقصاء الآخر، وهذه مظاهر الفكر الدوغمائي الذي يصفون به المسلمين.
7- العمل على سيادة النموذج الحضاري الغربي، فهو النموذج الأمثل والمطلق, وعليه ان يفرض نماذجه على الحضارات الأخرى.

[62] عبد الرحمن، طه، روح الحداثة, مرجع سابق, ص 202 - 203،.

المطلب الثالث: الناسخ والمنسوخ

ذهب الحداثيون العرب مذاهب غريبة في مسألة الناسخ والمنسوخ، ووقعوا كما دأبهم في تناقضات عجيبة، وغاب البحث العلمي في تقريراتهم حول هذه المسألة، ووظفوا الناسخ والمنسوخ توظيفاً مؤدلجاً خدمة لأفكارهم ومذاهبهم، بداية من تعريفهم للناسخ والمنسوخ، وادعائهم بأن النسخ من صنع الفقهاء والأصوليين وغيرهما من الادعاءات التي لا تقوم على ساق. يقول أركون: ((وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ والذي يعني استبدال نص بنص، أو نص لاحق بنص سابق فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل))[63].

يطلق النسخ في اللغة على معنيين: أحدهما: إزالة الشيء، والأخر نقل الشيء وتحويله مع بقائه في نفسه.

وفي الاصطلاح: ((رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي))[64]. فأين نضع تعريف أركون الذي يقول: إنه استبدال نص بنص؟ وأين البحث العلمي والأمانة في النقل؟ ثم يذكر أركون أن النسخ من وضع الأصوليين والسبب أنهم وجدوا أنفسهم أمام كم هائل من الآيات المتناقضة، فاضطروا حسب اعتقاده إلى اختراع النسخ، وهذا طعن في علماء الأمة من فقهاء وأصوليين ومفسرين، والأمر الثاني هو وصف الآيات بالتناقض، وهذا الوصف يتنزه كلام الله عنه، وإنما الوصف الصحيح هو التعارض الظاهر الذي يظهر على الآيات، وقد سلك علماؤنا مسالك علمية في الجمع بين هذه الآيات، وإزالة التعارض الظاهر، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، والقول بتناقضه ضرب للقرآن بعضه ببعض. ومسألة أخرى متصلة بالنسخ، وهي أن: ((معنى رفع الحكم الشرعي قطع تعلقه بأفعال المكلفين لا رفعه هو، فإنه أمر واقع والواقع لا يرتفع))[65].

---

[63] أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط: 01، 1991م، ص 79 .

[64] الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار الفكر، لبنان، د:ط، 1428هـ - 2008م، 2/ 126.

[65] المصدر نفسه، 127/2 .

أما القول بأن النسخ من اختراع الأصوليين، فهذا مجانب للصواب والحقيقة، لأن علماءنا لا يعتمدون في معرفة الناسخ والمنسوخ على:

1- اجتهاد المجتهد من غير سند، لأن اجتهاده ليس بحجة.
2- قول المفسر هذا ناسخ أو منسوخ من غير دليل، لأن كلامه ليس بدليل[66].

إن الناظر في كتب علوم القرآن يجد خلاف ما حاول أركون تقريره من أن النسخ من وضع الفقهاء واجتهادهم، ولننظر مثلاً في كتاب الإتقان للسيوطي حيث يقول: ((قال ابن الحصار: إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا، قال: وقد يُحكم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاريخ ليعرف المتقدم من المتأخر، قال: ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد من غير نقل صحيح، ولا معارضة بينة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم، وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ. والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد))[67].

يؤكد السيوطي أن النسخ يعود إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي، ويذكر أن النسخ لا يعتمد على أقوال عوام المفسرين بل ولا اجتهاد من غير نقل صحيح. الغريب والعجيب أن أركون خصص في كتابه الموسوم بـ «الفكر الإسلامي قراءة علمية» قرابة عشر صفحات لكتاب الإتقان للسيوطي بداية من الصفحة 246 من الكتاب المذكور، وقد وصف كتاب الإتقان بأنه يمثل سمات التأليف المدرسي (السكولاستيكي)، وأنه تأليف فيه معرفة مجزأة ومستمدة بدون جدوى[68]، ولكن أين العلمية في بحثه؟ ألم يقف على هذه النصوص التي تبيّن ما ذهب إليه السيوطي في مسألة النسخ من أنه يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ؟ ثم هناك أمر آخر أنه لا نسخ بعد وفاة النبي ﷺ.

وعلى النهج نفسه يذهب محمد سعيد العشماوي إلى أن عدد الآيات التشريعية ثمانون آية فقط بسبب النسخ: ((إن في القرآن الكريم ستة آلاف آية، ما يتضمن منها أحكاماً للشريعة أو تشريعات في العبادات أو في المعاملات، لا يصل إلى سبعمائة آية، منها حوالي

[66] يُنظر: مناهل العرفان للزرقاني، مصدر سابق،2/ 151.
[67] الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، مصدر سابق، 3/ 61،
[68] يُنظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، مرجع سابق، ص 246 وما بعدها.

مائتي آية فقط هي التي تقرر أحكاماً للأحوال الشخصية و المواريث أو للتعامل المدني أو الجزاء الجنائي، أي أن الآيات التي تعد تشريعات (قانونية) للمعاملات هي مجرد جزء واحد من ثلاثين جزءاً من آيات القرآن بعضها منسوخ لا يُعمل به، أي أن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد ثمانون آية))[69].

لا ندري كيف وصل إلى هذه النتيجة؟ وهي حصر آيات التشريع في ثمانين آية، والقول بنسخ آيات الأحكام المتبقية دون ذكر دليل على هذا الحكم يخالف العلمية والبحث العلمي لأن آيات الأحكام أكثر من هذا العدد بكثير، واختلف العلماء في تحديدها، والغاية واضحة من تحديد آيات الأحكام عند العشماوي فهو يرى القرآن ليس كتاب تشريع بل اختص بالجانب الروحي والرحمة.

لقد شرع الله في كتابه مبادئ وتشريعات كلية متضمنة مقاصد شرعية، تستوعب الإنسان، وتستغرق حياته كلها ظاهرها وباطنها، وتركت منطقة العفو لتستوعب هذه المبادئ والتشريعات الكلية ما يستجد في حياة الناس، فالشريعة من خصائصها أنها عالمية تتجاوز الزمان والمكان، ((فهذه الآيات ليست هي كل آيات الأحكام فيه، وإنما هي الدالة على الأحكام دلالة ظاهرة، لا التي تحصر جميع الأحكام، حتى لقد قال علماء الأصول: إن غالب القرآن بل كله لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه، وذلك فضلاً عن اشتمال القرآن على المبادئ والقواعد والمقاصد التي تجعله وافياً بالتشريع دائماً وأبداً))[70].

مسألة أخرى وظفها الحداثيون العرب كعادتهم من خلال مسألة النسخ، وهي القول: بجدلية النص والواقع حيث رأوا في مسألة النسخ تأثير الواقع في النص، ولا أدل على ذلك من مسألة النسخ، حيث تغيرت الأحكام استجابة للوقائع والأحداث وتغيرها، وهذا أمر مطرد، يقول أبو زيد: ((تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع))[71]، فالنسخ عند أبي زيد وشيعته دليل على تأثر النص بالواقع. ثم يذكر أبو زيد أن النسخ يضع الفكر الديني أمام إشكاليتين فيقول: ((لكن ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكاليتين يتحاشى مناقشتهما:

---

[69] العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي، مصر، ط: 04، 1416هـ - 1996م، ص 54.

[70] الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العقلاني المعاصر في علوم القرآن، مركز الناقد الثقافي، سوريا، ط: 01، 1428هـ - 2008م، ص 320.

[71] مفهوم النص، لأبي زيد نصر حامد، مرجع سابق، ص 117.

الإشكالية الأولى: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء، وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟

الإشكالية الثانية: التي تثيرها ظاهرة النسخ هي إشكالية جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر الصديق والربط بين النسخ ومشكّلة الجمع، ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية))[72].

بداية لم يكن هناك إشكال عند القائلين بالنسخ سواء من توسع فيه أو من ضيقه، فالإشكال لا يوجد إلا في عقول هؤلاء الذين يريدون توظيف هذه العلوم لغايات في أنفسهم، فلا نرى منهم إلا تمحلات ساقطة وتأويلات غير سائغة، وعلى رأي أبي زيد فإن القول بالنسخ ينافي القول بأزلية النص القرآني، والأمر الثاني مرتبط بجمع القرآن، وكيف أن بعض النصوص نسخت تلاوة وبقيت حكماً، وهذا يوهم بأن بعض النصوص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية، وانظر كيف أقحم مسألة الجمع وربطها بالنسخ، وهو يريد من وراء ذلك التشكيك في تدوين النص القرآني، رغم أن كتابة النص القرآني تمت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر ﷺ لم يقم إلا بجمع هذا المكتوب في مصحف واحد.

جاء الإسلام هداية للناس، ورحمة للعالمين، وراعى القرآن، وهو ينزل أول مرة، الواقع بمظاهره الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لأن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى، والإنسان خلق الله، فجاء القرآن ملبياً حاجات الإنسان المادية والروحية والعقلية، حتى يحقق إنسانيته، وخلافة الله في الأرض بعمارتها، ولم يكن القرآن استجابة لذلك الواقع المريض الذي كانت عليه البشرية، بل جاء بمنهج واضح وحقق سعادة الدارين، فأحدث انقلاباً في تصورات من خوطبوا به أول مرة، وسلوكياتهم، وأما الحداثيون العرب فهم يريدون أن القرآن نص تمّ انتاجه وفقاً لظروف عصره وبيئته، وعليه يفسر وفق هذا المعطى ولا يتجاوز زمانه، أي أنه جاء يعكس ثقافة من نزل عليهم أول مرة.

[72] مفهوم النص، مرجع سابق، ص 68.

إن القول بأن النص القرآني منتج ثقافي، يبطل القول بعالمية هذا النص وبديمومته وصلاحه لكل زمان ومكان، فالذي ميّز منهج هؤلاء هو عملية الإسقاط التي قاموا بها، أي إسقاط المناهج الغربية على الإسلام، حيث عمدوا إلى تبني كل ما أنتجه الفكر الغربي، الفكر الذي كان نتاج واقع مر من الصراع بين الكنيسة والعلم، ومن ثم انطلقوا في تعاملهم مع الإسلام وقضاياها من مبدأ الصراع بين الدين والعلم، ولم يراعوا تلك السياقات التاريخية التي أفرزت الصراع بين الكنيسة التي تمثل الدين وتتكلم باسم الله، وبين الغرب التعيس الذي كان يرزح تحت الإقطاع والظلم والجهل، واتخذوا هذا الصراع قاعدة قائمة وحكماً دائمًا على كل الأديان؛ يقول رشدي فكار: ((أما بالنسبة للغرب وما قام به بعض مفكريه من تسفيه للإله، فلا يمكن بحال أن يعزل ذلك عن جو التغميض الديني، وما ارتكبته بعض الأنسقة الكنسية من أخطاء، وما مارسته من قهر أو ثبتته من شكليات، وبالتالي لا يمكن أخذ موقف هؤلاء المفكرين المناهضين للإله الكنسي، وللمعبد كقاعدة في تقييم كل الأديان وعبر كل العصور، وفي كل المجتمعات))[73]، لأن ما حدث عندهم كان انعكاساً للأوضاع الدينية والاجتماعية والثقافية هناك، فهل من العلمية في شيء أن يعمم وضع ما على أوضاع أخرى، وليكون حكماً لازماً لكل تجربة، ((لقد حدث التباس في المفاهيم، والتباس في التقييم، وتعميم جزائي للأحكام فجسدت خطيئة الإنسان في الإله، وحمل الدين وزر المأساة وذهب المجازفون بالفكر إلى حد المناداة بالعلم كبديل للدين، وغاب عنهم أن كليهما لازم للإنسان، وهذا ما سلم به ودافع عند رائد المدرسة الاجتماعية الفرنسية سان سيمون، والذي تبنى كارل ماركس الكثير من أفكاره كما هو معروف، لقد حذر سان سيمون مراراً وحتى وهو على سرير الموت من المجازفة في رفض الدين باسم العلم, ليس هدف العلم وراثة الدين، ولا هدف الدين إيقاف تقدم العلم، وإنما تجمعهما أرضية الوفاق والحوار لأن كليهما لازم وضروري لتحرير وإسعاد الإنسان))[74].

[73] فكار، رشدي، تأملات إسلامية في قضايا الإنسان والمجتمع، دار الزهراء، مصر، ط: 02، 1407هـ - 1987م، ص 67.
[74] المرجع نفسه، ص 68.

أما ما تعلقوا به بعدد الآيات المنسوخة والتي جعلوها بالمئات، وقد قلدوا فيها من سبقهم دون تحقيق، رغم ادعائهم التحقيق العلمي، ولكن مادام أن الأمر يخدم أفكارهم فإنهم يتلقفونه دون بينة ولا برهان، وفاتهم أن لفظ النسخ يختلف بين استعمال المتقدمين والمتأخرين. قال الشاطبي: ((وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جاء به الآخر))[75].

وهذا يعني أن كثيراً من الآيات التي ذكروا بأنها منسوخة لم تكن كذلك عند أهل التحقيق من العلماء، ((ثم إن أكثر هذه الغرائب المسندة في مرويات الناسخ والمنسوخ هي نقول تم نقلها وتداولها، وإعادة إنتاجها منذ زمن وضعها بعد عصر التدوين، ولقد وقف منها قطاع من العلماء الثقات موقف النقد والرفض والتفنيد، بينما قبلها آخرون ممن سماهم السيوطي عوام المفسرين))[76].

وإذا دققنا النظر وجدنا أكثر الآيات لا يجري عليها النسخ كما ذكر الشاطبي: ((أن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييد لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني))[77].

إن أكثر الذين تكلموا في النسخ، طولوا أذياله وأكثروا فيه الكلام دون تمحيص ونقد، فجاءوا بهذه الغرائب التي شوّهت هذا العلم وفتحت الباب للطاعنين في الإسلام، ولعل الآفة التي كانت سبباً في شيوع هذه المقولات والتي ملئت بها كتب التفسير، وكتب علوم القرآن هو التقليد فإن المتأخر يتابع المتقدم دون بحث أو تحقيق، حتى أصبحت مسلمات عند

[75] الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، الاعتصام، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان، السعودية، ط.1، 1419هـ - 1999م، 3/ 344.

[76] عمارة، محمد، حقائق وشبهات حول معنى النسخ، دار السلام، مصر، ط: 01، 1431هـ - 2010م، ص 14 .

[77] الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق, 3/ 340.

الدهماء، وكانت مطية للمتربصين بهذا الدين، وعند التحقيق نجد أن العدد الذي ذكره كثير من العلماء لا يشمله النسخ، فالسيوطي في الإتقان حصرها في عشرين آية، وذكر أحمد شاه الدهلوي أن النسخ في خمس آيات فقط، فقال: ((وقال السيوطي موافقاً لابن العربي: فهذه إحدى وعشرون آية منسوخة على خلاف في بعضها، ولا يصح دعوى النسخ في غيرها، والأصح في آية الاستئذان والقسمة الإحكام وعدم النسخ، فصارت تسعة عشر، قلت: بما حررته لا يتعين النسخ إلا في خمس آيات))[78].

5. خاتمة :

وبعد هذا العرض لنماذج من كتابات الحداثيين العرب حول بعض علوم القرآن يمكن أن نلخص النتائج الآتية:

1- غياب العلمية والموضوعية في كتاباتهم في التعامل مع مسائل علوم القرآن.
2- التعامل مع التراث الإسلامي عموماً، ومع علوم القرآن خاصة بأدوات ومناهج غربية، وأخذت هذه المناهج على أنها نهايات معرفية، وقطعيات فكرية.
3- طغيان التوظيف الأيديولوجي، وغياب التحليل الفلسفي في كتاباتهم.
4- الاضطراب في تعاملهم مع مسائل علوم القرآن، والتناقض الذي طبع بحوثهم، يطعنون في النقل، ويستدلون بالنقل تعزيزاً لأفكارهم.
5- دخول عالم القرآن بمقررات سابقة، تسلموها من المناهج الغربية على أنها مسلّمات وحقائق مطلقة لا تقبل النقد.
6- الاستئثار بأنهم يملكون الحقيقة، الذي نتج عنه التسلط والانغلاق على فكر واحد، وإقصاء الآخر، وهذه مظاهر الفكر الدوغمائي الذي يصفون به المسلمين.
7- ظهور البصمة الاستشراقية في فكر الحداثيين العرب، فكرروا إنتاج المستشرقين.

وأخيراً ننبه أن هذا البحث لم يستوعب ما كتبه الحداثيون العرب، لأن هذا يحتاج إلى جهد كبير، لا يتسع له هذا البحث، وعليه نوصي أن تتوجه الجهود إلى متابعة ما كتبه هؤلاء الحداثيين وبيان مناهجهم وأفكارهم المستنسخة عن الحضارة الغربية، والتي كانت تطبيقا قسرياً، واستهلاكاً أيديولوجياً أفضى إلى دخول الأمة في معركة وهمية، لم تكن الأمة الإسلامية لتختارها بإرادتها، لكن سيقت إليها سوقاً.

[78] الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الفوز الكبير في أصول التفسير، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط: 3، 1425هـ - 2005م، ص 60 .

قائمة المصادروالمراجع:

1-ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، لبنان، د:ط، 1980م.
2-ابن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، دار السلام، مصر، ط: 1، 1429 هـ - 2008 م.
3- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، لبنان، ط: 1، 1411 هـ - 1991 م.
4-ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د:ط، د:ت.
5- أبوزيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط: 1، 2014 م.
6- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، لبنان، د:ط، د:ت.
7-أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط: 1، 1999م.
-الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط: 2، 1996م.
-الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د:ط، 1993 م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، لبنان، ط: 2، 2003 م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز النماء القومي، لبنان، ط: 2، 1998 م.
- نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، ط: 1، 1996 م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، ترجمة: هاشم صالح، ط: 1، 1991 م.
8-البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، سوريا، ط: 1، 1423 هـ - 2002 م.
9-بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، سوريا، ط: 4، 1420هـ - 2000 م.
10-بوكاي، موريس، الكتاب المقدس والقرآن الكريم والعلم، مراجعة: منذر الحايك، دار صفحات، سوريا، ط: 1، 2015 م.
11- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط: 1، 1991 م.
12- الجرجاني، علي بن محمد ،كتاب، التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط:1، 1403هـ -1983م
13-حرب، علي، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط: 1، 2010 م.
- نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط: 4، 2005 م.
14- حنفي، حسن، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، مصر،ط:4 ، 1412 هـ-1992 م.
15- الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الفوز الكبير في أصول التفسير، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط: 3، 1426 هـ - 2005 م.
16-الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار الفكر، لبنان، د:ط، 1429 هـ - 2008 م.
17- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي، دار الغد الجديد، مصر، 1436هـ - 2015 م.
18- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عبد الرحمن الزواوي، دار الغد الجديد، ط: 1، 1437هـ - 2016 م.
19-الشاطبي، إبراهيم بن موسى ، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط: 1، 1418هـ - 1997م.

20-شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، لبنان، ط: 1، 1982 م.
21-الشهري، عبد العزيز، التناص القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، مركز الفكر المعاصر، السعودية، ط: 1، 1437 هـ
22- صليبا, جميل, المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني, لبنان, د:ط, 1982م
23- عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، الأردن، ط: 1، 1997 م.
24-العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات، سوريا، ط: 1، 2009 م.
25- عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 1996م.
26-عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط: 3، 2013 م.
- حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط: 1، 2011م.
27-عبد الله، الحارث، الحداثة وموقفها من السنة، دار الإسلام، مصر، ط: 1، 1434 هـ - 2013م.
28-عتر، نورالدين، علوم القرآن الكريم، مطبعة الاصلاح، سوريا، ط: 6، 1416هـ – 1996م.
29- العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي، مصر، ط: 4، 1416 هـ - 1996م.
30- علواش، محمد، مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر، دار صفحات، سوريا، ط: 1، 2017 م.
31- عمارة، محمد، حقائق وشبهات حول معنى النسخ، دار السلام، ط: 1، 1431 هـ - 2010 م.
32-العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب القرآني العربي المعاصر، دار الأمان، المغرب، ط: 1، 1433 هـ - 2012 م.
33-غليون، برهان، إغتيال العقل، موفم للنشر، الجزائر، د:ط، 1990 م.
34-فكار، رشدي، تأملات إسلامية في قضايا الإنسان والمجتمع، دار الزعيري، مصر، ط: 1407،2هـ-1987م.
35- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط: 32، 1423 هـ - 2003 م.
36-الكلام، يوسف، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مجلة البيان، السعودية، د:ط، 1434 هـ
37-الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة، الانتشار العربي، لبنان، ط: 1، 2010 م.