

النص القرآني وإشكالية القراءات المعاصرة

دكتور/ دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم (1)

الملخص

تتناول هذه الدراسة مناقشة القراءات المعاصرة التي تعاملت مع النص القرآني ، وذلك من خلال عرض الآراء التي تبناها أصحاب تلك القراءات ، ومناقشتها بالتحليل العلمي لتحديد مدى قرب كل منها و بعده من الحقيقة. كما لم يفت الدراسة إظهار المناهج التحليلية ، وكذلك الأسس الفلسفية التي أثرت في أفكار أصحاب تلك القراءات .معتمدين في ذلك على المنهج ساعتمد على المنهج العلمي الاستقرائي ، الذي يقوم على عرض الآراء المتعددة التي تناولت النص القرآني ، ثم مناقشتها مناقشة علمية . وقد اكتظت الثقافة العربية بكثير من المناهج القرائية للنص اللغوي . وقد أغرى هذا بعض المثقفين العرب أن يتعاملوا مع النص القرآني ببعض هذه المناهج . وكان من نتيجة هذا إثارة جدل واسع النطاق على المستوى المعرفي لذا جاءت هذه الدراسة لتناقش تلك القراءات مناقشة علمية ، قائمة على الحوار الهادئ المفيد . هذا، ويحتوي البحث على مقدمة ، وإشكالية البحث ، والمنهج البحثي ، ثم صلب الدراسة الذي يناقش الآراء التي تناولت النص القرآني، ثم الخاتمة والنتائج ،فالمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية : النص ، القرآني ، المناهج التحليلية ، القراءات .

ABSTRACT

This treatise discusses the contemporary readings which dealt with the quranic text .that will be done through showing opinions in a scientific approach to prove if they are false or correct. Also the treatise doesn,t neglect explaining analytic methods, and philosophical rules which in fluenced in the thoughts of the owners of these readings using their own school.I will apply the scientific process, which relies on showing the various thoughts which tackled with the quranic context,then discussing them scientifically . the arab culture has been jammed with many reading methods to linguistic text . that attempted some arab writes to deal with the qurnic text applying these schools. As a result of that a worldwide argument appeared in the scope of knowledge. For this reason the humble treatise is, to disuss these readings scientifically based on the fruitful quiete dialogue.this study includes introduction,body(content)then researhing method and finally the core that discusses the opinions of the quranic text , conclusion and results referrences textbooks

¹-أستاذ مساعد ، كلية الإلهيات / العلوم الإسلامية ، قسم اللغة العربية ، جامعة بايبورت ، تركيا سابقا .

تقديم:

تنقسم القراءات الحديثة التي تناولت النص القرآني إلى اتجاهين : اتجاه يتبنى الاعتدال في تناول ، ويتعامل مع القرآن الكريم بما ينبغي التعامل به معه ، واتجاه يتبنى المناهج الغربية الحدائنية في قراءة القرآن الكريم ، والتي لا ترى القرآن إلا نصًا لغويًا تاريخيًا ، مرتبطًا بثقافة ما .

أما الاتجاه الأول ، فتختص كل دراسة منه بمناقشة قضية ما ، متعلقة بالخطاب القرآني؛ فمنها ما تتناول الارتقاء المعرفي في الخطاب القرآني (2) ، ومنها ما تناقش الخطاب القرآني من خلال علاقة النص بالسياق (3) ، ومنها ما تدور حول جماليات الخطاب في القرآن الكريم (4) ، ومنها ما تعرض للخطاب القصصي في القرآن الكريم (5) .
وأما أصحاب الاتجاه الثاني ، فليس يخاف أنهم هم المفكرون العرب الذين تربوا على الثقافة الغربية ؛ سواء من درس منهم في الجامعات الأوروبية ، أو ممن تبنا هذه الثقافة ، وتغذوا على المناهج النقدية الوافدة ؛ ظنًا منهم أن هذه المناهج جديدة كل الجدة على الثقافة العربية . وأنا لا أدري لماذا لم يتنبه مثل هؤلاء إلى أن كل ما ورد في تلك المناهج له أصول في التراث النقدي والبلاغي عند العرب؟! (6) .

بينت في المقدمة ، أن أصحاب الاتجاه الأول في قراءة النص القرآني ، تعاملوا مع القرآن الكريم، بوصفه كتابًا مقدسًا ؛ لذا تُركِّزُ هذه الدراسة جهودها على مناقشة الآراء التي طرحها أصحاب الاتجاه الثاني ، الذين تأثروا بالاتصال الثقافي بين العرب والغرب في مطلع القرن العشرين .

والحقيقة أن هذا الاتجاه – الاتجاه الثاني – بدأ مبكرًا ، وبخاصة في العقد الثالث من القرن العشرين ؛ إذ حاول الدكتور طه حسين تطبيق منهج الشك الذي تبناه عن الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) على الشعر الجاهلي . ومن المؤسف أن عميد الأدب العربي لم يكتف بالشك في نسبة الشعر الجاهلي إلى الشعراء الجاهليين ، بل تطرق إلى الحديث عن القرآن بالمنهج نفسه . يقول عن ورود اسمي إبراهيم وإسماعيل في القرآن الكريم : " للتوارة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ، ولكن وجود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة،

² انظر: الدكتور سفيان الجنابي، الارتقاء المعرفي في الخطاب القرآني، الأنبار – العراق ، 1435هـ – 2014م .

³ انظر : الدكتورة خلود العموش ، الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق) ، عالم الكتب الحديث ، الطبعة الأولى ، 1429هـ – 2008م .

⁴ انظر : الدكتور لطفي فكري مُجد الجودي ، جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين) ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 1435هـ – 2014م .

⁵ انظر: نور الدين خيار، الخطاب القصصي القرآني، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الجزائر، 2004م.

⁶ معظم هؤلاء يتعاملون مع الحدائنية على أنها انقطاع معرفي عن التراث . من هؤلاء الدكتور كمال أبو ديب انظر : مجلة فصول ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، 1984م : 37 .

ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن **مضطرون** إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من **الحيلة** ، في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى " (7) .

ومن العجب أنك تجد الدكتور طه حسين ينفي الشك في القرآن الكريم قبل هذه الصفحة بعشر صفحات فقط ، وذلك في معرض دراسته للحياة الجاهلية ، إذ يقول : " أدرسها - أي الحياة الجاهلية - في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي ، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه " (8) . أي أنه يؤمن بثبات النص القرآني هنا، ويشك فيه في النص السابق . فأيهما نصدق ؟ !!! (9).

وهنا أرى الإشارة إلى بعض ما قاله معروف الرصافي واجبة ليحكم القارئ بنفسه على بعض ما يراه هذا الرجل ومن ذلك ما قاله عن كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) في معرض حديثه عن العبودية في الجاهلية يقول : " لا شك أن هذه الحالة التي لا تعرف للمجتمع حقوقًا غير حقوق الأرباب محتاجة إلى الإصلاح ، وأن خير ضامن لإصلاحها ما جاء به محمد من كلمة التوحيد ، وهي من **مخترعاته** التي لم يسبق إليها على ما أرى " (10) .

وقد مثلت تلك الدراسات - وغيرها - نواة وبدورًا للدراسات التي حلت بمجتمعنا العربي بعد ذلك ، معتمدة على الثقافة الغربية ، بمناهجها القرائية الحديثة .

-2-

والآن ندخل إلى الدراسات التي تناولت الخطاب القرآني من خلال المناهج النقدية والفلسفية الحديثة . وقد وقع الاختيار على بعض ممن يسمون أنفسهم بالمفكرين ، وهم : الجزائري محمد أركون (1928م - 2010م) ، والمصريان نصر حامد أبو زيد (1943م - 2010م) ، وحسن حنفي (1935م) ، وأخيرًا السوري الطيب تيزيني (1934م) . ولنبدأ أولاً بما يسمى المفكر الجزائري محمد أركون .

والعنصر المهم في قراءات محمد أركون - وحتى غيره - الذي يبني عليه كل آرائه وأطروحاته ، بل كل ما قدمه في هذا المجال ، هو (مفهوم الوحي) (11) . يقول محمد أركون : " القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية ، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيًا بعد القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي . وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نخصت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدية " (12) .

⁷ انظر : في الشعر الجاهلي ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ : 38 .

⁸ انظر : السابق : 28 .

⁹ وعلى هذا النحو يسير هؤلاء، فإذا تصفحت كتاباتهم تراهم يتخبطون كالذي يتخبطه الشيطان من المس.

¹⁰ انظر : الشخصية المحمدية ، منشورات الجمل ، ألمانيا ، الطبعة الأولى ، 2002م : 18 .

¹¹ ويُقصد بالوحي هنا القرآن الكريم .

¹² انظر: الفكر العربي ، ترجمة د/عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الثالثة 1985م : 32 .

ثم يقول: "إن تعريفنا القرآن سيتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً. وبذا نتساءل ما هي السبل اللغوية والأدبية بالمعنى الصحيح التي يشيد بها النص القرآني بنية علاقة إدراك - شعور مرتكز إلى مفهوم إله حي مبدع متعال" (13).

ثم يستكمل طرحه قائلاً: "وعلى هذا النحو يستعمل القرآن الشعور اللغوي العربي لإقامة شعور ديني جديد. ولذا فإن علم الكلام سيستخدم فيما بعد جميع ثروات النقد الأدبي ليفرض العقيدة الشهيرة القائلة بأن القرآن لا يمكن أن يقلد، وإذن فهو معجزة (الإعجاز)" (14).

والمستخلص من هذا الطرح نقطتان متداخلتان في حقيقة الأمر: أولاهما التعامل مع القرآن على أنه نص لغوي، بعيد عن الاعتبارات الدينية بوصفه نصاً معجزاً. أخراهما: دراسة القرآن دراسة أدبية علمية تتجاوز الموقف الأيديولوجي القديم / أي الموقف الذي ينظر إلى القرآن بوصفه نصاً مقدساً.

والحقيقة، أن النقطة الأولى تهدف إلى نزع القداسة والإعجاز عن القرآن. أما الثانية، فتهدف إلى ربط القرآن بالمرحلة التاريخية - الثقافية، أي أنه منتج ثقافي كما سيأتي عند نصر حامد أبو زيد. فإن قيل: لماذا كل هذا؟ قلت: لتحويل القرآن إلى نص بشري، ومن ثم محاولة العبث به (15).

يقول أركون معلماً على رأي حسن البصري في العلاقة بين القرآن الكريم وفتحة الكتاب: "هذا لا يعني بالطبع أننا ننخرط في الخط التبجيلي (16)، وأن نكرر بصياغات لغوية مختلفة ما كان عدد من المفسرين المسلمين قد قالوه سابقاً. وإنما يكمن مقصدنا الأكثر بعداً وعمقاً في المساهمة بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن مرتبطة كلها بأيدولوجيا رسمية أو معارضة. ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيق، وأن نجعل ممكناً وجود تفكير ديني منفتح من دون أي أسبقيات لاهوتية على جميع التجارب الدينية للبشرية" (17).

وانطلاقاً من هذا المبدأ الشيطاني، تبلورت محاولات أركون في التعامل مع القرآن في النقاط الآتية: أولاً الانتقال من مسألة التعامل مع القرآن بصفته المقدسة، إلى محاولة التفكير فيه. وهنا يسخر أركون من بعض

¹³ انظر: الفكر العربي: 33.

¹⁴ انظر: الفكر العربي: 33.

¹⁵ بل إن أركون يذهب إلى أبعد من هذا، محاولاً ربط الأديان السماوية ووضعها في بوتقة واحدة مع الأديان البشرية، انظر: الفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة السادسة 2012م: 89.

¹⁶ يقصد تبجيل القرآن وتعظيمه وتقديسه، ومدحه بوصفه كتاباً من عند الله.

¹⁷ انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية مارس 2005م: 111.

المؤلفات التي تعاملت مع القرآن بمبدأ (المستحيل التفكير فيه)، فيقول: "ظهرت مؤخرًا ثلاثة كتب ، من بين كتب أخرى عديدة، يمكن أن نستشهد بها للتدليل على أن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي ، منذ القرن الحادي عشر الميلادي . ونقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلي : إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي ، كما كان قد نُطق به من قبل النبي ، وجمع فورًا أو لاحقًا في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان ، لا يمكن أن يكون موضوعًا للدراسة أو مادة للتحري النقدي . فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكوني لكل المسلمين " (18)

ثانيا: محاولته إخضاع القرآن للتاريخ ، وفيه أن يشتمل على كل ما يحتاجه البشر ، يقول : " يمكننا أن نقرأ نفس التصريحات التبجيلية ونفس الانتماء الحار والقوي للمعتقدات الشائعة بين جميع المؤمنين الإسلاميين في مئات الكتب المكتوبة عن هذا الموضوع نفسه / يعني موضوع تبجيل القرآن واحترامه ، والتعامل معه بوصفه كتابًا مقدسًا... والسمة الأكثر إدهاشًا في هذا الخطاب المتجذر عميقًا في وعي الملايين هي الاقتناع التالي، الذي كان مفهومًا في القرون الوسطى ، ولكنه أقل موثوقية في السياقات المعاصرة المتعددة الثقافات . مؤدى هذا الاقتناع ما يلي : إن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر . فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال . كما ويحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان. وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية، ولا يتأثر بها على الإطلاق " (19) .

وفي هامش هذه الصفحة ، يناقش مترجم الكتاب مفهوم التاريخية، ورأي أركون في الربط بينها وبين القرآن، فيقول : " مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي . فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره . ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته " (20)

ثالثًا: القول بالخلفية الأسطورية للقصص القرآني ، وهنا يقول أركون : " يوجد في التراث الإسلامي شيء يُدعى قصص الأنبياء... وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن... إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية – ثقافية ، منتشر في جميع هذه القصص ، ومنعكس (أو مسقط) على الخطاب القرآني نفسه . وحتى اليوم نلاحظ أن تصور الوحي لا يزال مهميًا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية " (21) .

¹⁸ انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 12 .

¹⁹ انظر: السابق : 14 . وهو الكلام الذي سيردده نصر حامد أبو زيد فيما بعد . (خيّب الله المؤلف والمترجم) .

²⁰ انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : هامش ص 14 .

²¹ انظر : السابق : 30 .

ولا عجب في ذلك، فأركون يريد أن يضع كل الحقائق الدينية تحت مختبر النقد التاريخي، وما يثبتته النقد التاريخي أنه حقيقة، فهو حقيقة، وما لا يثبتته، فهو ليس بحقيقة. يقول في مقدمة هذا الكتاب: "وهذه المرة) يعني في دراسته للحقائق الدينية بالمنهج التاريخي) لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل، وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عوامة الذهن البشري، وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية" (22).

وهنا، يُنصَّب أركون الذهن البشري بعولته حكماً على كون الحقيقة الدينية حقيقة أم لا. وهنا نتساءل: إذا كان (الله) حقيقة، والملائكة حقيقة، والآخرة حقيقة، والنار حقيقة، والجنة حقيقة، والروح، وما يدور في القبر حقيقة... بل وكل الغيبات حقيقة، فكيف تثبت كل تلك الحقائق الدينية بوساطة العقل البشري؟ ينبغي على هؤلاء أن يفيقوا من ثباتهم، وألا ينخدعوا بالعوامة العلمية. إن العقل البشري أصلاً له حدود يقف عندها، ولا يمكن أن يتخطاها. ما موقف العقل البشري مثلاً إذا رأى صاحبه ملكاً على صورته الحقيقية، أو رأى ما يحدث في القبر، أو رأى جاناً، أثبت أم يذهب عن صاحبه؟!!! لكنه الخبل والعتة و السم، الذي يراد بثه في القرآن الكريم.

ولذا، كان من قمة الإعجاز القرآني، أن يؤكد في الآية الثالثة من سورة البقرة – أي منذ بداية أي الذكر الحكيم – على الإيمان بالغيب بوصفه السمة الأولى التي يتصف بها المتقون: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: 3). وكون أن الإيمان بالغيب يأتي قبل فروض الإسلام الخمسة، يعني أنه رأس الإسلام. فكيف نفهم صدر هذه الآية مع ما يطرحه أركون من مسألة إخضاع الحقائق – ومنها الدينية بطبيعة الحال – للعقل البشري؟

وعن هذه العلمية يقول أركون أيضاً: "إن هدي لا يكمن في بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي وتمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم وأزمة المعنى التي نشهدها حالياً. كنت أتمنى أن أفعل ذلك لو أن الفكر الإسلامي كان هياً منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة" (23).
رابعا: محاولة العبث في ترتيب السور حسبما جاءت في المصحف الشريف، لذا يقول عن سورة الفاتحة: "كل ما نستطيع قوله هو أن هذا النص القصير الموضوع في رأس المدونة القرآنية – ومن هنا اسم الفاتحة الذي خلع

²² انظر: السابق نفسه: 10. ومن هذا المنطلق يبرر أركون رفض الكفار للدين الإسلامي بحجة البراهين والأدلة التي كانوا يريدونها، وتخضع للعقلي والمرئي، ووضع الوحي في إطار الظاهرة الكونية. انظر: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 98، وهامشها. وسخرته من الغيبات، السابق: 99. وانظر هذه الفكرة (العلمنة)، كتابه: الفكر العربي: 11.

²³ انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 16.

عليها فيما بعد - يحتل في الترتيب الكرونولوجي الرقم 46. لذلك يمكن القول أنه من المفيد، على الأقل تاريخياً، أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46). ولكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحاً بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس " (24).

وهنا لا يكفي أن يكون بالعبث في ترتيب السور، بل يشكك في المصحف الموجود حالياً. ولم يدر هذا المخبول أن ترتيب الآيات والسور في القرآن الكريم، ترتيب توقيفي، يعني عن النبي ﷺ، عن رب العزة سبحانه وتعالى. وحتى لو كان ترتيب القرآن باجتهاد الصحابة، ألم يصبح أمراً متعارفاً عليه، وعليه خرجت التفسيرات المختلفة للقرآن الكريم على مدى أربعة عشر قرناً؟ ألم يُبَيَّن تفسير نظم الدرر للإمام البقاعي على تناسب الآيات والسور؟ كل هذه الأمور يعرفها أركون جيداً. لكن الهدف يكمن في نفس التراث بأكمله، بما في هذا التفسير المتعددة للقرآن الكريم، والتي في حاجة - في نظر أركون - إلى مراجعة، وفق مبادئه الجديدة (25).

أما حديثه عن مصحف ابن مسعود وابن عباس، فلم يتم حرق أي شيء من القرآن، إلا بعد أن جمع كله في كتاب واحد. ألم يقرأ قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؟ حفظه من كل شيء: من الزيادة والنقصان، من التبديل والتغيير، من الحذف والإضافة... إلخ. بيد أن أركون أراد التدليس على القارئ، ومحاوله إقحامه في ترهاته.

وفي سياق حديثه عن جمع القرآن، ومحاولته الفاشلة في تطبيق المنهج التاريخي على هذا الجمع يقول: "ومن المعلوم أن النقد الفلولوجي التاريخي للنصوص المقدسة، كان قد طبق سابقاً على التوراة والأنجيل، دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي. ومن المؤسف له أن هذا النقد لا يزال مرفوضاً من قبل الرأي العام الإسلامي" (26).

ويجمل أركون رأيه في القرآن من حيث ترتيب السور والآيات بقوله: "نحن نعلم أن نظام ترتيب السور في الآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي" (27).

خامساً: محاولة قراءة القرآن بمبادئه هو التي وضعها موافقة لمنهجه التاريخي النقدي (28). وإذا تصفحت ما قدمه من قراءة لسورة الفاتحة، وسورة الكهف، لا تجد أثراً لأي علم أو فكر، اللهم إلا التشبث والتخبط،

²⁴ انظر: السابق: 118. و(الكرونولوجي): علم التسلسل الزمني.

²⁵ انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 120 - 123.

²⁶ انظر: الفكر الإسلامي: 91. ولماذا يتجاهل هذا أن التوراة والأنجيل قد حُرِفَت بامتياز.

²⁷ انظر: الفكر الإسلامي: 96.

²⁸ انظر في محاولة قراءته لسورة الفاتحة، السابق: 111 - 169. وانظر في مبادئه، السابق: 123.

وعدم الثبات . فأحياناً يقول بعدم انسجام آيات القرآن، ويقول في نفس الوقت بانسجامها . يقول مثلاً في معرض حديثه عن سورة الكهف : " نحن نعلم أنه نادراً ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة ، وإنما تتشكل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة ، أو من حيث مضامينها، أو صياغتها التعبيرية . لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في وحدة نصية طويلة جدا كسورة البقرة " (29) .

سادسا : رأيه في تفاسير القرآن . لم تخل التفاسير المتعددة للقرآن الكريم من تاريخية أركون؛ لذا نجد يوضع شرطين لقراءة التفاسير التراثية ، فيقول: " نحن لا نمتلك حتى الآن تاريخاً استقصائياً شاملاً للتفسير القرآني ، يتميز في الوقت ذاته بالجمع بين هذين الهمين المعرفيين التاليين : الأول تحديد المنشأ والنسب والتفرعات التاريخية للأدبيات التفسيرية الضخمة والغزيرة مع التوقف طويلاً عند مرحلة البدايات خاصة ... والثاني ينبغي أن ندرس شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في كل تفسير قديم أو معاصر ؛ ذلك أنه من الأهمية بمكان أن نبين كيف أن المسلمات اللاهوتية والتاريخية واللغوية لهذا العقل قد أدت إلى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة بالقرآن " (30) .

ويمكن أن نلخص مبادئ أركون - ربما في كل ما كتب عن القرآن - في نقطتين : تتمثل الأولى في إعمال العقل البشري القائم على العلم التجريبي، بما يسميه (العقلانية) في كل الثوابت التراثية السابقة ، وبخاصة المسائل الإيمانية المبنية على القداسة ، والإعجاز ، والتنزيه ، والتبجيل لكل ما هو إلهي أو نبوي .

أما النقطة الأخيرة ، فتتمثل في نسف الثوابت الدينية ، التي تشكل عقيدة المسلمين ، وعلى رأسها صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، بل وإعادة النظر في التفاسير التراثية، لكونها تنكئ على سمة التبجيل والتنزيه لأي التنزيل، وإحلال فكرة التاريخية مكانها ، بربط القرآن بتاريخ وثقافة وبيئة ما (31) .

وأعتقد أن الرجيل غارق في الفلسفة الماركسية إلى أحمسه (32) . فالفلسفة الماركسية تعلي من الجانب المادي على الجانب الروحي . وهي في هذا الجانب تشبه الفلسفة الظاهراتية ، والوجودية . ومن ثم تخضع كل تجربة للجانب المادي ، وهو ما حُطِّب بقوة في حديث أركون عن إخضاع الحقائق الدينية للذهن البشري .

²⁹ انظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 146 .

³⁰ انظر : الفكر الإسلامي : 98 . وانظر سخريته من الإمام الطبري : 99 . ولم تسلم شخصية النبي ﷺ من المنهج التاريخي لأركون . انظر : الفكر الإسلامي : 103 وانظر ترهاته في السنة : السابق : 104 - 108 .

³¹ انظر في مشروع أركون ، والتأثيرات الثقافية للفكر الأركوني ، نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثالثة ، 2008م 106 - 125 .

³² انظر في مبادئ هذه الفلسفة ، ونظرتها للعمل الفني ، كتابنا : مناهج النقد الأدبي المعاصر . نظيراً وتطبيقاً ، مكتبة الآداب - القاهرة ، الطبعة الأولى : 31 ، 32 .

كما أنه ليس بخاف ، أن الماركسية تقسم المجتمع إلى بنيتين : بنية عليا وهي النظم السياسية والثقافية ، وبنية دنيا وهي النظم الاجتماعية والاقتصادية . وأي تغير يحدث في البنية الدنيا يؤثر في البنية العليا ، أي أن البنية العليا تعد انعكاسًا للبنية الدنيا (33). ومن هنا كان القرآن الكريم – بوصفه ينتمي إلى البنية الثقافية – في نظر هؤلاء انعكاسًا للحياة العربية البدوية . وهي نفس الثقافة ونفس الفلسفة التي تبناها نصر حامد أبو زيد ، وحسن حنفي ، ومن لفّ لفهم ، كما سنرى بعد قليل .

* * *

أما نصر حامد أبو زيد ، فسنوجز آراءه حول القرآن في نقاط محدودة ، لافتين انتباه القارئ الكريم إلى أن هذه الآراء تنتمي كلها وتصب في بوتقة المنهج التاريخي الجدلي الماركسي الذي يتبناه أبو زيد ، فضلاً عن دعوته إلى وجوب سيطرة العلمنة والتدخل الذهني للعقل البشري – بما يسميه التفكير – في دراسته للقرآن الكريم :
أولا مفهومه (للوحي) . وهنا يعرف أبو زيد القرآن بقوله : " القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصًا محوريًا" (34) . ثم يقول عن دراسة القرآن : " إن الدراسة الأدبية – ومحورها مفهوم النص – هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا" (35) . والتوجيه الأيديولوجي الذي يقصده أبو زيد هو القداسة والإعجاز في القرآن الكريم .

ويعطي أبو زيد مفهوم الوحي أبعادًا أخرى ، فيقول : " وإذا كان اسم الكتاب واسم القرآن من الأسماء التي تعد بمثابة الأعلام ، فإن اسم الوحي في دلالاته على القرآن ليس كذلك ، بل تتسع دلالاته ليشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية ، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر . هذا من حيث الاستخدام القرآني . والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعًا من الإعلام" (36) .

والحقيقة أن سحب الكلام عن القرآن إلى التوراة والإنجيل ، بزعم شمولية الدراسة ؛ ليتناسى القارئ أهداف هؤلاء في النيل من القرآن ، لا ينطلي ولا ينخدع به أحد (37) . فالمسلمون يؤمنون إيمانًا يقينًا بأن التوراة

³³ ومن هنا ، كانت الحياة الروحية / أي الثقافة انعكاسًا للحياة الاجتماعية . انظر : جورج بوليتزر وحي بيس موريس كافين ، أصول الفلسفة الماركسية ، ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ، لبنان ، الجزء الأول ، بدون تاريخ : 234 – 239 .

³⁴ انظر : مفهوم النص ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، 1990م : 11 .

³⁵ انظر : السابق : 13 . ومن المؤكد أن كل الآراء التي سترد منبثقة عن هذا المفهوم .

³⁶ انظر : مفهوم النص : 35 .

³⁷ وفعل ذلك أركون أيضا . انظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 16 ، 18 ، 22 ، 108 ، 112 ، وغيرها كثير .

والإنجيل من عند الله سبحانه وتعالى مثل القرآن ، ولكن هل لكون أصحابها قد حرفوها ونالوا منها ، ومن ثم أخضعوها إلى الدراسات العلمية والأدبية ، هل معنى هذا أن نفعل ذلك مع القرآن الكريم ، المحفوظ من قبل الله عز وجل ، وهو آخر الكتب السماوية ، وله من القداسة والإعجاز ما له ... إلخ ؟ لا والله .

أما كون الوحي عملية اتصال ، فهذا يجعله يتضمن مرسل ومستقبل . ولما كانت عملية الخطاب تتم على المستوى البشري بين طرفين من نفس الماهية / الطبيعة الوجودية ، كان حدوثها في عملية الوحي بين طرفين مختلفين (جبريل - مُحَمَّد) من الإعجاز والقداسة بمكان لا يخفيه عاقل .

ولما غابت سمة الإعجاز والقداسة عن القرآن الكريم من قِبَل هؤلاء ، أراد أبو زيد أن يربط هذا الاتصال بالواقع العربي ؛ كي يخرج عن طور اللامألوف واللاواقعي . وبعد تعليق أبي زيد على ظاهرة اتصال الشعراء العرب والكهان بالجن ، يقول : " لقد كان ارتباط ظاهري (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي ، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها . ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مستحيلًا من الوجهة الثقافية " (38) .

وهنا وصل أبو زيد إلى مأربه ، فيقول : " وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع ، أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزاً لقوانينه ، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من موضوعاتها وتصوراتها " (39) . ووفق هذا ، يؤمن أبو زيد - كما آمن سلفه - بأن القرآن منتج ثقافي ، ولا بد لدارسيه ألا يخرجوا في دراستهم له عن الواقع الذي أنتج فيه ، وبالتالي لا يصلح لكل زمان ومكان ... إلخ .

وهنا تبرز نقطتان : الأولى إذا كان العقل العربي متفهماً لعملية الاتصال بين البشر والجن ، كما في الشعر والكهانة ، ومن ثم فإن القرآن لم يخرج عن العادة أو يفارق المألوف ، فما القول في الوحي الذي أنزل على الأنبياء والرسل السابقين ، في العصور السحيقة ؛ لهداية الأمم البائدة ؟ هل عرف الإنسان القديم ظاهرة الاتصال بين البشر والجن أيضاً ، ومن ثم يمكن القول بأن الوحي (القديم) كان منتجاً ثقافياً كذلك ؟ !!! .

الأخيرة : أنه إذا كان العقل العربي أو الثقافة العربية قد عرفت الاتصال بين البشر والجن ، في ظاهرة الكهانة والشعر ، فإنها لم تعرف اتصالاً حدث بين البشر وخالق البشر (الله) ، إلا بما سمعته عن الرسائل السابقة ؛ فعملية الاتصال التي تمت في (الوحي) ليست بين النبي مُحَمَّد ﷺ وبين الملك جبريل في حقيقة الأمر ، بل بين النبي

³⁸ انظر : مفهوم النص : 38 .

³⁹ انظر : السابق : 38 .

ﷺ وبين الله (40) ، والملوك هو الوساطة في عملية الاتصال . ينضاف إلى ذلك، أنه إذا كانت الكهانة والشعر وحيًا من الجن ، فإن القرآن وحي من الله . ومن ثم فإن عملية الاتصال في الوحي ، تختلف عن عملية الاتصال في الشعر والكهانة ، وهذا البعد هو جوهر الإعجاز والتقديس (41) .

ومن ثم ، فإن كل ما يقدم من حجج وتبريرات في هذا السياق، يعد محاولة يائسة وفاشلة ، وتبريرًا مريضًا ، بل وميتًا ؛ لأنه يهدف إلى نفي الإعجاز ، ونزع القداسة ، واللامألوفية ، واللاواقعية عن الذكر الحكيم .
ورمي هؤلاء بالفشل والتبرير المريض بل الميت ، له وجاهته ؛ لأن أبا زيد نفسه يقول : " إن إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماء (كيفية الوحي) ، أي الكيفيات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجودية . إن جبريل ملك ينتمي إلى أفق وجودي مغاير للأفق الذي ينتمي إليه محمد البشر . ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربي في مرحلة ما قبل الإسلام " (42) .

إن هذا التناقض الحاد هو الذي يصم فكر كل هؤلاء . والآن نتساءل : هل عرف العقل العربي ظاهرة الاتصال بغير البشر ، ومن ثم غدت ظاهرة الوحي عنده مألوفة ، كما في الاقتباس قبل الأخير ؟ أم عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف الشفرة ؟ المفروض أن ظاهرة الاتصال لا تتجزأ : مخاطب وملتقي ورسالة وشفرة وسياق، وبالتالي فإن إدراكها ومعرفتها لا تتجزأ أيضًا ، فكيف عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال ، ولم يعرف أحد عناصرها (الشفرة) . لكنه التخبط الذي لحظ بقوة عند أركون والآن عند أبي زيد .

ولمعرفة الشفرة بين البشر والملوك ، يسوق أبو زيد بعض الآراء التي قالت بمحالتين من حالات التحول : فإما أن يكون جبريل قد تحول إلى صورة بشرية ، ومن ثم تكون الشفرة لغوية حسب الملتقي، وإما إن ينخلع النبي ﷺ عن صفته البشرية ويخلق في العالم الملائكي، وتكون الشفرة دويًا كدوي النحل . وقد ساق أبو زيد آراء للزركشي وابن خلدون .

⁴⁰ وأبو زيد نفسه يقول بهذا . انظر : مفهوم النص : 45 ، فكيف يربط عملية الاتصال بين البشر والله بعملية الاتصال بين البشر والجن ؟ .

⁴¹ وأبو زيد نفسه يؤمن بهذا الاختلاف بين عملية الاتصال في الشعر ، وعملية الاتصال في القرآن . انظر : مفهوم النص : 157 .

⁴² انظر : مفهوم النص : 52 .

يقول الإمام الزركشي (ت: 794هـ - 1392م) عن عملية الاتصال في تنزيل القرآن: " والتنزيل له طريقان : أحدهما أن رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه / أي القرآن من جبريل . والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه ؛ والأول أصعب الحالين " (43) .

وأقول : إن حالة التحول الثاني قد عرفناها من حديث جبريل عليه السلام مع النبي محمد ﷺ ، عن مفهوم الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، وأمارات الساعة ، الذي رواه عمر بن الخطاب (44) . وغير هذه الحالة لم يرد . أما التحول الأول ، فمن أين عُرفَ ؟ .

وما أريد أن أقوله في هذه النقطة ، هو أننا ما دمنا نؤمن بقدرته الله ، أليس من الأجدر بنا أن نترك ما لم تستطع عقولنا أن تدركه أو تصل إلى ماهيته ؟ أم أننا إذا فعلنا هذا ، فسيكون عجزاً منا وخطأً من شأننا ونيلاً من علمنا وإدراكنا ؟ الله سبحانه وتعالى اصطفى النبي العربي محمد ﷺ لآخر رسالاته وكتبه السماوية، وهياًه - بفطرته وبما حدث في شق الصدر- وأوحى إليه كما أوحى إلى النبيين من قبله : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴾ (النساء: 163) .

لكن ، كيف أوحى ، وبأي طريقة أوحى ، وكيف تم الوحي من الله إلى جبريل ، ومن جبريل إلى النبي ﷺ ... إلخ ؟ كل هذا يدخل في إطار الغيبيات ، التي لا يكون المؤمن مؤمناً إلا إذا آمن بها . وأبو زيد ، وأركون وغيرهما لا يؤمنون بالحقائق إلا إذا خضعت لمنهجهم العلمي التاريخي الماركسي . أمن مهامنا ووظائفنا في عبادة الله وإعمار الكون أن نبحث في مثل هذه الغيبيات ، ونخلق مجالاً واسعاً للتشكيك في أمور الدين ؟ !!! .

كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي ﷺ ، ويلقنه القرآن في مجلس الصحابة ، لدرجة أن الصحابة كانوا يغضون أبصارهم عن النبي ، حياء ، حتى ينصرف جبريل عليه السلام، ثم يتحدث معهم النبي ، وما رآه تحول أمامهم إلى ملك . ولكي يخرج أبو زيد من نقطة التحول هذه يقول : "إن مفهوم الانسلاخ عن البشرية والتحول إلى الملكية في حالة الوحي الأول ليس مقصوداً معناه الحرفي بالتحول الفيزيقي كما يفهم من منطوقة . فالتغير الذي كان يلاحظ على النبي تغير طارئ طفيف ، وليس تحولاً بالمعنى الذي تنبئ عنه لفظة الانسلاخ أو الانخلاع . ولعل هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم النبوة من خلال نظرية الخيال " (45) .

⁴³ انظر : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، الطبعة الثالثة 1404هـ - 1984م ، الجزء الأول : 229 .

⁴⁴ انظر : الإمام مسلم (ت: 261هـ - 875م) صحيح مسلم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1412هـ - 1991م ، الجزء الأول ، كتاب الإيمان : 37 .

⁴⁵ وقد التقط أبو زيد هذا الخيط ، وشرع في الحديث عن الخيال والرؤيا في بقية صفحات هذه المقالة . انظر : مفهوم النص :

56 . وصلنا الآن إلى وضع الشعراء بجانب الأنبياء ، حتى وإن كانوا متأخرين عنهم في الترتيب ، ولم يبق لنا إلا أن نقول : القرآن شعر ، والنبي شاعر... إلخ ، وينتهي الموضوع .

وها هو أبو زيد وصل إلى غرضه ، في ربط مفهوم النبوة بالخيال ، وإدخال الشعراء في هذا النطاق بدرجة من الدرجات . ثم نحاول أن ننظر في حادثة شق الصدر ، والإسراء والمعراج ، واللقاء الإلهي النبوي عند سدرة المنتهى... إلخ ، أكانت كل هذه الوقائع حقيقة أم خيالاً ورؤى ؟ . وبذلك يتحول الإسلام كله إلى خيال .

وماذا نقول في الحوار الذي دار بين الحق سبحانه وتعالى وسيدنا موسى عليه السلام ؟ هل تحول سيدنا موسى عليه السلام إلى طبيعة ملائكية ، ليتناسب مع حديث الله سبحانه وتعالى معه؟! .

وفي موقف أهل مكة من القرآن يقول أبو زيد : " لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها ، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي ، أو على شخص الموحى إليه . ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء أكانت شعراً أم كهانة " (46) .

وإذا كان العرب قد ردوا النص الجديد إلى آفاق النصوص المألوفة في ثقافتهم ، فلماذا لم يأتوا - وكان من الأولى بهم أن يفعلوا ذلك ؛ ليثبتوا بشرية القرآن - بمثله : سواء أكان عشر سور ، أم سورة واحدة ، أم حتى آية؟ . لقد بهت العرب أمام القرآن لإعجازه وخروجه عن طور المألوف من كلامهم . ألم يقرأ أبو زيد مقولة الوليد بن المغيرة عن القرآن ؟ لماذا قال الوليد هذا ، إن كان في إمكانه أن يأتي بمثله ؟ بل ألم يقرأ أبو زيد قول الله عز وجل ، متحدثاً بالعرب : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَمَّا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (هود : 13 ، 14) . وقوله عز وجل : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (البقرة : 23) . وقوله عز من قائل : ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء : 88) . وهذا الموضوع يطول شرحه .

ثانياً : موقفه من فهم الفكر التراثي للقرآن . والحقيقة أن موقف أبي زيد من الفكر التراثي لا ينفصل عن منهجه التاريخي الماركسي والعلموي في دراسته للقرآن . وعن فهم التراث للقرآن الكريم يقول أبو زيد : " إن البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث ، ولكنه فوق ذلك . بحث عن البعد المفقود في هذا التراث ، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث " (47) .

وأبو زيد يتهم كل من يتحدث من المعاصرين بالتراث أو عن التراث ، بل الفكر التراثي نفسه بالرجعية ، فيقول : " لقد تنبه جيل الليبراليين المجددين لهذا البعد في تراثنا ، ولكن صيحاتهم وتنبهاتهم ذهبت أدراج الرياح ؛

⁴⁶ انظر : مفهوم النص : 38 ، 39 . وانظر في تحليل أركان لموقف العرب / الكفار من الوحي ، بحجة علمية البراهين التي أرادوها وعقلانيتها : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 98 ؛ ليتبين لك التشابه .

⁴⁷ انظر : مفهوم النص : 12 . وانظر رؤية مُجدِّ أركان للتراث ، الفكر الإسلامي : 109 - 112 .

لأن ثمة قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تريد تحقيق الوعي العلمي بالتراث... ولا شك أن المنتصر في معركة التوجيه الإيديولوجي هذه هو الفكر الرجعي التثبتي؛ وذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته" (48).

وشيثاً فشيئاً يفصح أبو زيد عما بداخله، ويبرر وصفه للتراث بالرجعية، فيقول عن التصور الثقافي للتراث: "وهو تصور أقل ما يقال عنه الآن أنه تصور يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصاً لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً" (49).

والآن أدركنا مفهوم الرجعية التي وُصِّمَتْ بها الثقافة التراثية، ويتجلى هذا المفهوم في خطيئتين أُرْتُكِبَتَا من جانب الثقافة التراثية: الأولى عدم ربط هذا التراث - بكل ما دار فيه من علوم: سواء أكانت تفسيرية أم لغوية أم إعجازية أم فقهية... إلخ - بتاريخ النص القرآني وظروفه وبيئته التي نشأ فيها، بوصفه منتجاً ثقافياً للبيئة العربية البدوية. الأخرى: خلع سمة القداسة على القرآن ووصفه بالمعجز. وكأن القرآن كان فاقداً لسمة التقديس والفكر التراثي هو الذي ألصقها به.

وليس بخاف على قارئنا، أن كل هذا هو ما قال به أركون تماماً في القراءة السابقة، دون أي تغيير أو أي تحريف؛ فهذه هي بضاعتهم التي يلوكونها دون تقديم أي جديد.

ثالثاً: مفهومه للقرآن بوصفه منتجاً ثقافياً. في معرض حديثه عن الفرق بين الكتاب والقرآن، يقول أبو زيد: "لا نريد أن نتوقف طويلاً عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة القرآن، وهل هي مصدر من قرأ بمعنى ردد، أو من قرأ بمعنى جمع. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لا بد أن يؤكد أنها مصدر من قرأ بمعنى التردد، ذلك أن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر" (50).

ثم يقول: "إن النص في إطلاقه هذا الاسم/القرآن على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختيار هذا الاسم غير المؤلف تماماً من حيث صياغته وبنائه" (51).

⁴⁸ انظر: السابق: الصفحة نفسها. ها نحن قد عدنا إلى مسألة العلمية التي وردت عند أركون. وانظر: مفهوم النص: 112. وجددير بالذكر أن الفكر الاعتزالي يعد من أهم المناطف الفكرية التي تمثل وعياً علمياً عقلانياً في التراث الإسلامي. انظر في إعجاب نصر أبي زيد بالفكر الاعتزالي، بل تبنيه له: الخطاب والتأويل: 89. وكذلك: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1996م: 6، 45، 46.

⁴⁹ انظر: السابق: 14.

⁵⁰ انظر: مفهوم النص: 59.

⁵¹ انظر: السابق: 60.

وهكذا يؤمن أبو زيد بأن القرآن نشأ في ثقافة ما مرتبط بتاريخ ما . وعلى الرغم من تميز القرآن بهذا الاسم غير المؤلف ، فإن أبو زيد لا يخلع سمة القداسة أو الإعجاز على اللامألوف أبداً .

وهذا التشتت والتشردم والتشظي والتناقض يلحظ في تعليقه على إطلاق أسماء : سورة وآية وفاصلة على أجزاء القرآن الذي يقول فيه : " فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث شفاهيته في التلقي والأداء ، ولكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه" (52) .

ونحن نتساءل : إذا سلمنا مع أبي زيد - رغم استحالة هذا التسليم - أن القرآن قد انشطر إلى شقين من حيث الثقافة : تلق وأداء ينتميان إلى الثقافة العربية ، وأسماء دالة عليه مجملاً مثل القرآن ، أو من حيث أجزائه : سور وآيات وفواصل ، منفصلة عن تلك الثقافة . فإلى أي ثقافة تنتمي هذه الأسماء الموجودة في الشق الثاني ؟!!!! .

ولنقرأ هذه الفقرة التي توضح نصر أبو زيد في فهمه للقرآن ، وربطه بثقافة معينة وتاريخ معين ، حيث يقول : " ولا شك أن هذه الزيادات والإضافات قد ساهمت مع ما سبقت الإشارة إليه من تصور وجود خطي سابق في اللوح المحفوظ- كل حرف بقدر جبل قاف- في تكريس تصور للنص يتباعد به عن الواقع الذي أنتجه والثقافة التي تشكل من خلالها . إن هذا التصور يجعل النص معطى سابقاً كاملاً مكتملاً فرض على الواقع بقوة إلهية لا قبل للبشر بها . وكان من شأن هذا التصور أن يؤدي إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجياً ، وذلك بتحويله من نص لغوي دال إلى مجرد شيء مقدس ، إلى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلاً لأصله القديم المائل في عالم الأرواح والمثل " (53) .

وانطلاقاً من هذا الفهم للقرآن بوصفه منتجاً ثقافياً ، استغل نصر حامد أبو زيد عملية (أسباب النزول) في هذا الطرح ، محاولاً ربط القرآن بواقعه، وبخاصة في آيات التشريع (54) .

وفي العلاقة بين خصوص اللفظ وعمومه في تحليل النص وفهمه ، يقول أبو زيد: " من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبي الدلالة خطراً على مستوى النصوص الدينية ، من حيث إنه يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها . وهي تعارضات ناشئة عن أهدار (الخصوص) لحساب العموم " (55) .

ومع أن أبو زيد لا يرجح الوقوف عند أحد جانبي الدلالة - الخصوص والعموم- ، ونحن نوافق في هذا ؛ إذ ينبغي أن تقوم عملية التحليل على الإفادة من الجانبين ، يرجح في نهاية فقرته الخصوص في مقابل العموم .

⁵² انظر : السابق نفسه : 60 .

⁵³ انظر : مفهوم النص : 76 .

⁵⁴ انظر : السابق : 115 - 120 .

⁵⁵ انظر : مفهوم النص : 120 . وانظر في فكرة العام والخاص ، ص: 221 - 246 .

ولأنه مشغول بقضية معينة - محاولة ربط القرآن بالواقع الثقافي - ربما فعل هذا دون وعي منه . وهذا ما أقوله دائماً عن فكر هؤلاء : تعارض وتخط و اختلاط وتشردم ... إلخ .

وإضافة إلى التعارض والتناقض في طرح الأفكار، يؤمن أبو زيد بفكرة (التعميم) في اللغة، ثم ينفى عنها لصالح فكرة "الخصوص" التي لا يمل من ذكرها ، إثباتاً لربط النص القرآني بثقافة وواقع معينين . لذا يستكمل أبو زيد هذا الطرح فيقول: " ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاماً ثقافياً خاصاً . ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عامًا وتكون دلالاته خاصة " (56) .

ماذا نفهم من هذا الطرح ؟ أنفهم أن اللغة ذات طابع عام ؟ أم أنها ذات طابع خاص ؟ أم أنها تستوعب الطابعين ؟ وإذا سايرنا أبا زيد فيما يقوله بخصوصية اللغة، فإنه ينبغي أن يكون لكل عصر لغته الخاصة به . وهذا ما دعا إليه حسن حنفي ، كما سنرى بعد قليل . فهي زمرة بعضها من بعض .

ولكي تستوعب اللغة الوقائع الجديدة ، يضع أبو زيد شرطاً ، فيقول : " إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لا بد أن يستند إلى دوال، إما في بنية النص ، وإما في السياق الاجتماعي لخطابه " (57) .

وفي موضع آخر يقول أبو زيد : " ولا شك أن ما ورد في القرآن خاصاً بالأحكام والتشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية / أي ثنائية الخاص والعام ؛ إذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه " (58) . ثم يعود ويقول : " وإن كان بعضها الآخر يتجاوز الواقعة الجزئية التي نزل فيها ليبدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة " (59) .

ولا شك في هذا ، وإنما الشك هو في ميل أبي زيد إلى ترجيح الخاص على العام للانتصار لفكرته المحورية ، التي تتمثل في مفهومه للنص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً ، ليس إلا .

وانطلاقاً من انتصاره لمفهوم الخاص يعيب على الفقهاء والأصوليين سحب مفهوم عموم اللفظ على بعض النصوص القرآنية ، فيقول : " لقد كان اهتمام الفقهاء والأصوليين باكتشاف الطرائق التي يمكن أن يستجيب بها النص لمتغيرات الواقع في حركته النامية المتطورة عبر التاريخ هو العامل الأكبر وراء التركيز على عموم اللفظ ، دون الوقوف عند خصوص السبب ، لذلك نظر كثير من الفقهاء إلى الوقائع الجزئية التي يمثلها علم أسباب النزول

⁵⁶ انظر : مفهوم النص : الصفحة نفسها .

⁵⁷ انظر : مفهوم النص : 117 . وانظر كذلك : 223 .

⁵⁸ انظر : السابق : 221 .

⁵⁹ انظر : السابق نفسه : الصفحة نفسها .

بوصفها نماذج وأمثلة لأحوال اجتماعية وإنسانية . وعلى ذلك فإن دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقائع ، بل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة " (60) .

والحقيقة أن ربط أبي زيد للقرآن بواقعه الثقافي ، حسب فلسفته الماركسية ، جرت عليها مصائب عدة : أولها : ميله إلى نفي أزلية القرآن ، وإيمانه برأي المعتزلة في خلق القرآن . ففي عنوان جانبي (النسخ وأزلية القرآن) من الفصل الخامس من الباب الأول، يقول أبو زيد: " لم يناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة ، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسخ أيضاً ، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ . وإذا كان ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أم الكتاب ، وهو اللوح المحفوظ ، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة ، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهماً غير حرّبي " (61) .

وأنا أقول : إن الفهم الحرّبي هو الذي يفهمه أبو زيد . والسؤال : لماذا آمن أبو زيد بفكرة المعتزلة التي تقول بحدوث القرآن ؟ لأن هذه الفكرة تسائر فهمه للقرآن بربطه بواقعه . وكون أن فكرة النسخ تؤكد حداثة القرآن وربطه بواقعه ، يعني أن الحق سبحانه وتعالى عندما كان ينزل آية ، ولا تتناسب مع الواقع ينسخها . وهذا يعني أن إرادة الحق سبحانه وتعالى مرهونة على أفعال العباد . وهذا محال ؛ فإرادة الله أزلية ، والعباد يسرون وفقها ، مع حرّيتهم في اختيار أفعالهم .

عندما قال الحق سبحانه وتعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة : 106) . ينبغي أن ينصب البحث في هذه الآية على دال (القدرة) . وفي آية أخرى يقول مولانا : ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ (الرعد : 39) . والبحث في هذه الآية ينبغي أن يصرف إلى دال (المشيئة) .

وإذا كان القرآن منتجاً ثقافياً مرتبطاً ببيئة معينة ، فكيف نفهم خاتمة هذه الآية ، في قوله تعالى : ﴿ وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرَكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل : 8) . وكما هو واضح ، فقد ذكرت الآية الكريمة وسائل المواصلات في عهد نزول القرآن الكريم ، ثم ختمت بقوله : (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) . وهذه الخاتمة لها معنيان : إما أنها خاصة بنفس المرحلة الزمنية والبيئية - كما يدعي أبو زيد- ومن ثم ، فإن الله سبحانه وتعالى قد خلق وسائل أخرى للمواصلات ، لم يعلمها العرب في زمانهم ، ولم نعلمها نحن حتى الآن ، وهذا لم يحدث . وإما أن الآية تتعلق بالمستقبل ، الذي يأذن فيه الله سبحانه وتعالى - باجتهدا البشر وتقدم علمهم - بخلق وسائل

⁶⁰ انظر : السابق نفسه : 221 ، 222 . وانظر في انتصاره للخصوص : 224 .

⁶¹ انظر : مفهوم النص : 148 . وانظر كذلك : 48 ، 49 ، 76 .

أخرى للمواصلات ، لم يشهداها العرب في زمانهم ، بل ستأتي بعدهم . وهي الموجودة الآن بالفعل ؛ فثم الطائرات والسيارات والقطارات... إلخ .

ومن الإعجاز القرآني - الذي ينفيه أبو زيد- أن الحق سبحانه وتعالى راعى - في عملية الاتصال - حال المتلقي العربي ، الذي لا يمكن له أن يفهم أو يستوعب عقله ما سيستجد من وسائل أخرى للمواصلات . كيف كان الحال لو ذكرت الآية تلك الوسائل الحديثة للمواصلات ؟ ومن ثم ، فإن هذه الخاتمة ومثلها كثير في القرآن الكريم ، تصلح لكل زمان ومكان (62) .

ثانيها : محاولة الكفار ربط القرآن بثقافة الواقع . يقول أبو زيد في حديثه عن القرآن والشعر : "وحين وصف العرب محمداً بالشاعرية والسحر والكهانة ، فإنما كانوا يحاولون رد النص إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى" (63) .

والحقيقة خلاف ذلك لأسباب عدة : أولاً أن رفض الكفار للقرآن كان ينتمي إلى الإطار العام للحجج التي قدمتها الأمم السابقة في رفضهم لدعوة أنبيائهم : ﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ * وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * قَالَ أَوْلُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (الزخرف : 22 - 24) .

ثانياً: أن الذين آمنوا بالدعوة لم يقولوا بهذا، رغم أنهم عرب، وينتمون للثقافة نفسها . فبعيداً عن الضعفاء والموالي، لم يقل السادة الذين اعتنقوا الإسلام من مكة مثل أبي بكر الصديق وحمة بن عبد المطلب والعباس وعمر بن الخطاب ، لم يقولوا للنبي ﷺ وضح لنا العلاقة بين القرآن وبين النصوص الموجودة في ثقافتنا مثلاً . وإنما تشرب الإيمان قلوبهم لأنهم أدركوا إعجاز القرآن ومفارقته لنصوص الثقافة الموجودة ، بل إن واحداً مثل عمر بن الخطاب ، شرح صدره للإسلام بعد استماعه لآيات من سورة طه في بيت أخته فاطمة ، فتوجه إلى بيت النبي ﷺ ؛ لإعلان إسلامه ، بعدما كانت النية قتل النبي ﷺ .

ثالثاً: أن الكفار كانوا يدركون في الأساس أنهم على خطأ في رفض الدعوة ، لكنه الكبر والتعنت ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (النمل : 14) ؛ فهم يعرفون الله ويعرفون أنه الخالق ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ (العنكبوت : 61) (64) .

⁶² انظر : كتابنا (خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم . دراسة أسلوية) ، دار اليقين ، القاهرة - مصر ، الطبعة الأولى ، 2016م : 7 .

⁶³ انظر : مفهوم النص : 159 .

⁶⁴ وانظر : سورة العنكبوت : 63 ، ولقمان : 25 ، والزمر : 38 ، والزخرف : 9 ، 87 .

رابعاً: اعترافهم بصدق القرآن وبصدق الرسالة وبصدق النبي ﷺ . جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ ، فقرأ عليه القرآن ، وكأنه رق له ، فبلغ ذلك أبا جهل ، فقال له : يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا ؛ ليعطوكه ، فإنك أتيت محمداً تتعرض لما قبله . فقال : قد علمت قريش أي من أكثرها مالا . قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له وكاره . قال : وماذا أقول ؟ فو الله ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني ، ولا أعلم برجزها وبقصيدها مني ، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإنه لمثمر أعلاه ، مغدق أسفله ، وإنه ليعلو ولا يُعلى ، وإنه ليحطم ما تحته ، قال : لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه! قال: فدعني حتى أفكر فيه ، فقال : هذا سحر(يؤثر يآثره عن غيره)، فنزلت: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ حَلَفْتُ وَحِيدًا﴾ (المدثر : 11) (65) .

وفي قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية : 23) . يقول مقاتل : " نزلت في أبي جهل ، وذلك أنه طاف بالبيت ذات ليلة ومعه الوليد بن المغيرة ؛ فتحدثا في شأن النبي ﷺ ، فقال أبو جهل : والله إني أعلم أنه لصادق ! فقال له : مه ! وما ذلك على ذلك ! قال : يا أبا عبد شمس ، كنا نسميه في صباه الصادق الأمين ؛ فلما تم عقله وكمل رشده ، نسميه الكذاب الخائن !! والله إني لأعلم أنه لصادق ! قال : فما يمنحك أن تصدقه وتؤمن به ؟ قال : تتحدث عني بنات قريش أي قد اتبعت يتيم أبي طالب من أجل كسرة ، واللات والعزى إن اتبعته أبداً . فنزلت ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾ (الجاثية:23) (66) .

وقد قال المسنور بن مخزومة - وهو ابن أخت أبي جهل - لأبي جهل : يا خالي هل كنتم تتهمون محمداً بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ فقال! يا ابن أخي ! والله لقد كان فينا وهو شاب يُدعى الأمين ! فما جربنا عليه كذبا قط . قال : يا خال ! فما لكم لا تتبعونه؟! قال : يا ابن أخي تنازعنا نحن وبنوا هاشم الشرف ، فأطعموا وأطعمنا ، وسقوا وسقينا ، وأجاروا وأجرنا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي . فمتى ندرك مثل هذه!!.

وقال الأحنس بن شريق يوم بدر لأبي جهل : يا أبا الحكم ! أخبرني عن محمد : أصادق هو أم كاذب ، فإنه ليس ها هنا من قريش أحد غيري وعيرك يسمع كلامنا ؟ فقال أبو جهل : ويحك ! والله إن محمداً لصادق ، وما كذب محمد قط ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوة فماذا يكون لسائر قريش (67).

⁶⁵ انظر: الواحدي (ت: 468 هـ - 1076 م) ، أسباب النزول، تحقيق ودراسة كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1411هـ - 1991م : 468.

⁶⁶ انظر: القرطبي (ت: 671هـ - 1273م) ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 1427هـ - 2006م ، الجزء التاسع عشر : 163 .

⁶⁷ انظر: ابن القيم الجوزية (ت: 751هـ - 1350م) ، هداية الحيارى ، تحقيق عثمان جمعة ضميرية ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ : 41 ، 42 .

وأما مسألة احتواء الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع ، فأنا أتعجب : هل يمكن أن ندرج وظيفة الدعوة الإسلامية والأهداف النبيلة للرسالة المحمدية في إطار وظيفة الكهانة والسحر والشعر ؟ لكنها المحاولة الفاشلة لجر القرآن إلى ثقافة الواقع ، ومن ثم خلع وظيفته على وظائف نصوص هذا الواقع !!! .

ثالثها : موقفه من قضية الإعجاز . وكان طبيعياً أن يساير هذا الموقف موقفه من عملية خلق القرآن وحدائته ، وهو موقف المعتزلة . وهنا يقول أبو زيد : " إذا كان تفسير ظاهرة الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدال بالمدلول في حالة القرآن خلافاً للوحي في الأديان السابقة على الإسلام ، فإن ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام . وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصاً لغوياً، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته . وكان هذا العجز طارئاً بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله . وقد اشتهر بهذا الرأي (وهذا هو المهم) إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة . وقد ذهب / أي النظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيراً ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً " (68) .

وهنا نرصد نقطتين : الأولى أن أبا زيد يقول : إن أصحاب هذا الرأي يرون أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن ، ثم يقول : لكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصاً لغوياً . ولا نفهم شيئاً من هذا إلا التخبط والتشطط .

الأخرى : أن أبا زيد لا يعزو الإعجاز للنص ، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله . وليته وقف عند هذا الحد ، ولم يعلل . ولكنه قال : وكان هذا العجز طارئاً بحكم تدخل الإرادة الإلهية ، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله . وهنا يمكن طرح ثلاثة أسئلة : الأول إذا كانت الإرادة الإلهية قد تدخلت بصرف العرب عن قبول التحدي والإتيان بمثل القرآن ، فكيف لمسيلمة الكذاب أن يحاول تقليد القرآن في عهد النبي ﷺ ؟ بل ويكتب رسالة إلى النبي ﷺ ، بأنه يشاركه في أمر النبوة ؟ (69) أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر ، فخرج من عبادة هذه الصرفة ؟

⁶⁸ انظر : مفهوم النص: 164 . وانظر إيمان أبي زيد بهذا الرأي وتبريره لرأي المعتزلة في الإعجاز: 166 ، 167 .

⁶⁹ انظر: أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ط1 ، بدون تاريخ، الجزء الأول : 67 ، 68 . وانظر مصادر الرسالة والرد عليها ص : 68 . فكيف نؤمن بالصرفة ، مع هذا ؟ .

الثاني : إذا آمنا بموضوع الصرفة ، فكيف يصرفهم الله سبحانه وتعالى عن مجازة القرآن والإتيان بمثله ، ثم يقرعهم في القرآن نفسه في أن يأتوا بمثله ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة : 23 ، 24) ، وقوله تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (هود : 13 ، 14) ؟ ولم يكتف مولانا بهذا التفرغ ، بل وعدهم بالنار التي أعدت للكافرين في الموضوع الأول، وبانتفاء الإسلام عنهم في الموضوع الثاني؟ ألم تكن هاتان الآيتان تذكيراً لهم؟ فكيف يصرف ويذكر ؟ !!! . و كيف نفهم قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (الأنعام:93) ؟؟؟ . ماذا أقول ؟!!! .

الثالث: وإذا سلمنا أن العجز كان طارئاً في ذلك الحين – كما يؤمن أبو زيد ، وأن مسيلمة لم يحاول معارضة القرآن ، رغم استحالة هذا التسليم ، كما سبق – فمعنى هذا أنه يمكن تحقيقه بعد ذلك ، فلماذا لم يأت العرب بمثل القرآن فيما بعد ، وبخاصة أن عصر نزول القرآن قد تلتته عصور قوية من حيث الثقافة واللغة كذلك ؟ وأن بعضهم قد حاول هذا بالفعل ؟ (70) ، أم مازال العجز مستمرا حتى الآن ؟! .

والمصيبة الأكثر أنه يؤمن برأي النظم ، بأن الإرادة الإلهية هي التي تدخلت، ومنعت الشعراء والخطباء من قبول التحدي . ومعنى هذا ، أن الحق سبحانه وتعالى كان يعلم أن العرب تستطيع أن تأتي بمثل القرآن ، ولإثبات الإعجاز صرفهم عن هذا . وإذا كان الأمر بكل هذه البساطة ، ألم يعلم الله سبحانه وتعالى بكل الشرور التي ستقع للنبي ﷺ وصحابته ، بالأذى المادي والمعنوي ؟ وإذا كانت الإجابة ببلى ، فلم لم يصرف كفار مكة ، بل العرب كلهم عن هذا الأذى، ويعصم نبيه من هذا التعب والعنت والإيذاء؟ لماذا لم يصرف الباري جل في علاه أصحاب الشرور في الحياة الدنيا ؟ وإذا كانت الإرادة الإلهية تدخلت لمنع ، فلم لم يدخل مسيلمة الكذاب تحت هذا المنع ؟ وإذا كان مسيلمة قد فلت من هذا المنع ؛ لأنه كان طارئاً – خاصة بمرحلة النزول – فلماذا لم يأت مسيلمة بمثله بعد وفاة النبي ﷺ ؟ أم أن ما جاء به مسيلمة يعتبره النظم قرآناً ؟ (71) .

⁷⁰ انظر فيمن أدعوا النبوة ومحاوله معارضة القرآن : مصطفى صادق الرافعي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة التاسعة ، 1393هـ – 1973م : 173 – 187 .

⁷¹ انظر بالتفصيل هذه المسألة : الرافعي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، : 174 ، 175 . وانظر في مناقشة الرافعي للنظم في موضوع الصرفة ، السابق: 144 – 146 .

إن ارتباط الإعجاز عند النظام بالإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، يعني أن الكتب الذي ألفت منذ عصور سحيقة ، وتم حفظها حتى الآن ، وستستمر إلى ما شاء الله ، وفقاً للتقنيات الجديدة من أعمال الحاسوب... إلخ ، ويقراها من يأتي بعدنا بقرون ، ستندرج تحت مفهوم الإعجاز بمعناه الحرفي لا المجازي . أو أن يتوقع أحد العلماء حدوث كذا أو كذا ، سيكون من قبيل الإعجاز .

وكما هو باد ، فإن الولوج في كل هذه المتاهات ، والسفسطة ، والتدخل في الإرادة الإلهية – بما يجعل إيمان المرء واعتقاده على المحك – من أجل إثبات تاريخية النص وواقعيته ، باعتباره نصاً بشرياً ، ييسر نقده والأخذ والرد فيه ، حتى يهدر إعجازه ، وتقل مكانته . لكن هيهات !!!.

واتساقاً مع هذا المفهوم الذي يربط القرآن بواقعه ، ينتقد أبو زيد الباقلائي ؛ لكونه يثبت الإعجاز من داخل النص / أي في عملية التأليف . يقول أبو زيد : " يحاول الباقلائي أن يؤكد أن إعجاز القرآن كامن داخله ، وأنه ليس إعجازاً نابغاً من تدخل خارجي لمنع العرب من الإتيان بمنثله " (72) .

وعلى خلاف ذلك ، واتساقاً مع مفهومه أيضاً ، يربط أبو زيد القرآن من وجوه بنصوص الثقافة المعاصرة له ، فيقول معترضاً على الباقلائي : " وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والإنذار ، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدوؤها بالنسيب أو الوصف ، وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المدح أو الفخر ، فإن الخصيصة الثانية / أي عند الباقلائي التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي النظم العجيب أو التأليف البديع الذي لا يتفاوت ولا يختلف " (73) .

أي أن تشابه القرآن بالنصوص الأخرى أقرب لفهم أبي زيد من كون الإعجاز نابغاً من عملية التأليف . وأي تشابه يمكن أن يلحظ بين القرآن والقصائد الشعرية؟! لكنه المنهج المسيطر، والفلسفة المهيمنة، والرغبة الملحة على جذب القرآن إلى طبيعة النص البشري، وربطه بتاريخه .

إن الأعجاز مرتبط بالقرآن من ناحية اللغة ، كما مرتبط بغيرها من المناحي ، ولولا ذلك ، ما أفنى علماءنا في التراث البلاغي جل وقتهم في التأليف في هذا المجال . ماذا نقول في كتاب عبد القاهر الجرجاني مثلا (دلائل الإعجاز) وغيره كثير؟ . إن هذا الكتاب بما تضمنه من قضية النظم ، يعد نواة لنظرية عربية يمكن أن تُبنى عليها مناهج نقدية وقرائية عربية ، بعيداً عما يرد إلينا من الغرب . والقائل بغير ذلك ، فكأنه يلقي بكل هذا العلم في مهب الرياح .

⁷² انظر : مفهوم النص : 167 .

⁷³ انظر : السابق : 169 . وانظر في الربط بين النص القرآني والقصيدة الجاهلية ، السابق : 182 .

وهناك أمر آخر، إذا كان الإعجاز القرآني خارج نطاق التأليف واللغة، وأنه قد يتشابه مع نصوص عصره، فخبروني - يا من تدعون أن الإعجاز خارج نطاق اللغة والتأليف - كيف لطفل لم يعرف القراءة والكتابة أن يحفظ القرآن الكريم مشافهة، في كُتَّاب القرية، وهو في سن السادسة أو السابعة من عمره، ؟!!!!، أي يمكن لهذا الطفل أن يحفظ معلقة امرؤ القيس مثلا مشافهة؟! . بل كيف للإنسان غير العربي (وحتى من الأطفال غير العرب) أن يحفظوا القرآن الكريم، ويتلوه في صلواتهم ومناسباتهم، وبعد الفراغ من قراءته، لا يتحدث أحدهم بكلمة واحدة باللغة العربية؟ .

* * *

أما حسن حنفي، فسنوجز مشروعه في العناصر الآتية: **أولا: موقفه من الوحي**. وهنا يعرف حسن حنفي الوحي بقوله: " والوحي ذاته ليس موضوع تساؤل، إنما هو كيفية عرضه وبنائه النظري. وقبول الوحي قائم على واقعة، وهو وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه، بل هناك فقط المعلن عنه. ويمتاز الكتاب بأنه وثيقة تاريخية صحيحة، لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصا أو زيادة. لا يتطلب إثبات الوحي البداية بنظرية في النبوة؛ لأنه موجود بالفعل في كتاب، يمكن التثبت من صحته التاريخية، أو من صدقه بتطابقه مع الواقع من خلال التجربة الإنسانية، ومن خلال فاعليته في التغيير، وفي إعطاء أبنية مثالية للعالم يجد فيها العالم كماله" (74).

ومن هذا التعريف يمكن إيضاح مفهوم حسن حنفي للوحي في النقاط الآتية: **أولا** أن القرآن يعد وثيقة تاريخية، وهو ما طرحه أركون وأبو زيد من قبل. **ثانيا**: أن حسن حنفي يؤمن بصحة القرآن، فلا يقول بنقص ولا زيادة؛ لصحته تاريخيا. **ثالثا**: أن حنفي يؤمن بعدم تأليف أحد من البشر للقرآن، وفي اللحظة التي ينبغي أن يرد القرآن إلى أصله الإلهي، وبأنه كتاب الله، يقول: **بل هناك فقط المعلن عنه** (75). **رابعا**: أن الحكم على صحة القرآن عند حسن حنفي مبني ومرهون على مطابقته مع الواقع الذي نزل فيه، وليس من قبيل إعجازه، أو مصدر نزوله.

وأعتقد أن هذه المبادئ الأربعة، هي بالضبط ما ورد في فكر أركون وأبي زيد. وهذا ليس بغريب؛ فالرجل ينتمي للمدرسة نفسها (الماركسية)، وللمنهج نفسه (التحليل العلمي)، القائم على استخدام العقل البشري في

⁷⁴ انظر: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1412هـ - 1992م: 152.

⁷⁵ والمعلن عنه هذا - وهو أن القرآن كتاب الله - قد يؤمن به الإنسان أو لا يؤمن. فهل يؤمن حسن حنفي بأن القرآن كتاب الله؟ الله أعلم.

الحكم على صحة الحقائق أو زيفها ، ووجوب تطور الواقع بما يصلح له ... إلخ . لذا فهو ليس في حاجة إلى مناقشته (76) .

ثانياً: موقفه من التراث . وهنا يبدأ حسن حنفي بتعريف للتراث بأنه كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ، فهو إذن قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات" (77).

وفي علاقة التراث بالمعاصرة يقول حنفي : " التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية . والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة ، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع ، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره " (78) . وإلى هنا نحن مع حنفي في ضرورة تجديد الواقع ، والإفادة من التراث في تطوير المعاصرة وإذكائها . لكن ما الطرق الواجب اتباعها في التعامل مع التراث ؛ للوصول إلى تطوير الواقع ؟ .

وفي ربط التراث بالواقع حسب الفلسفة الماركسية ، التي يتبناها حنفي ، يقول : " ليس التراث موجوداً صورياً له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه ، وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره ، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته" (79) .

ورويداً رويداً يتسلل إلى القرآن بفلسفته هذه ، فيقول : " وإن ما عبر عنه القدماء باسم (أسباب النزول) هو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ، ومناداته له . كما أن ما عبر عنه القدماء باسم (الناسخ والمنسوخ) ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته" (80).

وفي إذكاء المنهج التاريخي ، وإبداء الرغبة في تغيير الحاضر ، من خلال جدل المذاهب التراثية (الأشاعرة والمعتزلة) فيما يفيد الحاضر منها وما يضره ، أو ما يمكن قبوله وما يمكن رفضه ، يقول حسن حنفي : " لقد ساد

⁷⁶ واختصاراً للوقت ولمساحة المتاحة للبحث ، انظر تأييده للمنهج العقلي ، لقاء تليفزيوني ، تنظيم مؤسسة "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" ، تونس ، مارس 2014م . ندوة علمية في موضوع : "مستجدات البحث في فلسفة الدين، قراءة نقدية / مقارنة " .

⁷⁷ انظر : التراث والتجديد : 13.

⁷⁸ انظر : السابق : الصفحة نفسها .

⁷⁹ انظر : السابق نفسه : 15 .

⁸⁰ انظر : التراث والتجديد : الصفحة نفسها . وانظر في تاريخية (أسباب النزول) ، نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص : 109 . وفي (الناسخ والمنسوخ) عند أبي زيد ، مفهوم النص : 131 . أي أنه - مثل سلفيه - يفهم النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً مرتبطاً ببيئة وواقع معينين .

الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون ، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر ؛ لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم ، وفي الحكم ، وفي التقييم ، في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة ، وباسم السلطان مرة أخرى . ومن ثم ، فالاختيار البديل ، الاختيار الاعتزالي ، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرنًا أو قرنين من الزمان ، بلغت الحضارة الإسلامية فيه الذروة ، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيرًا عن حاجات العصر ، وأكثر تلبية لمطالبه . ما رفضناه قديمًا قد نقبله حديثًا ، وما قبلناه قديمًا قد نرفضه حديثًا" (81) .

وفي مفهوم التنوير يقول : " أم هل التنوير هو ما بدأه المعتزلة القدماء الذين عرفوا باسم (المفكرون الأحرار) في الإسلام والذين ظهرت على أيديهم أفكار العقل والحرية والغائية والمصلحة والشورى والعمل والاستحقاق ، وبالتالي تكون مهمتنا هي إحياء التراث الاعتزالي ، بعد أن عاش مائتي سنة ، قضت عليه المحنة إلى أن هدم الغزالي العقل تماما لحساب الذوق ، ولم تنفع بارقة ابن رشيد في رآب الصدع ، فسادت الأشعرية المنتصرة بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة السنية ، وازدوجت بالتصوف فساد الموروث على عقولنا أكثر من ألف عام ، حتى بدأ فكرنا الحديث منذ القرن الماضي ينحو نحو الاعتزال من جديد ، وبالتالي تكون مهمتنا هي إحياء التراث الاعتزالي من جديد حتى ندخل في معارك التنوير من داخلنا" (82) . وأعتقد أن هذا التساؤل الطويل قد أجاب هو عليه في الاقتباس السابق ، إذ قال : ومن ثم ، فالاختيار البديل ، الاختيار الاعتزالي .

والمفهوم من كلام الدكتور حنفي ، لإصلاح الحاضر بما يمكن أن يستفاد به من التراث ، هو رفضه للمذهب الأشعري ؛ لأنه يعطي لله - مجازًا ؛ لأن الله في يده كل شيء - الأولوية ، أي أنهم يقدمون النقل على العقل ، والقبول بمذهب المعتزلة الذي يعتمد على العقل / أي الإنسان ؛ فهو يقدم العقل على النقل .
والحقيقة ، أن هذا الرفض والقبول ، هو ما يتماشى مع رؤية الدكتور حنفي ومنهجه في تغيير الحاضر ، وليس هو فقط ، بل محمد أركون ، ونصر حامد أبو زيد ، ومعروف الرصافي وغيرهم . وهذا المنهج يتمثل في : إعمال العقل البشري في كل مظاهر الواقع ، والحكم على الحقائق من منطلق معقوليتها ، حتى ولو كانت تمس الغيبيات ، أو لها علاقة بالشرع - كما في الاقتباس الأخير - بدعوى أن لكل عصر متطلباته وضرورياته .

والحقيقة ، أن هذا المنهج العلمي هو الذي ولج إلى الثقافة العربية منذ بداية القرن العشرين . وفحوى هذا المنهج ، أن الإنسان هو مركز الوجود ، وليس الغيبيات . والمتأمل في الاتجاهات الفلسفية المختلفة يدرك هذا ؛

⁸¹ انظر : التراث والتجديد : 15 . وهذا الفكر الاعتزالي هو الذي تبناه الدكتور أبو زيد من قبل .

⁸² انظر : الدين والثورة في مصر 1952م - 1981م (الجزء الثاني - الدين والتحرر الثقافي) ، منتدى مكتبة الإسكندرية :

86 . وانظر في التركيز على العقل في عملية التطوير ، السابق : 90 ، 91 . وانظر في مفاهيم التنوير ، السابق : 131 ، وبطبيعة الحال ، لا يدخل الدين في تلك المفاهيم .

ففي الفلسفة المثالية مثلاً، نجد للخيال مجالاً واسعاً. أما الفلسفات المادية : مثل الماركسية والوجودية والظاهرانية وغيرها ، فهي تعتمد العقل في تفسير الظواهر المجتمعية . فالمسألة أخذ ورد بين تقديم الغيبيات - بما في ذلك الشرائع الدينية بوصفها تنطوي على بعض الغيبيات - على العقل ، أو تقديم العقل على الخيال .

ومن ثم ، فإن مسألة تقديم العقل - الذي يعني العلم - على الشرع ، يتماشى مع منهج هؤلاء ، بما تثقفوا به من فلسفات ، ربطت بين الثقافة والواقع المجتمعي الذي أنتجت فيه . وينبغي ألا يفهم من كلامنا هذا ، أننا لا نقدر العقل ، أو نقلل من أهمية العلم في تطوير الواقع، بل على العكس من ذلك، لا سبيل ولا مناص لنا من المنهج العلمي في تطوير حياتنا، لكن أي منهج ؟ وفي أي المجالات ينبغي أن يستخدم هذا المنهج ؟ .

إن الإسلام في أساسه دين عقل وعلم ، وعلينا أن نقرأ أول ما نزل من آيات الوحي المقدس ؛ ليتبين لهؤلاء الواهمين كيفية اهتمام القرآن / الإسلام بالعلم وأداته . يقول مولانا : ﴿ أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾ (العلق : 1-4) ، وقوله تعالى : ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ (القلم:1) ، وقوله عن العقل : ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة : 44) ، وقد كررت ثلاث عشرة مرة . فضلا عن قوله : ﴿ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴾ (يونس : 68) ، وقوله : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (النساء : 82) مع تكرارها أيضاً .

ويراعي التنزيل العزيز حال المخاطب في البيئة العربية ، فيخبره عن وسائل مواصلاته ، ثم يترك له المجال مفتوحاً في مستقبله ، وما سيستحدث فيه من وسائل غيرها ، لا يتوصل إليها إلا بالعلم ، فيقول : ﴿ وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَزَكُّبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل : 8) (83)... إلخ .

أما في الأحاديث الشريفة ، فيكفي أن يحتوي (صحيح البخاري) على كتاب بأكمله ، يُسمى كتاب (العلم) ، يضم ثلاثة وخمسين باباً . وماذا نصنف الاجتهاد ، الذي يعد أحد مصادر التشريع الإسلامي ؟ أليس مبنيًا على العلم؟! . وكل ما ورد في الفلسفة الإسلامية ، أليس من باب إعمال العقل؟! .

ومن ثم ، يكون من الإدعاءات السخيفة ، أن نطلق على القرن العشرين بداية عصر العلم ، بعدما انفتح العالم الإسلامي على العالم الغربي . بل لا أكون مبالغاً إذا قلت : إن الحضارة الغربية ذاتها قائمة على العلوم العربية التراثية من فلسفات ومنطق وغير ذلك . وكل ما فعله الغرب هو بلورة هذه الحضارة ، وخلع ألفاظ جديدة على دوالها ، ثم تصديرها في أثواب جديدة ، من باب (هذه بضاعتنا ردت إلينا) .

لكن أن نستخدم العقل والعلم في الحكم على الحقائق الدينية ، مع العلم أن منها حقائق غيبية ، وندعي أن هذا هو العلم ، لا . بل هذا هو قمة الجهل والتخلف ؛ لأن العقل البشري في ذاته ، أقل بكثير من إدراك الغيبيات . حتى في الأمور المحسوسة للعبادة، منها ما لا يقبله العقل ، مثل الطواف واستلام الحجر الأسود . أفيهما يُستخدم

⁸³ استشهدنا بهذه الآية من قبل في سياق صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان . انظر هذا البحث : 21 ، 22 ، ونستشهد بها في هذا الموضوع ؛ لإيضاح اهتمام الإسلام وكتابه المقدس بالعلم ، ودوره في تطوير المجتمعات .

العقل ، أم أهما طاعة محضة لله ورسوله؟! لذا كان من صفات المؤمنين الخالص السمع والطاعة . يقول تعالى : ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ لَهُ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة:285)، وقوله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب:36).

إن الاستخدام الأمثل للمنهج العلمي ينبغي أن يُصب على العلوم التجريبية التطبيقية؛ التي تشارك في إعمار الكون؛ فكل المجالات العلمية التطبيقية من طب ، وهندسة ، وفلك، وعلوم الجيولوجيا ... إلخ ، لا بد وأن تعتمد على العلم .

وعندما نخصص الحديث عن العلوم النظرية نقول: إن كل علم نظري يمكن أن يستخدم فيه المنهج العلمي، بما لا يتعارض مع مبادئ ديننا الحنيف ، فهو مقبول . فمثلاً القرآن الكريم ، لا مانع من استخدام المنهج العلمي المعتمد على الألسنية الحديثة في استكشاف مناهج الإعجاز فيه . بل لعلي أقول : إن الطفرة اللغوية الحديثة ، التي بدأت على يد العالم السويسري سوسير ، لهي أولى بالاستخدام في تقديم قراءة علمية حديثة للقرآن الكريم . لكن أي قراءة؟ القراءة التي تُبنى على الثوابت الشرعية؛ من أن القرآن هو كلام الله المعجز في ذاته، الصالح لكل زمان ومكان، غير المرتبط بتاريخ معين أو مكان محدد، الواصل إلينا بأكملته ، غير ناقص أو مشكوك في جمعه ، المشتتم على الغيبات ، التي لا يمكن للعقل البشري إدراكها ، أو الوصول إلى كنهها ، أو سبر جواهرها ... إلخ . لكن أن نستخدم المنهج العلمي في الوحي (قرآن - سنة) ، أو في تقديم قراءة حديثة للتراث التفسيري ، بهدف التدمير والنسف ، وخلق جو من الريب ، والشك ، والعبث بكتاب الله عز وجل ، فهذا ما لا يمكن القبول به على الإطلاق من ذوي الفطرة السليمة .

ويؤكد الدكتور حنفي طرحه السابق مع منح العقل السيطرة والحكم على الأشياء ، فيقول : " مهمة التراث والتجديد إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة ، بل ووضع احتمالات جديدة ، واختيار أنسبها لاحتياجات العصر ، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها ، بل لا يوجد إلا مقياس عملي . فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب " (84) .

وما لا يحتاج إلى كثير عناء في الفهم ، أن الاحتمالات القديمة التي يجب أن تعاد - في رأي الدكتور حنفي - هي آراء المعتزلة في تقديم العقل على الشرع ، والاحتمالات الجديدة التي ينبغي أن توضع هو استخدام المنهج العلمي ، وعودة الإنسان إلى بؤرة الواقع ، ومن ثم يكون هذا الاختيار هو أنسب الاختيارات لسببين : الأول أنه

يمثل الاختيار المنتج الفعال ، والأخير أنه يعتمد على المقياس العملي في الحكم، إذ لا دخل إلا للعقل، ولا حكم على الأشياء بالصحة أو الخطأ، أو الحقائق بالوجود وعدم الوجود إلا به .

والعجيب ، وبعد إيمان الدكتور حنفي بتقديم العقل على النقل ، وبعودة زمام المبادرة إلى الإنسان ، يعود ويقول بنسبية كل هذه الاحتمالات من عصر لآخر ؛ إذ يقول : " ولا يعني ذلك أن باقي الاحتمالات خاطئة ، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى ، وعصور أخرى ولّت ، أو ما زالت قادمة . وهذا لا يعني أن أصول الدين واحدة في كل زمان ومكان لا تتغير ، وإلا خلطنا بين الأصول والفروع ، بين الدين والفقہ ، فالتوحيد ثابت ولكن تختلف أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر ، وحرية الإنسان وعقله ومسؤوليته ثابتة أيضاً ، ولكن تختلف طرق ممارستها من عصر إلى عصر ، ومن بيئة إلى بيئة ، ومن وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر . والتصور الدينامي للأصول هو أيضاً احتمال مع التصور الثابت لها ، والتصور العملي للعقائد هو أيضاً احتمال أمام التصور النظري لها" (85).

ويفهم من هذا ، أن الدكتور حنفي يؤمن بوجود المنهجين في تغيير الوقائع ، لكن حسب احتياج كل عصر . فإذا كان يرجح احتمال العقل والفكر ويقدمه على الشرع ؛ لإصلاح واقعنا الحاضر ، وإذا كان أصل التوحيد هو أحد أصول الدين ، وتتغير أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر ، ويأتي - في واقعنا الحاضر - في المرحلة الثانية ، حسب مفهومه . فهل وضح لنا مفهوم التوحيد في العصر الحديث؟! . أم أنه يؤمن بالرأي الصوفي في وحدة الوجود ، ومن ثم فالله والإنسان والكون كلهم في بوتقة واحدة؟! . إنه التشطط والتشردم والتيه ، الذي لحظناه عند أركون وأبي زيد (86) .

ثالثاً : موقفه من اللغة

إن من أبرز أولويات التجديد الذي ينشده الدكتور حنفي للواقع المعاصر، تجديد اللغة؛ لذلك يصف لغة التراث بقوله : " يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل : الله ، الرسول ، الدين ، الجنة ، النار ، الثواب ، العقاب ، كما هو الحال في علم أصول الدين... هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر؛ نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص

⁸⁵ انظر : التراث والتجديد : 22

⁸⁶ انظر في هذا التشتت والتخبط : التراث والتجديد : 22 ، 23 ، 24 . وانظر في قضية الالتزام التي تتبناها الفلسفة الماركسية ، وإيمان الدكتور حنفي بها : 25 .

منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة ، فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد . ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التغيير والإيصال " (87) .

ويرشدنا الدكتور حنفي إلى كيفية تجديد اللغة في مفرداتها القديمة ، فيقول : "ولا يتم التجديد بطريقة آلية ، بإسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله ، مرادفًا أو شبيهًا ، بل بطريقة تلقائية صرفة ، يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي ، الذي يفيد ، ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة ، كما كان اللفظ التقليدي متداولًا شائعًا في العصر القديم ... فالمعاني هي معاني التراث ، واللغة لغة التجديد " (88) .

ولو أخذنا لفظًا واحدًا مثل اسم الجلالة (الله) وسألنا الدكتور حنفي : ما الذي فعله مع هذا اللفظ لكي يكون معاصرًا ، ومعبرًا عن الواقع ؟ لخرس وبلع لسانه وُهِتَ . أيكمن التجديد اللغوي في خلع مفاهيم جديدة على مثل هذه الدوال؟! . أم أن المفكر الكبير يؤمن بإدخال اسم الجلالة (الله) في أبعاد رمزية ؟ وماذا فعل مع دال (الرسول - الجنة - النار...) ؟ . أعطني دوال جديدة تدل على هذه المعاني ، لأقتنع بما تطرح . لكن هذه هي الآفة العظمى والطامة الكبرى ، الدوران في فلك التنظير .

لم يقدم واحد من كل هؤلاء شيئًا يذكر في مجال التطبيق؛ تنظير في تنظير في تنظير . وما دام الواقع بلغته الجديدة ، لا يستطيع أن يضفي أو يخلع على تلك الدوال مفاهيم ومدلولات معاصرة ، فإن ما يطرحونه هؤلاء من أفكار ، تظل حبيسة خيالهم العقيم ، وسجينة قلوبهم الميتة ، وأوهامهم التي طالما أقضت مضاجعهم، ومضاجع من قبلهم . أهذا هو تجديد واقعنا بالعبث في مفرداتنا الإسلامية، بما تقوم عليه من ثوابت عقيدية؟!!!! .

وما دام الرجل غارق في الماركسية ، كان طبيعيًا أن يقول بهذا ؛ فكما أن النص متعلق بتاريخه ومجتمعه وثقافته ، بوصفه مُنتجًا للبنية التحتية الدنيا للمجتمع ، المتمثلة في البنية الاجتماعية والاقتصادية ، وما دام النص يتألف من مفردات لغوية ، كان لابد أن تتجدد اللغة وتتطور وفقًا لتطور الواقع ؛ لذا نراه يقول في هذا الربط بين تجديد اللغة والواقع المجتمعي : "إن تجديد اللغة ليس عملاً إراديًا يتم والباحث على مكتبه يغير اللغة التقليدية كيف يشاء، بل عمل تلقائي يتم في شعور الباحث الذي يجد نفسه غير قادر على التعبير عن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية ، نظرًا لثقافته الحديثة ولبنيته الثقافية الجديدة . وعلى هذا يتم التجديد اللغوي ، وكأن اللغة تنشأ من جديد " (89) .

⁸⁷ انظر : التراث والتجديد : 110 . وانظر : 157 . حتى أن مفهوم التحرر لا يعني عند حنفي إلا وجوب التخلص من كل

ما هو مقدس مثل (الله) . انظر : الدين والثورة الجزء الثاني : 124 ، 125 .

⁸⁸ انظر : السابق : الصفحة نفسها .

⁸⁹ انظر : التراث والتجديد : 110 . وانظر كذلك : 111 . وانظر في تناول المفكر العظيم للفظ الجلالة (الله) : 113 .

وانظر في قصور اللغة القديمة التي تعد عيبًا في العصر الحديث : 112 - 119 . وانظر في مميزات و اللغة الجديدة خصائصها التي ينشدها المفكر =

ولما أراد الدكتور حنفي أن يطلعنا على كيفية التغيير ، بالانتقال من الألفاظ القديمة للغة التراث إلى ألفاظ حديثه ، قال عن اسم الجلالة (الله) : " ولكن الانتقال من (الله) إلى (الإنسان الكامل) يعبر عن كل مضمون الله ، فكل صفات الله: العلم والقدرة الحياة والسمع البصر والكلام والإرادة كلها هي صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها . (فالإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله) " (90) . ثم يقول في هامش هذه الصفحة : وهو ما يظهر بالفعل عند عبد القادر الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) .

وهنا نتوقف لمناقشة حنفي في النقاط الآتية : أولاً أن حنفي يستقي الدال الجديد (الإنسان الكامل) بديلاً عن اسم الجلالة (الله) من الجيلي الذي توفي في بداية القرن التاسع الهجري (805 هـ أو 832 هـ) ، مما يعني أنه تراثي. فكيف بذلك - فضلاً عن خطأ المؤلف؛ لأنه عبد الكريم الجيلي ، وليس عبد القادر- وقد عاب اللغة التراثية فيما طرح من قبل ؟.

ثانياً : أننا إذا عدنا إلى اشتقاق دال (إنسان) نجده مشتقاً من النسيان . وهنا يقول ابن منظور : " روى ابن عباس رضي الله عنه ، أنه قال : إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عَهِدَ إليه فَنَسِيَ ، قال أبو منصور : إذا كان الإنسان في الأصل إنسيان (وهو تصغير إنسان) ، فهو إفعالان من النَّسِيانِ ، وقول ابن عباس حجة قوية له " (91) . ويقول الله سبحانه وتعالى عن آدم عليه السلام : ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾ (طه : 115) . فإذا كان هذا هو الإنسان الأول ، فكيف بمن جاء من بعده ، الذي يدعيه الجيلي بالإنسان الكامل ويتبناه حنفي ؟!!! .

ويتضح من الخطاب القرآني لآدم عليه والسلام ، ومن التعريف اللغوي لدال (إنسان) أن الإنسان من صفاته النقص ؛ لأنه ينسى ، فكيف يوصف بالكامل ؟ وهل يستطيع هذا الإنسان الكامل أن يفعل كل شيء ؟ يسير الرياح ، يجري الماء... إلخ ؟

من الواضح أن هذه شطحة من شطحات الصوفية ، المختلي العقيدة ، تبعها مروق ممن يحاولون تنفيذ سمهم في الإسلام ، لكن هيهات !!.

=الألمعي : 119 - 123 . وعليك أن تتأمل جيداً في الخبيصة الثالثة والرابعة 120 ، 121؛ لترى كيف لا يعترف المفكر بكل معنى لا يقبله العقل ، ولا يُجسد ولا يُشاهد ؛ فإن دوال مثل : (الله - الملائكة - الجنة - النار...) ، ينبغي ألا تطرح في اللغة العصرية . مما يعني أن الحكم على الحقائق ينبغي ألا يكون إلا بالعقل ، والعقل وحده ، أما غير ذلك فهو مطرود من جنة حسن حنفي ، وليس هذا بغريب ، فقد قال به سلفه أركون . انظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 10

⁹⁰ انظر : التراث والتجديد : 124 .

⁹¹ انظر : لسان العرب ، مادة (أنس) .

ثالثاً: أين الإنسان الكامل في الحقيقة الظاهرة ، يعني في الواقع ، الذي يُشاهد ويُحس، ويحكم عليه بالعقل، وفق منطق حنفي ومن على شاكلته ، الذين صدعونا بحكم العقل على صحة الحقائق ووجودها، حسب الخصيصة الثالثة والرابعة من خصائص اللغة الجديدة؟ وفضلاً عن ذلك . هب أننا استخدمنا هذا الدال مكان لفظ الجلالة، والخاصية الأولى من خصائص اللغة الجديدة تقول : ينبغي أن تكون اللغة الجديدة عامة ، بل وأكثر درجات اللغة عمومًا ، حتى يمكن بها مخاطبة كافة الأذهان (92) . وهذا يعني أننا سنخاطب العامة وغيرهم بهذا الدال (الإنسان الكامل). فلو سألتني أحد لمن تصلي؟ أقول : للإنسان الكامل. ولمن تصوم؟ أقول : للإنسان الكامل. وعلى من تتوكل؟ أقول: على الإنسان الكامل . بالله عليك : هل يفهم السائل ما أقول؟ أم يتهمني بالجنون؟ إن ما تطرحون غير مائل إلا في أذهانكم، ولا ولن يوجد إلا في قلوبكم ، وحتما سيموت معكم. لذا فأنتم—وبخاصة من بقي منكم أو أمثالكم إلى يوم القيامة على قيد الحياة—والعدم سواء.

وقف وإذا كان هذا التخبط سيكون على مستوى التعامل اللغوي بين الناس ، فكيف أقرأ القرآن الكريم؟
 يمكن لي أن استبدل لفظ الجلالة (الله) بالإنسان الكامل في القرآن الكريم؟ فأقول مثلاً - وأعوذ بالله أن أقول هذا - : (للإنسان الكامل مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَالْإِنْسَانُ الْكَامِلُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ، بدلا من قوله تعالى : ﴿ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة : 284) ؟ . أتحداه هو نفسه إذا نطق بهذا ، أو طبق ما يقول على نفسه ، سواء في قراءة القرآن، أو حتى في التعامل اللغوي بين الناس. لكنه الهوس والرغبة في الشهرة، على حساب دين الله عز وجل (93) .

ثالثاً: يبدو أن الكاتب المعظم لم يفهم حظ الإنسان الذي أُعطيَهُ من صفات الله ، فقال : " فكل صفات الله : العلم والقدرة الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة كلها هي صفات "الإنسان الكامل" إن الأسماء الحسنی بما تحويه من صفات للإنسان حظ منها ؛ فالله عليم والإنسان عليم ، والله قادر والإنسان قادر . ولكن يكمن الفرق في نقطتين: الأولى أن الذي أعطى الإنسان جزءاً من هذه الصفات هو خالقه سبحانه وتعالى ، وليس من تلقاء نفسه الأخرى : أن صفات الله مطلقة غير مقيدة، أما صفات الإنسان فهي نسبية، مقيدة، تنتهي بانتهائه، وتتأثر بأحواله، وتقلباته، ومراحل عمره ، ومجتمعها، وواقعه بكل توتراته (94) .

⁹² انظر : التراث والتجديد : 119 .

⁹³ اكتفينا بمناقشة دال واحد من الدوال التي طرحها الدكتور حسن حنفي للتغيير ، بوصفه نموذجاً .

⁹⁴ انظر في اتصاف الإنسان ببعض صفات الله: كتابنا (خواتم الآيات.دراسة أسلوبية) : 11 ، 52، 53، 62. وانظر حديث حسن حنفي عن الإنسان الكامل مرة أخرى ، التراث والتجديد : 127.

ومع كل هذه الصيحات وهذا العويل ، يحذر الدكتور حنفي من الأخطاء والسلبيات التي يمكن - بل لا بد - أن تحدث من نتاج تطوير اللغة في واقعنا المعاصر (95) . أي أنه يدعو إلى التطوير ، ويحذر منه ، أي أنه يجمع بين المتناقضات . فسبحان الله .

رابعا : إعادة قراءة التراث بالشعور المعاصر

والشعور يعني الإنسان . ومرة أخرى يظلم حسن حنفي التراث، مدعيًا أنه أهمل الإنسان . يقول في إطار من التخبط والتهيه ، والجمع بين المتناقضات : " صحيح أن تراثنا القديم يغفل البعد الإنساني ، لأن الإنسان كان موجودًا بالفعل، وهو حامل الوحي ، وصانع الحضارة، وفتح البلاد . ولكن التنزيه هو الذي كان موضع الخطر من الداخل " (96) .

ثم يعود حسن حنفي ويثبت اعتماد التراث على الشعور الإنساني ، بداية من نزول الوحي حتى العصر الحديث (97) .

ويربط الثقافة بتاريخها وبيئتها ، يعد الملمح الثاني من ملامح إعادة قراءة التراث . وهنا يطرح حسن حنفي تجديد بعض القضايا الدينية ؛ من خلال فقه الأولويات : فيرى مثلاً أنه ينبغي التركيز على المعاملات بدلاً من التركيز على العبادات التي أصبحت لا تنفك عن حياة الإنسان ، والتركيز على علاقة الحاكم بالمحكوم ، إذ إن هذه القضايا كانت غير مطروحة في التراث ؛ لثباتها وتحلي أناس الواقع بها (98) . ونحن نوافق على هذا ، بل نلح على الالتفات إليه وتجديده .

بيد أن الرجل عندما وصل إلى قضية التوحيد ، قال : " وفي علم أصول الدين كانت المشكلة القديمة هي مشكلة التوحيد ضد أخطاء التأليه والتجسيم والتشبيه والشرك وتعدد الآلهة . ومن ثم ظهر التوحيد القديم في هذه المادة... أما الآن فالوضع يختلف ، فالتوحيد كتزويه ليس في خطر ، بل يعلم الناس كلهم أن المعبود ليس كمثل شيء ، وهو منزه من صفات البشر " (99) .

ثم يستكمل فيقول : "ولكن الأرض هي الضائعة ، والناس مهزومة ، والجماعة تتهاوى، والنظم تتساقط ، والروح مستذلة ومستعبدة ، ومن ثم يمكن لمادة التوحيد أن تتغير . فالمادة القديمة مرتبطة بعصرها ، ومادتنا مرتبطة

⁹⁵ انظر : التراث والتجديد : 128 - 138 .

⁹⁶ انظر : التراث والتجديد : 132 ، 133 .

⁹⁷ انظر : السابق : 133 - 136 .

⁹⁸ انظر : السابق نفسه : 137 - 139 .

⁹⁹ انظر : السابق نفسه : 139 .

بعصرنا ، وكيف يستمر قيام على التوحيد على هذه المادة القديمة ؟ ومن ثم فتوحيدنا هو لاهوت الأرض ، ولاهوت الثورة ، ولاهوت التحرر ، ولاهوت التنمية ، ولاهوت التقدم " (100) .

وأنا لا أدري ما دخل اللاهوت - الذي يعني الإلهي - في هذه القضايا والمشاكل الاجتماعية التي تواجه الإنسان المعاصر ، من تنمية وتحرر وغيرها ؟ والطرح السوي لدى ذوي الفطرة السليمة ، ينبغي أن يكون هكذا : إن ديننا الحنيف دعانا إلى مواجهة مشاكلنا وحلها في إطار معاصر . إن الحفاظ على الأرض ، والحرية ، والسعي الدؤوب إلى التنمية ، ونشر العدل ، والخير ، والسلام ، والمحبة حتى مع غير المسلمين، لمن أولويات ما نؤمن به . وهنا نقطة يجب التنبيه إليها ، هي أن مفهوم التراث الذي يدور على ألسنة هؤلاء ، المقصود به في المقام الأول (التراث الديني) ؛ بما فيه من وحي (قرآن - سنة)، واجتهاد ، والتفسيرات المتعددة والمتنوعة للقرآن الكريم ، بوصف هذه التفسيرات النص الثاني . ولأن التراث الديني جوهره ولحمة سداه هو الوحي في المقام الأول ، فإن المستهدف الرئيسي من كل العناصر التي تُشكل التراث هو القرآن الكريم .

لذلك حين نقرأ ما يُطرح حول إعادة قراءة التراث، أو فهمه وتوظيفه في تطوير الحاضر، علينا أن نفهم ، أن هذا التطوير لا يتم إلا بالعبث في التراث الديني بكل مكوناته ، أو حتى رفضه . وهنا يقول حسن حنفي في مفهوم الأصالة : " كما لا تعني الأصالة العودة إلى الدين بالضرورة باعتبار أن الدين في مجتمعنا وفي مجتمعات أخرى هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي . فالأصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي وفي الأمثال العامة وفي الثقافة الشعبية وفي الشخصية القومية. كما لا تعني / أي الأصالة العودة إلى نوع خاص من القيم الدينية، أو إلى الإيمان بوجه خاص ، باعتباره قيمة دينية أولى ؛ فالقيم الدينية وحدها ليست هي كل التراث . بل قد تعني العودة إلى الطبيعة وإلى الدنيوي وإلى العالم . فإذا كان الدين جزء من تكوين وجداننا القومي ، فإن الدنيا لا تقل عنه إن لم تزد عليه أحياناً . وكما هو واضح في بعض الأمثال العامة مثل (اللي عاوزه البيت يحرم على الجامع)"¹⁰¹. وأعتقد أن القارئ الكريم لا يحتاج إلى توضيح هذه السموم، فيكفي قراءتها.

ولعدم الإطالة ، فكل ما طرحه أركون وأبو زيد وحسن حنفي في القراءات السابقة ، تم طرحه من قِبَل عديدين : مثل السوري الطيب تزيني في كتابه (النص القرآني .أمام إشكالية البنية والقراءة). فأنت إذا تصفحت هذا الكتاب تجد العناصر نفسها التي تناولتها القراءة السابقة : فثمة موقفه من الفكر السلفي (الأصولي) ، الذي

¹⁰⁰ انظر: التراث والتجديد : 139 .

¹⁰¹ انظر: الدين والثورة ، الجزء الثاني : 54 ، 55 . كل من يقرأ هذا البحث عليه أن يتأمل قمة العظمة في أننا أصبحنا نستقي فكرنا في تطوير الواقع من الأمثال الشعبية ، ومن هذه الأمثال نرجح الدنيا على الدين مع أن الله يقول : ﴿ بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾ (الأعلى : 16 ، 17) ولعدم الإطالة ، فإن هذه الآراء وتلك الأطروحات ، هي ما تمتلئ به مؤلفات حسن حنفي ، والذي يختلف من مؤلف إلى آخر ، هو طريقة العرض ، أو تغاير السياق .

يرفض المنهج التاريخي (102) . واعتماده على الفكر الماركسي في ربط الواقع بالمنتج الثقافي ، بما سماه (الوضعية الاجتماعية المشخصة) (103) . وحديثه عن جمع القرآن ، بل والسنة كذلك (104) .

الخاتمة والنائج :

وفي الخاتمة ، يمكن رصد العناصر المشتركة بين تلك القراءات حول قراءة القرآن الكريم ، بوصفه العنصر الأول في تكوين الموروث الثقافي الإسلامي في النقاط الآتية : أولاً مفهومهم للوحي على أنه وثيقة تاريخية ، مرتبطة بواقعها ، لا تتعداها إلى واقع آخر . ثانياً : نفيهم أن يكون إعجاز القرآن نابغاً من داخل النص القرآني نفسه، بل من عوامل خارجية ، مثل الصرفة عند المعتزلة . ثالثاً : محاولة الطعن في القرآن من خلال النسخ والمنسوخ ، واستغلال أسباب النزول في منهجهم التاريخي . بل وتعريض بعضهم على الطعن في السنة الشريفة . رابعاً : رغبتهم في إعادة قراءة الموروث الثقافي ، وبخاصة في جانبه التفسيري، قراءة معاصرة من خلال فكرهم القائم على الماركسية والتاريخية والعقل . خامساً : ميلهم إلى استخدام المنهج العلمي العقلي التجريبي في الحكم على الحقائق ، سواء أكانت حقائق دينية أو غيرها ، ومن ثم جاء تبجيلهم للمنهج الاعتزالي . سادساً : مفهومهم لتجديد الواقع بتنقية التراث من كل ما هو مقدس - حتى في الجانب اللغوي ، كما رأينا عند حسن حنفي - ورغبتهم في عودة الزمام للإنسان المعاصر، وجعله بؤرة الكون . سابعاً : وقوعهم في التناقض الحاد في طرحهم لأفكارهم، حتى ليكاد القارئ ينخلع عن نفسه من هذا التناقض.

وفي رأبي أن هذا التناقض والتخبط يعزو إلى عدم وضوح الهدف ، أو ربما لرغبتهم في نسف الثوابت ، فهم حيارى مساكين بين التراث الإسلامي العظيم بكل عناصره ، وبين رغبتهم الدفينة في العوامة ونشر المذاهب الفلسفية والنقدية الحديثة .

ثامناً : تعبيراتهم السخيفة وكلماتهم النابية الشاذة ، وقلة أدبهم في التعامل مع الذات العليا (الله) عز وجل ، وكذلك مع النبي ﷺ .

تاسعاً : اعتمادهم على بعضهم في الأفكار والنقل ، حتى في المفردات مثل دال (لاهوت) ، وكذلك في تشابه العناوين الفرعية والرئيسية في مؤلفاتهم (105) . وهذا يعني أنهم يمثلون دائرة مغلقة ؛ فأفكارهم محصورة بينهم

¹⁰² انظر : النص القرآني ، دار البناييع ، دمشق ، 1997م : 11 - 35 .

¹⁰³ انظر : السابق : 36 - 62 .

¹⁰⁴ انظر : السابق نفسه : 63 - 83 .

¹⁰⁵ مثلاً يعتمد الطيب تزيبي على أركون . انظر : النص القرآني : 58 ، 224 ، 225 . كما يعتمد على نصر حامد أبو زيد ، انظر السابق : 82 . ومُحَمَّد شحرور . انظر السابق : 196 ، وطه حسين . انظر السابق : 205 . بل إن بعضهم يكتب عن بعض . انظر : نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل : 89 - 126 .

، منكفئة عليهم ؛ لذا نجدهم - وهذا ليأسهم من تحقيق أفكارهم - يعترفون بصعوبة ما يقدمون ، بل ربما استحالتهم (106) .

وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية :

أولاً : لما كان هؤلاء ينطلقون من علة واحدة ، متمثلة في قراءة القرآن الكريم بمناهجهم العقلية العلمية ، ويهدفون إلى هدف واحد ، يتمثل في إخضاع النص القرآني للأخذ والرد والنقد ، كان عليهم أن يلجوا عنق النصوص والاقتراسات، ومن ثم جاءت قراءاتهم مبتسرة ومتخبطة ومتشذمة ، يناقض بعضها بعضاً ، كما رأينا في البحث .

ثانياً : أنهم - ومن على شاكلتهم جميعاً - أخذوا ببريق الثقافة الغربية بفلسفاتهما المتعددة ، وقد أثرت هذه الثقافة في فكرهم ؛ لدرجة الطعن في الدين الإسلامي ، ومحاوله النيل من كتابه المقدس ، بمحاولتهم الفاشلة في تطبيق الفلسفة الماركسية في قراءة القرآن الكريم ، ومحاولتهم الدائبة في ربطه بواقع وثقافة معينة ، واستعانتهم في ذلك بعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ... إلخ .

ثالثاً: عجز هؤلاء عن تحقيق رغائبهم ، مما دفعهم إلى التشكيك في القراءات التراثية التفسيرية للقرآن الكريم . وهذا من قبيل تحبطهم .

رابعاً : الطعن في كل ما هو مقدس ، سواء أكان ذلك مما يخص القرآن الكريم ، أم السنة النبوية المطهرة ، أم اللغة العربية بألفاظها المقدسة ، مثل اسم الجلالة (الله) والرسول والنبى والجنة والنار ، كما رأينا عند حسن حنفي . وطعنهم كذلك في الحقائق الغيبية بمحاولة إخضاعها للعلم التجريبي والمنطق العقلي البحث .

خامساً : محاولة سحب ما حدث للتوراة والأنجيل من قراءات نقدية على القرآن الكريم ، ومن ثم معاملته والنظر إليه بوصفه كتاباً غير مقدس ، رغم قناعتهم بتحريف الكتابين الآخرين .

أهم المصادر والمراجع :

- 1- القرآن الكريم
- 2- أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة ، المكتبة العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .
- 3- جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين ، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، لبنان ، الجزء الأول ، بدون تاريخ .
- 4- حسن حنفي : 1- التراث والتجديد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1412هـ - 1992م . 2- الدين والثورة في مصر، منتدى مكتبة الإسكندرية

¹⁰⁶ انظر : مُجد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 175 .

- 5- خلود العموش ، الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق ، عالم الكتب الحديث ، الطبعة الأولى 2008 م .
- 6- دسوقي إبراهيم مُجدد : 1- خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى . دراسة أسلوبية، دار اليقين ، القاهرة ، الطبعة الأولى 2016 م . 2- مناهج النقد الأدبي المعاصر . تنظيراً وتطبيقاً ، مكتبة الآداب - القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2009 م .
- 7- الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق مُجدد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، الطبعة الثالثة 1404هـ - 1984 م .
- 8- سفيان الجنابي، الارتقاء المعرفي في الخطاب القرآني ، الأنبار - العراق ، 1435هـ - 2014 م .
- 9- طه حسين : في الشعر الجاهلي ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ .
- 10- الطيب تزيني ، النص القرآني (أمام إشكالية البنية والقراءة) ، دار الينابيع ، دمشق ، 1997 م .
- 11- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 1427هـ - 2006 م .
- 12- ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى ، تحقيق عثمان جمعة ضميرية ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .
- 13- لطفي فكري مُجدد الجودي ، جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين) ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 1435هـ - 2014 م .
- 14- مُجدد أركون : 1- الفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة السادسة 2012 م . 2- الفكر العربي ، ترجمة الدكتور عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الثالثة 1985 م . 3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية مارس 2005 م .
- 15- مسلم ، صحيح مسلم ، مُجدد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1412هـ - 1991 م .
- 16- مصطفى صادق الرافعي ، إعجاز القرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة التاسعة ، 1393هـ - 1973 م .
- 17- معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، منشورات الجمل، ألمانيا ، الطبعة 1، 2002 م .
- 18- نصر حامد أبو زيد : 1- الاتجاه العقلي في التفسير ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثالثة 1996 م . 2- الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثالثة ، 2008 م . 3- مفهوم النص ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، 1990 م .