Journal of Contemporary Quranic Studies
Second year, Sixth Issue, Winter 2024
Pages: 92–120

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجمع القرآن والحديث

Criticism of Religious Discourse According to Nasr Hamid Abu Zayd *

Seyyed Abdul Karim Al-Haidari [1] And Aida Talib [2]

Abstract

This study aims to examine a number of contemporary readings and mechanisms that their authors have called for to be applied in reading the religious text, re-reading it and understanding it again, claiming that the ancient readings and classical approaches do not keep pace with the times and do not keep pace with the latest Western linguistic theories. Through this research, we try to shed light on this criticism of the Qur'anic discourse by Nasr Hamid Abu Zaid, and the concept of humanization. The study concluded that these contemporary mechanisms and new concepts did not add anything new and useful. Rather, their owners were confused in their application and failed to establish an accurate and specific scientific concept for them based on the accepted scientific foundations and frameworks. Among those who were influenced by the doctrine of Orientalism is the Egyptian author Nasr Hamid Abu Zayd, and we stand on one of his suspicions, which is that the Holy Qur'an - despite the high status and holiness of its source - is nothing but a human cultural product created by Muhammad the son of Abdullah, formulated in his language through his human thoughts and efforts after it was originally a Heavenly revelation. The Qur'an should be interpreted according to the linguistic meaning that is consistent with the culture and development of each era. The purposes and meanings of the Qur'an are consistent with the variables of time and its requirements, so it is necessary to keep up with the diagnosis of the application of the various concepts to these concepts, but limiting it to the purely linguistic aspect is not sufficient for the purpose because it is part of the reason. Rather, the rules controlling and regulating the process of interpretation must be taken into account so that the Qur'an does not turn into raw material. The frivolous produce from it that which has no proof from God. The purposes and meanings of the Qur'an are consistent with the variables of time and its requirements, so it is necessary to keep up with the diagnosis of the application of the various concepts to these concepts, but limiting it to the purely linguistic aspect is not sufficient for the purpose because it is part of the reason. Rather, the rules controlling and regulating the process of interpretation must be taken into account so that the Qur'an does not turn into a raw material from which frivolous people produce what has no proof from God.

Key words: Criticism of discourse, religious discourse, Orientalists, Nasr Hamid Abu Zayd, modernists.

*. **Date of receiving:** 30 january 2024, **Date of approval:** 26 February 2024.

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Exegesis. Center For Research Opportunities. Al-Mustafa International University. Iran. Email: ak_haidari2000@yahoo.com (Corresponding author)

2. PhD student, Department of Qur'anic Exegesis, Al-Mustafa International University, Syria. Email:aidaaod1982@gmail.com

Journal of Contemporary Quranic Studies
Second year, Sixth Issue, Winter 2024
Pages: 92-120

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجمع القرآن والحديث

نقد الخطاب الديني لدي نصر حامد أبو زيد *

سيد عبدالكريم الحيدري[1] و عائدة طالب[2]

الملخص

أثار المستشرقون شبهات كثيرة حول القرآن الكريم وحول النبي ﷺ أكثرها ليست بجديدة من حيث المضمون مع ما ذكره السابقون من المشركين زمن النبي وآهل البيت عليهم السلام، وإنما أعادوا صياغتها بلغة عصرية منمَّقة. تهدف هذه الدراسة إلى النظر في جملة من القراءات والآليات المعاصرة التي دعا أصحابها إلى تطبيقها في قراءة النص الديني وإعادة قراءته وفهمه من جديد، بدعوى أن القراءات القديمة والمناهج الكلاسيكية لا تواكب العصر و لا تساير آخر النظريات اللسانية الغربية ونحاول من خلال هذا البحث تسليط الضوء على هذه نقد الخطاب القرآني لنصر حامد أبو زيد، ومفهوم الانسنة. وخلصت الدراسة إلى أن هذه الآليات المعاصرة والمفاهيم الجديدة لم تضف شيئا جديدا مفيدا، بل اضطرب أصحابها في تطبيقها وفشلوا في ضبط مفهوم علمي دقيق ومحدد لها، وفق الأسس والأطر العلمية المتعارف عليها. فإن من هؤلاء الذين تأثروا بمذهب الاستشراق الكاتب المصري "نصر حامد أبوزيد" حيث نقف على شبهة من شبهاته، مفادها: أن القرآن الكريم -على علوُّ شأنه وقداسة مصدره- ليس هو إلا منتَج ثقافي بشري من إبداع محمد بن عبد الله، صاغه بلغته من خلال أفكاره واجتهاده البشري بعد أن كان في أصله وحي سماوي. وينبغي تفسير القرآن بحسب الدلالة اللغوية التي تتفق وتتماشى مع ثقافة كل عصر وتطوره. إن مقاصد القرآن ومعانيه تنسجم مع متغيرات الزمن ومتطلباته، فلابد من مواكبة تشخيص انطباق المصاديق المختلفة على تلك المفاهيم، لكنّ الاقتصار على الجانب اللغوي المحض لا يفي بالغرض لكونه جزء علّة، بل لابد من مراعاة القواعد الضابطة والناظمة لعملية التفسير حتى لا يتحول القرآن إلى مادة أولية يُنتِج منها العابثون ما ليس له من الله مِن برهان.

الكلمات الرئيسة: نقد الخطاب، الخطاب الديني، المستشرقون، نصر حامد أبوزيد، الحداثيون.

---

*. **تاريخ الاستلام:** ١٨ رجب ١٤٤٥ ؛ **تاريخ القبول:** ١٦ شعبان ١٤٤٥

١. استاذ مساعد قسم التفسير، مركز الفرص البحثية، جامعة المصطفي العالمية، ايران. (الباحث الباشر)
Email: ak_haidari2000@yahoo.com

٢. طالبة دكتوراه قسم التفسير جامعة المصطفي العالمية، سوريه Email:aidaaod1982@gmail.com

المقدمة

عندما تطورت المناهج التاريخية واللغوية تطورًا كبيرًا في أوروبا، وخصوصًا في ألمانيا، إبان القرن التاسع عشر، وبعد أن طبّقوا منهجية النقد التاريخي على الآداب اليونانية والرومانية، وخرجوا بنتائج باهرة، قالوا: لماذا لا نطبقها على النصوص الدينية؟ فهي أيضًا مُشَكَّلة من حروف وألفاظ، وجمل وعبارات، ومرتبطة بظروفها وعصرها.

ونتيجة لذلك بدؤوا يطبقونها على التوراة والإنجيل، أو العهد القديم والعهد الجديد، وفوجئوا بأشياء عجيبة لم تكن تخطر لهم على بال، فقد اكتشفوا مثلًا: أنّ التوراة ليست من تأليف النبي موسى عليه السلام، كما يعتقد اليهود والمسيحيون منذ آلاف السنين، بل هي من تأليف متأخر، لأنها تحتوي على إشارات ومرجعيات وألفاظ ما كان يمكن أن توجد في عصر النبي موسى عليه السلام، وبرهنوا بالأدلة القاطعة على أطروحتهم هذه، عندئذ أصيب الوعي الإيماني المسيحي في الصميم.

لكن الليبراليين قبلوا بالنتيجة، وقالوا: إن العلم لا يدمر الإيمان، كما يزعم الأصوليون المتحجرون، بل يضيئه وينعشه!

وهنا بدأت معركة تأويل النص عند الغرب، وهي المعركة التي يريد أن يستورد العلمانيون العرب أدواتها، كمحمد أركون، والمهندس محمد شحرور ونصر حامد أبو زيد فبغيرهما، لإجراء العملية الجراحية الغربية نفسها، لكن مع فارق وحيد أنهم يجرونها على العضو السليم وهو النص القرآني الذي ثبت قطعًا أنه نص إلهي، ليس لبشر فيه يد؛ حتى النبي المبلغ له عليه الصلاة والسلام.

وشكلت موجة ما يسمى (القراءة المعاصرة) آخر موجات الصراع المستمرة حول تأويل النص القرآني.

فلا يزال الوحي والنص المقدس ساحة صراع بين من يحاولون امتلاك ناصية الفهم الحق، والتعبير عن مراد الله تعالى من الخطاب الإلهي، وبين مقلدة الغرب من أصحاب القراءة المعاصرة، وكثيرًا ما تتأثر هذه المعارك الفكرية بالأحداث السياسية، وتكون رجعًا للصراعات الاجتماعية.

فإن فتن أهل الضلال تطل برؤوسها الشيطانية على البشر في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وما هذا إلا لحتمية الصراع بين الحق والباطل على الدوام، قال تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"(البقرة/ ٢٥١)

وإذا كانت هذه الفتن من عند الكفار، فنحن على بينة منهم، لكن الأمر يكون أدهى وأمر حينما تخرج هذه الفتن من بني جلدتنا، وممن يتكلمون بألسنتنا.

وفتنة الشـــخص المذكور معلومة، وبطلان ما جاء به واضـــح ظاهر، لأنه خرج عن منهج العلم القويم، واتبع في تفسير كلام الله تعالى عقله وهواه.

ثم إنَّ الطاعنين بالقرآن الكريم وبالنبي ﷺ -حديثاً- يركِّزون على جملة من الادعاءات الواهية، منها:

١- إن كلمة "الوحي" تعني اقتراحاً أو إشـــارة أو "التكلم الذهني"، وإن محمداً إنما كان رجلاً عبقرياً طموحاً، وقد اتخذ خطوات مدروسة للدور الذي قام به لتوسيع دعوته.

٢- اقتبس محمد منظومته الفكرية التي أودعها في القرآن من اليهودية والنصرانية وكرّس محمد نفسه لفن الشعر ليستطيع نظم القرآن وفق إيقاع موسيقي مميز.

٣-إنه لم يكن رجلاً بسـيطاً دون معرفة بالكتابة والقراءة كما يزعم المسـلمون، فإن لفظ "الأمي" المنسوب إليه في القرآن يعني شيئاً آخر بعيداً عنه.

٤- ذكروا أن في القرآن كثير من الأخطاء العلمية المعاصـرة، خصـوصـاً تلك التي تتصـل بالعالم والكون، فهي معكوسة منكوسة بحسب الطرح القرآني.

فإن الحركة الاستشراقية تسعى بشتى الطرق والأساليب لأجل سلب قداسة النبي الخاتم ﷺ والقرآن الكريم من قلوب المســلمين، ولقد تصــدى العلماء عبر التاريخ لمفترياتهم وأضــاليلهم مستندين إلى ثلاث ركائز:

١-الحجة العقلية.

٢-الحجة الشرعية.

٣-الثوابت التاريخية.

وعلى أية حال، لسنا-في هذا المَقام-"بصدد استقصاء جميع شبهاتهم والرد عليها مثلا دواعي الفتوحات الإسلامية ودعاوي المستشرقين "(المصري، ١٩٩١، ١٣٧) بل نكتفي بعرض شبهة لأحد المتأثرين المصريين المعاصرين المدعو "حامد نصر أبو زيد".

لمحة عن الكاتب نصر حامد أبو زيد

نصــر حامد أبو زيد (بالهولندية: Nasr Abu Zayd) (١٠ يوليو ١٩٤٣ – ٥ يوليو ٢٠١٠) أكاديمي مصــري، وباحث متخصــص في الدراســات الإســلامية ومتخصــص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.

أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي واتُهم بالردة والإلحاد. وحكمت محكمة مصرية بالتفريق بينه وبين زوجته قسراً، على أساس "أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم".

ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، ولد في إحدى قرى طنطا في ١٠ يوليو ١٩٤٣، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية عام ١٩٦٠ بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي، بعدها عمل فنى لاسلكى بهيئة الاتصالات السلكية واللاسلكية من ١٩٦١ -١٩٧٢م، ليتمكن من الإنفاق على نفسه، واستكمال دراسته الجامعية، والحصول على ليسانس اللغة العربية من كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٢م، بتقدير ممتاز، مما مكنه من استئناف دراسته العليا، وتم تعيينه معيدا بقسم اللغة العربية جامعة القاهرة في نفس العام ١٩٧٢م، وفى عام ١٩٧٦ حصل على ماجستير الدراسات الإسلامية من نفس الكلية، بتقدير ممتاز، فتمت ترقيته إلى مدرس مساعد، وعندما حصل على الدكتوراه عام ١٩٨٢م، مع مرتبة الشرف الأولي، عمل مدرسا بنفس القسم، وفى عام ١٩٨٧، ترقى لدرجة أستاذ مساعد. وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د.عبد الصبور شاهين الذى اتهم في تقريره د.نصر بالكفر، وتلقى المتشددون الاتهام وحدثت القضية المعروفة التى انتهت بترك نصر الوطن إلى المنفي، منذ ١٩٩٥ بعد أن حصل على درجة أستاذ، بأسابيع. (حلمي، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥، جريدة الحزب العربي الناصري)

وفاته:

عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الإثنين ٥ يوليو ٢٠١٠ التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.

نظرة إجمالية في كتاب نقد الخطاب الديني

كتاب نقد الخطاب الديني للمفكر المصري نصر حامد أبي زيد، تمّ نشره من طرف المركز الثقافي العربي بالمغرب وبيروت في طبعته الثالثة، عدد صفحات الكتاب ٢٤٠ صفحة.

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠) مفكر مصري، تمّ نفيه إلى هولندا، تركز كتبه وتشترك في

مجموعها بالانشـغال على همّ التأويل والممارسـات الهيرمونطيقية على النصـوص الدينية والتراثية لاستثمارها، ومن ثمّ تجديد الفكر العربي، ينطوي هذ الهمّ بعبارة أخرى على همّ لغوي، ضمن فلسفة اللغة التي يبدو كأنه يرى فيها عالماً واسـعاً ممتلئاً بالمجهول، وفي الوقت نفسـه يعجّ بالاضـطرابات المرضـية التي أودت بالخطاب الديني إلى نطاق منغلق، ولذلك فهو يقوم بعملية إسـعاف لتلك النصوص من أجل بثّ الحياة فيها من جديد.

عرض إشكالية الكتاب بتفصيلاتها في الفصول:

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول موزعة على الشكل التالي: – مقدمة الطبعة الثالثة

الفصل الأول: الخطاب الديني آلياته ومنطلقاته الفكرية

الفصل الثاني: التراث في التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي

الفصل الثالث: قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

– المقدمة:في عرض مقدمة الطبعة الثالثة يتحدث عن موضـوع المد الإسـلامي أو الصـحوة حسب أصحابها باتجاهاتها:

* اتجاه ينظر للظاهرة بإيجابية، يمثله رجال الأزهر ورجال الدين من المعارضة.

* اتجاه يرى أنّ الظاهرة تعكس خصوصية ترفض التبعية وتكتفي بالجري وراء الأصول والاكتفاء بها، أنصار هذا الاتجاه ينتمون إلى اليسار السياسي والفكري المحتوي للفكر الماركسي والاشتراكي والقومي.

* اتجاه رافض لشـعار "الإسـلام هو الحل"، ينافس الاتجاه الأول، وعادة يُطلقون على أصـحاب هذا الاتجاه "التنويريين أو العلمانيين".

(أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٠)

يتجه أبو زيد لتقويم النصـوص، حيث يركز على المنهج الشـعوري المتبع في التأويل اليسـاري الذي يعتمد الشـعور كوسـيط ذهني لممارسـة التحويل الدلالي، أو بالأحرى التلوين، وهو في ذلك يقوم على خطوتين:

١– الإتيان بنص قديم، واستنباط النقائص منه شعورياً لإكمال تحليل النصوص، ومادة ذلك الشعور تعبر عن البناء النفسي المعاصر.

٢– الانطلاق من أنّ تحليلات القدامى تتسـم بكونها عقلية صـورية، وهي بذلك غير كافية

تتطلب إضافة جديدة منبعها روح العصر.

ينتهي المنهج الشعوري في التعامل مع النصوص إلى أنّها صور فارغة يمكن ملؤها وفقاً للمنهج، فارضاً تصوراً صورياً عدمياً، يهدر الدلالة الأصلية للنصوص التي يمكن أن تفصح عن دلالات متناقضة تمثل إيجابيات وسلبيات النص المتزامنة في اللحظة نفسها، لكنهما معرضان أيضاً للتلوين، متناسياً أنّ النصوص قوالب فارغة المضامين، يمكن ملؤها بمضامين وفقاً لمتطلبات العصر استناداً لمنهجهم الشعوري، وموضع العجز أيضاً في هذا المنهج يكمن في إخفاقه في اكتشاف دلالات الفكر المعتزلي ممارساً تلوينه، وهذا المنهج على هذا النحو لن يؤدي فقط لقلب الأفكار على رأسها، بل سيؤدي إلى تناقضات ضد التجديد.

ولأنّ التوفيقية هي الآليّة المعبّرة عن جوهر العمل اليساري، فما مدى نجاحها وإخفاقها؟

المشروع اليساري أقرب للإخفاق، لأنّه يجمد الحاضر لحساب الماضي، كما يوفق بين أطراف لم يتضح الخلاف والاتفاق بينها، فأخضع الفكر للسياسة وتغلب الأيديولوجي على الإبستيمولوجي، متجاهلاً السياق الاجتماعي والتاريخي للتراث بوصفه شعورياً مثالياً مفارقاً، ولذلك فمن الطبيعي أن تتحول عملية إعادة البناء إلى طلاء، والوقوع في التلوين بدل التأويل.

إنّ ذلك جزء من الحقيقة، والجزء الآخر أنّ ذلك المشروع نجح إلى حد ما في دراسة التراث، فهناك جهد في تأويل العقائد خاصة الألوهية من أجل تجاوز اغتراب الإنسان بالعالم مجسداً محاولة مشروعة لتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، وما يهمّ في تأويلهم هو التعامل مع العقائد الإسلامية بوصفها موجهات للسلوك أكثر من كونها عقائد تدل على المفارق "الله"، حيث يتحول المطلق إلى مبدأ معرفي خالص يسعى الإنسان لبلوغه مخلصاً العقل من التجسيد، وبدل أن يكون الوحي غيباً فهو شرع، والوجود الإنساني هو الأصل.

يتحول الوحي من علم إلهي إلى كونه علماً إنسانياً بمجرد قراءته وفهمه وتفسيره، وهذا يدفع للقول بـ"إنسانية الوحي"، ولتأكيد الفكرة كان التركيز على علاقة الوحي بالواقع كرسالة، وكبعد أفقي دون النبوة كبعد عمودي متعلق بأصل الوحي، إذ لا تهمّ طريقة الاتصال بين النبي والوحي بقدر ما تهمّ الرسالة التي كان يمكن الوصول بها إلى صياغة علمية تمثل جدلية الوحي/الواقع، والتي أهملها الخطاب اليميني بالتركيز على البعد الرأسي، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر مرافقة حركة الوحي لحركة الواقع، ولا يعدل من رؤيته الميتافيزيقية، عكس اليسار الذي يشدد أكثر منه على اتصاله بالواقع. بل يكاد اليسار يُحوّل الميتافيزيقي إلى الفيزيقي والوحي إلى الطبيعة ليتعلق بالنشاط

الذهني للإنسان في كل زمان ومكان، وليس مجرد حادثة طرأت في التاريخ ثم انتهت.

السؤال الذي يطرحه أبو زيد: ما الهدف من استمرارية الوحي؟ ألا يتعارض مع تاريخيته المطروحة؟ فضلاً عن صدامه مع السلفية، فإنّ ثنائية العقل والنقل لم تسلم من هاجس التوفيقية والتردد والتلوين ممّا قضى على إمكانياتها الخصبة ليفقد الوحي بُعده التاريخي، ويتحول إلى مبادئ مطلقة خارج التاريخ، وعلى هذا النحو يتحول العقل إلى تابع للوحي لا يعتمد على نفسه كونه معرّضاً للخطأ، وحتى لو كان قادراً على بلوغ الصواب فسبيله إلى ذلك طويل، ولذلك لا بدّ أن يترك كلّ شيء للوحي، وبذلك يتحد الخطاب اليميني مع الخطاب السلفي ويقع في قبضة اليمين، وبذلك يقع في عبادة النص. هذا التردد سيحتم عليه أن يقوده إلى نقد منهجه العقلي رغم قوله "احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص"، قد يبدو هنا أنّ اليسار بلغ درجة دافع فيها عن النص والعقل معاً، لكنّ ذلك لم يكن بطريقة جدلية تامة، كما أنّ هناك ثنائيات كثيرة لم يتمكن المنهج اليساري من حلها، لذلك تظلّ مؤشرات نجاحه جزئية متناثرة، لكن لا يمكن إنكار أنّها كانت خطوة يمكن أن تقود إلى التنوير.

أما الفصل الثالث "قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة" فيبين فيه أن الفكر الديني يسعى بتحليله وفهمه إلى كشف عناصر التقدم وعزل عناصر التخلف، بعكس الفكر الذي يكتفي فقط بالدفاع عن الواقع وتبريره، وما يريد العودة إلى الماضي ليسكن هناك فهو ليس بفكر لأنه لا يقتحم المجهول انطلاقاً ممّا هو معلوم، الفكر الديني ليس مقدّساً، فالقوانين البشرية تحكمه، وهنا يأتي المؤلف لضرورة التمييز بين الدين والفكر الديني، فالدين نص مقدّس ثابت تاريخياً، أمّا الفكر الديني فهو اجتهاد بشري يختلف بين العصور وبين كلّ بيئة، وهذا التسليم هو ما كافح رواد النهضة من أجله، لكن يطرح أبو زيد سؤالاً مؤلماً بالنسبة إليه: "كيف استطاع الفكر الديني المعاصر أن يخفي تلك الحقائق ويحاول أن يهيل عليها تراب النسيان لحساب إطلاقية تقارب حدود القداسة ينسبها إلى نفسه بطريقة غير مباشرة؟" نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٩٦).

قبل الإجابة عن السؤال يبرز أبو زيد مظاهر تلك القداسة التي تتجلى في مصطلح "الأسلمة" لجميع مظاهر النشاط الإنساني الذي ينطوي على دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب لبعض العلوم والآداب والفنون، وما يلفت الانتباه هو أنّه لا أحد من مفكري الإسلام يعرض تفسيره الطبيعي والإنساني على أنّه الإسلام، كما لم يأخذ المسلمون تفسير حبر الأمّة عبد الله بن عباس تفسيره للرعد الذي يرجعه إلى أنّ مَلكاً يسوق السحاب بمقلاع من فضة بطابع القداسة بحيث لا ينبغي مخالفته في البحث العلمي، والأمر راجع إلى أنّ المسلمين فهموا أنّ أمر ذلك ليس من اختصاص النصوص الدينية بل من اختصاص العقل البشري، هذا الفهم أدى لإنجازات علمية يفخر بها الفكر

الديني إلى اليوم، رغم أنّ أسلافنا كانوا مولعين بهاجس الأسلمة كما هو شأن المعاصرين، وخطورة الأسلمة تكمن في مدى سيطرة ووضعها بين أيدي رجال الدين لينتهي بالأمر إلى ما يمكن تسميته بمحاكم التفتيش، وتصنف غيرها من الأفكار بالانحراف والإلحاد خاصة الشيوعية والماركسية والعلمانية.

يعود أبو زيد إلى سؤال أساسي: "كيف أمكن لإنجازات النهضة والتنوير أن تنزوي في دائرة ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب ديني غاشم يسعى إلى إطفاء كل المصابيح الإنسانية التي جاءت الأديان السماوية لتقوي وهجها، وتمنحها زيتاً جديداً" نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٩٤)، يتفق أبو زيد مع ردّ ذلك إلى الطبيعة التوفيقية لتلك النهضة إضافة لهشاشة حامليها من الطبقة الوسطى الذين اختاروا تبعيتهم السياسية، دون تأسيس أفق معرفي جديد، ولذلك من الطبيعي أن يعود البعض منهم إلى السلفية، رغم أنّ خطاب التنوير كان ضد الدائرة السلفية.

إنجاز التنوير كان برفع القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث بوصفه تاريخية متطورة قابلة للتعدد، لكن ذلك لم يكن كافياً، ونظراً للصراع الأيديولوجي بين الخطاب التنويري والسلفي لم ينقطع التنويريون عن إنتاج السلفيين ممّا كرّس الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية عند كلا الفريقين في إنتاج وعيهم التاريخي العلمي بالنصوص الدينية، وأبو زيد لا يعني بذلك علم "أسباب النزول" أو حقائق "النسخ"، بل إنّه يعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في النصوص، وأنّ نقطة البدء والنهاية هي الإنسان.

النصوص الدينية نصوص لغوية تنتمي لثقافة محددة، لها فعاليتها الناشئة عن خصوصيتها، والعلاقة بين اللغة والكلام بصددها علاقة جدلية، وأصالة النصوص تقاس بما تحقق من تطور داخل نظامها اللغوي وفي الثقافة والواقع، مبدعة شيفرتها الخاصة لذلك السبيل.

بعد هذه المرحلة يطرح أبو زيد سؤالاً آخر يقول عنه: "سؤال يطرح إشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التي تخضع بسهولة لمنهج التحليل طبقاً لنموذج تفرقة ديسوسير بين اللغة والكلام" نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٧١).

هناك توهم الانفصال بين كلام الإله وكلام الإنسان الذي قد يصل إلى درجة التعارض بينهما، وهذا الوهم يعيق إخضاع الكلام الإلهي لمناهج التحليل العقلية الإنسانية، وهو توهم أسسه التصور الأشعري، هناك تشابه بين طبيعة نزول القرآن وطبيعة مولد المسيح لدى المسيحية داخل البناء العقدي للإسلام نفسه، بل ويتجه إلى أنّ لهما البنية نفسها على اعتبار أنّ المسيح كلمة الله كما

القرآن كلام الله، الأول ألقي إلى مريم والثاني إلى محمد، أي أنّ مريم= محمد، والوسيط نفسه هو جبريل، وفي كلتا الحالتين تجسّد كلام الله بشكل ملموس في الإسلام بشكل نص وفي المسيحية بشكل بشر، وكلاهما يتحول الإلهي إلى بشري ويتأنس، كلاهما يقع في وهم الطبيعة المزدوجة لكليهما، وهذا فيه إهدار للحقائق الموضوعية والتاريخية للظاهرة، متمسكين بالأصل الميتافيزيقي المفارق، ومن ثمّة انعكاس موقف إيديولوجي في واقع تاريخي معين، ونفي الإنسان وتغريبه عن واقعه ليس لحساب المطلق بل لحساب الطبقة التي تحل محل المطلق.

القول بإلهية النص يعني أنّه لا قوة يمكنها فك شيفرتها إلا قوة إلهية مثلها، ممّا يعني استغلاقها أمام الإنسان، وعليه أن يرفع راية العجز أمامها، ومادامت بشرية اللغة والثقافة فإنّها نصوص تاريخية، واللغة بطبيعتها حركية تتطور مع الواقع والثقافة ممّا يحرك دلالة النصوص، غالباً ما تنقله من الحقيقة إلى المجاز، ولذلك مؤشرات في الكثير من عباراته، فالمجاز آلية من آليات القرآن. والخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي لكن ذلك من بابه البلاغي فقط، لا ينطلق من فهم علمي للنصوص متمسكاً بالدلالة الحرفية للنص تمسكاً يكشف عن طابعه الأيديولوجي الذي ينكشف أيضاً في حال وثبه على المعنى الحرفي وفقاً لما يخدم أهدافه، كما هو الشأن في عبارة "لهو الحديث" الوارد في الآية ٦ من سورة لقمان كمثال يأخذه أبو زيد، الخطاب الديني يأخذها بحرفية على أنّها "الغناء"، والأخطر هو استنتاجه أنّ الغناء حرام بكلّ أنواعه.

كان ينبغي الانتباه هنا إلى جانبي الدلالة، فهناك ما يفيد الخصوص وهناك ما يفيد العموم؛ فالأول يشير مباشرة إلى الواقع الاجتماعي والثقافي لإنتاج النص، والثاني يعي الجانب المتجدد والمستمر مع كل قراءة، والخاص يمكن بالتأويل المجازي أن يتحول إلى عام.

التمسك الحرفي يقوي المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون تأويلاً أو حلاً لتلك النصوص، من أمثلة ذلك أنّ القرآن استخدم كلمة الحسد ثلاث مرات مجازياً ومرّة بدلالتها الحرفية، وهذا يعبر عن تحويل دلالي في استخدام الكلمة لنقلها من الأسطورة إلى العقل، هذا تأويل من داخل النص، أمّا من خارجه فتحكمه، فتكون لمن أراد أن يتجاوز ذلك بآلياته اللغوية الخاصة، وهو تأويل مستكره نفعي أيديولوجي يوقع في التلوين.

تعقيب حول الكتاب ومضمونه الفكري:

إنّ كتاب نقد الخطاب الديني يمثل أحد الكتب الثلاثة المساهمة في ترسيم العقل في فكر أبي زيد، مع كتاب الخطاب والتأويل وكتاب الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، إنّها كتب

ظهرت في ظرف ساده التكفير المسلط على الرجل نتيجة كتبه، فكانت هذه الكتب عبارة عن ردود موجهة لخطاب الخصوم ممارساً إزاءها مهمة التعرية فاضحاً أوجه العيب والقصور في خطاباتهم الدينية، هذا الكتاب كان عبارة عن ممارسة تعقيلية لحاجة شديدة في دحض الخصوم" الفلسفة العربية المعاصرة (مجموعة من الأكاديميين العرب، ٢٠١٤، ٥٦٨.)

فكانت مهمة الكتاب الذي بين أيدينا على هذا النحو هي القيام بعملية مناظرة أو حوار بالحجة للدفاع عن التفكير ضد التكفير الممارس من طرف خطاب قاصر.

حين نذكر مع أبي زيد كلمة خطاب ديني نتجه بفكرنا إلى تلك الحساسيات الدينية والسياسية التي تترجمها التيارات الأصولية وتيارات الإسلام السياسي" أعلام الفكر العربي (أباه،٢٠١٠، ١٨١).

وهذا يعني أنّه إضافة للخطورة الكامنة في باطن الخطاب الديني فإنّ شدة خطورته، وفي الوقت نفسه صعوبة مواجهته، تتأتّى من كونه يعبر عن بعدين مقدّسين: الأول مقدّس غيبياً يمثله الدين الذي لا نقاش في مضمون خطابه كونه لا خطاب يعلو قداسة فوقه، والمقدّس الثاني: مقدّس سياسياً كونه يعبر عن السلطة الدنيوية العليا للدولة والمعبرة عن النظام الذي بيده ناصية مواطنيه التي تقع تحت رحمة قبضته، وكونها السيادة العليا الممثلة لهويّة البلاد.

ينتقد علي حرب رؤية أبي زيد النقدية من زاويتين:

الأولى: في أنّه قام بلعبة انقلبت ضده وأوقعته في مأزق، حينما حاول سحب بساط القداسة من تحت أقدام رجال الدين ومحاولة تأويلها بشكل علماني، وبما أنّه يرى من الدين ضرورة لمواكبة النهضة فإنّ فاعلية الدين كمشروع نهضوي لا تتمّ إلا من خلال أهله، رغم دعوته للنظر إلى الدين بـ شكل علمي وتنقيته من الغيبيات المفارقة والأساطير فإنّه كان يـ سعى إلى هذا المسلك في حقيقة أمره من أجل الدعوة لمصالحة الدين مع التوجه العلماني. الاستلاب والارتداد (حرب،١٩٩٧ ، ١٠٠).

الرؤية النقدية لعلي حرب يشوبها بعض القصور حينما ينفي الجهد العلماني في نقد الخطاب الديني وكأنه ليس شأنهم، بيد أنّ الخطاب الديني والعلماني خطابان قد يجتمعان في التعبير عن الواقع نفسه بمنظوريتهما الخاصة، وهذه الحالة تفرض عليهما التواصل والقيام بتأويل متبادل من طرف آليات كل منهما لاختبار مدى التماسك المنطقي وواقعية كل منهما من أجل حركة فكرية تمكننا من المجيء ببديل يمثل وسيطاً يجمع بين المتناقضات في تركيب مصحَّح ومصحِّح." القراءة الأركونية للقرآن الكريم (السعدي، ٢٠١٠، ١٤٦).

الثانية: يتبنى أبو زيد الواقعية كمنهج في التعامل مع النص، لكنه يبين لا واقعيته حينما حجب

كلاً من النص والواقع، وانتهى بمنهجه إلى إهدار كينونة النص، لأنّ الواقعي يربط بين النص والواقع بوصف النص نتاجاً للواقع أو أداة لإنتاجه أو إعادة خلقه، فكان منهجه نافياً لحقيقة النص، لكن في حقيقة الأمر ما كان ليكون هناك كتاب بعنوان نقد الخطاب الديني ما لم يكن هناك واقع عبَّر عن الأزمة التي مسّت الخطاب الديني بفعل رجال الدين والسياسة، ثم إنّ الخطاب الديني كنص تحوّل إلى واقع أثار موجة نقدية خلق مع تلك الموجة نصوصاً وُلِدت لتحاور وترد على كتاب نقد الخطاب الديني لأبي زيد بنصوصه، وهو ما يتجلى في نصوص كل من محمود علي مكي وعبد الصبور شاهين وتعقيب قسم اللغة العربية بالقاهرة والتي يوردها أبو زيد في حدود ٥٦ صفحة كخطابات تضمنت نصوصاً نتجت لترد على نصوص نقد الخطاب الديني، وهي بهذا العمل إنّما نصوص/ وقائع أنتجت نصوص /وقائع أخرى على اعتبار أنّ كلاً من النص والواقع صورة للكائن نفسه من وجهة خصوصية الذات المتصلة بهما، وهنا نستغل المجال لذكر بعض تلك النصوص بصدد عرضنا لنصوص عبرت عن قراءات نقدية للكتاب:

فمحمود علي مكي يقول في تقريره: "لا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها في بعض المعطيات التي يقدمها، مثل نظرته إلى الفكر الاعتزالي على أنّه الذي كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل، فمن المعروف أنّ المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة، وعملوا على التنكيل بمخالفيهم في الرأي على نحو بعيد عن مبدأي حرية الفكر والديمقراطية ممّا أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعترف بأنّ منهجهم العقلاني ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلاً بأن يؤدي إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدر لتلك المسيرة أن تستمر". الاستلاب والارتداد (حرب،١٩٩٧، ١٠١).

الرفض بالنسبة إلى محمود علي مكي يكمن على مستوى الصورة الفكرية التي يتخيلها أبو زيد عن المعتزلة دون منهجهم العقلاني الذي يرى فيه نجاحاً ومكسباً، وطبيعة التحامل على الفكر المعتزلي الذي يمثله مكي الذي من خلاله كان التحامل على فكر نقد الخطاب الديني عبر عن رفض لوقوف خطاب أبي زيد على الأرضية المعتزلية بثقة يبدو من خلال قول "مكي" إنّها مبالغ فيها لا ينبغي أن تصل لذلك الحجم الذي يعمينا عن الجزء الأسود من فكر المعتزلة. الاستشراق والتبشير (الجليند، ١٩٩٥، ٩٥).

أمّا عبد الصبور شاهين، وبعيداً عن هدوء محمود علي مكي، فيتجه منذ بدايات تقريره إلى شنّ ضربات عنيفة وشرسة إلى ما أنتجه أبو زيد في هذا الكتاب فيقول: "وفي المقدمة يهجم الباحث على الغيب بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافة والأسطورة مع أنّ الغيب أساس

الإيمان". نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٣)

ويقول: "وهو أيضــاً يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أنّ العلمانية ليســت في جوهرها ســوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس ما يروج لها المبطلون من أنّها الإلحاد الذي يفصــل الدين عن المجتمع والحياة (...)، ولا أدري إن كان ذلك جهلاً بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم". نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٤)

هناك رفض من خلال القول الســابق لأيّ جرأة على الغيب، كونه يمثل الإيمان، كما يرفض مفهومه للعلمانية الذي يســعى من خلاله أبو زيد لإقحامها في الممارســة العلمية والتأويلية الدينية، وأبو زيد من هذا المنطلق يمارس عملية تضــليلية تغيب المعنى الصــحيح للمفاهيم. أمّا تقرير لجنة قســم اللغة العربية فهو يتجه إلى النبرة نفســها والعبارات والنبرات نفســها التي أتى بها عبد الصــبور شاهين.

لقد حاول الدكتور المصري نصر حامد أبو زيد في كتابيه (نقد الخطاب الديني) و(مفهوم النص، دراسة قرآنية في علوم القرآن) أن يهدم ارتباط نص القرآن الكريم بالواجب المطلق سبحانه بأسلوب فني أكادمي جديد، حيث إنه لم ينكر أن يكون القرآن وحياً منزلاً من الله على النبي ﷺ بشــكل صريح، ولكنه أنكر قد سيَّته الإلهية والإعجازية، فجعله نصاً لغوياً كباقي النصوص العربية يتعين فهمه وتشخيص مصاديقه من خلال ما يستظهره القارئ العارف باللغة العربية وأساليبها، وقد أسس نظريته تلك بناءً على ضــرورة التمييز بين "الدِّين والفكر الديني" باعتبار أن الدّين قوامه النص الثابت تاريخياً من التحريف والقرآن كذلك لا نشــكك فيه من هذه الناحية، وأما الفكر الدِّيني فهو فهْم شخصي محض، وعلى حدِّ تعبيره: "لابد من التمييز والفصل بين الدّين والفكر الديني، فالدين: هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني: هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلائلها.

ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة -واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدّد-إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة..". نقد الخطاب الديني (أبو زيد، ٢٠٠٧، ١٤)

فهو لا يرفض الاجتهاد في قراءة النص مهما كان الفهم مجانباً للقراءات الأخرى؛ بل إنه يرفض تقليدها والتحجر على مضامينها.

وهو يرى أن تلك النصوص وإن كانت وحياً إلهياً إلا أنها انتزع عنها قداستها بعد أن لبست ثوب

اللغة وأصبحت بمستوى عقل البشر خاضعة لقوانينه واجتهاده ونظره في كشف مدلولها المتغير بما يتناسب الثقافة البشرية وتطورها، حيث يقول بوضوح: "..وكون المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد.إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم.. ".(أبو زيد، ١٩٩٤، ١١٧)

"إن القول بأن النص منتَج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية.. ولذا يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام". فلسفة التأويل (أبو زيد، ١٩٩٨، ٢٤)

هذا الفهم يشكل خطراً على البناء الفكري والروحي في نفس الأمر؛ فهو دسٌ للسم في العسل، ولا يمكن معرفة خطره لغير الخبير المتمرس، فلابد من معالجة هذه الأفكار بموضوعية. مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني (شوقي، مجلة فكر ونقد، ، العدد ٢٨، أفريل ٢٠٠٠).

دعوى " أَنْسَنَة " القرآن الكريم

أ ـ تقرير الدعوى:

يَقْصِد نصر حامد أبو زيد وغيره بـ" الأَنْسَنَة "؛ ذلك الموقف الذي يقدِّس الإنسانَ لذاته، ويعتبره مركزَ الكون، ومحورَ القيم ويرون أنَّ مشكلةَ المسلمين اليوم؛ هي في إيمانهم بأن الإله هو مركز الكون، ومصدر التشريع.

وهؤلاء يدعون إلى اعتبار " القرآن الكريم " كتاباً إنسانياً، لا ربانياً، أي ليس هو إلا منتَج ثقافي بشري من إبداع محمد بن عبد الله، صاغه بلغته من خلال أفكاره واجتهاده البشري بعد أن كان في أصله وحي سماوي. وينبغي تفسير القرآن بحسب الدلالة اللغوية التي تتفق وتتماشى مع ثقافة كل عصر وتطوره، بمعنى أنْ تُنزعَ منه القداسة والإحكام، وأن يكونَ لكلِّ فردٍ حقُّ فهمِه وتفسيرِه؛ بحسب حاجاته الإنسانية، ومقتضيات أحواله، ومن ثم فلا يصح عند هؤلاء الاستناد إلى كتاب الله الكريم في تقرير الفتاوي لعموم الأمة وخصوص الأفراد" إشكاليات القراءة وآليات التأويل (أبوزيد،١٩٩٦، ١٢٧).

ب ـ القائم بهذه الدعوى:

لقد توَرَّطَ في شَرَك هذه البدعةِ، أعني بدعة " الأَنْسَنَة "؛ بعضُ المنتسبين إلى العروبة والإسلام،

وكان الذي تولَّى كِبْرَها نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وغيرهم، فقد تبنوا هذه الدعوة، وكتبوا فيها عدة كتب، وأجهَدَ نفسَـهم في تقريرها والمنافحَةِ عنها، إلا أنها بقِيَت قضـية فلسـفية غامضـة، لم يسـتطع رهْطُه من المتفلسـفة الإنسـانيين العرب أن يقنعوا جمهور القراء بما يدَّعون، مثَلُهم في ذلك مَثَلُ المتفلسـفة الوجوديين من العرب." ميشـيل فوكو في الفكر العربي المعاصـر (الزواوي بغورة، ٢٠٠١، ٦٥).

ج ـ استمداد هذه الدعوى:

يسـتمدُّ هؤلاء أفكارهم من الفلسـفات المادية القديمة والحديثة" التفسـير الماركسـي للإسـلام (عمارة، ١٩٩٦، ١٠٩)

خاصـة على مسـتوى المناهج، وطرائق البحث والتحليل، تلك المناهج التي تعلي من شـأن الإنسـان والمادة، مقابلَ سـلطة الدين والوحي، يقول أحد الوجوديين العرب: " الينبوع الدافق الثرّ للوجود الحيِ هو دائماً الإنسـان، والإنسـان فحسـب، وإن نسـيَ هو أو تناسـى، وهذا ما يسـمى ب" النزعة الإنسانية". النزعة الإنسانية هي: اتجاه فكري عام، تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، وقد ظهرت هذه النزعة في شـكلها المعاصـر؛ في عصـر النهضـة الصناعية في أوربا" الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الجهني، ٢٠٠٣، ٢/ ٨٠٩).

تفسير مصطلح (أنسنة القرآن) عند نصر حامد أبو زيد :

يمكن تفسير مصطلح (أنسنة القرآن) ببعدين:

الأول: مماثلة القرآن الكريم لكلام البشر:

توافق نصـر حامد أبو زيد مع ما أثاره المشـركون ومنذ عهد النبي صـلى الله عليه وسـلم لم يزل النقاد من الكفار وغير المسلمين يكررون آراء مشركي مكة حيال القرآن، ومنذ منتصف القرن التاسع عشـر الميلادي على الأخص، أخذ بعض علماء الغرب من المسـتشـرقين يعيدون اعتراضـات وافتراضـات مماثلة حول القرآن، وذلك بحجج وادعاءات متنوعة، حيث قالوا: إن القرآن من كلام محمد نفسه لابد أنه تعلَّمه من معلِّم من علماء بني إسرائيل، أو من ساحر عليم، وقد أشار القرآن إلى تلك الفرية بقوله: "ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ" (الدخان/ ١٤)، أي تعلَّمه من غيره، وقوله تعالى: " إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ"(المدثر/ ٢٥).

وقد ردّ القرآن الكريم على افتراءاتهم بشكل واضح وقاطع من خلال أدلة شافية وافية مفادها:

١-أن القرآن وحي من رب العلمين مصون عن مطلق العبث فيه من جند السماء أوالأرض، يقول تعالى: "تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤)" (الحاقة / ٤٣-٤٤).

٢-لو كان القرآن منتج بشري لوجدوا فيه اختلاف كثيراً لقصور الإنسان عن بلوغ الكمال، ولمّا لم يجد المنصـــف من العقلاء عبر التاريخ اختلافاً فيه دلّ على أنه من عند الله بلا ريب، يقول تعالى:" أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (النساء / ٨٢)

٣- لو كان القرآن منتج بشـــري فكري لما جاء بالتحدي ولقد تحقق عجز المشـــركين مدة تزيد عن ألف وأربعمائة وخمس وثلاثين سنة، ومازال ولا يزال تحدي القرآن للإنس والجن قائماً على مرّ الزمن، يقول تعالى: "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا " (الإسراء / ٨٨)، فلقد طرح القرآن الكريم مبدأ التحدي الخالد بأن يأتوا بمثله وعلى فترات مختلفة، ولمّا لم يتمكنوا مع ما لديهم من شدة الاستعداد والدوافع بالإضافة لرفع المانع، ولذا لجأوا للعنف والقتال، يقول تعالى: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْـرِ سُـوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" (هود / ١٣).

الثاني: قابلية القرآن للتطبيق عبر الزمن

من خصائص كمال القرآن أنه يمكن تفسيره بحيث يتلاءم مع مقتضيات كل زمن، وهنا يتمحور الكلام باتجاهين مختلفين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي نسلط الضوء عليهما:

الأول: فهم تدبري (إيجابي):

لقد صريح القرآن الكريم بعالميّة رسالته للناس كافّة، وذكر القرآن الكريم مجموعة من الأوصاف التي وصف بها نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم في سياق الآية السابقة على هذه الآية، وهي قوله تعالى: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الأعراف/ ١٥٨) , وفيها بيان أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عنده كمال الدين الذي به تحقّق الناس بالحياة الطيّبة، في أيّ مكان فُرِضُوا، وفي أيّ زمان قُدِّرَ وجودهم فيه، ولا حاجة للناس في طيب حياتهم إلى أزيد من أن يُؤمَروا بالمعروف، ويُنهَوا عن المنكر، وتُحلَّل لهم الطيّبات، وتحرَّم عليهم الخبائث، ويُوضع عنهم إصرهم والأغلال التي عليهم وفق ما تستسيغه فِطَرهم وتتجذب إليه. ثمّ جاء

قوله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (الأعراف / ١٥٧) وفيه أمر لنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أن يعلن برسالته إلى الناس جميعاً، من غير أن تختصّ بقوم دون قوم، ولا بزمان دون زمان فهو دستور للناس كافة عبر الزمن "الميزان في تفسير القرآن (الطباطبائي، ٢٠١٠ ، ٨/ ص٢٨٣).

فلابد أن يستوعب حاجات الناس من جميع النواحي في كل عصر بما يتناسب وخصوصياتهم ومتغيراتهم، ولذا كانت وظيفة النبي ﷺ أهل البيت عليهم السلام من بعده بيان ركائز القرآن وأهدافه؛ فهمُ القرآن الناطق ولأهل الزيغ والهوى بالمرصاد، يقول النبي ﷺ: "إني قد تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما إن تمسكتم بهما كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، فإن اللطيف الخبير قد عهد إليّ أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض كهاتين-وجمع بين مسبحتيه-ولا أقول كهاتين-وجمع بين المسبِّحة والوسطى- فتسبق إحداهما الأخرى، فتمسَّكوا بهما لا تزلّوا ولا تضلوا، ولا تقدموهم فتضلوا". الكافي (الكليني ، ١٣٦٥، ٦/ ٤١٥).

وفي هذا الإطار يكون اكتساب المعارف القرآنية سيالاً عبر غِيَر الزمن من خلال تطبيق القواعد الكلية والإشارات الرمزية الصادرة عن النبي وأهل بيته عليهم السلام؛ التي من خلالهما يمكن معرفة حكم المواضيع الجديدة مهما اختلفت البيئة، وتغير الظروف؛ لأن الأحكام الفرعية إنما تتغير بتغير عناوينها وموضوعاتها. وبتعبير آخر: إنَّ حدود التَّبدل والتغير في الأحكام بنحو الموجبة الجزئية، وليس على نحو الموجبة الكلية، فالصلاة، والصوم والزكاة والحج.. لا تتبدل حقيقتها وصورتها بتبدل الزمان والمكان؛ لأنها أركان الإسلام وثوابته، وأسس البناء الروحي بين العبد وبارئه، جعلها الله حاكمة على جميع المتغيرات والتحولات، فلا غنى لأحد عنها البتةَّ.

وهنا ينبغي التنويه إلى أن ما صرَّحت به بعض الروايات من أن جميع الآيات لها ظهر وبطن لا يعني ذلك ترك العمل بظاهر الآية" التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب (معرفة، ١٤١٨، ٢/ ١٧).

لأن الأخذ بظاهر القرآن مما أمر به القرآن وأهل البيت عليهم السلام، فتعقُّل مقاصد القرآن ومعالمه يتحصل من معرفة اللسان العربي، فهو وسيلة من وسائل البيان المعرفي للكشف عن المراد الجدي عبر الدلالة التصديقية الثانية؛ بيد أنه لا يمكن معرفة مراد القرآن وآفاقه بحسب الظهور اللغوي فقط؛ بل لابد من الأخذ بعموم القرائن الحالية والمقالية المتصلة والمنفصلة بعين الاعتبار، وفق آليات الاجتهاد الممدوح. أي المبني على بذل قصارى الجهد لفهم المراد عبر استعراض الأدلة القطعية أو الظنية المعتبرة من قبل الشارع المقدس. ومن أبرز آليات وتطبيقات الفهم الإيجابي:

١-قاعدة الجرى والتطبيق:

تمثل قاعدة الجري والتطبيق نموذجاً لفهم النص القرآني في كثير من مفاصل التفسير بالمأثور، فقد اعتمدها العلماء كقاعد تأسيسية تمنع الفهم التحجري للنصوص الشرعية، يقول صاحب تفسير الميزان: "فقد ذكر ابن شهر آشوب عن تفسير وكيع بن الجراح عن الثوري عن السدي، عن أسباط ومجاهد، عن ابن عباس في قوله تعالى: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ " (الفاتحة/ ٦)، قال: قولوا معا شر العباد: أر شدنا إلى حب محمد ﷺ وأهل بيته عليهم السلام. أقول: وفي هذه المعاني روايات أخر، وهذه الأخبار من قبيل الجري، وعدِّ المصداق للآية" الميزان في تفسير القرآن(الطباطبائي ،٢٠١٠، ١/ ٢٤).

مدرك قاعدة الجري والتطبيق:

لما كان النبي وأهل البيت عليهم السلام هم الأوصياء على فهم القرآن العاصم من الضلال، فلابد أن يبينوا سبيل معرفة تشخيص مصاديق الانطباق على الكليات المكنونة في آيات القرآن الكريم، ومن هنا فإن عمدة الدليل على قاعدة الجري بهذا المعنى، هي النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فمن هذه النصوص:

صحيح حمران بن أعين والفضيل بن يسار عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام، قال:

« سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن هذه الرواية: ما في القرآن إلّا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلّا وله حدّ ، ولكل حد مطلع ، ما يعني بقوله لها ظهر وبطن؟ قال عليه السلام : ظهره تنزيله وبطنه تأويله ، منه ما مضى ومنه ما لم يجئ بعد ، يجري كما تجري الشمس والقمر ، كلّ ما جاء منه شيء ، وقع قال اللّه تعالى : {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} (آل عمران/ ٧) "تفسير العيّاشي (العياشي، ١٩٩١، ١/ ١٤).

فإنّ المقصود من الجريان في قوله: «يجري كما تجري الشمس والقمر» جريان بطن القرآن؛ بمعنى سريان المعنى الباطن، لا الظاهر. ومقصوده عليه السلام من التأويل تطبيق المعنى الباطن الكلي- المختص علمه بالإمام- على مصاديقه الطولية.

ويشهد لما قلناه أوّلا: استشهاد الإمام عليه السلام في ذيل الحديث بالآية النافية للعلم بالتأويل عن غير الراسخين في العلم.

وثانيا : ما ورد في النصوص الدالة على أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وآله كان يقاتل على التنزيل وكان عليّ عليه السلام يقاتل على التأويل؛ حيث يعلم منه اختصاص التنزيل بزمان النبيّ صلّى اللّه عليه

وآله.

وثالثا : ما سيأتي في النصوص التالية من اختصاص الجري بالمصاديق الطولية المستحدثة بعد زمان الوحي ، وإسناد الجري إلى تأويل القرآن كرواية النعماني الآتية.

ومن ذلك ما رواه العيّاشي عن الباقر عليه السلام أنّه قال لحمران: «إنّ ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك» تفسير العيّاشي(العياشي، ۱۹۹۱، ۱/ ۱۱).

وما في خبر آخر عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «و لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية لمات الكتاب، ولكنه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى في من مضى» . بحار الأنوار (المجلسي، ۱۹۸۳، ۳/ ۱۵٦)

ومن هذه الرواية يعلم أنّ المراد من إسناد الجري إلى القرآن- كما في خبر العيّاشي المتقدّم- جرى تأويله، كما صرّح به في هذا الخبر.

وثانيا : أنّ المراد بتأويل القرآن صدق المعاني المرادة من آياته على مصاديقها المستحدثة في طول الأعصار.

والذي يستفاد من هذه النصوص بضميمة الآية الشريفة والنصوص المتظافرة" وسائل الشيعة(الحر العاملي ، ۱٤۱٤ ، ۱۱۳)

الصريحة في حصر الراسخين في العلم في النبيّ صلّى اللّه عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام : أنّ إطلاق الجري على القرآن جري تأويله بالمعنى الذي بيّناه.

تحقيق نافع في مفاد نصوص هذه القاعدة.

يستفاد من نصوص الجري امور ونكات مهمّة نافعة في تنقيح مصبّ قاعدة الجري.

- يستفاد من هذه النصوص وحدها وفي نفسها- مع قطع النظر عن غيرها- قاعدة الجري بمعناها العام. وذلك لأنّها تفيد اشتمال الآيات القرآنية على كبريات عامّة ومضامين كلية صادقة على مصاديقها العرضية ومصاديقها الطولية ، وأنّ هذه المفاهيم العامة القرآنية كما صدّقت على مصاديقها العرضية في زمان الوحي وعصر النبيّ ﷺ كذلك تصدق على مصاديقها الطولية الحادثة في طيّ القرون والأعصار المتأخّرة إلى يوم القيامة. وهذا نفس ما سبق من التقريب لقاعدة الجري بمعناها العام.

فالقراءة المقبولة لمصطلح "أنسنة القرآن" هو أن يتم فهم النص الديني المقدس من خلال بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً لأهله على مصراعيه_ فالاجتهاد عنصر ذو حدّين مختلفين فقد يكون سلبياً أو إيجابياً، ولكي يكون مشروعاً؛ لابد من أن يتصدى له أهل العلم والتقوى، فلابد من توفر هذين الركنين الأساسيين بدرجة مخصوصة تخضع لضوابط مبينة في كتب الأعلام. وللأسف فإن أهل السنة أغلقوا باب الاجتهاد إلا في خصوص المستجد-؛ لأن عنصر الزمان دخيل موضوع الحكم، بل وفي نشوء موضوعات جديدة تفرض علينا بيان الموقف العلمي والعملي منها.

وإن أبرز العلماء المجتهدين الربانيين المجددين الإمام الخميني﵀ الذي ساهم في تطوير الفقه من خلال تنقيح الموضوعات الأحكام، وكشفِ ملابساتها وفق القواعد العقلية والشرعية. وبناء عليه أفتى بمشروعية لعبة الشطرنج مع أنه ورودت أخبار ظاهرة بالحرمة كموثقة السكوني، عن أبي عبد الله﵇ قال: "نهى رسول ﷺعن اللعب بالشطرنج والنرد" الكافي (الكليني ،١٣٦٥، ٦/ ٦٢٦).

والسبب أن الشطرنج في السابق كان إنما يستعمل كأداة للقمار والفجور لا غيْر، وقد عُبر عنها في بعض الروايات بالميسر الموصوف بالرجس قرآنياً، أما اليوم فقد أصبحت الشطرنج أداة فكرية تنافسية تنشِّط الذِّهن، فلما تغير العنوان تغير الحكم؛ والأحكام تابعة للعناوين.

٢-قاعدة العبرة عموم اللفظ لا بخوص السبب:

نص القاعدة :(المورد لا يخصص الوارد) او (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)

بيان القاعدة: تهدف القاعدة الى ما يلي..

الآيات القرانية تجري مجرى الشمس والقمر بحيث يغدو النص القرآني غضا طريا قابل للإنطباق على اية مصداق صلح لجريان المفاد والمفهوم القرآني ومن باب المثال نقول:

قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}. (الحجرات/ ٦).

هذه الآية قال المفسرون انها نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط ولكن هل معنى ذلك ان الاية ستبقى حكرا على تلك الحادثة او ذلك الشخص؟ الجواب: تقول القاعدة ان العبرة بعموم اللفظ او ان مورد القاعدة لا يجعلها خاصة بتلك الحادثة ...

فإذا نزلت الآية بسبب خاص وكان اللفظ فيها عاماً فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلا يجوز التحجر على خصوص مدلول نزول الآية، بل يؤخذ بدلول عمومه؛ لأن سبب النزول يقوم

بدور الإشـارة لا التخصـيص، وقد جرت حكمة الله أن ينزل أحكامه وتعليماته وإرشـاداته على إثر وقائع وأحداث تقع في حياة الناس؛ كي يكون البيان أبلغ تأثيراً، وأشد أهمية في نظر المسلمين.

فآية اللعان مثلاً تشـرح حكماً شـرعياً عاماً لكل زوج يتَّهم زوجته بالخيانة، وإن نزلت في شـأن هلال بن أمية، وآية الظهار تبين حكم الظهار بصـورة عامة وإن كان نزولها بسـبب ظهار أوس بن الصامت زوجته .

دليل القاعدة: دليل القاعدة استفدته من روايات اهل البيت التي تنص على الآية لو نزلت وحصرت بموردها لمات القرآن منها على ما يحضرني الروايات الواردة في قوله تعالى " انما انت منذر ولكل قوم هاد ".

موارد تطبيقها:

ينبغي تحرير المناط في موارد جريان القاعدة، وبيان مصـاديق تطبيقاتها كي لا تزلّ الأقدام، فهي إنما تجري عندما لا يكون المورد آبٍ عن التعميم والشـمول؛ وإن كان عموم الحكم هو الأصـل الأصيل لمقاصد المشرِّع. ولعلنا نستظهر إرادة العموم في مقامات ثلاث:

أ - مقام إرادة الوعيد:

قوله تعالى: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَـلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّـيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَلَوْ شِـئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الأعراف/ ۱۷۵، ۱۷٦). تحكي الآيات قصـةَ رجل آتاه الله العلمَ والآيات البينات، وكان حقه أن يتولاه الله ويزيده هدًى لو عمِل بموجب ذلك العلم؛ كما قال: (يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ) (المائدة/ ۱٦).

لكنه انسلخ من العمل بموجب تلك الآيات، وأخلد إلى الأرض، واتبع هواه، فتخلى الله عنه، وتسلَّط عليه الشيطان فكان من الغاوين؛ ففيه أكبر الدلالة على أن اتباع الهوى ثغرة في القلب يتسلل منها المفسدون.

وهو مَثَلٌ مضـروب لكل من تعلم العلم ووعاه، لكنه لم ينتفع به، ولم يعمل بموجبه، بل أخلد إلى متاع من متاع الدنيا، وسـار خلف شـهواته، وما تهواه نفسـه، دون ما يُرضـي ربه، فهو ملازم لغيِّه وضـلاله حال جهله، وحال تعلُّمه، لم ينتفع بالعلم فيترك الغي؛ فهو في ذلك أشـبه بالكلب الذي لا ينتفع بالراحة، فيترك اللهث؛ فهو ملازم للهث حال راحته وحال تعبه، أعاذنا الله من الخِذلان،

وأسباب الضلال والحرمان.

وهذه الآيات وإن كانت نزلت في رجل من بني إسرائيل، اسمه: بلعام بن باعوراء، إلا أنها تعم كل من لم يعمل بما علم.

فلما كان غرض الشارع الأساس هداية الناس؛ كان مقتضى الحكمة بيان الحكم الشامل أكثر ملاءمة لأجواء الذم والوعيد حتى ولو كانت تتناول مصداقاً بعينه، إلا أنه لا يفهم منها التحجر على خصوص المورد وذلك أن المورد إنما كان سبباً للحكم العام وحسب، فما ذكر من ذم عام في حق الأخنس بن شريق، أو أمية بن خلف، أو في الوليد بن المغيرة حيث اغتابوا رسول اللّه ﷺ، إنما هو خاص إريد به العموم. ولقد علّق الزمَخشري على سبب النزول بقوله: "يجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً؛ ليتناول كل من باشر ذلك القبيح؛ وليكون جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه؛ فإن ذلك أزجر له وأنكى فيه" الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (الزمخشري، ١٩٩٩، ٤/ ٧٩٥)، وهذا كلام مناسب وفي محله.

ب - مقام إرادة المدح:

روي أنه: " لما نام عليؑ على فراش النبي ﷺ قام جبريلؑ عند رأسه، وميكائيل عند رجليه، وجبريل ينادي: بخ بخ.. من مثلك يا ابن أبي طالب يباهي اللّه بك الملائكة" مفاتيح الغيب(الرازي، ١٩٨٨، ٥/ ١١٩).. فكل من يكون فداء لأداء التكليف الشرعي يكون من مصاديق الآية، وإن كان نزولها في أمير المؤمنين عليؑ لفدائه رسول الله ﷺ يوم الهجرة. وقد علق السيد الطباطبائي على هذه الرواية بقوله: "أقول: وهو بيان لعموم الآية ولا ينافي كون النزول لشأن خاص" مفاتيح الغيب (الرازي، ١٩٨٨، ٣/ ٧٩).

ولعله من المناسب أن نقتبس من الزمخشري ما ذكره في مقام الوعيد، فنقول: يجوز أن يكون سبب التعميم أنه في مقام المدح والثناء؛ ليتناول كل من باشر ذلك العمل؛ وليكون جارياً مجرى الإجلال والتعظيم بحق من نزلت به، فإن ذلك أدعى لبيان فضله وشأنه.

ج - مقام بيان الحكم الشرعي العام:

لما كان غرض الشارع بيان التكاليف الشرعية للناس في كل زمن، فإنه من الضروري إماطة اللثام عنها وفق مدلول اللفظ العام، فسبب النزول-غالباً- ليس مراداً للمشرِّع بحدِّ ذاته، وإنما كان طريقاً للحكم الشرعي ليس إلا. وبهذا يكون المراد الجدي للمولى في القرآن الكريم تصدير دستور عام يتخطى العامل الشخصي والزماني والمكاني. ونكتفي بمثال:

ورد عن ابن عبّاس أنه قال: أودع رجلٌ عبد اللّه بن سلام (ألفاً ومائتي أوقية) من ذهب، فأدّى إليه. وأودع آخر (فنحاصاً) اليهوديّ ديناراً، فخانه، فنزلت الآية:(وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (آل عمران/ ٧٥) أخبر تعالى عن صفة أهل الكتاب أنهم في الأمانة ةسمان: أمين وخائن، ولقد شنَّع على الخونة منهم لكذبهم على اللّه واستحلالهم أموال العرب والمسلمين، ولا ينبغي التعميم، فإن منهم الأمناء الصادقون وإن كانوا قلة. جواهر الحسان في تفسير القرآن (الثعالبي،١٩٩٩، ٢/ ٦٢).

ولعل الأوفق أن نفهم خطاب المولى بشكل أوسع مما ذكره جِلّ المفسرين، حيث اعتبروا الخطاب خاصاً بأهل الكتاب، فهو وإن كان وارداً في شأنهم إلا أنه يراد منه شمول الحكم لسائر المكلفين. باعتبار أن العقل لا يرى خصوصية مُختصة بأهل الكتاب دون غيرهم؛ بل يقطع-وجداناً- بتحققه في غيرهم على اختلاف أعراقهم وانتماءاتهم الفكرية.

الثاني: فهمٌ زيغيٌ انهداميٌ تحلُّلي:

ولو أريد بمصطلح "الأنسنة"-كما هو ظاهر اتجاه أبو زيد-أن تفسير القرآن، وفهم مقاصده متغير بحسب ما نستظهره من المعاني المتجددة وفق مستوى ثقافة المجتمع في كل زمان" نقد النص(حرب ، ١٩٩٣، ٨٤)

ففهْم معارف القرآن رهن قراءة لغوية صرفة تتوافق مع طبيعة المتغيرات الثقافية والبيئية لكل زمان ومكان. وهذا فهم سلبي مردود بما يلي:

أولاً: هذا المعنى من مصاديق القول بغير علم ولا دليل عليه؛ لأنه محض استحسان لا دليل عليه، يقول تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (الإسراء/ ٣٦).

الثاني: لما كان لا دليل عليه فهو تشريع للعمل بالظن المنهي عنه في القرآن، يقول تعالى:(سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) (الأنعام/ ١٤٨).

الثالث: هذا الاتجاه يفضي بالضرورة إلى الانحراف عن الدِّين الحق، لقد نهى أمير المؤمنين قاضياً يفسر القرآن برأيه حيث سأله: هل تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: فهل أشرفت

على مراد الله عز وجل في أمثال القرآن ؟ قال : لا ، قال إذا هلكت وأهلكت. مستدرك الوسائل (الطبرسي، ١٩٨٨ ، ٣٤٣/١)

بل و صناعة أديان وتشريعات جديدة؛ النسبة بينها وبين الدِّين الحق نسبة التباين أو العموم من وجه. وعليه سيكون القرآن لعبة للاعبين يفسرونه حسب رغباتهم وأهوائهم، وهذا ما حذر منه المولى في القرآن الكريم، يقول تعالى: (أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَـهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً) (الفرقان/٤٣).

الرابع: إن أسس وضوابط فهم معاني القرآن ومقاصده لدى أصحاب المنتج الثقافي البشري قائمة على الفهم اللغوي العرفي الخاص وحسب، بينما يحتاج المفسّر الحقيقي للتبحر في علوم تقرب من ثلاثة عشر علماً من ضمناها اللغة، فلابد من التدبر في القرآن وفق بملاحظة جميع تلك الأسس والضّوابط والقرائن الثابتة الحجية؛ لأجل الوصول إلى مراد المولى.

الخامس: إن هذا الاتجاه يدرس سياق الآية بمعزل عن الآيات الأخرى وما صح من الروايات، فهو مبتلى بالفهم التجزيئي، وقد نهى القرآن الكريم عنه، يقول تعالى: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ " (النساء / ٤٦)، أي يعمدون إلى تفسيره وفق أهوائهم.

السادس: إن النهي الوارد في الروايات عن تفسير القرآن بالرأي، والوعيد لفاعله إنما كان أحد عوامله التسوية في طريقة فهم كلام الخالق والمخلوق، مع أنه لا يمكن مقارنه بينهما، فأين الثرى من الثريا.

فنحن البشر من جهة تعلق وجودنا بالطبيعة الجسمانية إذا سمعنا كلامَ واحد من الناس الذين هم أمثالنا يحكي عن حال أمر من الأمور وفهمنا منه معناه حملناه على ما هو المعهود عندنا من المصداق.

فقوله تعالى:" وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" (الحجر/ ٢١). الخزانة مثلاً تتخذ عادة كظرف لمقدار من الذهب والفضة والورق والأثاث والزينة والسلاح؛ فإن هذه الأمور هي التي يمكن أن تخزن عندنا وتحفظ، وأما الأرض والسماء، والبر والبحر، والكوكب والإنسان، فهي وإن كانت أشياء؛ لكنها لا تخزن ولا تتراكم، ولذلك نحكم بأن المراد من الشيء بعض من أفراده غير المحصورة، وأن الخزائن لا يراد بها ظرفية المكان الخاص بل هي كناية عن الخلق والتدبير لعالم الممكن.

النتائج

إنّ نقد الخطاب الديني ليس نقداً للقرآن كنص مؤسس بل إنّه نقد للنصوص التي تفتقر لآليات التعامل النصي مع النصوص المؤسسة للتراث لاستنباط الدلالات الحية المتحركة في التاريخ والمجتمع، وهذه هي الحركة التي يريدها أبو زيد أن تتجلى بعيداً عن الفكرة الأيديولوجية النفعية الذاتية من أجل أفكار إبستيمولوجية مؤسسة علمياً ومعرفياً، وهذا لا يتأتى إلا إذا مات التلوين والتنجيم والوثب على المعاني، ومات الاختزال للأفكار الإسلامية، وحين نتمكن من صناعة تأويلية ناجحة بعيداً عن التوفيق والتلفيق، ومن ثمّة تأسيس مناهج تعيد للعقل فاعليته في التاريخ والوحي، الذي هو لا هوتي الأصل والمعنى، وبشري اللغة والثقافة.

أعاد «معننة» المفاهيم وعرَّفها من جديد، حتى أصبحت تحمل معنىً جديداً، يقطع مع الذات الحضارية.

نجدنا مع «أبو زيد» كما لو أنّنا أمام نزعة «أوديبية غير واعية» تقتل الأب، ولكنّها تحتفظ بصورته كتذكار، حتى لا يشعر القاتل بالذنب الناتج عن فعلته. لذلك يحفل نّصّه بميراث الفقيد كمخيال اصطنعه وتكلّم عنه، وحاول أن يقنع الآخرين به.

لقد أطلق الكاتب مصطلح (أنسنة القرآن) بمعنى أن القرآن بعد أن نطق به محمد بلسان عربي مبين تحول إلى منتج بشري محمدي، لم يخرج عن توقيفية النص والتلقّي الملكوتي لكنه أصبح خاضعاً لقوانين لغة البشر- بعد أن لبس ثوبها- في فهم مفاهيمه ونظرياته وتحديد مصاديقه؛ بما يتناسب مع تجدد الفكر وتطور ثقافته.

ان الأنسة لها مفهومان، إيجابي وآخر سلبي، فالإيجابي ما كان يحفظ خصوصية القرآن وقدسيته باعتباره وحي إلهي فوق مستوى البشر، نتوصل لفهم معارفه من خلال أسس وقواعد وعلوم متعددة أرسى قواعدها المعصوم، فلابد من إتقان تلك الآلية في بيان حكم المصاديق والأفراد الجديدة في مختلف الأزمان.

أما الجانب السلبي فهو اعتبار القرآن منتج ثقافي أبدعه محمد وفق مقاييس بشرية بلسان عربي مبين، وما علينا لفهم النص أن نبني على التبادر اللغوي البحت، بحيث يتناسب مع مقتضيات تطور الزمن.

ولما كان على عاتق المستشرقين حمل راية تشويه عقيدة المسلمين، وخاصة بما يتعلق بالنبي ﷺ والقرآن الكريم -وقد كثر هؤلاء في الآونة الأخيرة-فلابد من التصدي لتلك الأفكار من خلال الفكر المبني على العقلانية والحجة الدامغة، ونهيب بأصحاب القلم المؤمن الملتزم بأن يتحملوا مسؤولياتهم تجاه الدِّين والقيم.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم
٢. أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م.
٣. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، ٢٠٠٧م.
٤. أبو زيد، نصر حامـد، نقد الخطاب الديني، سيتا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.
٥. أبوزيد، نصر حامد، إشكـاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٦م.
٦. أبوزيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.
٧. أبوزيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م.
٨. الثعالبي، عبد الرحمن، جواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م.
٩. الجلبند، محمد السيد، الاستشراق والتبشير، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٥م.
١٠. الجهني، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة فى الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب، ط١، ٢٠٠٣م.
١١. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة أهل البيت، قم، ١٤١٤هـ.
١٢. حرب، علي، الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٧م.
١٣. حرب، علي، نقـد النص، المـركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م.
١٤. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤١٧هـ.
١٥. حلمي، وفاء، نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه، جريدة الحزب العربي الناصري – ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥"
١٦. الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار ابن كثير، ط٢، ١٩٨٨م.
١٧. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار ابن كثير، ط٢، ١٩٩٩م.
١٨. السعدي، أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن الكريم، مركز الحضارة للتنمية والفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م.

١٩. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
٢٠. شوقي، زين محمد، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد ٢٨، أفريل ٢٠٠٠.
٢١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الأميرة للطباعة، لاط، ٢٠١٠م.
٢٢. عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ١٩٩٦م.
٢٣. العياشي، محمد بن مسعود إبن عياش السلمي السمرقندي، تفسير العياشي،: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
٢٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٥ش.
٢٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لاط، ١٩٨٣م.
٢٦. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٤م.
٢٧. مجموعة من الباحثين، دراسات في تفسير النص القرآني، مركز الحضارة للتنمية والفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٢٠م.
٢٨. المصري، جميل عبد الله، دواعي الفتوحات الإسلامية ودعاوي المستشرقين، دار القلم، ط١، دمشق، ١٩٩١م.
٢٩. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، مؤسسة الاستانة الرضوية، ط١، ١٤١٨ هـ.

Sources

1. **Holy Qur'an**
2. ‘Ammārah, Muḥammad (1996). ***Al-Tafsīr al-Māriksi li al-Islam***. Dār Al-Shuruk.
3. ‘Ayyashi, Muḥammad ibn Mas‘ūd Al-Salmi Al-Samarqandi (1991): ***Tafsīr al-‘Ayyashi***. Al A'lami Foundation Publishing House.
4. A Group of Arab Academics (2014). ***Al-Falsafah al- ‘Arabiyyah al-Ma‘āṣir***. Algeria: Al-Ikhtilāf Publications, first edition.
5. A group of researchers (2020**).** ***Dirāsāt fī Tafsīr Al-Naṣṣ al-Qur'āni***. Beirut: Center for Development and Islamic Thought, second edition.
6. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (1991). ***Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur'ān*.** Morocco: Arab Cultural Center, fourth edition.
7. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (1994). ***Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī***. Cairo: SITA Publishers, second edition.
8. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (1996). ***Ishkāliyāt al-Qirāt wa Āliyāt al-Ta'wīl***. Morocco: Arab Cultural Center, fourth edition.
9. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (1997**).** ***Al-Naṣṣ, al-Sulṭat, al-Ḥaqīqat*.** Morocco: Arab Cultural Center, second edition.
10. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (1998). ***Falsafe al-Ta'wīl: Dirāsāt fī Ta'wīl al-Qur'ān ‘inda Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabi*.** Morocco: Arab Cultural Center, fourth edition.
11. Abu Zayd, Naṣr Hāmid (2007**).** ***Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī***. Morocco: Arab Cultural Center, third edition.
12. Al-Ḥakīm, Muḥammad Bāqir (1417 AH). ***Ulūm al-Qur'ān***. Majma' al-Fikr al-Islami, Dār Iḥyā Al-Turāth Al-‘Arabī, third edition.
13. Al-Juhani, Māni' ibn Ḥammad (2003). ***Al-Mawsū'at al-Muyassarah fī al-Adyān wa al-Madhāhib wa al-Aḥzāb al-Ma‘āṣirah***. Al-Nadwat li Al-Shabāb, first edition.
14. Al-Julind, Muḥammad Al-Sayyid (1995). ***Al-Isthtirāq wa Tabshīr***. Riyadh: Dār Quba Publishing and Distribution House.

15. Al-Misri, Jamil Abdullah (1991). ***Dawā'ī al-Futūḥāt al-Islamiyyah wa Dawā'ī al-Mustashrikīn***. Damascus: Dār al-Qalam, first edition.
16. Al-Sa'adi, Aḥmad Fāḍil (2010). ***Al-Qirāt Al-arkuniyah li al-Qur'ān al-Karīm***. Beirut: Center for Islamic Development and Thought.
17. Al-Sayyid walad Abāhu (2010). ***A'lām al-Fikr al-'Arabi***. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, first edition.
18. Ḥalmī Wafā' (2005). ***Naṣr Hāmid Abu Zayd: Al-Mufakkir al-Muftari 'alayhi***, Al-Hizbi Al-Arabi Al-Nasri Newspaper, November 13, 2005.
19. Ḥarb, Ali (1993). ***Naqd Al-Naṣṣ.*** Morocco: Arab Cultural Center, first edition.
20. Ḥarb, Ali (1997). ***Al-Istlāb wa al-Irtidād.*** Morocco: Arab Cultural Center.
21. Hurr 'Āmili, Muḥammad ibn Ḥasan (1414 AH**): *Wasā'il al-Shi'ah***. Qom: Āl al-Bayt Foundation.
22. Kulayni, Muḥammad ibn Ya'qub (1365 SH). ***Al-Kāfi***. Tehran: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, fourth edition.
23. Ma'rifat, Muḥammad Hādi (1418 AH). ***Al-Tafsīr wa al-Muffasirun fī thawbihi al-Qashīb***. Al-Radawi Foundation, first edition.
24. Majlisi, Muḥammad Baqir (1983). ***Biḥār al-Anwār***. Beirut: Al-Wafā' Foundation, n.ed.
25. Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1988). ***Mafātiḥ al-Ghayb***. Dār Ibn Kathīr, second edition.
26. Shawqi, Zayn Muḥammad (2000). ***Miftāḥ al-Ta'wīl fī Al-Qirāt al-Qur'ān Al-Turāth Al-Insāni***. Thought and Criticism Journal, Year 3, Issue 28, April 2000.
27. Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn (2010). ***Al-Mīzān Fī al-Tafsīr al- Qur'ān***. Dār Al-Amirah Publications, n.ed.
28. Tha'alabi, Abd Al-Rahman (1999). ***Al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur'ān,*** Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabī.
29. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1999). ***Al-Kashshaf 'an Ḥaqā'iq ghawamid al-Tanzīl wa 'uyun al-Aqāwīl fī wujuh al-Ta'wīl***. Dār Ibn Kathīr, second edition