الفصل الرابع

القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول

لقد ذكرنا في مطلع الباب الثاني أن التطبيق الإسلامي لركن الإبداع من أركان روح الحداثة يتخذ صورة **الإبداع الموصول**؛ إذ يحفظ فيه المسلم صلته بما ثبت نفعه في تراث الأمة، علما بأن النفع الذي تسعى إليه هذه الأمة لا تقف آثاره عند حدود الذات، بل تتعداها إلى نطاق الآخرين، كما لا تقف عند حصول الصلاح في العاجل، بل تتعداه إلى طلب الفلاح في الآجل؛ وقصدُنا في هذا الفصل الرابع هو بالذات أن نوضّح كيف أن **الإبداع الموصول** يوفي بمُقتضيات **القراءة الحداثية للقرآن** بما لا يوفي بها الإبداع المفصول الذي انبنت عليه ممارسة القراءة القرآنية في العصر الحديث.

ذلك أننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن يَنسبها أصحابها إلى الحداثة؛ لكنها ليست تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، وإنما تقليدا لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحداثة»[1]؛ ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلتَه بأسباب الماضي وآثاره لِما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى إنهم أصبحوا يَفرُّون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم؛ ورغم أن هذه

(1) نذكّر القارئ بأننا نفرّق بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»؛ فـ«روح الحداثة» هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان؛ أما «واقع الحداثة»، فهو تحقُّق هذه القيم والمبادئ **في زمان مخصوص ومكان مخصوص**؛ وبالطبع، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية؛ ومعلوم أن أشهر تحقُّق لروح الحداثة تمثَّل في **الواقع الحداثي الغربي**.

الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين، لأن هذه القرون كانت تشهد على تحضُّرهم ولو أنهم انحدروا بعدها، فقد أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا؛ ولئن سلَّمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلِّم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قَطَع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهادا من الذات؛ وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا **بدعة**؛ لذا، يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصولة ـ أو إن شئت قلت «القراءات البِدعية» ـ فنوضح كيف أن هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني.

تسعى **القراءات الحداثية** التي بين أيدينا إلى أن تُحقِّق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «القراءات التراثية»؛ وهذه على نوعين: أحدهما **القراءات التأسيسية**، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية؛ والثاني **القراءات التجديدية**، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين[2]. ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع **للإيمان** أسسَه النظرية أو تُقوِّي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة **اعتقادية** صريحة؛ أما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، وهو «الانتقاد»؛ **فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات**[3]

---

(2) من المفسرين العلميين «طنطاوي جوهري» و«مصطفى محمود».

(3) إن القراءات الحداثية، ولو أنها تزعم تفسير «النص القرآني» على طريقتها كما فسره المتقدمون على طريقتهم، فإنها، في الحقيقة، لا تتعدى تفسير **بعض الآيات** المأخوذة من سور مختلفة أو **بعض الأجزاء** من السور القصيرة؛ لذلك، آثرنا استعمال عبارة «الآيات القرآنية» على عبارة «النص القرآني».

1. القراءات الحداثية المقلّدة

إذا تقرَّر أن الوجه الذي تُحقّق به قراءة القرآن حداثَتِيَّتها هو أن تكون قراءة انتقادية، لا اعتقادية، فقد وُجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي؛ ونذكر منها، على وجه الخصوص، قراءة «محمد أركون» ومدرسته بين التونسيين ـ ممثَّلةً بـ«عبد المجيد الشرفي» وفريقه في تونس وأيضا بتونسيين آخرين يقيمون بباريس من أمثال «يوسف صديق» ـ وقراءة «نصر حامد أبي زيد» وقراءة «طيب تزيني»[4].

وهنا يجب التفريق بين «القراءة الحداثية» و«القراءة العصرية»؛ ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي؛ في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تَخُصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها[5]؛ وأحد الأمثلة على القراءة العصرية هو قراءة «محمد شحرور» في مؤلَّفه: **الكتاب والقرآن**[6]؛ والدليل على ذلك دليلان، أحدهما أن شحرور نفسَه وصف قراءته في عنوان كتابه بكونها «قراءة معاصرة»؛ والثاني أن المفسرين الحداثيين نقدوا قراءته ونفوا عنها صفة «الحداثة»[7].

---

(4) قد نُدرج ضمن القراءات الحداثية «التأويل الموضوعاتي للقرآن» الذي دعا إليه حسن حنفي، متى اعتبرنا تفاصيل طريقة تصوره له، ولم نكتف بمبدإ هذا التأويل على وجه الإجمال؛ فقد وضع لهذا التأويل مقدمات وقواعد مُشبَعة بمسلّمات الواقع الحداثي الغربي ولو أنه ما فتئ يلحُّ في كتاباته على أنه يريد أن يستقل عن هذا الواقع الأجنبي ويبني واقعا حداثيا أصيلا، أي خاصا بالمجتمع الإسلامي العربي؛ انظر:
Hasan HANAFI : « Method of Thematic Interpretation of The Qur' an ».

(5) لا نسلِّم بما يزعمه أهل التأريخانية ـ خلافا لما تقتضيه التأريخانية نفسها ـ من أن التقدم لا يكون إلا باتباع نفس الأطوار التي تقلبت فيها الحداثة الغربية.

(6) مثال آخر على القراءة العصرية قراءة عبد الكريم سروش في كتابه: **القبض والبسط في الشريعة**.

(7) مِنْ هؤلاء الحداثيين محمد أركون في كتابه: **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص. 14-15؛ وأيضا نصر حامد أبو زيد في كتابه: **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 115-122.

بعد هذا التوضيح، يتعيّن أن نسأل الآن كيف باشرَت القراءات الحداثية المقلّدة إنجاز مشروعها الانتقادي.

1.1. خطط القراءات الحداثية المقلِّدة

لقد اتَّبَعتْ هذه القراءات في تحقيق مشروعها النقدي «سَتْراتيجيات» أو خططا انتقادية مختلفة، كل خطة منها تتكون من عناصر ثلاثة نسميها «**أركان الخطة**»:

أولها، **الهدف النقدي** الذي تقصد تحقيقه.

والثاني، **الآلية التنسيقية** التي توصّل إلى هذا الهدف.

والثالث، **العمليات المنهجية** التي يتم التنسيق بينها للوصول إلى هذا الهدف.

والملاحظ أن الهدف الذي تسعى إلى بلوغه كل واحدة من هذه الخطط النقدية هو **إزالة عائق اعتقادي معيّن**؛ فلنبسط الكلام إذن في هذه «الستراتيجيات» الانتقادية واحدة واحدة بحسب هذه المكونات الثلاثة: «الهدف» و«الآلية» و«العمليات».

1.1.1. خطة التأنيس: نُسمّي الخطة الأولى التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلّدة «**خطة التأنيس**» (أو إن شئت قلت «**خطة الأنْسنة**»)، وتستهدف أساسا رفع **عائق «القُدسية»**؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن كلام مقدَّس**[8]؛ والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي **نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري**؛ ويتم هذا النقل إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصة، نذكر منها ما يلي:

أ. **حذف عبارات التعظيم**: يقوم القارئ الحداثي بحذف العبارات التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله مثل «القرآن الكريم» أو

(8) يُلحّ بعضهم على ضرورة تأسيس القراءة من منطلق «نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة»، في **قراءة النص الديني**، عبد المجيد الشرفي وآخرون، ص. 95.

«القرآن العزيز» أو «القرآن الحكيم» أو «القرآن المبين» أو «الآية الكريمة» أو «قال الله تعالى» أو «صدق الله العظيم».

ب. **استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة**: يعمد هذا القارئ إلى استعمال مصطلحات يضعها من عنده مكان مصطلحات متداولة كأن يستعمل مصطلحَ «الخطاب النبوي» مكان مصطلح «الخطاب الإلهي»[9]، ومصطلحَ «الظاهرة القرآنية» ـ أو«الواقعة القرآنية» ـ مكان مصطلح «نزول القرآن»، ومصطلحَ «المدوّنة الكبرى» مكان «القرآن الكريم»، ومصطلحَ «العبارة» مكان مصطلح «الآية».

ج. **التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني**: لا يجد القارئ الحداثي حرَجاً في أن يُنزل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية، كأن يُصدّر فصول كتبه بآيات قرآنية مقرونة بأقوال لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين[10].

د. **التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي**: يفرّق هذا القارئ بين «الوحي» و«التنزيل» ويفرّق بين «الوحي» و«المصحف»[11] كما يفرّق بين «القرآن» و«المصحف» ويفرّق بين «القرآن الشفوي» و«القرآن المكتوب» أو يفرِّق بين «الوحي في اللوح المحفوظ» و«الوحي في اللسان العربي».

هـ. **المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام**: يُسلّم القارئ الحداثي بالدعوى التشبيهية التالي: «كما أن كلمة الله تجسَّدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسَّد في القرآن»؛ ثمَّ يبني عليها الحكم التالي: «لما

---

(9) يقول محمد أركون: «وكنت قد بيَّنت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم «الخطاب النبوي» يُطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»، **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص. 5؛ كما يقول نصر حامد أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم»، **نقد الخطاب الديني**، ص. 206.

(10) أركون: نفس المصدر، ص. 11؛ ص. 145.

(11) أركون، نفس المصدر، ص 9.

كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية»[12].

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية إلى جعل القرآن **نصّا لغويا مَثَلُه مَثل أي نص بشري**؛ وتترتب على هذه **المماثلة اللغوية** بين النص القرآني والنصوص البشرية النتائج التالية:

أ. **السياق الثقافي للنص القرآني**: يصبح النص القرآني مجرَّد نصٍّ تمَّ إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يُفهم أو يفسَّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص[13]، بحيث ينزل من رتبة التعلُّق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي.

ب. **الوضع الإشكالي للنص القرآني**: يصير النص القرآني نصا إجماليا وإشكاليا ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية؛ ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا عن أن يَدَّعي أحدُها حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لهذه الآية أو تلك من آياته[14].

---

(12) يقول نصر أبو زيد: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: «رسول الله وكلمته»»؛ **نقد الخطاب الديني**، 204-205؛ انظر أيضا أركون: المصدر السابق، ص. 23-24.

(13) يقول نصر أبو زيد: «إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تمَّ إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي»؛ **نقد الخطاب الديني**، ص. 203، وأيضا ص. 206.

(14) انظر طيب تيزيني، **النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص. 183 وما يليها؛ يقول في ص. 256-257 ما يأتي: «إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية الخ هي التي تدخَّلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معادا بناؤه وفق **قراءات متعدِّدة محتملة تعدُّد** تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها»؛ وانظر أيضا ص. 263 وما يليها.

ج. **استقلال النص القرآني عن مصدره**: يتمُّ فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كليا بالقارئ الإنساني، بدعوى أنه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا، إذ لا بد أن يؤدي هذا الغياب إلى ضياع هذه المقاصد؛ وكلُّ ما يستطيع أن يقتنصه القارئ من النص القرآني إنما هو حصيلة الاستنطاق الذي يمارسه عليه من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعيته الاجتماعية والسياسية، فلا تكون هذه الحصيلة إلا إبداعا لمضامين إنسانية صريحة.

د. **عدم اكتمال النص القرآني**: يصبح النص القرآني «نصا غير مكتمل»، إذ أنه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف، كما أنه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتمثل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي[15]، كلامٍ قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقوّيا مركزها أو مشرِّعا سلطتها.

2.1.1. خطة التعقيل: نُطلق على الخطة الثانية التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلِّدة اسم «**خطة التعقيل**» (أو إن شئت قلت «خطة **العَقْلنة**»)، وتستهدف أصلا رفع **عائق «الغيبيَّة»**؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن وَحْي وَرد من عالم الغيب**؛ وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي **التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفِّرها المنهجيات والنظريات الحديثة**[16]؛ ويَتِمُّ هذا التعامل بواسطة عمليات منهجية خاصة نذكر منها ما يأتي:

أ. **نقد علوم القرآن**: يعتقد القارئ الحداثي أن علوم القرآن التي اختص

---

(15) طيب تيزني، نفس المصدر، ص. 385- 414؛ ويقول في ص. 405: «فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مساءلة حول «تمامية المتن القرآني» وكما هو بين فإن إجماعا على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمرا خارج المصداقية التاريخية التوثيقية».

(16) يقول أركون : «لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تُقدِّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا»، المصدر السابق، ص. 58.

بها علماء المسلمين تُشكِّل وسائط معرفية متحجّرة تَصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني ذاته كما أنها تحول دون أن نقرأ هذا النص قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح؛ لذا، ما لبث أن اندفع هذا القارئ بقوة في نقد هذه العلوم النقلية[17].

ب. **التوسل بالمناهج المقرَّرة في علوم الأديان**: لم يتردَّد هذا القارئ في نقل مناهج علوم الأديان المتّبَعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرا وضعَ الكتب المنزلة واحدا ومقتضياتها الدينية واحدة؛ نخص بالذكر من هذه العلوم المنقولة «علم مقارنة الأديان» و«علم تاريخ الأديان» و«تاريخ التفسير» و«تاريخ اللاهوت».

ج. **التوسل بالمناهج المقرَّرة في علوم الإنسان والمجتمع**: لم يجد القارئ الحداثي حرجا في أن يُنزِّل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبرا مقتضياتِه البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص؛ نذكر من هذه العلوم على الخصوص: «اللسانيات» و«السيميائيات» و«علم التاريخ» و«علم الاجتماع» و«علم الإناسة» و«علم النفس» و«التحليل النفسي».

د. **استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة**: لم يتحرّج القارئ الحداثي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تَسارع ظهورُها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مُكترث بمآلات هذه النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا بأفول بعضها؛ نخص بالذكر منها «اتجاهات تحليل الخطاب» و«الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي» المتمثلة في «البنيويات» و«التأويليات» و«الحفريات» و«التفكيكيات».

هـ. **إطلاق سلطة العقل**: لقد قرَّر هذا القارئ أنه لا آية قرآنية تمتنع على اجتهاد العقل، بل لا توجد في نظره حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها؛ وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدمون! فإن لم

(17) انظر نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**.

يُجرِّدها من صحتها أو من فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها.

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التعقيلية إلى جعل القرآن **نصّا دينيا مَثَلُه مَثل أي نص ديني آخر**، توحيديا كان أم وثنيا؛ وتترتب على هذه **المماثلة الدينية** بين النص القرآني وباقي النصوص الدينية النتائج التالية:

أ. **تغيير مفهوم «الوحي»**: يرى القارئ الحداثي أن مفهوم «الوحي» المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي لم يَعُد من الممكن قبوله، وينبغي أن نستبدل به مفهوما تأويليا يسوِّغه العقل[18]، بحيث يصرف عنه ما لا يُعقَل من الأخبار على أساس أنها أساطير غابرة، كما يصرف عنه ما لا يُعقَل من العبادات على أساس أنها طقوس جامدة؛ ويقضي هذا التأويل المعقول للوحي حمله على معنى «الموهبة التي يختص بها الإنسان»، نبيا كان أو عبقريا، أو على معنى «الوظيفة التي يختص بها الكائن»، إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا[19]، ثمّ حصرُ مضمونه في الجانب الأخلاقي والمعنوي.

ب. **عدم أفضلية القرآن**: يقرِّر الحداثي أن ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد «التوراة» و«الإنجيل» يَثبت أيضا بصدد القرآن، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وعليه، فلا سبيل إلى ادعاء أفضلية القرآن على هذين الكتابين في أي جانب من الجوانب حتى فيما يتعلق بالحفظ من التبديل[20]، إذ التبديل الذي دخل على التوراة والإنجيل، يمكن، بحسب رأيه، إثبات دخوله على القرآن أيضا.

---

(18) يقول أركون: «نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى **زحزحة** مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه»، المصدر السابق، ص. 76.

(19) مستندين في ذلك إلى الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر لفظ «الوحي»، منها الآية الكريمة: «**وأوحى** ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا»، 68، سورة **النحل**.

(20) يقول نصر أبو زيد: «إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه، حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»؛ **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 8؛ كما أن أركون يرى أنه يتعين أن نستبدل بمفهوم «أهل الكتاب» الذي يُخرج أهل القرآن من مسمَّاه مفهوما جديدا يُدخلهم فيه، وهو مفهوم «**مجتمع الكتاب**»، تأكيدا لتساوي هذه الأديان الثلاثة، نشأة وتأثيرا ومصيرا.

ج. **عدم اتساق النص القرآني**: يرى هذا القارئ أن سور القرآن وآياته وموضوعاته وردت بترتيب يخلو من الاتساق المنطقي، مفضيا إلى تناقضات في فهم المقاصد، كما يخلو من الاتساق التاريخي[21]، مفضيا إلى اختلالات في مساق الأحداث.

د. **غلبة الاستعارة في النص القرآني**: يلاحظ الحداثي أن المجازات والاستعارات تطغى في النص القرآني على الأدلة والبراهين؛ ويستنتج من ذلك أن العقل الذي ينبني عليه هذا النص هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظرا إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان[22].

هـ. **تجاوز الآيات المصادمة للعقل**: يقرّر القارئ الحداثي أن كلَّ ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تَمَّ الآن تجاوزه[23]؛ لذا، ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تَلِي طورها وتفوقه معقوليةً.

3.1.1. خطة التأْريخ: ندعو الخطة الثالثة التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلّدة باسم «**خطة التأْريخ**» (أو إن شئت قلت «خطة **الأرْخَنة**»)، وتستهدف أساسا رفع **عائق** «**الحُكمية**» (بضم الحاء)؛ ويتمثل هذا العائق في **اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية**؛ والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي **وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة**[24]؛ ويتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة نورد منها ما يلي:

---

(21) تيزيني، المصدر السابق، ص. 253.

(22) أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص. 283؛ انظر أيضا:
M. ARKOUN : **Lectures du Coran**, Maisonneuve & Larose, pp. 110-111.

(23) يقول نصر أبو زيد: «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»؛ **نقد الخطاب الديني**، ص. 212.

(24) يقول نصر أبو زيد: «نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جدا مثل =

أ. توظيف المسائل التأريخية المسلَّم بها في تفسير القرآن: حقّا هناك مسائل اشتغل بها قدماء المفسرين تكشف عن ارتباط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، وهي، كما هو معروف، كالتالي: «مسألة أسباب النزول» و«مسألة الناسخ والمنسوخ» و«مسألة المحُكَم والمتشابه» و«مسألة المكي والمدني» و«مسألة التنجيم»؛ ولقد وَجد أهل القراءة الحداثية في هذه المسائل ضالتهم، فركبوها لتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات، متجاوزين الحدود التي وقف عندها المفسرون والفقهاء، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التأريخية والقول بوجوب الأزلية.

ب. **تغميض مفهوم «الحُكْم»**: يرى أهل القراءة الحداثية المقلّدة أنه لا يمكن أن نطابق بين «آية الحكم» وبين «القاعدة القانونية»؛ فإذا كانت القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالِفه، فإن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية ليس كذلك؛ فإنه قد يأتي تارة بصيغة الأمر، وتارة بصيغة الخبر بحيث لا نعرف على وجه اليقين ـ كما يزعمون ـ مضمونه التشريعي، كما أنه قد يتردد بين أن يكون قرارا عاما وأن يكون قرارا خاصا، وبين أن يكون قرارا ناسخا وأن يكون قرارا منسوخا؛ كل ذلك يؤدي، في نظرهم، إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتِها الإلزامية[25].

ج. **تقليل عدد آيات الأحكام**: يرى الحداثيون أن آيات الأحكام ـ وهي لا تُمثِّل إلا نسبة محدودة من جملة الآيات القرآنية ـ متأثرةٌ بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى إن أكثرها عندهم قد نُسخ وبعضَها تجاوزه التاريخ بغير رجعة؛ لذلك، دعوا إلى الاقتصار على أقلِّ عدد ممكن من هذه

= السياق الثقافي الاجتماعي والسياق الخارجي (سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل»، **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 96.

(25) الصادق بلعيد: **القرآن والتشريع**؛ ص. 50-62.

الآيات قد لا يتعدى ثمانين آية[26]، نظرا لِما يمكن أن يحمله المستقبل من أسباب التجاوز لهذه الآيات.

د. **إضفاء النسبية على آيات الأحكام**: يذهب هؤلاء القُراء إلى أن آيات الأحكام لا تُحيل على أسباب نزولها ـ متعلقةً معانيها بهذه الأسباب ـ فحسب، بل إنها تحيل أيضا على تاريخ تفسيراتها المتعددة، هذا التاريخ الذي يزيد هذه المعاني تعلُّقا بظروفها؛ ذلك أن المفسرين والفقهاء قد فَهِموا هذه الآيات فُهوما اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي؛ وبهذا، لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معاني مستقرة، ولا بالأولى مطلقة.

هـ. **تعميم الصفة التأريخية على العقيدة**؛ يرى أهل القراءة الحداثية المقلِّدة أن «التأريخية» لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل إنها تدخل أيضا على **آيات العبادات**؛ ذلك أن العقائد التي جاءت بها هذه الآيات هي، بحسبهم، تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه؛ وحينئذ، يكون القرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذين توجَّه إليهم خطابه؛ ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية[27].

ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأريخية إلى جعل القرآن عبارة عن **نصٍّ تاريخي مَثَلُه مَثل أي نص تاريخي آخر**؛ وتترتب على هذه **المماثلة التأريخية** بين النص القرآني والنصوص التاريخية النتائج التالية:

أ. **إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء**؛ يرى أهل هذه القراءة الحداثية أنه، علاوةً على كون عدد آيات الأحكام ضئيلا جدا بالمقارنة بغيرها، فإن كثيرا منها جاء خاصا أو مقيدا، إذ ارتبط بأشخاص أو بحوادث أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل به[28]؛ أما الأحكام التي

(26) محمد سعيد العشماوي: **معالم الإسلام**، ص. 99.
(27) نصر أبو زيد: **النص والسلطة والحقيقة**، ص. 134-135.
(28) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 297.

يستنبطها الفقهاء من النص القرآني، فلما كانت اجتهاداتٍ بشرية مضافة إلى ما جاء فيه، فقد دلَّت على أن النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي؛ وأما الآية التي يُستشهد بها عادة بهذا الصدد، وهي: «اليوم أكملت لكم دينكم»، فلا تدل عند الحداثيين على تمام التشريع، وإنما تدل على تمام التنزيل[29].

ب. **إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها**: لا تعدو آيات الأحكام، عندهم، كونها توصيات وعظية، لا قوانين تنظيمية؛ وهي توصياتٍ يستعين بها المسلم في حل المشاكل التي تعترض سبيله أثناء ممارسته لحياته الاجتماعية، لا سيما في تدبيره لأسرته، وكذا أثناء قيامِه ببعض المعاملات الاقتصادية[30]؛ ولم يستثن بعض الحداثيين من هذه الآيات إلا واحدةً يَعدُّها ذات مدلول قانوني مدني[31]، وهي «آية الربا»، أي «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبَّطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا. . .» (الآية 275، سورة **البقرة**).

ج. **حصْر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة**: تَرِد التوجيهات القرآنية، عند الحداثيين، في صورة نصائح وإرشادات موجَّهة بالأساس إلى **ضمائر المسلمين وسرائرهم**، تحثُّهم على مراعاة علاقتهم بخالقهم وإتيان سلوكهم على هديها[32]؛ وشواهدهم على ذلك افتتاح هذه التوجيهات بعبارة «يا أيها الذين آمنوا» وتذييلها بعبارة «إن كنتم مؤمنين» أو «إن كنتم صادقين»، فضلا عن أن كثيرا من آيات الأحكام لا تَنُص إلا على الجزاء الأخروي؛ وحتى تلك التي نصَّت على الجزاء الدنيوي مثل الحدود، فإنها فتحت باب

---

(29) نفس المصدر، ص. 296.

(30) عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، ص. 14.

(31) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 156.

(32) يقول تيزيني: «فالصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه»، المصدر السابق، ص. 184.

التوبة[33]، والأصل في التوبة أن تكون عملا أخلاقيا من أعمال القلب، لا عملا قانونيا من أعمال الجوارح.

د. **الدعوة إلى تحديث التدين**: تدعو الحاجة، عند هؤلاء القراء، إلى أن نستخلص من النص القرآني تديُّنا ينسجم مع فلسفة الحداثة؛ ولا ينسجم معها إلا تديّنٌ لا تكون فيه قسريةٌ ظاهرة تحُدُّ من حرية الأفراد، ولا شعائريةٌ طاغية تضيّق على سلوكاتهم، ولا أسطوريةٌ غابرة لا تطيقها عقولهم؛ والتديّن الذي يكون بهذا الوصف ينبغي أن يقوم على الإيمان الشخصي، وأن يختار فيه المؤمن نمط تعبُّده في دائرة حياته الخاصة؛ ليس هذا فقط، بل جاء هؤلاء بتصور للإيمان غريب كليا عن المرجعية الدينية بالنسبة للأديان المنزلة جميعا؛ فمعلوم أن الإيمان، بحسب هذه الأديان، يورّث الطمأنينة في الجوانح ويتقوّى بأعمال الجوارح، بينما يرى هؤلاء أن **الإيمان يورِّث التوتّر في النفس، لإثارته الأسئلة، ويَضعُف بالممارسة التعبدية، لاقتضائها أداء طقوس محدَّدة**؛ وهكذا، فعلى قدر ما يتخلّص الفرد من أشكال التدين الموروثة، يكون نهوضه بمقتضى التحديث.

2.1. نقد القراءات الحداثية المقلِّدة

بعد أن فرغنا من بيان «السَّتراتجيات» أو الخطط النقدية الثلاث التي سلكتْها القراءات الحداثية المقلّدة في تفسيرها للآيات القرآنية، لننتقل إلى تقويم هذه القراءات انطلاقا من مرجعيتها نفسها، وهي «الحداثة».

إذا صح أن الواقع الحداثي الغربي ـ أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة ـ يتميّز بقطع الصلة بِكُلّ ماضٍ وقديم، صح معه أيضا أنه يفتح آفاقا مستقبلية ويطرُق أبوابا جديدة لا يمكن أن يتطلع إليها من يبقى متمسكا بما مضى وما قَدُم؛ ومن هنا، يكون هذا الواقع الحداثي **ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة** ولو أنها ممارسة إبداعية تخصُّ أهل الغرب ولا تُلزم غيرهم من الأمم؛ وإذا نحن تأمَّلنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبيَّن لنا أن أصحابها لم

(33) الصادق بلعيد، المصدر السابق، ص. 301-306.

يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما **أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره**؛ ويتجلّى هذا **التقليد** في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من **واقع الصراع** الذي خاضه «الأنواريون» في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير **مبادئ ثلاثة** أُنزلت منزلة **قوام الواقع الحداثي الغربي**[34].

أولها، مقتضاه أنه **يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله**؛ وبفضل هذا المبدإ تمَّ **التصدي للوِصاية الروحية للكنيسة**.

والثاني، مقتضاه أنه **يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي**؛ وبفضل هذا المبدإ تمَّ **التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة**.

والثالث، مقتضاه أنه **يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة**؛ وبفضل هذا المبدإ تمَّ **التصدي للوصاية السياسية للكنيسة**.

وإذا نحن دققنا النظر في الخطط النقدية التي اتبعها أهل القراءة الحداثية، وجدناها مأخوذة من هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي على الوجه الآتي:

- خطتهم في التأنيس متفرّعة على المبدإ الأول الذي يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه.
- خطتهم في التعقيل متفرّعة على المبدإ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه.
- خطتهم في التأريخ متفرّعة على المبدإ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها.

وحينئذ، لا عجب أن يتهافت هؤلاء القراء على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوراية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في **إسقاطها** على الآيات القرآنية، مكرِّرين، في الغالب،

(34) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب للاطلاع على الآثار الأخلاقية التي خلَّفها العمل بهذه المبادئ داخل الأسرة الغربية الحديثة.

إنتاج نفس النتائج التي توصَّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل[35].

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذه الإسقاطات الاندفاعية من **عيوب منهجية** صريحة تُفقد التحليلات الحاصلة قيمتها كما تُفقد النتائجَ المتوصلَ إليها مصداقيتها؛ نذكر من هذه العيوب المنهجية ما يلي:

أولها، **فقد القدرة على النقد**: إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية؛ ومشروعيتُه تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه؛ ولما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية المحلّ المنزلة عليه.

والثاني، **ضعف استعمال الآليات المنقولة**: إن كثيرا من المنهجيات والنظريات التي نقلها هؤلاء لم يتمكَّنوا من ناصية استعمالها، ولا بالأوْلى أحاطوا بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها؛ لذلك، تراهم يشغِّبون ببعض المفاهيم، حتى يُخفوا هذا النقص في التكوين مثل مفهوم «الانغلاق (أو الإغلاق)» أو مفهوم «التلفظ» (أي فعل القول) أو مفهوم «النصية» أو مفهوم «التناص» أو مفهوم «الخِطابية» أو مفهوم «الحِجاجية» أو مفهوم «تعدد الأصوات» أو مفهوم «الإكراهات اللغوية»؛ أضف إلى ذلك أنه كان الأحرى بهم أن لا ينقلوا بعض هذه المنهجيات والنظريات، نظرا إلى أن صبغتَه العلمية لم تكتمل في أصله؛ إذ ما زال يتحسس طريقه ويمتحن فائدته، أو نظرا إلى أنه عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة.

---

(35) يقول صالح هاشم في مقدمته للترجمة التي وضعها لكتاب أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ما يلي: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»، ص. 15.

والثالث، **الإصرار على العمل بالآليات المتجاوَزَة**: بنى هؤلاء على بعض ما نقلوه تقريرات أرادوها حاسمة وتحليلات أرادوها نافذة، واتهموا مخالفيها بـ«التراثية» و«التقليدية» و«السلفية» و«الجمود»؛ لكن سرعان ما ظهرت الحاجة إلى تجاوز هذا المنقول، فضلا عن أحكامهم ونتائجهم التي أقاموها عليه؛ ومع ذلك، لم يجعلهم هذا التجاوز يراجعون طريقتهم الإسقاطية، بَلْهَ يشككون في فوائدها أو صلاحيتها أو يلومون أنفسهم على اتباعها، بل، على العكس من ذلك، راحوا يسقطون على النص القرآني كلَّ ما ظفروا به من الآليات في نتاج الآخرين، غير معتبرين تأريخية هذه الأدوات ولا نسبية محصولاتها.

والرابع، **تهويل النتائج المتوصّل إليها**: لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة، فضلا عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهيها، عظُمت في أعينهم وعظُم صانعوها، فازدادوا استعراضا لأنواعها وأبوابها ومستوياتها وتضخيما لفوائدها التحليلية والنقدية؛ وأوهموا القارئ بأن ما توصَّلوا إليه من استنتاجات بواسطتها بلغ الغاية في تحديث قراءة النص القرآني؛ والواقع أننا إذا تفحَّصنا هذه الاستنتاجات، وجدناها ـ إلا ما نَدر ـ تدخل في إحدى الحالات الثلاث: إما أنها ترديد لما توصَّل إليه علماء الغرب، وإما أنها ترديد لما توصَّل إليه علماء الإسلام، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك، فضلا عن غموض الفكرة وركاكة العبارة عند غالبيتهم.

والخامس، **قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن**: لما كانت الموضوعات التي أسقطوا عليها الأدوات المنقولة غير الموضوعات التي وُضعت لها في الأصل، فقد جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها يقلب ترتيبها الذي أقره التداول الإسلامي؛ فقدَّموا ما ينبغي تأخيره وأخَّروا ما ينبغي تقديمه؛ وجعلوا ما هو أصلي فرعيا وما هو فرعي أصليا كما أنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى؛ ولم يقفوا عند هذا الحد، بل جاءوا إلى الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسِّرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تُتّبع أو شبهات زائفة لا يوقف عندها أو زلاّت عابرة لا يُتعلّق بها، فجعلوا منها حقائق جوهرية حكَّموها في

الأقوال المشهورة والأصول المقررة، وبنوا عليه أحكاما جمَعَت إلى الفساد في الاستنتاج الإغراب في المضمون؛ وغير خافٍ أن الذي يتَّبع الشاذ من أقوال المفسرين ويتعلق بأخطائهم يريد الميل عن الحق، في حين أن الذي يتَّبع المشهور من أقوالهم ويتوافق مع جمهورهم، فإنه يؤمُّ الحق في نفسه.

والسادس، **تعميم الشك على كل مستويات النص االقرآني**؛ لمّا كان دأب هؤلاء القراء الحداثيين أن يُنزِّلوا آليات مختلفة على نصٍّ لم توضع له في الأصل، عاجزين عن إعادة تقويمها في سياقها الجديد، فقد نزَّلوا عليه أيضا **آلية التشكيك**، زاعمين أن الرغبة في كشف المجهول والاطلاع على خفايا النص القرآني تدعوهم إلى الابتداء بالشك بحجة أنه المنهج الموصّل إلى الاكتشاف، لكنهم لا يكادون يفرغون من تنزيلاتهم المختلفة، حتى يرفعوا هذا الشك إلى رتبة قانون شامل، **ويقرّروا الارتياب في أصل النص القرآني وقدسيته وتماميته وصلاحيته**؛ ولَمَّا نقلوا من غيرهم آلية التشكيك **على علاتها**، كان لا بدَّ أن يُفضي تعميمها إلى أن تضطرب تحليلاتهم وتلتبس أحكامهم وتتعثَّر نتائجهم؛ والحقّ أنهم لو تغلغلوا في تأمُّل هذه الآلية واستقلوا بنظرهم فيها، لتبيّنوا أنها ــ على خلاف ما يزعم الآخَر الذي قلّدوه ــ لا تُوصّل إلى الحقيقة في كل شيء ، وإنما تقتصر فائدتها في مجال واحد بعينه، هو **مجال الظواهر**؛ أما الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنما من **مجال القيم**، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضادُّ طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين، إذ كلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها؛ وكلما نقص إيمانه بها، نقص انكشافها، حتى يضمحل عند تمام الارتياب فيها[36].

ومما تقدم يظهر أن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي **تقليد صريح** لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرّضةً بذلك لآفات منهجية مختلفة؛ ولا ينفع أن يقال إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تُطبَّق على القرآن من قبل؛ لأننا نقول إن

(36) انظر المدخل من كتابنا: **فقه الفلسفة، 2- القول الفلسفي**.

هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطا آليا، والإسقاط لا إبداع معه؛ بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى **زمن ما قبل الحداثة**، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة؛ وهكذا، فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختيارا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب **روح** الحداثة نفسها، عبارة عن **قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين**.

وإذا تقرّر أنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصاية والخروج إلى فضاء الإبداع، فإن السؤال الحاسم الذي يتعيّن الإجابة عنه الآن هو: **كيف نحقّق الإبداع في قراءة الآيات القرآنية؟**

2. القراءة الحداثية المبدعة

لكي يتأتى لنا الجواب عن السؤال المطروح، نحتاج إلى الأخذ بالحقيقتين التاريخيتين الآتيتين:

إحداهما سبق أن كشفنا عنها في مطلع هذا الباب، وهي أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن، كما هو معلوم، هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسِرُّ صُنعها للتاريخ؛ فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدآ مع «البيان النبوي» أو قل «القراءة النبوية» للقرآن، فدشَّنت بذلك الفعل الحداثي الإسلامي الأول[37] إن جاز هذا التعبير في حقها، فإن استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التاريخ لمساره، وبالتالي **تدشينَ الفعل الحداثي الإسلامي الثاني**، كل هذا لا يتحقَّق إلا بإحداث قراءة أخرى **تُجدّد الصلة** بهذه القراءة النبوية؛ ومعيار حصول هذا التجديد هو أن **تكون هذه القراءة الثانية قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها**.

والثانية، أن واقع الحداثة في المجتمع الغربي قام، كما هو معروف،

---

(37) صحيح أن أركون تفطَّن لحداثية القراءة النبوية، لكنه قاسها بمقياس الفعل الحداثي الغربي، إذ جعلها مجرد حركة تاريخية أنتجت فضاء ثقافيا اجتماعيا سياسيا جديدا.

على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية، ذلك أن هذه المؤسسات، كما هو معلوم، مارست وصايتها على الدين ووصايةً على الروح والثقافة والسياسة جميعا باسم هذه الوصاية الدينية، كما تسبَّبت في حروب دينية طويلة مزَّقت هذا المجتمع شر مُمزَّق؛ كل ذلك دعا إلى العمل على تحرير الإنسان الغربي وتحرير عقله وتوجيه تاريخه بما يدفع عنه شرَّ الحروب المقدسة.

يترتب على هاتين الحقيقتين التاريخيتين نتيجة أساسية، وهي أن مقتضى الحداثة الإسلامية **يضادُّ** مقتضى الحداثة الغربية[38]؛ وتوضيح ذلك أنه، بموجب الحقيقة التاريخية الثانية، يتبيَّن أن الفعل الحداثي الغربي قام على **أصل التصارع مع الدين**، مما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس **الإبداع المفصول**؛ في حين، يتبيّن، بموجب الحقيقة التاريخية الأولى، أن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على **أصل التفاعل مع الدين**، سواء في طوره النبوي الأول أو في طوره الإبداعي الثاني، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل هو من جنس **الإبداع الموصول**؛ وإذا ثبت هذا الأمر، ظهرت شناعة الخطإ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلّدة لَمّا ظنوا أنهم يُحققون الفعل الحداثي المطلوب بالحد من هذا التفاعل الديني والسير به إلى نهايته، تقليدا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين؛ فعلى خلاف ظنهم هذا، كان يجب عليهم أن يَرْعوا هذا التفاعل بما يجعله قادرا على توليد الطاقة الإبداعية لدى جمهور المسلمين؛ إذ بقدر ما تعتمل في صدر المسلم القوة الإيمانية، تستعد ملكاته للإنتاج والإبداع؛ كما كان يجب عليهم أن يراجعوا مقوّمات الفعل الحداثي المنقول في ضوء هذا التفاعل الديني.

1.2. شروط الإبداع في قراءة النص القرآني

يتضح إذن أن قراءة الآيات القرآنية لا تكون **قراءة حداثية مبدعة بحق** حتى تستوفي شرطين اثنين:

(38) وجود التضاد بين الحداثتين: الإسلامية والغربية لا ينفي تساويهما في تحقيق روح الحداثة؛ فمقتضى الروح الواحدة أن تتجلى بمظاهر متضادة.

أحدهما، «رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني»، أو، بعبارة أدق، «**ترشيد التفاعل الديني**».

والآخر، «إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول» أو قل «**تجديد الفعل الحداثي**».

وهنا يجب تقرير حقيقتين اثنتين، بقدر ما هما أساسيتان، تبدوان غريبتين لخروجهما عن مألوف الممارسة الفكرية لدى كلتا الفئتين المقلِّدتين المتضادتين: «فئة التراثَويين» و«فئة الحداثويين»، حتى كأنهما مفارَقتان صريحتان[39]، وليس الأمر كذلك:

إحداهما، **أن ترشيد التفاعل الديني يَحصُل بواسطة الفعل الحداثي نفسه**؛ فقد تقدَّم أن أحد مكوّنات هذا الفعل في القراءة الحداثية هو **الآلية التنسيقية** التي تنبني عليها كل خطة من خططها الأربعة، وهي ذات صبغة انتقادية؛ وترشيد التفاعل الديني في القراءة إنما يحصل متى وقع التوسُّل فيها بهذه الآلية التنسيقية الانتقادية عينها في كل واحدة من خططها.

والثانية، **أن تجديد الفعل الحداثي يَحصُل بواسطة التفاعل الديني نفسه**؛ فقد ذكرنا أن واحدا من مكوِّنات هذا الفعل في القراءة الحداثية هو أيضا **الهدف النقدي** الذي تقصده كل خطة من خططها؛ كما ذكرنا أن هذا الهدف يتخذ فيها صبغة سلبية أو قل «هدْمية»، إذ هو عائق ينبغي رفعه؛ والحال أن تجديد الفعل الحداثي إنما يحصل باستبدال **هدف ذي صبغة إيجابية** أو قل «**بنائية**» مكان هذا الهدف السلبي، أي إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقا معينا؛ وأهمية هذا الاستبدال تتجلى في كون جلْب القيمة أخصَّ من دفع العائق، بحيث يلزم هذا الدفع من ذاك الجلب، فينهض الهدف الإيجابي (أو البنائي) بما ينهض به الهدف السلبي (أو الهدمي) فضلا عن نهوضه بما يختص به؛ وهكذا، فإن مبدأ البناء في القراءة المبدعة مُقدَّم على مبدإ الهدم، على خلاف القراءة المقلِّدة التي يتقدم فيها مبدأ الهدم.

ولا يفيد المعترض أن يقول إن الهدف أصبح هنا اعتقاديا، بينما يجب أن

---

(39) أي حكمان مصادمان لمقتضى العقل.

يكون في الفعل الحداثي ذا طبيعة انتقادية لا اعتقادية، لأن الرد على هذا الاعتراض يكون من الوجوه الآتية:

أولها، أن التضاد الذي يقيمه بعضهم بين «الانتقاد» و«الاعتقاد»، حتى اختزَلَ الحداثة في القوة النقدية واختزل الدين في القوة العقدية، باطل؛ وبيان بطلانه أنه لا بد للمنتقد، أيا كان، أن يعتقد شيئا يتأسس عليه اعتقادُه، ابتداءً من انتقاده نفسه؛ وهذا الاعتقاد، وإن لم يكن اعتقادا دينيا، فإنه يظل من جنسه، حيث إنه هو الآخَر لا يستند إلى دليل نقدي، وإلا دار الأمر وتسلسل.

والثاني، أن الخاصية الانتقادية المطلوبة في الفعل الحداثي ينبغي أن توجد أساسا في الآلية التنسيقية، وقد أخذنا نحن بهذه الآلية في القراءة المبدعة التي نقترحها؛ أما نقدية الهدف، فهي تابعة لنقدية هذه الآلية.

والثالث، أننا نجد من الاعتقادات الدينية ما يَحُثّ على ممارسة النقد، بل يوجب وجود هذه الممارسة، حتى إن تاركها يتعرَّض للعقاب ومانعَها ينال عقابا أشد؛ وقد لا تكتفي هذه الاعتقادات بإيجاب الممارسة النقدية، بل أيضا تُرشد إلى الطريق الذي ينبغي من جهته الدخول فيها[40]، حتى لا تؤول إلى مجرد القدح والإنكار ونسبة المخالفين إلى الباطل.

2.2. خطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول

بعد هذا التحديد للترشيد الديني والتجديد الحداثي، لِنمْض إلى بيان تفاصيل القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول، موضِّحين كيف أن كل واحدة من خططها تُزاوج بين التفاعل الديني **الراشد** والفعل الإبداعي **الجديد**[41].

---

(40) لا خلاف في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدين يُعدّ ممارسة نقدية ممتازة.

(41) يجب التنبيه إلى أن مفاهيم «الدين» و«الله» و«الوحي» و«الآخرة» تختلف في سياق التفاعل الديني الإسلامي عنها في سياق الفعل الحداثي الغربي؛ فأهل القراءة غفلوا عن هذا الاختلاف الذي لا يقف عند حد التصور العقلي لهذه المفاهيم، بل يتعداه إلى الممارسة التاريخية لها؛ واستعملوها على الوجوه التي وردت بها في السياق الحداثي الغربي، فجاء نقدهم لها في غير محله أو غير ذي موضوع، مفوِّتين بذلك على أنفسهم فرصة الإسهام في إعادة النظر فيما تقرر في هذا السياق الحداثي بصددها، تقويما لمسار الفعل الحداثي الغربي وتقريبا له من سياق التفاعل الديني الإسلامي.

2.2.1. خطة التأنيس المبدعة: لا تقصد **خطة التأنيس المبدعة** «محو القدسية» كخطة التأنيس المقلّدة، وإنما تقصد «**تكريم الإنسان**»؛ ومعلوم أن تكريم الإنسان يتضمن إلغاء كلّ تقديس في غير موضعه، بدءا من تقديس الفرد أو تقديس الذات؛ ويمكن أن يكون تعريف هذه الخطة كالتالي:

- **خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريما للإنسان.**

بصدد هذا الحدّ الموضوع للتأنيس المبدع نبدي الملاحظات التالية:

أ. **ليس في آلية النقل هذه أي إضعاف للتفاعل الديني**؛ ذلك أن القرآن يصرّح بأنه وحي نزل بلغة الإنسان العربي وعلى مقتضى أساليبها في التخاطب وإن كان الخطاب فيها موجَّها إلى الإنسان عامة[42]؛ وعلى هذا، يكون الوحي قد اتخذ في شكل تبليغيه وتحقُّقه اللساني وضعا إنسانيا، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تُكيِّفه ولا تحدُّه لغة.

ب. **ليس في هذه الآلية النقلية أي إخلال بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن الإنسان يستعيد اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الإله كما هو الشأن في خطة التأنيس المقلِّدة، وإنما بموافقة إرادة الإله؛ وبَدَهي أن الاعتبار الذي يأتي موافقا للإرادة الإلهية خير من الاعتبار الذي يأتي مخالفا لها، إذ يكون الإله هو الضامن لاستمراره واستكماله، ولا ضمان فوق ضمانه؛ وليس هذا فقط، بل إن الإله أراد أن يكون الإنسان، لا قائما بشؤونه الخاصة في هذا العالم فحسب، بل أن يكون **خليفة له** في تدبير شؤون هذا العالم؛ وبَدَهي أن الذي يكون خليفةً للإله الحق، لا شك أنه يفوز بغاية التكريم؛ وعلى هذا، فخطة التأنيس المبدع تُعيد وصل الإنسان بخالقه وصلا يرفع مكانته ويحقق كرامته بما

---

(42) إن عدد الآيات التي تُلحّ على الصفة العربية للقرآن ليس قليلا، وحسبنا أن نذكر منها الآية الكريمة: «فإنما يسرناه **بلسانك** لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لُدّا» (97، سورة **مريم**)؛ وأيضا الآيات الكريمات: «وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين **بلسان عربي مبين**» (192-195، سورة **الشعراء**)؛ وأخيرا الآية الكريمة: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلِّمه بشر، لسانُ الذي يُلحدون إليه أعجمي، **وهذا لسان عربي مبين**» (103، سورة **النحل**).

لا يفعله تأنيسٌ يقطع هذه الصلة ولو زَعَم إنزالَ الإنسان رتبةَ الألوهية، لأن نزول هذه الرتبة أمر محال في حق الإنسان.

ج. **أن هذه الآلية توصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهي لا تشتغل هاهنا برفع القدسية عن النص القرآني كما تفعل في خطة التأنيس المقلِّد، فلا تُحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما تشتغل **ببيان وجوه تكريم الإنسان** في هذا النص؛ ومعلوم أن تكريم الإنسان أصل من الأصول القيمية لهذا النص؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تأتي هذه الآلية من الإبداع إلا ما هو موصول حقيقةً.

وبناء على الملاحظات السابقة، يتضح أن **الانشغال بالإنسان في خطة التأنيس المبدعة أكثر منه في خطة التأنيس المقلِّدة**، إذ أن التأنيس المقلّد يتولّى دفع ما يُتوهَّم أنه يضر بالأصالة الإنسانية ـ أي القدسية ـ في حين أن التأنيس المبدع يتولّى جلب ما ينفع هذه الأصالة؛ ومتى تحقَّق جلب هذه الأصالة، اندفع بالضرورة ما يَضرُّها من القداسة الزائدة؛ ومِثْلُ هذه القداسة المندفعة نجدها في تعظيم بعضهم لاجتهادات ومقالات قدماء العلماء والمفسرين بما يضاهي تعظيمهم لكتاب الله وكلام رسوله، فلا يقبلون الاعتراض عليها ولا بالأحْرى يتصوّرون وجود الخطإ فيها.

وعلى هذا، **يكون التأنيس المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأنيس المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الأول الذي يقرّر العناية الإنسان.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التأنيس المبدع الكشفَ عن مظاهر هذا التكريم وأسبابه ومواضعه ومراتبه في الآيات القرآنية، مستخرجةً منها مختلف الأدلة التي تثبت «**مبدأ الاستخلاف**» الذي جاءت به هذه الآيات؛ ويتجلّى هذا الإثبات في توضيح كيف أن الاستخلاف علاقةُ تمثيل يكون فيها الطرف الممثِّل أدنى من الطرف الممثَّل بما لا يتناهى من الدرجات؛ وكيف أنه يحقّق للإنسان بذلك أسمى مراتب التكريم، إذ ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية؛ وإذ ذاك، تكون عبارات التعظيم التي يستعملها الإنسان في حقّ هذه الآيات وفي حق مُنزلها، جلَّ وعلا، دليلا على الوعي بهذا التكريم الإلهي.

ومن هنا، **تبطُل المماثلة اللغوية** التي أقامها التأنيس المقلّد بين النص

القرآني والنصوص البشرية، قاصدا صرف قدسية هذا النص؛ ولا ضير في أن يتعرّض النص القرآني، بموجب **أشكاله التعبيرية**، إلى بعض ما تتعرَّض له النصوص البشرية من تأويلات متنوعة وتحليلات متفاوتة، بل واستنتاجات متضاربة؛ لكن ليست الآيات القرآنية مجرد أشكال تعبيرية، وإنما **مضامين تبليغية**، وهي الأصل فيها؛ ويتصدّر هذه المضامين **المضمون العقدي**، حتى إنه **لا آية فيه إلا وتَحمل وجها عَقديا يتعيّن طلبه وفهمه**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا يكون المِعيار المعتمد في تحديد مدى مماثلة النص القرآني أو مباينته **لغويا** لغيره من النصوص هو هذه الأشكال التعبيرية، ولا حتى مضامينها العادية، وإنما **مضامينها العقدية الجديدة**؛ والحال أن الآيات القرآنية تختص دون سواها بكونها أحدثت وماتزالت تُحدث **تثويرا عقديا** جوهريا لا يمكن أن يُحدثه كلام آخر ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذاك إلا لأنه يرفع مفهوم «التوحيد» إلى أعلى درجات التجريد التي لم يرفعه إليها قولٌ غيره، لا سابق ولا لاحق، اعتبارا لوصف «التعالي المطلق» الذي يقوم بالذات الإلهية؛ وعلى هذا، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته اللغوية**[43].

2.2.2. خطة التعقيل المبدعة: لا تقصد **خطة التعقيل المبدعة** «محو الغيبية» كخطة التعقيل المقلدة، وإنما تقصد «**توسيع العقل**»؛ ومعلوم أن توسيع العقل يتضمن إلغاء كلِّ غيبية في غير موضعها، بدءا من الغيبية التي يضفيها بعضهم على المعرفة بظواهر معيّنة من ظواهر العالم الخارجي؛ ويمكن أن نضع التعريف التالي لهذه الخطة:

- **خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفِّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل.**

---

(43) تدبر الآية الكريمة: «أم يقولون افتراه، قل **فاتوا بعشر سور مثله** وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين»، (13، سورة **هود**)؛ وأيضا الآية الكريمة: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على **أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله** ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»، (88، سورة **الإسراء**)؛ وأخيرا الآية الكريمة: «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، **فاتوا بسورة من مثله** وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين» (23، سورة **البقرة**).

بصدد هذا الحدّ الموضوع للتعقيل المبدع، نبدي الملاحظات الآتية:

أ. **أن التعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا يُضعف التفاعل الديني معها**؛ ذلك أننا هاهنا نتخلّى عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة؛ وإذ ذاك نظفر فيها بأسباب منهجية مختلفة نستطيع بواسطتها أن نستكشف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني[44]، والذي ليس عقلَ الآلات، وإنما عقل الآيات، ولا عقل النِّسَب، وإنما عقلَ القِيَم.

ب. **أن هذا التعامل العلمي لا يخلّ بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن العقل يستعيد نوره، ليس بانتزاعه من عالم الغيب كما هو الأمر في خطة التعقيل المقلِّدة، وإنما بتوسيع آفاقه بما يجعله قادرا على أن يُدرك أسرار التوجُّهات القيمية للإنسان، فضلا عن الأسباب الموضوعية للوقائع؛ بل إن هذا العقل الموسَّع يُسهِم في الارتقاء بالفعل الحداثي نفسه، مخرجا إياه من طوره المادي الخالص إلى طور يزدوج فيه المادي بالمعنوي[45]، إنقاذا له من سابق أخطائه.

ج. **أن هذا التعامل يوصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهو لا يتولّى هاهنا رفع الغيبية عن النص القرآني كما يفعل في خطة التعقيل المقلِّد، فلا يحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما يتولى **بيان وجوه توسيع العقل** في هذا النص؛ ومعلوم أن توسيع العقل شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، والتي تنهض النصوص الدينية المنزلة بأمرها، تأسيسا لها وتعريفا بها

---

(44) لقد أدرك أركون أن مفهوم «العقل» في القرآن يختلف عن مفهومه في الفلسفة الأرسطية، إلا أنه أخطأ في أمرين: أولهما أنه نظر فيه من زاوية العقل الأرسطي، فوصفه بكونه عقلا مِيثِيّا (أي يعتمد القصص الأسطوري)؛ والثاني، أنه نظر إلى «القلب» الذي يعدُّ العقلُ فعلَه الأساسي من زاوية الثقافة الغربية، فجعله محصورا في مجال الوجدانيات؛ انظر محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مناقشة الفصل السابع: «العجيب الخلاب في القرآن».

(45) أخذ أركون يتكلم عن عقل جديد أسماه «العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق» La raison émergente، وليس هو إلا العقل الحداثي الذي أخذ يتطلع إلى أن يتدارك ما فاته من المعنويات والأخلاقيات، محاولا مجاوزة حدوده المادية والآلية التقليدية.

ودعوةً إليها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا يأتي هذا التعامل العلمي من الإبداع إلا ما هو موصول حقيقةً.

وبناء على الملاحظات السالفة، يتضح أن **الانشغال بالعقل في خطة التعقيل المبدعة أكثر منه في خطة التعقيل المقلِّدة**، ذلك أن التعقيل المقلّد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالفكر العقلاني ـ أي الغيبية ـ في حين أن التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا الفكر؛ ومتى تحقَّق جلب الفكر العقلاني، اندفع بالضرورة ما يضره من الغيبية الغالية؛ ومِثْل هذه الغيبية المندفعة نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحيط ببعضه الإنسان، مع أن الإله علَّمه ما لم يكن يتصور أن يعلَمَه وما زال يعلمّه ما ليس في حسبانه.

وعلى هذا، **يكون التعقيل المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التعقيل المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الثاني الذي يقرّر العناية بالعقل.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقُّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومِواطنه وأقداره، مستخرجةً منها مختلف الأدلة التي تثبت «**مبدأ التدبر**» الذي دعت إليه هذه الآيات؛ ويتمثل هذا الإثبات في بيان كيف أن العقل القرآني يَصِل الظواهر بالقيم ويَصِل الأحداث بالعِبَر، وأيضا كيف أنه يرتبط بالقلب ارتباطا خاصا، وأخيرا كيف أن القلب في القرآن ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامعة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث **يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفق الإدراك الروحي**.

ومن هنا، **تبطل المماثلة الدينية** التي أقامتها خطة التعقيل المقلِّد بين النص القرآني وبين النصوص الدينية الأخرى، وذلك من وجهين:

أحدهما، أن الفرق بين العقل الذي يتضمنه النص الديني التوحيدي وبين العقل الذي يتضمنه النص الديني الوثني فرق لا يُطوَى؛ فالعقل التوحيدي يرتقي على العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان المنزلة، بينما العقل

الوثني ينحط عن العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان غير المنزلة؛ وحينئذ، يلزم أن تكون العبادات والقصص في النص التوحيدي غيرَها في النص الوثني، إذ تُمثّل في الأول وسيلة لممارسة عقل أعلى، بينما تُمثّل في الثاني وسيلةً لممارسة عقل أدنى.

والوجه الثاني، أنه إذا سلَّمنا بأن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجليات لوحي واحد، كل تجلٍّ يُصدّق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، وجب أن يكون النص القرآني مهيمنا عليها جميعا، فيفضلها عقلا؛ والشاهد على أفضلية التوجُّه العقلي للقرآن هو أنه لا نصَّ مُنزل بلغ مبلغه في إنكار ما يخالف العقل نحو الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير؛ كما أنه لا نصَّ بلغ مبلغه في إثبات ما يُوجّه العقل إلى مزيد السداد، كأنْ يجعله يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونية؛ وبناء على هذا، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية**.

3.2.2. خطة التأريخ المبدع: لا تقصد **خطة التأريخ المبدعة** «محو الحُكْمية» كخطة التأريخ المقلّدة، وإنما تقصد «**ترسيخ الأخلاق**»؛ ومعلوم أن ترسيخ الأخلاق يتضمن إلغاء كلِّ حُكْمية في غير موضعها، بدءا من الحُكْمية الجامدة التي تضرُّ ببعض القيم الإنسانية الأساسية؛ وقد نضع لهذه الخطة التعريف التالي:

- **خطة التأريخ المبدع هي عبارة عن وَصْل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخا للأخلاق**[46].

بصدد هذا الحد الموضوع للتأريخ المبدع، نبدي الملاحظات التالية:

أ. أن الوصل بالظرف والسياق لا يُضعِف التفاعلَ الديني في شيء؛ ذلك أن الظروف والسياقات الخاصة التي وَردت فيها الآيات القرآنية إنما هي

(46) لقد انتبه بعض الحداثيين المقلدين إلى أهمية الأخلاق في القرآن، لكنهم حصروها في نطاق قِيَم غير ملزمة للإنسان، فضلا عن أنهم فصلوها عن القواعد القانونية؛ انظر الصادق بلعيد: **القرآن والتشريع**، ص. 301-306.

التحقُّق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات؛ ينتج من هذا أنه كلما تجدَّدت الظروف والسياقات، أمكن أن يتجدَّد تحقُّق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار.

ب. **أن هذا الوصل لا يضرُّ بالفعل الحداثي**؛ ذلك أن التاريخ يستعيد اعتباره، لا بمحو الحُكمية كما هو الشأن في خطة التأريخ المقلدة، وإنما بالارتقاء بمفهوم «الحُكم»؛ فلم يَعُد مضمون آية الحكم منحصرا فيما تأتي به من ظاهر التشريع، وإنما يتسع لما يرمي إليه هذا التشريع من **تخليق للسلوك**، بحيث يصبح لآية الحكم وجهان: وجه قانوني ووجه أخلاقي، مع تقرير تبعيَّة الوجه القانوني للوجه الأخلاقي؛ **وعندئذ، تُقدَّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورّثها**، مع التأكيد على أن الأخلاق في الإسلام ليست ـ كما رسخ في الأذهان ـ كمالات لا يضر تركها ولا يأثم تاركها، وإنما ضرورات ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدها.

ج. **أن هذا الوصل يوصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول**؛ فهو لا ينشغل برفع الحُكمية من الآيات القرآنية كما يفعل في خطة التأريخ المقلّد، فلا يحصّل إلا إبداعا مفصولا، وإنما ينشغل أساسا **ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق** في هذه الآيات؛ ومعلوم أن ترسيخ الأخلاق هو الغاية الأولى من البعثة المحمدية[47]؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يأتي هذا الوصل الظرفي والسياقي من الإبداع ما يكون إبداعا موصولا.

وبناء على الملاحظات المذكورة، **يكون الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلِّدة**، ذلك أن التأريخ المقلّد يشتغل بدفع ما يُتوهَّم أنه يضر بالسلوك ـ أي الحُكمية ـ في حين أن التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك؛ ومتى تحقق جلب هذا السلوك الخلقي، اندفع بالضرورة ما يضرّه من الحُكْمية الجامدة؛ ومِثْل هذه

(47) تأمل الحديث الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

الحُكمية المندفعة نجدها في تعلُّق بعضهم بأحكام الرق وأحكام التعامل مع المشركين.

وعلى هذا، يكون **التأريخ المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأريخ المقلّد** بموجب المبدإ الحداثي الثالث الذي يقرّر العناية بالسلوك الدنيوي.

وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في خطة التأريخ المبدع الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تُثْبت «**مبدأ الاعتبار**» الذي حضَّت عليه هذه الآيات؛ ويظهر هذا الإثبات في توضيح كيف أن الأحداث التاريخية التي تَذكُرها هذه الآيات ليست مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع موجَّهة لتحقيق مقاصد وقِيَم مخصوصة، بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة علامات كونية؛ كما يظهر في توضيح كيف أن القيم التي تقترن بهذه العلامات تُشكِّل عِبَرا للإنسان يُفضي العمل بها إلى تغيير نمط سلوكه، بل تغيير مجرى حياته.

ومن هنا، **تبطُل المماثلة التاريخية** التي أقامتها خطة التأريخ المقلِّدة بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية؛ ذلك أن لهذا النص وضعا تاريخيا لا يضاهيه فيه غيره، حيث إنه **النص الديني الخاتم**؛ والنص الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إن كل زمن يليه يكون زمنَه؛ فيتعين أن نبحث في الآيات القرآنية، لا عن علامات الماضي، حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحث فيها على علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، صانعين **لتاريخية مستقبلية؛ فلا بد للنص الخاتم أن يكون نصا راهنيا، وأن تكون راهنيته راهنية دائمة**؛ أضف إلى هذا أن القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا؛ والقيمُ لا يَنال منها توالي الزمن كما ينال من الوقائع، بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، ذلك لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ، أو على الأقل، لأن التعلق بها يكون سببا في اتخاذ الأحداث الوجهة التي اتخذتها؛ ومن ثَمَّ، **فلا نظير للنص القرآني في حداثته التاريخية**.

❖ في ختام هذا الفصل، نُذكِّر بحصيلة النتائج التي توصّلْنا إليها بشأن التطبيق الإسلامي لركن الإبداع من أركان الحداثة.

فقد أسلفنا أن أحد المدخلَين اللذين يمكن أن يلِج منهما المسلمون كنفَ الحداثة هو أن يُجدّدوا تفسير القرآن، أو، بالاصطلاح الحديث، أن يُجدّدوا **قراءته**، سالكين فيها طريق **الإبداع الموْصول** الذي يُميّز التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، لا طريق الإبداع المفصول الذي سلكته بعض القراءات الحداثية للآيات القرآنية.

وذكرنا أن هذه القراءات تبتغي أساسا ممارسة النقد على هذه الآيات، واتَّبعَت في هذا النقد خططا ثلاث، هي «خطة التأنيس» و«خطة التعقيل» و«خطة التأريخ»؛ واختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية؛ كما اختصَّت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية؛ وأخيرا اختصت خطة التأريخ بوَصْل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحُكمية فيها، فتأدَّت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص.

ووضَّحنا كيف أن هذه القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلِّدة اقتبست كل مُكوِّنات خططها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين، هذا الصراع الذي آل إلى ترك العمل بقيم «الألوهية» و«الوَحْيانية» و«الأخروية»، والأخذِ بقيم «الإنسانية» و«العقلانية» و«الدنيوية» بَدَلها واحدةً بواحدة.

فلَزِمنا عندئذ أن نطلب قراءة حداثية للآيات القرآنية تكون قراءة مبدعة حقّا، ولا إبداع حقيقي ما لم يكن إبداعا موصولا؛ ولا وصلَ في الإبداع ما لم يكن آخذا بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي؛ فتبيَّنَ أن خطط هذه القراءة المبدعة، وإن اتفقت مع خطط القراءة المقلِّدة في بعض الأركان، فإنها تختلف عنها في أخرى؛ والركن الذي تتفق معها فيه هو «الآليات التنسيقية»، إذ بواسطتها يحصُل ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني؛ أما الركن الذي

تختلف معها فيه، فهو «الأهداف النقدية»؛ إذ تقصد «تكريم الإنسان» بَدَل «نزع القدسية» و«توسيع العقل» بَدل «نزع الغيبية» و«ترسيخ الأخلاق» بدل «نزع الحُكمية»؛ وبفضل هذه الأهداف يحصل تجديد الفعل الحداثي، ويتجلّى هذا التجديد في رفع الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي، تحقُّقاً بـ«مبدإ الاستخلاف»؛ كما يتجلى في رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القِيَم، تحقُّقا بـ«مبدإ التدبّر»؛ ويتجلّى أخيرا في رفع مفهوم الحُكْم إلى رتبة الخُلُق، تحقُّقا بـ«مبدإ الاعتبار».

وبهذا، تتهافت المماثلات الثلاث التي تقيمها القراءة الحداثية المقلِّدة بين النص القرآني والنصوص الأخرى؛ فامتياز القرآن بمضمونه العقدي يَدْحَض المماثلة اللغوية، وامتيازُه بتوجُّهه العقلي يدحض المماثلة الدينية، وأخيرا امتيازُه بوضعه التاريخي يدحض المماثلة التاريخية.

الباب الثالث

التطبيق الإسلامي لمبدإ الشمول الحداثي