الموقف الحداثي من النص القرآني

الأستاذ الدكتور
محمد عبد اللطيف عبد العاطي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة قطر
mlatif@qu.edu.qa

ملخص

هذه الدراسة تُعْنَى ببيان مفهوم الحداثة، ومفهوم النص في الفكر الحداثي، وَتَعْرِضُ معالم الموقف الحداثي من النص القرآني، وهي الأسطورية، والتاريخية، والأنسنة، وسلطة القارئ، ونسبية المعاني، ثم تَنْقُدُ في نقاط موجزة كُلَّ أساس منها، وَتَرْصُدُ خلفية هذا الموقف من خلال بيان نشأة الفكر الحداثي في الغرب، وَعَرْضِ مراحل تطور الفكر التأويلي الغربي، وهي الخلفية التي تؤكد أن هذه المعالم كلها مقتبسة من هذا الفكر التأويلي بمراحله المتتابعة، وأن الحداثة في العالم العربي تحذو حذو الحداثة الغربية على الرغم من أنها قد نشأت في ظروف ترتبط بالمأزق الذي مرت به البيئة الغربية؛ والتي أحدثت قطيعة مع الموروث الديني الغربي بسبب الممارسات الكنسية، وهي الظروف التي لم تتحقق، ولا يمكن أن تتحقق في البيئة الإسلامية؛ لأن النص القرآني في طبيعته، وفي وثاقة ثبوته، ثم في مضمونه يختلف تمام الاختلاف عن النصوص المقدسة لدى الغرب.

كلمات مفتاحية: القرآن، الحداثة، الغرب، القارئ، التأويل.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فقد نشأ في العالم العربي تيار فكري يرى أن الثقافة الإسلامية الموروثة هي العائق بين هذا العالم وبين الحداثة بشقيها القيمي والمادي، وهذه الثقافة تتجاوز التراث الإنساني لتشمل المصدر الرئيس للإسلام، وهو القرآن الكريم، فهذا الكتاب ـ من وجهة نظر هذا التيار ـ يتناقض مع الحداثة؛ لأنها تقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القيم، وعلى أن المعرفة هي اكتشاف حقيقة المجهول الذي لا ينتهي، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبيًّاً، وإنَّما هو إنساني، وهذا يتناقض تناقضًا تامًّا مع الموقف المعرفي القرآني، الأمر الذي يؤكد أن الحداثة والقرآن ندان لا يجتمعان.

وقد صرح آلان تورين بذلك في قوله: "من المستحيل أن نطلق كلمة حديث على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقًا لوحي إلهي"(١).

(١) نقد الحداثة، آلان تورين ص ٢٩.

وقرر أدونيس أنه لا يمكن أن تنهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربي إلا بهدم البنية التقليدية السائدة في الفكر العربي، وبالتخلُّص من المبنى الديني التقليدي، وبرفض كل تفسير يُسَلِّمُ بالغيبيات، ومنها ما يعرف بالقطعيات القرآنية(١).

ومن هذا المنطلق بنى رموز هذا التيار علاقتهم بالقرآن الكريم على نحو لا يؤمنون معه ـ في أفضل الأحوال ـ إلا بالآيات التي يمكن أن تتوافق دلالاتها مع توجهاتهم الفكرية، وجنح كثير منهم إلى اعتبار النص القرآني تراثًا تاريخيًا غير صالح للواقع المعاصر إلا إذا تمت إعادة قراءته بمعزل عن الأصول والقواعد المتعارف عليها في فهمه، وبلغت ببعضهم "رقة الدين وقلة التقوى إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كل قائل"(٢)، والتزموا في الجدال بالقاعدة التي وضعها بشر المريسي في جدال علماء الشريعة حين قال: "إذا احتجوا عليكم بالقرآن؛ فغالطوهم بالتأويل، وإذا احتجوا بالأخبار؛ فادفعوها بالتكذيب"(٣).

لهذا كان من الضروري أن نتعرف على معالم موقف هذا التيار من النص القرآني، وأن ندرس خلفية هذا الموقف وأدواته، بعيدًا عن محاولات التمويه التي تهدف إلى صرف الأنظار وتشتيت الأفكار؛ إذ "الاعتبار بطريقة القائل، وسيرته، ومذهبه، وما يدعو إليه، ويناظر عليه"(٤).

وقد جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ "**الموقف الحداثي من النص القرآني**"، والتي اتبعت فيها المنهج الوصفي المقترن بالمنهج التحليلي لتجيب عن سؤال: ما معالم الموقف الحداثي من النص القرآني، وما خلفيته؟

وقد اشتملت على ثلاثة مباحث؛ بينت في أولها مفهوم الحداثة، ومفهوم النص في اللغة وفي الاصطلاح، ثم مفهومه في الفكر الحداثي العربي، وعرضت في المبحث الثاني معالم الموقف الحداثي من النص القرآني، وهي الأسطورية، والتاريخية، والأنسنة، وسلطة القارئ، ونسبية المعاني، وتتبعت في المبحث الثالث خلفية هذا الموقف من خلال عرض نشأة الفكر الحداثي في الغرب، وبيان مراحل تطور الفكر التأويلي الغربي، وأتبعت ذلك بخاتمة أوردت فيها أهم النتائج، ثم ذكرت قائمة المراجع.

---

(١) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس ١/ ٦٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥/٦٥.

(٣) الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/١٠٣٨.

(٤) مدارج السالكين لابن القيم ٣/٤٨١.

ويبقى أن كثيرًا من الدراسات السابقة قد ركزت على تحليل مقولات رواد التيار الحداثي ثم نقدها مقولة إثر مقولة، وفكراً لرائد إثر فكر لرائد آخر، فظفرنا ـ مثلاً ـ بدراسات تتعلق بمقولات محمد أركون، وأخرى تتعلق بمقولات نصر حامد، وثالثة تتعلق بمقولات محمد شحرور.

لكن دراستي تُعْنَى بمحاولة رصد معالم الموقف الحداثي من النص القرآني من خلال كتابات رموزه، ثم بيان خلفية هذا الموقف وأدواته، وهي تنأى عن الخوض في الفروع والجزئيات؛ لأن "الفروع لا حد لها تنتهي إليه أبدا"(١) ولهذا كان "لابدّ أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم"(٢).

المبحث الأول: مفاهيم تأسيسية

أولًا: مفهوم الحداثة

الحداثة في اللغة: مشتقة من الحديث بمعنى الجديد، والحديث: نقيض القديم، يقال: حدث الشيء يحدث حدوثًا، وأحدثه، فهو محدث وحديث(٣). قال ابن فارس: "الحاء والدال والثاء أصلٌ واحد، وهو كونُ الشيء لم يكُنْ. يقال: حدثَ أمرٌ بَعْد أن لم يكُن. والرجُل الحَدَثُ: الطريُّ السّن. والحديثُ مِنْ هذا؛ لأنّه كلامٌ يحْدُثُ منه الشيءُ بعدَ الشيء"(٤).

وهذا المعنى اللغوي يفيد أن دلالة مصطلح الحداثة نسبية؛ لأن كل قديم كان حديثًا بالنسبة لما قبله، وكل ما هو حديث اليوم سيكون قديمًا في المستقبل.

والمفهوم الغربي للحداثة ينبني على أنها ثورة عقلية مستمرة، لا تقيم أي اعتبار للاعتقادات والعادات التقليدية، أي أنها لا تعترف بالأسس الدينية، بناءً على أنه لا المجتمع، ولا التَّاريخ، ولا الحياة الفردية تخضع لإرادة كائن أسمى يجب الإذعان له(٥).

وقد استوحى الحداثيون العرب مفهومهم للحداثة من المجال التداولي الغربي(١)؛ فهي تعبر عن حركة التغيير الذي لا يتوقف، وعن الشغف بطرح الأسئلة القلقة التي لا

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠٣/١٩.
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٣٢٨/٢.
(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة ح د ث.
(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة ح د ث..
(٥) انظر: نقد الحداثة، آلان تورين ص ٣٢.

تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية، بقدر ما يفتنها قلق التساؤل، كما تعبر عن الرغبة غير المحدودة في الانفتاح[٢].

ولهذا وصفها محمد أركون بأنها هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، وهي بهذا الوصف عبارة عن مشروع لا يكتمل مطلقًا[٣]. وقرر عبد المجيد الشرفي أنها "ليست مفهومًا إجرائيًا، اجتماعيًا أو سياسيًا أو تاريخيًا، إنها بإيجاز: نمط حضاري يختلف جذريًا عن الأنماط الماضية أو التقليدية"[٤].

وما سبق يعني أمرين:

الأول: أن مفهوم الحداثة في المجال التداولي الغربي وفي دائرة الحداثيين العرب يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنسبية دلالتها في اللغة، نظرًا لارتباط هذه الدلالة بالزمن الحاضر الذي يكون قديمًا بالنسبة لكل زمن يأتي بعده، فكما أن الحداثة لها ما قبلها، فإنه سيكون لها ما بعدها.

الثاني: أن الاستلهام العربي لمفهوم الحداثة من المجال التداولي الغربي لا يخلو من إشكالية تتجلى في أن هذا الاستلهام لا حداثة فيه؛ بل هو دليل واضح على التبعية النابعة من الشعور الطاغي بتميز الآخر، وازدراء الذات؛ حيث يأخذ نفس الصيغة التي حصلت في الغرب، ويسعى إلى تنزيلها في المجال التداولي الإسلامي.

ثانيا: مفهوم النص

النص في اللغة: الإظهار والتحريك والرفع، مشتق من نَصَّ يَنُصّ، نصًّا، فهو ناصّ، ومنه نصَّ الحديثَ ينصه نصًّا: رفعه. وكل ما أظهر فقد نصّ، وسمي المكتوب والملفوظ نصًّا؛ لأنه يحرك ويظهر ويرفع إلى السامع بخطاب مفيد[٥].

أما النص اصطلاحًا فقد تعددت تعاريف العلماء له، ومنها ما يأتي:

- عرفه الجرجاني بأنه "ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، وهو ما لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل"[٦].

---

(١) "المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده". مقدمة ابن خلدون ٢٨٣/١.

(٢) انظر: تقويم نظرية الحداثة، عدنان النحوي، ص٣١.

(٣) انظر: من منهاتن إلى بغداد، محمد أركون وجوزيف مايلا ص١٧٧.

(٤) انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي ص٣٠، ٣١.

(٥) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة ن ص.

(٦) التعريفات، الجرجاني ص٢٤١.

- عرفه ابن حزم بأنه "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء"(١).
- ذكر السيوطي أنه "اللفظ المفيد المرتفع عن قبول التأويل، وقيل: ما لا يحتمل إلا تأويلًا واحدًا، وقيل: ما وقع في بيانه إلى أقصى غايته" (٢).
- عرفه آخرون بأنه "اللفظ الكاشف لمعناه، الذي يفهم المراد به من غير احتمال، بل من نفس اللفظ"(٣).

وما سبق يعني أن معنى النص يتعدد بحسب الحقل المعرفي، فالنص عند علماء الأصول غيره عند علماء الفقه، غيره في دائرة البحث القانوني أو الأدبي، ولكن هذا التعدد لا ينفك عن المعنى اللغوي الذي هو الرفع والظهور والتحديد والتعيين.

مفهوم النص في الفكر الحداثي:

مفهوم النص عند الحداثيين يشوبه كثير من الغموض، فالنص عند حسن حنفي قد يكون "أدبيًا من الأعمال الأدبية، أو قانونيًا من مجموعات الدساتير والقوانين، أو تاريخيًا من الوثائق والسجلات والموسوعات، أو دينيًا من الكتب المقدسة"(٤). وهو بهذا يساوى في المنزلة بين النص الديني والنصوص الأدبية والقانونية والتاريخية، بل إن تأخيره النص الديني في الذكر له دلالة ظاهرة، وقد أكد أدونيس على تلك المساواة في قوله: "إنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصًا لغويًا، خارج كل بعد ديني، نظرًا وممارسةً: نصًا نقرؤه، كما نقرأ نصًا أدبيًا"(٥). وهو يسعى من وراء ذلك إلى أن يتم التعامل مع النص القرآني بحسب نفسية وفهم كل قارئ له، وهذا ينبني على أن النص ليست له ثوابت، وأن معناه قد يتغير بحسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وبحسب الفروق بين الأفراد، وتبعًا للثقافات والعصور، بل قد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقًا لمراحل العمر بالنسبة للفرد الواحد، وطبقًا لتجاربه، وهذا يعني أنه مجرد قالب يتشكل طبقًا لمستويات الشعور(٦).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤٢/١.
(٢) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، السيوطي ٢٥٠/١.
(٣) إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري ٣٠٥/١.
(٤) دراسات فلسفية، حسن حنفي ص٥٢٧.
(٥) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس ص١٩.
(٦) انظر: دراسات فلسفية، حسن حنفي ص٥٣٩.

أما نصر حامد فيجعل الهيمنة للفكر الإنساني على النص القرآني قائلًا: "الاجتهاد هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولي الرئيسي ـ القرآن ـ وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية ـ الأحاديث ـ مشروعية الوجود ذاتها"(١). وعلى الرغم من اعترافه بربانية مصدره في البداية، إلا أنه يقرر أنه قد: "تحول من كونه نصًا إلهيًا، وصار فهمًا نصًا إنسانيًا؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"(٢). وقد انتهى إلى نفي ربانية مصدره فقال: "النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تَشَكَّلَ في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا"(٣).

وكذلك قرر عبد المجيد الشرفي أن القرآن نصٌّ قابل لعدد غير محدود من التأويلات؛ لأنه نصٌّ رمزي ثري، يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح، ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء في خطابهم(٤).

وقد فَسَّرَ حِفْظَ الله تعالى لهذا النصّ بحفظ محتوى الآيات، وليس ألفاظها، فقال: "إن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، والتي دونت في ظرف معين، وتنتسب إلى أقوام بأعيانهم"(٥).

وبهذا يتبين أن مفهوم النص القرآني عند الحداثيين مفهوم ضبابي، والمقصود من ذلك اعتباره مساويًا لسائر النصوص الإنسانية، تمهيدًا للتعامل معه على أنه نصّ بشري تُطَبَّقُ عليه مناهج وأدوات سبق تطبيقها على غيره من النصوص، وأثبتت فاعليتها في ذلك.

والحقُّ هو ما قرره الإمام ابن القيم من أن هذا هو مقدار النص القرآني الكريم في فهم هؤلاء، وفي علمهم ومعرفتهم، وليس مقداره في نفس الأمر(٦).

***

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد ص٢٧.
(٤) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي ص١٢.
(٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص ٥٠.
(٦) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٩١/٣.

المبحث الثاني: معالم الموقف الحداثي من النص القرآني

الفكر الحداثي كما يقرر علي حرب مزدوج الهدف، فهو يرمي أولًا إلى نقد التراث الإسلامي وتحليله، مع تركيز الاهتمام على النص القرآني بشكل خاص بوصفه محور الثقافة الإسلامية، ويرمي ثانيًا إلى تقديم تأويل علمي أو فهم موضوعي للإسلام، على نحو مضاد للطريقة التي تمارسها أو توظفها المؤسسات أو الجماعات الدينية(١).

وفي ضوء هذين الهدفين يمكن إجمال معالم الموقف الحداثي من النص القرآني الأسطورية، والتاريخية، والأنسنة، وسلطة القارئ، ونسبية المعان.

المعلم الأول: الأسطورية

أكد الخطاب الحداثي على فكرة أسطورية القرآن الكريم، وتبنى دراسة محمد خلف الله، التي قرر فيها أن القصة القرآنية لا تتضمن المصداقية التاريخية، وأنها مجرد أساطير وظفها القرآن الكريم لتحقيق مقاصده، ولهذا ينبغي دراستها باعتبارها قصصًا أدبيًا يحمل أهدافًا أخلاقية(٢).

وتجلت فكرة الأسطورية أيضاً في رَبْطِ محمد أركون بين الحكايات التوراتية والخطاب القرآني؛ واعتبارهما نموذجين رائعين من نماذج التعبير الأسطوري(٣)، ثم فيما ورد في أحد كتبه من أن أساطير الإسكندر الأكبر، وقصة السبعة النائمين في الكهف، والحكايات العربية القديمة؛ كل هذا كانت له أصداءٌ واضحة في القرآن(٤).

وقد وَسَّعَ عبد المجيد الشرفي دائرة هذه الفكرة، فقرر أن حديث القرآن الكريم عن الجن، وعن هبوط آدم من الجنة، وعن دور إبليس والشياطين والملائكة، وعن الطوفان، وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الأسطورية، كله مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والتصورات الحديثة(٥).

وكان تساؤلُ علي حرب وإجابته واضحين جدًا في بيان الهدف من التأكيد الحداثي على فكرة الأسطورية، حيث قال: "ماذا يبقى من الدين إذا انتفى منه جانبه القدسي، وبُعده الغيبي أو محتواه الأسطوري؟ لا شيء هامًا؛ لأن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني وللدعوات التي تتم باسم الدين، بل الأسطورة تقف وراء المشاريع،

(١) انظر: الاستلاب والارتداد، علي حرب ص٩٩.

(٢) انظر: الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢١٠.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٨٤.

(٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٤٥.

القديم منها والحديث، الرجعي والتقدمي"[١]، ثم وصف النص الديني بأنه "نصٌ ذو بنية أسطورية"[٢].

وأسطورية النص القرآني تستلزم ـ بحسب أركون ـ القيام بنقد تاريخي، لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية، التي أحدثتها الروايات القرآنية، بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي، كما تستلزم القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن يُنجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلاً ومعنىً جديدًا[٣].

وفكرة الأسطورية السابقة لا يمكن قبولها للأسباب الآتية:

١- أنها تستهدف ـ في حديثها عن القصص القرآني ـ إدخال القرآن الكريم في دائرة النصوص البشرية بغية نفي مصدره الرباني، مع أن القرآن نفسه قد استند إلى قصصه في إثبات ربانية مصدره، ومن البديهي أنه لا يمكن أن يستند إلى الأساطير في إثبات حقيته.

فتعقيبًا على قصة مريم عليها السلام قال تعالى: {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ} [آل عمران: ٤٤].

وتعقيبًا على قصة نوح عليه السلام قال تعالى {تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا} [هود: ٤٩].

وقال تعالى تعقيبًا على قصة يوسف عليه السلام: {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ} [يوسف: ١٠٢].

ففي هذه الآيات بيان لنبوة محمد عليه السلام، إذ جاءهم ـ وهو أمي ـ بغيوب لا يعلمها إلا من شاهدها، وهو لم يكن حاضرا لها، ولم يقرأها في كتب أهل الكتاب.

ويرى البعض أن النكتة في النصّ على نفي حضوره صلى الله عليه وسلم القوم إذ يلقون أقلامهم أو إذ يمكرون في آية يوسف بعد النص على كون القصة من أنباء الغيب هي أن هذه المسألة لم تكن معلومة عند أهل الكتاب، بحيث تكون هناك شبهة في أنه قد أخذها عنهم[٤].

---

(١) نقد النص، علي حرب ص٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص٢١١.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٠٣.

(٤) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٢٤٨/٣.

٢- الأسطورية تنطلق من اعتبار القرآن نسخة معدلة من التوراة والإنجيل، وأنه يتضمن أنواعًا من الخلط، والحذف، والإضافة، والمغالطات التاريخية، مع أن القرآن ينص على أنه مهيمن على ما سبقه من الكتب في قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ} [المائدة: ٤٨] وفيه تَحَدٍّ واضح لمقارنة ما تضمنه بما تضمنته تلك الكتب، قال تعالى: {كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [آل عمران: ٩٣] (١)؛ ولا يمكن أن يكون قد اعتمد على ما سبقه ثم يعلن هيمنته عليه، ويطلب تلك المقارنة لاكتشاف الحقيقة؛ لأن هذا لن يكون في صالحه.

٣- أنها تتجاهل حقيقة إيراد القرآن الكريم قصصًا كاملة لم ترد في شيء من الكتب السابقة، مثل قصة أنبياء الله تعالى صالح وهود وشعيب، ومثل اقتراع بني إسرائيل في أمر كفالة السيدة مريم، فهذه الأنباء ليس عند أهل الكتاب فيما بين أيديهم من كتب حديث عنها، الأمر الذي يؤكد ربانية مصدر هذه القصص(٢).

٤- ما ذكره القرآن الكريم من تفصيلات بعض القصص التي لم ترد في الكتب السابقة ينفي فكرة اقتباس القصص القرآني من هذه الكتب، ومن ذلك أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وتعليم الغراب لابن آدم كيف يواري سوأة أخيه، وعدم ذكر هذه الأمور في الكتب السابقة لا يدل على عدم وقوعها، بل يدل على أن القرآن ليس نسخة مكررة من تلك الكتب.

٥- الأسطورية تتناقض مع ما أثبته العلم الحديث من حقائق أوردها القرآن الكريم في قصصه، مثل حقيقة نجاة بدن فرعون المذكورة في قوله تعالى: {فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ} [يونس: ٩٢] (٣).

---

(١) في هذه الآية رد على اليهود وتكذيب لهم، حيث أرادوا جحود ما نطق به القرآن من تحريم الطيبات عليهم لبغيهم وظلمهم، فقالوا: لسنا بأوّل من حرّمت عليه، كانت محرّمة على نوح وعلى إبراهيم ومن بعده من بنى إسرائيل. وغرضهم تكذيب شهادة اللَّه عليهم بالبغي والظلم والصدّ عن سبيل اللَّه، وما عدّد من مساويهم التي كلما ارتكبوا منها كبيرة حُرم عليهم نوع من الطيبات عقوبة لهم. وقوله: قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْراةِ فَاتْلُوها أمر بأن يحاجهم بكتابهم ويبكتهم مما هو ناطق به من أن تحريم ما حرّم عليهم تحريم حادث بسبب ظلمهم وبغيهم، وقد روى أنهم لم يجسروا على إخراج التوراة وبهتوا وانقلبوا صاغرين، وفي ذلك الحجة البينة على صدق النبي صلى اللَّه عليه وسلم. انظر: الكشاف للزمخشري ٣٨٥/١، ٣٨٦.

(٢) انظر: التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب ٤٤٧/٢.

(٣) انظر: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠.

٦- التباين بين منهج ورود القصص في القرآن ومنهج وروده في الكتب السابقة، حيث يغيب الخيال القصصي في القرآن تمامًا، ويتم التركيز على العبرة والعظة وعلى الأحداث دون الأزمنة والأمكنة وأسماء الأشخاص، إلا عندما تقتضي الضرورة أو الحاجة ذلك، وهذا عكس ما هو موجود في الكتب السابقة [١].

٧- بعض القصص القرآني قد تنزل للرد على سؤال وجهه كفار قريش إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بناء على توجيهات أحبار اليهود، فقد بَعَثَتْ قُرَيْشٌ النَّضْرَ بْنَ الْحَارِثِ، وَعُقْبَةَ بْنَ أَبِي مُعَيْطٍ إِلَى أَحْبَارِ يَهُودَ بِالْمَدِينَةِ، فَقَالُوا لَهُمْ: سَلُوهُمْ عَنْ مُحَمَّدٍ، وَصِفُوا لَهُمْ صِفَتَهُ، وَأَخْبِرُوهُمْ بِقَوْلِهِ، فَإِنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ الأَوَّلِ، وَعِنْدَهُمْ عِلْمُ مَا لَيْسَ عِنْدَنَا مِنْ عِلْمِ الأَنْبِيَاءِ. فَسَأَلُوا أَحْبَارَ يَهُودَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَوَصَفُوا لَهُمْ أَمْرَهُ، وَبَعْضَ قَوْلِهِ، وَقَالاَ: إِنَّكُمْ أَهْلُ التَّوْرَاةِ، وَقَدْ جِئْنَاكُمْ لِتُخْبِرُونَا عَنْ صَاحِبَنَا هَذَا، فَقَالَتْ لَهُمْ أَحْبَارُ يَهُودَ: سَلُوهُ عَنْ ثَلاَثٍ، فَإِنْ أَخْبَرَكُمْ بِهِنَّ فَهُوَ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَالرَّجُلُ مُتَقَوِّلٌ، فَرُوا فِيهِ رَأْيَكُمْ: سَلُوهُ عَنْ فِتْيَةٍ ذَهَبُوا فِي الدَّهْرِ الأَوَّلِ، مَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِمْ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ لَهُمْ حَدِيثٌ عَجِيبٌ. وَسَلُوهُ عَنْ رَجُلٍ طَوَّافٍ، بَلَغَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا، مَا كَانَ نَبَؤُهُ، وَسَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ مَا هُوَ؟ فَإِنْ أَخْبَرَكُمْ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ نَبِيٌّ فَاتَّبِعُوهُ، وَإِنْ هُوَ لَمْ يُخْبِرْكُمْ، فَهُوَ رَجُلٌ مُتَقَوِّلٌ، فَاصْنَعُوا فِي أَمْرِهِ مَا بَدَا لَكُمْ. فَأَقْبَلَ النَّضْرُ وَعُقْبَةُ حَتَّى قَدِمَا مَكَّةَ، فَقَالاَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ: قَدْ جِئْنَاكُمْ بِفَصْلِ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ، قَدْ أَمَرَنَا أَحْبَارُ يَهُودَ أَنْ نَسْأَلَهُ، عَنْ أُمُورٍ، فَأَخْبَرُوهُمْ بِهَا، فَجَاءُوا الرَسُولَ صلى الله عليه وسلم، فَسَأَلُوهُ عَمَّا أَمَرُوهُمْ بِهِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "أُخْبِرُكُمْ غَدًا بِمَا سَأَلْتُمْ عَنْهُ" وَلَمْ يَسْتَثْنِ فَانْصَرَفُوا عَنْهُ، فَمَكَثَ خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، لاَ يُحْدِثُ اللَّهُ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ وَحْيًا، حَتَّى أَرْجَفَ أَهْلُ مَكَّةَ، وَقَالُوا: وَعَدَنَا مُحَمَّدٌ غَدًا، وَالْيَوْمَ خَمْسَ عَشْرَةَ قَدْ أَصْبَحْنَا فِيهَا لاَ يُخْبِرُنَا بِشَيْءٍ مِمَّا سَأَلْنَاهُ عَنْهُ. وَحَتَّى أَحْزَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُكْثُ الْوَحْيِ عَنْهُ، وَشَقَّ عَلَيْهِ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ. ثُمَّ جَاءَهُ جَبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بِسُورَةِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ، فِيهَا مُعَاتَبَتُهُ إِيَّاهُ عَلَى حُزْنِهِ عَلَيْهِمْ وَخَبَرُ مَا سَأَلُوهُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْفِتْيَةِ وَالرَّجُلُ الطَّوَّافُ، وَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: ٨٥] [٢].

---

(١) انظر: المصدر السابق ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٥٩٣/١٧.

وهذا يعني أن أحبار اليهود كانوا متيقنين أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس لديه علم بهذه الأمور، والحوار يؤكد أن مشركي قريش لم يكونوا على علم بها، إذ لو كانوا يعلمونها، لقالوا: إننا نعلمها، وسيكون باستطاعة محمد أن يجيب عن سؤالنا عنها.

المعلم الثاني: التاريخية

لقد تفاخر أركون بأنه أول من أثار موضوع "تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"(١).

والتاريخية عنده "ليست مُجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"(٢).

وهذه التاريخية لها بعدان "الأول تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرازًا ثقافيًا لمجتمع معين، أو بعبارة أوضح: كونه منتجًا بشريًا بعيدًا عن التعالي والتقديس، والثاني تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، أي كونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعُد هناك حاجة لها"(٣).

فالبعد الأول ينفي المصدرية الإلهية للقرآن الكريم، أما البعد الثاني فيكرس مبدأ الحكم على آياته من خلال تاريخها، وليس من دلالتها الذاتية، ويحبسها في زمنها الذي تنزلت فيه، ولهذا فَضَّل أركون استخدام مصطلح "الظاهرة القرآنية" بحيث يغرس القرآن في التاريخية(٤).

وإذا كان محمد شحرور قد أكد على أن القرآن هو كتاب الوجود المادي والتاريخي(٥)؛ فإن نصر حامد قد رَبَطَ بين كونه منتجًا ثقافيًا وتاريخيته(٦)، "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصًا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محدودة، هي فترة

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢١٢.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٤٨.
(٣) العلمانيون العرب وموقفهم من القرآن، مصطفى باحو ص١٤٥.
(٤) انظر: تعليق هاشم صالح، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص١٩٩.
(٥) الكتاب والقرآن، محمد شحرور ص٩١.
(٦) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٢٧.

تشكيلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تُعد جزءًا منه؛ من هذه الزاوية تُمثّل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التأويل والتفسير"(١).

وقد سعى أركون إلى تأكيد فكرة تاريخية القرآن في ضوء تاريخية ارتباطه بلحظة تاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة، وبنى على ذلك أنه لم يعد ممكنًا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن(٢).

كما انطلق طيب تزيني من علم أسباب النزول إلى القول بتاريخية القرآن، وهو يرى أن البعد التاريخي في القرآن ليس تأويلاً فقط، بل تنزيلاً(٣).

وفكرة التاريخية السابقة لا يمكن تنزيلها على النص القرآني للأسباب الآتية:

١- أنها تستند إلى كون القرآن استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية كانت موجودة إبان نزوله؛ وهذا يتناقض مع حقيقة أنه قد جاء ليصنع الواقع وفق رؤيته، وأنه كان واضحًا في مواجهة الواقع، وفي السعي لاجتثاث كل ما لا يتوافق مع تلك الرؤية من جذوره، وأن هذا هو ديدنه مع كل واقع في كل زمان ومكان، ولهذا قال الله تعالى: {فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا} [الفرقان: ٥٢] أي جاهدهم بالقرآن(٤).

٢- أن القول بتاريخية النص القرآني يعني القبول بأنه منتج إنساني، يخضع لكل ما تخضع له النصوص البشرية، وهذا يتناقض مع ما ثبت من ربانية مصدره، فقد قال تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا} [الفرقان: ١].

٤- أن الأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم نوعان: الأول: نوع ثابت لا يتغير لا بحسب الأزمنة أو الأمكنة، مثل وجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، ونحو ذلك، فهذا لا مجال فيه لاجتهاد يأتي بشيء يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: نوع يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا أو مكانًا أو حالًا، وذلك مثل مقادير التعازير وأجناسها وصفاتها(٥).

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٢٠٦.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢١٢.

(٣) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تزيني ص٢١٤، والإسلام والعصر تحديات وآفاق، طيب تزيني ص١٣٥.

(٤) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٦٤/٦.

(٥) إغاثة اللهفان لابن القيم ٣٣٠/١-٣٣١.

٥- أن الله تعالى قد وضع الشرائع، وألزم الخلق الجري على سننها، وصار هو المنفرد بذلك؛ لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، ولو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع، ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام(١).

٦- أن السيرة النبوية تشهد بالمصدرية الربانية للقرآن الكريم، وأنه لا يمكن أن يكون من نتاج محمد صلى الله عليه وسلم أو من نتاج بيئته، فقد كان معروفًا في قومه بالأمين الذي لا يكذب، ولم يجرب عليه أحد كذبة واحدة قط، ولم يطعن فيه أحد من أعدائه بكذبة صغيرة ولا كبيرة.

٧- أمية الرسول صلى الله عليه وسلم منصوص عليها في قوله تعالى: {وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ} [العنكبوت: ٤٨]، والمعنى: أنك ما كنت تقرأ كتابًا ولا تخطه، وهذا يعني نفي حالتي التعلم، وهما التعلم بالقراءة والتعلم بالكتابة استقصاء في تحقيق وصف الأمية، وفيه أعظم دلالة على أنه موحى إليه من الله تعالى(٢).

ولا يوجد برهان تاريخي على قراءته صلى الله عليه وسلم لشيء من كتب أهل الكتاب، أو اطلاعه على ثقافة غيرهم، أو على أن مخالفيه قد ادعوا ذلك وبرهنوا عليه في زمنه، وقد قرر القرآن الكريم حجة عقلية تنفي أي زعم في هذه الناحية، قال تعالى: {قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [يونس: ١٦] (٣).

٨- أن العرب كانوا يرصدون كل آية أو سورة يقرؤها النبي صلى الله عليه وسلم، ولو وجدوا فيما جاءهم به شيئًا يدل على تأثره بثقافة بيئته لتمسكوا به، ولكان سببًا في عدم تحول الجزيرة العربية بأكملها إلى الإيمان بخصوصية القرآن الكريم، لكنهم ألقوا زمام التسليم والإذعان له، بعد أن وجدوه نصًّا لغويًا فريدًا ومغايرًا لكل المواضعات اللغوية التي أَلِفُوهَا أو سمعوا عنها.

٩- تسليم عدد لا يحصى من اليهود والنصارى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده بالمصدرية الربانية للقرآن الكريم، وإيمانهم بأنه وحي منزل ينفي دعوى تأثره بما في كتبهم، وبعضهم كانوا من أحبار يهود مثل عبد الله بن سلام رضي الله عنه.

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ٥٠/١.

(٢) انظر: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١٠/٢١.

(٣) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٢٦٣/١١.

المعلم الثالث: الأنسنة

الأنسنة "مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان إلى الإنسان، أو كل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان"(١).

إنها تعني نفي الصبغة الإلهية عن النص القرآني، وصبغه بالإنسانية، وقد صرح نصر أبو زيد بأن "القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك؛ يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها؛ ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"(٢).

ويعتقد شحرور أن القرآن قد تحول بعد نزوله إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي(٣). وهذا التحول قد تم منذ لحظة نزوله؛ أي أنه عند قراءة النبي صلى الله عليه وسلم له لحظة الوحي قد تحول من كونه نصًا إلهيًا؛ وصار من ناحية الفهم نصًا إنسانيًا(٤). وهذا يعني أن "الدين، أي دين صناعة بشرية، وليس الإسلام استثناءً من هذا القانون"(٥).

والأنسنة تستلزم أن النص الديني سيكون عرضة لكل ما يعتري النصوص الإنسانية من التغير والتبدل؛ ولهذا وصف عملية جمع القرآن بأنها عملية مُخترقة، وأنها قد تأثرت بالمصالح السياسية المتصارعة، فتم زيادة آيات، ونقص آيات أخرى، وقد حدث هذا بسبب أنه "لم يُجمع في مصحف إلا بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم ببضع سنين، بمبادرة أولى صدرت عن عمر بن الخطاب، كصيغة اقتراح طرحه على أبي بكر الخليفة في حينه، مما يعني أنه في حياة محمد لم يكن هناك شيء حاسم على الأقل من هذا القبيل"(٦).

وبحسب تيزيني فإن أسباب التغيير الذي خالط القرآن الكريم تتمثل في "الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النص المقدس القديمة التي احتفظ بها القراء والمرتلون

---

(١) انظر: النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي ص١٦.
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٢٠٦.
(٣) الكتاب والقرآن، محمد شحرور ص٦٢.
(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٢٦.
(٥) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد ص٧٠.
(٦) النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة، طيب تزيني ٥/٦٣-٦٥.

المحترفون في ذاكرتهم رغم كل شيء، وعدم كفاية وضوح الكتابة العربية التي تختلط بها بعض الحروف بسهولة"(١).

وهذه الدعوى تلتقي مع ما طرحه الشرفي في قوله: "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقةً إلا على الرسالة الشفوية التي أبلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته"(٢).

وفكرة الأنسنة لا يمكن تنزيلها على النص القرآني للأسباب الآتية:

١- أنها تستهدف طمس دلالات النص القرآني، من خلال إخضاعه لعملية تفكيك ثم إعادة بنائه، على نحو تتغير معه هويّته عبر تحويله إلى نص يعبر عن قارئه الإنسان، وليس عن منزله وهو الله عز وجل.

٢- أنها تنفي قداسة القرآن بتحويل آياته من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وتصبح مجرد نص تم إنتاجه وفقًا لمتطلبات ثقافة لغته، فتتأتى دراسته على النحو الذي تتأتى به دراسة كل النصوص الأخرى، وهذا يتنافى مع خصوصيات هذا النص، ومع الأساس المنهجي الذي ينبغي أن يحكم عملية دراسته، فكما أن كل علم لا تصح دراسته إلا بمنهجية مناسبة له فإنه لا يجوز أن نقتحم ساحة الدرس القرآني إلا وفقًا للآليات المناسبة لهذا الدرس.

٣- أن المصدرية الإلهية للنص القرآني كانت ولا تزال مدخلًا لكثير من الجهود المنضبطة التي بذلت في فهمه وتفسيره، وفكرة الأنسنة تستهدف تجاوز كل هذه الجهود، وترك البناء عليها في عملية فهمه، والفكر الحداثي لا يستثني من هذا التجاوز بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن، أو تفسير الصحابة والتابعين له.

٤- أنها ترفع لافتة عقلنة النص القرآني، بمعنى تجاوز الآيات التي تتحدث عن أمور غيبية تصادم العقل ـ بحسب تصورهم ـ كتلك التي تتحدث عن الجن والملائكة والسحر، مع أن أمر الإيمان بالغيب ركن ركين من أركان الإيمان في القرآن الكريم، قال تعالى: {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } [البقرة: ٢، ٣].

٥- فكرة الأنسنة تتناقض مع حقيقة إعجاز القرآن الكريم التي ثبت من خلالها أنه يختلف في بنيته اختلافًا جوهريًا عن كل النصوص البشرية، من حيث الانسجام وغياب الاختلاف، ومن حيث الإحكام الذي لا يتخلله أدنى خلل، وهذا كله ينفي أي

---

(١) المرجع السابق ٥/٦٣-٦٤.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٤٩ .

وجه للارتياب في مصدره الإلهي، وقد نص الله تعالى على ذلك في قوله: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } [النساء: ٨٢].

وإذا كان القرآن قد نزل بلغة العرب وراعى معهودهم في الخطاب وأساليبهم في الاستعمال، فإنه قد جاء أيضا بمعهود لم يألفوه في النظم والتأليف(١)، وأسس لنهج لغوي خاص تجددت به لغتهم، وقد وصف الباقلاني هذا النهج بقوله: "فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفه، فإن العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتضل دون وصفه"(٢).

٦- فكرة الأنسنة تتناقض مع حقيقة تاريخية ثابتة تتجلى في أن القرآن الكريم هو الذي هيمن على البيئة التي تنزل فيها، وكان تأثيره المعرفي والواقعي فيها هائلًا، حتى تحول العرب والعجم به من حال إلى حال.

المعلم الرابع: سلطة القارئ

مدلول القراءة في معاجم اللغة العربية لا يخرج عن جمع الحروف، وضم بعضها إلى بعض، وتتبع الكلمات نظرًا، والنطق بها(٣).

أما القراءة في الفكر الحداثي فتقوم مقام التفسير، وتتحرك في فضاء لا حدود له، حيث تلغي الاعتداد بمقاصد المؤلف، وتمنح السلطة للقارئ، الذي لم يعد دوره منحصرًا في اكتشاف المعنى، بل صار من حقه بناؤه وإنتاجه، وبهذا صارت القراءة خَلْقًا جديدًا للنص، واكتشافًا لمكنونات فيه لا يشترط أن تكون مقصودة عند نشأته الأولى، وأصبح القارئ هو الذي يحدد مضمون الخطاب، ويشير إلى من يتوجه إليهم النص(٤).

فالنص خاضع لأفق القارئ، ومهمته هي التمكن من التأويلات المتعددة، ولا يهم أن تكون ذات صلة بمقاصد المؤلف ومراميه، لذلك أصبح الفهم بحسب مقاصد القارئ، لا مقاصد المؤلف.

---

(١) من ذلك أنه قد استخدم بعض المصطلحات بمدلولات لم تكن معروفة لدى العرب، كمصطلح الصلاة والزكاة والنفاق.

(٢) إعجاز القرآن للباقلاني ص٧٩ .

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور مادة ق ر أ.

(٤) انظر: دراسات فلسفية، حسن حنفي ص٥٣٥، ٥٣٨.

إن "كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقرؤه بحسب استراتيجيته، والكل سواء في ذلك، أكانوا قدماء أم معاصرين"(١).

ومن هذا المنطلق كان القرآن ـ عند أركون ـ نصًا مفتوحًا لجميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أن يستنفذه بشكل نهائي(٢). وكانت القراءة التي يتمناها ويسعى إليها هي القراءة الحرة التي تصل إلى درجة التسكع في كل الاتجاهات؛ لأنها هي القراءة التي تجد فيها كل ذات بشرية نفسها(٣).

وعلى هذا الأساس تباهى علي حرب بأنه يمارس انتقاد النص القرآني بوصفه ثورة بيانية جمالية، أو رأسمالاً ثقافيًا معرفيًا، أو باعتباره فضاءً للتأويل الحر المفتوح، وبأنه يسعى من خلال ذلك إلى التحرر من النص به وله(٤).

ومنح السلطة للقارئ على هذا النحو ينفي وجود أي دلالات مستقرة لآيات القرآن الكريم؛ وحجة ذلك عند شحرور أنه "كتاب الوجود المادي والتاريخي، لذا فإنه لا يحتوي على الأخلاق، ولا التقوى ولا اللياقة ولا اللباقة"(٥).

وسلطة القارئ وفق المفهوم الحداثي لا يمكن قبولها؛ للأسباب الآتية:

١- أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف ثورة أوروبا على الكنيسة، وخروجها على ما يعرف بالحق الإلهي، ورفضها للاتجاه الغيبي في تفسير النصوص الدينية، ولاستبداد رجال الدين بتفسير هذه النصوص، ومنح هذا الحق لكل شخص دون أي قيود، وهذا يعني أن فكرة سلطة القارئ دخيلة على الساحة الإسلامية، وليس فيها مراعاة للتباين الحاصل بينها وبين الساحة الغربية، أو للفروق الواضحة بين النصوص الدينية عند الغربين والنص القرآني عند المسلمين.

٢- أنها تنطلق من القول بموت المؤلف، وإهدار مراده ومقصده، بحيث يكون النص القرآني تابعًا لرغبات كل قارئ، ينتج فيه المعاني التي يريدها، والأصل أننا يجب أن نتتبع المعنى في إطار معهود القرآن في الخطاب، ومعهود اللغة التي تنزل بها(٦)، وأن

---

(١) نقد النص، علي حرب ص٨٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٥.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص٧٦.

(٤) انظر: نقد النص، علي حرب ص ٢٥.

(٥) الكتاب والقرآن، محمد شحرور ص ٩١.

(٦) قال الشاطبي: "القرآن الكريم في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي؛ فينبغي أن يُسلك في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب، فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع؛ وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع". الموافقات ٣٩/١ بتصرف.

نسلم بأنه ليس لقارئه أن تطغي رؤاه الخاصة على دلالات ألفاظه وعباراته المنبثقة من ثوابت اللغة التي تنزل بها، والمنضبطة بالعلوم والقواعد التي لا يجوز اقتحام ساحة التفسير من دونها.

٣- فكرة موت المؤلف تتنافى مع التأكيد القرآني على مرجعية النصوص الشرعية في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } [النساء: ٥٩]. وإذا كان الشافعي قد قال: "إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط"(١) فما بالنا مع النص القرآني الذي هو المصدر الأول للإسلام، والذي حظي بدرجة من الثبوت تفوق درجة الثبوت التي حظي بها الحديث النبوي.

٤- القول بموت المؤلف له مقصد حداثي غير بريء يتجلى في السعي إلى نفي المفاهيم الأصلية الثابتة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، بحجة أن كون الألفاظ القديمة لاتزال حية ومستعملة في اللغة لا يمنعنا من إكسابها دلالات مجازية؛ لأن الإصرار على دلالاتها الحرفية القديمة إهدار للنص والواقع معًا(٢).

٥- يستند القول بموت المؤلف إلى تجنب إعطاء النص القرآني مدلولاً نهائياً، وهذا أمر لا خلاف فيه، فنصوصه متناهية لكن معانيها لا تتناهي(٣)، وهي لا تحمل دلالات لغوية فقط، بل لها أبعاد فكرية ونفسية وروحية، ولا يمكن إدراك أسرارها دون مراعاة كل هذه الأبعاد، ولهذا رفض أئمة التفسير تعيين التفسير عند تعدد الاحتمالات، وحذروا منه، وكان ديدنهم استثمار العقل دون إفراط أو تفريط؛ لأنهم علموا أنه ليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول(٤).

٦- منح السلطة الكاملة لكل قارئ في إنتاج المعنى وتوليده يستتبع القول بقبول كل قراءة، وتجنب الحكم بالخطأ عليها، وهذا يتنافى مع حقيقة واقعية، وهي أنه قد

---

(١) شرح مسند الشافعي، أبو القاسم القزويني ١٩/١.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٣٣.

(٣) عبر عبد الله بن مسعود عن هذا في قوله: "إن القرآن أُنزِل حيث أنْزِل، ومنه آيٌ قد مضى تأويلهُن قبل أن ينْزِلن، ومنه آي وقع تأويلُهَن على عهدِ النَّبي صلى الله عليه وسلم ومنه آيٌ وقع تأويلُهُن بعده صلى الله عليه وسلم بيسير، ومنه آي يقع تأويلُهن بعد اليوم، ومنه آي يقع تأويلُهُن عند السَّاعةِ، ومنه آي يقع تأويلُهُن يوم الحسابِ". تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١١١/٢.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٨٠/٢.

يقصُر القارئ عن فهم ما دلت عليه الآيات، وعن معرفة وجه الدلالة وموقعها، وهذا القصور في مراتب الفهم يلمسه كل إنسان، ولا يحصيه إلا الله تعالى[١].

المعلم الخامس: نسبية المعاني

النص القرآني قابل عند الشرفي لعدد غير محدود من التأويلات[٢]. وهو عند أركون عبارة عن مجموعة غير متناهية من المعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وهي بسبب ذلك مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات فكرية غير متناهية في تنوعها، بحيث تتناسب مع تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل أو تتولد فيها[٣].

ولهذا يؤكد علي حرب أنه لا يمكن أن ينضب على التفسير والتأويل، وأنه يستحيل أن يتوقف عن توليد المعنى؛ لأن ميزته تكمن في تعدد دلالاته، وفي احتماليته لأن يُقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية، وتتنوع بتنوع الاستراتيجيات الفكرية[٤].

إنه نص متحرر من كل الضوابط والأصول التي تعارف عليها المتقدمون والمتأخرون من أئمة التفسير، ومن هنا وجدنا ثلاث قراءات حداثية للتراث[٥]:

الأولى: قراءة انتقائية تنفي العناصر السالبة التي لم تعد صالحة للعصر، وتُبقي العناصر الموجبة، وهذه القراءة تقوم على نبذ الاعتقاد بأن التراث مقدَّس.

الثانية: قراءة تثويرية تنتقل من التراث إلى الثورة بتعبير طيب تزيني، أو من العقيدة إلى الثورة بتعبير حسن حنفي، أو من الثابت إلى المتحول بتعبير أدونيس، وهذا يعني إقصاء التراث بالكلية، وقراءته وفق اعتبارات الحاضر ونتاجه، لا وفق نتاج الماضي الذي هو زمن التراث.

الثالثة: قراءة تنويرية تكشف عن تكوين العقل العربي، أو عن المستويات الخطابية السائدة في الفكر العربي، بحيث تتم معرفة بنية هذا العقل، ثم يتم تفكيكها.

ونلاحظ أن القراءات الثلاثة لا تبالي بتجاوز التراث بل تستهدف نبذه بالكلية، وعلى هذا الأساس قرر شحرور أنه غير معني بالاعتداد بتفسير الصحابة، وقال إنه لا يسعه ما وسعه في فهم القرآن[٦]، وآثر علي حرب أن يسميهم أهل الانغلاق[١]، أو أهل

---

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٤/٢١٥.

(٢) انظر: في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي ص١٢.

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٥.

(٤) انظر: نقد النص، علي حرب ص٨٧.

(٥) انظر: عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، ٤٣، ٤٤.

(٦) الكتاب والقرآن، محمد شحرور ص٥٦٧.

القراءة الميتة، وأصحاب القراءة التي تؤسس لجمود الفكر[٢]، وبالغوا في ذلك حتى زعم شحرور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن قادرا على تأويل القرآن[٣]، وادعى أركون أننا "لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي؛ لأننا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ"[٤].

ونسبية المعاني وفق المفهوم الحداثي لا يمكن قبولها للأسباب الآتية:

١- القول بقابلية القرآن الكريم لعدد غير محدود من التأويلات قول صحيح؛ لأن آياته متناهية، ولأنها قد نزلت لكل زمان ومكان، فهي شاملة لجميع حوادثهما؛ ولكن ينبغي أن تنبثق التأويلات غير المتناهية من الالتزام بالقواعد والضوابط المناسبة لطبيعة هذه الآيات، وأن تقوم على الجمع بينها، وألا يهدر تأويل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ومن سلك دربهم من أئمة العلم [٥].

٢- أن القول بنسبية المعاني يتناقض مع حقيقة أن النص القرآني له مقاصد عقدية وتشريعية وأخلاقية ثابتة، وأنه قد صنع جيلًا من البشر ـ وفق هذه المقاصد ـ تمكن من إعادة تشكيل الواقع الإنساني في فترة تاريخية وجيزة.

٣- أن نسبية المعاني تنفي وجود نمط محدد للتدين وللأخلاق وللشعائر الدينية، حيث يصبح من حق كل قارئ أن يفهم النص ويتدين به وفق مراده لا وفق مراد الله تعالى، ويصبح المجال مفتوحًا للتحرر من الثوابت التي تقيد حرية الفرد في اختيار نمط علاقته بخالقه، وهي ثوابت قطعية في ثبوتها وفي دلالاتها، مثل ثابت وجوب الصلاة والزكاة والصيام، وحرمة شرب الخمر والعلاقات التي تقع خارج إطار الزواج.

٤- أن نفي المفاهيم الأصلية في القرآن الكريم، وإحلال ما يسمى بالمفاهيم المعاصرة محلها لا يعني ـ في الفكر الحداثي ـ ثبات الأخيرة، فقد قرر حسن حنفي أن النص القرآني ليست له ثوابت محددة، بل هو مجموعة من المتغيرات، تتيح لكل عصر أن يقرأ فيه نفسه[٦]، وهذا يعني أننا سندور في حلقة مفرغة، ولن يكون هناك معيار نستند إليه في فهم القرآن الكريم، أو في تنزيل أحكامه في واقع الناس.

---

(١) انظر: نقد النص، علي حرب ص١٦٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور ص٦٠، ٦١.

(٤) القرآن من التفسير الموروث، محمد أركون ص٨٦.

(٥) إرشاد الفحول للشوكاني ٢/٢٢٦.

(٦) انظر: دراسات فلسفية، حسن حنفي ص٥٣٩.

٥- ما سبق يعني أن النص القرآني سيكون نصًّا مشكلًا يمكن حمله على كل التأويلات، بحيث يقبل تفسيرات غير متناهية، ولن تكون هناك ميزة لتفسير على غيره[١]، بل ستكون التفسيرات كلها نسبية، تحمل ما يريده المفسر لا ما تريده الآية، وهذا يتنافى مع ما قرره الله تعالى من تيسير هذا الكتاب للذكر، وإسناده مهمة البيان لرسوله صلى الله عليه وسلم[٢]، قال تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ} [القمر: ١٧]، وقال: {بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: ٤٤].

المبحث الثالث: الخلفية الغربية للموقف الحداثي من النص القرآني

دراسة سياق نشأة الفكر الحداثي في الغرب تؤكد أن الأفكار الحداثية المتعلقة بالقرآن الكريم ليست من بنات أفكار الحداثيين العرب، وإنما هي نتاج غربي، بدأ مع ثورة الإصلاح الديني في العصور الوسطى، حيث نتج عن هذه الثورة حركة نقدية لمصادر الفكر الكنسي، المتمثلة في نصوصه المقدسة، وفي منزلة رجال دينه، وفي عقائده، وأسراره، ثم في طقوسه، وتفسيراته لحقائق الوجود.

مراحل الفكر التأويلي الغربي:

أولا: ظهور المذهب البروتستانتي الذي احتج على الكنيسة، ويعرف أتباع هذا المذهب بالإنجيليين؛ لأنهم يتبعون الإنجيل دون سواه، ويعتقدون أن الكل قادر على فهمه، لقد جعل هذا المذهب الفرد حرًا في قراءة الكتاب المقدس، وحرًّا في تأويله تأويلاً عقليًا، متجاوزًا في ذلك سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وما تفرضه من تأويلات[٣].

ثانيا: جاء اسبينوزا المؤسس الفعلي لحركة نقد الكتاب المقدس، ففرق بين اللاهوت والعقل، وقرر أن "الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في

---

(١) الصحابة رضي الله عنهم هم أعلم الأمة بكتاب الله تعالى ومراده بعد رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك بسبب أنهم أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وبسبب مباشرتهم للوقائع والنوازل، وأعرف بأسباب التنزيل، ثم لأنهم عرفوا عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها وقت التنزيل. انظر: الموافقات للشاطبي ١٢٨/٤ ـ ١٣٢.

(٢) قال الطبري: "إنّ مما أنزل الله من القرآن على نبيه صلى الله عليه وسلم، ما لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك تأويل جميع ما فيه: من وجوه أمره ـ واجبه ونَدْبِه وإرْشاده ـ وصنوفِ نَهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعضَ خَلْقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آية، التي لم يُدرَك علمُها إلا ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمَّته. وهذا وجهٌ لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له تأويلَه بنصٍّ منه عليه، أو بدلالة قد نصَبها، دالَّةٍ أمَّتَه على تأويله". جامع البيان للطبري ٧٤/١.

(٣) انظر: الموسوعة الميسرة، مانع الجهني ٦١٥/٢ ـ ٦٢٤.

شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص"[١]، وقد أكد الفصل بينهما تمامًا، حيث قرر أن اللاهوت ليس خادمًا للعقل، والعقل ليس خادمًا للاهوت، وأن لكل منهما مملكته الخاصة، فالعقل مملكته الحقيقة والحكمة، واللاهوت مملكته التقوى والخضوع، ثم طبق منهج النقد التاريخي على أسفار العهدين القديم والجديد فتوصل إلى أن تدوينها قد تأثر بالظرف التاريخي والاجتماعي المرافق لعملية التدوين، وأنها لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد، بل كتبها مؤلفون كثيرون صدفة في عصور متعاقبة لجماهير مختلفة في المزاج والتكوين، بحيث تلائم آراء الكتاب وأغراضهم، وتناسب مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس الذين كتبت لهم، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نُذُرًا لكفار عصرهم، وكذلك رسائل الحواريين"، وقد قرر أن أسفار التوراة كانت تتكلم عن موسى عليه السلام بضمير الغائب، وهذا يدل على أنها ليست خطابًا مباشرًا له عليه السلام، واستدل على ذلك بأمثلة من التوراة، مثل: "تحدث الله مع موسى"، "كان موسى رجلاً حليماً"، "لقد مات موسى خادم الله، ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى"، كما استدل بأن التوراة قد ذكرت أسماء أماكن لم تعرف بها إلا بعد موسى بزمن طويل، وبأن بعض الروايات تمتد إلى ما بعد موت موسى، ثم عقب على ذلك بقوله: "من هذه الملاحظات كلها يبدوا واضحًا وضوح النَّهار أن موسى لم يكتب الأسفار، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة"[٢]، ثم نزع القداسة عن النصوص الدينية ببيان أنها لم تكن عددا معينا من الأسفار، بل كانت معاني وأفكار يسيرة أوحى الله بها إلى أنبيائه، فصاغوها بلغتهم الخاصة[٣].

ثالثًا: جاء "كانت" فقرر أن الكنيسة ـ في الظاهر ـ قائمة على الإيمان الكنسي، ولكن ما يثبته التاريخ وما يثبته اللاهوت الحرّ هو أن الإيمان الكنسي قائمٌ على الكنيسة؛ أي أن الكنيسة وُجدت أولا لظروف تاريخية معينة، ثم فرضت الإيمان بها؛ أي أنه يتصور أدوارًا ثلاثة، الدور الأعلى المتمثل في الكنيسة، والتي ترتكز على الإيمان الكنسي وهو الدور الأوسط، وهذا الإيمان يرتكز على الكتاب المقدس وهو الدور الأسفل، وقد نزع

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ اسبينوزا ص١١٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٠، وص٢٨، ٧٥، ص ٢٦٣.
(٣) المرجع السابق، ص١١٦.

بطرحه هذا القداسة عن النصوص الكتابية؛ حيث جعلها في ذيل قائمة قناعاته، وأكد على وجوب تأويل الوحي تأويلًا عقليًا، حتى لو بدا هذا التأويل متعسفًا[١].

رابعًا: الألماني شلايرماخر فقرر أن في كل فهم لحظتين: فهم للنص بوصفه مستمدًا من اللغة، وفهمه بوصفه واقعة في تفكير المتحدث، فعملية الفهم تتم عبر المحدد اللغوي الذي يحدد دلالة النص انطلاقًا من لغته، والمحدد النفسي الذي يعايش العمليات الذهنية للمؤلف، ومع معرفة اللغة وقواعدها وفهم المؤلف؛ يلزم وجود عنصر الحدس والتنبؤ لمقاصد المؤلف، ومطابقة تنبؤ المفسر مع قصد المؤلف أمر احتمالي لا يطمئن بالوصول إليه[٢].

خامسًا: في أواخر القرن التاسع عشر أضاف الألماني ديلتاي "إلى البعدين اللغوي والنفسي اللذين أكد عليهما شلايرماخر بعدًا ثالثًا هو التجربة التي يعيشها متلقي النص، فبين القائل والمتلقي شيء مشترك هو التجربة التي يعيشانها في الحياة، فعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية، والتجربة الموضوعية المتجلية في النص، وهكذا يتغير مفهوم الفهم نفسه من أن يكون عملية تعرُّف عقلية إلى أن يكون مواجهة تُفهم فيها الحياة نفسها، وبذلك يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل، فالمعنى في حالة تغير مستمر، طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع علاقة متغيرة في الزمان والمكان"[٣].

سادسًا: قرر الألماني هيدغر أن العمل الفني أو النص يستقل عن مبدعه، وتهدر ذاتية منشئه إهدارًا تامًا، أي أنه حين يصدر عن مبدعه يكون له وجود ثابت، ولا أهمية لقصد المؤلف، بل المهم قراءات الآخرين له بحسب تجربتهم[٤].

سابعًا: قرر الألماني جادامير أن الحقيقة التي يتضمنها النص ليست ثابتة، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقًا لتغير أفق المتلقي وتجارب المتلقين، ورفض فكرة التخلص من النوازع الذاتية التي تحول دون الرؤية الموضوعية، لأنها هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معًا[٥].

---

(١) انظر: في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي ص١٢٥، و ١٢٩.

(٢) مصطفى، فهم الفهم، ص ١٠٤.

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٦٨٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٦٨١.

ثامنًا: أكد الفرنسي بول ريكور على فكرة موت المؤلف والتعددية التأويلية بالتعويل على المعنى الرمزي، أي أن يقول القائل شيئًا وهو يعني شيئًا آخر في آن واحد، دون تعطيل الدلالة الأولى، فالنص باعتباره نصًّا يعني "أن المعنى المتضمن فيه قد أمسى مستقلاً إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى والمرسل إليه الأول، وتمثل النية الوضع والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النص، عندئذ تفتح إمكانيات تأويل متعددة من طرف النص الذي تحرر"(١).

وبالنظر في المراحل السابقة لتطور الفكر التأويلي الغربي يتضح أن معالم الموقف الحداثي من النص القرآني والمتمثلة في الأسطورية والتاريخية والأنسنة وسلطة القارئ ونسبية المعاني، كلها مقتبسة من هذا الفكر التأويلي بمراحله المتتابعة، وأن الحداثة في العالم العربي تحذو حذو الحداثة الغربية على الرغم من أنها نشأت في ظروف ترتبط بالمأزق الذي مرت به البيئة الغربية؛ والتي أحدثت قطيعة مع الموروث الديني الغربي بسبب الممارسات الكنسية، وهي الظروف التي لم تتحقق ولا يمكن أن تتحقق في البيئة الإسلامية؛ لأن النص القرآني في طبيعته، وفي وثاقة ثبوته، ثم في مضمونه يختلف تمام الاختلاف عن النصوص المقدسة لدى الغرب.

ثم إن المفسرين لم يحتكروا تفسير القرآن الكريم، ولم يمارسوا قهر العقل، أو يحاربوا العلم، ويضطهدوا أهله كما فعل رجال الدين في الغرب.

وعملية التفسير للقرآن مستقرة من عهد نزوله وفق أصول راسخة؛ منها العقلي ومنها النقلي، ولهذا عرفت الساحة التفسيرية ما يسمى "التفسير بالرواية" وما يسمى "التفسير بالدراية" وكلاهما له ضوابطه وشروطه التي لا تمنع من دراسة تفاسير السابقين لبيان مدى صلاحيتها اليوم، وتتيح البحث عن معان جديدة، تتجاوز أفهام السابقين، بحيث يتحقق للنص خلوده دون مساس بقدسيته وأحكامه ومقاصده، وشريطة التزود بفنون اللغة، وإدراك مقاصد القرآن، ومعرفة أسباب نزوله، وكل العلوم التي تعين على صحة فهمه، مع فقه جميع مكونات الواقع الذي ينتمي إليه المفسر.

****

(١) من النص إلى الفعل، بول ريكور ص٣٨.

النتائج

أولا: أسس الموقف الحداثي من النص القرآني مقتبسة من الفكر التأويلي الغربي، والحداثة في العالم العربي تحذو حذو الحداثة التي أحدثت قطيعة مع الموروث الديني في الغرب بسبب ظروف لم تتحقق ولا يمكن أن تتحقق في البيئة الإسلامية؛ لأن النص القرآني في طبيعته وفي وثاقة ثبوته ثم في مضمونه وطريقة تعامل المفسرين معه يختلف عن النصوص المقدسة لدى الغرب.

ثانيا: الأسطورية تستهدف إدخال القرآن الكريم في دائرة النصوص البشرية بغية نفي مصدره الرباني، وهي تتجاهل حقيقة إيراده قصصًا كاملة لم ترد في الكتب السابقة، وتتناقض مع ما أثبته العلم الحديث من حقائق أوردها في قصصه، وتغفل التباين الواضح بين منهج ورود القصص فيه ومنهج وروده في الكتب السابقة.

ثالثا: التاريخية تتناقض مع حقيقة أن القرآن الكريم قد جاء ليصنع الواقع وفق رؤيته، وأن الأحكام الشرعية منها ما هو ثابت لا يتغير، ومنها ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا أو مكانًا أو حالًا، وتتجاهل أن السيرة النبوية تشهد بالمصدرية الربانية للقرآن الكريم.

رابعا: الأنسنة تتنافى مع الخصوصيات الثابتة للنص القرآني، ومع الأساس المنهجي الذي ينبغي أن يحكم عملية دراسته، ومع ثبوت المصدرية الإلهية التي كانت ولا تزال مدخلًا لكثير من الجهود المنضبطة التي بذلت في فهمه وتفسيره، كما تتناقض مع حقيقة إعجاز القرآن الكريم التي ثبت من خلالها أنه يختلف في بنيته اختلافًا جوهريًا عن كل النصوص البشرية.

خامسا: سلطة القارئ تستهدف نفي المفاهيم الثابتة في القرآن الكريم، وإحلال المفاهيم المعاصرة، وهي تتنافى مع حقيقة أن الدين يقوم على نصوصه الثابتة التي تواتر أو صحَّ نقلها، وأنه يؤخذ من دلالاتها المستقرة بحسب معهود العرب في لغتهم، ومعهود القرآن في خطابه.

سادسا: نسبية المعاني تتناقض مع حقيقة أن النص القرآني له مقاصد عقدية وتشريعية وأخلاقية ثابتة، وتنفي وجود نمط محدد للتدين وللأخلاق وللشعائر الدينية، وتجعل النص القرآني نصًّا مشكلًا، بحيث نقبل حمله على كل التأويلات مهما بلغ تناقضها، ونقبل فكرة أنه لن تكون هناك ميزة لتفسير على غيره، حتى لو كان هذا التفسير صادرًا عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

المراجع

القرآن الكريم

- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد بن حزم الظاهري، دار الحديث ١٤٠٤هـ القاهرة.
- إرشاد الفحول، الشوكاني، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م بيروت.
- الاستلاب والارتداد، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م المغرب.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة ٢٠٠٨م بيروت.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر ١٩٩١م تونس.
- الإسلام والعصر تحديات وآفاق، طيب تزيني، محمد البوطي، دار الفكر، ١٩٩٨م دمشق.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الشنقيطي، دار الفكر ١٤١٥هـ بيروت.
- الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.
- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف، ١٩٩٧م مصر.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ الرياض.
- إغاثة اللهفان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد الفقي، دار المعرفة ١٩٧٥م بيروت.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول، أبو عبد الله المازري، تحقيق: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد إبراهيم، دار المعرفة ١٣٩١هـ بيروت.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية ١٩٩٦م بيروت.

- التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م القاهرة.
- تقويم نظرية الحداثة، عدنان النحوي، دار النحوي، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م الرياض.
- التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ترجمة حسن خالد، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ ١٩٩٠م بيروت.
- الثابت والمتحول، أدونيس، الجزء الأول، دار الساقي، الطبعة السابعة ١٩٩٤م بيروت.
- الثابت والمتحول، أدونيس، الجزء الثاني، دار العودة، الطبعة الأولى ١٩٧٨م بيروت.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، المحقق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م بيروت.
- جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.
- الحداثة في ميزان الاسلام، عوض القرني، دار هجر ١٩٨٨م القاهرة.
- دراسات فلسفية، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
- رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ اسبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م بيروت.
- شرحُ مُسْنَد الشَّافِعِيّ، أبو القاسم الرافعي القزويني، تحقيق: أبو بكر زهران، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م قطر.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن الدخيل، دار العاصمة ١٤٠٨هـ الرياض.
- الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله سينا للنشر، ١٩٩٩م بيروت، لبنان.

- العلمانيون العرب وموقفهم من القرآن، مصطفى باحو، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م القاهرة.
- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م دمشق.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية ١٩٩٦م بيروت.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ١٩٩٩م بيروت.
- فهم الفهم، عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م القاهرة.
- في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، دار المؤسسة الجامعية، ١٩٩٠م بيروت.
- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر ١٩٩٠م تونس.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، ٢٠٠٥م بيروت.
- قراءة التراث النقدي، جابر عصفور، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١م القاهرة.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية ١٩٨٣م بيروت.
- الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ.
- الكشاف، أبو القاسم محمود الزمخشري، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ بيروت.
- لسان العرب، محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤١٦هـ المدينة المنورة.
- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب ١٤٢٤هـ القاهرة.

- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م بيروت.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م القاهرة.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار يعرب ١٤٢٥هـ دمشق.
- من النص إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة، وحسن برقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١م القاهرة.
- الموافقات في أصول الأحكام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، دار القلم ١٩٨٢م بيروت.
- النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م المغرب.
- النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة، طيب تزيني، دار الينابيع ١٩٩٧م دمشق.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، بدون تاريخ.
- نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م.
- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٤م القاهرة.
- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م الدار البيضاء.