# التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

مرزوق العمري*

## الملخص

من المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة الحديثة مصطلح "التاريخية"، الذي كانت بداية ظهوره في نهاية القرن التاسع عشر، وأخذ بعد ذلك ينتشر، وتجلّت الحاجة إليه بفعل التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية، واستفحال نزعة الحداثة ثم ما بعد الحداثة. وقد قامت الدراسة بتوضيح مفهوم التاريخية: لغة واصطلاحاً ودلالة، ومحاولة التفريق بينه وبين مفهوم حداثي آخر هو التاريخانية، ورأت أن ثمة توظيفات حداثية للمفهوم في الخطاب الحداثي العربي. ومن أهمها نقد القراءة السائدة، والنظر إلى التاريخية بوصفها مقولة متقدمة، ودورها في مجال دراسة النصوص، واتخذت الدراسة من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد نموذجين لتمثيل هذا المفهوم.

**الكلمات المفتاحية:** التاريخية، القراءة الحداثية، النص الديني، التأويل.

## Abstract

Modern philosophy has produced certain terms, one of these terms is "historicism" which has emerged by the end of the 19th century, and spread widely through the development of human sciences and the spread of modernity and post modernity. This paper explained the concept and compared it with another one, namely "historicity." The paper found out that historicism has modern applications in modern Arab discourse such as the criticism of prevalent reading, and the study of text. The focus of the study is the writings of Muhammad Arcon and Nasr Hamid Abuzaid.

**Keywords:** historicity, historicism, religious text, hermeneutics.

* أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢٢م.

**مقدمة:**

يؤكد المهتمون بقضايا المعرفة أنَّ الفلسفة في الرّاهن تسجل عودتها إلى ساحة الاهتمام المعرفي، وهي عودة متميزة؛ كونها لم تستصحب إشكاليات الماضي لتتعاطى معها في الحاضر، بل راحت تستشكل من جديد بكل ما يتصل بالراهن المعرفي.

إنّ ما أفرزته الفلسفة الآن هو طبيعة النظر إلى قيمتها –الفلسفة– وحيويتها، التي صارت تتمثل في مقدرتها على إنتاج المصطلح وإبداع المفاهيم، على حد ما يرى الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (Gilles Deleuze)[١]

بُني حُكْمُ جيل دولوز على تتبع التحولات التي مرّ بها الدرس الفلسفي، إلى أن وصل إلى العصر الحديث، الذي تميّز بإبداع الكثير من المفاهيم في الحقل الفلسفي. تبعاً للإشكاليات التي تمحورت حولها عملية التفلسف. ولعل مسألة المرجعيات كانت أبرز هذه الإشكاليات التي تم التوسل في معالجتها بمناهج حديثة كالإبستيمولوجيا، من خلال آلية القطيعة المعرفية، وأيضاً بجهاز مفاهيميٍّ كانت التاريخيّة أحد مكوّناته.

والتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يفضي إلى أن كل شيء موقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. واستُثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيّما في المجالين السياسيّ والإيديولوجيّ، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيين. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي هو الخطاب العلماني العربي المعاصر، ويُفهم من هذا أنها من إشكاليات الفكر العربي الجديدة.

من هنا تشكَّل الباعث على البحث في هذا الموضوع، الذي يتمثل فيما يأتي:

– تجسُد مفهوم التاريخية بوصفِهِ مفهوماً ومذهباً، صار له أنصاره والمدافعون عنه في الغرب، وفي الإطار الفكري العربي، بل بدأت تصدر كتابات تتحدث عن التاريخية

[١] دولوز، جيل. **ما هي الفلسفة**، بيروت– الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي– المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٨. وجيل دولوز فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي، ولد في باريس سنة١٩٢٦م وتوفي سنة ١٩٩٥م، من مؤلفاته: نيتشه والفلسفة، الاختلاف والمعاودة، ما هي الفلسفة؟

مثل: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، وتاريخية الدعوة المحمدية لهشام جعيط.

– كونها صارت أحدَ انشغالات الفكر العربي في الراهن، لا سيّما في تمثلها في جدلية الدين والعلمانية، أو الدين والحداثة، وبدأت تتشكل إزاءها مواقف بين مُدافعٍ عنها ورافضٍ لها.

– المراهنة على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، ويُنظَر إليها على أنها الآلية الأقوى التي يتوسل بها الخطاب الحداثي في كسب رهانه، الذي هو تبرير العلمانية، انطلاقاً من النص نفسه.

– التباس مفهومها في المجالات التي توظّف فيها، وعدم وضوحها إلى الدرجة التي لم يستسغها الخطاب الديني. فضلاً عمّا يكتنفها من غموض لدى الخطاب الحداثي. ولذلك يمكن القول: إن الكتابة في هذا الموضوع شحيحةٌ جداً.

بناء على هذه المسوّغات انتظمت إشكالية هذه الدراسة، التي تسعى إلى متابعة هذا المفهوم من جهة دلالته، ومن جهة التوظيفات التي يوظف بها في الخطاب الحداثي. وتجدر الإشارة إلى أن التوظيفات الحداثية لهذا المفهوم، والمتحدّث عنها في هذه الدراسة هي توظيفات الخطاب الحداثي العربي في الراهن على وجه الخصوص. وقد اقتضت معالجة هذه الإشكالية الأخذ بمنهجية متعددة الأبعاد: البعد التاريخي، والبعد الوصفي، والبعد التحليلي. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة، منها: بعض كتابات محمد أركون، و نصر حامد أبو زيد، وعبد الله العروي، وعزيز العظمة وغيرهم.

## أولاً: دلالة التاريخية

**١. التاريخية في اللغة:** لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية، شأن المفردات العربية عموماً، التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ وقد يعود ذلك إلى أنّها لم تُستَعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوربية، مثل اللغة الفرنسية، التي

كانت تستعمل كلمة "Historicisme". فإذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية، سنجد أن التاريخية تِردُ بمعنيين: أولهما: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique"، وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصفاً منسوباً إلى التاريخ. وثانيهما: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث، ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعيُّ أحد الأقيسة العربية التي أخذت بها المجامع اللغوية، وهو: اطّراد النسب بالياء إلى كل لفظ، مصدراً كان أو اسماً مشتقاً أو اسمَ عينٍ أو حرفاً من أدوات الكلام، مع زيادة تاء النقل التي تُمحِّض اللفظ للمعنى.[٢] والمصدر الصناعيُّ يصاغ بزيادة حرفين في آخره، هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة.[٣] وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً كلمة "إنسان"، اسم أصله "الحيوان الناطق"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانيّة"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، والشفقة، والتعاون....

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ، فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلمّا زيد في آخر الكلمة الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخيّة"، وتغيرت دلالتها تغيّراً كلياً؛ إذ يُراد منها، في وصفها الجديد، معنى مجرّداً يدل على مختلف الصفات التي يختصّ التاريخ بها، مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني، إلخ. وهكذا لم تعد كلمة "تاريخيّة" وصفاً، بل صارت تدل على الاسمية (مصدر صناعي)، وليست إضافة الياء المشدّدة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي، بل لا بدّ من تاء النقل، وسميت كذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة

[٢] أبو السعود، عباس. **أزاهير الفصحى في دقائق اللغة**، مصر: دار المعارف، ١٩٧٠م، ص٣٩٠.
[٣] حسن، عباس. **النحو الوافي**، مصر: دار المعارف، ط٥، ج٣، ص٨٦.

"التاريخيّة" في قولنا: الأحداث التاريخيّة تعني مظهراً من الإنجازات التي تمت في الماضي، وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا: "تاريخيّة النص"، أو "تاريخيّة الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.[٤]

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخيّة" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية. وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث، فأول توظيف لمصطلح التاريخيّة في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة ١٨٧٢م حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير للغة الفرنسية.[٥] وأول ظهور لمصطلح "التاريخية" كان في نهاية القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ لذا عُدّت كلمة "التاريخيّة" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم بوصفها وصفاً للحضارة المادية.[٦] ومن هنا تتأكد دلالتها المادية؛ فبما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة، فهي في استعمالاتها أيضاً كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ إذ نجدها ترِدُ بمعنى الواقعية، التي تقابل الميثي والمثالي (الطوباوي) الذي يصعب التحقق من صحته. يقول محمد أركون: إنّ التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي: "تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي."[٧]

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني، فإنها تَرِد –أيضاً– للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان، والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث ارتباطها بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، ويتّضح لنا ذلك من تعريف نصر

---

[٤] اللبدي، محمد سمير نجيب. **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٢٨.

[٥] نقلاً عن: **مجلة الأصالة**، مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي بالجزائر، العدد ٤٩/٥٠، سبتمبر/ أكتوبر ١٩٧٧م، ص١٧.

[٦] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ص٦٨.

[٧] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١١٧.

حامد أبو زيد للتاريخية بأنها: "الحدوث في الزمن."[٨] وذلك في سياق مناقشة مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية؛ إذ يرى أنّها هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي، فإنّ الزمان مرتبط بالمكان، ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني. ومن ثَمَّ كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي؛ ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي(=الزمني)، ولهذا تعد "التاريخيّة" مفهوماً محايثاً لوجود العالم.[٩]

و"التاريخيّة" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميّز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخيّة" يوظَّف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط. وإعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت.[١٠]

من جهة أخرى نجد "التاريخيّة" تتميز عن مصطلح حداثي آخر، هو "التاريخانية". فالتاريخانية (Historicitè) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بشيوع مصطلح التاريخية (Historicisme)؛ إذ يرجع أول استعمال لمصطلح "التاريخانية" إلى سنة (١٩٣٧م)، دلالةً على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعدّها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة.[١١] ويميّز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "الألف والنون" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

---

[٨] أبو زيد، نصر حامد. **النص السلطة والحقيقة**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م، ص٧١.

[٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد سنة ١٧٩٨م، وتوفي سنة ١٨٥٧م، من مؤلفاته محاضرات في الفلسفة الوضعية.

[١١] العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص١٦.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه، يميّز أركون بين المصطلحين، فيرى أنّ "التاريخيّة" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل، في حين توهم "التاريخانية" بوجود معنى معروف للتاريخ.[١٢] وهو تمييز وصفيٌّ لم يُبْنَ على تحليل لغوي؛ إذ ركّز أركون على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان، دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. وقد ميّز معجم أكسفورد بينهما على النحو الآتي:

"التاريخيّة" (Historicism): الرأي القائل بإن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة "تاريخاني" (Historicist) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية.[١٣] هنا يتجلّى الفرق بين الكلمتين في كون التاريخيّة مذهباً أو نزعة، أما "التاريخانية" فهي صفة، وهذا ما أشار إليه معجم روبير (Le petit robert) الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخيّة" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية" فهي سمة ما هو تاريخي.[١٤] ولهذا نجد –أحياناً– الكلمتين توظفان توظيفاً واحداً، كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحداً أيضاً، وحتى المحاولات المعاصرة لتعريفهما ليست وافية بالغرض. وأهم المحاولات التي ميّزت بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون، فله إشارات في هذا، منها:

– التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها، إلى حد صعوبة استعماله؛ لأن معظم التعريفات إيديولوجية، في حين التاريخيّة غير ذلك.

– التاريخانية تقر بمسلّمات فلسفية أو إيديولوجية، أما التاريخيّة فتسمحُ لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.

---

[١٢] أركون، محمد. "الإسلام والتاريخية والتقدم"، **مجلة الأصالة**، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، ع٤٩/٥٠، س٦، سبتمبر/أكتوبر١٩٧٧م، ص١٩.

[١٣] هوكنز، جويس. وآخرون. **قاموس أكسفورد المحيط**، قاموس عربي إنجليزي، مراجعة وإشراف: محمد دبس، بيروت: أكاديما، د.ت.، ص٤٩٤.

[14] Le petit Robert de la Langue Française, nouvelle Edition (1992), p932.

– التاريخانية مرحلة تسبق التاريخيّة، والوصول إلى التاريخيّة مرهون بتجاوز التاريخانية؛ لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي.[١٥]

**٢. التاريخيّة في الاصطلاح**: أما التاريخية في الاصطلاح فقد عُرّفت تعريفات متعددة، منها:

– تعريف توران (Alaine Tourine) الذي عرفها بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي."[١٦] ونجد هذا التعريف في معجم روبير (Le petit robert) أيضاً، لكنه يضيف تعريفاً آخر، وهو أن كلمة "التاريخية" تعني: دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية.[١٧] كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس (Larousse)، فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية."[١٨]

ويفهم من هذه التعريفات تركيزها على الحقيقة، وأن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ. وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمُّن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضاً. وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال إنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ."[١٩] وهذه رؤية بُنيت على التعريفات السابقة، التي يؤول بنا تأملها إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص، ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

---

[١٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١٣٩. التيولوجي هو اللاهوتي، والإيديولوجي هو الفكري.

[١٦] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٨.

[17] Le petit Robert, p932.

[18] Le petit Larousse, Librrairie Larousse (1990), p493.

[١٩] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٥.

وقد التمس الخطاب الحداثي تسوّيغاً لهذا التوظيف؛ إذ يرى أن الفكر الإسلامي ذاته، الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى؛ فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" عُدّت أحدَ أبرز ملامح الرؤية التاريخية. والمعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ.[٢٠] بل نجد الحداثيين –أحياناً– يتجاوزون الفكر الإسلامي إلى النص القرآني نفسه، يقول محمد أركون: "نجد من خلال القصص القرآني أن وعياً تاريخياً بدئياً يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد."[٢١] وما دامت التاريخية كذلك –أي معرفة الحقيقة في التاريخ– فإنها تصبح فوق الإيديولوجيا التي تكرسها الانتماءات المذهبية، أو الانتصارات الإعلامية، بل هي الوضع البشري المعيش، الذي يمكّننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري.

وهنا يغدو معنى التاريخية هو القطيعة، بوصفها آلية من آليات البحث الإبستيمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار( Gaston Bachelard)،[٢٢] وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن، التي يقول عنها إنها تعني: "في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القراءات المنهجية والإبستيمولوجية."[٢٣] وإذا تأملنا كلام أركون هذا نجده ينطوي على تناقض؛ وذلك لسببين:

**أولهما:** أَنَّهُ يرى ضرورة إدماج مقولة "التاريخية" ضمن الفكر الإسلامي،[٢٤] فلو كانت التاريخية متحققة في النص القرآني، وفي الفكر الإسلامي، فما جدوى الدعوة إلى إدراجها في هذه الحال ضمن الفكر الإسلامي؟ ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!

---

[٢٠] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٨٢.

[٢١] المرجع السابق، ص١٣١.

[٢٢] فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1884م وتوفي سنة ١٩٦٢م. من مؤلفاته الروح العلمية الجديدة.

[٢٣] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٥.

**وثانيهما:** في دراسة محمد أركون للخطاب القرآني، يرى أن هذا الخطاب عندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية؛ لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي، فتصبح وكأنّها لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فتصبح شيئاً رمزياً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه.[٢٥] وفي هذا السبب الثاني –أيضاً– يبدو التناقض واضحاً في كلام أركون؛ إذ أشار من قبل إلى أن النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي، ومن جهة ثانية يراه أنّه هو الذي طمس معالم التاريخية بإضافة التقديس وخلعه على الواقع.

كما نجد أنّ التاريخية عرّفت بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة، مثل تعريف عزيز العظمة الذي قال: "هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه."[٢٦] وهذا التعريف يجعل من التاريخية مقولة حداثية، وشرطاً من شروط التعامل مع النص الديني؛ لأنه كان ينظر إلى هذا النص على أنه ليس مقدساً في ذاته، وإنما تقدَّس في التاريخ، وفيه ولد.[٢٧] وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أُضفيتْ عليها في التاريخ. وهو هنا يتفق مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه، وبهذا يتجلى التضارب الكامن في الخطاب الحداثي؛ إذ نجد أيضاً نصر حامد أبو زيد، الذي يرى أنّ التاريخية لا تقضي على قدسية النص القرآني، ولا إنكاره على أنه من عند الله سبحانه وتعالى، عادّاً من يقول بذلك جاهلاً.[٢٨]

والتاريخية حسب هذه التعريفات ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى عدِّ المقدَّس إحدى العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا عُدّت التاريخية رؤية ومفهوماً لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائي (المتعصب) –عقل المؤمن التقليدي–

---

[٢٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٢٦] العظمة، عزيز. **دنيا الدين في حاضر العرب**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦م، ص٩٤.

[٢٧] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٨] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٥.

لأن دوغمائيته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكل "المخيال" (L'imaginaire) الذي ينافي التاريخية.

من جهة أخرى نجد تعريفات ذات دلالة أنطولوجية؛ أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان، لا سيّما عنصر الزمان. وطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يُدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد استعان نصر حامد أبو زيد في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام؛ أي تقريرهم مبدأ حدوث الكون، الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية. ويعرّف نصر حامد أبو زيد "التاريخيّة" من هذا المنظور بأنها: "لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني."[٢٩]

ويلاحظ على هذا التعريف أنّه وقف عند الوجود في مستوييه: الإلهي والكوني، وبني على الفعل الإلهي الأول؛ فعل إيجاد العالم، بوصفه فعل افتتاح الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده، بما في ذلك النص القرآني، تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ.[٣٠] ويستنتج من هذا الكلام أمور عدة:

أولاً: وصف القرآن الكريم بالتاريخيّة؛ لأنه حسب نصر حامد أبو زيد كان بعد الفعل الإلهي الأول.

ثانياً:وصف السنة النبوية –أيضاً- بالتاريخية، بوصفها نصاً تجلى في الزمن وفي التاريخ كذلك. وبهذا يزيد نصر حامد أبو زيد سحب صفة التاريخيّة على النصوص التأسيسية. وهنا يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره للتاريخية، مثل الأمر التكويني "كن"، الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إذ يُعدّ حتى هذا الأمر داخلاً في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. وهنا – أيضاً- نجد مغالطات، منها:

[٢٩] المرجع السابق، ص٧١.

[٣٠] المرجع السابق، ص٧٣.

أ. النظر إلى الأمر التكويني "كن" على أنه كلام وهو سابق للخلق، ومن ثَمَّ يكون خارج التاريخ، ويبدو أن نصر حامد أبو زيد أدرك تناقضه في هذا الموقف، فراح يدعو إلى فهم هذا الأمر فهماً مجازياً.[٣١]

ب. بحسب قول نصر حامد أبو زيد، تصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات، وكأنه يرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بل يخالف جمهور المسلمين في النظر إلى موضوع الكلام الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة.[٣٢]

## ثانياً: التوظيفات الحداثية للمفهوم

يوظف مصطلح "التاريخيّة" في الخطاب الحداثي العربي المعاصر في مجالات عدة، منها:

**١. نقد القراءة السائدة:** أي القراءة المعتمدة للنّص القرآني عند المسلمين في القديم والحديث على أنه كلام الله الموحى به إلى محمد -صلى الله عليه وسلم- خلال عمر البعثة. وقراءة السّنة النّبوية بوصفها نصاً تشريعياً له سلطته، وبوصفها وحياً أيضاً، وقراءة التراث الإسلامي واستشراف مدى قدرته على ممارسته سلطته كذلك. وهي قراءات غدت مسلّمات لا تخضع للمناقشة، عدا اجتهادات العلماء التي تتكيف بظروفها. هذا التصور السائد في المجال التداولي الإسلامي، -في نظر الخطاب الحداثي- خضع لتكوين وتوجيه غير بريئين؛ أي أنه لم ينبنِ على فهمٍ موضوعيٍّ، بل على توجيه إيديولوجيٍّ؛ ولذا كانت القراءة النقدية للقراءة السائدة ضرورية —من وجهة نظر التاريخية- للكشف عن هذا البعد الإيديولوجي الكامن في القراءة السائدة منذ اللحظة التأسيسية حتى زمن القراءات الناقدة المستكشفة، التي تعتمد أساساً على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المتعددة.

وهذا التوجيه الإيديولوجي مبنيٌّ على نظرة خاصة لطبيعة تلك القراءات، التي كرّست وحدة إسلامية صلبة، وقفت في وجه الشبهات المثارة، وكلها لم تفلح في نشر

[٣١] المرجع السابق، ص٦٧.

[٣٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

نـــزعة التشكيك أو زعزعة القناعات، أوالتفكير في اللامفكَّر فيه بتعبير محمد أركون، الذي يعترف بعجز النقد المعاصر عن اقتحام القراءة السائدة، فيقول: "نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى عن فتح الإضبارات التي أُغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتي تخص المصحف وتشكُّله، ومجموعات الحديث النبوي الكبرى، وكتب الفقه الثانوية، وأصول الدين، وأصول الفقه."[٣٣]

لكن هذا الاعتراف في نظره لا يسوّغ ترك عملية النقد التي يجب أن تخضـــع لهـــا القراءات السائدة؛ لأن هذه الأخيرة عنده قراءة قديمة لم تقم بما يجب، فهـــي –علـــى الأقل– امتصت الزمن الوضعي للتاريخ الذي يشكل في الزمن القرآني عنصراً حاسمـــاً، وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير.[٣٤] ومن الأمور التي جعلتـــها تؤول إلى هذا المآل:

**أ. قرارات الحكام**؛ أي القرارات التي اتخذها الخلفاء بخصوص تدوين النصـــوص، مثل قرار عثمان بن عفان –رضي الله عنه– بتدوين المصحف الشريف، وقرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية. فكانت مثل هذه القرارات وما تلاها مـــن نشـــاط حركة التدوين أحدَ العوامل التي أدت إلى ترسيم التراث السُّني وإبعاد غـــيره. ويـــرى أركون أن هذه القرارات هي السبب المانع من التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية،[٣٥] وفي هذا اعتراف ضمني بانعدام العلمنة في الإسلام التأسيسي، الـــتي قـــال بوجودهـــا أركون في مواضع أخرى.

**ب. دوغمائية العقل المتلقي**: هذه الدوغمائية التي تتمثل في اليقينيات الرّاســـخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على أساس صـــحيح، مثل: التساؤل حول صحة النص القرآني، وصحة السنة النبوية ومكانتها التشـــريعية، وصحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة. إن عدم تساؤل المسلم حول هذه المواضيع –في نظر الخطاب الحداثي– يؤكد أن هـــذا

[٣٣] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٣٠.
[٣٤] المرجع السابق، ص٩٢.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٧–٢٨.

العقل لا يزال مسجوناً داخل سياج دوغمائي مغلق، وما يؤكد ذلك أنه حتى في الراهن لا يزال هذا العقل خاضعاً لهيمنة كبريات التفاسير، معتمداً عليها بوصفها مرجعيات لا يمكن تجاوزها.

وهذه القراءة في منظور الخطاب الحداثي مرفوضة؛ لطبيعتها الدوغمائية هذه التي تتوفر عليها، وصارت مرفوضة بشكل خاص لّما تزايد ضغط الحداثة، الأمر الذي أدى إلى التساؤل المستمر عن مدى تاريخية أكبر اليقينيات رسوخاً وتأصيلاً. من هذا المنطلق نجد كلام الحداثيين حول صحة القرآن الكريم بوصفه وثيقة تاريخية، ومدى الأهمية النظرية التي يكتسبها هذا التساؤل.[٣٦] ونجد مثل هذا الكلام أيضاً بخصوص السنة النبوية، التي وُجد أنّ أدبياتها قد تعرضت للتضخيم والمبالغات، ضمن عمليات التبجيل والتقديس التي خضعت لها تاريخياً.[٣٧]

**ت. عدم مراعاتها لطبيعة النص**: وهو أمر تم تغييبه في نظر الحداثيين من طرف القراءة السائدة. وطبيعة النص المتحدَّث عنه، هي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، وعدّ ذلك من أخص خصائصه. ويرى الحداثيون أن هذه الخاصية متحققة في النص الديني، فـ"القرآن ذو وجوه متعددة، فخذوا بوجهه الأحسن أو الحسن"، وينسبون هذا النص للنبي -صلى الله عليه وسلم- ويعدّونه حديثاً نبوياً، ثم يُقسِّمون النص الديني إلى: إلهيات، وتاريخيات. ويبرز مبدأ التعددية القرائية على مستوى التاريخيات.[٣٨]

والحكم بإمكانية تعددية قرائية تجلّى في الممارسات التأويلية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي في مساءلته النّص الديني، ومن خلالها يؤكد أن هذه الخاصية(=التعددية القرائية) قد أهدرت، وتم ترسيم النموذج المهيمن المتمثل في النموذج السُّني، المعتمد خلال المراحل المختلفة للدولة الإسلامية، ولا يزال مستمراً حتى وقتنا الحاضر، الأمر الذي جعل بعض الكتابات الحداثية تنظر إلى أن القراءة السائدة خالية من الوعي

---

[٣٦] المرجع السابق، ص١٢٩.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢١٠.

[٣٨] تيزيني، الطيب، والبوطي، محمد سعيد رمضان. **الإسلام والعصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارت لقرن جديد**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٠٣-١٠٤.

العلمي؛ لذا راح أصحاب هذه الكتابات ينادون بضرورة تكوين وعي علمي بالتراث.[٣٩]

**٢. النظر إلى التاريخية بوصفها مقولة تقدمية:** وتجلى ذلك من خلال تعريف (روبير) لها على أنها "مقولة وظَّفها الفلاسفة الوجوديون بالخصوص عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث والنظم والمنتوجات التي يتكون من مجموعها مصير البشرية."[٤٠] كما أن ظهور المصطلح -كما سبق بيانه- كان لأول مرة سنة ١٨٧٢م؛ أي أواخر القرن التاسع عشر، وهو عصر الانتصارات التي شهدها الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت الفرنسي وغيره، ونجدها توظَّف بالدلالةِ نفسها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ إذ توظف في هذا الإطار؛ إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعدّ الأديان إبداعاً إنسانياً لا وحياً إلهياً.[٤١]

ويتجلى هذا في معرض نقد أركون للفكر الإسلامي والفكر الديني، فيعدّ الدين مكوّناً من مكوّنات التاريخية.[٤٢] كما أنه يوظف التاريخية بوصفها مقولة وضعية تقدمية؛ بمعنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها، التي فصلت بها الواقعي عن الميثي والمتعالي والمقدس. لذا نجده يصف الفكر الإسلامي، الذي ينكر التاريخية لهذا الاعتبار بأنه: "بعيد جداً عن تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية، التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي والمتعالي، وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية."[٤٣] ولما كان الفكر الديني يتعالى عن المادة، كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى التركيز على الثقل التاريخي للأبعاد الوضعية للخيال الديني.[٤٤]

وتتجلى مقولة "التاريخيّة" حسب التوظيف الحداثي في مستويات عدة، أهمها:

---

[٣٩] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩١.

[٤٠] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص١٧.

[٤١] الحاج إبراهيم، عبد الرحمان. **المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله**، انظر: www.Al razi.net.

[٤٢] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٤٣] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٦٨.

[٤٤] أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٢٤.

أ. التاريخ الوقائعي للمسلمين: ويوظف التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المتعالي، ذي الطابع الغيبي، الذي يقوم على القراءة الإيمانية للأحداث والوقائع، التي عرفها الإسلام التأسيسي، ويثبت تأييد الله -عزّ وجلّ- للمؤمنين بالنصر في كثير من المعارك، وبالثبات في الكثير من المحن، فوقائعية التاريخ تلغي هذه الأبعاد التي هي أبعاد عقدية إسلامية أصيلة، وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت، أُنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى، التي يراد بها جيل الصحابة خلال عصر البعثة.

ب. ديناميكية المتغيرات: ويراد بها الأحداث المختلفة التي تتميز بالتغير والديناميكية، وما لها من تأثيرات وتداعيات مختلفة. ولذا كانت "التاريخيّة" تدل على النسبية والتطور، وتفسير الظواهر في ضوء أسبابها الوضعية، وكانت التاريخية تعني عند بعض المهتمين: دراسة التغيير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات.[٤٥] فـ"التاريخيّة" إذن هي التي تحدد لنا ديناميكية التغيرات، وتكريس التطور المستمر بدل الثبات، والتمييز الذي تحظى به النصوص الدينية بوصفها حقائق ثابتة، وهو تصور آت من الطبيعة المادية التي تقوم عليها النظرة التقدمية، التي ليست نقداً داخلياً، بل هي امتداد للنظرة الوضعية للدين والأشياء.

ت. تجلية الوعي الأسطوري: وهي دعوة يلح عليها الخطاب الحداثي؛ لأنه ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه لا يزال تحت سيطرة الطابع الأسطوري.[٤٦] ولم يقف الأمر عند الفكر الإسلامي فحسب، بل تعدى ذلك إلى النص القرآني نفسه. فنجد

---

[٤٥] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٤٦] الأسطورة هنا لا تدل على معناها السائد الذي يدل على الخرافة، بل بمعناها الإنثربولوجي؛ أي على أنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقا للمبدأ نفسه الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي، والربط بين المشاهد والمتخيل. انظر:

- حرب، على. **نقد النص**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٥م، ص٧٦.
- العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.
- أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨، ص١٩.

محمد أركون يقول بأن النص القرآني ذو بنية أسطورية.[٤٧] وهناك من حصر مفهوم "التاريخية" في هذا المعنى؛ أي إنها تعني الأداة التي تحرر النص من الأسطورة، وتعيده إلى نصابه من الواقع، وبذلك يمكن التعامل معه تعاملاً حداثياً.[٤٨]

ودعوى الخطاب الحداثي في هذا الإسقاط لمفهوم "التاريخيّة"، التماشي مع طبيعة النص؛ إذ يسجل الحداثيون أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها، وتمارس دورها على هيئة حداثة،[٤٩] كما نجدهم يسعون إلى تجلية ما يسمونه بالوعي الأسطوري بخصوص السنة النبوية؛ فمحمد أركون مثلاً يجعل من صراع النبي -صلى الله عليه وسلم- مع الكفار، وصراع أصحابه من بعده -بعد أن وسمه بالنضال- عملاً دنيوياً يحول دون دراسة التراث بالمعنى المتعالي، وأن الأمر يقتضي إعادة تحديد الإسلام بصفة عملية اجتماعية وتاريخية، مثلها مثل عمليات وسيرورات أخرى، وقد عُدِّلت هذه الطرق الدراسية عن طريق أشكال الحداثة المتتالية.[٥٠]

وأحسب أنَّ في هذا الموضع تعسُّفاً في توظيف مصطلح الحداثة؛ لأن الحداثة بمفهومها الغربي الحالي لم يكن لها وجود قديم، بل هي ثورة على الإنتاج الكلاسيكي، ودعوة لإحداث قطيعة معه، وتجلّى التعسف -أيضاً- في مجانبة أركون للمنهج التاريخيّ الذي يدافع عنه، والذي يدرس النص في الإطار الزمكاني، وبهذا فهو يخلع خصائص عصر على عصر آخر.

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظَّف للدلالة على المقدس، والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي، وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلاً ضدياً. أما التاريخية فتعني الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط السببية. ومن ثَمَّ فإنّ عملية تجلية الأسطوري، تقتضي الكشف عن طبيعة قداسة النص، التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص

---

[٤٧] أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠.
[٤٨] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.
[٤٩] أركون. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص١٩.
[٥٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وطبيعته. يقول عزيز العظمة: النص الديني مثل غيره من النصوص، فهي تخضع: "جميعاً في واقع الأمر إلى التاريخ، فهي من التاريخ ولدت، وفيه تقدّست، وبه انفعلت، وفيه أثّرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها."[٥١]

ومن خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها، يمكن تجلية هذا الوعي الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ما هو أخطر من ذلك: إلى إنكار المصدر الإلهي للدين؛ لهذا نجد المطالبة الملحّة للفكر الحداثي بضرورة إعادة النظر في تقويمنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظائفها، وعندئذٍ: "سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى، المتمثلة في الأديان، من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية، التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها."[٥٢]

وبناء على ما سبق نلاحظ أنّ التاريخية بحسب توظيفها الحداثي تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث، وإلغاء بُعدِها الإلهي، ونفي المصدرية الإلهية عن النص الديني. ويؤكّد قول نصر حامد أبو زيد بخصوص النص القرآني هذا الاستنتاج: "إنه نص بشري، وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً ...فالقرآن قي حقيقته منتَج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ...فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني."[٥٣]

---

[٥١] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٤.

[٥٢] أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٥٣] أبو زيد، نصر حامد. "مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق"، **مجلة القاهرة**، عدد أكتوبر ١٩٩٢م. نقلاً عن:
– عمارة، محمد. **الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٣٣.

**٣. في مجال دراسة النصوص:** وهو مجال حديث، تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي، وقد برزت كتابات في هذا المجال وبهذا العنوان "علم النص"، الأمر الذي يؤكد أنه صار ميدان بحث خاص، ثم أكدت لنا الأبحاث الفللوجية أن النص لم يعد أداة للمعرفة فحسب، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً؛[٥٤] أي إنّه لم يبق -كما كان- دليلاً يستدل به على مسألة معينة، بل أصبح هو نفسه مجالاً للدراسة والبحث تحت هذه التسمية التي صار ينعت بها وهي "علم النص."[٥٥]

ويلاحظ على الخطاب الحداثي تركيزه على النص الديني، والنظر إلى أنّ طبيعته القدسية هي التي كانت مفارقة للواقع. وهذا سرّ إبداع هذه الفضاءات المعرفية، بما في ذلك الحداثة الفللوجية التي قيل بأن بدايتها كانت في مجال دراسة النصوص المقدسة التي بلغت ذروتها مع الفيلسوف الهولندي سبينوزا (Spinoza).[٥٦] ومن ثم تمّ استنباط معنى الحداثة في مجال دراسة النصوص على أنها تحويل النص المقدس من الأسطورة إلى التاريخ.[٥٧] من خلال هذا تتأكد صلة الفللوجيا بالنص المقدس. كما أن الهرمينوطيقا/ التأويل (L' hermeunitique) وغيرها من المصطلحات التي تحولت للدلالة على معارف عصرية ارتبطت في نشأتها بالنص المقدس. ولهذا نجد امتداد هذه النزعة في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النص الديني الإسلامي من زاوية الحداثة الفللوجية، ويوظف "التاريخيّة " بوصفها آلية من آليات القراءة؛ لأنها تقضي بجعل النص مرهوناً بتاريخه، ساكناً فيه، متوقفاً عند لحظة ميلاده.[٥٨] ويسوّغ الحداثيون هذا الموقف بالنظر إلى نتائج اللسانيات الحديثة وغيرها من نتائج العلوم الإنسانية. ومن هذه التسويغات: طبيعة اللغة؛ فاللغة من منظور علم اللسانيات مرتبطة بالثقافة، لا تنفك عنها، وبذلك فالإنسان حينما يفكّرُ يفكّرُ بلغة

---

[٥٤] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٧.

[٥٥] مثل كتاب جوليا كريستيفا الذي عنونته بـ"**علم النص**" انظر:

- كريستيفا، جوليا. **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩١م.

[٥٦] فيلسوف هولندي ولد سنة١٦٣٢ بأمستردام وتوفي سنة ١٦٧٧م، اشتهر بدراسته الكتاب المقدس ونقده له. من مؤلفاته رسالة في اللاهوت والسياسة.

[٥٧] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٩.

[٥٨] الحاج إبراهيم. المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، مرجع سابق.

معينة، وما دام كذلك فهو محكوم بثقافة تلك اللغة، والثقافة أيضاً تتطور، وبخضوعها للتطور تصبح مع الزمن تاريخاً. ومادامت اللغة تتطور فلا بدّ من مراعاة هذه الخاصية فيها، وذلك بالنظر إلى طبيعة النص الديني من جهة علاقته باللغة والثقافة، وعلاقته بالنصوص الأخرى، من جهة، وتوظيف مناهج البحث اللغوي في دراسة النصوص، بما فيها النص الديني، من جهة ثانية.

فعن علاقته باللغة (=اللغة العربية) عُدّ النص الديني نصاً لغوياً، شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه، أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية، إلا من خلال اكتشاف القوانين العامة؛ أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة.[٥٩]

وهذا الكلام يُستفاد منه نزع صبغة الوحي والقداسة عن النص الديني، إذا ما أُريد أن يُدرس دراسة علمية حسب دعوى الخطاب الحداثي. ولذلك نجد هذا الخطاب يستدعي الأنثربولوجيا بوصفها فضاءً معرفياً يُستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، فيدرس النص المقدس مثل دراسة أي نص بشري؛ أي خلافاً للقراءة التي أرسى قواعدها العلماء المسلمون وحددوا آلياتها، وقد مرّ نقدهم لتلك القراءة، ودعوا إلى ضرورة قراءة حداثية. وما يدل على أنهم يسعون إلى نزع صفة القداسة عن النص القرآني مقولاتهم المتعددة، فنجد مثلا محمد أركون يعدّ الكلام الإلهي خاضعاً لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، ويرى أن النص القرآني مثل غيره من النصوص يمارس آليات الحجب والتحوير لطابعه الأسطوري وتركيبته الرمزية، ويرى أن هذا ما يؤكد تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي، أي تشكله وتجسيده للمتعالي ضمن شروط تاريخية لغوية وثقافية وأنثروبولوجية.[٦٠]

كما نجد نصر حامد أبو زيد أكثر وضوحاً في مجال ربط النص الديني ببيئته الثقافية، من خلال قوله بأنه نص تشكّل في الثقافة، ثم ساهم في تشكيلها، محاولاً في

---

[٥٩] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩٥. انظر أيضاً:
- أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط١، ١٩٩٣م، ص١٩.

[٦٠] تعليق علي حرب على كلام أركون في:
- حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص١٠٧.

ذلك ربط النص القرآني، والنص النبوي، بالبيئة الاجتماعية وبظواهرها، كظاهرتي السحر والكهانة، وربطه بغيره من النصوص، كالنص الشعري بوصفه ديوان العرب، وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني. وعلى هذا الأساس يعدّه نصاً لغوياً كسائر النصوص.[٦١]

ونظرة الخطاب الحداثي إلى طبيعة العلاقة بين النص واللغة على هذا النحو، وإلى أبعاد هذه العلاقة الثقافية والأنثروبولوجية، جعلته يحبذ دراسة النص الديني في ضوء مناهج التحليل اللغوي؛ فنصر حامد أبو زيد كان يرى أن هذه المناهج التي توظِّف علوم اللغة بفروعها المختلفة هي الكفيلة بدراسة النص الديني، لكونها تتواءم مع موضوع الدرس ومادته. واختياره لهذه المناهج اللغوية —حسبه- يعود إلى حقيقتين: الأولى: أن الإسلام يقوم على أصلين هما: القرآن والسنة. والثانية أنّ هذه النصوص لم تُلْقَ كاملة ونهائية، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً.[٦٢]

وتركيزه على الحقيقة الثانية يتجلى في دراساته المختلفة، وحاول من خلال هذه الحقيقة تأكيد تاريخية النص القرآني والنص النبوي؛ لأن المعهود عند علماء القرآن الكريم أن القرآن الكريم نزل خلال ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، وهذه الوقائع صُنّفت ضمن علوم القرآن تحت اسم "أسباب النزول القرآني". وهذا المبحث في علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي؛ لأن الخطاب الحداثي لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه، وعلماء القرآن الكريم، بل يعدّها عللاً مؤثرة، ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها. وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة، فإن النص مرتبط ببيئته وسببه، ولا يتجاوز في توظيفه ذلك.

---

[٦١] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٠م، ص٣١ وما بعدها.

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٥.

وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الدلالة، كما سيتبين ذلك فيما بعد. فمن حيث عدّ أسباب النزول عللاً لا مناسبات نجد محمد سعيد العشماوي يقول: "الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها."[٦٣] ومعنى كونها ليست مناسبات؛ أي إنها كانت عللاً مؤثرة، اقتضى وجودها وجود النص الديني واستوجب نزوله. وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل مُنجَّماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد -أيضاً- أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها."[٦٤] وهذا الكلام هو ما يؤكد تاريخية النص الديني في نظر الحداثيين؛ إذ يعدّون النص الديني، والنص القرآني على وجه الخصوص ذا تاريخية معينة؛ سمّاها العلماء المسلمون بغير اسمها لأغراض معينة، فاصطلحوا عليها بِـ: "أسباب النزول."[٦٥]

مما سبق من خلال بيان علاقة النص باللغة، عرفنا كيف آل الأمر إلى القول بتاريخية النص القرآني، وهذا مبتغى الخطاب الحداثي. لكن هذه الآراء تترتب عنها نتائج غاية في الخطورة من زاوية التصور الإسلامي. ومن هذه الأمور الخطيرة: هدم مبدأ عموم الدلالة، الذي هو مبدأ أصيل في نصوص الوحي، لتحلّ محله مبادئ أخرى وضعية تشكل مرجعية بديلة، هي العقل الحديث. وتجلى هدم مبدأ عموم الدلالة في الخطاب الحداثي مع الكثير من الذين ينخرطون في التعاطي مع النص الديني.

فنصر حامد أبو زيد يقول: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة."[٦٦] وارتباطه بتلك المرحلة لا يمكن أن يكون صالحاً كمرجعية لمرحلة أخرى، لا سيّما المرحلة الراهنة في نظره، ويعيب على الفكر الإسلامي رفضه التاريخية في مجال النص الديني، واصفاً من يرفضها بالجهل والوهم، من

---

[٦٣] العشماوي، محمد سعيد. **أصول الشريعة**، بيروت: دار إقرأ، ط٢، ١٩٨٣م، ص٦٠.
[٦٤] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٩٧.
[٦٥] العظمة. **دنيا الدين في حاضر العرب**، مرجع سابق، ص٩٧.
[٦٦] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص١٣٥.

منطلق أن الدلالة اللغوية لها قوانينها التي تختلف عن أنماط الدلالات الأخرى. ويشير إلى أن هناك نصوصاً أدبية وشعرية لا تزال تمارس وجودها، وتنتج الدلالة، ويجد قارئها متعة وفائدة، فما بالك بنص مثل القرآن الكريم، فبكل تأكيد لا يمكن أن يتوقف عن التواصل دلالياً.[٦٧]

وفي هذا تناقض جليٌّ؛ فمن جهة يقول بعدم عموم الدلالة، وأن النص مرتبط ببيئة محددة، ومن جهة ثانية يحاول إثبات أن التاريخية لا تهدم مبدأ عموم الدلالة. وبذلك تكون محاولة نصر حامد أبو زيد التلفيقية محاولة غير مجدية، لا سيّما وأن غيره من دعاة تاريخية النص الديني يؤكدون إلغاء عموم الدلالة بخصوص النص الإسلامي.[٦٨] بل يصل بعضهم إلى قول كلام غاية في الخطورة في إطار دفاعهم عن العلمانية بوصفها رؤية ملازمة للمقدمة السابقة (=عدّ أسباب النزول عللاً لا مناسبات) على النحو الذي نجده عند محمد أركون في دعوته إلى توظيف التحليل الأنثروبولوجي في دراسة النص الديني، ويرى أنّ هذه الدراسات هي التي تمكّن الإنسان من إغناء معرفته بالتجربة البشرية للإلهي.[٦٩] كما نجده في هذا الإطار يتنبأ بتحول اهتمامات المسلمين التي يصفها باللامبالاة إلى الاهتمام بالتاريخ الأرضي، الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي.[٧٠] هذا الكلام قيل سنة ١٩٧٧م، وأحسب أن هذه النبوءة خاطئة، بدليل أنها تلتها انتصارات إسلامية عالمية، حقق الفكر الإسلامي فيها تفوقه في أقطار إسلامية عديدة، لعل أقربها إلى زمن نبوءة محمد أركون انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

وبما أنّ مقولة التاريخية وظّفت حداثياً في مجال دراسة النصوص، بما في ذلك النص الديني، فقد عدّ النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية، تُسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطور، ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخاً، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي، فقد عُدّ نصاً لغوياً،

[٦٧] المرجع السابق، ص٧٥.

[٦٨] مثل محمد أركون، محمد سعيد العشماوي، عبد المجيد الشرفي، صادق جلال العظم، الطيب تيزيني... وغيرهم.

[٦٩] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطني للكتاب، ١٩٩٣م، ص٩٥.

[٧٠] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٣٩.

تشكّل في الثقافة، واكتسب سلطته في الواقع، وأُضْفيت عليه القداسة، و لم يكن مقدساً في ذاته، وعدّت المناهج اللغوية هي الكفيلة بإثبات ذلك، ولهذا كان السبَّاقون إلى طرق هذه المواضيع هم علماء اللغة. ويخص الخطاب الحداثي بالذكر هنا طه حسين، الذي يُعدّ رائد الحداثة التاريخية في التاريخ العربي الحديث، وعدّه نصر حامد أبو زيد الفدائي الأول، كما وجده محمد أركون من الذين فرضوا أسلوباً لا يرضخ للتزمُّت، ولا للحشوِ، بإخضاع تراث الماضي[٧١] لفحصٍ انتقاديّ؛ حتى يُعاد ربطه بالميثي، وحتى يتم فضح التمويه، وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة.[٧٢]

أمام هذه التوظيفات الحداثية المختلفة لـ"التاريخيّة"، وأمام وقوفنا على الأهداف التي كانت ترمي إليها تلك التوظيفات؛ فقد كان توظيفها في نقد القراءة السائدة بغية إبدالها بقراءة أخرى بديلة، وكان توظيفها بوصفها مقولة تقدمية لإحداث قطيعة مع النص، من حيث كونه مرجعيةً دينيةً وتأكيدَ بشريةِ الأحداث. و لم يبتعد توظيفها في مجال دراسة النصوص عن المعنى التقدمي الذي وظّفت به؛ إذ كانت تهدف من خلال هذا التوظيف الأخير إلى عدّ النص الديني نصاً لغوياً مثل سائر النصوص اللغوية البشرية.

ولا شكّ في أنّ هذه التوظيفات الحداثية لمفهوم "التاريخيّة" في مجال دراسة النص الإسلامي مرفوضةٌ من جميع جوانبها، وإدخال "التاريخيّة" في هذا المجال أحد رهانات الخطاب الحداثي في نقد الفكر الديني، ولكنه رهان يستحيل كسبه، وهذا باعتراف دعاة التاريخية أنفسهم. يقول محمد أركون في هذا المجال: "التحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية في الوسط الإسلامي أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية (=وجهة نظر الباحث)، ولكنه من الوجهة الموضوعية أمر خطير، إن لم يكن مستحيلاً."[٧٣]

---

[٧١] يوظف محمد أركون مصطلح التراث لا للدلالة على التراث بالمعنى السائد فقط، بل للدلالة على نصوص الوحي أيضاً.

[٧٢] أركون. محمد. **الفكر العربي**، ترجمة: عادل العوا، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٥٦.

[٧٣] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢١.

ووجه الاستحالة هنا في كون التاريخية تلامس مناطق محرمة، وتطرق أبواباً بشكل خاطئ، بل يصعب عليها طرقها. وتبدو الاستحالة والحذر في موقف أركون نفسه حينما غيَّر عنوان كتابه من "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". كما نجد نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن تلك التاريخية، عادّاً إياها ليست بمقولة مبتدعة منافية للنص الديني، ولكن فهمها هو الذي اعتراه لَبْسٌ.[٧٤] وحتى يتفادى التصادم، وحتى يزول الالتباس ويصبح في الإمكان القول بـ"التاريخيّة" وإدخالها في مجال النص الديني، يقترح الخطاب الحداثي مفاهيم مفتاحية يستعان بها على فهم "التاريخيّة"، وتوظيفها في المستويات المختلقة التي سبق ذكرها، ومن هذه المفاهيم:

– **الدوغمائية**: (Le dogmatisme) أو الوثوقية، وهي من المفاهيم الإجرائية التي توظف في تحليل الفكر وإدراك طبيعته، ومن ثم كيفية التعامل معه. واختيار مقولة الدوغمائية لتوظف في الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، اختيار مسوّغاته الإنثربولوجية، الهادفة إلى جعل مجال اشتغالها هو المجال الديني. ونجد أركون مثلاً ينتقي هذا المفهوم ويتخذه مفهوماً مفتاحياً لتوظيف "التاريخيّة" معوّلاً على أنه يعين على: أثرها في تشكيل وضعيات غير قابلة للدفاع عنها، وأثرها في تشكيل حمية سياسية ودينية، وكيف تحولت إلى استراتيجية رفض.

ومن خلال هذه الوظائف المنوطة بـ"الدوغمائية" بوصفها مفهوماً مفتاحياً، يمكن التوصل إلى الكشف عن سرّ قبول المسلمين وثقتهم في الذين دوّنوا لهم النصوص الدينية، والكشف عن تحامل الحكام في فرض صيغة رسمية للنص القرآني.[٧٥] وهذا الكلام يهدف إلى زعزعة قناعات المسلم وثقته ويقينه بخصوص تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ العلوم الإسلامية، وإذا أمكن تحقيق هذه الزعزعة فإنّه يسهل توظيف البديل، الذي هو العلمانية.

– **الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي**: والميثي نسبة إلى كلمة ميث (Le mythe) وتعني الأسطورة، وهذا الإجراء يوظف في مجال بيان "التاريخية"

[٧٤] أبو زيد. **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها.
[٧٥] أركون. **الإسلام والتاريخية والتقدم**، مرجع سابق، ص٢٨.

بوصفها مقولة تقدمية، تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة، والعقل الوضعي. وحتى يتسنى التعامل بهذا الإجراء لتوظيف التاريخية، يميّز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي؛ فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى، لكنه لا يزال حياً يمارِس وجوده، أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع مثل: التغير، والانقطاع، والارتباط بالأسباب الوضعية، وغير ذلك. وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما مفهوماً مفتاحياً، يكشف عن تقدمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، فقد رأى محمد أركون أنّ: النص القرآني أسطوريُّ البنية؛ ولذلك وجد أنّ الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر.[٧٦] فإذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني، فإن هذا يُحتِّم علينا إدخال التاريخيّة؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية.

– **فلسفة اللغة:** وهي أداة توظَّف في مجال علاقة التاريخيّة بدراسة النصوص؛ ففي ضوء فلسفة اللغة يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر، والأسباب التي صارت بها اللغة العربية نموذجاً. هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر، وهو الذي جعل من اللغة وحياً موحى، وقضى على معطيات التاريخية، ومادام النص الديني في الاعتبار الحداثي نصاً لغوياً، فبفلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته،[٧٧] ففلسفة اللغة تقضي بأن اللغة إبداعٌ إنسانيٌّ، لا وحي؛ وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة الخطاب الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

**خاتمة:**

من خلال عرضنا لهذين البعدين للتاريخية: مفهومها الذي تم التطرق إليه من جهة الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، وتوظيفاتها الحداثية التي تم التطرق فيها إلى توظيفاتها في الخطاب الحداثي العربي، الذي يمكن القول: إنه كان امتداداً للخطاب

[٧٦] المرجع السابق، ص٢٩.

[٧٧] المرجع السابق، ص٣٠.

الغربي في الإطار العربي الإسلامي، وإلى أهم الآليات التي يتوسل بها في عملية الأرخنة، يمكن تقرير النتائج الآتية:

– التاريخية بما هي مفهوم، تم إبداعه في الفضاء الفلسفي الغربي، وهو على ارتباط بإشكالية المرجعية التي كانت من مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة، وتجلّى توظيفها في الصراع الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب.

– التاريخية مفهوم يُكرِّس القطيعة مع الماضي، ويعدّ المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوزَ زمكانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه. وهذه القطيعة المكرسة صارت لها تجليات مختلفة، منها الانتقال من المقصدية إلى موت الكاتب بوصفه إجراء هرمينوطيقياً.

– الخطاب الحداثي العربي يريد توظيف مفهوم التاريخية، ونقله إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي في إطار جدلية الدين والعلمانية الدائرة في الساحة الفكرية العربية، وهو أمر ينمُّ عن تحوّل نمط الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ فبعدما كان الرافض للمرجعية الدينية يتموقع خارج النص صار يتموقع داخل النص، وبعدما كان الرفض يبدأ من خارج النص صار يبدأ من النص ذاته، وبعدما كانت آليات الرفض العلوم الطبيعية، صارت العلوم الإنسانية.

– مفهوم التاريخية على ارتباط بمسألة القراءة؛ ولذلك يوظف بكيفيتين:

أ. مفهوم إجرائي؛ إذ إنها يُتوسل بها في عملية القراءة، لا سيّما قراءة النصوص، وبالأخص النصوص الدينية، بحكم أنها أقدم النصوص المتوفرة لدى الإنسان، وساعد على ذلك –إلى حدٍّ ما– التطور الذي حققه درس الفللوجيا، وهو الأمر الذي كان مع قراءات (سبينوزا) في بدايات عملية التحديث، وفي الفلسفة المعاصرة مع (غاستون باشلار)، والقول بالقطيعة المعرفية مروراً (بأوجست كونت).

ب. مذهب ورؤية: توظّف التاريخية بوصفها مذهباً يسلكه المؤمنون به، ليؤسسوا من خلاله رؤى وأحكاماً على المواقف والنصوص والمسائل.

– توظيفات الحداثيين للتاريخية إجراءً ورؤيةً في الإطار الإسلامي انبنى على عملية المقارنة، وهي مقارنة ليست صحيحة من جميع وجوهها؛ لأن القول بتاريخية النص الديني الإسلامي يفضي إلى نتائج تخالف الإسلام ذاته، مثل التشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن.... ولهذا بدا الموقف الحداثي في القول بتاريخية النص الإسلامي مضطرباً، كما تم بيان ذلك من مقولات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.