تاريخية الوحي عند محمد أركون

أ.د الحاج محمد بن أحمنه دولاق

جامعة باتنة

مدخل:

المسعى الابستمولوجي للقول بالتجاوز غرضه الوصول إلى نوع من العقل المتحرر الذي يفهم النص بأدوات يتيحها عصره لبيان جدوى التجاوز لبلوغ التحديث واللحاق بالمجتمعات الحداثية، التي فصلت مع نصوصها، وهي معنية بتكرار التجربة مع القرآن من أجل زحزحته عن مركزية الثقافة، وتاليا التخلص من الهيمنة المنبثقة عنه، والمتجلية في العقل الأصولي، لإخلاء مؤسسات المعرفة وأطر الثقافة منه، تمهيدا لتسلمها فيما بعد، خاصة "..وأن العقل الديني والعقل الميتافزيقي الكلاسيكي أعرضا عن جدلية الفكر –واللغة– والتاريخ، واعتمدا على مفهوم جوهري، ثابت، اكتسب قوة إلزامية تخييلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرم، وتحويل ما كان دنيويا إلى شيء ديني.."[1] الجدلية التي تمحور حولها معنى النص، اعتبار ابستمولوجي أو أومأ ضمنيا إلى التتابع المتراسل في انبثاق الظاهرة الفكرية عموما ومرجعياتها بالخصوص، من فضاء استعمالي درجت الإنسانية على توظيفه، وأقصد اللغة، التي تفيد خاتمة اندراجها في بوتقة صارمة من التشكل التاريخي المحيل إلى البعد البشري في النشوء، وكذا الارتقاء، مما يحول دون جوهرانيتها (الظاهرة الفكرية) أو

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 01، 1999، ص 12.

ثباتها، فتصير حالة تبدل دائم وسيالة باستمرار. "..إن ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إغناء إشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات..هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه بالمخيال الديني.."[1] في اتجاه القرآن كمؤسس للمخيال الديني ومتمركز في قلبه.

01- مفهوم الوحي:

يتأسس المفهوم على مجموعة معايير تتصل جميعا لتمنح في الأخير معنى يفرض نفسه، ولكن من الضروري الانتباه إلى أنها ليست دائمة أو كلية، بمعنى آخر هو معنى مفروض الصلاحية إلى حين أن يناجز من أخر أمتن من جهة المعنى أو من ناحية السلطة والهيمنة، "..إليكم المعيار الأساسي والحاسم، أن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم..."[2]

لو قدر لقارئ أن يتساءل عن مفاد الفقرة أعلاه، لقال: هل التقرير عن نص بشري عادي، حكي أمثولة أو أسطورة، تحولت مع الوقت إلى ناظم مركزي مستبد بثقافة مجتمع ما؟ أم هو توصيف لكتاب سماوي، وقائع سيرة المحيطين به تدل على تعاليه تحايثا مع التاريخ وظروفه ؟ وإلا ما الدافع إلى الإعادة؛ أن التدوين تم في أحوال لم توضح بعد ؟

1 المرجع نفسه، 24.

2المرجع السابق، ص 41.

والتدرج المشار إليه يحمل في عمقه المصادرة المألوفة عند التاريخانيين، وعمدتها التشكل المتدرج للقرآن وتلبسه بظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، أصرت على رفعه من مصاف المقولات الشفاهية العادية إلى مرتبة القداسة والتعالي نسبة إلى كائن مفارق متجاوز، والدليل قوله: ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس.

02- تفكيك مفهوم الوحي الدارج وتشظية العطاء المعرفي المحاط به:

يعمد محمد أركون إلى القول بأن".. ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع..وهذا يعني أننا سوف نعلق وأن نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا.."[1] يعنينا القرآن، وهو – حسب الوضع السالف- تشكل مدمج تداخلت معطيات كثيرة في إخراجه إلى حاله المتعارف عليه إلى الآن، وقد تعاضدت روافد مختلفة في نسجه وتأليفه، بحضور عصبوي مهيمن تآلفت معطيات اجتماعية ولسانية على جعله أحكاما لاهوتية، تدفع التاريخ جميعه، إلى الإقرار بتعاليمه وأنه مفارق، في حين المتاح للدرس النقدي يبرهن على تلبسه بالزمكان مقرا خلاصتين: أولهما أنه متجاوز وعفى عليه الزمن لأنه ينتمي إلى سياقات ماضوية ولت بمشكلاتها ودواعيها إليه، وثانيهما زحزحته ابستومولوجيا من موقعه المؤسس، وإحالته إلى عطالة ثقافية، لأن الأخيرة قد تطورت بالغة الانفجار الكلي، خاصة وهي حبلى بالمعنى العلمي للعالم، ساعية إلى إقصاء الميتوس من كل نقطة كان قد احتلها سابقا.

---

1 محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط 2، 2005، ص21.

"..الجدلية التاريخية اللامرئية المشتغلة أو الحاصلة بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ..لا يمكن أن يلحظ أو يرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، ما دام الإطار الجوهراني والمثالي...ولم يقارع"[1] ويغلب لحساب مشروطية التاريخ وهيمنته على الصلة بين الوحي والحقيقة، وكلاهما متولد من التاريخ ومحكوم بآلياته في نظم تركيبتها والإفصاح عنها، بديباجات متبدلة ومتكاملة، تبعا لمسيرته وحركته وما يفرضه منطقه على التشكيلات المختلفة التي ظهرت، تحت تأثير موجباته.

03 – الاعنبارات اللغوية والاجتماعية ودخلها في تشكيل الأساس التاريخي للوحي:

تعتمد المدرسة التاريخانية أو التاريخية العربية (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، عبد الله العروي، عبد المجيد الشرفي...) على التأسيس للمعنى التاريخي للوحي بواسطة وصله الوثيق باللغة واستعمالها في التاريخ، وكيف أن الوحي جاء بمضامينه مديونة المعنى لها وللعوامل الاجتماعية المختلفة، وهنا نجد ".. النص القرآني يستمد مرجعيته من" اللغة" لكنه" كلام" في اللغة، قادر على تغييرها وإذا انتقلنا إلى "الثقافة " مدلول اللغة، قلنا إن هذا النص " **منتج ثقافي**" لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو منتج يتشكل في الوقت نفسه، من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة، يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا "[2] ظاهر التحليل السابق لا مشاحة فيه، لأن القرآن في مقام من مقاماته، هو لغة عربية مجعولة للدلالة عليه والحق الذي جاء عنه، لكن أن تصير اللغة والبيان وأساليبها مرجعيته وخلفيته، الدافعة لمضامينه إلى أفق تاريخي محدد، فذاك مجعلة للظن

1 المرجع نفسه، ص45.

2 نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2000، ص87.

أن اللغة فرضت نمطها في التعقل، وجعلت المفاهيم والمعارف القرآنية مصاغة بكيفية تتساوى مع المتاح لغويا إبان القرن السابع الميلادي، وأكثر، بما أن اللغة مظهر دال لعمق من التشكل الثقافي والعمليات التي تتم في ثناياه، فهي خلاصة لتجربة ثقافية عربية مشدودة إلى فترة ذاتها. وبالتعدي لأن القرآن يستمد من اللغة، والأخيرة من الثقافة، وهذه من الواقع بقواه وظروفه فـ"..إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت الحقيقة تبدوا بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة ويعكر من ثم إمكانية الفهم العملي لظاهر النص.."[1].

المصادر التي انطلق منها النقل أعلاه، الاتفاق المرتقي إلى مرتبة البديهية العامة المعطاة أمام جميع العقل، وهو أن النص موجود تاريخي، ظهر في ثناياه، وليس له أي تعال، وفي مذهب التحليل واتجاهه أن الغالب من الدراسات القرآنية ترفض التقرير وتتعداه إلى الانطلاق من تأسيس مفاده؛ أن للقرآن وجودات ومرتبات متفاوتة، تبدأ من وجود أعلى حتى تتجلى في سياق الجعل.

03- المنزع التاريخي والغفلة عن الطابع المتجاوز للوحي في استعمالاته للغة ومضامينها:

يغفل التاريخيون عادة عن تفرد الوحي في التشكل والظهور كمرجعية مركزية للثقافة الإنسانية عامة، والإسلامية خاصة، عن " ما كان الله –العليم الحكيم– لينزل القرآن في إطار تاريخي محكوم بشروط الواقع، ثم يجعله كتابا لكل العصور، رغما عن متغيرات الواقع،

1 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 05، 2000، ص24.

ولم يحمل النص القرآني قوة الإطلاق وحدود التعيين التاريخي بذات الوقت، غير أن المجتهدين ومعارضيهم لم يحاولوا النفاذ إلى داخل النص القرآني في البنائية الكلية للقرآن العظيم، الكريم عطاء من جهة، والمكنون معنى من جهة أخرى، والمجيد الذي لا يبليه الزمن من جهة أخيرة."[(1)] توارد القول بتاريخية النص وتلبسه بالواقع، من معين الأدبيات التحليلية الغربية، القائلة بأن لكل شيء ظروف في التاريخ أنشأته، ولم تلتفت إلى مستوى النص القرآني قياسا إلى ثقافة القرن السابع، والفارق النوعي تاريخيا الموجود بين المنطق التجزيئي الإحيائي، وبين الرؤية القرآنية المبنية على سمت الجدلية والوحدوية الدافعة إلى استيعاب التاريخ وما قبله وما بعده.

".. لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد، إلا أن هذا الرد يفرض على التاريخاني أن ينظر بجد في جذور موقفه، عليه أن يؤصل فلسفته لأنه كثيرا ما أخذ الواقع حجة دامغة على صحة مقالته. التاريخانية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فجاجة.."[2] وهذا يناقض مَنْزِعَهَا الرافض للمطلق الجوهراني والثابت، لكنها ما لبثت أن استحالت إلى مرجعية وأصل ثابت تُحاكم إليه الظواهر التاريخية والإنسانية جميعا." التاريخانية مدفوعة رغما عنها إلى العدمية الأخلاقية لأنها تنفي وجود لأي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ.."[3]

فالتواطؤ في منطق الفهم وارد بين الرؤية الوجودية والالتزام الأخلاقي، وهكذا التاريخانية مفضية لا محالة إلى انتفاء الثابت في الوعي، وتاليا العدمية في الأفعال..جريا على

1 حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004.ص313.

2 عبد العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص369

3 المرجع نفسه، ص 376.

سنة البحوث العلمية، فعلا ورد فعل، نرى لزاما الوقوف عند بعض النقد لمنطق التاريخانية، مع أن التأسيس في العناصر التالية يفي بالمقصد وأكثره "...وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد الوعي القرآني هو انعكاس للواقع العربي وأن النبي الكريم قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه، فإذا أثبتنا، بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية، أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما نطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع."[1]

وكأني بمدار البحث يومئ إلى أن القوم يتبنون جملة مقررات نظرية، ويعمدون إلى امتلاك عدة منهاجية، ويأتون محملين بها إلى القرآن، ويحكمون عليه من ظاهره، مضاهاة للعرف السائد عند المعْمِلين لأساليب النقد، بأن الظاهرة الدينية واحدة، وهي كذلك في كل زمان ومكان. زيادة هي نتاج ظروف ولدتها، وبتوليها تتولى، في حين أن المعنى القرآني متجاوز لما ساد إبان القرن السابع، فما بالك بما قبله ".. فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص، نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعانية وذلك لأننا نكون قد قيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة، أي الفهم الإيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب. ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ويصبح أسير لعقول بعينها تكونت ذهنيتها ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالته الإيديولوجية الخاصة"[2] خاصية القرآن التجاوز والتعالي والافتراق المفصلي عن السائد في الثقافة العربية وذهنيتها المحلية لها.".. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا

1 أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، ص372.

2 المصدر نفسه، ص372.

تحتاج إلى إثبات ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم.."[1] أبادر التقرير المفارقة بالتساؤل؛ إذا كان القرآن منتجا من واقع ذي خصوصيات ثقافية، لماذا عمد إلى هدمه وزعزعة بنيانه، وإعادة إقامته على أسس غير مسبوقة؟

لكن الاتجاه التاريخاني؛ الماركسي قديما، والحداثي وما بعده، يمضي في نعت القرآن – فما بالك السنة– أنه تشكل في خضم ارتباطات جعلته ذا طبيعة تاريخية كغيره من الظواهر الثقافية الأخرى، والطبع يسري عليه ما يسود عليها، من بشرية وتقادم وتجاوز ولغة عتيقة ومضامين ليس لها في عصر جديد موضع ثبات.إذ "...ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، ما هو خارج اللغة وسابق عليها –أي الكلام الإلهي في اطلاقيته– لا يمت لنا نحن البشر بصلة... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة. "[(2)] تمعن عاجل لا يخرج إلا بخلاصة ركيزة مفادها؛ أن الذي وصف ليس من أية جهة كلاما إلهيا، وإنما بشريا؛ تشكلا وبناء ومضامين وفحوى ومقاصد، واللغة هيمنت عليه في غالبيته حتى اضطرته للدخول تحت عباءتها وحرمته أي مفارقية أو تعالي...و السؤال: هل استطاعت اللغة العربية بسقفها المعرفي إبان القرن السابع أن تتحمل ما يستوعب الزمان والمكان ويمتد إلى الكون الواسع، ويغطي التاريخ البشري ككل، ويتحدث عما قبل الخلق وما بعده، كأنه الآن ؟ أم أنها صيغت وأخذت إلى مستوى لم تعهده ؟.

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.

2 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ،ص92

" إن " لسان القرآن " يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ؛ لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها ويملؤها، ويمنحها معاني ودلالات، ما كان لشاعر أو ناثر أو مجموعة كبيرة أو صغيرة من أساطين العربية أن تمنحها تلك الدلالات "[1]. الإحالة إلى المصدر الإلهي المتجاوز بالتعجيز، ليس معناه عدم الإفادة من القرآن، لتعالي لغته، ولكن يحتاج لولوج عالم الدلالة فيها وفيه، أن يعتمد لسان القرآن ذاته، كمستوى من النظم والوضع للإفهام والبيان غير معهود عند العرب، وهذا يجافي كونه تاريخاني الطابع رغم تاريخيته.

"ولغة التنزيل – على عروبتها– تمتاز على لسان العرب وتتفرد دونه بخصائصها العالية التي بها اكتسب القرآن صفة الإعجاز، وهذا ما دفع علماء اللغة إلى الإقبال على دراسة لغة القرآن الكريم، حتى ألفوا في " مشكل تأويل القرآن "و" غريب القرآن " و" مجاز القرآن " و" إعجاز القرآن "...فأسفر التأليف في هذه المواضيع عن تراث ضخم في علوم الشريعة واللغة.."[2] ولو كانت لغة العرب ولسانهم، من حيث ما هي، لألف في شعرهم وحكمهم ما ألّف حول القرآن ودوّن من تراثات ضخمة، تجاوزت حد ما ألّف في الحضارات السابقة عن كتبها المقدسة، وأبسط إحالة إلى التفسير وعلومه فحسب، خير مبرز لاتجاه التحليل واستنتاجاته.

1 طه جابر العلواني: لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص17.

2- عبد الرحمان بودرع: منهج السياق في فهم النص، كتاب الامة، العدد 111، وزارة الأوقاف، قطر، ط1،2006 ص (34-35).

المقصد الاستراتيجي للقراءات العلمانية للقرآن، إثبات تاريخانية التشكل، وبالتبع الإلحاح على قدم مضامينه، وتاليا، الدعوة إلى تجاوزه إلى مدونات ثقافية أخرى من شأنها أن تجيب البشرية عن معاناتها، وتحادثها في سياق ما عن لها من مسائل ومشكلات فرضها التطور عليها، وبذلك ".. يصبح النص القرآني مجرد نص تمّ إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنبي"[1].

وقد عرض طه عبد الرحمان- الفيلسوف المغربي المعاصر- لجملة من الآليات والعمليات والخطط التي درج الفصاميون (من الفصل والمباعدة) على تناول القرآن بها، نجملها في الشكل التالي:

أهم الانتقادات التي يمكن الوقوف بها في وجه الطرح العلماني التاريخاني، هو بيان طبيعة

---

1 – طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 2006، ص 180.

القرآن في إطار المدرسة التوحيدية، وكذا المعنى المتجاوز المحايث التي يحوزه لتوجيه الحياة وتأطيرها، وإلا فنحن أمام طرحين في الغالب مهدرة للقرآن وقيمته المعرفية، إذن "...حين يعمد إلى طرح القرآن كبديل حضاري على مستوى العالم، لا بد أن تتوفر مشكلات فكرية على غاية من التعقيد.. بمعنى أوضح نقول أن هناك (وعيا مفهوميا تاريخيا خاصا) قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرف خاص وقيدها به... ونعاني مشكلة القرآن ضمن سياق تاريخي واحد، ما بين القرن السابع والقرن العشرين؛ فما هو المطلق وما هو النسبي في القرآن ؟ أم أن القرآن نفسه يعطي معنى آخر للاستمرارية خارج دائرة المطلق والنسبي؟ وبمعنى آخر ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة ؟ وإلى أي حد يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحا جديدا، كبديل حضاري أمام البشرية كلها ؟ هل نستخلص (فلسفيا) مفاهيمه الأساسية لتأخذ فيما بعد أشكالا تطبيقية مختلفة على حسب المتغيرات.."[1] كمدخل إشكالي، آثرت البدء بتساؤلات حول الموقع المبدئي الذي ينبغي أن يأخذه القرآن لنفسه، في خضم التجربة التاريخية للإنسانية، وكيف يمكنه أن يثبت حضوره وفعاليته ضمن بنى الثقافة؛ تشكيلا وتوجيها، سواء كانت منتسبة إلى فضاء القرن السابع أو العشرين، فالأمر سيان قباله، خاصة إذا عرفنا أن القرآن مطلق في تركيبته وبنيته؟ وهنا يصلح منظما للحياة ومستوعبا لها.

القرآن حسب التقدير الإشكالي الذي يلقي في وجهه تحديا، يتراوح في حسبانه بين مطلق عام كلي يستوعب كل الحياة من مبدئها إلى مآلها، ويحيط بالكون المطلق، ونسبي يقف عند حدود وقائع بعينها تحرمه من الخصائص المجيدية الأبدية، فيكون خاصا متصلا بوقت بعينه، وإلا فإن معارفه كمفاهيم مفتوحة يمكنها أن تتضمن المتاح وجوديا وقيما أبد

1 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 376.

الدهر، وهنا يستطيع أن يجيب العالم المعاصر عن تساؤلاته ويروي عطشه إلى الحقيقة، وينوله القيم المؤطرة لشؤونه، المانعة من إهلاكه واهتلاكه، كما فعلت الممارسات نفسها عبر قرون طوال، مذكرا بما قبله من الكتب، وضاغطا لمعانيها الهادية في مستوياته، ودافعا لها باتجاه حالة من العالمية الجامعة لكل أصناف التجارب الحضارية، على خلاف ما يذهب إليه أركون بإنكاره لهذا الطابع العالمي الكوني.

"كل ما أتى به القرآن من تشريع وتوجيه له دلالاته في النسيج الكوني وحكمته، ولا يبقى على الإنسان إلا أن يندمج بالوعي في هذا النسيج المحكم ليحقق ما يفوق تصورها في عالم الإبداع والفعل، لا على المستوى الموضعي فقط، ولكن على المستوى الكوني ليصبح بالفعل خليفة عن الله في الأرض، فهذا يتطلب مسيرة كونية عبر جمع للقراءتين في كل واحد، وبالمدى الذي يعطيه الله لوعي الإنسان.."[1] طاقة المعرفة والتعرف في الإنسان، انطولوجيا، محدودة في إطار اجتماعي وثقافي، في حين أن القرآن يحثه إلى السعي غير المنقطع ليحمل على كاهله عبئ الكون كله، نظريا باحتوائه لتفاصيله وتباشير نظريات تحل ألغازا علمية كثيرة، إضافة إلى علامات مثيرة إلى ما سيفضي إليه في مطافات متوقعة، تاريخا وعمليا، يحمل زخما قيميا يرتقي بالإنسان إلى أن يخلف الموكَّل وجوديا عن الكون والحياة، ويمنحه بتشريعات موجهات برمجة وتخطيط لأصناف الحياة وممكناتها على الصُّعُد جميعا، دافعا إلى الاندماج في نسيج الوجود ليكتمل الخلق.

إذن نصيب القرآن ومعارفه وقيمه وموجهاته ومقاصده الوجودية والقيمية والتشريعية "...محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح (رؤية كونية) تتجاوز الرؤيتين الوضعية واللاهوتية) معا، على أن تستمد هذه الرؤية من وحي الكتاب القرآني

1 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص484.

المطلق الذي يعادل موضوعيا مطلق الكون ومطلق الإنسان فالقرآن هو المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته، وذلك بما يؤدي لتفعيل (جدلية ثلاثية) أطرافها (الغيب والإنسان والطبيعة) دون أن يستلب طرفا آخر، ويتم فهم الجدلية الثلاثية بمنطق (الجمع بين القراءتين)."[1]

كثافة مفاهيمية يحملها النص السابق، ويدعونا إلى استجداء التأمل، تمعنا في السقف الذي يبغي المنظور التوحيدي أن يضع الوعي المعاصر تحته، مادا إياه إلى أرض قرآنية محيطة بالكون (نشأة ومسيرا ومصيرا)، مقحما له في جزئيات وتفاصيل لم يكشف عنها العلم إلا مؤخرا، والأدهى أنه كشف عن الوجه المادي المحسوس المباشر في غير استيعاب تام، ولمّاً يقترب بعد من محيطات المعنى والمعنوية والقيمية فيه، لذا عمدنا إلى الإقرار تحليليا أن المعنى القرآني متجاوز لقمة اللاهوتية وكذا الوضعية، ويعادل مساواة للظاهر الملموس ويماثل الخفي المخبوء، ويدعوا مرارا إلى جدوى الدأب وسبر خفايا الوجود من خلاله ومن مؤيدات المنزع الذي اتجهه. العجز البادي على المدونات الموروثة مقدسة كانت أو وضعية، أمام تعاظم العلم وتغوله وتسلطه على المعرفة والكون معا، مفضيا إلى استبعاد ما عاداه أن يتولى شؤون الحياة. إلا القرآن معاجزه تترى، لا إيقافا للوعي الإنساني منحبسا عند أعتابه، بل هاديا إلى مسالك اليقين وبرده، حيث المعرفة ليست لذاتها وإنما لما تورثه من سلام كوني، يتوافق فيه الغيب والإنسان والطبيعة، ولم يزعم سوى القرآن أنه مالك لمفاتيح الولوج إلى الوجود الفسيح سعة، والى النفس وتراكبها، وقوى الغيب وأفعالها، جدلا مؤلفا، مُومِئًا إلى أصل الخلقة ومعادها.

1 المصدر السابق، ج 01، ص 501.

"...فالقرآن (كوني) في موضوعاته و(مطلق) في تركيبته، و(يسترجع نقديا) الموروث الروحي للبشرية لكنها مع خاصية (الحفظ المحرم) ولهذا يتميز (بضوابط منهجية) في صياغته و(بضوابط معرفية) في قراءته التحليلية وليس التفسيرية الكلية وليس التجزيئية. "[1]

فالمسألة ليست تعالجا فكريا يبغي كل طرف فيه أن يفاخر بنصوصه، بل وقوفها (النصوص) في وجه الخصم الذي تحفل به المعارف البشرية، لتحديها ونقلها إلى مراتب لم تعهدها، وإن عُهدتها بردها إلى موازين الفهم السديد، المطابق. هنا نلقف القرآن مشرئبا بطبيعة الموضوع الشامل لجميع الكون من لحظة الفتق إلى ساعة القيامة، مرورا بعوالم مهولة، تبدأ من ذرّات الخردل الفاعلة، لتبلغ السدرة ونواظمها ونواميسها، وقد تركب على سمت من الإطلاق يعز أن ينوجد بين أسطره خوارم تسلبه إلى حين بعينه، لذا كانت قصصه أمثالا، فيكثر من قوله: "ومثل" " ومثله" ليرتفع من الانشداد المباشر المعطى إلى تعالي القيمة والمعنى، ولا يكف حثيثا حتى يرد الموروث السابق إلى فضاء الجدل والنقاش، ويرد التجارب الوجودية إلى نصاب إنسانيتها المكرمة المستخلفة. ".. فالوحي في أساسه هداية وتوجيه، وبهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق... ويتفتح داخل عالم حيث الله يدير النظام، ويهيمن على أسراره، وذلك أن سير الكون ومصير الإنسان لا يصفان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب، بل يلجان بنا عوالم الغموض والعماء، وأمام هذا الوضع، يتجلى دور الوحي في أن يغمر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل.."[2]

اتصال المعنى القرآني بظروف جزئية، جعل محمد أركون يعتقد أنه يفتقد دوره التوجيهي مع الوقت، حتى يعجز بدخول عالم التطور والحداثة من القيام بدوره ومهخمامه.

1 المصدر نفسه، ص501

2 محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت،ص68.

في حين نجد الهداية التشريعية التي يحملها القرآن تقود إلى الكشف عن الهداية التكوينية في الخلق وبتكاملهما يمنحان هداية الوحي، الذي القرآن فصل منه، وبمعاييره وضوابطه المتعالية يدفع الإنسان إلى استكمال حلقات وجودية في سيره وسلوكه نحو الحق باعتباره غائية الخلق، فيسفر عن نظم حياة يكون الله سبحانه قد أخذ بنواظمها، فيرفع موانع المعيشة المستقرة، فتبلغ إلى الاطمئنان النفسي المعنوي والمادي الحسي، ويحثه إلى ذلك كله الأمل في الحياة المنفتحة.

"...والقرآن مطلق لأنه محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية وبسرمديتها، بحيث أنه الكتاب الوحيد الذي يعزز هذه الاطلاقية ويمنع استلابها لاهوتيا أو وضعيا متى فهم الكيفية المنهجية والمعرفية.."[1] لصياغته ومضامينه وفهمه وتحليله، أجود المعنى المتقن توحده من بين تراثات غير معدودة، الحامل لفحوى مطلق مشير إلى مطلقات مثله على مستوى الكون وحركته والإنسان وأفعاله وسلوكياته وتاريخه وحضارته، ما يفيد أن الواضع لها كذلك مصدر واحد قال الحق قرآنا، وخلقه كونا وإنسانا، فصار الحق إلها أزليا مهيمنا على قرآن مطلق وكون مطلق وإنسان مطلق، والعهدة على مناهج الدرس وأساليبها للتعرف على الخصائص السالفة..

".. أليس غريبا في هذا العصر مواجهة كتاب دين باعتبارات دنيوية يدعيها العلم في نظر الكثيرين ؟ الواقع أن العلميات ما عدا بعض الاستثناءات بالطبع، لا تهتم غالبا بالمسائل الدينية، بل تزدريها لأنها تعتبرها مرتكزة على الأساطير، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يراد بالدين –عندما يتكلم في بلادنا العربية عن العلم والدين– اليهودية والمسيحية فحسب، دون أن يكون للإسلام فيه نصيب، لأنه قد حكم عليه بكثير من الأحكام المفتراة المستندة

1 حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج1، 503.

إلى مفاهيم مضللة، يصعب معها في أيامنا تكوين فكرة صحيحة عما هو حقيقة "[1] فالمهدر غالبا لطاقة القرآن المعرفية، هو عدم الاقتراب منه أصلا والحكم عليه من بعيد، وهو بذلك ضحية كثافة من المخلفات التاريخية، جل الأحكام فيها متولد عن مسوغات نفسية وسياسية، ليس لها صلة بالناحية المعرفية، وهنا المفارقة التي وقع محمد أركون والتاريخانيون عموما، حالما التبس عليهم الفرق بين الظروف المخصوصة والأحكام المفتوحة، وللأسف يختصر في أنه أسطورة من أساطير السابقين، وهكذا تتعنت المفاهيم المضللة وتسوق خلفها العقول الممتلئة بها على أنها علم، وتحرم البشرية من مدونة ملخصة للتجربة الانطولوجية للكون كله بتاريخه.

المسعى الفلسفي للبديل الجمعي التوحيدي يعتمد ".. نهج فلسفي متكامل يتطلب النفاذ إلى (مكنون) القرآن وليس ظاهره أو باطنه...فهو كمواقع النجوم في بنائيته وكريم ليستمر في العطاء، ومكنون ليكتشف، فهو ليس بالكتاب المدرسي وإنما يتطلب الجهد الجهيد، والله هو المعلم في النهاية "[2] الفقرات التي ستأتي ستلمح إلى العدة المنهجية المتظافرة في تكوين هذا النهج الذي سلكه التوحيديون، ليدخلوا به إلى نفس القرآن وقلبه، ليفصح عن تركيبة تماثل بناء الكون بمجراته وكواكبه ونجومه، ومن عمد إلى تحليله عليه أن يرقى إلى مستواه ولا يتعاطى معه كما يقرأ أي كتاب مدرسي، قُرر لاجتياز اختبار، بل سيستفرغ الوسع ويبذل الطاقة للاستخلاص منه، ليكون الله سبحانه هاديا، " أرجع الله سبحانه الاهتداء لسبل المجاهدة إليه.. فهي سبل يقررها هو سبحانه وتعالى لأنها تفضي إلى

1 موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ت.حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990، ص139.

2 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، 506.

مرتبة (الإحسان) فلا يكون التعرف إلى هذه السبل بمجرد (النظر العقلي) ثم ضبطها في (قواعد) سلوكية ومنهجية يلتزمها السالك. "[1] بل هي فيض من الحقائق تترى جراء تعاضد ملكات وعي متدرجة، تبدأ من الإحساس وتقفز إلى الحدوس الإشراقية.

" فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل والتوضيح والتحليل على آيات الله بتفاصيلها وكلياتها وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية ومصدر الحكمة الشاملة في التأمل معها بالتزكية الإلهية للإنسان، نزل هذا القرآن ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية ليبصر الإنسان كل شيء كما يريد الله أن يبصره وهو في خلاصته منهج الجمع بين القراءتين.. ثم تنزل القرآن كله فيما بعد ليفصل هذه الحقيقة ويعطي أبعادها في تجارب الأشياء من قبل"[2].

أوهم ضربة نقدية قاضية للتوجه التاريخاني؛ هو أن المتأمل لعبارات القرآن، يقف مشدوها، أمام الإصرار العجيب والمثير في آن لآياته على اقتحام فضاءات انطولوجية موزعة، تستدعي تجارب الخلق وصيرورتها بل وتصور مآلها في أوضاع معينة قبل حصولها وتحصل، مما يدل على امتلاكه لحكمة ركيزة مستوعبة للوجود كله، لكن لا يتحقق المقصود، إلا بتدخل الإنسان المزكى إلهيا، المكرم في طينته المندمج بوعيه في القرآن وبه في الكون، فيعرج ويرتفع إلى أكوان وعوالم تتيح له نظريا أن يبصر زمام الأشياء، ويتصور شبكتها المتحكمة فيها، فيخضعها ارتفاقا وجمعا، ويحوصل حقائق الأمور كما تنوع ورودها في تجربة كل نبي على حدى، فالقرآن والنبي خلاصة للتاريخ، والأفق المطلق الذي يستوعبه ويتعداه إلى فضاءات وجودية أشمل وأوسع.

---

1 حاج حمد: التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص2.

2 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 2، ص167.

وللدلالة نحيل على تجربة النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم، ذلك أنه"...ومن بين سائر الرسل والأنبياء تميزت خصائص أحمد الروحية بالعصمة الإلهية له، تماثلا مع مواقع النجوم التي لا تنفك عن مواقعها ومداراتها تماما كعصمة القرآن إلى مستوى الحرف في بنائيته، وبهذا تتوازن عصمة أحمد مع عصمة القرآن.. فذات أحمد معصومة، وفي خصائص (اسمه) أحمد (مكنونات) كمكنونات القرآن لا ينفذ إليها إلا طاهر النفس ليمسها.. فخصائص الاسم الروحي متعالية في فهمها على (العقل الطبيعي) المجرد "[1]. عرفانية التحليل لا تنفي قيمته فلسفيا، لأن التجربة القرآنية معرفيا لها مصداقها في شخص الحامل، وثمرته الثقافية المتوارثة في شكل حضارة أسبغت علومها على الإنسانية، وفي رحم التاريخ مكنة لتجربة ثانية تصحح بها مسار الإنسانية الواقعة تحت ضغط الطغيان لفقدان عصمة المرجعية والمصداق، وأوجب مسلك تفقهي يوجب " إدراك الطبيعة العلوية للخطاب القرآني واستشعار الحق الكامن فيه [حيث] يتطلب تجريد النفس من أهوائها والإنصات إلى معانيه بقلوب منفتحة صادقة في بحثها عن الحق، ويستدعي إعمال العقل لفهم النصوص"[2].

لكن الدرس التاريخاني يصر على استصحاب كافة الأدوات الحداثية وما بعدها للتعاطي مع القرآن بوصفه مجرد نص، إمعانا في التلبس والارتباط، ذهولا عن المصاحبات الرؤيوية لهذه المناهج لذا لا محيص عن التجريد، ومعناه نصب الوعي بكافة نوافذه، تلقاء القرآن بغير خلفيات سابقة، والإنصات القلبي إليه يتتابع سردا، والعمل على مراكمة المعاني وطبقاتها الدلالية، وتجييش أدوات التحليل والقراءة، فإن ذلك كله ينتهي إلى أن يقول القرآن

---

1 حاج حمد: المتصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص(6-7).

2 لؤي صافي: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998 ص ص (121-122).

الحق في شكل الحقائق المتنوعة الدالة على طبيعة الخلق وكيفية إيجاده وعمله وإفضائه"..ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن غياب الرؤية القرآنية هو أمس المشكلات.."[1] بالنسبة للعقل السليم بمعناه التنظيمي في التعقل والتشتت في التصور والتخبط في الحكم والعشوائية في التصرف، وبالنسبة للوعي الإنساني والغربي منه بالخصوص، فقدان نسق قيمي قادر على إرجاع التوازن إلى الثقافة البشرية وإعدادها بموجبات التكاملية والتوافق، حيث يتصالح العلم مع الوحي في تاريخ يلخص حضارة أخلاقية علمية، تفيد الإنسان من حيث ما هو. لكن...!.

في هذا الصدد يميل البحث إلى ".. أن فهم القرآن في كليته أمر مرتبط بفهم طبيعة القرآن نفسه إذ أن هناك فرقا جوهريا بين من يرى أنه كتاب حاوٍ لسور مفصلة تتضمن عبادات ومعاملات وبين من يرى فيه بالأخص سجلا إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية"[2]، وهنا نقر استحالة تشكل الرؤية الوجودية التوحيدية التي يتضمنها القرآن، بغير مقتضى المنطق الكلياني تصوريا، إذ التبعيضية كعملية تجزئة وتشتيت للحكمة القرآنية بالوقوف عند التفاصيل، تحرم المعرفة من شاملية النظر واتساعه، ونفس المنزع يعمل في إطاره محمد أركون، أين طبق المناهج التفكيكية والألسنية المجزئة عليه، لإظهار المعنى التاريخي فيه وفي مضامينه، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار تأثره بالعقل الفلسفي المعاصر الذي غلب عليه النزوع إلى التفكيك والتجزئة. ما سيحث الوعي البشري إلى العودة من جديد ليبحث عن الطابع الإنساني في التفكير، وفي محصلة العمل ليس سوى القرآن قادرا على منح المعرفة

---

1 المرجع السابق، ص127.

2 احميدة النيفر: النص الديني، والتراث الإسلامي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص98.

الحتمية المستندة إلى ناظم عقدي؛ ينظم بالمعنى المعرفي والمنهجي والتاريخي والحضاري، حيث يتراكب كل شيء في تجربة ملخصة لحال الإنسانية تاريخيا.

" رأيت أن استيعاب هذه المواضيع وغيرها عبر القرآن، وبدقة علمية تحليلية، سيقود في مجمل الطرح إلى الكيفية التي نستفتي بها القرآن في حالات الحياة وقضاياها، في الماضي والحاضر والمستقبل، أي أن نصل إلى قواعد وقوانين الإفتاء بالقرآن...عبر منهجه المحدد للغاية، أسلوب استمداد الرؤية القرآنية لكل ظواهر الحركة الكونية بخصائصها المتنوعة وأشكالها المختلفة"[1].

الفتوى لم يقصد بها المعنى الفقهي المباشر لآلية حل المشكلات الناشئة أو الظاهرة للملتزم في الحياة، بل يعني المشهد الحضاري لها، حيث تقف تجارب تاريخية بأكملها عارضة أزماتها على القرآن فيعمد إلى حلها بمنطقه ورؤيته، حال مماثلته للوجود بكافة أبعاده، والحركة الكونية وتشكلاتها على صفحة الصيرورة. ".. إنه تحول حاسم في طبيعة العمل التفسيري ضمن شروط لا تتحقق إلا عندما يقع التوجه لكشف الأزمة في أبعاد أكثر شمولية وعلى مستوى كوني"[2]

الخاصية المركزية للقرآن وما يقابله من جهد تفسيري أنه يريد إصابة الفهم السديد، بتلك الشاملية في تركيبته واستيعابه الشديد لبنية الكون ومساره ومصيره، ولتشكيل التاريخ وصيرورته، وللحضارات وتعاقبها وموتها، وللإنسان ومسيرته، وإلا فالتجزيء مهلك مهدر للقيم المعرفية المحتواة ضمنه."..والنظرة للقرآن ضمن مرحلتنا الراهنة تختلف في أسلوبها عن النظرة التي حتمتها أوضاع معينة، إذ أن نظرتنا إليه تأتي كنظرة منهجية بالدرجة الأولى ترقى

1 حاج حمد: القراءة التحليلية، ص1.

2 أحميدة النيفر: المرجع السابق، ص98.

من متفرقاته إلى كليته، ومن أجزائه إلى وحدته، ومن سطحه إلى مكنونه، بذلك نصل إلى فهم منهجية الحركة في الطبيعة والتاريخ ضمن الأطر التي يدفع الله بها وما علينا لدى هذا التمثل للمنهج القرآني إلا أن نطرح فعلنا على قاعدة الفعل الإلهي وضمن اتجاهه"[1]

ما زعمه التاريخانيون يتهاوى أمام توصيفات البحث، حيث التسوية في نمط التعاطي مع القرآن، بين أسلوب قديم متلبس بظروف ثقافية، وآخر جديد يرقى إلى التناول المنهجي العلمي، الذي لا ينساق خلف الجزئيات، بل يبحث عن الكل وحكمته، ويعمد إلى التوحيدية رؤية وأسلوبا يجمع العلم القرآني إلى بعضه، فلا يؤمن ببعض ويكفر ببعض معرفيا، ولا يقف عند المعطى الظاهر بل يسعى إلى استكناه المماثلات المنظومية للحق في القرآن من وجه، وفي الخلق ونواميسه من وجه آخر. " ليس في الأمر مغيبات مجهولة، فالمنهج بشموليته مضمن في الكلية القرآنية وليس لنا أن نفعل إزاء هذا التضمين سوى معاناة الاستخراج بالتدبر والتفكير والربط والتوليد.. إنه نوع من التعامل العميق مع سجل كوني مفتوح تنتقل إلى نفوسنا من خلاله مبادئ صياغته وأحكام علاقاته.."[2] أليس تعجلا للحكم أن يقال: القرآن كتاب اندرست طاقاته واستهلك ما وضع من حوله من علوم، وأن يوصف بأنه صندوق أحكم إغلاقه، وألغز معناه، فلا مشرع إليه. القرآن يقتضي التدبر والعمل الجاد المتمعن للوصل بين مكوناته، حيث الحق منشور ومعلن، وعطاؤه يتناسب طرديا والجهد المبذول والعدة المنهاجية المحملة بقصد الولوج إلى عالمه، وبغير هذا التوجه، تصير الكتب الأدبية القديمة منها والحديثة أفضل منه وأرقى، وليت الحكم لا يكون متعجلا، إذ تجيش الأساليب الكثيرة لفهمها ألسنيا، وسيميائيا، وانثربولوجيا، بتعميم

1 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص 343.

2 المصدر نفسه، ص343.

التحليل عن الموقف المهدر حتى إلى الاتجاهات اللاهوتية المجزئة، أين تكون حصيلته".. عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، ودون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة "[1] فالحاجة ماسة إلى منح الأسبقية للطريقة الكليانية بمنطقها، في فتق حواصل القرآن النظرية، فتندلق نظريات ومفاهيم ومعارف تملك أن تجيب الحياة، بل وتؤسسها بإمكانيات متجددة ومفتوحة.

"... لم يغيب الله المنهج في القرآن إلا كما غيب قوانين الطبيعة في حركة الظواهر فكما يعاني العالم الطبيعي حتى يستخرج المكنون في قانون الحركة، كذلك هي العلاقة في مكنون القرآن، علاقة بالوعي والمعاناة مع المكنون"[2] فمن أشكل على القرآن بلغز، فليحل إلى الكون، وكما استطاع العلم أن يفصح عن علاقات الظواهر ومركباتها وارتباطاتها، وصاغها معادلات وقوانين، كذا يقدر مع القرآن، شرط أن يبذل ويجتهد، مستعينا بما لديه من استعداد ورغبة.

المردود الفلسفي للتحليلات المشيرة إلى القرآن في المشروع البديل، إنه "عبر الكتاب تسقط تلقائيا كل التفرعات الفلسفية التي مزقت وحدة الإنسان العقلية وجعلته نهبا لروح انفصامي بين مادية وغيبية"[3] فقد أبرز المنهج الجمعي كيفية المزاوجة بين الغيبية والمادية في منطق فهم عبر منهجية القرآن، المظهرة لفعالية الخلق الكوني، المترجمة للحضور الإلهي في الطبيعة والتاريخ من غير أن تُسلب هذه الجهة لتلك والعكس.

---

1 محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، د ت، ص 11.

2 حاج حمد: المصدر السابق، ص344.

3 حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص 345.

خاتمة:

عمدنا إلى بسط مضامين الخطط التاريخانية المقررة بأهدافها وآلياتها وعملياتها، وكيف أنها تنتهي حتما إلى إهدار المكنة المعرفية والمنهجية والحضارية للقرآن ؟ وكيف تؤول به إلى اختزال مخل يجعله نصا أدبيا ممتازا، لكنه ينتمي إلى مرحلة قديمة بكافة حمولاتها وسقفها الفكري. وهذا مدعاة إلى جدوى الوقوف عند تأسيسات ثلة من المفكرين التوحيدين للاطلاع على الطرح الابستمولوجي الجديد لمفهوم الوحي وفاعليته في التاريخ ومنه، خاصة مشروع الابستومولوجيا الكونية الإنسانية عند محمد أبو القاسم حاج حمد (2004)، حيث نظر إلى القرآن قرآنيا، وكيف استطاع أن ينقله إلى خط ثالث ذي طموح لنَسْق الجهود الثقافية كافة تحت مظلته في غير تعصب ولا شوفينية أو إهدار. فالمضامين القرآنية تتجاوز السقف المعرفي للقرن السابع، وأسباب النزول هي مناسبات ظهور الأحكام وليست عللا موجبة، والمفردة القرآنية عطاؤها المعرفي متنوع، أجابت علماء الأمة السابقين، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وفلاسفة وصوفية، وكذا تستطيع أن تفعل الآن في مواجهة الحداثة بأساليبها المختلفة، فهي لا تخلق على كثرة الرد، ثم مناجزة أحكامه للجاهلية وقيمها والدعوة إلى تجاوزها، ما يدل على إصرار شديد لتخطي حدود ذهنية ونفسية وعقلية إنسان ذلك الزمان، ثم هو في جدل طافح مع التجربة البشرية لدفعها إلى الأفق المبين والبحث عن سبيل الحق ولتستبين سبيل المجرمين، ودعوته إلى الانفتاح على التجارب المختلفة وتصويبها من خلال النماذج الكاملة في الممارسة النبوية، وجعلها مركزا لتسديد الممارسة البشرية في كل ظرف، ما ينتهي إلى الإقرار بقيوميته وحضوره المستمر في خضم التجربة الوجودية البشرية، وليس دليلا أكثر من الأساليب المتوسل بها تُتَجَاوَزُ ويعفى عنها، أما القرآن فنص مركزي حاضر وفعال، لذا من اللازم ألا نقول بتاريخيته، وإلا عطلنا

حاكيمته المتعدية للزمكان، وألا نقول بتعاليه، وإلا أسلمناه إلى العجز عن مواكبة النسبي ومحاكمته إلى أحكامه وقيمه، بل أسلم الرأي القول بمحايثته للتاريخ، فهو متعال من جهة المصدر، وحال من ناحية المادة والأدوات، لذا يمكنه أن يحكم التاريخ ويولد فيه تجارب كثيرة متنوعة، تجيب الإنسان عن مشكلاته، ويدفع به إلى التعالي والرغبة في المثل الأعلى المفتوح، وهنا يتنصب بشرا مكرما يستحق الخلافة، ويؤدي العبادة، ويسعى إلى العمارة، ويحقق الخيرية والريادة، فتحق له الشهادة والوراثة.