(5)

# رؤيةٌ نقديّةٌ حول مباني دعوى ثبات المفهوم وتغير المصداق

محمد عبداللطيف حمودة [1]

**الخلاصة**

تعدّ مقولة التاريخيّة من الأبحاث المهمّة الّتي أفرزتها النظريّات الّتي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة في فضاء الفكر الغربيّ، إذ يُعنى في قسمٍ منها بدراسة النصوص في بيئتها التاريخيّة بعيدًا عن الإطلاق والثبات، وهي تقوم على مجموعةٍ من الأسس الّتي تشكّل القاعدة الفكريّة لها. وقد تمّ توظيف هٰذه المقولة في فضاء الفكر الإسلاميّ من قبل بعض الحداثيّين، ممّا أثار العديد من الشبهات حول النصوص الدينيّة وجدواها. وإحدى النظريات المطروحة في هٰذا السياق نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق الّتي ترى أنّ القرآن الكريم والنصوص قد احتوت على مفاهيم متنوّعةٍ ومتعدّدةٍ، ناظرةٍ إلى مصاديقها الخارجيّة، وأنّ التغيّر والتحوّل لا ينحصر في خصوص المفاهيم، بل يجري في المصاديق بطريقٍ أولى؛ ذٰلك أنّه متى التـزم بقبول المفاهيم للتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بدّ وأن يلتزم بثبوت ذٰلك في المصاديق أيضًا. وتواجه هٰذه النظريّة الكثير من الانتقادات الجدّيّة على مستوى المباني المعرفيّة والوجوديّة والأنثروبولوجيّة واللسانيّة الّتي استندت إليها، وهو ما سعت إلى بيانه هٰذه المقالة من خلال الاعتماد على منهجٍ وصفيٍّ تحليليٍّ نقديٍّ.

**الكلمات الدلاليّة**: التاريخية، التاريخ، ثبات المفهوم، تعدّد المصداق، النصّ الدينيّ.

---

(1) باحث في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Mahdi.dj313@gmail.com

**A Critical Look at the Historical Foundations of Religious Text:**

**Stability of the Concept Claim and Change of Credentials as a Model**

Mohamed Abdellatif Hammouda [1]

**Abstract**

The argument of historicalism is one of the important researches produced by the theories put forward by modernity and postmodern thought in Western minds, as it is concerned, in part, with the study of texts in their historical environment, far from relevance and stability, and it is based on a set of foundations that constitute the intellectual basis for it. This saying was entered into the Islamic minds by some modernists, which raised many suspicions about religious texts and their usefulness. One of the theories presented in this context is the theory of unity of concept and plurality of validation, which holds that the holy Qur'an and texts contain various and varied concepts, looking at their external validations, and that change and transformation are not limited to concepts, but rather in the ratifications by priority. This is because when he is committed to accepting concepts of change according to the requirements of time and place, then he must commit himself to confirm that in the ratifications as well. This theory faces a lot of serious criticism at the level of the epistemological, existential, anthropological and linguistic structures on which it was based, which I aimed to demonstrate in this article by relying on a descriptive, analytical and critical approach.

**Key words**: historical, history, constancy of concept, plurality of authenticity, religious text.

(1) Researcher in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.
Email: Mahdi.dj313@gmail.com

**المقدّمة**

اتّسم فكر الحداثة الغربيّة بالتنوّع والثراء، وقد جاء بعددٍ من المقولات والنظريّات والأفكار المركزيّة الّتي تعبّر بشكلٍ غير مباشرٍ عن مفهومٍ جوهريٍّ، وهو القدرة المطلقة للعقل. هٰذا الأخير الّذي منحت له مجموعةٌ من الصفات كالتنوير (Enlightenment) والنقديّة (Critical) الأنسنة (Humanization).

ولعلّ مقولة التاريخيّة كانت من أبرز هٰذه النظريّات الّتي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة. هٰذه المقولة الّتي تبلور مفهومها في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وتعني أنّ كلّ شيءٍ ـ بما في ذٰلك الحقيقة ـ يقع ضمن أطر التاريخ. وقد كان الارتباط بين الحداثة والتاريخية شديدًا إلى الحدّ الّذي وسمت فيه الحداثة بكونها عبادةً للتاريخ الّذي أصبح هو المنبع أو المنتج الأساسيّ للمعنى. وقد جرى تداولها في الغرب بشكلٍ كبيرٍ، لا سيّما في المجالين السياسيّ والأيديولوجيّ، لٰكنّها ما لبثت أن انتقلت إلى الفضاء الفكريّ العربيّ والإسلاميّ بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيّين. والّذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلاميّ هو الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر.

ولا يخفى على أحدٍ الحاجة الماسّة إلى البحث في هٰذا الموضوع مع وسعته وتعدّد أبعاده. فمقولة التاريخيّة وتاريخيّة الدين والنصّ الدينيّ تعود بجذورها إلى حوالي 200 سنةٍ في الغرب، وقد تطوّر معناها بصورٍ وأشكالٍ كثيرةٍ خلال هٰذين القرنين. أمّا في العالم الإسلاميّ، فمع أنّ توظيف هٰذه المقولة يفضي إلى زعزعة أركان الإيمان الدينيّ، إلّا أنّ البحث حولها بصورةٍ جادّةٍ ومعمّقةٍ لم يستوف حقّه بعد؛ ممّا يقتضي دراساتٍ تحقيقيّةً وعلميّةً عميقةً ومحكمةً في هٰذا المجال. فالكثير من الشبهات ـ ومنها شبهة تاريخيّة النصّ الدينيّ ـ الّتي ترد في فضاء الدين الإسلاميّ والمعرفة الدينيّة هي نفسها ـ أعيدت صياغتها

بلا دليلٍ ـ قد طرحت في عصر النهضة في مواجهة المسيحيّة. من دون أن يشعر أصحابها أنّ قياس الإسلام مع المسيحيّة هو قياسٌ مع الفارق؛ إذ رغب هٰؤلاء في السير بالمنهج والرؤية نفسها مع الإسلام؛ لتحلّ الأنسنة محلّ الإسلام.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تبلور مفهوم التاريخيّة باعتباره مفهومًا ونزعةً ومذهبًا، له أتباعه ومناصروه، غربًا وشرقًا. وقد دوّنت في هٰذا الصدد مجموعةٌ من التأليفات ـ في العالم العربيّ والاسلاميّ خصوصًا ـ كـ "تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ" لأركون، و"تاريخيّة القرآن" لنصر حامد أبو زيد [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن.] و... كما عرضت آراءٌ حوله تحت عنوان "تاريخيّة الإسلام" [الحيدري، في درس: مفاتيح عمليّة الاستنباط الفقهيّ 477 وفي غيره من الدروس]، وغير ذٰلك.

من هنا تأتي هٰذه المقالة لتعالج إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، وكيفيّة توظيف مفهوم التاريخيّة في نطاق الفكر الإسلاميّ، وخصوصًا من خلال نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق الّتي طرحت من قبل بعض المفكّرين المسلمين. وقد اقتضت معالجة هٰذه الإشكاليّة الأخذ بمنهجيّةٍ متعدّدة الأبعاد: كالبعد التاريخيّ، والبعد الوصفيّ التحليليّ، والبعد النقديّ. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة، منها: بعض كتابات العرويّ ومحمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

والجدير بالذكر أنّ المقصود من الدين في هٰذا المقال هو خصوص الدين الإلٰهيّ وليس أنّه مطلق ما يسمّى بالدين، والمحور الأساسيّ هو الدين الإسلاميّ والرؤى والشبهات الّتي تطرح حوله. والمراد من الدين الإسلاميّ هنا هو التعاليم الواردة في القرآن وسنّة النبيّ ﷺ وسيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام. وبعبارةٍ أدقّ، مجموعة القضايا الّتي أمر الله نبيّه ﷺ بإبلاغها للناس

وإجرائها من أجل سعادتهم الأبديّة، والمراد من القضايا هي القضايا العقديّة والأخلاقيّة والفقهيّة والتربويّة والعلميّة والتاريخيّة وغيرها.

بناءً على هٰذا فإنّ هٰذه المقالة تسعى إلى عرض إحدى النظريّات المرتبطة بالتاريخيّة وتحليلها ونقدها ـ ليس في نطاقها الغربيّ الّذي نشأت وترعرعت فيه، وإنّما في الفضاء الفكر الإسلاميّ ـ وهي رؤية وحدة المفهوم وثباته وتغيّر المصداق، وذٰلك من خلال التعرّض إلى مبانيها الفكريّة الّتي تأسّست عليها. ولٰكن قبل عرض هٰذه الرؤية، يتوجّب رسم صورةٍ مفهوميّةٍ عن التاريخيّة وتاريخيّة النصّ الدينيّ والبيئة الغربيّة الّتي نشأت فيها.

**تعريف التاريخيّة**

يحيل اصطلاح "التاريخيّة" ـ أو الأرخنة أو التاريخانيّة أو النزعة التاريخيّة ـ إلى التاريخ(1)، وهٰذه المفردة ليست عربيّةً بالأصالة، بل هي ترجمةٌ لكلمة (Historicism)(2). أمّا معناها الأوّليّ فيدلّ على النسبة إلى التاريخ، فعندما يوصف بها الشيء، فإنّ ذٰلك يعني أنّ ذٰلك الشيء له وجودٌ حقيقيٌّ، أي أنّه وجد فعلًا وجودًا تاريخيًّا يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرّد وجودٍ افتراضيٍّ أو أسطوريٍّ. والتاريخيّة هنا هي إحدى المقولات الّتي ارتبطت بالتقدّم باعتبارها وصفًا للحضارة المادّيّة. وبهٰذا تتأكّد دلالتها المادّيّة؛ فبما أنّها على ارتباطٍ بالخصائص المادّيّة للحضارة الحديثة الّتي أفرزها عصر النهضة، فهي في استعمالاتها أيضًا كانت في هٰذا الإطار للبعد المادّيّ؛ إذ ترِدُ بمعنى الواقعيّة، الّتي تقابل المخياليّ والأسطوريّ الّذي يصعب التحقّق من صحّته؛ ولهٰذا يقول محمد أركون: «إنّ التاريخيّة عند المؤرّخين المحترفين هي: تلك الخاصّيّة الّتي يتميّز بها كلّ ما هو تاريخيٌّ؛ أي ما ليس خياليًّا أو وهمًا، والّذي هو متحقّقٌ منه بمساعدة أدوات النقد التاريخيّ» [أركون، الفكر

---

(1) يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفيّ بأنّه علمٌ يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤيةٍ فلسفيّةٍ وإحالةٍ في التفسير.

(2) المراد من هٰذا المصطلح غير التاريخيّة (Historite)، وكذٰلك لا يراد منه (Hisoricisme) وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللفظيّ، وقد استخدم هٰذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسننٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ ثابتةٍ تحكم حركة الأمم الحضاريّة ـ وهي نظريّةٌ متفرّعةٌ عن الجدليّة الهيغيليّة ـ وأنّها لا يمكن أن تتخلّف، بل إنّه من الممكن التنبّؤ بمصير أمّةٍ من الأمم بتطبيق هٰذه القوانين المحرّكة للتاريخ. وعلى هٰذا يوجد معنيان لمصطلحٍ واحدٍ ممّا يسبّب الخلط أحيانًا.

الاسلاميّ، ص 117].

إنّ التاريخيّة والتاريخانيّة هي من العناوين والصفات الّتي إذا أضيفت إلى شيءٍ آخر فإنّها كنايةٌ عن زمانيّة ذٰلك الشيء وعرضيّته، من حيث إنّه وليد ظروفٍ وأوضاعٍ معيّنةٍ، وأثره وفاعليّته تكون ضمن تلك الظروف. أمّا في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإمّا أن لا يكون له أثرٌ وفاعليّةٌ البتّة، وإمّا أن يفتقد فاعليّته في زمانه وتتحوّل ماهيّته إلى ماهيّةٍ أخرى مختلفةٍ، فمثلًا يعدّ السيف إحدى الآلات والوسائل الحربيّة الّتي ترتبط بالحقب الغابرة، لٰكنّه اليوم يعدّ تحفةً أثريّةً تاريخيّةً، بمعنى أنّه يرتبط بالأزمنة الغابرة، والوظيفة الّتي عيّنت له في ما مضى لم يبق لها دورٌ يُذكَر في العصر الحاضر، وإنّما يمكن أن نستفيد منه بأن نضعه في المتحف أمام أنظار الراغبين والمشاهدين، وقد ظهرت وسيلةٌ أخرى بديلةٌ تؤدّي ذٰلك الدور في هٰذا العصر. وهٰكذا بالنسبة لفاعليّة القوانين ودور الدساتير الّتي أقرّتها البشريّة فيما مضى.

## المراد من تاريخيّة النصوص الدينيّة

على ضوء ما مرّ يمكن فهم النظرة التاريخيّة إلى القرآن والنصوص الدينيّة والمعتقدين بها؛ إذ إنّهم يعتقدون أنّها نتاجٌ للظروف التاريخيّة، أو أنّ للظروف دخلًا في كيفيّتها وكمّيّتها؛ ونتيجةً لذٰلك فإنّ للدين أو للبعض من تعاليمه تاريخَ صنعٍ واستهلاكٍ محدّدين.

والتاريخيّة بالنسبة للسنّة تعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخيّ بما يوجب حصر مفهومها الظاهريّ في إطارٍ زمكانيٍّ، ممّا يعني حصول إلغاءٍ أو تعديلٍ في الصورة المستنتجة، ومن ثمّ حصول تغيّرٍ ما في الحكم الشرعيّ على تقدير كون الحديث ممّا يتّصل بالجانب العمليّ [حب الله، نظريّة السنّة في

الفكر الإماميّ الشيعيّ، ص 713]، وحتّى يتّضح المراد نذكر مثالًا لذٰلك، فالمقرّر في الزكاة تسعة أشياء على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة، وهي الغلّات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة: الغنم والبقر والإبل، والنقدان: الدينار والدرهم.

لٰكنّ قراءةً مختلفةً لروايات باب الزكاة تقول: إنّ وضع الحديث الشريف الزكاة على هٰذه التسعة بأعيانها، إنّما كان لظرفٍ تاريخيٍّ زمكانيٍّ، وهو أنّها تمثّل عصارة الإنتاج الاقتصاديّ في المجتمع القديم، وقد كان حضورها فاعلًا في الحياة الاقتصاديّة، أمّا اليوم فلم يعد لها أيّ حضورٍ، ممّا يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضحالة والضآلة، فكيف تكون الزكاة ـ وهي الّتي شرّعت لسدّ حاجة الفقراء ـ محصورةً بهٰذه الأمور اليوم ولا تتعدّى إلى غيرها [المصدر السابق؛ الحيدريّ، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288]؟! وهٰكذا بالنسبة للنظرة التاريخيّة إلى ذات الإنسان كذٰلك.

وفقًا للتعاريف المذكورة فإنّ التاريخيّة عبارةً عن نزعةٍ تعنى بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بيئتها وضمن شروطها التاريخيّة بعيدًا عن التعالي[1] والإطلاق والثبات.

وقد سعى الخطاب الإسلاميّ الحداثيّ المعاصر جاهدًا من أجل تبرير هٰذا التوظيف؛ إذ يرى الحداثيّون أنّ الفكر الإسلاميّ الّذي يؤمن بأنّ الحقيقة في الوحي، قد وظّف التاريخيّة بأسماءٍ أخرى؛ فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن"

---

(1) تعالي الحادثة والواقعة هو طمس معالمها وإحداثيّاتها الزمكانيّة، والقول إنّ وراء الظواهر الحسّيّة المتغيّرة جواهر ثابتةً، أو حقائق مطلقةً، قائمةً بذاتها.

وأنّه صفة فعلٍ لا صفة ذاتٍ، عُدّت أحدَ أبرز ملامح الرؤية التاريخيّة. والمعتزلة بنظريّتهم ودفاعهم عن هٰذه المقولة كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ [نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 71؛ العمريّ، التاريخيّة؛ المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، ص 55]، بل إنّ الحداثيّين أحيانًا يفتحون المجال لهٰذه المقولة لتشمل النصّ القرآنيّ نفسه، يقول محمد أركون: «نجد من خلال القصص القرآنيّ أنّ وعيًا تاريخيًّا بدئيًّا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوريّ السائد» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 131].

وقد برّر بعض المفكّرين توظيفه لمفردة التاريخيّة في مجال النصوص الدينيّة ـ سواءٌ القرآنيّة أو الروائيّة ـ بمجموعةٍ من الشواهد: كتقسيم الآيات القرآنيّة إلى مكّيّةٍ ومدنيّةٍ في علوم القرآن، ومسألة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبحث الثابت والمتغيّر في الشريعة، وتأثير الزمان والمكان في تغيّر موضوعات الأحكام الشرعيّة [الحيدري، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288]، ورأى أنّ المنظومة الدينيّة بجميع مفرداتها ـ عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) وأحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ) ـ تاريخيّةً وفق نظريّة وحدة المفهوم وتغيّر المصداق أو تعدّده[1].

---

(1) من ذٰلك ما يقول محمد أركون: «كيف نجد الإسلام حاضرًا في بيئةٍ تاريخيّةٍ إنسانيّةٍ ثقافيّةٍ، تختلف في تاريخها ولغاتها... من ينكر أنّه ـ أي الدين ـ تاريخيٌّ، هٰذا ما نشاهده. [فعندما] تذهب إلى السنغال، [أو] تذهب إلى المجتمعات الإفريقيّة كلّها، [أو حتّى] إلى أندونيسيا، فمن الصعب عليك أن تكتشف ما يتّصف به الإسلام

وسيأتي توضيحٌ أكثر لهٰذه الرؤية، لٰكن قبل ذٰلك يتمّ التعرّض إلى التاريخيّة في الفضاء الفكريّ الغربيّ الّذي ظهرت فيه.

تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ في مفهومها الغربيّ

لا يسع المجال في هٰذا المقال لدراسة تاريخ مصطلح التاريخيّة، إلّا أنّه بالإمكان القول أنّه حسب "معجم لاروس" فإنّ أوّل استعمالٍ للمصطلح كان في اللغة اللاتينيّة سنة 1872م. [انظر: أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءةٌ علميّةٌ، ص 116]

وبالإمكان القول كذٰلك إنّ التاريخيّة مذهبٌ عرفته أوربّا عمومًا، إلّا أنّه راج في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديّ، فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أيّ بلدٍ أوربّيٍّ في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمّت مدرستها أكثر مؤرّخي أوربّا؛ ممّا جعلها مختبرًا واسعًا للأعمال التاريخيّة. [انظر: أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءةٌ علميّةٌ، ص 116؛ يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، ص 30]

وعلى العموم فإنّ التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقفٌ إبستمولوجيٌّ وأنطولوجيٌّ من الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفًا أنطولوجيًّا تعبّر عن مركزيّة الإنسان واستعداء الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفًا إبستمولوجيًّا فهي تعبّر عن نسبيّة الحقيقة وبشريّتها ورفض المطلقات، ومن هنا فهي متناغمةٌ تمامًا مع الهرمنيوطيقا المعاصرة، بل كانت هٰذه الأخيرة هي أوج تطوّر الأولى.

وأمّا تاريخيّة الفهم، فإنّ كلّ النظريّات التفسيريّة الّتي تمنح المفسِّر وأفقه

---

كإسلامٍ» [أركون، نقد العقل والإسلاميّات التطبيقيّة، مجلّة قضايا إسلاميّةٌ معاصرةٌ، السنة 15، العدد 47 و48، صيف وخريف 2011]. ويقول: «لا يوجد إسلامٌ واحدٌ، اللاهوتيّون والفقهاء هم الّذين ابتدعوه على الورق» [ص 47].

المفهوميّ سهمًا في إيجاد المعنى عند تحليل النصّ وقراءته ترجع في الأساس إليها، أي إلى تاريخيّة الفهم. والسرّ في ذٰلك أنّ الإيمان بالدور المحوريّ للقارئ في عمليّة تكوين مفهوم النصّ ـ أي العالم الذهنيّ للمفسِّر، والمناخ الهرمنيوطيقيّ، وغيرها ـ هو الّذي يكوِّن مفهوم النصّ. وإنّ مفهوم النصّ ليس له أيّ تعيّنٍ وتحقّقٍ قبل القراءة، ومستقلًّا عن تدخّل الخلفيّات العقديّة وتوجّهات المفسِّر وانتماءاته. وبالتالي فإنّ ما يقوم به المفسِّر ليس تسليطًا للضوء على مفهومٍ متعيِّنٍ على نحوٍ سابقٍ، بل هو يُسهِم إسهامًا مباشرًا في عمليّة تكوين مفهوم النصّ وظهوره. ولمّا كان الأفق المفهوميّ للمفسِّر ومحيطه الهرمنيوطيقيّ من الأمور التاريخيّة والمتأثِّرة بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لحقبته التاريخيّة، فإنّ فهمه للنصّ سيكون أمرًا تاريخيًّا، وإنّه سيخضع لا محالة للتغيُّر تبعًا لتغيُّر الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ظلّ تغيُّر الأفق المعنويّ والمفهوميّ للمفسِّر.

إنّ تاريخيّة الفهم تبدأ بالهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفيّة، إلاّ أنّ صياغتها التحليليّة والفلسفيّة تبرز على نحوٍ خاصٍّ في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لمارتن هايدغر (Martin Heidegger) وهانس غادامير (Hans-Georg Gadamer).

يواكب غادامير كلًّا من نيتشه (Friedrich Nietzsche) وهوسرل (Edmund Husserl) وهايدغر في القول بتحديد الفهم ضمن نطاق "أفق الفهم". والوجه في تاريخيّة الفهم من ناحية الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يكمن في أنّ الفهم في هٰذه الرؤية عبارةٌ عن امتزاج الأفق المفهوميّ للمفسِّر بالأفق المفهوميّ للنصّ. ولمّا كان الأفق المفهوميّ لكلّ مفسِّرٍ محصورًا ومحدودًا ضمن إطار عصره وظرفه الزمنيّ، وواقعًا ضمن إطار تعاطيه مع بيئته وتعامله مع الآخرين من بني عصره، فإنّه يتأثَّر لا محالة بهٰذه الأجواء، وإنّ الإدراك

والتفسير الناتج عن تدخُّل مثل هٰذا الأفق والمناخ سيكون لا محالة تاريخيًّا، وخاضعًا للظرف الزمنيّ أيضًا[1].

أمّا تاريخيّة النصّ فهي من وادٍ آخر؛ إذ ترتبط بمقولة تأثُّر مفهوم النصّ بالأرضيّة التاريخيّة، والظروف والحقائق الثقافيّة والتاريخيّة لعصر ظهور النصّ. إنّ لموضوع تاريخيّة النصّ جذورًا تاريخيّة أيضًا، وهناك العديد من التقريرات المختلفة عنها.

من باب المثال: يقدم رولان بارت (Roland Barthes) تقريرًا عن تاريخيّة النصّ مفاده أنّ النص يعوم عبر التاريخ والثقافات، ويكتسب عبر مسيرته المتواصلة معاني جديدةً، بحسب الجغرافيا والشرائط الإنسانيّة والاقتضاءات التاريخيّة، وينفصل عن معانيه القديمة. [وارد، پست مدرنيسم، ص 267] [2].

ثبات المفهوم وتغيّر المصداق نموذجٌ من النزعة التاريخيّة

إنّ إحدى الأطروحات الّتي قدّمت حول تاريخيّة النصّ هي فكرة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق؛ باعتبارها من المسائل والأدوات الأساسيّة لفهم النصّ الدينيّ بنحوٍ ينسجم مع تطوّر الحياة، بل تعدّ من أهمّ الأصول والقواعد

---

(1) لقد صرّح غادامر في الصفحة 309 من كتاب "الحقيقة والمنهج" باتّصاف كلّ العلوم الإنسانيّة بالتاريخيّة، ويرجع سرّ ذٰلك إلى البحث في تاريخيّة الموقع الهرمنيوطيقيّ للعلماء والمفكّرين. ومن وجهة نظره قد بقيت هٰذه النقطة حبيسة الهرمنيوطيقا الرومنطيقيّة في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان هٰؤلاء ينشدون الفهم العينيّ الّذي يتجاوز التاريخ في ما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة، وتهميش الأمور المرتبطة بالموقعيّة التاريخيّة والمسائل الخاصّة المتعلّقة بالأفق المفهوميّ.

(2) وللمزيد من الاطّلاع يراجع: الواعظي، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مجلّة نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 27، 2017.

والأسس والمفاتيح الّتي يُستنَد إليها في عمليّة فهم النصّ الدينيّ عمومًا، قرآنًا كان أو قولًا لمعصومٍ. [انظر: الحيدري، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288].

فالقرآن الكريم والنصوص الدينيّة تحتوي على الكثير من المفردات والمفاهيم حول شتّى الموضوعات، فقد وردت فيها مفاهيم عقديّةٌ، كالتوحيد، والعدل، والنبوّة والإمامة، والمعاد. وجاءت فيها مفاهيم عباديّةٌ، كالصلاة والصوم، والزكاة، والخمس، والحجّ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنّها تضمّنت مفاهيم اجتماعيّةً قيميّةً أخلاقيّةً، كصلة الرحم، وأحكام الأسرة، وكذٰلك مفاهيم تربويّةً، كآداب الحوار، و...

وممّا لا شكّ فيه أنّ لكلّ مفهومٍ مذكورٍ في القرآن الكريم والنصوص الدينيّة مصداقًا خارجيًّا واضحًا تشير إليه، فمفهوم النبوّة مثلًا هو مفهومٌ يشير إلى مصداقه الخارجيّ الواضح المتمثّل في الأنبياء والمرسلين الّذين بعثهم الله ـ تعالى ـ لهداية البشر وإخراجهم من الضلال إلى الهدى، ومفهوم الصلاة كذٰلك يشير إلى حقيقةٍ واضحةٍ تتمثّل في تلك العبادة المشروطة بشروطٍ كالطهارة والوقت والاستقبال، والّتي تكون بكيفيّةٍ معيّنةٍ، وهٰكذا بقيّة المفاهيم الأخرى.

وبما أنّ القرآن الكريم والنصوص قد احتوت على مفاهيم متنوّعةٍ ومتعدّدةٍ، ناظرةٍ إلى مصاديقها الخارجيّة، فإنّه يخطر في الذهن سؤالٌ حول مدى ثباتها وتغيرها (تاريخيّتها)، فهل المفاهيم المبثوثة في النصوص الدينيّة ـ بما فيها القرآن والسنّة ـ هي مفاهيم ثابتةٌ لا تتغيّر عمّا كانت عليه في عصر نزول القرآن الكريم وصدور النصّ، أو أنّها قابلةٌ للتغيّر والتبدّل، وفق الشروط الزمكانيّة والظروف الثقافيّة والبيئيّة؟

ولا ينحصر الأمر في خصوص المفاهيم، بل يجري ذٰلك في المصاديق بطريقٍ أولى؛ ذٰلك أنّه متى التـزم بقبول المفاهيم للتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بدّ وأن يلتزم بثبوت ذٰلك في المصاديق أيضًا، كما يمكن أن يلتزم بثبوت التغيّر فيها، مع البناء على ثبوت حقيقة المفاهيم وعدم تغيّرها. فيلتزم بتغيّر الصلاة الخارجيّة مثلًا، فيكون المصداق الخارجيّ للصلاة الموجودة في القرآن الكريم مختلفًا اليوم عمّا كانت عليه الصلاة الموجودة في عصر تشريعها ونزول القرآن الكريم بها. وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق برّ الوالدين، فبعدما كان يتحقّق برّهما بالأمس في وقت نزول القرآن الكريم من خلال الذهاب إليهما والجلوس معهما، فإنّه يمكن تحقّقه اليوم من خلال رسالةٍ نصّيّةٍ ترسل إليهما، أو من خلال مكالمةٍ هاتفيّةٍ، وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق صلة الرحم، بحيث تتبدّل صورتها الخارجيّة أيضًا عمّا كانت عليه سابقًا، وهٰكذا. [العبيدان القطيفي، الظهورات القرآنيّة بين الثبات والتغيّر. https://www.alobaidan.org]

إنّ لتاريخيّة الدين أشكالًا وألوانًا مختلفةً، فبينما يعتقد البعض أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وهشام جعيط وآخرون بأنّ التاريخيّة مرتبطةٌ بأصل النصّ الدينيّ وأصل المفاهيم الدينيّة، بمعنى أنّ المفهوم والنصّ القرآنيّ والنصّ النبويّ والنصّ الّذي ورد عن المعصوم له تاريخٌ معيّنٌ وانتهى دوره، فإنّ البعض الآخر يذهب إلى نوعٍ آخر من تاريخيّة النصّ، وهي تاريخيّة مصاديق المفاهيم الدينيّة لا نفس المفاهيم، فالدين صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وصلاحيّة الزمان والمكان في الدين والقرآن والمنظومة المعرفيّة الدينيّة تكون بلحاظ المفاهيم وليس بلحاظ المصداق. وعلى هٰذا الأساس يكون مصداق مفهومٍ معيّنٍ في زمانٍ ما شيئًا ويكون في زمانٍ آخر شيئًا آخر، كمفهوم الزكاة الّذي مرّ في صدر البحث [الحيدري، درس: صلاحيّة القرآن

لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. [http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288].

إنّ ملاك التاريخيّة وعدم التاريخيّة في الدين الإسلاميّ يكمن في جملةٍ واحدةٍ، وهي أنّ المفاهيم الدينيّة ليست تاريخيّةً، أمّا مصاديقها فهي تاريخيّةٌ، فمفاهيم الدين الإسلاميّ مفاهيم ثابتةٌ لا تتغيّر ولا تتبدّل، أمّا مصاديقها فليست توقيفيّةً تعبّديّةً، بل هي متغيّرةٌ ومتحوّلةٌ، بما في ذٰلك العبادات كالصلاة والصوم. وتغيّرها وتعدّدها وعدم توقيفيّتها لأنّ ظروف كلّ زمانٍ وشروطه تختلف عن الزمان الآخر، فما يناسب عصر الرسالة يختلف ما يناسب حاجات هٰذا العصر ومجتمعاته.

إنّ قاعدة نظريّة وحدة المفهوم وجري المصاديق موجودةٌ في روايات أهل البيت عليهم السلام وكلمات العلماء والفقهاء، فهي من المسلّمات؛ إذ إنّهم كانوا يعتبرون أنّ هناك مساحتين من الدين، مساحةً تتميّز بالثبات وأنّها "توقيفيّةٌ" لا يمكن التصرّف فيها بالزيادة أو النقص، ويعدّونها من الضروريّات. ومساحةً أخرى غير ثابتةٍ ومتغيّرةً تجري عليها وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. كما أنّهم يعدّون الأصل في النصوص الدينيّة كونها إلٰهيّةً ثابتةً عبر الزمن، وأنّ الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الّذي يحتاج إلى شاهدٍ أو قرينةٍ. [صافي گلپايگاني، الأحكام الشرعيّة ثابتةٌ لا تتغيّر، ص 8]

لقد قام البعض في الآونة الأخيرة بتغيير هٰذا الأصل كلّيًّا من خلال التوسيع في دائرة القاعدة المذكورة ـ نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق ـ لتشمل المنظومة الدينيّة كلّها، بمفرداتها جميعًا، عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) أو أحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ). معتقدًا بأنّ هٰذه القاعدة هي تعبيرٌ آخر عن تاريخيّة الدين الإسلاميّ. وبهٰذا يصبح الأصل في جميع النصوص الدينيّة هو أن تكون متغيّرةً ومتعدّدةً، ولا

حديث عن استثناءٍ حتّى نحتاج إلى قرينةٍ أو شواهد. فعلى سبيل المثال لو أصدر النبيّ ﷺ حكمًا، فإنّ الأصل يستدعي اعتباره حكمًا تاريخيًّا مرحليًّا له مصاديقه في ذٰلك الزمان، ولا نشاط له في الحقبة المعاصرة، بل يتوجّب البحث عن مصاديق جديدةٍ له.

## مباني التاريخيّة وأسسها

من أجل تحليل مسألةٍ ما وتفسيرها وفهمها يتوجّب الرجوع إلى الأسس والمبادئ الّتي تنبني عليها تلك المسألة، وعلى هٰذا الأساس، فإنّ معرفة مباني تاريخيّة المعرفة والنصّ الدينيّ هي أمرٌ ضروريٌّ؛ وذٰلك من أجل الوقوف على حقيقتها وأبعادها ومدى حقّانيّتها.

### أوّلًا: المباني المعرفيّة للتاريخيّة

إنّ للتاريخيّة علاقةً وطيدةً بالبعد المعرفيّ، والقضيّة الأساسيّة المطروحة في هٰذا المجال هي قضيّة علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعيّة وكيفيّة فهمها. فالتاريخيّة الّتي يتمّ بحثها في هٰذا المقال ترى أنّ المعرفة البشريّة قائمةٌ على التاريخيّة، بمعنى أنّها منوطةٌ بالشرائط والظروف الزمكانيّة الّتي تحيط بها، وعلى هٰذا الأساس فالمعرفة هي أمرٌ نسبيٌّ، ومتغيّرٌ وزمانيٌّ ومحدودٌ وجزئيٌّ، وهي تخضع لشروط كلّ عصرٍ. وبالتالي تنكر ما وراء التاريخ والزمان، وتنفي الثبات.

هٰذا وبالرغم من أنّ للتاريخيّة في الرؤى المختلفة مباني وأسسًا معرفيّةً متعدّدةً، لٰكن يبدو أنّ القاسم المشترك بينها هو مبنى النسبيّة المعرفيّة وأساسها الّذي تقوم عليه. [قائمي نيا، القرآن ونظريّة المعرفة، ص 512]

إنّ التاريخيّة أو تاريخيّة النصّ تأتي استجابةً لمكتسبٍ فكريٍّ عند أكثر المتحمّسين لها من دعاة التنوير الفكريّ في العقل العربيّ الحديث؛ لأنّها تحقّق حالة انفتاحٍ في النصّ، لهٰذه الحالة تضمن نفي الدوغمائيّة (الوثوقيّة والحتميّة) في مفهوميّة النصّ. أو قل: وحدة المفهوميّة في النصّ، وتجعل الرقعة النصّيّة مستجيبةً لكثيرٍ من التأويلات والقراءات، ولهٰذا مزاجٌ فكريٌّ يسمح بالتطوّر وعدم التجمّد عند فكرةٍ واحدةٍ، أو حقيقةٍ ثابتةٍ تستجيب لها العقول بنسبةٍ ثابتةٍ. إذن هي تحقّقٌ للنسبيّة النصّيّة الّتي تعدّ أبرز مقولات ما بعد الحداثة، وكسرٌ لطوق التحجّر الفكريّ الّذي تدعو إليه الميتافيزيقيّات الكلاسيكيّة؛ لذٰلك فقد تقرّرت هٰذه الصياغة في قراءة النصّ عند دعاة التنوير الفكريّ أو العلمنة الفكريّة، بوصفها الحلّ الملائم لمشكلات العقل العربيّ المرتبط بمقولاتٍ لاهوتيّةٍ ماضويّةٍ مسوّرةٍ بسور القداسة والتعالي. [الزبن، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، ص 19، كانون الأوّل 2014]

إنّ نسبيّة النصّ تتعلّق بنظرة أصحابها إلى نسبيّة الحقيقة ونفي إطلاقها، فالنصّ لا يملك حقيقةً مطلقةً، بل هناك حقائق متكثّرةٌ نسبيّةٌ، وإنّما جاء تكثّر الحقائق في هٰذه المقولة، من جرّاء اعتبار السياق التاريخيّ والظرف الثقافيّ في إنّيّة النصّ، أو قل: من جرّاء اعتبار سياق القراءة في إنتاج مفهوميّة النصّ، ولهٰذا يؤدّي حتمًا إلى نفي وحدة المفهوميّة، وتكثّر قراءات النصّ وتكثّر حقائقه؛ بسبب تكثّر القرّاء وتكثّر سياقاتهم واستراتيجيّات قراءاتهم للنصّ، فكلّ حقيقةٍ نصّيّةٍ ترتبط بسياق قراءةٍ ثابتٍ، وإذا تغيّر هٰذا السياق تغيّرت حقيقة النصّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «تتعدّد مستويات القراءة بتعدّد أحوال القارئ الواحد، وتتعدّد ثانيًا بتعدّد القرّاء؛ بسبب تعـدّد خلفيّـاتهم الفكريّة والأيديولوجيّة. فتتعدّد طبقًا لذٰلك مرجعيّات

التفسير والتقييم على حدٍّ سواءٍ، وتتعدّد تلك المستويات بتعدّد المراحل والحقب التاريخيّة الّتي تحدّد منظور القراءة معرفيًّا للعصر والمرحلة، وتزداد درجات التعدّد والتعقيد بالانتقال من مرحلةٍ حضاريّةٍ إلى مرحلةٍ حضاريّةٍ» [نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 112].

والتاريخيّة وهي تنفي الحقيقة النصّيّة المطلقة، تعترف بأنّ كلّ حقيقةٍ هي مطلقةٌ بالنسبة إلى ثقافتها، أي في حدود الدائرة الضيّقة للثقافة، لٰكنّنا إذا خرجنا من هٰذه الدائرة الثقافيّة الضيّقة، سنرى تكثّرًا في الحقائق ينفي حكمنا بإطلاق الحقيقة الّتي نملكها بفعل وعينا أو طبقاتنا التاريخيّة والثقافيّة. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ص 18]

هٰذا، وهناك من يعتقد بأنّ الحقيقة النصّيّة هي مطلقةٌ إلّا أنّ فهم الإنسان وقراءته لها هو نسبيٌّ يختلف من قارئٍ إلى آخر. إنّ المفاهيم الدينيّة المبثوثة في النصوص الدينيّة تشكّل حقيقة المنظومة الدينيّة، هٰذه المفاهيم هي مفاهيم ثابتةٌ ومطلقةٌ، لا ينالها أيّ شخصٍ سوى سيّد الأنبياء والمرسلين، لٰكنّ فهمنا لها هو فهمٌ نسبيٌّ [الحيدريّ، عنوان الدرس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق]، كما أنّ ما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام.

## ثانيًا: المباني الوجوديّة للتاريخيّة

يوجد عنصران مهمّان من العناصر المبنائيّة للتاريخيّة لعبا دورًا بارزًا في البحوث المعرفيّة هما عنصرا: الفردية (Individuality) بدل التعميم، والصيرورة (Development) بدل العينيّة والثبات، المراد من الفرديّة هو أنّ الظواهر التاريخيّة والثقافيّة منحصرةٌ ومحدودةٌ، ومن أجل تبيينها ليس علينا الرجوع إلى الأصول والمبادئ المشتركة. ومعنى الصيرورة هو أنّ فرديّة

كلّ شخصٍ هي نفسها تاريخ تحوّله وتطوّره في عمليّة الصيرورة في تاريخه المعيّن وليس أنّه أمرٌ ثابتٌ. [عرب صالحي، التاريخيّة والدين، ص 57]

ينسجم التفرّد والانفراد في الفلسفة الوجوديّة مع العنصر الفرديّة، فكلّ وجودٍ هو شخصٌ منفردٌ لا مثيل له.

كما يلازم الفرديّة ـ الفردانيّة ـ نظرتان لا تنفكّان عنها: التمرّد على كلّ المرجعيّات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلةٍ معرفيّةٍ أعلى من العقل الفرديّ الجزئيّ.

وعلى هٰذا الأساس تنكر التعاليم البروتستانتيّة أيّ نظامٍ له صلاحيّة بيان المذهب الدينيّ الغربيّ بطريقةٍ مشروعةٍ لتقيم بدل ذٰلك ما تدّعي أنّه "حرّيّة النقد"، أي كلّ بيانٍ ناتجٍ عن حكمٍ شخصيٍّ ويكون قائمًا على استخدام العقل الفرديّ الجزئيّ فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعيّة لهٰذا الأساس أن ظهرت مجموعةٌ كبيرةٌ من النحل والفرق، بحيث لا تشير كلٌّ منها إلى شيءٍ أكثر من العقيدة الشخصيّة لبعض الأفراد. فتزول في حقل الدين العناصر العقلانيّة الثابتة؛ ليصبح الدين "إحساسًا دينيًّا"، أي مجموعةً من الآمال المبهمة والعاطفيّة الّتي لا يمكن تبريرها بأيّ معرفةٍ واقعيّةٍ.

أمّا بالنسبة لعنصر الصيرورة أو التطوّر فيمكن القول إنّ التاريخيّة تنتهي إلى التقدّميّة (Progressism)، أي أنّ التاريخ يتقدّم ولا يتكرّر لأحدٍ، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطوّرها وتوسّعها. فحقيقة كلّ شيءٍ هي طبيعته السائلة، وهٰذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: «وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار الزمنيّ» [هايدغر، الوجود والزمان، ص 34]. فـ"التاريخيّة" قائمةٌ على ديناميكيّة التغيّر، وتكريس التطوّر المستمرّ بدل الثبات.

**ثالثًا**: المباني **الأنثروبولوجيّة للتاريخيّة**

تهتمّ الأنثروبولوجيا أو "علم الإنسان" بدراسة الإنسان والمجتمعات الماضية والحاضرة، وتعدّ من أكثر الحقول المعرفيّة الّتي جذبت إليها أنظار المؤرّخين؛ نتيجةً لما تمنحهم إيّاه من إمكانيّاتٍ غنيّةٍ للتفسير والتأويل. وتعنى الأنثروبولوجيا كذٰلك بدراسة صفات الإنسان ومختلف أبعاده والظواهر المتعلّقة به.

وعلى ضوء ذٰلك فإنّ للإنسان مجموعةً من السمات الّتي ترتبط مع التاريخ، فالمحدوديّة ووجود إطارٍ زمنيٍّ وتاريخيٍّ، وعدم وجود ذاتٍ ثابتةٍ للإنسان، وذاتيّة الحيثيّات الزمكانيّة والتاريخيّة له، وعدم إمكانيّة وجود ما وراء الزمان وما وراء التاريخ للإنسان، و... هي أمورٌ ذاتيّةٌ يختصّ بها الإنسان.

هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ للتاريخيّة أساسًا أنثروبولوجيًّا وضعيًّا، يقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافيّ والاجتماعيّ في بعده الوضعيّ المادّيّ، وتصل إلى عدّ المقدَّس إحدى العقبات الّتي تحول دون توظيف هٰذا المفهوم، فالدراسات الأنثربولوجيّة تدرس البناء الاجتماعيّ والعلاقات الثقافيّة بين المجتمعات وتحاول تفسيرها تفسيرًا طبيعيًّا وتاريخيًّا ضمن نطاق الأحداث والوقائع، من دون أن تحيل ذٰلك إلى المسائل الميتافيزيقيّة والماورائيّة؛ ولذا عُدّت التاريخيّة رؤيةً ومفهومًا لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائيّ [المتعصّب] ـ عقل المؤمن التقليديّ ـ لأنّ دوغمائيّته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكّل "المخيال" الّذي ينافي التاريخيّة. [العمري، التاريخيّة.. المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة]

يمكن القول إنّ اتّخاذ هٰذا الموقف حول الإنسان راجعٌ إلى الاعتقاد بالفرديّة والصيرورة في نطاق الأنطولوجيا المطلقة.

رابعًا: المباني اللسانيّة واللغويّة للتاريخيّة

تعتمد التاريخيّة في الفكر الغربيّ على المنهج الفيلولوجيّ (Philology) والمقصود من المنهج الفيلولوجيّ هو فقه اللغة. ويحظى هٰذا المنهج في أوربّا بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في حقل الدراسات والبحوث التاريخيّة، ففي القرن التاسع عشر الميلاديّ كان هٰذا المنهج منصبًّا إلى حدٍّ كبيرٍ على مجال الدراسات التاريخيّة للّغات الأوربّيّة، وقد تحقّق فيها تقدّمٌ وتطوّرٌ هائلٌ على مستوى المنهج والنظريّة، وكانت هٰذه المدّة تقريبًا حكرًا على العِلم الألمانيّ، إذ قَدِم كثيرون من أقطارٍ أخرى إلى ألمانيا لدراسة هٰذا العلم فيها؛ لأنّهم وجدوا أنّ الألمان قد تعاملوا بمنهجيّةٍ دقيقةٍ مع علم اللغة.

فلم تعد الفيلولوجيا مجرّد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءًا أساسيًّا من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانيّة منذ القرن التاسع عشر.

وفي إحدى النظريّات المطروحة في هٰذا المجال، تعتبر اللغة كائنًا حيًّا، ومفرداتها ومعانيها تتغيّر وتتجدّد باستمرارٍ، كما أنّ الظهورات ودلالة الألفاظ والمفردات القرآنيّة والدينيّة على معانيها إنّما تكون حجّةً بحسب كلّ زمانٍ، وليس وفق زمان صدور النصّ؛ فحجّيّة الظهور تكون لزمان الوصول وليس لزمان صدور النصّ من النبيّ ﷺ والمعصومين عليهم السلام، فما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام. [الحيدريّ، فقه المرأة [53] – أدلّة نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق في النصّ القرآنيّ. http://alhaydari.com/ar/2018/01/62256]

التاريخيّة في ميزان النقد

هناك الكثير من الملاحظات والمناقشات الّتي يمكن إثارتها حول نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ عمومًا، وأطروحة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق خصوصًا. وأوّل ملاحظةٍ يمكن أبداؤها في هٰذا هو استعمال مصطلح التاريخيّة في حدّ ذاته؛ باعتباره أداةً ومنهجًا معرفيًّا يستخدم في مجال

النصوص الدينيّة.

## أوّلًا: استعمال المصطلح

يجدر قبل بيان الإشكال التطرّق إلى المقدّمة التالية:

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى وعيٍ خاصٍّ وإلى ثقافةٍ معيّنةٍ في الحوار والخطاب؛ حتّى لا يكونوا عرضةً للمغرضين والمنتهزين والمتربّصين بهم، فيقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ [سورة البقرة: 104]. فمع أنّ كلمة "راعنا" تفيد معنى "انظرنا"، إلّا أنّ القرآن يأمرهم أن يستبدلوا بقولهم "راعنا" قولَ "انظرنا"، وكانوا ـ يريدون أمهلنا وانظرنا حتّى نفهم ما تقول ـ وكانت اللفظة تفيد في لغة اليهود معنى الشتم، فاغتنم اليهود ذٰلك فكانوا يخاطبون النبيّ ﷺ بذٰلك، يظهرون التأدّب معه وهم يريدون الشتم والسبّ. ومن هنا يُستنتَج أنّ على المسلمين أن لا يوفّروا للأعداء فرصة الطعن بهم، وأن لا يتيحوا لهم بفعلٍ أو قولٍ ذريعةً يسيئون بها إلى الجماعة المسلمة. وعليهم أن يتجنّبوا حتّى ترديد عبارةٍ يستغلّها العدوّ لصالحه. الآية تصرّح بالنهي عن قول عبارةٍ تمكّـن الأعداء من أن يستثمروا أحد معانيها لتضعيف معنويّات المسلمين، وتأمرهم باستعمال كلمةٍ أخرى غير تلك الكلمة القابلة للتحريف والطعن. فحين يشدّد الإسلام إلى هٰذا الحدّ في هٰذه المسألة البسيطة، فإنّ تكليف المسلمين في المسائل الكبرى واضحٌ؛ فعليهم في مواقفهم من المسائل العالميّة أن يسدّوا الطريق أمام طعن الأعداء، وأن لا يفتحوا ثغرةً ينفذ منها المفسدون الداخليّون والأجانب للإساءة إلى سمعة الإسلام والمسلمين. [مكارم، التفسير الأمثل ، ج 1، ص 325]

وعلى هٰذا الأساس، يلزم استعمال المصطلحات ـ خاصّةً في هٰذا الزمان الّذي يزخر بمختلف أنواع وسائل التواصل الاجتماعيّ ـ بدقّةٍ؛ حتّى لا تثير وتشكّك

في اعتقادات الناس وتهدم إيمانهم وتفتح المجال أمام مكائد شياطين الجنّ والإنس. ومن بين هٰذه المصطلحات: اصطلاح التاريخيّة؛ إذ إنّه:

مصطلحٌ غير مضبوطٍ: يستعمل بعض المفكّرين جملةً من المفاهيم والمصطلحات ترتبط بقضايا الفكر المعاصر، لٰكن ليس ثمّة اتّفاقٌ أو تحديدٌ يضبط معاني تلك المفاهيم، وتأريخ وضعها، وتطوّرات استعمالها، والدلالات المتغيّرة المعطاة لها في لغتنا العربيّة، وبالخصوص في فكرنا؛ إذ يجري إقحام هٰذه المفردات على نحوٍ متعسّفٍ ومغلوطٍ، الأمر الّذي يترتّب عليه لبسٌ في المعنى وغموضٌ في المفهوم، وتداخلٌ في تعدّد السياقات والرؤى عند بعض دعاتها أو معارضيها، ولعلّ ذٰلك يرجع إلى حالة الاغتراب والتبعيّة الثقافيّة، وإلى تباين المنطلقات والمدارس الفكريّة.

إنّ المفاهيم الغربيّة لا تستوعب كلّ الخصوصيّات الحضاريّة والمحلّيّة، ومهما اتّسمت بالعلميّة والموضوعيّة، فإنّها لا تزال محلّ خلافٍ وجدالٍ علميٍّ بين أهل الاختصاص، فمن أين تبتدئ؟ وأين تنتهي تلك الحدود؟ وأين حدود ما هو عامٌّ؟ وأين مجال ما هو خاصٌّ؟

على هٰذا الأساس، برز في الآونة الأخيرة مفهوم التاريخيّة؛ إذ ترمي محاولات الداعين إليها إلى قراءة النصّ الدينيّ قراءةً تاريخيّةً؛ إذ يتمّ فيها قراءة النصّ مع ملاحظة أطره وظروفه التاريخيّة الخاصّة.

إنّ مشكلة القراءة التاريخيّة هو النموذج الغربيّ لها، فالمستشرقون مثلًا ومعهم الكثير من التيّارات المحدثة يستخدمون المنهج الوضعيّ في قراءة التاريخ، وهٰذا المنهج يقصي في العادة أيّ عاملٍ دينيٍّ ما فوق تاريخيٍّ في تفسير أيّ حدثٍ، وعندما تكون القراءة التاريخيّة قائمةً على الفلسفة الوضعيّة، فمن شأنها حينئذٍ أن تفتّت كلّ المقولات الدينيّة.

فهي لا تفرّق بين النصوص الأدبيّة أو التاريخيّة المكتوبة من قبل البشر،

الّتي تعبّر عادةً عن نمط تفكير الكاتب ومستواه المعرفيّ، وعادةً ما تكون رهينةً بزمكانيّة عصره، وبين النصوص الدينيّة الّتي لها خلفيّةٌ كلاميّةٌ عقديّةٌ تخرجها عن زمكانيّة عصر صدورها، فحينما يكون المتكلّم هو خالق الكون والإنسان، القادر والعالم والحكيم المطلق، أو من يرتبط به، ويكون مسدّدًا من قبله، فسيختلف دون شكٍّ نمط الخطاب وتداعياته والهدف منه، وكلّ ذٰلك لا بدّ أن يؤخذ بنظر الاعتبار عند محاولة تحديد مفهومها ودلالاتها.

فأنصار المذهب التاريخيّ يهدفون إلى التحرّر من كلّ القيود (الدينيّة، أو القوميّة، أو العنصريّة، أو العاطفيّة) الّتي تعيق المؤرّخ عن إصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخيّة، فالتاريخيّة وفق ذٰلك هي رؤيةٌ ماديّةٌ جامدةٌ لا تؤمن إلّا بالحسّ؛ لذا فهي تصطدم ـ مثل كثيرٍ من النظريّات المادّيّة الغربيّة المهتمّة بالتاريخ ـ بالحقائق الدينيّة وخصوصًا الوحي(1).

ثانيًا: مناقشة المباني

المباني المعرفيّة

بما أنّ التاريخيّة تعتمد على النسبيّة المعرفيّة، فإنّها تواجه العديد من

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ هناك معارضةً في الغرب نفسه لطبيعة تعامل أنصار التاريخيّة مع الظاهرة التاريخيّة، يقول الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ هنري كوربان: «إنّ الدراسة التاريخيّة تغرق الحدث الدينيّ في حيّز التاريخ والأخبار الاعتياديّة، فتفرض عليه زمانًا غير زمانه ومحيطًا غير محيطه، [و]لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ الاعتياديّ خوارق مثل الحلول والرؤيا.. الّتي تحرّرنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ»، وقريبٌ من هذا الرأي يرى بعضهم أنّه «لا بدّ من البحث حول الأبعاد الروحيّة قبل البحث عن القضايا والمسائل التاريخيّة» [انظر: بورنقشبند، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، مجلّة الحياة الطيّبة، العددان 21 و22، السنة 7، ص 136].

العوائق الّتي تعترض طريقها، منها:

1ـ أنّ تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسها بنفسها، إذ إنّ هٰذه نظريّةٌ في حدّ ذاتها وليدة الواقع، ونتيجة ظروفٍ زمكانيّةٍ معيّنةٍ، والأحكام الّتي تطلقها ليست خارجةً على التاريخ، فالّذين طرحوا هٰذه النظريّات لم يخرجوا من واقعهم، بمعنى أنّهم ليسوا فوق الزمان، وإنّما هم يتحدّثون ضمن التاريخ. وعلى هٰذا الأساس فإنّ هٰذه النظريّة وغيرها هي وليدة واقعٍ معيّنٍ لا يمكن أن تتعدّاه إلى غيره أو أن تنطبق عليه.

2ـ بناءً على هٰذه النظريّة سوف لا يكون ملاك الصحيح من القراءات المتعدّدة هو القراءة المطابقة للواقع المراد من قبل الشارع؛ لعدم إمكانيّة الفهم المطابق للواقع، وإنّما الملاك في ما يفهمه القارئ، فما يفهمه القارئ هو الصحيح، سواءٌ كان مطابقًا للواقع أم لا.

3ـ عدم إمكان فهم مراد الشارع والوصول إليه، وهٰذا ما يؤدّي إلى التناقض في النصوص الدينيّة، فالشارع تارةً يأمر بالتأسّي ووجوب العمل بالشرائع، بينما لا يمكن فهم مراده والوصول إليه.

4ـ تفاوت الفهم من شخصٍ إلى آخر بشكلٍ عرضيٍّ وطوليٍّ. من هنا فإنّنا أمام معانٍ كثيرةٍ متكثّرةٍ لنصٍّ واحدٍ، بعدد المفسّرين والتفاسير، بمعنى أنّ عمليّة الفهم لا نهاية لها. فهناك قراءاتٌ مختلفةٌ وغير متناهيةٍ للنصّ.

5ـ فهم النصوص غير ثابتٍ، وإنّما هو متغيّرٌ وسيّالٌ وتاريخيٌّ بشكلٍ دائمٍ، ولا وجود لفهمٍ ثابتٍ ونهائيٍّ لأيّ نصٍّ من النصوص.

6ـ لا يوجد معيارٌ معيّنٌ وضابطةٌ معيّنةٌ يتمّ من خلالها تمييز الصحيح منه من الفاسد.

## المباني الوجوديّة والأنثروبولوجيّة

تقوم التاريخيّة على أساس رؤيةٍ خاصّةٍ إلى الإنسان، وهو أنّه في حال التغيّر والتحوّل، وبالتالي ليس له أيّ ذاتٍ مستقرّةٍ أو جوهرٍ ثابتٍ، وهٰذه النظرة وليدة آراء هايدغر وتلميذه غادامير، وفي هٰذه الرؤية فإنّ التاريخيّة تسري إلى الوجود البشريّ وإلى عقله، فلا يمكن للعقل البشريّ أن يتجاوز حدود التاريخ وشرائطه.

بينما نجد أنّ الإنسان في الرؤية الإسلاميّة موجودٌ ذو بعدين طبيعيٍّ وميتافيزيقيٍّ، فقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ إشارةٌ إلى البعد الطبيعيّ، وقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ ناظرةٌ إلى البعد الميتافيزيقيّ. وهٰذه البعد الميتافيزيقيّ هو الّذي يوصل الإنسان إلى مقام القرب الإلٰهيّ، فعن طريق العبادة لله يخرج الإنسان من الإطار الطبيعيّ ليبلغ ما وراء الطبيعة: «العبوديّة جوهرةٌ كنهها الربوبيّة».

وكما أنّ للإنسان في الرؤية الإسلاميّة فطرةً واحدةً وهويّةً ثابتةً، وهٰذه الفطرة غير قابلةٍ للتغيّر والتبديل، وإن كانت قابلةً للشدّة والضعف. يقول ﷻ في الآية 30 من سورة الروم: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾.

هٰذه الفطرة الثابتة يشاهدها كلّ إنسانٍ من خلال تقلّب أحوال حياته كلّها، وحفظ ذكرياته، فمع مرور الأيام والسنين وكثرة الشؤون المادّيّة والقوى البدنيّة يدرك الإنسان أنّ حقيقته هي أمرٌ واحدٌ لا يتغيّر، ويجدها غير مقيّدةٍ بزمانٍ خاصٍّ أو مكانٍ معيّنٍ، بل يرى كلّ الأزمنة والأمكنة الّتي مضت منضويةً على ضوء وجوده.

هٰذا ويعدّ الإنسان في المنظومة الدينيّة بمثابة كتابٍ مفتوحٍ للقراءة. وإنّ أقصر طريقٍ لمعرفة الإنسان وأدقّ قراءةٍ لكتاب وجوده ـ بل الطريق الوحيد إلى معرفته بصورةٍ كاملةٍ وواقعيّةٍ ـ هو الرجوع إلى من خلق الإنسان وأوجد هٰذا

الكتاب (الإنسان). [جوادى آملى، صورت و سيرت انسان در قرآن، ص 35]

إنّ الأنبياء والأولياء والملائكة مأمورون بشرح حقيقة الإنسان، والغاية من وراء شرحهم للسماء والأرض هي معرفة الإنسان نفسه [المصدر السابق، ص 36]، فلا يعرّف القرآن الإنسان مثل المنطقيّين كحيوانٍ ناطقٍ، بل يعرّفه بالحيّ المتألّه [المصدر السابق، ص 37]، ويصوّره بالنظر إلى مبدئه وحقيقته وغايته [المصدر السابق، ص 39]؛ ليقدّم صورته الكاملة.

إنّ الرؤية التاريخيّة للإنسان تقود إلى الاستلاب والاغتراب (alienation) وإلى أزمة الهويّة (Identity Crisis). فللإنسان بعدٌ ثابتٌ لا يتغيّر، يقتضي مجموعةً من المتطلّبات والحاجات الثابتة، والتاريخيّة تعمل على تأصيل البعد المتغيّر والمتحوّل، ممّا يؤدّي إلى أن يترك الإنسان نفسه ويبتعد عن هويّته الثابتة. وبالتالي يقود إهمال البعد الروحيّ الملكوتيّ الثابت للإنسان نحو الغربة عن أهمّ أبعاده الوجوديّة. ومع تجاهل التاريخيّة للبعد الثابت تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسيّ في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل.

إنّ الإنسان في المنظومة القرآنيّة والدينيّة ليس موجودًا راكدًا مستقرًّا، مع أنّه قد يبدو كذٰلك، فالسعي والجدّ يدعو بدنه دومًا إلى الحركة، فهو في طور التحوّل والتكامل، وليس في حال التبدّل والتغيّر، كالفاكهة الّتي ما لم تبلغ مرحلة نضوجها، فهي في التكامل، والصيرورة هنا تعني التحوّل والتكامل من منزلةٍ إلى منزلةٍ أخرى ومن مرحلةٍ إلى أخرى. [المصدر السابق، ص 98 و99]

غير أنّ كافّة هٰذه التحوّلات والصيرورات تدور وفق محورٍ واحدٍ، ولا تخدش أبدًا في وحدة الإنسان. فإذا كان المراد من عنصر البسط والتطوّر في التاريخيّة هو هٰذا المعنى فهو مقبولٌ. أمّا إن كان المراد منها ما ينجرّ إلى تبدّل ذات الإنسان كما

يظهر من كلماتهم، فهٰذا الكلام غير صحيحٍ ولا دليل عليه.

في الرؤية الإسلاميّة، هناك تطلّعٌ من الإنسان نحو المطلق واللانهاية دائمًا، فالإنسان يسعى إلى رفع نواقصه، وفي كلّ لحظةٍ هو في صدد تزايد كمالاته، وهٰذا الأمر ينبع من ميله الفطريّ، وهو من دون ذكر الله لا يمكنه أن يطمئنّ أو أن يهدأ، فرغباته وحاجاته لا تنتهي، وكلّما يبلغ موضعًا لا يستقرّ فيه إلى أن يصل إلى الله، وهٰذا لا يعني أبدًا تبدّل ذاته وجوهره وروحه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28]، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6].

إنّ استئناس الإنسان بالحياة الصناعيّة لا يؤدّي به إلى الاشتغال بالطبيعة فحسب، بل ينجرّ الإفراط في ذٰلك إلى الإعراض عن ما فوق الطبيعة، ليس هٰذا فحسب، بل يقود إلى تغيّر نظرة الإنسان إلى نفسه، فيرها رؤيةً صناعيّةً وأداتيّةً، وعلى إثر ذٰلك لا نجد حديثًا عن الفطرة الثابتة. [جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 53]

المباني اللغويّة

أوّلًا: أنّ القول بأنّ اللغة كائنٌ حيٌّ، وأنّ مفرداتها ومعانيها تتغيّر لم يقم على دليلٍ حتّى عند أصحابه، بينما الأصل والقاعدة العامّة هي بقاء اللغة ومدلولات ألفاظها على ما هي عليه، إلّا إذا ثبت العكس(1).

---

(1) يذهب السيّد محمّدباقر الصدر إلى أنّ ما يطلق عليه أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة هو أصلٌ عقلائيٌّ، وهٰذا الأصل العقلائيّ يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف نتيجة التجارب الشخصيّة من استقرار اللغة وثباتها، فإنّ الثبات النسبيّ والتطوّر البطيء للّغة يوحي للأفراد الاعتياديّين بفكرة عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، وهٰذا الإيحاء وإن كان خادعًا، ولٰكنّه على أيّ حالٍ إيحاءٌ

ثانيًا: أنّ علماء الأدب وعلماء اللغة، حين يريدون التعرّف على مدلولات الألفاظ، فإنّهم يرجعون إلى العرف العربيّ المعاصر لصدور هٰذه الألفاظ، وأمامنا الشعر الجاهليّ، والشعر في العصر الأمويّ، ثمّ العبّاسيّ، وحتّى هٰذا اليوم يستخدم أحيانًا مفرداتٍ يكتنفها الغموض، لٰكنّ العلماء يتعاملون معها، وليس معنى ذٰلك أنّ هٰذه الأشعار مؤطّرةٌ بإطارٍ وبشروطٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ! بل إنّها في حِكَمها وعِبرَها تعبّر عن مفاهيم إنسانيّةٍ عامّةٍ، لا تختصّ بزمنٍ، ولا تختصّ بحضارةٍ. وهٰذا ما يسمّى لدى علماء الأدب بأصالة الثبات، فالأصل في المدلولات اللغويّة هو الثبات وعدم التغيّر، وعلى هٰذا فإنّ تغيّر المدلولات اللغويّة خلاف الأصل، يحتاج إلى شواهد.

ثالثًا: أنّ سيرة العقلاء قائمةٌ على ترتيب الآثار على الأوقاف والوصايا الموجودة في الوثائق القديمة، طبق ما يفهمه المتولّي في عصره، حتّى لو كان ذٰلك بعيدًا عن عصر الوقف. وهٰكذا بالنسبة للوصيّة، فإنّ المتحقّق في الخارج أنّه إذا وصلت لشخصٍ وصيّةٌ عمرها الزمنيّ أكثر من مئتي سنةٍ، فإنّه يقوم بترتيب الآثار بالعمل على وفق ما يفهمه وما يستظهره في زمان قراءته للوصيّة، وهٰذا يعني أنّه على طبق سليقته العقلائيّة يبني على وحدة الظهور الموجود في زمانه، مع الظهور الّذي كان في زمان كتابة الوصيّة، مع وجود هٰذا الفارق الزمنيّ.

رابعًا: المتشرّعة في سيرتهم، فمن كانوا في عصر الإمام العسكريّ عليه السلام ـ

---

عامٌّ استقرّ بموجبه البناء العقلائيّ على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ باعتباره حالةً استثنائيّةً نادرةً تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعيّة أصالة عدم النقل، أصالة الثبات، ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية التشريعيّة جعله احتمال التطابق حجّةً ما لم يقم دليلٌ على خلافه. [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 2، ص 189 و190]

مثلًا ـ ومع بعدهم عن زمان نزول القرآن الكريم ما يقارب القرنين والنصف، يعملون وفق ظواهره، وهٰذا يعني اعتمادهم على أصالة عدم النقل؛ لأنّ عملهم كان قائمًا على وفق الظهور الموافق لزمانهم، وعدم الإشارة إلى كونه مخالفًا للظهور الّذي كان في عصر نزول القرآن الكريم، بل كان عملهم على أساس عدم الاختلاف بين الظهورين، واتّحادهما معًا. ولم يَكن من الإمام العسكريّ عليه السلام ردعًا عن ذٰلك، مع أنّه كان متمكّنًا من الردع إن أراد.

**النتيجة**

لقد كانت انطلاقة مقولة تاريخيّة النصوص الدينيّة في فكر الحداثة الغربيّ. ولو قيل جدلًا إنّ لهٰذه المقولة ما يبررها ـ في الغرب ـ بالنسبة للنصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة الخاصّة بقومٍ بعينهم وبزمانٍ معيّنٍ، فإنّ دعوى تاريخيّة النصّ الدينيّ لا مكان لها ولا ضرورة تستدعيها بالنسبة للنصوص الدينيّة الإسلاميّة.

وذٰلك أنّ الدين الإسلامي هو الدين الخاتم وشريعته هي الشريعة الخاتمة ورسالته هي الّتي ختمت بها النبوّات والرسالات ، وعليه فإنّ تطبيق مقولة تاريخيّة النصّ الدينيّ بإطلاقها هي محلّ تأمّلٍ ونظرٍ.

تعاني أطروحة التاريخيّة ـ وفق رؤية وحدة المفهوم وتعدّد المصداق على مستوى المباني المعرفيّة والوجوديّة والأنثربولوجيّة واللسانيّة الّتي تتأسّس عليها ـ من الكثير من التشوّهات والملاحظات الّتي تقف حجر عثرةٍ أمام إمكانيّة توظيفها في إطار النصوص الدينيّة الإسلاميّة.

كما أنّ تتبّع الأدلّة والشواهد الدينيّة وآراء العلماء الأعلام تسوق إلى عدم قبول تغيّر المصاديق على نحو الكلّيّة الموجبة، بمعنى أنّ كلّ مصاديق المفاهيم

الدينيّة تاريخيّةٌ وتتحوّل وتتبدّل. وإنّما يمكن فقط الذهاب إلى أنّ بعض مصاديق المفاهيم الدينيّة تقبل التغيّر.

## قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة والحقيقة، ط 5، المركز الثقافيّ العربيّ ـ بيروت، 2006 م.
2. أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربيّ ـ بيروت، ط 4، 2000 م.
3. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ط 5، المركز الثقافيّ العربيّ ـ بيروت، 2000 م.
4. أركون، محمّد، "الفكر الإسلاميّ، قراءةٌ علميّةٌ"، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ والمركز الثقافيّ العربيّ ـ بيروت، ط 2، 1996 م.
5. أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ ـ بيروت، ط 2، 1996 م.
6. أركون، محمد، نقد العقل والإسلاميّات التطبيقيّة، مجلّة قضايا إسلاميّةٌ معاصرةٌ، السنة 15، العددان 47 و48، صيف وخريف 2011.
7. پورنقشبند، نادر، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، مجلّة الحياة الطبّيّة، العددان 21 ـ 22، السنة 7، المؤسّسة العالميّة للمعاهد الإسلاميّة العالمية، بيروت ـ 2007 م.
8. جوادى آملى، عبدالله، صورت و سيرت انسان در قرآن، مركز نشر اسراء ـ قم، ط 2، 1381 هـ.
9. جوادى آملى، عبدالله، فطرت در قرآن، مركز نشر اسراء ـ قم، 1379 هـ.

10. حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ [التكوّن والصيرورة]، مؤسّسة الانتشار العربيّ ـ بيروت، ط 1، 2006 م.
11. الزين، عماد أحمد، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، الأردنّ، كانون الأوّل 2014 م.
12. الصافي الگليبايگانيّ، لطف الله، الأحكام الشرعيّة ثابتةٌ لا تتغيّر، دار القرآن الكريم ـ قم، ط 1، 1412 هـ.
13. الصدر، محمّدباقر، المعالم الجديدة للأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.
14. عرب صالحي، محمّد، التاريخيّة والدين، منشورات مركز التحقيقات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ ـ طهران، ط 1، 1391 هـ.
15. عرب صالحي، محمّد، مبانى تاريخمندى قرآن، مجله فلسفه دين، دوره 13، عدد 4، زمستان 1395 هـ. ش.
16. العمري، مرزوق، التاريخيّة، المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، العدد 63، شتاء 2011 م.
17. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ترجمة: محمدعلي آذرشب، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام ـ قمّ، ط 1، 1421 هـ.
18. واعظى، احمد، در آمدى بر هرمنوتيک، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى ـ قم، ط 5، 1386 هـ. ش.
19. الواعظي، أحمد، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، ترجمة حسن علي مطر، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 27، 2017 م.

20. هايدغر، مارتين، الوجود والزمان.
21. يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، دار الفكر اللبنانيّ ـ بيروت ط 1، بلا تاريخ.