إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية "محمد أركون نموذجًا"

إعداد

حنان حمدي أمين
مدرس مساعد بقسم أصول التربية
كلية التربية – جامعة الفيوم

أ.د/ يوسف سيد محمود
أستاذ أصول التربية المتفرغ
كلية التربية – جامعة الفيوم

أ.د/ حسن حنفي حسنين
أستاذ الفلسفة غير المتفرغ
كلية الآداب – جامعة القاهرة

أ.د/ أشرف حسن عبد العزيز
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب– جامعة الأسكندرية

مستخلص البحث

تُعد التاريخية من أبرز المفاهيم التي طرحها التيار الحداثي العربي لمقاربة التراث الإسلامي؛ وأكثرها إثارة للجدل في حال إدخاله لكبريات النصوص التراثية الراسخة في العقل الإسلامي فضلًا عن إدخاله لمقاربة النص القرآني؛ فقد تم رفضه بشكل قاطع وقوبل بهجوم حاد جدًا من قِبل الوسط الإسلامي؛ وذلك للاعتقاد بأنه يحول النص القرآني إلى وثيقة تاريخية تقتصر صلاحيتها على الزمان والمكان الذي ظهرت فيه؛ مما حول هذا المفهوم إلى إشكالية كبيرة استحالت معها تَقَّبله. يحاول البحث الحالي تناول المفهوم، وإبراز ومعالجة إشكاليته، وكيفية توظيفه تربويًا.

الكلمات المفتاحية: التاريخية – الفكر العربي – مشروع أركون الفكري – التطبيقات التربوية.

The Historicism Problem in Contemporary Arab Thought and its Educational Applications "Muhammad Arkoun as a Model

Summary

The historicism is one of the most prominent concepts presented by the Arab modernist movement to approach the Islamic heritage, and the most controversial in the case of inserting the major heritage texts firmly rooted in the Islamic mind, as well as interfering to approach the Quranic text; It was categorically rejected and met with a very

sharp attack by the Islamic milieu; this is due to the belief that it transforms the Quranic text into a historical document whose validity is limited to the time and place in which it appeared, which turned this concept into a major problem that made it impossible to accept it. The current research attempts to present the concept, highlight and address its problems, and how it used educationally.

Keywords: historicism - Arab thought - Arkoun intellectual project - educational applications.

تمهيد:

ظل الكتاب المقدس في أوروبا مرجعية مقدسة لا تقبل النقاش ولا النقد منذ اعتماده في مجمع نيقية عام ٣٢٥م، وحتى طلائع عصر النهضة إلى أن أُتيحت الفرصة للاطلاع عليه ودراسته كإحدى نتائج حركة الإصلاح الديني، وعندما بدأت حركة ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية تلقفها مثقفو أوروبا، ومن ثَم وصلتهم دراسات المسلمين ونقدهم لسند ومتن الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وقد كانت هذه بداية تحول التعامل مع النصوص المقدسة من التسليم المطلق إلى وضعها تحت الفحص والدراسة (أريج حوامدة،٢٠٢١، ٣).

ويذكر ابن منظور في تعريفه لكلمة نقد "النَّقْدُ والتَّنْقادُ: تمييزُ الدراهِم وإِخراجُ الزَّيْفِ منها (ابن منظور، د.ت، ٤٢٥)، ولأن كلمة نقد تحمل معنى القدح والذم؛ فقد أضاف بعض نقاد الكتاب المقدس إليها لفظة "البَنَّاء" في إشارة إلى أن الهدف من هذه الدراسات هو النقد البَنَّاء. وبعضهم أشار إلى أن استخدامه لكلمة نقد كان اضطراريًا؛ لأن لكل علم مصطلحاته التي يُعبر بها مثل القس "رشار سيمون" كبير نقاد الكتاب المقدس في القرن السابع عشر، والذي برر استخدامه لكلمة نقد في مقدمة كتابه "التاريخ النقدي للعهد القديم" بأنه لم يبتدع المصطلح، وإنما هو مُستخدم من قِبل سابقيه من كبار الآباء الكنسيين (يوسف الكلاّم، ٢٠٠٩، ٢٧).

ويتم نقد الكتاب المقدس باعتباره وثيقة تاريخية يُمكن فحصها وإصدار الحكم النقدي عليها شأنها شأن النصوص التاريخية الأخرى، وذلك من خلال النقد النصي ويستهدف التوصل إلى النص في شكله الذي تركه المؤلف عليه، من خلال الكشف عن الأخطاء غير المقصودة التي تحدث أثناء عملية النسخ، وكذلك الأخطاء المقصودة التي تنشأ عن التحريف المتعمد(أحمد محمد، ٢٠١٤، ١٠٨)، ثم يأتي النقد الأدبي لتحويل النص إلى نوعه الأدبي الشعر، القصة، الملحمة، الرواية، الأسطورة، الرمز، المثل، وأخيرًا يأتي النقد التاريخي لحسم

مشكلة الصحة التاريخية من خلال مُهمتين: أولاهما إثبات صحة نِسبة النص إلى المؤلف المنسوب إليه وهو ما سمَّاه النقاد المُحدثون "نقد المصادر"، وأطلق عليه عُلماء الحديث قديمًا "السند"، وثانيتهما إثبات تكامل النص من حيث المضمون وهو ما سمَّاه النقاد المُحدثون "نقد إعادة تكوين النص"، والذي أطلق عليه عُلماء الحديث قديمًا "المتن". وحديثًا استخدمت الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر منهج النقد التاريخي كأحد المناهج العلمية لمقاربة الكتب المُقدسة. حيث تقوم هذه الفلسفة على تأليه العقل وافتراض أنه لا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني فكلاهما يخضع للعقل وقواعده، فمثلما يوجد نظام للطبيعة هناك أيضًا قوانين لضبط صحة الرواية، وقد تزعم هذا التوجه ثلاثة رواد هم سبينوزا، ريتشارد سيمون، جان أوستريك(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ٢٤). **ويقتصر البحث الحالي على النقد التاريخي للنصوص المقدسة.**

وقد انتهى النقد التاريخي لنصوص الكتاب المقدس في القرن العشرين عند بونهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية، فاعلة على مستوى الرمز دون الدلالة على واقع إلا واقع الخيال الأسطوري لعصرها، ولا صلة لها بوقائع التاريخ(عزيز العظمة،١٩٩٢، ٣٣). هذا وقد استحوذت تجربة نقد الكتاب المقدس في الغرب على اهتمام التيار الحداثي العربي، وقد حاول رواد هذا الاتجاه تكرار التجربة مع النص القرآني، ومن بينهم محمد أركون، ولكن هذه التجربة تُثير عدة تساؤلات يحاول البحث الحالي الإجابة عنها وهي كالتالي:

١- ما مفهوم التاريخية، وإشكاليتها؟
٢- ماهية تاريخية الوحي؟
٣- ما معالم النقد التاريخي، والقراءة التاريخية للنص القرآني عند محمد أركون؟
٤- ما التطبيقات التربوية لمفهوم التاريخية في ضوء ما طرحه أركون؟

منهجية البحث: يتبع البحث الحالي منهج التحليل الفلسفي، والمنهج النقدي.

أولًا: مفهوم التاريخية:

حاول أركون تقديم **التاريخية** باعتبارها مصطلحًا مختلفًا عن **التاريخانية**، وهو ما لم يتحقق في التعريفات التي أوردها عن التاريخية نقلًا عن بعض القواميس؛ فظهر تداخل كبير بين مدلول كل منهما؛ فالاختلاف بينهما تَمَكّن من تحقيقه من خلال التعديلات التي قام بإدخالها

لمفهوم التاريخية، وهو العمل الذي رآه جزءًا من المهمة التي يضطلع بها الفكر[*] بيد أنه لم يُشَر إلى التعديل الذي قام به في هذا الشأن، وتعامل معه على أنه جزء أصيل من المفهوم. وفي العلاقة بين المصطلحين يُشير عبد الله العروي إلى "أن التاريخية كمنهج بحثي تؤدي حتمًا إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي"(عبد الله العروي، ٢٠٠٥، ٣٤٩)، ولكن أغلب الباحثين يستخدمون التاريخية والتاريخانية بمعنى واحد وهناك من يفرق بينهما، ولم يُذكر في هذا الشأن سوى محمد أركون (أحمد إدريس،٢٠٠٧، ٢٩٣).

تُمثل **التاريخانية**[**](Historicisme) إحدى التصورات التي طُرحت حول التاريخ الإنساني، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في ألمانيا بواسطة كارل فرنر سنة ١٨٧٩ لتعريف فلسفة فيكو(١٦٨٨-١٧٤٤) مؤسس النزعة التاريخية في إيطاليا (خديجة زتيلي،٢٠٠٧، ٦٠)، ويذكر أركون أن المصطلح تم طرحه من قِبل عبد الله العروي ضمن إطار فكر عربي نقدي(أركون، أ،١٩٩٦، ١١٧). وهي منهج ونظرية شاملة في الحياة تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثَم لا يكون هناك مجال للحديث عن أية معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد(عبد المنعم الحنفي،٢٠٠٠، ٨٧١). ويُعرفها كروتشة بأنها النزعة التي تؤكد على أن الحياة والواقع هو تاريخ ولا شيء آخر غير التاريخ؛ أي أنها تنفي نظرية الاعتقاد بكون الحقيقة تنقسم إلى ما فوق التاريخي والتاريخي(خديجة زتيلي،٢٠٠٧، ٥٨-٥٩). الأمر ذاته عند فيكو الذي اعتقد أن العقل البشري لا يُدرك إلا ما يصنع أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي(عبد الله العروي،٢٠٠٥، ٣٤٧)، بمعنى أنها تقوم على تصور اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يُمكن تتبعه في التاريخ(موسوعة لالاند،٢٠٠١، ٥٦١) والذي يقتصر بالطبع على الحوادث المادية، ولذا اعتبر أن التاريخ من صنع البشر وحدهم، وليس للقوى الغيبية دخل فيه؛ فقد رفض أن تكون فكرة الحضارة قد أُوحيت للإنسان(أركون،٢٠٠٥، ٤٧) وهو ما يُمثل تعارضا صريحا مع فكرة الأديان بشكل عام.

(*)"إن قيمة أي فكر وقوته تُثمّن بالقياس إلى المفهومات (والمصطلحات) التي يخلقها، أو التي يعدل من محتواها، ونتائجها، وطريقة استخدامها". محمد أركون(١٩٩٦). **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت، ، ص١١٤.

(**) ويُطلق عليها أيضًا مُسمي المذهب التاريخي، أو النزعة التاريخية. خديجة زتيلي (٢٠٠٧). **بنديتو كروتشة والنزعة التاريخية المطلقة**، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، ص٥٧.

وبالمعنى نفسه ذكر أركون تعريف **التاريخية** التي تُمثل رؤية العديد من الفلاسفة خاصة الوجوديين منهم فيرون أن **التاريخية** تُعبر عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، وحيث إن الإنسان هو الوحدة الأولية للبناء الاجتماعي فبالمعنى نفسه عرف آلان تورين **التاريخية** بأنها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الخاص به(أركون،أ،١٩٩٦، ١١٦). وبالتالي يتضمن هذا التعريف الإشكالية ذاتها لمصطلح **التاريخانية** وهي اعتبار الإنسان وحده الفاعل الأساسي، دون تدخل من العقل الأعلى الذي يتعرف الحقيقة المطلقة ويصوغها، وهذه إحدى معالم التداخل المذكور.

كما ذَكَر تعريف قاموس (روبير) **للتاريخية** بأنها صفة كل ما هو تاريخي أي ما ليس خياليًا أو وهمًا؛ بل ما وقع بالفعل من أحداث، والذي يُمكن التحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي. وهو التعريف الذي وصفه أركون بأنه تعريف علمي ظاهريًا لأنه لا يتضمن الإحاطة الكاملة بالظاهرة التاريخية؛ حيث يُهمل دراسة ما وراء الأحداث أي العوامل التي تحرك التاريخ دون أن تترك أثرًا ماديًا مباشرًا (أركون،أ،١٩٩٦، ١١٧، ١٣٨). وهو ما أكد عليه في موضع آخر حينما عرّف **التاريخية** بأنها "مطلب نقدي يلح على تجميع الوقائع الإيجابية أي الوقائع الوضعية التي حصلت بالفعل". يبرز هنا جانب من التعديلات التي أدخلها أركون لمصطلح **التاريخية** حيث قرر أنها بإمكانها إعادة إدخال كل ما تمحوه **التاريخانية** عمدًا، وما تتجنبه باحتقار؛ بما في ذلك الحماسات الجماعية، الأحلام، المبادرات المجهضة، و**الأسطورة المُحركة** وقوى المخيلة؛ أي كل القوى التي حركت التاريخ ولم يَكن لها أثر مادي مباشر(أركون،أ،١٩٩٦، ١٢٣)، وهو بذلك حاول إعادة إدخال البعد الغيبي لمصطلح التاريخية ليصلح لمقاربة التراث الديني.

و**التاريخانية** تعتبر أن التاريخ هو العنصر الأساسي للفهم/ أو لتفسير الظواهر الإنسانية؛ أي أن كل حقيقة مقرونة بوضعية تاريخية مُحددة(خديجة زتيلي،٢٠٠٧، ٥٧) وهو ما أكد عليه دلتاي من أن الإنسان كائن تاريخي يعتمد على التاريخ في فهم ذاته وتأويلها وتحديد ماهيته تاريخيًا؛ مما يُشير إلى استحالة الفكاك من التاريخ، وإلى الزمانية الصميمة لكل فهم؛ فالمعنى شيء تاريخي مرتبط دائمًا بمنظور تُرى منه الأحداث، لذا فهو يتغير بمرور الزمن وليس شيئًا ثابتًا(عادل مصطفي،٢٠٠٧، ٨٥، ١٤٥)؛ ومن ثَم لا يُمكن الحكم على الأفكار والأحداث إلا

في ضوء الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لأن ما قد يبدو خاطئا ومستهجنا بذاته هو طبيعي وضروري بالنسبة إلى وسطه التاريخي(جميل صليبا،١٩٩٤، ٢٢٩).

كما تقوم **التاريخانية** على اعتبار أن مسار التاريخ يخضع لقوانين معينة وليس مسارًا جزافيًا تتحكم فيه الأهواء والصدف؛ فليس للتاريخ إلا اتجاه واحد ومعنى واحد؛ وعليه فإن قوانين التطور التاريخي تتسم بقدر من الثبات وتفرض نوعًا من حتمية المراحل، كما أنها في الوقت ذاته تؤكد على نسبية الحقيقة لأنها مشروطة بظروف إنتاجها، ومن ثَم يرفض الفكر التاريخاني الحقائق الجاهزة والمطلقة الصالحة لكل زمان ومكان. فالتاريخ هو الذي ينتج الحقائق، وهو الذي يضفي عليها طابعًا نسبيًا ويجعلها خاضعة لصيرورة المجتمعات نفسها(محمد سبيلا،٢٠٠٧، ٤٦)، ولذا رأى أركون أن **التاريخانية** منهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل يبدأ بالأصول، متتبعًا التأثيرات والأحداث المختلفة، ولهذا تجنب استخدامها لأنها تؤمن بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ، وهو ما وصفه بالوهم، وفضل **التاريخية** التي رأى أنها تتيح للمؤرخ أن يبقي دائمًا في مستوى التساؤل(أركون،أ،١٩٩٦، ١١٧، ١٢٣).

و**التاريخانية** اتجاه فلسفي؛ فهي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر؛ فهو سبب وغاية كافة الحوادث، وهي بذلك تؤله التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد، وتنفي حرية الفرد بإقرارها بحتمية التطور، كما أنها تتحاشي الأحكام الأخلاقية(عبد الله العروي، ٣٤٨،٣٤٩)، وعليه فقد رأى أركون أن **التاريخانية** تعترف صراحة بفرضيات فلسفية أو أيديولوجية، في حين أن هذه الفرضيات تُدخل نفسها خلسة إلى **التاريخية** عند قيام المؤرخ بمهمته وهي دراسة التغير أو التحول، ولكنها تُحاول تحجيم تأثيرها بالتعرف إلى معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها، وتبحث عن الوسائل التي تُمكنها من السيطرة عليها(أركون،أ،١٩٩٦، ١١٧،١٢٣).

ثانيًا: تاريخية الوحي:

يُشير نصر حامد أبو زيد إلى أن افتتاح التاريخ يبدأ مع حدوث أول الأفعال الإلهية وهو خلق العالم؛ حيث افتتح هذا الفعل مفهوم الزمن، وعندها تم الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي –الوجود الإلهي– والوجود المشروط الزماني، وبذلك يُعد خلق العالم واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه حدثًا غير مسبوق إلا في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا نعرف

كنهه. ومن ثَم فإن التاريخية تُعني الحدوث في الزمن، وعليه يُمكن القول بأن كل الأفعال التي تلت الفعل الإلهي الأول –فعل خلق العالم/ فعل افتتاح الزمان– هي أفعال تاريخية بحكم أنها وقعت في الزمن بمفهومه الأرضي(نصر حامد،١٩٩٥، ٧١). الأمر كذلك عند أركون أيضًا حيث يرتبط مفهوم التاريخية بالزمن؛ بصفتها الصيرورة التي تُصيب كل الأشياء في العالم بما في ذلك مؤسساته وعقائده وأخلاقه، في حين أن المؤمنين التقليديين يظنونها ثابتة(*). حيث تُعبر الصيرورة عن انتقال الشيء من حالة إلى أخرى، أو من زمان إلى آخر، وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونهما انتقالا من حالة إلى أخرى، والشيء المتصف بالصيرورة نقيض المتصف بالثبوت والسكون، وهو في حالة متوسطة بين العدم والوجود التام(جميل صليبا،١٩٩٤، ٧٤٨). وعليه يقصد أركون بالتاريخية "التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان" (أركون،١٩٩١، ٢٦).

وتستند المقاربة التاريخية للكتب السماوية إلى اعتبار الكلام الإلهي ظاهرة تاريخية لأنه أحد الأفعال الإلهية التي حدثت بعد خلق العالم، كما أن انبثاقه وتطوره أو نموه يتم عبر التاريخ، وكذلك المتغيرات التي تطرأ عليه تتم بفعل ضغط التاريخ أيضًا؛ فالوحي بهذا المعنى يعني تحريك التاريخ. ولذا رأى أركون أن التاريخية هي الطريقة الوحيدة التي يُمكن من خلالها تفسير أية نوع من أنواع ما يُدعى بالوحي، أو أية مستوى من مستوياته، وفي هذا الإطار يُميز أركون بين عدة مستويات للوحي: **الأول** هو الوحي في أعلى صوره وأكثرها نقاء، وهو الكلام الإلهي الأزلي واللا نهائي المحفوظ في أم الكتاب، **الثاني** يتمثل في الوحي المُنزّل إلى الأرض بصفته الجزء المتجلي من كلام الله اللانهائي والممكن التعبير عنه بلغة بشرية من خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها؛ بواسطة الأنبياء ومن ثم فهو ذو بعد تاريخي، وهو التمييز الموجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن(أركون،٢٠٠٥، ٢١،٢٢، ٤٨)، **والثالث** والأخير هو التجسيد العملي المحسوس للوحي على أرض الواقع من أجل حل مشكلات الأمة، وهو عبارة عن قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة، والتي تم استنتاجها ووضعها في صورة القانون الديني ممثلًا بالشريعة بعد وفاة النبي، والذي سَبَبَ انقسام الأمة إلى فرق مختلفة سنية، شيعية، إباضية...، حيث راحت كل فرقة تؤوّل الوحي بالطريقة التي تناسبها وتتجاوب مع

(*) (التاريخية= الزمنية= الصيرورة لكلية العالم)، محمد أركون. (١٩٩٠)، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص٤٢.

تطلعاتها وأهدافها، وهذا هو معنى اندماج الوحي بالتاريخ، أو التعالي السماوي بالواقع الأرضي(أركون،١٩٩٧، ٦١٠،٦١١).

ثالثًا: النقد التاريخي للنص القرآني:

تقوم عملية النقد التاريخي للتراث الإسلامي على إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا وإحلال مادة أخرى محلَّها مع الإبقاء على المنهج نفسه؛ أي إسقاط التراث اليهودي وإحلال التراث الإسلامي محله، وهو منهج كان مُتَّبعًا عند الشُرَّاح المسلمين في شروحهم على أعمال أرسطو. فمثلًا يترك ابن رُشد في شرحه للخطابة الأمثلة التي يُوردها أرسطو من الخُطباء والشُّعراء اليونان، ويضع بدلا منها أمثلة من الخطابة والشعر والنثر العربي؛ حتي يُعيد صياغة النظريات العلمية والأدبية ابتداءً من مادة جديدة، وحتي يُمكنه تأييد هذه النظريات وتطويرها(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ١٣). وهو ما قصده أركون بالفعل، كما أشار إلى ضوابط هذا العمل حيث يرى أنه ينبغي على من يقوم بنقل المناهج والمفاهيم المُبلورة في ضوء الثقافة الغربية لتطبيقها على ثقافة أخرى أن يتحقق من إمكانية هذا النقل وصلاحيته، وفي حال نجاح النقل وإعطائه نتاجا مثمرا ينبغي أن يتم الاتجاه نحو المقاربة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية، أي تشمل كل الثقافات البشرية، فمن خلال المنهجية المقارنة يُمكن التوصل إلى نتائج أنثربولوجية كونية (أركون،١٩٩٦، ٢٥٣،٢٥٤).

وقد حقق النقد كونه منهجًا فاعلًا في اكتساب المعرفة مكانة رفيعة في تاريخ الفكر بأوروبا منذ عصر النهضة، كانت النصوص الإغريقية اللاتينية، أو ما يُعرف بالأدب القروسطي أولى النصوص التي خضعت للنقد؛ وعندها تكسرت قيود التقليد والتسليم بكل ما خلفه الآباء دون فحص، ومنذ ذلك الحين بدأ الاعتناء بالنص والوثيقة باعتبارهما الشاهد الوحيد على تراث الماضي(يوسف الكلاّم،٢٠٠٩، ٢٣،٢٤

ونظرًا لأن الرسالات المنقولة عبر الوحي كانت في البداية عبارات شفهية سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب بواسطة المُعاصرين لنزول الوحي –الحواريين/ الصحابة– الذين قاموا بعدها بدورهم كشهود ناقلين لما سمعوا ورأوا، وقد تم تثبيت هذه الرسالة بواسطة الكتابة أي تم الانتقال من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب ثم جرى جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي(أركون،٢٠١٢، ٨٦). ومن ثَم فإن المنهج التاريخي يتعامل مع الجزء المادي من الظاهرة الدينية المُتمثل بالكتب السماوية باعتبارها وثيقة مادية تاريخية يُحاول

فحصها على غرار أية وثيقة مادية أخرى، فالتاريخ يُصنع من وثائق تشمل الآثار التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم، وكل فكرة أو فعل لا يخلف أثرًا مباشرًا أو غير مباشر، أو طمست معالمه هو أمر ضاع على التاريخ كأن لم يكن البتة، وعليه فإن عمل المؤرخ استدلالي ينطلق من معطي الوثيقة ليصل إلى "حقيقة الواقعة"(وجيه كوثراني،٢٠١٣، ١٦٩) وعليه فقد حاول أركون تطبيق النقد التاريخي على القرآن على غرار نقد الكتاب المقدس، وبالرغم من الاختلاف الكبير بين تاريخ النصين وظروف الكتابة والتدوين لكل منهما، إلا أن ذلك لا يمنع تكرار التجربة، وقد تم ذلك من خلال وضعه لمجموعة من الافتراضات كالتالي:

أ) التمييز بين القرآن (وهو الشكل الأولي للوحي المنطوق به من قبل النبي والمسموع من قبل الصحابة، وقد أطلق عليه مُسمى الخطاب القرآني) والمصحف وهو النص المكتوب والذي أطلق عليه مُسمى النص القرآني والذي تم جمعه في المدونة النصية الرسمية المغلقة(أركون،٢٠١٢، ٨٦،٨٧)، وقد هَدَفَ من وراء هذا التمييز إثبات الاختلاف بين الخطاب القرآني و النص القرآني وذلك اعتمادًا على أمرين: **أولًا:** القاعدة الألسنية التي تقول إن "هناك أشياء تضيع أو تتحور في أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية(أركون،١٩٩٩، ٥٣). **ثانيًا:** أنه لا يُمكن التوصل إلى معرفة الحالة الأولية للخطاب إلا من خلال المعاصرين للحالة الشفهية الأولي له والتي ضاعت للأبد بوفاة أصحابها(أركون، د.ت،١٨٧) مقتبسًا ذلك من تأويلية بول ريكور "فتجربتي لا يُمكن أن تصير مباشرة تجربتك"، أي أن الواقعة التي حدثت في ذهن إنسان لا يُمكن أن تعود لتزهر في إنسان آخر، وإنما ما ينتقل هو معنى هذه الواقعة، وعليه يقرر أركون أن ما انتقل إلينا هو معنى الوحي وليس واقعته (خنوس نور الدين،٢٠١٥، ١٥٨).

ب) عدم اعترافه براوية التراث الإسلامي الكلاسيكي الخاصة بقصة تَشَكل المصحف والتي يدعوها أركون بالرواية الرسمية ليعطي انطباعًا بأنها رواية مفروضة من قبل الفرقة الحاكمة آنذاك؛ وبالتالي فمن الطبيعي الشك في صحتها حيث يُفترض أنها قامت بتحريف ما لخدمة أغراضها السياسية؛ وذلك على الرغم من اتفاق كافة الفرق الإسلامية عليها وهو أمر نادر الحدوث في المطلق العام. فقد شكك في رواية التراث الكلاسيكي القائلة بأن عملية تدوين للخطاب القرآني كاملًا قد تمت في حياة النبي، كما يعتبر المصحف المُجموع أيام الخليفة الأول أبو بكر مصحفًا أوليا لا يُعتد به لأنه لم يضم الخطاب القرآني كاملًا(أركون،١٩٩٦، ٢٨٨)

ولكنه يؤكد أن النص المجموع في عهد الخليفة الثالث عثمان هو النص الكامل للخطاب القرآني بالرغم من عدم توافر نسخ أخرى للقرآن حاليًا للمقارنة بين النسختين المجموعتين ومن ثَم يُمكنه إثبات صحة افتراضه(أركون،٢٠١٢، ٩٠)، كذلك فقد أوضح أن كل الوثائق التي يُمكنها أن تُثبت حدوث تلاعب بالمصحف تم تدميرها ولم يعد بالإمكان الحصول عليها(أركون،أ،١٩٩٦، ١٢٦).

ولذا اعتمد في دعم فرضيته على تأكيد أن الكتابة الكاملة للمصحف تمت في عهد عثمان تحديدًا نظرًا لحدوث صراعات سياسية طاحنة في ذلك الوقت(أركون،٢٠١٢، ٩٠). ولكن ما اختاره ليدعم فرضيته ينفيها تمامًا. فإنه بالرغم من تنازع الصحابة "جامعي القرآن" إلى حد قيام حروب بينهم إلا أنه لم يتهم أي طرف منهم الآخر بالمس بالنص القرآني، فقد كان لمعاوية – وهو أحد كُتاب الوحي– خصوم من كبار الصحابة قاتلوه يوم صفين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: "قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشًا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم أبو سفيان قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيًا مُنزّلًا، ويوم صفين قاتلوهم على تأويله. إذن فالخلاف والنزاع زمن عثمان ومعاوية كان حول التأويل ولم يمس النص المُنزّل في شيء(*). وبالرغم من عدم وجود الوثائق التي يَفترض أركون تدميرها لا ينفي إمكانية التحقق من صحة الافتراض الذي وضعه بوجود اختلافات جوهرية بين النص الذي تم جمعه في زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس من النبي، فهناك عدة دلائل تُثبت أن هذا الافتراض لا يتسق مع المنطق سنُبين بعضًا منها بالمقارنة مع الكتاب المقدس كالآتي:

أ) في حالة إحداث تغيير بواسطة تدخل بشري فلا بد حتمًا من الوقوع في بعض التناقضات والأخطاء العلمية واللغوية؛ كالتي كشف عنها علم نقد الكتاب المقدس(**) – وكانت السبب الذي دفع أوروبا للتخلي كليًا عن الوحي(*)– ومن قبله نقد ابن حزم لنصوص التوراه،

(*) https://hekmah.org/ قضايا-في-الدين-والفكر-محمد-عابد-الجابر/ : 25-7-2021: 10 pm.

(**)لمزيد من التفاصيل حول الأخطاء في النص العبري راجع: أحمد حجازي السقا (د. ت). **نقد التوراة: أسفار موسى الخمسة**، مكتبة النافذة، مصر، ص ص١٢٤- ١٥٩.

(*) في هذا السياق يقول أركون: "ثم جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعًا حقيقيًا أو حدًا فاصلًا بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علميًا أو تجريبيًا، محمد أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص١٨.

والتي كشف عن وجود العديد من الأخطاء العلمية بها(**)، كما وُجددت عدة دلائل تُثبت تحريف الكتاب المقدس العبري مثل جمعه بين المتناقضات فهو يجمع بين التوحيد الإلهي والتعدد الشركي، بين التنزيه والتشبيه، بين الوصايا الأخلاقية والممارسات غير الأخلاقية، بين مزاعم الغلبة والسيطرة وحقيقة الشتات والضعف. هذا بالإضافة إلى بعض العبارات المثيرة للدهشة والتي تتحدث عن المجازر والمحارق والقتل باعتبارها انتصارات شريفة؛ الأمر الذي دفع علماء التلمود إلى وضع بعض الإشارات النقدية التي تهدف إلى إدخال بعض التعديلات اللغوية للنص العبري بالإضافة إلى وضع بعض علامات الاستفهام والتعجب (نهى كمال،٢٠٢٠، ٥٧،٥٨).

ب) أن فرضية كتابة القرآن في حياة النبي يدعمها تعريف أركون نفسه للإسلام بأنه دين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، تحقق من خلال تجربة المدينة(أركون،أ،١٩٩٦، ١١٥)؛ مما يعني وجود الاستقرار والتمكين اللازمين لعملية التدوين. فطالما حالت ظروف الاضطهاد والشتات دون تدوين الكتب المُقدسة فبالنسبة التوراه؛ أثبت النقد التاريخي لها أنها لم تُكتب بواسطة النبي موسى، هذا بالإضافة إلى أن كثيرا من الأسفار غير معروف هوية الأشخاص الذين كتبوها، وغير معلوم مصدر مخطوطاتها الأصلية(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ٢٦٢). الأمر كذلك بالنسبة للإنجيل حيث لا تختلف ظروف وكيفية تدوين أسفار العهد الجديد عن تدوين أسفار العهد القديم، فقد امتد تدوينه أيضا عبر قرون مديدة، كما لا تتوفر أية مخطوطة للعهد الجديد يرجع زمن تدوينها إلى زمن المسيح أو زمن أتباعه؛ فقد حالت المعارضة الشديدة التي لقيتها دعوة المسيح دون تدوين الإنجيل؛ وعليه فإن التأريخ لكتابة أسفار العهدين أفضى إلى صعوبة تحديد هوية كُتابها؛ إذ أن كل سفر هو نتاج لمجموعة من المؤلفين المختلفين زمنيًا ومكانيًا، فقد كان يبتدئ كتابة السفر كاتب معين في زمان ومكان معينين، ويواصل كاتب آخر كتابة السفر نفسه في زمان ومكان مختلفين، وبخلفية وتصور مختلفين، هذا بالإضافة إلى أن كل كاتب يبدأ بمراجعة ما كتبه أسلافه فيُعدّل النص المكتوب، ويظل السفر عرضة للتبديل والتعديل مع كل كاتب جديد (يوسف الكلاّم،٢٠١٢، ٤٠،٤٢).

(**) لمزيد من التفاصيل راجع: يوسف الكلّام(٢٠١٠). إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب: ابن حزم نموذجًا، **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، مج١، ع٢، ص ص١٠٥-١٠٧.

ج) أن القرآن تم جمعه بعد مدة قصيرة من وفاته حتي ولو افتُرض أن الجمع قد تم في عهد عثمان أي بعد حوالي ٢٥ سنة من وفاة النبي؛ فهي مدة قصيرة تقلل من احتمالية الضياع والتبعثر إذا ما قورنت بالتوراه والتي أمضت مدة طويلة جدًا في المرحلة الشفاهية قد تصل إلى ستة قرون(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ١٠) كما تعود أقدم نسخة مخطوطة **كاملة** للتوراه إلى القرن العاشر الميلادي؛ بينما يُفترض أن موسى عاش في القرن الثاني عشر قبل الميلاد (يوسف الكلاّم،٢٠١٢، ٣١).

د) أن القرآن هو الكتاب المقدس الوحيد الذي تم الإجماع عليه سريعًا حتي بين الفرق المتطاحنة(السنة، الشيعة، والخوارج) على عكس التوراه والإنجيل؛ اللذين وُجد لهما عدد من النسخ المتباينة غير متفق عليها(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ٢٦٣)، فمثلًا يوجد نحو 20.000 نسخة لكتاب واحد من كتب الترجمة الحبشية للعهد القديم، ونحو 150.000 نسخة للعهد الجديد الإغريقي وحده، وكل نسخة من هذه النسخ تختلف عن الأخرى. هذا بالإضافة إلى أنه بالرغم من اشتراك المسيحيين مع اليهود في الإيمان بالعهد القديم؛ إلا أنه لا يوجد اتفاق بينهما على نسخة واحدة للعهد القديم إذ يختلف عند المسيحيين عن نظيره اليهودي عددًا وترتيبًا (يوسف الكلاّم،٢٠١٢، ٣٠،٤٢).

هـ) القرآن لم ينتقل من لغة إلى أخرى وظل باللغة العربية لغة تنزيله نفسها منذ البداية وحتي اليوم، على عكس التوراة التي لم تصل إلينا أسفارها بلغتها الأصلية أي لغة كاتبها(باروخ سبينوزا،٢٠٢٠، ٢٦٤). كذلك الإنجيل والذي انتقل لغويًا ثلاث مرات؛ فمن المعلوم أن المسيح نطق بالآرامية؛ لكن كلامه تم تدوينه باللغة اليونانية أولًا، ثُم تُرجم إلى اللاتينية ثانيًا، ثُم إلى اللغات الأوروبية الحديثة ثالثًا كالفرنسية، الإنجليزية، والألمانية... إلخ، وبالطبع فإن انتقال النص من لغة إلى أخرى لا يُمكن أن يحصل دون أن تطرأ عليه بعض التغيرات بالضرورة(أركون،٢٠١١، ٣٢٦) فقد تُحدث الترجمة بعض التحريف في النص الأصلي، ولذا حرص ابن حزم في نقده للتوراه إلى الإشارة إلى ذلك متي أحس أن الخطأ مرده إلى المترجم (يوسف الكلاّم،٢٠١٢، ١٠٤).

و) حافظ القرآن على مادة الوحي كما هي دون أن تختلط بأي مادة تفسيرية أخرى، حتى الحديث النبوي نفسه لم يختلط به، وذلك على عكس التوراه حيث تنوعت مادتها بين مادة أساسية مصدرها الوحي الإلهي، ومادة إنسانية تتضمن شرحا وتفسيرا لها، وقد ساعد النقد

التاريخي والأدبي لنصوص العهد القديم على تحديد مصادره، وتحديد المواضع التي تنتمي إلى كل مصدر (محمد خليفة، د.ت، ٩، ١٠).

رابعًا: القراءة التاريخية للنص القرآني:

بعد تطور البحوث اللسانية والسيمياوية أصبحت "القراءة" عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبر الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين اللغة، التاريخ، والفكر (أركون،١٩٨٥، ٢١). والقراءة هنا لا تعني المعنى الشائع لها، وهو إصدار الأصوات طبقًا لمخارج الحروف، ولكنها تعني الفهم، والنص هو موضوع الفهم. فالقراءة نطق، والنطق بداية الوعي باعتباره فهما؛ فقراءة النص تعادل نظرية المعرفة في الفلسفة التقليدية تحديدًا للعلاقة بين الذات والموضوع، فالقراءة هي الذات، والنص هو الموضوع؛ وقراءة النص بهدف فهمه تتضمن تفسيره وتأويله. وقد يتحقق هدف الفهم مباشرة دون الحاجة إلى تفسير أو تأويل. فإذا استعصى الفهم البديهي المباشر نشأت الحاجة إلى تفسير اعتمادًا على منطق اللغة؛ فإذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة ظهرت الحاجة إلى التأويل باعتباره إخراجًا للفظ من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، أما الشرح فإنه يتضمن الفهم والتفسير والتأويل معًا؛ فهو العلاقة بين القراءة والنص، بين الذات والموضوع باعتبارها موقفًا معرفيًا شاملًا (حسن حنفي،١٩٨٧، ٥٢٦، ٥٢٧).

وقد ركزت الفلسفة الغربية الحديثة على النص بغض النظر عن قائله بغية المحافظة عليه من إكراهات قسرية قد يتعرض لها خلال عملية التأويل؛ وفي هذا الإطار برزت عدة تساؤلات منها: كيف يستمد النص حيويته مع انقطاعه عن مؤلفه تاريخيًا؟، وهل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني، أو باختلاف المتلقي، أو الفهم المسبق؟ وهل للنص دلالة ذاتيه كامنة في بنيته الأصلية؟ وغيرها من الإشكاليات في فهم النص التي سعت الفلسفة الغربية إلى تجاوزها من خلال معالجة ثلاثية المؤلف/ النص/ المتلقي، وقد ركزت بشكل أساسي على المتلقي؛ باعتبار الإنسان محور عملية الفهم والتأويل(خالد بن عبد العزيز،٢٠١٥، ٧١، ٧٢). ولا تبلغ التأويلية استقلالها في نظر دلتاي إلاّ حين تكف عن خدمة أي غرض دوغمائي، وتبدأ بأداء دور أورغانون تاريخي. ولتحرير التأويل من الدوغما أصبح يُنظر إلى مجموع الكتابات المسيحية المقدسة على أنه مجموع مصادر تاريخية يجب أن تخضع إلى تأويل تاريخي؛ وفهم

هذه الكتابات وفق سياقها الكلي من خلال الاستعادة التاريخية للسياق الحي الذي تنتمي إليه هذه الوثائق(غادامير،٢٠٠٧، ٢٦١،٢٦٢).

في هذا الإطار حاول أركون مقاربة القرآن تاريخيًا، استنادًا إلى أن الحدث التاريخي هو العمل الخارق والواقعة الغريبة التي تستحق أن تبقي في الذاكرة، وكذلك الفعل الذي غير مجرى الحياة البشرية، والمؤرخ يحول الحدث إلى مادة تاريخية عندما يضعه في تسلسل زمني معين وذلك وفقًا لتعريف كروتشه للأحداث التاريخية بأنها الأحداث الموضوعة في إطار تطور(عبد الله العروي،٢٠٠٥، ٦٨،٧٥). وعليه يُعد القرآن حدثا تاريخيا باعتباره خطابا متجذرا في تاريخ ديناميكي محسوس (أركون،١٩٩٠، ٢٢)؛ رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى: محمد بن عبد الله طوال عشرين عامًا "أي حتى وفاته"(أركون، د.ت، ١٨٦)، كما أنه غير مجرى الحياة البشرية، فهو يقسم التاريخ إلى ما قبله وما بعده، وقد استخدم أركون مصطلحات بديلة لكلمة قرآن في محاولة لتحييد العاطفة الدينية، و تجنب ما تحمله الكلمة من مضامين لاهوتية ومن ثَم يُمكن مقاربته نقديًا، في محاولة لتحقيق الفصل بين الذات والموضوع؛ بالتمييز بين القرآن كجزء من الطقوس الشعائرية، والقرآن باعتباره موضوعا للبحث(أركون،١٩٨٥، ١٩) فاستخدم مصطلح "الحادث القرآني"، والظاهرة القرآنية"(أركون،١٩٩٩، ١٩٩)، وفيما يلي تفصيل لكل منهما:

الحادث هو الواقع، وحدث أمر أي وقع، وهو أمر مُسلّم به متحقق في الأذهان أو الأعيان. والفرق بين الحادث والشيء؛ أن الشيء حقيقة ثابتة مؤلفة من الصفات الموجودة في المكان، في حين أن الحادث حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان، مثال ذلك أن التفاحة شيء، أما سقوطها إلى الأرض فحادث. والفيلسوف يُمكنه الجمع بين الشيء والحادث في تصور واحد؛ فيجعل الحادث شيئًا ويتصوره ثابتًا مستقلًا عن التتابع الزماني، ويجعل الشيء حادثًا، ويتصوره متبدلًا ومتغيرًا. والحادث أعم من الظاهرة؛ لأن الظاهرة تدل على ما يمكنك رؤيته أو ملاحظته، أما الحادث فإنه يدل على ما يُرى وما لا يُرى، وله نسبة إلى الزمان (كالحادث النفسي)، أو إلى الزمان والمكان معًا (كالحادث المادي)(جميل صليبا،١٩٩٤، ج١، ٤٣٣). والظاهرة هي الواقع الخارجي المؤثر في الحواس؛ كالظواهر الفيزيائية والكيميائية والفلكية، كما تَدل على الواقع النفسي المُدرك بالشعور؛ كالظواهر الانفعالية والعقلية والإرادية. والظاهرة عند كانط تُطلق على موضوع كل تجربة ممكنة، أي على كل ما يحدث في الزمان والمكان، وتتجلّى

فيه العلاقات التي تحددها المقولات العقلية، فالظاهرة عنده مُقابلة للمادة المحضة من جهة، وللشيء بذاته من جهة أخري(صليبا،١٩٩٤،ج٢، ٣٠).

ولذا عرف **الحادث القرآني** بأنه "ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربي إلى مسارين: مسار الفكر المتوحش بالمعنى الذي يحدده كلود ليفي شتروس؛ ومسار الفكر العليم(أركون،١٩٨٥، ٢٧). كما عرفه **بالظاهرة القرآنية** ويقصد بها القرآن كحدث يحصل لأول مرّة في التاريخ، والذي وصف نزوله بالتجلّي التاريخي أي في زمان ومكان محدّدين تمامًا (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية– الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية) (أركون، د.ت، ١٨٦).

يُلاحظ أن أركون عرف الحادث بأنه ظاهرة؛ كما عرف الظاهرة بأنها حادث أي أن المصطلحين عنده لهما نفس المدلول؛ في حين أن هناك فرقا بينهما، وقد كان مصطلح الحادث الاختيار الأنسب نظرًا لأن الحادث أعم من الظاهرة، ويدل على المادي وغير المادي. ولكنه استخدام مصطلح الظاهرة وبشكل أكبر، وقد يُرجع ذلك إلى عدة أسباب: **أولًا:** أنه أراد التعامل مع القرآن والذي يُدرس ضمن نطاق الظواهر الإنسانية مثلما يتم التعامل مع الظواهر الطبيعية وهنا تأثر واضح بالفلسفة الوضعية(*). **ثانيًا** أنه قد يكون تأثرا بنجاح مُسمى الظاهرة القرآنية، والذي ابتكره مالك بن نبي؛ فقد ذكر أركون أن مالك بن نبي هو أول من استخدم مصطلح الظاهرة القرآنية في كتابه الذي يحمل العنوان ذاته، والذي وصفه بأنه كتاب سطحي جدًا؛ إلا أنه حقق نجاحًا كبيرًا وحظي بالكثير من القراءات والتعليقات(أركون،٢٠٠٥، ١٤،١٥) الأمر الذي أرجعه أركون إلى استخدام المصطلح ضمن منظور تبجيلي أو تقدسي مما ضَمِنَ للكتاب نجاحًا كبيرًا في الأوساط الأصولية. ولذا أكد أن استخدامه للمصطلح ذاته يتخذ معنى آخر(أركون، د.ت، ١٨٦)؛ مما يدل على أن توظيفه للمصطلح ذاته كان استثمارًا لنجاحه. **ثالثًا:** قد يكون بسبب حرصه على استنساخ التجربة الغربية في التعامل مع المُقدس بكافة حذافيرها؛ فاستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية كمقابل لمصطلح الظاهرة الإنجيلية(**).

(*) "فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية"، محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مصدر سابق، ص٢٠٠.

(**) "ينبغي أن نفرّق في البداية ما بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، كما يُفرَّق في المسيحية بين الظاهرة الانجيلية وظاهرة الكنيسة المؤسسة." محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص٢٩٩.

ويَهدف أركون من خلال القراءة التاريخية للنص القرآني منع أي عملية إسقاط أيديولوجية على النص المقروء، من خلال القول بتاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة(أركون،أ،١٩٩٦، ٢١٣،٢١٢)، ومن ثَم يجب قراءته في ضوء محددات العصر الذي نزل فيه؛ فقد رأى أن التفاسير بداية من فترة الانحطاط– والتي يُفضل أن يُطلق عليها الفترة السكولاستيكية– وحتي الآن؛ اتسمت بالنفعية؛ فغالبًا يتم الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث ليستمد كل فيصل أو فريق المشروعية منها لتمرير موقفه، ووجهة نظره دون التفكير في مدي التطابق بين الحالة الراهنة وبين الحالة الأولي التي لُفظت فيها هذه الآيات والأحاديث (أركون،١٩٩٦، ٨٦،١٧)، ويرجع ذلك إلى الاعتقاد بأنه يُمكن تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، وبشكل مطابق تمامًا لمعانيه المقصودة. كما يُمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان(أركون،٢٠١٢، ٢٢٦). ولذا يُحاول أركون التمييز بين لحظة القرآن ولحظة التفاسير ليكشف عن تاريخيتها التي طمست وتم التعامل معها على أنها صالحة لكل الأزمان في حين أنها وليدة الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي أُنتجت فيها، فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يُمكن لأي تفسير أو تأويل أن يُغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي(أركون،١٩٩٦، ١٤٥).

ويستند في ذلك إلى تصور نيتشه لمفهوم الحقيقة، فقد رأى أن هناك فهمًا ميتافيزيقيًا مضللًا لمفهوم الحقيقة، والذي يفترض وجود حقيقة مطلقة واحدة مما يجعل كلمة الحقيقة نفسها مضللة فهي تنفي الاختلاف الذي هو من صميم الحياة. ولذا وصفها نيتشه بالوهم الذي سعي إليه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة محاولين الوصول إلى ما هو حقيقي دون التوقف من قبل للتساؤل عن كنه الحقيقة؛ ما هو الحقيقي؟ ومن يملك تحديد الحقيقي؟ بل كانت كل الأسئلة تدور حول كيفية بلوغ الحقيقة أو شروط إمكانها، فكل الفلسفات اعتبرت أن مسألة الحقيقة ليست في حاجة إلى ما يبررها بل غدت المنطلق والأساس الذي تتأسس عليه كل فلسفة. في مقابل هذا الفهم ينظر نيتشه للحقيقة على أنها حشد من الاستعارات والكنايات التي تكونت عبر التاريخ، وتم التعامل معها بعد ذلك بوصفها بديهيات أو حقائق (بدر الدين مصطفى،٢٠١٧، ٩٢). وقد اتفق أركون مع هذا التصور فرأى أنه لا وجود للحقيقة المطلقة؛ وعليه فقد عرّف الحقيقة بأنها مجموع آثار المعنى التي يسمح بها نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغة كل ذات فردية أو جماعية، في إشارة إلى محدودية قدرة العقل البشري على الإدراك وأهم هذه

الحدود هو الحد اللغوي، كما رأى أن اتفاق العقل الجمعي لفئة معينة على تصور ما يجعل منه حقيقة مطلقة بالنسبة لها، وبذلك تتشكل الحقيقة من مُجمل التصورات المختزنة من قِبل التراث الحي لكل جماعة قبلية، أو طائفة دينية، أو أمة بأسرها(أركون، د.ت، ١٦٦). وهو ما يُمكن أن يُسمى نسبية الحقيقة المطلقة.

ويري أركون أنه ما دامت الحقيقة لا تتمتع بالإطلاق في التصوّر الإبستمولوجي الحديث فهي قابلة دائمًا لإعادة التَشَكُل، بصفتها أثرا ناتجا عن تركيب لفظي أو معنوي، قد ينهار ويحل محله تركيب جديد يُكوّن حقيقة جديدة(أركون، د.ت، ١٦٦)، وهو ما عبر عنه كارل بوبر بمعيار القابلية للتكذيب(*). وهو ما تُحققه مقولة تاريخية النص (أو أرخنة النص) من خلال تحقيق النّسبانية النصيّة، والتي تُعد أبرز مقولات ما بعد الحداثة كونها تجعل الرقعة النصية مُستجيبة للعديد من التأويلات والقراءات مما ينفي الدوجماطيقية في مفهومية النص؛ أي تضمن عدم التجمد عند فكرة واحدة تتحول بدورها إلى حقيقة ثابتة تستجيب لها العقول بكيفية ثابتة؛ فالأرخنة تقرر أن النص مُنتَج ثقافي، ومُنتِجً للثقافة في الوقت ذاته، ومن ثَم ينتمي إلى سياقه التاريخي، ويرتبط بحالة الوعي التي تُسيطر على العقل الماثل في الرقعة التاريخية. فإذا انتقل من هذه الرقعة صار قابلًا لتشكلات مفهومية جديدة بفعل أثر الواقع الجديد، ولذا يرى نصر حامد أبو زيد أن تاريخية النص هي حالة انتمائه إلى ثقافة ما، وانفتاحه على التأويل في ثقافات مختلفة(عماد الزبن،٢٠١٤، ١٧،١٨).

وهو ما أكده أركون بوصفه للقرآن بأنه عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وعليه فإنها تُنتج اتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع **الأوضاع التاريخية** التي تتولَّد فيها(أركون،١٩٩٦، ١٤٥). فالقرآن يُثير دائمًا تأويلات متعددة بتعدد المتلقين، وهو ما يُدعى بـ "جماليات التلقي"؛ وهي نظرية وجهت اهتمامها إلى المتلقي بهدف كشف الدور الذي يقوم به في عملية القراءة، ومن ثم في تشكيل المعنى؛ على أساس أن معنى النص لا يتشكل بذاته قط، فلا بد من عمل القارئ في المادة النصية لينتج معنى(سامي إسماعيل،٢٠٠٢، ٩،١٠). ومن ثَم فإن كيفية استقبال خطاب ما، شفهيًا كان أم كتابيًا تختلف باختلاف **ظروف الوعي والإدراك التي تُرسخها كل ثقافة** (أركون،أ،١٩٩٦، ١٦٦).

(*) وبالطبع نؤكد هنا في ضوء تمييز أركون لمستويات الوحي أنه يتحدث عن الحقيقة التي يُكونها كل عقل في ضوء ما يفهمه من مُعطي الوحي، فهو يتفق مع اتباع الأديان التوحيدية في الإيمان بوجود بعض الحقائق المطلقة كوجود الله، وثبوت واقعة الوحي.

يُلاحظ مما سبق أن أركون يهدف إلى القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية؛ فالنظرية التأويلية الحديثة حولت السؤال الفلسفي التقليدي "كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟" وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم، من المعنى المعطى من طرف الله أو ما يُسمي بالعقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات؛ فالمعنى لم يُعد يتأسس بعيدًا عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح صناعة بشرية فالإنسان هو الذي يُنتجه ويثمنه ويعيش عليه، ومن ثَم فهو يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يُشكل جوهر التأويل، وبذلك يتم إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهرًا إلهيًا بقدر ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبي، ومتغير، وهو ما عبر عنه جادامير بقوله "أن نفهم يعني دائمًا أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة"(كحيل،٢٠١١، ٢٥١).

وقد واجهت المقاربة التاريخية للقرآن رفض وانتقاد شديد؛ باعتبارها تُفقد النص القرآني صفته المتعالية وتنزع عنه قدسيته؛ لأنها تنتهي إلى نوع من دنيوية المقدس، ويجيب رموز التيار التأويلي الحديث بأن المفسرين القدامى تعاملوا مع النص في كثير من الأحيان على هذا الأساس فقد استعانوا بالأشعار لبيان معانيه وفهم ما لم يُفهم منه، واستندوا إلى منهجية تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة باعتبارهما نمط المعرفة السائدة آنذاك؛ فالوحي تجلّى باللغة العربية، وهذا يعني أن جانبا أساسيا منه هو تعبير عن إنسانية العرب؛ هذا التحليل يُحيل إلى القول بأنّ المتعالي لا يتجلّى إلا في التاريخ، وأن المقدّس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، وأن الوحي لا يُقرأ إلاّ بلغة مخصوصة، وهذا أمر واقع ولم يردّه أحد في الماضي. فلماذا يتم رفضه اليوم؟(احميدة النيفر، ٢٠٠٠، ١٣٥،١٣٦).

وأكثر ما يتم التدليل به على ارتباط الوحي بالبيئة التي نزل فيها مبحث أسباب النزول؛ حيث تُشكل أسباب النزول حلقة الوصل بين الوحي والواقع؛ فالوحي لم يفرض على الواقع ابتداء بل كان نداء للواقع ذاته، وهو ما يُميز القرآن على الكتب المقدسة الأخرى، فقد نزل منجمًا أي مفرقًا طبقًا للحوادث، وحسب الظروف، وفقًا لمقتضيات الواقع ومتطلباته، وقد استدعى ذلك انتباه المناهضين للإسلام ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ الفرقان (٣٢)، وكان الرد من القرآن أيضًا ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ الفرقان (٣٢)، أي حتى يعيه الإنسان مع واقعه، وحتى يحفظه ولا ينساه، فالواقع هو حامل الآيات وحارس الذاكرة(حسن حنفي، د.ت، ٧٠،٧١). ولكن ذلك لا يعني أنه خطاب يخص هذا البيئة دون سواها أو تقتصر صلاحيته

على الزمان الذي نزل فيه، فمفهوم التاريخية لا يُفضي إلى اعتبار القرآن الكريم كتابا تاريخيا لا يدرسه إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ، من خلال هدمه لمبدأ عموم الدلالة؛ فالدلالة لها أنماط متنوعة، وللدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى(نصر حامد،١٩٩٥، ٧٥). وهو ما أكد عليه أركون(*) بقوله إن غاية النص القرآني تكمن في ترسيخ معنى نهائيا وفوق تاريخي للوجود البشري(أركون، د.ت، ٢١).

ويرجع ذلك إلى أن الطبقة الإبلاغية من النص تعتمد في المقام الأول على قانون المواضعة، أو ما يُسمي قانون التلازم بين الدال والمدلول؛ فالظاهرة اللغوية تقوم على مبدأ الوحدة المفهومية والتي تضمن تطابق التلازم بين الدال والمدلول عند المتلقي كما هو عند المُرسِل، وهو ما تأسست عليه القاعدة الأصولية المركزية في محدّدات قراءة النص عند علماء الأصول، وهي: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"(عماد الزبن،٢٠١٤، ٢٥). وإذا كان لكل لفظ ثلاثة معانٍ؛ الاشتقاقي، الاصطلاحي، والعرفي؛ فإن فهم النص يبدأ بالمعنى الاشتقاقي الذي يربط بين اللغة والواقع والفكر؛ فاللغة تحيل للوجود، والوجود تجربة معيشة توحي بالمعنى؛ لذلك كان التفسير اللغوي بداية التفسير الاصطلاحي، وكلاهما محكوم بالتفسير العرفي أي باستعمال اللفظ. (ولذلك ظهرت تفسيرات متباينة في كل بيئة) المعنى الاشتقاقي ثابت لأنه أصل اللغة، والمعنى العرفي متغير نظرًا لتغير الأعراف والاستعمالات المختلفة للفظ عبر العصور. والمعنى الاصطلاحي هو محاولة الجمع بين المعنيين، بين الثابت والمتغير. وهنا تبدو أهمية نقد النصوص للعثور على الوحدات الأولى للنص بلغتها الأصلية(حسن حنفي،٢٠٢٠، ٣١٤،٣١٥).

ويبين أركون أن القراءة التاريخية التي يقوم بها تختلف عن ما يدرسه التفسير التقليدي تحت مُسمي "أسباب النزول"، والذي يهتم بنقل الأسباب المباشرة التي أدت لنزول وحي كل آية أو رافقته؛ بهدف الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية؛ فالسبب ليس إلا حجة أو ذريعة

(*) "إن تكرار هذا الخطاب القرآني في الأوساط الاجتماعية- الثقافية الأكثر اختلافًا وترديده في المنعطفات التاريخية الأكثر تنوعًا لدليل على مدى غنى هذا الخطاب بالرمزانية والمثالية المتعالية. كما أنه عائد إلى تركيبته المجازية العالية التي تحتمل معاني متعدّدة وتنطبق على حالات تاريخية عديدة. فالمعنى الرمزي أقوى من المعنى الحرفي وأكثر خصوبة. ولغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم الاحيان.". **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص١٧٦. "لكن يبقي صحيحًا أيضًا أن الكلام الشفهي الذي تحول إلى نص محفوظ عن ظهر قلب أو مسَّجل ومكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولية لكل عمليات الاسقاط والتعميم. ذلك أن الأمر يخص هنا لغة ذات بنية أُسطورية." **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص٨٦

من أجل إطلاق حكم أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد(أركون،أ،١٩٩٦، ٩١)، ولذا فإن أسباب النزول قد شهدت بعض التلاعب على إثَر تغلغل المذهبية في صلب العلوم الإسلامية، والتي أدت إلى اختلاق أسباب نزول لبعض الآيات بغرض توجيه دلالات نص المصحف توجيهًا معينًا يلبّي مطالب الفئات التي تتنازع حق التأويل في الثقافة العربية الإسلامية قديمًا(بسّام الجمل،٢٠٠٥، ١٢٢). هذا بالإضافة إلى أن علم أسباب النزول يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة. أما المفهوم الحديث للتاريخية يَقصد به معرفة شروط صلاحية كل مرور من السبب إلى الحكم الشرعي(أركون،أ،١٩٩٦، ٩١).

وتعتمد قراءة أركون التاريخية للقرآن على تحديد طبيعة لغة القرآن حيث وصفه بأنه مكتوب بلغة طبيعية بشرية هي اللغة العربية، واستنتج أنها تُماثل اللغة العربية القديمة كما كانت سائدة في القرن السابع الميلادي وما بعده، وقد ذكر أن دليله على ذلك أن اللغة العربية الحديثة غير لغة القرآن(أركون،٢٠١٧، ٢٧٢)، وعليه فقد اقترح إعادة قراءة القرآن قراءة تزامنية، تجنبًا للوقوع في المغالطة التاريخية التي تنشأ عن القراءة الاسقاطية. ولكن بالرغم من التحديدات السابقة التي وضعها أركون لقراءة النص القرآني إلا أنه ذكر ما يناقضها، وذلك على النحو التالي:

أ) بعدما قرر أن لغة القرآن هي اللغة العربية القديمة السائدة بالقرن السابع الميلادي عاد ليؤكد صعوبة تحديد طبيعة اللغة في هذا العصر؛ لأنه يتطلب إجراء تحليلا ألسنيا لكل النصوص العربية المُعاصرة للقرآن وقت نزوله، وهذه النصوص تطرح العديد من مشكلات الصحة التاريخية التي لم تُحل حتى الآن، وبالتالي لا يُمكن اعتبارها موثوقة تاريخيًا(أركون،أ،١٩٩٦، ٢١٣،٢١٤).

ب) رأى أنه يُمكن الوصول إلى المعنى المقصود من خلال تحديد معاني مفردات القرآن وفقًا لمعناها الشائع في اللغة العربية القديمة وقت نزول القرآن. ولكنه ذكر بعدها أن القرآن أعاد صياغة الكثير من المفردات بحيث تدل على معنى داخل منظور القرآن يختلف عن معناها في الاستخدام اللغوي السابق على الإسلام(*).

ج) اعتبر أن لغة القرآن لغة تتفق في طبيعتها مع اللغة المتداولة بين البشر، ثم

(*) فمثلًا "نجد أن كلمة سُنَّة مستخدمة في القرآن من خلال ربطها بالله لكي تعني طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرة على ضلالها على الرغم من أنه قد أرسل لها الأنبياء لكى ينقلوا إليها الوحي ويهدوها. ولكن كلمة سنة تعني بشكل عام الأعراف المتبعة من قبل جماعة بشرية معينة. المصدر السابق، ص٢٢.

أوضح أن مفهوم اللغة الدينية يختلف كليًا عن مفهوم اللغات الأخرى، أي أن لها طبيعة خاصة لأنها تفتح الوعي على المطلق، ومن ثَم تحتاج دراستها إلى بلورة علم ألسنيات خاص بها(أركون،أ،١٩٩٦، ٢١٥).

خلاصة وتعليق:

- بالرغم من تأثر النصوص المكتوبة بالمتغيرات التاريخية التي تؤثر على طبيعة كتابة النص، وكذلك على تأويله؛ إلا أن لها ثوابت خاصة وهو ما سماه القدماء "المُحكَمَات" أي المعاني الثابتة في مُقابل "المتشابهات" أي المعاني المتغيرة؛ ومن ثَم لا تقتصر الموضوعية على إرجاع النص إلى ملابساته التاريخية التي نشأ خلالها، بل يُمكن إيجاد معنى عام وشاملا وثابتا له، وهو المعنى الذي يُدركه كل إنسان ببداهته العقلية، يظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة؛ وبهذا تكون الموضوعية هنا هي تطابق معنى النص مع التجربة الإنسانية العامة، وهو ما يُسمي في التراث الغربي المعاصر "الجانب الشمولي للهرمنيوطيقا"، أو "القيمة الشاملة"، أو "المعيارية في التفسير"(حسن حنفي،٢٠٢٠، ٣١٣).
- بالرغم من اطراد التجارب البشرية إلا أن قوانين التاريخ المُعبرة عن تطور المجتمعات واحدة، وبالتالي يُمكن فهم هذه التجارب بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال باعتبار أن الماهيات واحدة والمعاني قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية، ويُمكن إدراكها بالحدس من خلال إعادة بناء الموقف وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها(حسن حنفي،١٩٨٧، ٢٦٢).
- واجهت المقاربة التاريخية للنصوص اعتراضات كثيرة ومتنوعة ومنها:

☒ واجه هذا التصور نقدا شديدا في أعمال هايدغر وتلميذه غادامير بشكل خاص؛ فيري هيدغر أننا لا يُمكننا أن نفهم شيئًا أو نؤوّله إلا داخل الدائرة الهرمنيوطيقية المُكوّنة من الأفق التاريخي لوجودنا؛ ذلك لأنه السياق الذي يُحدد طريقتنا في النظر للأشياء والإحساس بها؛ كما أننا لا يُمكننا أن ننتقل بذواتنا من سياقنا التاريخي الخاص إلى سياق تاريخي آخر. فإذا افترضنا أنه لا يُمكن فهم وتأويل نص إلا داخل سياقه التاريخي الأصلي، فكيف يُمكن فهم وتأويل هذا النص من منظور تاريخي مُغاير؟ وهل يُمكن لهذا الفهم أن يُحافظ على هوية النص وحقيقته؟(عبد الله بريمي،٢٠١٤، ٨)

- إن المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها بإرجاعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، فالعناصر المادية ما هي إلا عوامل للفكر وليست مصدرًا لموضوعاته، ففي مقابل التفكير العِلِيّ الذي يعتبر الموضوعات الفكرية معلومات والعوامل التاريخية علـلًا، يوجد التفكير الماهوي الذي يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كماهيات أو معان. كذلك في مقابل التفكير النشوئي التاريخي الذي يتتبع نشأة الأفكار في الظروف التاريخية، يوجد التفكير التكويني الشعوري الذي يتتبع نشأة الأفكار في الشعور، ومن ثَم فإن المنهج العِلِيّ والمنهج النشوئي التاريخي كلاهما لا يصلحان لدراسة تراث ماهوي يُعطي موضوعات مثالية، ولذا وجب تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة إلى أساسه الفكري الشعوري من أجل تحديد تصورات العالم(حسن حنفي،١٩٩٢، ٨٢،٨٣).
- أن التاريخية بوصفها تُعبر عن كل ما وقع في العالم المادي المحسوس لا يُمكنها أن تضم بأي شكل من الأشكال القضايا الغيبية والتي تُشكل جزءا من الإيمان في الأديان السماوية، وبالتالي فإن دراسة مُعطى الوحي كظاهرة مادية خالصة باعتبارها تاريخا خالصا مكونا من شخصيات وأنظمة اجتماعية، وحوادث تاريخية محضة يُمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها، يُفقد الظاهرة طابعها المثالي ويقطعها عن أصلها في الوحي(حسن حنفي،١٩٩٢، ٧١). وهذا هو السبب الذي دفع أركون إلى الأخذ بالمنهجية متعددة الاختصاصات لمعالجة أوجه القصور في كل منهج على حدة.

التطبيقات التربوية لمفهوم التاريخية:

مما سبق يُمكن استنباط بعض التطبيقات التربوية لمفهوم التاريخية كالتالي:

- إن أحد الأهداف الأساسية **لمقولة التاريخية** هو إخراج الدين من حيز التسليم إلى حيز التساؤل، وهي مهمة عَصِية على التحقُّق خاصة بالنسبة للشعوب العربية والإسلامية لأنها تَرث الدين ولا تختاره، هذا الميراث ينتقل معه طريقة بناء معنى ومفهوم التقديس لدى أفرادها على أنه التقبل دون نقاش لأن ما يُقدس حتمًا يتصف بالكمال؛ في حين أن التحقق من الكمال يؤدي تلقائيًا إلى التقديس عن اقتناع كامل، ويكشف الكثير من الحقائق خاصة الأنطولوجية منها، والتي طالما حَلمت الفلسفة بالوصول إليها. وعند التفكير في الأسباب التي أدت بالعقل

العربي والإسلامي إلى التسليم دون المناقشة يُمكن التوصل إلى إحداها بالنظر إلى وضعية الفلسفة في البيئة العربية والإسلامية، فقد كانت تلقى مقاومة ورفضا، وسُميت بالعلوم الدخيلة وهو مُسمى يعكس الرفض والترقب، ولذا كانت لحظات ازدهار الفلسفة ومضات سريعة سرعان ما تنطفئ؛ أهمها دعم التيار العقلاني للمعتزلة في عهد الخليفة المأمون، وجيل مسكويه والتوحيدي الذي تلاه، وآخرها بحسب أركون لحظة ابن رشد (أركون،٢٠١١، ١٦٨). وظلت الفلسفة مُهمشة إلى يومنا هذا، فقد تم تغييبها تمامًا في معظم المدارس والجامعات بالبلدان العربية الإسلامية، وفى أحسن الأوضاع تُدرس بشكل ناقص مُزيف لجوهر مقاصدها(أركون،١٩٩٥، x). وإذا كانت الفلسفة هل فن إثارة الأسئلة، وفن النقاش فلا يُمكن للتربية أن تُسهم في بناء عقلية ناقدة لديها جرأة التساؤل دون الاهتمام بتدريس الفلسفة.

- تُثير المقاربة التاريخية للنص القرآني إشكالية الاستشهاد بالآيات القرآنية في غير موضعها، ويُلاحظ هذا الأمر ليس فقط عند بعض مفسري القرآن، ولكن عند العامة أيضًا وقد يرجع ذلك إلى أن المدرسة في البلدان العربية والإسلامية تتبع في تعليم التعبير باللغة العربية أسلوب الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وكذلك الأشعار في حدود ضيقة باعتبارهما أبرز مصادر تعلم اللغة العربية، ولكن دون الانتباه إلى مشروعية مثل هذه الاستشهادات ومدى مناسبتها للمواضع التي يتم الاستشهاد فيها. وعليه فإن التعود على هذا النمط من التفكير في تدعيم وجهات النظر يستسيغه الفرد دائمًا لأنه يوفر دعامة قوية جدًا لرأيه دون مجهود عقلي يُذكر ؛ فهو يستند إلى مرجعية لا تقبل التشكيك في صحة ما تنص عليه، ولذا ينفر من أي محاولة لتدعيم رأيه استنادًا إلى أي مصادر أخرى، ومن ثَم وجب تجنب مثل هذا التقليد الشهير في كتابة التعبير ، والتعريف بشروط وضوابط الاستشهاد بالآيات.
- يقترح أركون إدخال تدريس تاريخ الأديان المقارن (أي تاريخ المسيحية، واليهودية، والإسلام، والبوذية...) للتغلب على الانغلاق الدوغمائي داخل دين واحد فقط(أركون، د.ت، ٢٥)، ويُساعد على تشكيل عقل مرن يسعى إلى الإطلاع على المنهجيات الحديثة في مقاربة النصوص الدينية، ويتقبل إدخالها لمقاربة نصوصه الدينية، ومن ثَم الحكم على مدى نجاح تطبيقها وليس رفضها قبل التعرف إليها واختبارها.
- يرفض أركون الرؤية التاريخانية السائدة في تدريس التاريخ في المدارس والجامعات، والتي تتبنَّى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ: بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معيّن

أو نقطة بداية وينتهي إلى خاتمة معيّنة، ويتسلسل بينهما كالخيط المتواصل، لأن هذا التصور لا يُمَكِّن من التعرف إلى القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ، أو التصفيات التي تتم للاحتفاظ بأحداث معينة وحذف ما عداها. وهو ما يُعرف بظاهرة النسيان؛ ولذا فإن التاريخ الرسمي المُدرس في المدارس والجامعات بتبنيه للتاريخانية يركّز على الظواهر الإيجابية ويحذف ما عداها، وبالطبع لا يُمكن أن نفهم التاريخ بكلّيته إلا من خلال الاهتمام بالأشياء السلبية كما الأشياء الإيجابية فينبغي أن ندرس القطيعة أو التصفية أو الحذف أو النسيان بصفتها ظواهر طبيعية تحصل في التاريخ(أركون، د.ت، ٩٤).

أولًا المصادر:

١- ابن منظور (د.ت): **لسان العرب**، مج٣، دار صادر، بيروت.

٢-محمد أركون(١٩٨٥). **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوّا، ط٣، منشورات عويدات، بيروت،

٣- ـــــــ(١٩٩٠)، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي، بيروت.

٤-ـــــــ(١٩٩١). **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

٥- ـــــــ(١٩٩٥). **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٢، دار الساقي، بيروت.

٦- ـــــــ(١٩٩٦). **الفكر الإسلامي: قراءة علمية (أ)**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت.

٧- ـــــــ(١٩٩٦). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت.

٨- ـــــــ(١٩٩٧). **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

٩- ـــــــ(١٩٩٩). **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

١٠- ـــــــ(٢٠٠٥). **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٢، دار الطليعة، بيروت.

١١- ـــــــ(٢٠١١). **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

١٢- ـــــــ(٢٠١٢). **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط٦، دار الساقي، بيروت.

١٣- ـــــــ(٢٠١٧). **قراءات في القرآن**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

١٤- ـــــــ(د.ت). **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.

١٥- **موسوعة لالاند الفلسفية**(٢٠٠١). ترجمة خليل أحمد خليل، مج٢، ط٢، منشورات عويدات، بيروت- باريس.

ثانيًا المراجع: أ- الكتب:

١-أحمد إدريس الطعان (٢٠٠٧). **العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"**، دار ابن حزم، الرياض.

٢-احميدة النيفر (٢٠٠٠). **الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج**، سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا.

٣-أريج حوامدة (٢٠٢١). **حركة نقد الكتاب المقدس في أوروبا من عصر النهضة إلى العصر الحديث وموقف الكنيسة منها**، عالم الكتب الحديث، الأردن.

٤-باروخ سبينوزا(٢٠٢٠). **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، القاهرة.

٥-بسّام الجمل (٢٠٠٥). **أسباب النزول علمًا من علوم القرآن**، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء.

٦-جميل صليبا(١٩٩٤). **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.

٧-حسن حنفي (١٩٨٧). **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٨- ـــــــ(١٩٩٢). **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

٩-ـــــــ(٢٠٢٠). **دراسات فلسفية الجزء الثاني: في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

١٠- ـــــــــــ(د.ت). **الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١**، ج٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة.

١١-خالد بن عبد العزيز السيف (٢٠١٥). **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية إسلامية**، ط٣، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

١٢-خديجة زتيلي (٢٠٠٧). **بنديتو كروتشة والنزعة التاريخية المطلقة**، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية.

١٣-سامي إسماعيل(٢٠٠٢). **جماليات التلقي: دراسة في نظرية التلقي عند هانز روبرت ياوس و فولفجانج إيزر**، المجلس الأعلى للثقافة.

١٤-عادل مصطفي(٢٠٠٧). **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٥-عبد الله العروي(٢٠٠٥). **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط٤، المغرب. ١٦-عبد المنعم الحنفي (٢٠٠٠): **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة.

١٧-عزيز العظمة (١٩٩٢). **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

١٨- كحيل مصطفي(٢٠١١). **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، دار الأمان، الرباط.

١٩- محمد خليفة(د.ت). **مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم**، دار النيل، القاهرة.

٢٠- نصر حامد أبو زيد(١٩٩٥). **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٢١- هانز جورج غادامير(٢٠٠٧). **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم، على حاكم صالح، دار أويا، طرابلس.

٢٢- وجيه كوثراني(٢٠١٣). **تاريخ التأريخ: اتجاهات- مدارس- مناهج**، ط٢، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.

٢٣- يوسف الكلاّم (٢٠٠٩). **تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق.

ب- المجلات:

١-أحمد محمد جاد(٢٠١٤). المنهج التاريخي في دراسة الدين: دراسة نقدية مقارنة (٢-٣)، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مج٢٣، ع٢٣.

٢-بدر الدين مصطفي(٢٠١٧). موت المؤلف: الأبعاد الفلسفية للمفهوم وأثره على الخبرة الجمالية، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، مج٣٥، ع١٤٠.

٣-خنوس نور الدين (٢٠١٥). الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي للنص الديني عند محمد أركون، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، ع٢١.

٤-عبد الله بريمي (٢٠١٤). الهرمنيوطيقا: البحث عن المعني في أزمة المعني، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ع٥٧-٥٨.

٥-عماد الزبن(٢٠١٤). الأسس الفلسفية لأرخنة النص: رؤية نقدية في المقولة، **مجلة جامعة قاصدي مرباح**- ورقلة، الجزائر، ع٢١.

٦-محمد سبيلا(٢٠٠٧). **مفهوم التاريخانية عند العروي**، أعمال الحلقة الدراسية: عبد الله العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني المحمدية، الدار البيضاء.

٧-نهى كمال سليم(٢٠٢٠). إشكالية النقد الكتابي عبر التاريخ ودور المسلمين التأسيسي، **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، ع٨،٩.

٨-يوسف الكلاّم (٢٠١٢). القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس: دراسة تحليلية نقدية، **مجلة البيان**، مكتبة الملك فهد، الرياض، ع١٥٨.