

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

قسم الفلسفة



كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

بعنوان:

"النص القرآني وآليات الفهم المعاصر"

إشراف الأستاذ:

بومدين بوزيد

إعداد الطالب:

حمادي هواري

لجنة المناقشة:

- | | | |
|--------|-------------------|--------------------|
| رئيساً | عبد اللاوي محمد | - الأستاذ الدكتور: |
| مقررًا | بوزيد بومدين | - الأستاذ الدكتور: |
| مناقشا | تلايلية العربي | - الأستاذ الدكتور: |
| مناقشا | وارث أحمد | - الأستاذ الدكتور: |
| مناقشا | عبد الرزاق قسوم | - الأستاذ الدكتور: |
| مناقشا | جمال الدين قويميش | - الدكتور: |

السنة الجامعية: 2012-2013.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ:

"قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلَّمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"

الآية: 109 من سورة الكهف.

الإهداء:

إلى كل من يعمل ويتجدد لكي ينجح في الدنيا والآخرة.

كلمة شكر:

نشكر كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد، وعلى

رأسهم الأستاذ المشرف: بوزيد بومدين.

والأستاذ: بوعرفة عبد القادر على توجيهاته القيمة.

مقدمة

مقدمة:

ارتبط الفكر الفلسفي العربي المعاصر بمجموعة من الإشكاليات والثنائيات، أهمها: الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتراث، النص القرآني والمناهج المعاصرة، هذه الثنائية الأخيرة أصبحت في الفترة المتأخرة، أكثر إشكاليات الفكر العربي طرحا وتداولاً، بعد المستجدات الطارئة على واقع العرب والمسلمين من جهة، والتطورات الحاصلة في مناهج وأدوات فهم النصوص من جهة أخرى، وهي ما ترتب عنها دعوات مختلفة ومتنوعة إلى قراءة جديدة للنص القرآني، حمل رايتها أقطاب الفكر العربي المعاصر مثل: 'أركون' و'الجابري' و'أبو زيد' و'حنفي' و'المرزوقي'... الذين جعلوا محور اهتمامهم، التطلع إلى تأسيس قراءة جديدة للقرآن الكريم، تستثمر فيها آليات الفهم المعاصر، يتم من خلالها تجاوز القراءة الكلاسيكية التبجيلية له، ونقله من الفهم الإيديولوجي إلى الدراسة العلمية الموضوعية.

فنتيجة للتغيرات الحاصلة في القرن العشرين في العالم العربي الإسلامي على وجه الخصوص، وأهمها تخلف العرب عن الركب الحضاري وانتشار الحركات الأصولية والمتطرفة وظواهر الإرهاب... في حين وصول الغرب إلى فترة ما بعد الحداثة وبلوغ أوج التطور في شتى الميادين، وانطلاقاً من التقدم الحاصل في البحث الفلسفي والعلمي في الفكر الغربي المعاصر، الذي أفرز جملة من الأدوات والآليات الجديدة لقراءة النصوص وفهم المقدس، فكر فلاسفة العرب المعاصرين في تجاوز هذه الأوضاع، عن طريق استثمار آليات القراءة المعاصرة في تأسيس فهم جديد للنص القرآني، تكون مراعية لتلك المستجدات الحاصلة على مستوى الوقائع، وعلى مستوى المعرفة في الوقت نفسه، من أجل بلوغ الحداثة ومواجهة التخلف وما صاحبه من أزمات مختلفة حالت دون تقدم الأمة العربية والإسلامية.

عندما نعود إلى آراء وأفكار أساطين الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ولاسيما تلك التي تتعلق بقراءة أو إعادة قراءة التراث كما طرحنا في الفترة المتأخرة -في النصف الثاني من القرن العشرين- نجد أن محور

اهتماماتهم هو تأسيس قراءة جديدة للنص المحوري للدين الإسلامي ألا وهو القرآن الكريم، قراءة تتجاوز فهمه الكلاسيكي أو تعمل فهمه فهما جديدا ومعاصرا عن طريق تحديد آليات وأدوات قراءته على وجه الخصوص، حيث قدموا قراءات نقدية للآليات الكلاسيكية التي كانت وما تزال تهيمن على فهمه إلى يومنا هذا بإشراف الفقهاء والمفسرين، كعلوم القرآن الكريم وعلوم اللغة العربية، ومنهجي التفسير والتأويل الكلاسيكيين، داعين إلى ربط النص القرآني بأدوات الفهم الجديدة عن طريق الاستفادة من المنجزات العلمية والمنهجية الراهنة التي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر في مجال قراءة النصوص، كالبنوية والهرمينوطيقا والسيميوطيقا والتفكيك... .

تبعا لما سبق يتبين لنا أن هناك إشكالية لقراءة النص القرآني اليوم، تبلورت منذ فجر وجوده، وهي لا تتعلق بمضمونه فقط كما يبدو لنا، بل ترتبط بصورة أوثق بالآليات والمناهج التي استخدمت في فهمه وقراءته، حسب ما طرأ عليها من تغير وتطور في مختلف المراحل والعصور، حيث أن التعامل مع القرآن الكريم، بدأ بالتفكير في ربطه بعلوم خاصة به كالمكي والمدني وأسباب النزول...، ثم ارتبط بالتفسير وفق أشكاله المختلفة كالتفسير بالرأي أو بالمأثور... فالتأويل بأنواعه المختلفة كالكامي والصوفي...، وانتهى في الفترة المتأخرة إلى الحلم أو التطلع إلى ربطه بدراسة تستفيد من العلوم الإنسانية والاجتماعية ومن ما أفرز التقدم العلمي من مناهج وآليات معاصرة في فهم النصوص كالسميولوجيا والتفكيك...، وبالتالي مرّ تطور إشكالية قراءته، عبر مراحل متسلسلة يمكن تتبعها كما يلي:

في المرحلة الأولى لتزول القرآن الكريم، بعد انقضاء العصر الجاهلي وبداية الإسلام، كان التعامل معه يتم عن طريق العودة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي كان يعتمد على ما يوحى إليه من ربه في الرد على أسئلة اليهود والمشركين وتفسير الوقائع، حيث أن التاريخ يبين أنه كثيرا ما كان يتردد في الإجابة على الأسئلة التي تطرح لديه من مختلف الفئات، ولم يقدم لها أجوبة إلا بالرجوع إلى الجواب القرآني لها عن

طريق نزول آية أو سورة تحدد له ذلك، بل كان يجزن لانقطاع الوحي، وهو ما يعكس أنه كان يفوض الكثير من المسائل إلى ربه وينتظر موقف القرآن الكريم منها ليفسرها بعد ذلك مستعينا بمعطيات الوحي، كما عمل الصحابة بدورهم على استشارة النبي في مختلف المسائل المتعلقة بفهم الآيات، ولم يعتمدوا تفسيراتهم الخاصة لها إلا إذا كلفهم النبي بذلك، مثلما يعرف في دعوته للصحابي 'ابن عباس' بتعلم التأويل، فقد كانت مهمتهم الرئيسية في عهد النبي المحافظة على القرآن الكريم من الضياع تجلت في قيامهم بجمعه وتدوينه، وبالتالي كانوا يعتمدون في تفسيرهم لمختلف السور والآيات على أقوال النبي ومواقفه وأفعاله وتقرياته دون أن يكلفوا أنفسهم بذلك، ولكن أمية النبي صلى الله عليه وسلم واعتماده على الوحي والتزليل وعدم تدخل الصحابة في قراءة القرآن الكريم إلا بإذنه، لا يجعلنا ننكر تبلور أولى آليات قراءة النص في عهده والمتمثلة في علوم القرآن الكريم التي كانت منطلقا لظهور البوادر الأولى للتفسير آنذاك.

في المرحلة الثانية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ظهرت الحاجة إلى قراءة القرآن الكريم، وفق المستجدات الحاصلة، على مستوى الواقع وما حمله من أحداث، وعلى مستوى المعرفة وما حملته من أفكار جديدة للثقافة العربية الإسلامية الناتجة عن الاحتكاك بين العرب والعجم، هذين المستويين ترتب عنهما تأسيس مناهج وطرقا متعددة في فهم النص القرآني، أرست دعائم تفسيرات وتأويلات تتماشى والمشاكل السياسية والاجتماعية والثقافية الحاصلة آنذاك وعلى رأسها مشكلة الخلافة وغيرها من قضايا العقيدة والشريعة، حيث أن مختلف المشاكل والقضايا التي عاشها وطرحها المسلمون في مختلف العصور، لا نكون مبالغين إن قلنا: أنها نمت وترعرعت في كنف مشكلة التعامل مع النص القرآني بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، أي بعد غياب المفسر لها وهو النبي المؤيد بالوحي، وهو ما فتح المجال للبشر الذين لم يجدوا مفرًا من العودة إلى النصوص القرآنية ومساءلتها وفهمها لتدبير شؤونهم وقضاء حوائجهم، وهنا تضاربت الآراء في فهمه بتنوع الفرق وعلى رأسها السنة والشيعة والخوارج...، فظهرت الحاجة الملحة إلى إيجاد آليات

كفيلة بفهم مناسب للنص القرآني تجلت في تنوع التأويلات واختلافها بين الفرق والمذاهب، وقد توجت هذه المرحلة بظهور علم أصول الفقه كأول علم يبحث في طرق استخراج الأحكام من النصوص الأصلية وأهمها وأولها النص القرآني، تم بموجبها تقنين التعقل البشري للنصوص وعلى رأسها النص القرآني، الذي ترتب عنه منهج التفسير بوضوح، وتأسيس قواعد ثابتة له، تجسدت في نوعيه، التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، اللذين في إطارهما ترعرعت مختلف آليات قراءة القرآن الكريم لاحقاً.

في المرحلة الثالثة ظهرت اهتمامات كل من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة بالنص القرآني في إطار فهمه حسب إشكالية الظاهر والباطن، التي عبرت عن منعرج حاسم في تأويله، ترتب عنه تطوراً واضحاً في آليات قراءته تجلت في أصناف متباينة من التأويلات، منها التأويل الكلامي الذي عمل كشف باطن الآيات المتشابهات -على وجه الخصوص- من أجل الدفاع عن العقيدة ومن أهم رواده المعتزلة والأشاعرة، والتأويل الفلسفي القائم على النظر العقلي والبرهان والمنطق تجسد في قراءة الفلاسفة للنص القرآني ومن رواده 'ابن رشد'، والتأويل الصوفي الذي اهتم بالذوق واتخذ القلب وسيلة لفهمه حسب فهم أثره الباطني عليه، في إطار المعرفة الذوقية والتجربة الوجدانية، التي تمنح العارفين معرفة قلبية يستطيعون بواسطتها فك أسرار ومعاني الآيات الباطنية ومن أقطابه الشيخ 'محي الدين ابن عربي'...، فقد عبرت هذه المرحلة عن فترة حاسمة في قراءة النص القرآني وتطور آليات فهمه لأنها أرست دعائم القراءات التأسيسية وأصناف التأويلات الكلامية والفلسفية والصوفية.

في المرحلة الرابعة في الفكر الحديث وبداية الفكر المعاصر، تواصل الاهتمام بالنص القرآني، وتعددت مناهج وتطورت آليات قراءته حسب المستجدات الواقعية والفكرية للفترة التي وجد فيها، فإلى جانب الدراسات الإستشراقية التي ظهرت خارج البيئة الإسلامية واهتمت بالمنهج الفلولوجي في فهم القرآن الكريم لغايات متعددة تتراوح بين العلمي والإيديولوجي، تبلورت في هذا العصر داخل الثقافة العربية الإسلامية

خطابات جديدة جعلت همها المركزي استثمار فهم النص القرآني في الخروج من برائن التخلف، الجهل، محاربة البدع، وغيرها من السبل التي تؤدي إلى يقظة الشعوب العربية ونهضتها، منها من حاول إعادة القراءة التأويلية للنصوص القرآنية باستثمار أفكار المعتزلة مثل 'محمد عبده' و'جمال الدين الأفغاني'، ومنها من حاول العودة إلى الرؤية الحنبلية التيمية في التعامل معها ورفض تأويلها، ومنها من سلك النهج الصوفي في فهمها 'كالأمير عبد القادر'، وبالتالي قد تبلورت في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر الأسس الأولى لما تسمى بالخطابات النهضوية على وجه الخصوص، التي حاولت استلهاً شروط التحضر والتمدن بالدرجة الأولى كأرضية تتحرك فيها مسألة الاجتهاد وإعمال العقل كمنطلق للتعامل مع النص القرآني، ورغم أنها في مسألة آليات فهم النص القرآني ظلت وفية للمناهج الكلاسيكية أي التفسير والتأويل، إلا أنها قد أضافت إليهما بعض العناصر توسع دائرة التأويل، وتفتتح على الآخر، وتستفيد من العلم، حيث تبني فهمها للقرآن الكريم من التغيرات الحاصلة التي تصب في مجملها في هاجس تقدم الغرب وانحطاط المسلمين، للبحث عن سبب يخرج العرب من مأزق التخلف، وهو ما يجعل قراءتها للقرآن سلفية أم إصلاحية هدفها انتشال الشعوب العربية من برائن التخلف وإلحاقها بقطار التمدن.

في المرحلة الخامسة في النصف الثاني من القرن العشرين أو في الفترة المتأخرة منه، ونتيجة لتأثر كوكبة من الفلاسفة المسلمين بتطور الأبحاث الفلسفية والعلمية في الغرب، تطورت لديهم الدراسات حول القرآن الكريم و انتقدوا الآليات الكلاسيكية في فهمه في جوانبها المختلفة، متأثرين بمستجدات الواقع من جهة، و بالتطور الحاصل في آليات ومناهج قراءة النصوص الدينية في الغرب من جهة أخرى، حيث دعوا إلى الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية وبالتحديد من ما ترتب عنها من آليات القراءة الجديدة، التي انتهجت في فهم النصوص في الفترة المتأخرة، وعلى رأسها تلك التي تحمل طابعاً دينياً، حيث فكروا في نقلها إلى النص القرآني محاولين تكسير وتحطيم تلك الدعوات الراضية لهذه المهمة، عن طريق

الاستفادة من التحليل التاريخي والنفسي والأنثروبولوجي والألسني والسميائي والتفكيكي... وغيرها من الآليات في تحليل ظاهرة الوحي القرآني عامة و قراءة وفهم النص القرآني على وجه الخصوص.

انطلاقا من تتبع مسار التعامل مع النص القرآني، ندرك أنه يطرح إشكالية حول قراءته وفهمه، ليست وليدة الفترة الراهنة، بل تبلورت منذ فجر الإسلام و صاحبت كل فترات الحضارة العربية الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وهي لا تقتصر على الاختلاف حول مضامينه بل تجد صدى كبيرا حول آليات وأدوات قراءته، التي عرفت تطورا وتغيرا كبيرا عبر العصور.

الإشكالية:

تتعلق بالبحث في العلاقة بين النص القرآني و آليات الفهم المعاصر المطبقة في قراءة النصوص بأشكالها المختلفة، هل توظيفها في النص القرآني يعتبر مستحيلا بحكم طبيعة هذا النص ومميزاته واختلافه عن النصوص الأخرى أدبية وعلمية وفلسفية أم أنها أساس الفهم العلمي والموضوعي والفعال له بعيد عن سياق القداسة والإيديولوجيات التي حاكتها قرائح البشر حوله والتي ما فتئت تكبل فهمه الحقيقي الذي من شأنه أن يخرجنا من برائن التخلف وينقلنا إلى مصاف الحضارة؟

يمكن أن نؤسس صياغة أخرى أكثر دقة للإشكالية وهي: إذا كان النص القرآني يرتبط بالوحي الإلهي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فهل يترتب عن ذلك أنه خطاب سماوي متعال متزه عن استخدام آليات الفهم الناتجة عن تطور الفكر البشري، ويجب إنكار أنه نص أو خطاب موجه للإنسان يفهم حسب السياق التاريخي والاجتماعي ومعطيات العصر الذي يوجد فيه بالاستفادة مما توصل إليه الفكر من آليات الفهم المطبقة على النصوص الأخرى، وبالخصوص تلك الآليات التي توفرها العلوم والمناهج اليوم كالأنثروبولوجيا والهرمينوطيقا والسميائيات والتفكيكيات..؟ وإذا كانت هذه الآليات تأسست وترعرعت في ثقافة أجنبية تقوم على تصورات ومفاهيم غريبة على البيئة العربية والإسلامية التي وجد فيها القرآن

الكريم، فهل هذا ينبغي إمكانية تطبيقها على فهمه واستخراج معانيه ولاسيما إن وجدت في أساسها لتطبيق على نصوص بشرية؟

الفرضيات: من خلال هذه الإشكالية نسعى إلى الدفاع عن خمس فرضيات جوهرية وهي:

-أولاً: تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني هو سعي إلى تجاوز مفهوم الوحي الكلاسيكي ومفاهيم القداسة والتبجيل والتعالي التي قام عليها، أي اعتبار الوحي القرآني خطاباً إلهياً موجهاً للبشر متعلقاً بواقعهم ومواقباً لمستجداته، وظاهرة لا تختلف عن الظواهر الإنسانية والاجتماعية وحتى الطبيعية، ونصاً لا يختلف عن النصوص الأخرى بشرية أو دينية، وهذا ما يجعل من الممكن أن يقرأ بالآليات نفسها المطبقة في تحليل الخطاب ودراسة الظواهر وفهم النصوص كما تطرح في فهمها المعاصر.

ثانياً: تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني هو الحلقة الأخيرة في مسلسل إشكالية تطور أدوات فهمه، التي تبلورت منذ ميلاده الأول واستمرت إلى غاية يومنا هذا، كما أن اختلاف مدلولاته في شتى الأزمنة والأمكنة وبين الأفراد والفرق والمذاهب يبين أن فهمه ليس ثابتاً وليس واحداً بل متنوعاً ومتعددًا بتنوع وتعدد وسائل فهمه المتاحة في مختلف الفترات وآخرها الآليات المعاصرة في قراءة النصوص.

ثالثاً: تفهم إشكاليات العلاقة بين أدوات الفهم المعاصرة والنص القرآني، في إطار مختلف القراءات الفلسفية المعاصرة للقرآن الكريم أو ما تسمى بالقراءات الحداثية له، التي تجسدت عند رواد الفكر العربي المعاصر، وعلى رأسهم 'محمد أركون' الذي أرسى دعائم مشروع طموح حول تطبيق مختلف آليات الفهم المعاصر في قراءة القرآن الكريم، و'نصر حامد أبو زيد' الذي ألح بدوره على التعامل مع القرآن كنص وخطاب بالاستفادة من الهرمينوطيقا والسميائيات، فبهذين النموذجين يمكن كشف الخطوط الكبرى لمسألة العلاقة بين النص القرآني وأدوات القراءة المعاصرة من حيث مفاهيمها وأرضيتها وتطبيقها.

رابعاً: الربط بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، يطرح تداعيات لدى رجال الدين خاصة، لا يمكن القول أنها ذات طابع ذاتي أو إيديولوجي أو القول أنها تتبع عقيدة المسلم وهي مجرد رؤية كلاسيكية تبجيلية...، بل هي بحاجة إلى الإثارة ولاسيما فهم جانبها النقدي الموضوعي.

خامساً: تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، ما زالت مشاريع قيد التأسيس لا يمكن الجزم بفشلها وخطورتها على فهم القرآن الكريم، لكن تفتقر إلى شرط التبيئة والتناسب مع الموضوع، وهي في حاجة إلى الترشييد في الاستخدام فقط.

إذن حسب الفرضيات السابقة يمكن أن يفهم ويقراً القرآن الكريم بالآليات الجديدة التي توصل إليها العقل البشري في قراءة النصوص الأخرى باعتباره سلطاناً يمكن النفاذ به إلى أعماق معاني النص القرآني بغض النظر عن مصدره وصفاته، لكي يكون معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا بتعبير 'الجابري'، وحقيقة الخطاب القرآني كخطاب متميز عن النصوص البشرية في الكثير من الخصائص، لا يمكن أن تتناقض مع تطبيق آليات فهم النص مهما كان شكلها ونوعها، ما دامت تحترم طبيعته وما دام همها توحي الدراسة العلمية والبحث عن الحقيقة بالدرجة الأولى، وإن ظهر التناقض فيما يدل على نقص أو قصور في جملة الآليات المطبقة، أو إلى سوء استخدامها عند روادها، ولا يمكن الحكم بعدم صلاحيتها قبل تطبيقها وتحت شعارات القداسة والغيب، لأنه لا يختلف عن الصرفة التي تحجج بها البعض قديماً للقول بإعجاز القرآن الكريم، و حتى إن كانت غير ملائمة وتنتهك حرمة النص كما هو شائع، فهدفنا الجوهرى هو بلوغ نقد موضوعي لها يتحرر من الأحكام المسبقة والإيديولوجيات المهيمنة على عقول المسلمين.

تصميم البحث: تتكون الأطروحة من مقدمة تضمنت مدخلا تاريخيا ومنهجيا للموضوع، وخمسة فصول،

كل فصل يتكون من ثلاثة مباحث كما يلي:

- الفصل الأول: جاء بعنوان **-الوحي القرآني من القداسة إلى الدراسة-** سنحاول فيه إلقاء نظرة على طبيعة الموضوع الذي نشتغل في حقله من جهة، وعلى طبيعة الأدوات التي نريد أن نتحدث عن علاقتها بفهمه من جهة أخرى، حيث سنطرح حسب ثلاثة مباحث: المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني، آليات الفهم المعاصر وتحديد مفهوم الوحي القرآني، المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني.

- الفصل الثاني: جاء بعنوان **-إشكالية قراءة النص القرآني وتطور آليات فهمه-**، سنسعى فيه إلى تقديم أرضية جينالوجية وكونولوجية لموضوعنا، حيث نطرح فيه إشكالية قراءة القرآن الكريم حسب مسارها التاريخي عبر العصور وانعكاساتها على تطور آليات فهمه، وفق ثلاثة مباحث: إشكالية قراءة النص القرآني- المفهوم والأرضية-، إشكالية قراءة القرآن الكريم في القراءات الكلاسيكية، إشكالية قراءة النص القرآني في القراءات المعاصرة.

- الفصل الثالث: نطرح فيه نموذج من أكبر الفلاسفة الذين حاولوا الربط بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ألا وهو 'محمد أركون'، لذلك سنعالج **-النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة عند 'محمد أركون'**، لأن هذا الأخير صاحب مشروع طموح يتطلع إلى الربط بين مختلف أدوات الفهم الجديدة والنص القرآني، سنحاول استعراضه في ثلاثة مباحث: أشكالية مفهوم الوحي القرآني، نقد الإسلاميات الكلاسيكية وتأسيس الإسلاميات التطبيقية، تطبيق آليات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني.

- الفصل الرابع: سنواصل فيه استعراض نماذج من الفلاسفة، الذين طرحوا مسألة العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر بإسهاب أكثر، حيث نطرح **-النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة عند 'نصر حامد أبو زيد'**، لأن هذا الأخير يتميز بالكثير من الخصوصيات في الاستفادة من المنهج اللغوي المعاصر والدراسة التأويلية في قراءة القرآن الكريم، سنحاول على ضوءها التعرض إلى ثلاثة مباحث: ماهية النص القرآني، الهرمينوطيقا والنص القرآني، السميائيات والنص القرآني .

- الفصل الخامس: سنستعرض فيه -تداعيات تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني-، هذه المحطة الأخيرة نسعى من خلالها إلى البحث عن حدود ومعوقات تطبيق الأدوات المعاصرة في قراءة النص القرآني، مع التطلع إلى البحث عن إمكانية لترشيد استخدامها فيه وفق قراءة فعالة ومناسبة تكون مراعية لخصوصياته ومقاصده في الوقت نفسه، وذلك باستعراض ثلاثة مباحث: رؤية نقدية على تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، نحو إبداع موصول في قراءة النص القرآني عند 'طه عبد الرحمن'، رؤية استشرافية.

المناهج المتبعة: من أجل إنجاز التصميم السالف الذكر، سنعمد جملة من المناهج، أهمها المنهج التاريخي الجنيالوجي حيث نطرح إشكالية تطور قراءة القرآن الكريم في مختلف العصور لكي ندرك الأرضية التي تبلورت فيها الدعوات إلى تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني، و المنهج الوصفي التحليلي عن طريق وصف وتحليل مختلف المفاهيم والأفكار والآراء المتعلقة بتطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، ونظرا لشساعة الموضوع وتعدد أقطابه فضلنا أن نعتد نموذجين مشهورين قدما محاولات رائدة حول موضوعنا هما 'أركون' و'أبو زيد'، والمنهج النقدي حيث نبين تداعيات الربط بين آليات الفهم المعاصرة والنص القرآني، عند الفقهاء أو عند الفلاسفة بالاستعانة بأفكار 'طه عبد الرحمن'، إذن الاتجاه العام لمنهجنا هو الوصف والتحليل والنقد لأشهر الآراء المختلفة حول تطبيق المناهج المعاصرة في قراءة النص القرآني.

الدراسات السابقة للموضوع: نعتقد أن موضوعنا تكريس واستمرار لمشاريع تبحث في طبيعة ومسار وأفاق العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حيث سنستفيد من محاولات مختلف الباحثين في ميدانها، من أمثال: مالك بن نبي، أركون، أبو زيد، الجابري... لكي نكمل مسيرة مختلف الدراسات الأكاديمية في طرحها، حيث أن هناك العديد من الرسائل والأطروحات تتعلق بموضوعنا، منها 'النص

القرآني بين التفسير والتأويل' بجامعة وهران-الجزائر-، التي طرحت مسائل مختلفة حول هاتين الآيتين في فهم النص القرآني معتمدة على نماذج 'الطبري' و'أركون'، و'الهرميوطيقا والنص القرآني' بجامعة ظهر المهرز فاس-المغرب- التي بدورها قامت بالبحث في حيثيات العلاقة بين الهرميوطيقا والنص القرآني،... وهناك أطروحات متنوعة للدكتوراة في مجال الموضوع في أقسام مختلفة لا تقتصر على الفلسفة بل تتجاوزها إلى أقسام الأدب واللغة العربية والشريعة الإسلامية التي تطرح مسألة آليات الفهم المعاصر وعلاقتها بالنص القرآني في دراسات أكاديمية متنوعة ومتعددة الأشكال.

صعوبات البحث: واجهتنا الكثير من الصعوبات أثناء معالجتنا لموضوعنا، أهمها: حساسيته وخطورته التي جعلتنا نتحير في طرح الكثير من مسائله، شساعة مجاله وصعوبة الإمساك بتفاصيله والإلمام بها ذلك لأن آليات الفهم المعاصرة متعددة ومختلفة ومن الصعب جدا فهمها فهما مجملا ومفصلا، تنوع وتعدد المؤلفات والدراسات في ميدانه حيث من الصعوبة فهمها وقراءتها أحيانا ولاسيما من حيث مراعاة مختلف الخصوصيات المتعلقة بميدان طرحها، فدراستنا تحتاج إلى الكثير من الصبر وسعة الاطلاع على المستجدات في المجال العلمي والمنهجي من أجل المعرفة العميقة بجباياها وأسرارها، وتظل موضوعا إن لم نقل حلما وطموحا محفوفًا بالمزالق والمخاطر، غايته القسوى التطلع إلى بحث خاص يجعل النص القرآني محكا للمناهج والآليات وليس العكس كما هو سائد.

مستجدات وأفاق البحث: من خلال بحثنا في إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، نصبوا إلى إعداد دراسة شاملة لها من حيث مفاهيمها ومسارها وتبلورها ونقدها وعلاقتها بالقراءات الحديثة، وما أثارته من تداعيات، ويبقى موضوعنا ثريا ومثيرا و معينا فكريا لا ينضب نتوخى البحث فيه بعلم لم نؤت منه إلا القليل، والله هو الموفق في كل حال ومآل.

مدخل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي:

ترتبط إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر بمجموعة من المفاهيم أهمها:

1- القرآن الكريم:

- لغة: جاء في لسان العرب "معنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور ويضمها... وقرأت الشيء قرآنا: جمعته وضممته بعضه إلى بعض... وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض، وهو مصدر كالغفران، قال: وقد يطلق على الصلاة لأن فيها قراءة، تسمية للشيء ببعضه، وعلى القراءة نفسها، يقال: قرأ يقرأ قراءة وقرآنا⁽¹⁾، حسب هذه التصورات يرتبط لفظ القرآن بمفهومين جوهريين هما: القراءة والجمع.

- اصطلاحاً: يمثل " كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد نزل منجماً في نيف وعشرين سنة على حسب الحوادث والمناسبات، وأغلبه نزل في مكة وضواحيها (85) سورة، وهذا القسم يسمى المكّي، والباقي نزل في المدينة ويسمى المدني، ولكل قسم ميزات لا نجدتها في القسم الآخر، ومجموع سورته 114 سورة تتراوح من حيث الحجم، فأطول سورة هي سورة البقرة، وتضم 286 آية، أقصر سورة هي سورة الكوثر، وتضم 3 آيات، ولكل سورة اسم خاص بها، وقد تسمى السورة الواحدة بأكثر من اسم، وعدد آياته 6616 آية.

جاء اسم القرآن من عند الله رغبة في مخالفة العرب فيما يسمون كلامهم، فسمي ما أنزل على نبيه قرآنا كما سمي العرب أشعارهم ديوانا، وسمى بعضه سورة، كما سمو بعض ديوانهم قصيدة، وسمو بعض السورة آية كما سمو بعض القصيدة بيتا، وآخر الآية هي الفاصلة كالكافية، وهذا جزء من إعجازه.⁽²⁾

¹ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2005، ج1، ص133-134.

² التوينجي محمد، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج2، ط1، 1993، ص703-704.

من خلال المفهومين السابقين، القرآن الكريم في المفهوم اللغوي يرتبط بكلمتين هما-القراءة- و-الجمع- بينما في الاصطلاح يمثل كتاب أنزله الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة يضم مجموعة من السور كل واحدة منها تتضمن مجموعة من الآيات.

2-التفسير: يمثل أقدم المناهج وأكثرها شهرة، وهو:

- في اللغة: مشتق من الفعل فسر من الفسر، حيث "يقال فسر شيء يفسره بالكسر، ويفسره بالضم، فسرا وفسره: أبانه والتفسير مثله، الفسر كشف مغطى والتفسير كشف المراد عن لفظ المشاكل، ويرتبط به الاستفسار وهو السؤال عن التفسير، كما يرتبط بالفسر كذلك وهو نظر الطبيب إلى الماء، وكذلك التفسره وهي البول الذي يستدل به على المرض وينظر فيه الأطباء ويستدلون بلونه على علة العليل⁽¹⁾، فمعنى التفسير في اللغة هو البيان والكشف والإيضاح لما هو مغطى أو غير واضح وإظهار ما هو خفي.

- في الاصطلاح: يفهم كمنهج للتعامل مع النصوص القرآنية، وهو "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومحملها ومفسرها"⁽²⁾، وهو كذلك: "اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"⁽³⁾ ويمكن القول أن التفسير عند علماء الدين منهج لفهم القرآن يقوم على المعرفة بعلوم اللغة العربية وعلوم القرآن ككل، كمنطلق لتحديد المعاني الواردة في الآيات والسور القرآنية لكي تكون سندا لفهم مسائله المتعلقة بالعقيدة والشريعة.

¹ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، ص 632.

² الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د ط، 2005، ص 146.

³ كافي منصور، مناهج المفسرين، دار العلوم للنشر، عنابة الجزائر، د ط، 2006، ص 18.

3- التأويل:

هو بدوره أقدم المناهج يربط الباحثون وجوده بشخصية الصحابي 'ابن عباس'(ت115هـ)، الذي علمه الله التأويل بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وهو:

- "في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ كما قال تعالى: 'يوم يأتي تأويله' (سورة الأعراف آ35) أي تكشف عاقبته، ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وقال تعالى: 'ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا'⁽¹⁾"⁽²⁾، وهنا يتبين أن التأويل مشتق مما يؤول إليه الأمر، وأصله من المال، وهو العاقبة والمصير، كما يرتبط كذلك "بالأيالة، وهي السياسة انطلاقا من أن "المؤول للكلام يسوي الكلام، ويضع المعنى في موضعه"⁽³⁾

أما في الاصطلاح فهو "تصفية الظاهر والباطن"⁽⁴⁾، حيث يرتبط بتجاوز ظاهر اللفظ إلى معناه الباطني، وهو في اصطلاح علماء الدين الكلاسيكيين لا يختلف عن التفسير بالرأي، "فهو ليس بعلم لكونه يتبع علم التفسير من حيث العموم ويتميز عليه من حيث الخصوص"⁽⁵⁾، إذ وظيفته لا تتجاوز تفسير النص وتوضيح معانيه، ولكن في عرف المتأخرين كما ورد في -موسوعة علوم القرآن الكريم- هو "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتزن به"⁽⁶⁾ أي هو انتقال من المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى الباطن المرجح أن يحتمله النص.

¹قرآن كريم، سورة الكهف، الآية: 82.

²الزرکشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 164.

³المصدر نفسه، ص نفسها.

⁴بوعرفة عبد القادر وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، نقلا عن: ابن جزري، التسهيل في علوم القرآن، ص 10، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص 226.

⁵المرجع نفسه.

⁶إسلام محمود درباله، علوم القرآن وآداب حملته في سؤال وجواب، مكتبة الإيمان، د ط، 2007، ص 356.

4-النص:

لغة: كلمة -نص- في اللغة العربية تعني الرفع، حيث ورد في لسان العرب: "النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصا: رفعه. وكل ما أظهر، فقد نص. وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند. يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها: رفعته."⁽¹⁾، وورد في التعريفات أنه "ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي، كان نصا في بيان محبته. وما لا يتحمل إلا معنى واحدا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل"⁽²⁾، ففي الأصول العربية يرتبط مفهوم النص بالرفع والوضوح، ولا يرتبط بمفهومه المتداول حاليا باعتباره أداة لإنتاج المعاني، وبالتالي هناك غياب تصور عربي أصيل لمفهوم النص، وهو مفهوم مستعار من الثقافة الغربية حسب تصوره المتداول اليوم، لأن ما عرفه العرب منذ القدم، من نصوص شعرية ونثرية وفهم لأصولها النحوية والبلاغية، كان مفتقرا إلى المصطلح كمفهوم إجرائي يحلل ويفهم في إطاره النص كشبكة من العلاقات، مستعينا بالأدوات والمناهج المعاصرة.

ففي اللغة الأجنبية: كلمة "نص" اللاتينية (Textus) آتية من الفعل "نص" (texere). ومعناه بالعربية "نسج"، ولذلك فمعنى النص هو "النسيج". ومثلما يتم النسج من خلال مجموعة من العمليات المفضية إلى تشابك الخيوط وتماسكها بما يكون قطعة قماش متينة و متماسكة "فالنص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق عليه مصطلح "نص"⁽³⁾ يفيد هذا المفهوم أن النص نسيج وشبكة تجمع بين الكلمات والجمل.

¹ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد، لسان العرب، مرجع سابق، ص 539.

² الجرجاني شريف، التعريفات، مؤسسة الحسيني، ط1، 2006، ص 216.

³ الصبيحي محمد الأخضر، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، ص 19.

اصطلاحاً: ورد في معجم اللسانيات، أن النص "بمجموع المفوضات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل: فالنص إذا عينة من السلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوباً أو منطوقاً" (1) أي هو عبارة عن ألفاظ منطوقة أو مكتوبة تخضع للتحليل والدراسة، ويعني كذلك "الأصل أو الوثيقة أي الكلام المدون، الذي يرجع إليه الباحثون والعلماء والفقهاء باعتباره مستنداً إلى الصحة والوثوق به" (2). بمعنى أنه يطلق على كل ما هو مدون في ميدان القرآن أو الفلسفة أو العلم أو غير ذلك، ويقبل التحليل والقراءة والدراسة.

5-الفهم:

لغة: "معرفة الشيء بالقلب، فهمه فهما وفهامة: علمه... وفهمت الشيء: عقلته وعرفته، وفهمت فلاناً وأفهمته، وتفهم الكلام: فهمه شيئاً بعد شيء" (3) فهو مرادف للتعقل والمعرفة.

اصطلاحاً:

كلمة الفهم كما وردت في 'موسوعة لالاند الفلسفية' -compréhension- هي:

"بمحمل السمات المنتسبة إلى مفهوم، ما يمكن فهمه في معانٍ شتى:

أ-مجموع كل المزايا المشتركة بين جميع الأفراد، المنتمين إلى صنف معين: فهم شامل.

ب-يمكن تعريفه أيضاً بأنه محمل محمولات كل القضايا الصحيحة التي يكون موضوعها حداً معيناً.

ج-جملة السمات المكونة لتعريف المفهوم: حد تقريرى.

د-محمل السمات التي يثيرها في فكر معين أو لدى معظم أفراد جماعة ما، استعمال كلمة معينة، فهم ذاتي.

هـ-مجموع متكون، ليس فقط من المزايا التي تكون مشتركة بين كل أفراد الصنف، بل أيضاً من مجموعات مزايا

تنتمي إلى هؤلاء بطريقة تعاقبية: كما هو الحال بالنسبة إلى مثلث ينبغي أن يكون بالضرورة إما حاد الزوايا

¹المرجع نفسه، ص 20.

²حسين سعد، الأصولية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص48.

³ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ص 420،

acutangle وإما منفرج الزوايا obtusangle، وبالنسبة لحيوان فقاري، ينبغي إما أن يكون ثديياً، وإما طيراً، وإما زاحفاً، وإما ضفدعياً/برمائياً، وإما سمكاً⁽¹⁾.

- "الفهم (compréhension) مفهوم قدم من خلال منطق بورت رويال Port-Royal عام 1966، وكان يعني الأفكار أو نظرية في نوع من أنواع الجمال أو التفكير، واليوم له علاقة بالعملية القصدية الشعورية، فهو يتعلق بالحكم والمفهوم. مع فريج "Frege" ارتبط الفهم بالوجود، فهو العلاقة على الشيء المتوجه نحوه شعوره. ومن الناحية اللسانية فيتعلق مفهوم "الفهم" بالتواصل، ويحدد على أساس الاستقبال، ومن الوظائف التي يؤديها التأويل، فك الشفرات، والشرح والترجمة... إلخ، وعند البنيويين والأنثروبولوجيين تم استخدام إنتاج الفهم على أنه خاصية في العلوم الاجتماعية."⁽²⁾

6- القراءة: عندما نعود إلى العلاقة بين النص القرآني ومفهوم "القراءة"، نجد هذه الأخيرة من المرتكزات التي تأسس عليها، وهي:

في اللغة: تعتبر مصدراً للفعل قرأ - يقرأ - اقرأ "الذي بدأ به نزول القرآن الكريم في قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق"⁽³⁾ وكانت من أكثر الكلمات طرحاً عند المسلمين كرمز للعلم والمعرفة، رُذِّ إليها مفهوم القرآن ذاته، وقد كانت ولا تزال كلمة القراءة عند المهتمين بفهم النص القرآني، بغض النظر عن التغير الحاصل في مفهومها بين الاستخدام الكلاسيكي والمعاصر، العملية الكبرى التي ترتبط بها مختلف المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، منذ الوهلة الأولى لتزوله إلى يومنا هذا.

اصطلاحاً: القراءة كمصطلح تم تداوله بكثرة في الفترة المعاصرة، تتخذ مفهوماً جديداً، إذ تتجاوز معنى النطق بالحروف والكلمات والجمل أو كتابتها، و" لا تعني هنا بالمفهوم العام، المطالعة وقراءة الكتب بل الفهم

¹ لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل الجر، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط2، 2001، ص 191-192.

² بومدين بوزيد، الفهم والنص - دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2008، ص 16.

³ قرآن كريم، سورة العلق، الآية: 1.

واستلهم المعاني الواردة في النصوص" (1) بحيث أصبحت اليوم ترتبط بالتعامل مع النص كحقل دلالي متنوع ومتعدد المعاني، ولا تقوم على نطق النص ولكن استنطاقه، وهي "نشاط لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف" (2)، حسب تباين المعاني التي تنتهي لها، أي لا توجد قراءة مطابقة أو موضوعية واحدة ومشتركة تكشف معان محددة يمكن الاتفاق عليها بين الأفراد في شتى الأمكنة والأزمنة، وإلا لما كان الاختلاف في قراءة القرآن الكريم في شتى العصور، وكان له معنا واحدا ثابتا ومتفقا عليه لم تختلف حوله المذاهب والفرق والفلاسفة ورجال الدين.....

7- المعاصر:

لغة: المعاصر من "العصر: اليوم" (3) أي الراهن.

اصطلاحا: ورد في -موسوعة لالاند- أن كلمة حديث وعصري:

أ- لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني إما لعي (انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة) وإما عامي (خفية، انشغال بالدرجة، حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه...).

ب- بالمعنى التقني، الحديث يتعارض مع الوسيط (وأحيانا، باتجاه عكسي، مع المعاصر): 'التاريخ الحديث' هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في سنة 1435، 'الفلسفة الحديثة' هي فلسفة القرن السادس

¹حمادي هواري وآخرون، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، -النقد، الحقيقة، التأويل- الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص143.

²حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2005، ص5.

³ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، 535.

عشر والقرون التوالي، حتى أيامنا. مع ذلك غالبا ما يطلق على باكون وديكارت اسم مؤسسي الفلسفة الحديثة⁽¹⁾.

هذه جملة المفاهيم المفتاحية التي يتأسس عليها بحثنا، تؤسس لإشكالية -النص القرآني وآليات الفهم المعاصر- التي تعتبر من المواضيع الواسعة جدا، تدرك في إطار مفاهيم أخرى نفضلها لاحقا لعل أهمها مفهوم الوحي القرآني، فما المقصود به؟

¹ لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 822.

الفصل الأول: الوحي القرآني من القداسة إلى الدراسة.

توطئة

المبحث الأول: -المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني.

المبحث الثاني: آليات الفهم المعاصر وتحديد مفهوم الوحي القرآني.

المبحث الثالث: المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني.

الفصل الأول: الوحي القرآني من القداسة إلى الدراسة.

"مفهوم الوحي كان قد بسط، وضيق وحط من قدره، ثم أخيراً هجر من قبل العقل العلمي المستنير وترك لمسيري أمور التقديس أي لرجال الدين في كل طائفة وملة" (أركون، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني - ص26).

توطئة:

ما حقيقة الوحي القرآني؟ كيف تغير مفهوم القرآن الكريم بين التصورين الكلاسيكي والمعاصر؟ ما المقصود بالنص القرآني وهل هو نص كباقي النصوص؟ وكيف انتقل من القداسة إلى الدراسة ومن التبجيل إلى التحليل؟ ... أسئلة لا مفر من البدء بطرحها للبحث في إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، لأنها المنطلق الأول لإدراك الأرضية التي تأسست وتبلورت فيها هذه الإشكالية، إذ في إطارها يمكن أن نفهم كيف انتقل الوحي القرآني من التصور الذي يربطه بالغيب والتبجيل إلى ذلك الذي يجعله حدثاً أو ظاهرة دينية ونصاً وخطاباً يقبل الفهم والتحليل، فبعد التطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص الدينية في الفترة المتأخرة، تغيرت النظرة إلى النص القرآني في إطار تغير النظرة إلى الوحي القرآني ذاته، وإن كانت هذه النظرة تعكس حقيقة وخصائص الموضوع، الذي نحن بصدد دراسته ألا وهو النص القرآني، والبحث في الآليات المعاصرة هو بحث في المناهج المتبعة والمطبقة في قراءته في الفترة المتأخرة، فمن دون شك أننا لا نستطيع الحديث عن مسألة المنهج المتبع في دراسة أي ظاهرة أو نص محدد، إلا إذا تحدثنا عن حقيقة الموضوع المطبق فيه قبل كل شيء، من منطلق أن الفرضية الاستيمولوجية تقول أن طبيعة الموضوع هي من يحدد طبيعة المنهج، فكيف تطورت النظرة إلى حقيقة الوحي القرآني؟

تطورت النظرة إلى الوحي القرآني بالانتقال من تلك النظرة التي تكتفي بتقديسه وتبجيله والنظر إليه كموضوع من طبيعة خاصة يختلف تماماً عن الظواهر الأخرى إنسانية واجتماعية وطبيعية و عن الكتب السماوية الأخرى -التوراة والإنجيل- والتي ترتب عنها النظر إلى النص القرآني في ذاته وفق تميزه المطلق عن النصوص الأدبية والفلسفية والعلمية ونفي إمكانية أن يقرأ بنفس الأدوات المطبقة فيها، إلى تلك النظرة التي

ترفض التمييز بين الوحي القرآني وغيره من الظواهر الدينية أو غير دينية بحيث يمكن أن يحلل ويدرس بنفس الآليات التي تدرس بها، والتي ترتب عنها أن النص القرآني لا يمكن أن يميز عن النصوص الأخرى من حيث آليات قراءته وفهمه و يمكن أن يقرأ بنفس المناهج المعتمدة في قراءتها، كاهرمينوطيقا والسيميولوجيا والتفكيك... وغيرها من المناهج المعاصرة التي لا تستطيع التعامل مع المفاهيم الكلاسيكية للوحي تلك التي تحصره في مصطلحات: الغيب، التعالي، المقدس، المطلق... وتسعى إلى تجاوزها باعتباره ظاهرة وحدثا ونصا وخطابا... كمصطلحات مناسبة لتلك المناهج، هذا التغير في مفهوم الوحي يبين أن إشكالية تطبيق أدوات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني تقوم أولا على أشكلة مفهوم الوحي القرآني بالبحث عن التطور والتغير الحاصل في مفهومه، فكيف تطور أو تغير مفهوم الوحي القرآني من شكله الكلاسيكي إلى شكله المعاصر اليوم؟ وما أثر أدوات الفهم الجديدة في بناء مفهوم جديد له؟ وما حقيقة هذا المفهوم الجديد للوحي؟

المبحث الأول:- المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني:

يبدأ البحث في حقيقة الوحي القرآني بإدراك مفهومه الكلاسيكي^(*)، ذلك الذي يربطه بجملة من تصورات يلحقها به رجال الدين في غالب الأحيان، تصب في جوهرها في اعتباره من قبيل المقدس والغيب والمتعالي والمطلق، وترفض مختلف التصورات التي تعتبره ظاهرة وخطاباً وحدثاً... وترفض التفلسف في ميدانه أو أشكلته و دراسته كما دعا إليها الفلاسفة ورواد تطبيق الآليات المعاصرة في فهمه، فما حقيقة التصور الكلاسيكي للوحي للقرآني؟

يدرك المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني، حسب جملة التصورات اللغوية الملحقة به، وجملة المفاهيم الاصطلاحية التي يضيفها رجال الدين عليه، وبما أن مفهوم -الوحي القرآني- مفهوم مركب، مثله مثل الوحي المسيحي والوحي اليهودي- من كلمتين 'وحي' و'قرآن'، فإنه يدرك في إطار المفاهيم اللغوية والاصطلاحية لهاتين الكلمتين كما يلي:

1- مفهوم الوحي:

أ- لغة^(**): يعتبر مصدراً للفعل أوحى يوحي وإجاء، ويعني "الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقته إلى غيرك"⁽¹⁾، بهذا المفهوم يرتبط الوحي بمعنى الإشارة والإعلام والإلهام... حسب توظيفه و موقعه في الجملة، حيث يقال في العربية أوحى إليهم بمعنى أشار إليهم كما هو الحال في قوله تعالى: "فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا"⁽²⁾، و في مجال ربطه بالقرآن الكريم قد لا يتجاوز معنى الكتابة، لأن الوحي هو

* المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني، لا يعني أنه لم يعد متداولاً اليوم، بل المقصود به تصور علماء الدين الذي نسج قديماً وكرس طيلة العصور كمرادف للمقدس والغيبى والمبجل، وقد كان ولا يزال أكثر تداولاً بالمقارنة مع المفاهيم الجديدة التي هي في أغلب الحالات موضع استهجان ورفض من شتى الأطراف إلى غاية يومنا هذا، وهو ما يسعى أنصار الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم إلى نقده وتجاوزه.

** لا يمكن إنكار دور المفهوم اللغوي في إرساء تصور جديد للوحي عند الكثير من المشتغلين بالبحث في القرآن من أمثال: أبو زيد، الذي اتخذ أرضية لتأسيس مختلف الرؤى الجديدة حوله تلك التي ترد في جوهرها إلى ربطه بالثقافة العربية السائدة، لكنها في جوهرها تستفيد من التأويلية ولا تقف عند حدود معانيه اللغوية السطحية.

¹ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل بن مكرم، لسان العرب، ج8 مرجع سابق، ص798.

² قرآن كريم، سورة مريم، الآية 11.

المكتوب والكتاب أيضا عندما يتعلق بما يكتب أو ينقش ليصبح كتابة أو خطأ، وبالتالي يراد "بالوحي الكتابة والخط" ⁽¹⁾، "والوحي مصدر، ومادة الكلمة تدل على معنيين أصليين هما: الخفاء والسرعة، ولذا قيل في معناه: الإعلام الخفي السريع الخاص. من يوجه إليه بحيث يخفي على غيره، وهذا معنى المصدر، ويطلق ويراد الموحي، أي بمعنى اسم المفعول" ⁽²⁾، ويحيل إلى معان عدة أهمها الإلهام كالوحي إلى أم موسى بإرضاع ابنها، والإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء كإيحاء الله إلى النبي 'زكرياء' إلى قومه بالتسبيح بكرة وعشيا، كما يرتبط بما ما يلقيه الله إلى ملائكته من أمر ليفعلوه، بل يتجاوز ذلك إلى وساوس الشيطان عندما يزين الشر في نفس الإنسان، فالوحي في اللغة العربية مفهوم واسع يجمع بين كلمات الإشارة والإعلام والإلهام والمكتوب و الإخبار في سرعة وخفاء.

ب-اصطلاحا: يرتبط المفهوم الاصلاحي الكلاسيكي للوحي القرآني بتصور رجال الدين له، ومن بينهم 'الزركشي' (ت 794هـ) الذي أكد أنه أحد تسميات القرآن الكريم "ومعناه تعريف الشيء خفية، سواء كان بالكلام، كالأنبياء والملائكة، أو بإلهام: كالنحل وإشارة النمل، فهو مشتق من الوحي والعجلة، لأن فيها إلهاما بسرعة وخفية" ⁽³⁾، و 'ابن كثير' (ت 774هـ) الذي بين أن معنى قوله تعالى: "إن هو إلا وحي يوحى" ⁽⁴⁾ "إنما يقول ما أمر به، يبلغه للناس كاملا وموفورا، من غير زيادة ولا نقصان" ⁽⁵⁾، وهنا يتبين أن مفهوم الوحي مرادف للقرآن الكريم، ويمثل ما أمر الله به رسله بتبليغه دون زيادة أو نقصان.

¹ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، ص 798.

² درباله إسلام محمود، موسوعة علوم القرآن، مكتبة الإيمان، المنصورة مصر، ط 1، 2007، ص 42.

³ الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د ط، 2005 ص 351.

⁴ قرآن كريم، سورة النجم، الآية: 4.

⁵ ابن كثير أبو الفداء الحافظ، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت لبنان، د ط، 2008، ص 1787.

وتصور رجال الدين للوحي القرآني يتلخص في: "اعتباره كلام الله المقدس المنزل على نبي من أنبيائه، يمثل مصدر إعلام الله تعالى من يصطفيه من عباده ما أراد من هداية بطريقة خفية وسريعة⁽¹⁾، ويرده البعض منهم إلى معنيين في الاستخدام الشرعي والديني وهما:

"1- أنه إعلام لله لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه.

2- عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين أنه من قبل لله بوساطة أو بغير وساطة، والأول -أي بوساطة- بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت"⁽²⁾.

إذن حسب ما سبق، المفهوم الاصطلاحي للوحي القرآني في التصورات الكلاسيكية، يمثل تلقي معارف - غيبية يقينية نهائية مطلقة يوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله، عندما ينبأ به الشخص دون أمر بالتبليغ يكون نبيا، وعندما يأمر بتبليغها للبشر يصبح نبيا ورسولا، هذا المفهوم هو الأكثر سيطرة على عقول الفقهاء والأصوليين والكثير من علماء الدين في مختلف الأزمنة والأمكنة، كما أنه من ناحية أخرى أكثر هيمنة على عقول الناس، حيث كانت ولا تزال الرؤى الرسمية والشعبية في العديد من الدول الإسلامية تكتفي به وترفض كل التصورات الجديدة السائدة حوله، وتنعت كل من يدعي الاشتغال بها بالزندقة والكفر والمساس بالمقدس.

2- مفهوم القرآن الكريم:

البحث في المفهوم الكلاسيكي للقرآن الكريم، هو بدوره يمثل المفهوم الذي ألحقه به أو طرحه علماء الدين حوله ماضيا وراهنا، ويعتبر امتدادا للطرح السالف الذكر حول مفهوم الوحي، لأنه لن يخرج عن إطاره وإن كان أكثر خصوصية وتحديدا منه، و يفهم بدوره حسب مجاله اللغوي والاصطلاحي:

¹دربالة إسلام محمود ، علوم القرآن، مرجع سابق، ص43.

²عباس فضل حسن ، محاضرات في علوم القرآن، دار النفائس-الأردن-، ط1، 2008، ص42.

أ- لغة:

أشرنا سابقا في المدخل المفاهيمي، أن مفهوم القرآن في اللغة يرتبط بالقراءة والجمع، لأنه يرتبط بكل ما هو مقروء باعتباره مشتقا من الفعل قرأ، يقرؤه، وقرأ، وقراءة، وقرآنا، وسمي قرآنا لأنه يجمع كل السور ويضمها إلى بعضها بعضا، نسبة إلى قوله تعالى " إن علينا جمعه وقرآنه"⁽¹⁾، في نفس هذا الاتجاه القائم على ربط المفهوم اللغوي للقرآن بكلمتي القراءة والجمع، يصرح 'الزركشي' في أحد التعريفات "وأما القرآن فقد اختلفوا فيه فقيل هو اسم غير مشتق من شيء، بل هو اسم خاص بكلام الله، وقيل: مشتق من القرى وهو الجمع، ومنه قرئت الماء في الحوض أي: جمعته، قاله الجوهري وغيره"⁽²⁾، ويذهب السيوطي(911هـ) على لسان الراغب أنه: "لا يقال لكل جمع: قرآن، ولا لجمع كل كلام، قرآن. قال وإنما سمي قرآنا، لكونه جمع ثمرات الكتب السالفة المتزلة، وقيل: لأنه جمع أنواع العلوم كلها"⁽³⁾.

ب- اصطلاحا: البحث عن المفاهيم الاصطلاحية للقرآن الكريم في التصورات الكلاسيكية عند علماء الدين، لا تخرج عن إطار مفاهيم المطلق والنهائي، الكامل والمقدس...، حيث تعتبره:

- "هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا بالتواتر بلا شبهة، والقرآن عند أهل الحق هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها"⁽⁴⁾، أي هو الكتاب الجامع للحقائق.

- "كلام الله الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى، بواسطة جبريل، المتعبد بتلاوته، وإعجاز الخلق عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، المنقول إلينا نقلا متواترا وهو كلام الله منزل غير مخلوق، منذ بدأ وإليه يعود، وهو مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مسموع بالأذان"⁽⁵⁾، أي

¹قرآن كريم، سورة القيامة، الآية 17.

²الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق . ص 347.

³السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، د ط، 2005، ص137.

⁴الجرحاني شريف، التعريفات، مرجع سابق، ص 154.

⁵دربالة إسلام محمود، موسوعة علوم القرآن، مرجع سابق، ص 11.

هو كلام الله وحده دون غيره من الإنس والجن والملائكة، المتزل على محمد صلى الله عليه وسلم يخرج عن كل ما أنزل على الأنبياء من قبله، والمتعبد بتلاوته أي المأمور بقراءته في الصلاة على وجه العبادة.

- "الكتاب المتزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف، فهو مصدر إلهي بحت، لم يمسه تصحيف أو تحريف" "إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون" (1)، وذلك دليل على توجيه إلهي وإرشاد سماوي، شعر المسلم أنه لن يضل أبداً إن اهتدى بهدي ذلك الكتاب حتى غدا القرآن الدستور الروحي للمسلمين، ومن ثم حرص علماء البلاغة على الدلالة على أوجه إعجازه وقد انبثق عن القرآن الكريم معظم العلوم الدينية كالقراءات، والتفسير، والفقه، والنحو، والبلاغة، والكلام، والتصوف" (2).

من خلال هذه التعريفات الاصطلاحية للقرآن الكريم، التي ركزنا على عرضها عند العلماء المسلمين دون غيرهم، ندرك أنها تلحق بمفهومه جملة من الصفات، نحددتها في نتيجتين كما يلي:

- الأولى: إن علماء الإسلام يتفقون في تعريف القرآن الكريم، داخل سياق عقيدتهم الإسلامية على أنه الكتاب المطلق والنهائي والصحيح المصحح لكل تحريفات الكتب السابقة، المتزل من السماء على نبيه في الأرض في شكل سور وآيات مدونة في مصحف، ذو مصدر إلهي محفوظ لا يمكن أن يحرف أو يمسه أي تحريف، يمثل طريق المسلم نحو الهداية، وكل العلوم الدينية ترجع له وتشتق منه كعلوم أصول الدين والتفسير والفقه وأصوله وعلم الكلام والتصوف، كما تشتق منه علوم اللغة كالنحو والبلاغة، وتضاف إليها العلوم الأخرى التي هي غير دينية كالعلوم المدنية وعلم الفلك والنبات والحيوان، وعلم الحساب.

- الثانية: إن القرآن الكريم يختلف عن الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل وكل الشرائع الوضعية، لأنه جاء مصححاً لتحريفاتها، ويختلف كذلك عن النصوص البشرية الموجودة في النثر والشعر، فهو ليس نصاً عادياً

¹قرآن كريم، سورة الحجر، الآية 9.

²صبحي أحمد محمود، وصفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة - اليونانية، الإسلامية، الغربية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006، ص 55.

كباقي النصوص التي أنتجها الفكر الإنساني في ميادين مختلفة كالفلسفة والعلوم المختلفة، بل هو نص مقدس ومبجل متميز في شكله ومضمونه، حيث لا يمكن أن يكون مماثلاً ومجانساً للنصوص البشرية بوجه من الوجوه. من خلال هاتين النتيجتين، نفهم أن التصور الكلاسيكي للقرآن الكريم، يجمع بين نوعين من الصفات يلحقها بها رجال الدين المسلمين على وجه الخصوص، الأولى تتعلق بشكله والثانية ترتبط بمضمونه، وهذين نوعين يعلان القرآن الكريم متميزاً مطلقاً عن الكتب والنصوص الأخرى.

3- صفات ومميزات القرآن الكريم عند المسلمين: تمثل جملة التصورات الملحقة به، والتي تؤسس لمفهومه

الكلاسيكي المتداول عند المسلمين اليوم، حسب نوعين من الصفات تتعلقان بشكله ومضمونه:

أ- شكله: يدرك شكل القرآن الكريم بمعرفة أسمائه ومكوناته سوراً وآيات، حيث تتعدد أسمائه، كما يرى السيوطي (911هـ) أنه "سمي بـ 55 اسماً حسب مختلف الآيات وهي: كتاب ومبينا في الآية 2 من سورة الدخان، قرآنا وكراماً في الآية 77 من سورة الواقعة، نورا في الآية 174 من سورة النساء، هدى ورحمة في الآية 57 من سورة يونس، فرقانا - ذكر سالفاً -، شفاء في الآية 72 من سورة الإسراء، موعظة في الآية 57 من سورة يونس، ذكراً ومباركاً في الآية 50 من سورة الأنبياء، علياً في الآية 4 من سورة الزخرف، حكمة في الآية 5 من سورة القمر، حكيماً في الآية 1 من سورة يونس، مهيمناً في الآية 48 من سورة المائدة، حبلاً في الآية 103 من سورة آل عمران، صراطاً مستقيماً في الآية 103 من سورة الأنعام، قيماً في الآية 2 من سورة الكهف، قولاً وفصلاً في الآية 13 من سورة الطارق، نبأً عظيماً في الآية 2 من سورة النبأ، وأحسن الحديث ومتشابه ومثاني، في الآية 23 من سورة الزمر، تزيلاً في الآية 192 من سورة الشعراء، روحاً في الآية 52 من سورة الشورى، وحياً في الآية 45 من سورة الأنبياء، عربياً في الآية 2 من سورة يوسف، بصائر في الآية 203 من سورة الأعراف، بياناً في الآية 138 من سورة آل عمران، علماً في الآية 145 من سورة البقرة، حقاً في الآية 62 من سورة آل عمران، هدياً في الآية 9 من سورة الإسراء، عجباً في الآية 1 من سورة الجن، تذكرة في الآية 48 من سورة الحاقة، العروة

الوثقى في الآية 256 من سورة البقرة، صدقا في الآية 33 من سورة الزمر، عدلا في الآية 115 من سورة الأنعام، أمرا في الآية 5 من سورة الطلاق، مناديا في الآية 193 من سورة آل عمران، بشرى في الآية 3 من سورة النمل، مجيدا في الآية 21 من سورة البروج، زبورا في الآية 105 من سورة الأنبياء، بشيرا ونذيرا في الآية 4 من سورة فصلت، عزيزا في الآية 41 من سورة فصلت، بلاغا في الآية 52 من سورة إبراهيم، قصصا في الآية 3 من سورة يوسف ، وبعد عرض هذه الأسماء في شكل صفات يصف بها القرآن نفسه كما حددها السيوطي ينتهي إلى سورة تحمل أربعة أسماء للقرآن في الآيتين 13 و14 وهي سورة عبس حسب قوله تعالى: " في صحف مكرمة - 13 - مرفوعة مطهرة -14- " ⁽¹⁾ ثم بين أسباب كل تسمية تنحصر في مجملها في رد الأسماء إلى خصائص توجد في القرآن مثل: المبين من أبان أي أظهر الحق من الباطل...، ففي أغلب الحالات تعود أسباب التسمية إلى المعاني اللغوية للأسماء المحددة لصفات وخصائص القرآن الكريم.

كما يضم القرآن الكريم مجموعة من السور، عددها 114 سورة مكتوبة بالغة العربية أولها سورة الفاتحة وآخرها سورة الناس، وكل سورة مقسمة إلى آيات عددها المجلد 6616 آية، و تتباين هذه السور في الطول والقصر، أطولها هي البقرة تتكون 286 آية، وأقصرها هي الكوثر وتتكون من 3 آيات، ويقسم كذلك إلى سور مكية هي ما نزلت بمكة وعددها 86 سورة، والسور المدنية وهي ما نزلت بالمدينة المنورة وعددها 28 سورة.

هذه بعض الصفات الجوهرية المحددة لشكل القرآن الكريم، وتساعد على فهم حقيقته المتميزة عن الكتب السماوية الأخرى، لكن هناك مسائل أخرى طرحها العلماء، واختلفوا فيها إن كانت توقيفا أم اتفاقا، تتعلق بترتيب سور، وبالقرءات المقدمة... وغيرهما من المسائل التي أثارها علوم القرآن، تلك التي ترتبط بجمع وتدوين وقراءة القرآن الكريم على وجه الخصوص.

¹السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، مصدر سابق ، ص 135-136.

ب- مضمونه: يفهم مضمون القرآن الكريم، انطلاقاً من رؤية متعددة تنبع من عقيدة القارئ له بالدرجة الأولى، وما يهمننا هنا موقف آراء رجال الدين منه، ذلك الرفض لأشكلكته والقائم على النظر إليه ككتاب ديني مقدس، ويمكن أن نحدده في تصورين هما:

-الأول: هو تصور متداول عند علماء المسلمين وغيرهم من الباحثين كالمستشرقين، يركز على الموضوعية والتاريخية في وصف القرآن الكريم، حين يجعل منه مجموعة من النصوص، تمثل آخر الكتب السماوية التي جاء بها الأنبياء إلى البشر، وهذا المفهوم بدوره يرد إلى المفهوم الموضوعي للإسلام (*) باعتباره "آخر ديانات التوحيد، يمثل إرسال الله الوحي إلى النبي محمد بواسطة جبريل، نشأ في مكة في شبه الجزيرة العربية في بداية القرن التاسع الميلادي" (1).

الثاني: و هو المتداول عند المسلمين دون غيرهم، يرد إلى عوامل خاصة بهم نابعة من عقيدتهم الإسلامية، يعتبر القرآن كتاباً وحيداً موجهاً للجميع، نهائياً ومطلقاً، مخالفته مؤدية إلى الكفر والخروج عن الملة، ويمثل نصاً مركزياً تدور حوله كل النصوص الأخرى، جاء مصححاً لما وقع في الديانات من تحريف، وهذه التصورات ترد بدورها إلى المفهوم الثاني للإسلام باعتباره الدين الكامل والنهائي والمطلق والوحيد للناس الذي لا يقبل غيره، أي اعتبار "الإسلام هو الدين الحقيقي" (2) وحده، حسب قوله تعالى: 'إن الدين عند الله الإسلام' (3)،

* يرتبط القرآن الكريم بالإسلام ارتباطاً وثيقاً، فهو المصدر الأول لشريعته وعقائده عند المسلمين، لا يفهم في مختلف مضامينه إلا في إطاره بناء على قواعده الخمس، ومبادئه وغاياته التي تدرك حسب علاقته بمصادر التشريع الأخرى وعلى رأسها السنة، و الإسلام في المفهوم الاشتقاقي مشتق من الفعل أسلم واستسلم، وأسماء السلم والاستسلام، جاء في كتاب ضحى الإسلام لأحمد أمين أن الإسلام مشتق من كلم "سلم" فهو ضد الحرب والخصام، حيث يؤكد أن الرجوع إلى قوله تعالى: "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً" تعتبر "المفتاح الذي نصل به إلى معرفة السبب في تسمية العهد قبل محمد صلى الله عليه وسلم، جاهلية وعهده إسلاماً، والجاهلية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن من الجهل الذي هو السفه والغضب والأنفة" (فجر الإسلام، ص 69) حيث أن الجاهلية كانت في نظره صفة للعرب قبل الإسلام، تدل على الخفة والأنفة والحمية والمفاخرة، يقابلها ما جاء به الإسلام من هدوء النفس والتواضع والاعتداد بالعمل الصالح لا بالنسب والانتماء القبلي، وقد ظهر الإسلام في القرن 7 للميلاد في شبه الجزيرة العربية على يد النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي ولد بمكة سنة 570م وتوفي سنة 632م.

¹ Soheib bencheikh el hocine et des autres ; les grandes religions ; ellipses éditeur des préparation grandes écoles médecine paris France 1995 ; p 68.

² Ibid. p67.

³ قرآن كريم، سورة آل عمران، من الآية 19.

والتي مفادها "إخبار منه تعالى بأنه لا دين يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو إتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتى ختموا بمحمد صلى الله عليه وسلم، الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد صلى الله عليه وسلم، فمن لقي الله بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم بدين غير شريعته فليس بمتقبل" ⁽¹⁾، حسب هذا التصور يكون الإسلام كدين وحيد وواحد يقبله الله من عباده، محددًا لتصور القرآن الكريم ككتاب يمثل الرسالة النهائية الشاملة الكاملة التي بلغها الله لعباده في مختلف النصوص.

بناء على ما سبق فإن القرآن الكريم في التصورات الكلاسيكية من حيث شكله يؤسس لرؤية عامة حوله أكثر موضوعية متفق عليه بين المسلمين وغيرهم، وعلى خلاف ذلك من حيث مضمونه يؤسس لرؤية خاصة حوله تقتصر على عقيدة المسلم المؤمن به فقط.

بعد تحليل كل من الوحي والقرآن في التصورات الكلاسيكية، نتوصل إلى مجموعة من النتائج نحدد بها حقيقة التصور الكلاسيكي للوحي القرآني وهي:

- الوحي القرآني هو كلام الله المتزل على رسوله صلى الله عليه وسلم، يمثل الرسالة الإلهية الوحيدة الصحيحة والمطلقة والكاملة والنهائية التي صححت كل ما ورد من تحريفات في الكتب السماوية الأخرى.

- الوحي القرآني يمثل المصدر النهائي والوحيد لكل العقائد والشرائع في الكون، هو الجامع لكل ما ورد في الكتب السماوية باعتباره ثمرتها، وهو المصدر لمختلف العلوم الدينية وديونية تقرأ نصوصه بالتفسير الذي هو المنهج الوحيد المناسب لفهمه .

- الوحي القرآني هو من أنباء الغيب يمثل ما هو متعال على الواقع وما يخرج عن التاريخ، طبقاً لقوله تعالى: في الآية 44 من سورة آل عمران " ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم ، أيهم

¹ ابن كثير أبو الفداء الحافظ، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ص2008.

يكفل مريم، وما كنت لديهم إذ يختصمون"، فهو من قبيل المقدس الذي يمكن المقارنة بينه وبين البشري بأي وجه، ولا يمكن أن تبلغ العقول فهمه، مهما أتيحت لها من آليات وأدوات.

-الوحي القرآني يساوي ما ورد في المصحف العثماني المدون يفهم في إطاره، وباعتماد علوم القرآن الكريم كما وجدت في عهد النبي والصحابة وفي إطار التفسير بما أثر عن السلف و التابعين وتابعي التابعين بالدرجة الأولى.

- الوحي القرآني هو معجزة الإسلام الكبرى الذي تحدى بإعجازه اللغوي والعلمي ما أبدعه العرب من شعر ونثر ونظريات علمية ومذاهب فلسفية.

-الوحي القرآني كتاب مقدس يمثل المصحف كأداة للتبرك ودرء الشرور والأمراض ومباركة العمر ... ، لأن " الحياة في ظل القرآن نعمة، ترفع العمر وتباركه، وتزكيه، وحمد الله الذي من عليه الحياة في ظلال القرآن فترة من الزمن ذاق فيها من نعمته ما لم يذق قط في حياته" (1).

هذه التصورات الملحقة بالوحي القرآني قد ترتبط بعقيدة المسلم، ولكنها في جوهرها هي ما حالت في نظر الكثير من فلاسفة العرب المعاصرين دون تطبيق الآليات المعاصرة في قراءته، لأنها تصب في مجملها في إطار التقديس، حين ترفض الدراسة الفلسفية والعلمية له بحجة المساس بقداسته، وهذا ما جعلها أرضية نقدية لهم يسعون إلى تجاوزها لبناء مفهوم جديد للوحي القرآني ينقله من القداسته إلى الدراسة، مستفيدا من آليات الفهم المعاصر.

في الأخير يمكن القول أن التصور الكلاسيكي للوحي القرآني هو ذلك الذي يعتبره من قبيل الغيب والمقدس، المتعالي، المطلق، الكتاب الصحيح، النهائي والوحيد، يمثل ما ورد في المصحف المدون يجب التسليم به دون أشكلته أو التفلسف في ميدانه، مهما تتوفر لنا من آليات للدراسة والبحث في ميدانه، لأنها تمس بقداسته

¹الخالدي صلاح عبد الفتاح، مدخل إلى ظلال القرآن، دار الشهاب للطباعة الجزائرية، الجزائر، دت، د ط، ص 84.

وتحط من شأنه، وهذه النظرة إن كانت وما تزال هي السائدة و المهيمنة على تصور علماء المسلمين حول مفهوم الوحي القرآني، إلا أن الفلاسفة اليوم يرفضونها وينتقدونها بحجة تناقضها مع الدراسة العلمية الموضوعية لنصوصه، التي تقتضي مفهوما جديدا له، يكون شرطا أوليا لتطبيق آليات الفهم المعاصر في فهمها، وهو الذي يقوم على تجاوز التصورات الكلاسيكية حوله^(*)، عن طريق أشكلة مفهومه وإخراجه من مجال اللامفكر فيه أو الممنوع التفكير فيه باسم المساس بقداسته أو الكفر وغير ذلك إلى دائرة البحث من أجل تأسيس مفهوم موضوعي، وبناء فهما جديدا له يكون متخلصا من الترسبات الإيديولوجية التي طمست الكثير من الحقائق المتعلقة به، والمتعلقة بالنص القرآني بالدرجة الأولى، وهذه المهمات من دون شك أصبح يدعوا إليها الكثير من الفلاسفة اليوم، بعد سعيهم إلى ربط الوحي القرآني بجملة الآليات المعاصرة التي استخدمت في فهم الديني والمقدس، فما طبيعة هذه الآليات؟ وكيف ساهمت في بناء مفهوم جديد للوحي القرآني؟

^{*}الفلاسفة لم يتجاوزوا كل التصورات الكلاسيكية حول الوحي القرآني، بل سعوا إلى نصرته وإحياء النظرة الكلاسيكية التي ألحقت به كما وجدت عند المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة، باعتبارها تتجاوز مستوى القداسة في النظر إلى الوحي القرآني عند قولها بخلق القرآن، حسب النقد اللاذع والمعارضة الشديدة التي تلقتها في وقتها، وهذا ما جعلها ذات صدى كبير على آرائهم في تطبيق الآليات المعاصرة على النص القرآني، حيث أثنوا عليها وتحذروا عن نكبة المعتزلة والتنوير الإسلامي.

المبحث الثاني: آليات الفهم المعاصر وتجديد مفهوم الوحي القرآني:

بعد التطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص في الفلسفات الغربية المعاصرة الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة و في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي ترتب عنه ميلاد جملة من آليات الفهم المعاصر للنصوص بأشكالها المختلفة، جعل بعض الفلاسفة العرب المعاصرين مهمتهم الكبرى، تكمن في نقل تلك الآليات إلى مجال الوحي القرآني واستخدامها في قراءة نصوصه، وهي ما ترتب عنها تجديد النظرة إلى الوحي القرآني، والتمرد والثورة على جملة التصورات الكلاسيكية التي حددت مفهومه، تلك التي تعتبره من قبيل المغيب والمتعالى والمقدس..ونقله إلى مفاهيم جديدة، كشرط أول لتحقيق تلك المهمة، وبالتالي لا مناص للباحث في إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، من فهم حقيقة هذه الآليات والمناهج أولاً، إن أراد فهم أثرها في تجديد مفهوم الوحي القرآني، هنا نتساءل: ما حقيقة آليات الفهم المعاصر؟ وما أنواعها؟ وكيف ستؤثر على تجديد مفهوم الوحي القرآني؟

1- مفهوم آليات الفهم المعاصر وعلاقتها بالقرآن الكريم:

تمثل آليات الفهم المعاصر جملة الآليات المعاصرة أو الجديدة التي طبقت في فهم النصوص بأشكالها المختلفة في الفترة المتأخرة، فلسفية كما تجلت في تفكيك 'نيتشه' (ت 1900) لنصوص الفلسفة اليونانية، ودينية كما تجلت في تأويلية 'شليمر ماخر' للنص المقدس... ، أي هي مجموع الأدوات والمناهج التي تبلورت بعد تطور الدراسات في مناهج النقد الأدبي وتطور البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية وطبقت في قراءة النصوص بأنواعها المختلفة دينية أو فلسفية أو أدبية...في الفترة المعاصرة ، وذلك لأن الآليات جمع آلية التي ترتبط بمفهوم الآلة التي تعني في اللغة: "الواسطة بين الفاعل والمنفعل، في وصول أثره إليه، كالمنشار بالنسبة للنجار"⁽¹⁾، فهي إذن جملة المناهج والآليات التي توصل إليها الفكر الغربي مؤخرًا في الفلسفة المعاصرة وطبقها في النصوص المختلفة.

¹ السيد شريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 34.

أما عن علاقتها بالنص القرآني، فإنها تمثل المنهج المتبع في قراءته كنص وخطاب والواسطة في فهمه، "لأن المنهج هو الآلة التي يشرح بها المحلل جسم النص" (1)، أما عندما نضيف لها كلمة الفهم المعاصر، فإنها ترتبط بما تحيل إليه من مدلولات ومعاني يهدف المخاطب إلى تبليغها لنا اليوم، لأن "الفهم هو" تصور المعنى من لفظ المخاطب" (2) والمعاصر من "العصر: اليوم" (3)، ويمكن أن نحدد العلاقة بين آليات الفهم المعاصر و القرآن الكريم انطلاقاً من أنها تمثل:

- جملة الوسائط المعاصرة بين صاحب القرآن -الله تعالى- وبين البشر الذي يتلقونه -حسب مختلف روادها-، إذ هدفها تبليغ فهم النص من ملقيه إلى متلقيه اليوم.

- المناهج التي استخدمت في قراءة النصوص بأنواعها المختلفة في الفترة المتأخرة في الغرب (*) التي استفاد منها الكثير من المشتغلين في مجال القرآن الكريم كأركون أو بوزيد...الذين فكروا في نقلها إلى ميدانه من أجل قراءته وفهمه.

-الأدوات التي انتقلت في جوهرها من فهم النصوص الدينية غير الإسلامية كنصوص العهدين القديم والجديد إلى النص القرآني تتوخى قراءة علمية موضوعية له ولمضامينه.

¹المنصف عبد الجليل، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى-مقال- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، -ما وراء اللغة، مقاربات لا سلفية في السلفية-، العدد 68-69، 1989، ص 32.

²السيد شريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص150.

³ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، 535.

* ظهور آليات الفهم وقراءة النصوص في الفترة المتأخرة أو في النصف الثاني من القرن العشرين خاصة، لا يعني أن مجموع هذه الآليات حديثة الاستعمال بل منها ما هي موعلة في القدم كما هو الحال مع السيمياء التي تعود إلى الطب الأبقراطي والمنطق الأرسطي والرواقي ولكن تأسيسها كمنهج قائمة بذاتها لم يظهر إلا في الفترة المتأخرة، لأنها مرتبطة بالنشاط اللغوي في الفترة المعاصرة، الذي يبدأ انطلاقاً من مرحلة القرن الثامن عشر الذي ازدهر فيه المنهج الفلولوجي القائم تأويل النصوص القديمة والتعليق عليها، والمقارنة فيما بينها من أجل فك رموزها، ثم مرحلة القرن التاسع عشر التي عرفت ازدهار الدراسات المقارنة والتاريخية والتطورية للغة تبحث في الأصل الأول للغات، ثم مرحلة القرن العشرين التي بدأت مع تبلور النظرية البنوية ونقدها للمنهج التاريخي، وهذه الأخيرة بدورها عرفت تطوراً واضحاً في النص الثاني من القرن العشرين خاصة بظهور التدوالية والسيمياء...كآليات معاصرة للفهم.

-مجموع الأدوات والوسائل التي انتهجتها ما تسمى بالقراءات المعاصرة أو الجديدة أو الحداثية للقرآن الكريم، والتي استفادتها من مناهج النقد الأدبي المطبقة في فهم النصوص بأشكالها المختلفة ودراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية اليوم، وعلى رأسها تلك التي تتخذ طابعا دينيا ومقدسا.

-أنواعا مختلفة من المناهج استخدمها الفكر البشري في الفترة المعاصرة في قراءة النصوص، من الصعب حصرها وعددها لأنها كل المناهج والعلوم الجديدة التي تعمل على فهم القرآن الكريم فهما جديدا ومتميزا عن الفهم الكلاسيكي له، حيث يكون مواكبا للعصر مسائرا لمستجداته.

-جملة من الدراسات المعاصرة للنص القرآني، تقوم على تحليله تحليلا بنيويا وفينومونولوجيا وهرمينوطيقيا وتفكيكيا وسيميولوجيا واثربولوجيا... خارج أسوار القداسة والتبجيل.

2-أنواع آليات الفهم المعاصر وأثرها على تجديد مفهوم الوحي القرآني:

قلنا سابقا من الصعب تفصيل أنواع آليات الفهم المعاصر، لأنها لا تقتصر على مناهج النقد الأدبي فقط، بل تتجاوزها إلى جملة العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها، وتيارات كبرى من الفلسفة الغربية المعاصرة، كما بينا أنها جملة من الدراسات المعاصرة المطبقة على النصوص تم نقلها إلى النص القرآني قامت على إخراج تصوره من القداسة إلى الدراسة، فما أهم وأنواع هذه الدراسات؟ وكيف ستؤثر على تجديد مفهوم الوحي القرآني؟

2-1-أنواع الدراسات المعاصرة للنصوص: بعد التطور الحاصل في مناهج النقد الأدبي وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية تبلورت دراسات معاصرة للنص ومن أهمها:

أ-الدراسة البنيوية واللسانية:

ترتبط بمدرسة لغوية معاصرة " كثيرا ما يتردد أنه من الصعب تحديد صفاتها وخصائصها وذلك لأنها تضم أشكالاً متعددة من المفاهيم والدلالات" (1) فهي تيار فلسفي ولغوي يرتبط بالعالم السويسري فرديناند دوسوسير (ت1913) الذي اتجه نحو الدراسة العلمية للغة، ونظر إليها كنظام قائم بذاته مكون من بني صوتية ومعجمية يمكن تطبيق خطوات المنهج التجريبي عليها ووصفها عن طريق الملاحظة والافتراضات والتجارب أي فهمها في إطار تحليل البنية التي "هي نسق من التحولات" (2)، كما أسسها على التمييز بين جملة من الثنائيات أهمها الكلام الذي يكونه عملاً فردياً متغيراً وتحقيقاً أو تطبيقاً للغة يتبع وعي الفرد يكون متميزاً عن اللغة التي تمثل واقعاً اجتماعياً ثابتاً وتتميز بالطابع اللاشعوي، والدال الذي باعتباره اللفظ الذي يمثل الجانب الصوتي والمادي للعلامة يكون متميزاً عن المدلول الذي هو المعنى الذي يمثل الجانب الذهني والمعنوي من العلامة، والتزامن الذي باعتباره دراسة أفقية ووصفية وثابتة للغة حسب آيتها يكون متميزاً عن التعاقب الذي يمثل دراسة عمودية وتاريخية تفهمها حسب التغير الزمني والتاريخي، إذن "من وجهة نظر دوسوسير، لا علاقة مباشرة للغة بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلامة اللغوية، وليس إلى الشيء الواقعي chose réelle الموجود خارج اللغة" (3) وهو ما يجعل الحقيقة في وضع الألفاظ هو ليس للدلالة على الموجودات الخارجية وإنما للدلالة على المعاني التي تستدعيها في الذهن حسب أثرها النفسي فيه، وهي ليس محددة وثابتة من منطلق عدم تطابقها مع الأشياء أو وجودها فيها التي تطلق عليها اعتباراً، كما أكد 'دوسوسير' على ضرورة دراسة اللغة دراسة آنية وأعاب "على المنهج التاريخي إيغاله في التجزيئية وإهماله لدراسة بنية اللغة ككل، أي مجموع العلاقات والقواعد التي تنتظم بها هذه الرموز وتحدد وظائفها" (4)، وقد عرفت لسانيات فروع ومدارس متعددة أهمها مدرسة براغ وكوبنغهاغن، والمدرسة البنيوية الأمريكية مع

¹ Jean Piaget, le structuralisme, presses universitaires de France, 11 édition, 1996, p9.

² Ibid. p9.

³ فاخوري عادل، تيارات في السيميائية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 12.

⁴ الصبيحي محمد الأخضر، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص 40.

بلومفيلد(ت1949) الذي أكد حتمية المحيط في تفسير الحدث الكلامي، ومع تشومسكي (و1928) الذي نقد اللسانيات البنيوية وأرسى دعائم اللسانيات التوليدية أو التحويلية التي هدفها " محاولة تفسير المهارة أو الكفاية (La compétence) التي يمتلكها المتكلم والتي يستطيع عن طريقها أن ينتج و يفهم عددا غير متناه من الحمل التي لم يسبق أن سمعها من قبل " (1).

كما عرفت اللسانيات تطورا وقفزة نوعية نتيجة لما وجه لجانبها البنيوي من نقد، في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، ولاسيما في الجانب القائل بدراسة اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، لحساب الاهتمام بالاستعمال الفعلي لها، والاهتمام بالعوامل التي من شأنها أن تؤثر فيه نفسية أو اجتماعية أو ثقافية أو غيرها، والنظر إليها كوسيلة للتواصل وكخطاب وكأداة للتبليغ تجسد مع الاتجاه التداولي الذي أرسى دعائمه 'شارل موريس'(ت1938) في مطلع الستينات من القرن العشرين، وقد تأسس هذا الاتجاه نتيجة تشعب اللسانيات واستفادتها من العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة كعلم النفس اللغوي، وعلم الاجتماع اللغوي، ليصبح منهجا جديدا في قراءة النصوص وفي البحث اللغوي ككل، "يسميه البعض بالمنهج الوظيفي التواصلية باعتباره يدرس اللغة وهي تؤدي وظيفتها التواصلية، ويسميه البعض الآخر باللسانيات التداولية باعتباره يدرسها وهي تتداول بين المتكلمين بها. يستمد هذا الاتجاه مقوماته من أفاق متعددة، ويحاول الذهاب أبعد من الحدود التي رسمتها لنفسها اللسانيات البنيوية المغلقة في دراسة النظام(Le système) وهي أيضا محاولة لتجاوز حدود الجملة التي تمثل منطلق الدراسة البنيوية وموضوع بحثها الأول" (2).

بعد هذا التفصيل لحقيقة اللسانيات وتطورها من البنيوية إلى التداولية، يجدر بنا الإشارة إلى أن علاقتها بالنص تحديدا، تكمن في فرع قائم بذاته وهو اللسانيات النصية، التي تمثل منهجا جديدا ظهر في نهاية الستينات من القرن العشرين، يتكفل " بدراسة بنية النصوص وكيفية اشتغالها. وذلك من منطلق مسلمة منطقية تقضي بأن

¹المرجع نفسه، ص43-44.

²المرجع نفسه، ص47.

النص ليس مجرد تتابع مجموعة من الجمل، وإنما هو وحدة لغوية نوعية، (Une unité linguistique spécifique) ميزتها الأساسية الاتساق والترابط" (1) وقد استفاد منها الكثير من المشتغلين على النص القرآني في إطار فهمه كنص لساني وفي مجال تأويله، كأركون(ت2010) في قوله بالدراسة الألسنية لمختلف سور القرآن الكريم، والجابري (ت2010) الذي استند عليها في منهجه البنيوي في طرح جديد لترتيب سور القرآن الكريم حسب أسباب النزول، وفهمه فهما معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا بالنظر إليه كوحدة لغوية تفهم حسب الاتساق بين مضامينها والوقائع أو الظروف التي نزلت فيها.

ب- الدراسة الفينومونولوجية:

ترتبط بفلسفة الظواهر -الفينومونولوجيا- وهي مدرسة فلسفية معاصرة تعرف بالظواهرية، يعرفها 'اللاندا' (ت1963) في معجمه الفلسفي حسب معنيين، الأول عام يبين أنها "دراسة وصفية لمجموع ظواهر، كما تتجلى في الزمان والمكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها" تقال بنحو خاص، في عصرنا على منهج هوسرل ونسقه. (2)، وترد هذه المدرسة في أصولها الأولى إلى 'فرانتر برانتانو' (ت1917) الذي رأى أن "ظواهر الشعور تنقسم إلى ثلاث صور هي التصور والحكم وظاهرتا المحبة والكراهية، وإن هذه الصور الثلاث حالات ثلاث للقصد أي الإضافة إلى موضوع مقصود، ومتى كانت الأحكام بينة بأنفسها وصفت بأنها صادقة، ومتى كانت المحبة متجهة إلى موضوع ملائم والكراهية إلى موضوع غير ملائم وصفنا بأنهما على صواب". (3)

ويقوم المنهج الظواهري على دراسة ووصف الظواهر التي هي الموضوعات، كما تبدو أو يصفها الشعور، أي كما هي ماثلة له في زمان ومكان معينين، بحيث تسعى إلى التحرر من كل أفكار مسبقة مجردة أو ثابتة أو

¹المرجع نفسه، ص 59.

²لاند أندري، موسوعة لاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت-باريس، ط2، 2001، ص973.

³يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، 1986، ص 459.

متعالية أو معيارية، و تقوم على الحدس أو التجربة النفسية كطريق للمعرفة، التي تكون اتجاهها أو قصدا لموضوع ما بواسطة الشعور، والظواهرية كغيرها من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تنتقد الميتافيزيقا لأنها ترفض فكرة الماهيات المجردة والمبادئ الثابتة كطريق للمعرفة وتضع بدلها الظواهر، التي لا نعرف غيرها كمواضيع أو أشياء تمثل في الشعور لا العقل المجرد والمتعالي، وتركز على دراسة الشعور وأنماط العلاقة بالموضوع، وكان منهجها الوصف الأصيل للمعيش.

من أهم رواد هذا المنهج الفيلسوف الألماني 'إيدموند هوسرل' (ت1938) الذي ربطه بالبحث في بنية الشعور وبالتمييز بين الأنا المتعالي الموجود في العقل، والأنا النفسي، الذين في إطارهما أسس ما عرف "بالأبوخية أو تعليق الحكم، يقول: " بواسطة الأبوخية الظاهرية أرد أناي الإنساني الطبيعة والحياة النفسية — وهما ميدان التجربة النفسية الباطنة— إلى أناي المتعالي الظاهري. والعالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقى من ذاتي، كما قلت آنفا — كل معنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إلى، إنه يستقيها من أناي المتعالي الذي تكشف عنه الأبوخية المتعالية" ⁽¹⁾، كما أسسه على فكرة القصديّة وهي كلمة تستعمل بمعنيين: الأول القصد والمقصود ويتعلق بما ينوي المرء عمله، والثاني يتعلق بتصوّر الماهية الذي يعطيه للتعريف، تمثل عند 'هوسرل' الفكرة الأساسية في الظواهرية ويعرفها بأنها خاصية الشعور انطلاقاً من مقولته "كل شعور هو شعور بشيء" والشعور بشيء هو علاقة التضايّف بين أفعال القصد والموضوع المقصود.

ومن أهم الباحثين الذي استفادوا من هذا المنهج في قراءة التراث وفهم الوحي القرآني المفكر المصري 'حسن حنفي' (و1935)، الذي انطلق منه في تأسيس محاولة جديدة للتفسير، "وهي محاولة لتجاوز المناهج مناهج التفسير التي عرفها التراث القديم، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري

¹ من كتاب: التأملات الديكارتية، نقل عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص 540-541.

الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معان تكون هي معاني النص، والتي يمكن إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر"⁽¹⁾، إذن يستفيد حسن حنفي من المنهج الظواهري في فهم ظاهرة الوحي القرآني وبالتحديد النص القرآني عندما يجعل مختلف التفسيرات الملحقة به وعلى رأسها تلك التي بلورها علماء الفقه والأصول انعكاسا لتحارب شعورية حية تجعل أصحابها يتعايشون مع النص الذي هو في النهاية تجربة شعورية ومخزون نفسي في الجماهير .

ج- الدراسة الانثربولوجية:

أصبحت اليوم ترتبط بعلم كبير، دعا الكثير من مفكري الغرب والعرب، إلى استخدامه في فهم الظواهر الدينية، و تمثل مصطلحا دخيلا على اللغة العربية، إذ هي في الاشتقاق كلمة يونانية تنقسم إلى قسمين، هما: Anthropos أي إنسان وlogy أي علم، وبالتالي: هي علم الإنسان.

في الاصطلاح الأنثربولوجيا^(*) "علم الإنسان يدرس النوع الإنساني وكل الظواهرات من حيث تعلقها بالإنسان ولذلك يعتمد كثيرا على نتائج العلوم الأخرى وتنقسم الأنثربولوجيا إلى ثلاثة أنواع رئيسية الأنثربولوجيا الطبيعية والاجتماعية والثقافية"⁽²⁾، وهي كذلك: "علم الإنسان: هو دراسة الفئات البشرية من حيث أنماطها الجسمية والبيولوجية ومن حيث صور حضارتها في الحاضر أو في الماضي، وهو ملتقى عدة علوم، منها علم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم التشريح، وعلم اللغة والجغرافيا"⁽³⁾. وبالتالي الأنثربولوجيا بصورة

¹حسن حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط5، 2002، ص185.
^{*}تختلف الأنثربولوجيا عن الإثنوغرافيا التي هي -وصف مختلف الأنام والأقوام والشعوب ونمط حياتهم ومؤسستهم، وعن الإثنولوجيا التي هي دراسة تفسيرية للظواهر التي وصفها الإثنوغرافيا، في كونهما تهتم بفهم الثقافات الإنسانية المختلفة كظاهرة شاملة تميز الإنسان عن غيره، أي في أبعادها الكونية -نشاط يقوم به الإنسان العالمي- وبالاستعانة بعلوم مختلفة، ويمكن القول كذلك أن الإثنولوجيا "إحدى فروع الأنثربولوجيا تهتم بدراسة الأجناس البشرية سواء الموجودة الآن أو التي اختفت منذ عهد قريب، مع العناية بنوع خاص بالدراسة التحليلية المقارنة للشعوب البدائية. كذلك تهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمع البدائي، ولكنها تنهج في ذلك نهجا تاريخيا، بقصد التعرف على نشأة الظاهرة أو النظام ثم تتبع المراحل المختلفة التي مر بها.

²غربال شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، ج1، دار إحياء التراث العربي، 1959، ص235.

³يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1973، ص13.

مختصرة أحد العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة تقوم على الاهتمام بمختلف النشاطات التي يقوم بها الإنسان في ميادينها المختلفة الطبيعية والاجتماعية والحضارية وفي الماضي والحاضر، وتستعين بعدة علوم لدراساتها من أجل تحليلها وتفكيكها، وتتعدد مجالاتها بحيث يمكن أن تهتم بالدين، باللغة، بالعادات والتقاليد وغيرها، ويمكن أن تختلف بين مفكر وآخر.

وتتميز الأنثروبولوجيا بعدة خصائص، جعلتها اليوم أحد الآليات الجوهرية لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية. بما فيها تلك التي تتخذ طابعا دينيا، تكمن في أنها تقدم نظرة شمولية للإنسان، حين تحلل الصفات البيولوجية والاجتماعية والثقافية له، كأجزاء متكاملة ومتراصة في تكوينه، مثل اهتمام الأنثروبولوجي بالمجتمع البدائي تجعله يدرس فيه مقاسات الإنسان وسلالاته وأشكال الزواج فيه وطرق الاتصال في شكل ظاهرة مرتبطة ومتكاملة، هنا يمكن الإشارة كذلك إلى أن الأنثروبولوجيا ارتبطت أولا بالبحث في المجتمعات البدائية ولكن تجاوزت ذلك فيما بعد "في القرن العشرين حيث انتشرت الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالمجتمعات المتعدنة والخاصة بالقرى"⁽¹⁾، والأنثروبولوجيا كذلك فروع منها الأنثروبولوجيا الطبيعية، التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر بتأثير أبحاث نظريات التطور، وهي تلك التي تهتم بخصائص الإنسان العضوية والجسدية والبيولوجية الحالية والمنقرضة من حيث نشأتها ووجودها وتطورها وتغيرها كطول القامة وأشكال الأنف والأذن وغيرها، والأنثروبولوجيا الثقافية وهي تلك التي تهتم بدراسة ثقافات المجتمعات والشعوب من حيث اللغات، المعتقدات، الأعراف، التقاليد، الفنون، التقنيات السائدة في مجتمع معين، هي أكثر تشعبا من الأنثروبولوجيا الطبيعية إذ تضم دراسات تاريخية تحاول الحفر في المراحل البعيدة. بما فيها تلك التي تعود إلى ما قبل التاريخ، ودراسات لغوية تهتم باللغات السائدة في المجتمعات والعلاقات القائمة بينها. كما أن هناك ما تسمى بالأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تعتبر عند بعض الباحثين فرعاً من النوع السالف الذكر حسب

¹ الخطيب محمد، الأنثولوجيا، -دراسة عن المجتمعات البدائية- منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2000، ص 15.

تشابههما في موضوعات الاهتمام، وهي فرع يهتم "بتحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات لإنسانية وخاصة المجتمعات البدائية التي يظهر فيها بوضوح تكامل ووحدة البناء الاجتماعي" (1). والاثربولوجيا عندما تدرس القرآن الكريم فإنها تفهمه كظاهرة إنسانية وثقافية ليس في حقيقتها بل في علاقتها بثقافة الإنسان ومشاكله، وتكون منطلقا لتطبيق مناهج أخرى في فهمه وعلى رأسها النقد التاريخي والدراسة السيميائية، وحسب الرؤية الاثربولوجية يكون القرآن الكريم على الرغم من أنه توقيف ذو مرجعية ثقافية لا ينفصل عن ثقافة الإنسان، ولاسيما أنه كان موافق للغة المتداولة في المجتمع العربي، وكان ذو طبيعة جدالية لا ينفصل عن عقائد وأساطير وديانات المجتمعات بل جاء ليحاورها ويرد عليها، ولا بد من فهمها لفهمه (2)، بالتالي الأثربولوجيا في جوهرها تعتبر أداة ومنهجاً لتحليل وفهم الظواهر سيستفيد منها المشتغلون على الخطاب القرآني بصورة كبرى وعلى رأسهم 'أركون' في مشروعه المسمى بالإسلاميات التطبيقية، وهي بدورها تسعى إلى ربطه بتصور جديد ينأى عن غيبته، ويسعى إلى جعله ظاهرة إنسانية وثقافية، بعيدة عن التعالي والقداسة والغيب وخارج الحدود الفاصلة بينه وبين ما هو بشري.

د- الدراسة الهرمنوطيقية-التأويلية-:

مع تطور أبحاث فلسفة اللغة في الفترة المتأخرة، أصبحت الهرمنوطيقا أهم الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، تمثل منهجا رائدا في فهم مضامينه، تؤسس عليها "المشاريع الفكرية لمحمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري، كل يحاول قراءة التراث العربي مستعينا برؤى معاصرة" (3)، تلك المشاريع التي أخذ فيها الاهتمام بالنص القرآني النصيب الأكبر، تبين أن الهرمنوطيقا أهم أدوات تجديد فهمه و قراءته

¹ المرجع نفسه، ص 29.

² المنصف عبد الجليل، المنهج الأثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى-مقال- مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

³ بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليروماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان ط1، 2008، ص 64.

اليوم، حين تعمل على كشف الباطن الذي حظي بالأهمية منذ القديم في تفسير القرآن الكريم، فما حقيقتها؟ وكيف أثرت على تحديد مفهوم الوحي القرآني؟

الهرمينوطيقا" في أصلها اللاتيني *hermèneutikè* أي فن التأويل، وفي اشتقاقها الأصلية جاءت من لفظ *Hermentia* من هرمس *hermès* وهو الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر لهم ويشرح المرمز ويفك الطلاسم⁽¹⁾ أي أن لفظ هرمينوطيقا *Hermetique* يرد إلى جذور قديمة انطلقت من أسطورة هرمس وأفكار أرسطو (ت322 ق م) وأوغسطين (ت430م)، وتبلورت بوضوح في أفكار الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص، وعلى رأسهم 'شليمر ماخر' (ت1834) الذي يعتبر أكبر مؤسسي ورواد التأويلية الحديثة التي استخدمها في فك أسرار الديني والمقدس على وجه الخصوص حسب طغيان الرمز فيه وحاجته لفك خفاياه، واستمرت بعد ذلك في أبحاث 'ديلتاي' (ت1911) و'هيدجر' (ت1976) و'غدامر' (ت2002) إضافة إلى 'هابرماس' و'بول ريكور' (ت2005) في فرنسا، حيث ساهم كل هؤلاء في بلورتها وتأسيسها، وتعني في الاصطلاح "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي⁽²⁾ تطورت بصورة كبرى في الفترة المعاصرة لتصبح أداة لقراءة النصوص ولاسيما المقدسة منها تقوم في جوهرها على فك رموزها وتبليغها للبشر. يمكن ردها إلى مفهوم بسيط مفاده أنها "فن الفهم وتأويل النصوص"⁽³⁾.

كما "تعتبر الهرمينوطيقا من الناحية المعرفية البديل العقلاني لنظرية المعرفة بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع، حيث تقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم

¹ المرجع نفسه، ص 13.

² لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 555.

³ عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص 18.

وليس إلى سلطة الموضوع" ⁽¹⁾ فهي أهم أدوات المعرفة اليوم التي غيرت ثوبها الكلاسيكي المؤسس على ثنائية الذات والموضوع في مختلف المذاهب الفلسفية إلى ثوب جديد هو الفهم، الذي أصبح في الفلسفات التأويلية ذو أهمية كبرى، وغاية العلوم الإنسانية أو علوم الروح، وهو ما يجعلنا نفهم أن التفسير ليس بالمنهج الوحيد ولاسيما في فهم النصوص الدينية -النص القرآني تحديدا- وليس الظواهر الإنسانية فحسب، و ندرك أن عصر البداهة ورفض اللامعقول والأحادية والمطابقة والظاهر وغير ذلك من الصفات المحددة للحقيقة ولفهم النص القرآني قد ولى، وقد آن الآوان لجعله منفتحاً يدرك من خلال ما يخفيه أكثر مما تبديه ألفاظه، وهو مليء باللامعقول والأسرار... لا يمكن اكتناهاها إلا بالهرمينوطيقا .

انطلاقاً مما سبق الهرمينوطيقا ارتبطت بصورة وثيقة بالنص الديني وفك رموز المقدس وهو ما أهلها اليوم لأن تكون أكثر المناهج التي يطمح تطبيقها في قراءة النص القرآني، وعرفت تطورات في استخدامها تمت على وجه الخصوص في انتقالها من أبحاث 'شليير ماخر' المتعلقة بوضع قوانين أو نظرية للتفسير في النصوص الدينية إلى وضع نظرية عامة في التفسير والتأويلية مع كبار الفلاسفة الغربيون المعاصرون، وإذا كان من الصعب تفصيلها وتتبع تاريخها نظراً لتنوع المراحل التي خضعت لها ^(*) واختلاف الفلاسفة في تحديدها.

كما أن مفهوم الهرمينوطيقا وإن كان محوره الفهم، فإنه "ينطوي على مجموعة من المفاهيم الفرعية أو المقابلة التي تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق... إلخ. وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحيانا مختلفة ومتمايزة وأحيانا متطابقة ومتماثلة وأحيانا متداخلة ومتكاملة" ⁽²⁾، حسب هذا التصور تمثل جملة من العلاقات تتنوع أشكالها، وتتداخل فيما بينها

¹ عمارة الناصر، إيقونات-بلاغة الهرمينوطيقا النموذج الحجاجي ومغالطته- منشورات رابطة سيميا سيدي بلعباس، الجزائر، العدد1، 2010، ص32.

* هذه المراحل التي تطورت تبعاً لها الهرمينوطيقا هي ما سنعيد تفصيلها في الفصل الرابع عند البحث عن آليات فهم النص القرآني عند 'نصر حامد أبو زيد'، لذلك سنكتفي بتقديم نظرة جملة لها في هذا المقام.

² شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص18.

في بناء العمل الهرمينوطيقي، أشار إليها بالعودة إلى رواد الهرمينوطيقا، انطلاقا من 'شليبر ماخر' الذي يضع الفهم محورا للعمل الهرمينوطيقي، ثم 'دلناي' الذي يجعل التأويل -العلوم الإنسانية -شكلا خاصا من أشكال الفهم وحالة جزئية منه، مميزا بينهما وبين التفسير -العلوم الطبيعية-، ف 'بول ريكور' الذي يحاول التقليل من حدة التناقض بين مقولتي التفسير والتأويل ويبحث عن التكامل بينهما، وبعد ذلك 'هيدجر' الذي ينظر إلى الفهم كمنطلق لفهم الكينونة التي يمسك بها ويخرجه إلى دائرة الوعي، لينتقل بعد ذلك إلى 'بول ريكور'، مبينا أنه وإن كان يطابق بين الهرمينوطيقا والتأويل، فإنه يعطي مفهوم الهرمينوطيقا نوعا من الشمولية، مقارنة بمفهوم التأويل، لأن هذا الأخير يرتبط بالتفسير النصي المباشر، على خلاف الهرمينوطيقا التي تحرك النظرية العامة للفهم الذي يرتبط بمسائل الدلالة واللغة، كما أشار إلى أن تأويل 'غادامر' أكد أن التأويل الفلسفي يمر عبر مراحل وهي الفهم، التفسير أو التأويل، والتطبيق، وبهذا استطاع أن يبين أن الممارسة التأويلية تمثل تطبيقا للنص على الوضع الراهن للشارح والمفسر، ومن دون شك أن هذا التصور على درجة كبيرة من الأهمية لأنه أساس التعامل مع النص الديني وبالتحديد النص القرآني عند أكثر من رواد الهرمينوطيقا.

بناء على تحديد حقيقة الهرمينوطيقا في مختلف التصورات، ندرك أنها آلية قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه كما ذهب أبو زيد(2010)، لأنها قديمة من حيث ارتباطها بالأساطير القديمة -أسطورة هرمس- ودراسات اللاهوت، بينما تكون جديدة ومعاصرة من حيث تطور تقنيات البحث فيها وتأسيسها كنظرية في التفسير تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا...، وهي اليوم أهم الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، تهتم بالدراسة التأويلية له التي يمكن استخدامها بقوة في كشف الكثير من أسرار إشكالية قراءته ماضيا وراهنا ومستقبلا، والهرمينوطيقا تتميز بخصوصيات جعلتها تقتحم مجال النصوص الدينية بقوة اليوم وعلى رأسها النص القرآني، أهمها: ارتباطها في نشأتها وتطورها بالنص الديني فهم نصوص المسيحية والتوراة، تأكيدها على أولوية الفهم على التفسير، جعلها النص متعدد الدلالات أو منفتحا على

المعاني التي يمكن إحصائها أو حصرها، بيانها لأهمية القارئ على النص، منعها احتكار فهمه من أي سلطة، قولها بتاريخية ونسبية النص أي جعله محكوماً بسياقه التاريخي، مثل: ما يذهب إليه 'أبو زيد' في مجال النص القرآني، حين يجعله منتجا ثقافيا محكوماً بالمتغيرات والوقائع التي نزل فيها، كما أنها تحول النص إلى خطاب أي عملية تفاعل بين مرسل وملتق بواسطة شفرة معينة، ومما لاشك فيه أن هذه الخصائص المميزة للهرمينوطيقا ستؤثر على تطبيقها في مجال النص القرآني لتجعله فضاء دلاليا ومجالا للفهم وخطابا يتميز بالتاريخية والنسبية لا يمكن احتكار وتحديد فهم ثابت له، ويمكن القول باختصار أنها سعت إلى أنسنته وزحزحة قداسته، وهو ما سنراه فيما بعد في التصورات الجديدة للوحي القرآني عند الذين استفادوا منها وعلى رأسهم 'أبو زيد' و'حسن حنفي'!

ه- الدراسة السيميولوجية:

ترتبط السيميولوجيا في مفهومها اللغوي والعام بمفهوم العلامة وهي -signe- في اللغة الأجنبية، " مشتقة من كلمة يونانية "سيميون" وقد ظهرت كمصطلح تقني مع بارمنيدس(450 ق م) وأبوقراط وتظهر كمرادف لكلمة " تكميريون" ويعني دليل، سمة، عرض، حيث أنها " تستعمل لتحويل خبر، من أجل قول أو تحديد شيء يعرفه الشخص، ويعرفه الأشخاص الآخرون كذلك" ⁽¹⁾ فهي أداة للاتصال والتبليغ، ويمكن أن نردها في البداية إلى تصور عام " يهتم بكل مجالات الفعل الإنساني:إنها أداة لقراءة وفهم مختلف مظاهر السلوك الإنساني بدءا من الانفعالات البسيطة ومرورا بالطبوس الاجتماعية وانتهاء بالأنساق الإيديولوجية الكبرى ⁽²⁾، أما في مفهومها الاصطلاحي كعلم قائم بذاته، تمثل علما جديدا لم يتفق المختصين في مجاله على تعريف محدد له، حسب الأسس الاستيمولوجية التي يعتمد عليها كل فيلسوف في ضبطه، فحسب عالم اللغويات السويسري 'فرديناند

¹ -Umberto Eco, le signe-histoire et analyse d'un concept, adapte de l'italien par Jean-Marie klinkenberg, édition, labor, Bruxelles Belgique, 1988, p 31.

² بنكراد سعيد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط2، 2005، ص 25 .

دوسوسير¹(ت1913) "مبتكر اللفظة تعني السيميائية علم إشارات واسعا لا تشكل اللسانيات سوى جزء منه"⁽¹⁾، فهي تطرح عنده في إطار علم العلامات وتفهم في سياق تطويره للأبحاث في اللسانيات التي يمكن القول أنهما علم العلامات اللفظية^(*) حيث اقترح مصطلحها وأسسها كعلم "عده علما لا غنى عنه لتأويل اللغة وأنظمة العلامات الأخرى كلها في علاقتها المتبادلة مع اللغة"⁽²⁾، أما على حسب الفيلسوف البرغماتي الأميركي 'شارل سنדרس بيرس'^(ت1914) الذي ساهم بدوره في المرحلة التمهيدية للسميولوجيا، فإنها تقترب من مسألة المعنى وقواعد التفكير أكثر من مسائل اللسان والمبنى، إذ تمثل عنده بحثا في الأصول الأولية لانبثاق المعنى، وطرقا استدلالية يتم بموجبها الحصول على دلالات وتداولها، ويمكن القول بتعريفها الأشمل أنها: "علم يستمد أصوله ومبادئه من مجموعة كبيرة من الحقول المعرفية كاللسانيات والفلسفة والمنطق والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا يبحث في طرق إنتاج المعاني من الأشياء، مما يجعلها نظرية تأويلية أو صياغة جديدة لقضايا فلسفية ومعرفية موعلة في القدم، لا يستطيع الباحث أن يفهم مختلف المسائل السيميائية إلا في إطارها"⁽³⁾، كما لا يستطيع المشتغل في ميدانها التحكم في تقنياتها، إلا إذا كان متحكما في ميادين علمية ومعرفية تتجاوز علوم اللغة إلى المنطق والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن أهم المفكرين الذين ألحوا على ضرورة اعتماد القراءة السيميائية للخطاب القرآني 'أركون' الذي جعلها أحد أهم القراءات الحداثية المقدمة له، والتي بموجبها يتم التحرر من الأحكام التيولوجية وهالة القداسة التي ألحقت بالنص التي فرضها الإيمان الموروث، كما

¹ حوليا كريستيفا، السيميائية علم نقدي أو نقد للعلم، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني 1988، مركز الإنماء القومي لبنان، ص 25.
^{*} هذا التصور يطرحه 'رومان ياكسون'، في كتابه 'الاتجاهات الأساسية في علم اللغة' ص 47، مبينا أن 'اللسانيات بوصفها إحدى أنظمة العلامات، واللسانيات بوصفها علم العلامات اللفظية هي مجرد جزء من السيميائية، كما يلفتنا من ناحية أخرى إلى أن أول من تنبأ بها ورسم خطوطها هو 'جون لوك' الفيلسوف التجريبي الإنجليزي في مقاله -مبدأ العلامات.

² رومان ياكسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002، ص48.

³ حمادي هواري، سيميائيات المنطق اليوناني، أيقونات، -السيميائيات، المنطق والفن، منشورات 'سيميا' للبحوث السيميائية، سيدي بلعباس الجزائر، العدد 2 نوفمبر 2011.

استعان بما 'أبو زيد' في طرحه القرآن الكريم كعلامات يجعل النص القرآني يحول العالم كله إلى مجموعة من العلامات.

و-الدراسة التفكيكية:

تعتبر من أهم المناهج النقدية التي ظهرت في الفترة المعاصرة، والتي يدعوا الفلاسفة وعلى رأسهم 'أركون' بإلحاح إلى تطبيقها في فهم النص القرآني، وترتبط بكلمة 'تفكيك'، المشتقة من الفعل 'فكك'، حيث يقال: "فككت الشيء: خلصته، وكل متشابهين فصلتهما فقد فككتهما، وكذلك التفكيك⁽¹⁾، فالمراد اللغوي من التفكيك هو" الفرز والفصل والتنقية، وجعل الشيء خالصاً"⁽²⁾، أما في الاصطلاح يمكن القول مع 'علي حرب' أن شكل من أشكال التفكير، أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الانجازات الفكرية التي تحققت في مجال اللغة، والسيمياء والإناسة والتاريخ والابستمولوجيا والتحليل النفسي وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية...يقوم على تجاوز المنطوق والمطروح إلى المستبعد والمسكوت"⁽³⁾ وذلك عن طريق الحفر في المعاني العميقة للنصوص والبحث عن خباياها وخفاياها التي لا يمكن الإمساك بها بالوعي المباشر، فالتفكيك ممارسة نقدية متكاملة تجمع بين مناهج مختلفة تنطلق من نقد فلسفة الثبات والحضور والأنساق المغلقة وفكرة الثنائيات والمركزية العقلية وأحادية المعنى، لحساب فلسفة للغياب والأنساق المفتوحة وتعددية المعنى، وهذا ما يجعل البحث في أصوله عملية عميقة لأنه يرد إلى تضافر مجموعة من الفلسفات والمناهج استفاد منها 'ديريدا'،^(*) وذلك لأن "الأسئلة من قبيل: كيف نفكر بالاختلاف؟ كيف نفكر في

¹ ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان لعرب، مرجع سابق، ص 85.

² حكيمي محمد رضا، المدرسة التفكيكية، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2000، ص13.

³ حرب علي، المنوع والمتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2005، ص 24.

* حسب علي حرب في كتابه المنوع والمتنع ص 23: يعتبر التفكيك أهمها آليات الفلسفة الغربية المعاصرة في التحليل والنقد للفلسفات الكلاسيكية والخطابات ككل، ظهر مع نيتشه الذي يعتبر أول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة، ثم جاء هيدغر واضع المصطلح مستعملاً إياه في نقد الأنطولوجيا الكلاسيكية، وبعده جاء ميشال فوكو الذي استعمل المنهج الحفري في تحليل الخطاب حين استعمل الحفر كشكل من أشكال التفكيك، إضافة إلى جيل دولوز الذي قام بتفكيك المتعاليات، ومفكرون آخرون من البنيويين أمثال ألتوسير ولاكان وليفي شتراوس، هذا ما يبين أن مسيرة التفكيك امتدت من الفلسفة المعاصرة إلى فلسفة ما بعد الحداثة انعكست بصورة كبرى على تطور

الاختلاف؟ وكيف يكون تفكيرنا هو اختلاف؟ هي نتاج قراءة دريدا لهسرل وقراءاته لهيغل ونييتشه وهيدجر وفرويد ودوسوسير ومفهومه للعلامة⁽¹⁾، فالتفكيك ترعرع في أرضية فلسفية متعددة المشارب تبين أنه كان بمثابة النقد التكاملي للنص، أصبح من خلاله النص القرآني مجالاً للمتحجب وفضاءً دلاليًا للمسكوت، و التفكيك هو الأنسب لكشفه عند 'أركون' و'علي حرب'... واستنطاق كل ما همش واستبعد ووقع في مجال اللامفكر فيه في الخطاب القرآني، بحيث يتجاوز التفكيك ثنائية الظاهر والباطن التي هيمنت على فهم النص القرآني، ويتجه إلى 'المسكوت عنه أو المنسي أو المهمش في حقل الرؤية'⁽²⁾ وفي حقل النص القرآني.

ز- دراسات ومناهج أخرى:

لا يمكن حصر آليات الفهم المعاصر في الآليات السالفة الذكر فقط، بل هناك علوم ومناهج متعددة أخرى كثيراً ما تتداخل مع المناهج السابقة، دعا الكثيرون إلى تطبيقها في مجال قراءة النص القرآني وأهمها:

- منهج تحليل الخطاب و يعتبر من أوسع وأشمل آليات فهم الظواهر وتحليل النصوص، التي ظهرت في الفترة المعاصرة، من الصعب تحديده وضبطه، حيث يستعين بجملة الآليات السالفة الذكر لفهم مختلف العناصر المشكلة للخطابات فلسفية أو دينية أو غيرها، و يوجد تحديات واسعة له من بينها "هو تحليل استعمال اللغة... دراسة الاستعمال الفعلي للغة من قبل ناطقين حقيقيين في أوضاع حقيقة"⁽³⁾، وهذه التحديات يكتنفها نوعاً من الغموض في كونها تتداخل مع آليات أخرى لتحليل ودراسة الخطابات كالأثرولوجيا والتحليل اللساني والتحليل النفسي... لذلك "من المستحسن اعتبار تحليل الخطاب التخصص الذي بدل أن يقدم على التحليل اللغوي للنص في ذاته أو التحليل السوسولوجي أو النفسي 'محتواه' يسعى إلى مفصلة

الفكر الفلسفي باعتباره أهم آليات تحليله وهي ما أثرت بصورة كبرى لدى الفلاسفة المشتغلين على النص القرآني في تحليل خطاب الوحي ولاسيما إن كان يحمل تحت رايته مناهج لا تخصى ولا تعد ويعبر عن تظافر جهود كبار الفلاسفة المتأخرين.

¹ شوقي الزين محمد ، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002، ص 187.

² حرب علي ، المنوع والمتنوع، مرجع سابق، ص 67.

³ مانوغونو دومنيك، المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب، تر: محمد بجاتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 9.

articuler تلفظه مع موقع اجتماعي بعينه، وهكذا يجد تحليل الخطاب نفسه حيال أنواع الخطابات المشتغلة في قطاعات الفضاء الاجتماعي (المقهى، المدرسة، المحل التجاري...) أو في الحقول الخطابية (السياسي، العلمي...) ⁽¹⁾، ويعتبر هذا المنهج من أكثر المناهج تداولاً في الفترة المعاصرة، سعى إلى تحليل مختلف نماذج الخطابات وعلى رأسها الخطاب الفلسفي الغربي، من حيث جينالوجيته كما تجسد عند نيتشه (1900)، أو من حيث أركيولوجيته بالحفر في أعماقها وجذورها التاريخية كما هو الحال عند فوكو (1986) أثر على المشتغلين بالنص القرآني بصورة كبرى وعلى رأسهم الجابري في تحليله للعقل العربي وأركون في تحليله للعقل الإسلامي، وأبو زيد في حديثه عن مفهوم النص وتحليله له كخطاب، إذ عند هؤلاء وبفضل تأثرهم بهذا المنهج ولاسيما فلسفة فوكو أصبح يفضلون النظر إلى النص القرآني كخطاب قبل كل شيء.

- الدراسة الأركيولوجية وعلمي تاريخ الأديان والمقارنة بين الأديان، تمثل جملة آليات جديدة، يستعين الباحث المعاصر بها في قراءة النص القرآني بالدراسة الحفرية له، حيث يحاول الحفر في أعماق الظواهر وجمع كل ما تعلق بها من وثائق ومصادر مادية ومعنوية ولاسيما في مجال الظواهر الدينية كظاهرة الوحي القرآني، وبعلم تاريخ الأديان "يتناول دراسة نمو وتطور أديان تاريخية معينة، حيث يكون محور الدراسة في هذا الفرع متمركزاً حول مراحل هذا التطور، مع محاولة تفسير صلة هذه المراحل بالعقيدة الأساسية أو الأصلية. كما يتناول البحث في هذا المجال التطور النفسي لمجتمعات دينية خاصة. وذلك بالإضافة إلى دراسة المسائل الخاصة بالعقيدة، سواء ما تعلق بمؤسسي هذه الأديان أو ما يتعلق بالممارسات التعبديّة التي تسمى الشعائر" ⁽²⁾ وبالمقارنة بالأديان يحاول "دراسة وتحليل أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية من حيث أصولها النظرية وممارستها الواقعية، وذلك عن طريق المقارنة بين الأديان التي هي محل الدراسة" ⁽³⁾، هنا المقارنة بين الأديان لا

¹ المرجع نفسه، ص 10.

² تركي إبراهيم، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص 12.

³ المرجع نفسه.

تهتم بتاريخ دين واحد لذلك هي أشتمل من تاريخ الأديان، لذلك هي تهتم بجميع الأديان وهي ذات أهمية كبرى في قراءة النص القرآني حيث استخدمها 'مالك بن نبي' في قراءة سورة يوسف مقارنا إياها كما وردت في القرآن الكريم، وكما وجدت في العهد القديم*.

على العموم هناك أنواع مختلفة من آليات الفهم المعاصر، تمثل ما ترتب عن التطور الحاصل في المناهج في قراءة النصوص وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية ككل، ويبدأ فهمها في مجال القرآن الكريم بأثرها في بناء تصور جديد له، يتجاوز تصوره كوحي إلهي منزل متعال وغيب، كيف ذلك؟

2-2: أثر الآليات المعاصرة في تجديد مفهوم الوحي القرآني:

انطلاقاً من تفصيل الآليات السالفة الذكر، فإنها حسب طريقة تعاملها مع الظواهر والنصوص، تلك التي تقوم على نزع هالة القداسة التي تحيط بها بغض النظر عن مصدرها الإلهي، وثورتها على التصورات الميتافيزيقية والغيبية، وجعلها النصوص بمثابة فضاءات دلالية لا تقوم على أحادية وظاهرية المعنى... لا بد لها أن تؤثر على المفاهيم الكلاسيكية للوحي القرآني، فيما يلي:

- عدم اعتبار الوحي القرآني ظاهرة غيبية متعالية ومقدسة وتحطيم سياج القداسة الذي أحاط به لقرون طويلة(*) عن طريق ربطه بالواقع والتاريخ.

- اعتبار الوحي القرآني ظاهرة ونصاً وخطاباً...، يمكن تحليله وتفكيكه ودراسته كما تدرس جميع النصوص والظواهر.

* أنظر كتاب 'مالك بن نبي' الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط1986، من ص 200 إلى ص 241.
* البحث في المفاهيم الملحقة بالوحي القرآني خارج سياج القداسة ليست وليدة اللحظة، بل وجدت منذ الإرهاصات الأولى لميلاده، أين تبلورت اختلافات وحدثت سجالات حول حقيقته وطبيعته، تلك التي اعتبرته ضرباً من الشعر وكلام الكهان... وهي من دون قد أثرت في أدوات قراءته ولاسيما بعد ظهور التأويل عند المتكلمين الذين بلوروا نظرة خاصة حول الوحي القرآني، تجلت عند المعتزلة تحديداً في تلك الرؤية التي تعتبره كلام الله المخلوق، وهي ما يؤكد بعض الفلاسفة من أمثال 'أركون' و'أبو زيد' ضرورة عدم فهمها ليس من أجل التسليم بها بل لدراستها، والشيء نفسه بالنسبة للرؤى التي وجدت فيما بعد عند الفلاسفة والمتصوفين والمستشرقين التي حاكت مفاهيم مغايرة للوحي القرآني تدخل في إطار التصور الفلسفي له، إلى أنها لم تبلغ التطور الحاصل الذي بلغته في الفترة الراهنة.

- جعل الوحي القرآني منطقة للمسكوت عنه، وفضاء دلالي متنوعا، ومنتجا ثقافيا،... وغير ذلك من المفاهيم التي تصوره خارج أسوار القداسة.

-القول بتاريخية وأنسنة الوحي القرآني، والتأسيس لرؤية لا تميز بين نصوصه والنصوص البشرية، والدينية الأخرى كنصوص العهد القديم والجديد أم نصوص القرآن الكريم.

إذن هذه بعض الصفات الجوهرية التي ستلحق بمفهوم الوحي القرآني، تعتبر شرط أوليا لاستخدام الآليات المعاصرة في قراءة نصوصه لأنها تجعله أرضية مناسبة لها، وقد انتهت إلى مفاهيم جديدة حوله عند مختلف رواد آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، أهمها وصفه بالنص والظاهرة والخطاب... فما طبيعة هذه التصورات الجديدة الملحقة بالوحي القرآني؟ وكيف استفاد منها فلاسفة العرب المعاصرين في إرساء دعائم المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني؟

المبحث الثالث: المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني:

بعد اطلاع مختلف المهتمين بالنص القرآني في الفكر العربي المعاصر، على التطور الحاصل في الفلسفة الغربية المعاصرة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وما أفرزه من أدوات وآليات جديدة لقراءة النصوص، وتشبعهم بما ورد فيها من أفكار ومناهج، عملوا على نقد المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني، القائم على تعاليه وقداسته وإطلاقيته، لحساب ربطه بتصورات أخرى تتناسب ومهمتهم القائمة على تطبيق الآليات والأدوات الجديدة في قراءة النص القرآني، فكانت خطواتهم الأولى في ذلك، تجديد مفهومه، عن طريق أشكلته ونقله من المستوى اللاهوتي القائم على تقديسه إلى المستوى الناصوتي القائم على مسألة مفهومه وتجديده، الذي أضفى عليه تصورات جديدة، تدفعنا إلى التساؤل: ما طبيعة التصورات الجديدة الملحقة بالوحي القرآني عند رواد تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة نصوصه؟

إن التصور الجديد للوحي القرآني، قام بنقله من مستويات إلى أخرى مقابلة لها، أهمها: نقله من الغيب إلى الظاهرة، من التعالي إلى المحايثة، من اللاتاريخي إلى التاريخي، من القداسة إلى الأنسنة... في إطار إلحاق مفاهيم جديدة به، وأهمها ما يلي:

1- الوحي القرآني ظاهرة وحدثا:

إن أهم المصطلحات التي أصبحت تطلق على الوحي القرآني عند فلاسفة العرب المعاصرين المشتغلين على الخطاب القرآني، مصطلح 'الظاهرة القرآنية'، حيث أصبحت الأكثر تداولاً عندهم في وصف القرآن الكريم، والتي تبين أنه لا يختلف عن غيره من الظواهر القابلة للدراسة العلمية الموضوعية، كالظواهر الطبيعية، ويمثل هذا الوصف عند رواد تطبيق الآليات المعاصرة في ميدانه، شرطا لدراسته دراسة موضوعية ومنطلقا لتطبيق الآليات

المعاصرة في ميدانه، تبعاً لما تحملها الكلمة -ظاهرة- من واقعية وتاريخية وتجاوز للتعالي والاطلاقية (*) فكيف يكون الوحي القرآني ظاهرة؟

نبدأ البحث في القرآن الكريم كظاهرة، من خلال البحث في مفهوم الظاهرة ذاتها، والتي تعني في اللغة العربية: "العين الجاحظة، النضر: العين الظاهرة التي ملأت نقرة العين وهي خلاف العين، وقال غيره: العين الظاهرة هي الجاحظة الوحشة" (1) فهي في اللغة ترتبط بالوضوح والبروز، أما اصطلاحاً يعرفها لالاند بأنها: "ما يتراءى للوعي، ما هو مدرك، مرئي في المستوى الطبيعي، وفي المستوى النفسي على السواء." الظواهر البيولوجية، 'الظواهر العاطفية'. تقال بالمعنى الأوسع على كل الوقائع الملحوظة التي تشكل مادة العلوم" (2) أي أن الظاهرة تمثل ما يقبله الوعي لأنه مدرك له في مختلف المستويات، ويقبل الملاحظة والدراسة، بناء على هذا المفهوم الظاهرة القرآنية تقوم على اعتبار الوحي القرآني ظاهرة واضحة وبارزة تقبل الإدراك والوعي ويمكن ملاحظتها من أجل دراستها دراسة علمية.

وقد أطلق مختلف رواد الفكر العربي المعاصر مفهوم الظاهرة على الوحي القرآني ومنهم:

'مالك بن نبي' (ت1973) الذي جعل مصطلح 'الظاهرة القرآنية' عنواناً لأحد أهم مؤلفاته، الذي عرض فيه محاولات أولية لربط الوحي القرآني بالدراسة العلمية الموضوعية، مستعينا بجملة من الآليات المعاصرة، أهمها العلوم الاجتماعية والتحليل النفسي، والمقارنة بين الأديان، بحيث تحدث عن "الظاهرة القرآنية التي تضع الدين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية" (3)، فانطلاقاً من تكوينه العلمي بصفته مهندساً، بحث في الوحي القرآني كظاهرة تخضع لقوانين ثابتة شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وجعله يقبل الملاحظة والاستقراء،

* هذه الصفات أثارت حيرة وقلقا، عند الكثير من علماء الدين كونها ربطته بدلالات لغوية ومعرفية وثقافية أسست لشبهة المماثلة بين القرآن الكريم وغيره من الظواهر وانتهت إلى إنكار غيبته التي أثارت القلق والاشتباه عند الكثيرين بل النبذ والتكفير .

¹ ابن منظور جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص 490.

² لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 970.

³ ابن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق سوريا، دت، 1986. ص 70.

انطلاقاً من البحث في ظاهرة النبوة كظاهرة مستقلة عن الذات الإنسانية تقبل الملاحظة من خلال شهادة النبي ومحتويات رسالته، وجعلها بمثابة "مشكلة نفسية من ناحية، وتاريخية من ناحية أخرى"⁽¹⁾ لأن النبوة في نظره ليس حدثاً غريباً بقدر ما هي ظاهرة مستمرة تتكرر بانتظام مثلها مثل الظواهر الطبيعية عبر التاريخ، وذلك بين قطبين تاريخيين، هما إبراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، وبناء على ذلك جمع 'ابن نبي' بين معطيات التاريخ وعلم النفس لتحليل ظاهرة الوحي القرآني، من خلال تحليل الوقائع المصاحبة لظاهرة النبوة عبر التاريخ، بالعودة إلى الوثائق اليهودية والمسيحية والإسلامية، مقيماً جملة من المقارنات فيما بينها، محلاً تاريخ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم منذ ما قبل البعثة إلى غاية الرسالة، مستنداً من ناحية أخرى على معطيات التحليل النفسي والاجتماعي للظاهرة، وما يهمننا هنا أنه أصبح يحلل الوحي القرآني كظاهرة مثلها مثل الظواهر الطبيعية تقبل الملاحظة وتخضع للقانون والحتمية، وهو من دون شك طريق أولى لتطبيق الدراسة العلمية عليه. بموجب اعتباره حدثاً كونياً وتاريخياً، وهذا ما يكون منطلقاً للتعامل مع النص القرآني بدوره كحدث وظاهرة، كما جسده ابن نبي في مقارنته بين قصة يوسف كما وردت في العهد القديم وكما وردت في القرآن الكريم.

وأركون¹ ألح بدوره على ضرورة الانطلاق من مفهوم الظاهرة القرآنية واستعمالها مصطلحاً بديلاً للقول بالقرآن الكريم، كشرط أولي لمواكبة المستجدات العلمية والمنهجية الحاصلة في عصرنا واستخدامها في قراءة نصوص القرآن الكريم وإخضاعها للدراسة العلمية الوضعية بغض النظر عن مصدرها الإلهي وبعيدا عن اعتبارها متعالية ومفارقة للواقع، إذ يطرح أركون بوضوح سؤال حول طبيعة هذا المفهوم الجديد الملحق بالقرآن الكريم ويجيب عنه بدقة في الوقت نفسه، مما يبين أنه يكتسي عنده أهمية كبرى، يقول: "ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التحلي التاريخي

¹-المصدر نفسه، ص75.

لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما،(الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية والثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد"⁽¹⁾ فالظاهرة عنده تؤسس للقرآن الكريم كحدث وترتبط به كخطاب شفهي ألقى ووجد في مكان معين وزمن محدد، وباختصار يعني مصطلح الظاهرة القرآنية أنها "حادث لغوي وثقافي وديني"⁽²⁾، أي بمثابة الحادث الذي يقبل الملاحظة والدراسة العلمية الاستقرائية. بمنهج علم النفس وعلم الاجتماع والمقارنة بين الأديان... وغيرهما من الآليات المعاصرة التي توصل إليها العلم في الفترة الراهنة، كما يتحدث أركون كذلك عن مفهوم الظاهرة القرآنية في إطار مفهوم آخر وهو مفهوم الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي ليؤكد أنه أنسب من القول بالإسلام، إذ يقول " أحب فيما يخصني أن استخدم مصطلح الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي بدلا من مصطلح الإسلام كما يفعل الباحثون عموما. لماذا لأن المصطلح الأول يدل على حدث تاريخي واقعي يمكن حصره بدقة، في حين المصطلح الثاني أصبح وكأنه كتلة واحدة، فوق تاريخي، عمومي، غامض. إن المصطلح الأول يتيح لنا أن ندرس بشكل تاريخي وتساؤلي أي نقدي ديننا معينا هو الإسلام إنه يتيح لنا أن ندرسه في أصله ومنشئه وتحدياته ومقولاته وتوسعه ووظائفه وأفاق معانيه"⁽³⁾ هنا يريد نقد ما يسميه بالصرامة العقلية والتقييد بالمبادئ المنهجية للاجتهاد الكلاسيكي التي تفهم الإسلام والقرآن الكريم في الوقت نفسه، بعيدا عن تصورهما في إطار الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية التي يمكن القول أن محددات ومسائل القرآن الكريم الإسلام ككل أصبحت تفهم من خلالهما بعيدا عن التعالي على التاريخ والتجريد المطلق، وذلك يجعلهما شيئين إشكاليين مندمجين في الزمان والمكان داخلين في الصيرورة التاريخية للوجود، وهو ما لا يتحقق في نظر 'أركون' إلا "إذا ما طبقنا المنهجية التاريخية والسوسيولوجية أو الاجتماعية"⁽⁴⁾، وبالتالي ينتهي إلى أن

¹ أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط3، 2004، ص 186.

² Arkoun Mohammed , La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, 1975.

³ أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب- رهانات المعنى وإرادات الهيمنة-تر: هاشم صالح دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص 66.

⁴ المصدر نفسه، ص 68.

آليات الفهم المعاصر في علاقتها مع النص القرآني تتأسس على القول بالظاهرة القرآنية حين تقتضي القول بمصطلحين -الحدث القرآني والحدث الإسلامي- وهما في نظره مصطلحين يفرضان نفسيهما أكثر من أي وقت مضى وهما ضروريين "لكي تنقش الأوهام الضبابية المحيطة بكلمة إسلام، ولكي نضع على مسافة نقدية كافية تلك الظواهر المعقدة التي تراكمت مع مرور الزمن وتكثفت مؤخرًا في كلمتين مشحونتين جدا: كلمة 'إسلام'، وكلمة 'قرآن' وهذا العمل يتطلب من اختراق العصور لكي نتوصل إلى المعنى الأصلي في طزاجته الأولى"⁽¹⁾، لكن في الوقت نفسه يدعوا 'أركون' إلى التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي وينتقد قول المسلمين بالتطابق بينهما، ليؤكد وجود مسافة بين الأول كما وجد في القرن السابع للميلاد، والثاني الذي تبلور فيما بعد، ويرى كذلك أن الحدث القرآني لا يمكن أن يحتزل في النصوص المدونة والرسمية وإنما هو أشمل منه لا يمكن بلوغه إلا بعدة منهجية واحتياطات ابستمولوجية تمكننا من إدراك الفارق بينهما، ومعرفة الطابع المعقد والغامض للانتقال بينهما، كمهمة قصوى للمسلم يوم لا تحقق إلا عن "طريق استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسولوجية-الاجتماعية- والمنهجية الألسنية"⁽²⁾ إذن عملية استخدام الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني عند أركون، تبدأ من مفهوم القرآن الكريم ووصفه بالحدث القرآني الذي يمثل الظاهرة القرآنية، يقول: "استخدمت مفهوم الحدث القرآني عن قصد لأنه أكثر فعالية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه، فهذا المصطلح الأخير مثقل أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية ومحاط من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديدات المغلقة والموروثة التي لا يمكن للباحث أن يسيطر عليها بسهولة"⁽³⁾ وحسب 'علي حرب' "تعبير الحدث القرآني ينطوي بذاته على قراءة معينة للوحي الإسلامي الذي يسميه أركون أيضا معطى الوحي، تخفيفا لغيبته وذاتيته وتوكيدا لظهوريته وموضوعيته"⁽⁴⁾ مبينا أن وصف القرآن الكريم بالحدث مقارنة

¹المصدر نفسه، ص 67.

²المصدر نفسه، ص 12.

³المصدر نفسه، ص 49.

⁴حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2005، ص62.

مع تعابير الوحي والدعوة والرسالة والعقيدة التي تعتبر مصطلحات ذات مضامين إيديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية "وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشيء الذي تسميه أو تصفه، في حين أن مصطلح الحدث القرآني هو ذو مدلول أنطولوجي، ويشكل إضاءة لما هو كائن، لأن من صفات الكون الحدوث"⁽¹⁾، إذن وصف القرآن الكريم بالظاهرة والحدث هو الأنسب لفهمه في ضوء المستجدات العلمية والمنهجية من جهة وفي إطار علاقته بالواقع من جهة أخرى، وهي مهمة في نظر 'أركون' أكثر طلباً من أي وقت مضى للانعتاق من الاستخدام الإيديولوجي المتطرف لكلمة إسلام وقرآن على حد سواء غايتها تحقيق دراسة علمية موضوعية هادفة لهما تطبق الآليات المعاصرة التي نستعرضها لاحقاً.

و'الجابري' كذلك أكد أن المفهوم الأنسب لتحليل وفهم القرآن الكريم باعتباره الأشمل والأعم لمختلف الأسئلة المطروحة في ميدانه، هو مفهوم الظاهرة القرآنية التي تجعله معاصراً لنفسه وومعاصراً لنا في الوقت نفسه، إذ يقول: "نحن نقصد ب'الظاهرة القرآنية' ليس فقط القرآن كما يتحدث عن نفسه، في الآيات التي ذكرنا من قبل، بل ندرج مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات العالمة التي شيدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده"⁽²⁾ وهنا يشير أنه لا يكتفي بمختلف المفاهيم التي يلحقها القرآن الكريم ذاته بنفسه من خلال آياته المختلفة، بل يسعى إلى طرحها في سياق أشمل وهو ما يعرف بالظاهرة القرآنية أي تحليل واسع لمفهوم القرآن الكريم كظاهرة تتشابه مفاهيم وتصورات المسلمين لها والتي غايتها فهم مضامينه ومقاصده وفق رؤى متعددة ومتباينة .

¹المصدر نفسه، ص 62.

²الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، 2007، ص

2-الوحي القرآني نصا:

في البداية يمكن القول أن النظر إلى الوحي القرآني باعتباره نصا، يعتبر بدوره من المفاهيم الجديدة التي لم تكن موجودة مع المفهوم الكلاسيكي له، وذلك لأن البحث في مفهوم 'النص' ذاته، يبين أنه لم يكن موجودا عند العرب من قبل، وهو مفهوم دخيل على ثقافتهم بعد الاحتكاك بالفكر والأدب الغربي في الفترة المعاصرة، حيث أن كلمة -نص- في اللغة العربية تعني الرفع والوضوح، وتختلف عن معناها الوارد في اللغات الأخرى الذي يرتبط بكلمة -texte- والتي أصلها النسيج^(*)، والتي يترتب عنها أن النص يمثل أداة لإنتاج المعاني في مجالات مختلفة الفلسفة والأدب والدين...، ولكن عندما يرتبط بالقرآن الكريم هو من دون شك يثير معان متعددة، قد تختلف عن ما تثيره في الميادين الأخرى، كيف ذلك؟

إن اعتبار النص يمثل ما هو مدونا ومكتوبا كما قلنا في التصورات الأخيرة الملحقة به، يقترب من النص القرآني لأن هذا الأخير هو النصوص المدونة في المصحف حسب ما تتضمنه من سور وآيات، والتي تتميز بأنها ثابتة ومتفقا عليها، مادامت غير قابلة لأي تغيير أو تحريف في ألفاظها وأساليبها، ومن خلال ذلك يمكن القول أن القرآن في مفهومه العام ليس النص القرآني، لأنه " هو الكتاب الذي ينطوي على كلام الله ويشتمل على تعاليم مقررة في الخلق والتكوين والعبادات والمعاملات والخير والشر والحلال والحرام أما بوصفه نصا ثابتا هو المصحف، أي هو الكلام المدون وليس الشفهي المقروء أو المركز في ذاكرات الصحابة⁽¹⁾، ندرك هنا أن النص القرآني هو المصحف، بالضبط هو مصحف الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي قام بتدوينه، بعد جمعه في عهد أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، لأنه هو النهائي والأخير الذي وصلنا في شكل نصوص ثابتة ومطلقة ونهائية لا تقبل أي تعديل، هنا تظهر مسألة خطيرة تتعلق بتدخل البشر في تشكيل وجود النص القرآني، باعتبار أن "النص القرآني على النحو الذي استقر عليه هو عمل بشري دون وانتظمت

*أنظر المدخل المفاهيمي لكي نجد التفصيل المتعلق بمفهوم النص في اللغة العربية وغيرها من اللغات وفي الاصطلاح.
¹المرجع نفسه، ص 61.

سوره وآياته على ما دون الصحابة أو حفظوا" (1)، وهذه الفكرة بغض النظر عن صدقها من عدمه، هي ما جعلت مختلف الفلاسفة اليوم يطرحون قضية القرآن كنص لغوي من أجل قراءته وفهمه بالاستفادة من مختلف العلوم.

بدأت أبحاث الفلاسفة حول مفهوم القرآن الكريم، بالبحث فيه كنص يمثل ما هو مدونا ويعتبر جزءا من الوحي ومن الظاهرة القرآنية وليس مماثلا لهما، حيث يعتبر 'أركون' من أكبر الفلاسفة الذين اشتغلوا بذلك، وتكلموا عن القرآن الكريم كنص من خلال زوايا مختلفة في إطار فهمه لظاهرة الوحي التي طرحنا تصوراتها حولها فيما سبق، حيث يصرح "إني أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس التعقيد والمعاني الفواردة الغزيرة: كالتوراة، والأنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى" (2)، هنا يكون النص القرآني نصا دينيا مثل النصوص الأخرى مؤسساً لجملة من المبادئ تقبل التوسع والتشكل عبر التاريخ، و'أركون' كعاداته انطلق من نظرة نقدية للتصور الكلاسيكي للنص القرآني، الذي يعرف عند العامة والخاصة بالمصحف، حيث يسميه بالمصحف الرسمي كما جمع منذ الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ويطلق عليه "المدونة الكبرى" مؤكداً أنه ليس مطابقاً للوحي القرآني، باعتباره لا يعبر عن الوقائع المصاحبة لتشكيل النص ويتجاوز القراءات الأخرى كمجموعة ابن مسعود، ويخضع النص المهيمن أو المفروض إلى اختيارات صرفية ونحوية، من شأنها أن تنال من المعنى، لذلك فالدراسة الحقيقية للنص القرآني في نظره من شأنها أن تدرسه كنص متفاعل مع وقائع تاريخية وثقافية لا تقتصر على المجال اللغوي المحدد في القراءات الأولى التي يتطلع 'أركون' إلى اكتشافها منذ ظهورها الأول، والتي تمثل نصوصاً أخرى تعرضت للطمس أو الحرق والحذف. بالتالي النص

¹ المرجع نفسه، ص 62.

² أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-، تر: هاشم صالح دار الساقى، بيروت لبنان، ط3، 2007، ص36.

القرآني الموجود بين أيدينا يعتبر عند 'أركون' ماثلا للنص الثابت أو الرسمي أو غير ذلك ، يجب تمييزه عن الوحي والوحي القرآني باعتبارهما أوسع وأشمل منه، كما أنه لا يختلف في نظره عن النصوص الأخرى، التي يدخل معها في سياق واحد، وهو ظاهرة الوحي التي تشترط فهم علاقته بالنصوص الواردة في التوراة والإنجيل كمنطلق لقراءته.

إذن 'أركون' كغيره من فلاسفة العرب المعاصرين، يتكلم عن القرآن كنص من خلال ما يعرف بإشكالية القراءة، حسب نظرة نقدية لما يسميه بالمصحف الرسمي المغلق الذي ركز على مكانة المکتوب وحده، مبينا وجود سيطرة القرآن كنص مکتوب، في مقابل إهمال ما هو شفهي في فهم ظاهرة الوحي القرآني، بحيث يذهب إلى الانطلاق من تصورات جديدة للنص، بصدد نقده لهيمنة المکتوب والمدون الرسمي على عقول المسلمين، ويرى "أننا إذا ما نظرنا إلى المصحف كما هو عليه حاليا، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع عليه النص طبقا للترتيب الكرونولوجي (أي الزمني المتسلسل) لما أدعوه أنا شخصا بالوحدات النفسية المتميزة" (1) هنا يبين مشكلة الترتيب التاريخي أو التسلسل الزمني بين الآيات أو ما سماها بالوحدات النفسية تبقى مطروحة مادامت غير محدودة في مصحف.

وفي إطار النص القرآني يتحدث 'أركون' كذلك، عن القرآن ككلمة يمكن أن تفهم وتحلل، حيث يؤكد أنها تحتاج إلى تحليل و"تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوى و الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص" (2)، وذلك لأن مفهوم القرآن الكريم المتداول عبر التاريخ، وحتى اليوم مازال في حاجة إلى فهم وتحديد، لأنه يرتبط بكلمة كانت ولا تزال محاطة بجدار يمنع فهمها على حقيقتها ويبقيها في مجال اللاهوت والعقائد والطقوس وغير ذلك من العناصر التي تعرقل البحث العلمي الموضوعي فيها.

¹ أركون محمد، القرآن- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان ، ط2، 2005، ص 38.

² أركون محمد ، الفكر الأصولي واستحالة والتأصيل، مصدر سابق، ص 29.

ومن دون شك يبدأ هذا البحث بإعادة اكتشاف ما يمكن أن نسميه النص القرآني، بالبحث في معانيه وصفاته التي تجاوزها أو أهملها الباحثون الكلاسيكيون، وعملوا على طمسها وكتبها وأوقعوها في مجال المنسي والمهمش، الذي يساهم في تحديد حقيقة الوحي القرآني، الذي لا يمكن أن يكون نصا مكتوبا فقط، فحسب أركون لا بد من اكتشاف حالة القرآن عندما كان نصا شفهيًا من جهة، ثم دراسة حالته عند أصبح نصا مكتوبا، بعيدا عن تلك المنهجية القديمة بشقيها التراثي والإستشراقي التي قامت على اعتماد على أهمية النص المكتوب لوحده.

فالنص المكتوب يثير عند 'أركون' إشكالية مفهوم القرآن الكريم، الذي تبلور وتجدد في التراث وعند الناس اليوم وعند العلماء الكلاسيكيين والمستشرقين في مختلف أبحاثهم في شكل النص المكتوب والمدون والمتلو بكل دقة وأمانة، كما أنهم في نظره لا يميزون بين نوعين من النصوص: الأولى هي ما يسميها بالتأسيسية وهي التي تمثل القرآن كنص أول، وثانية هي ما يسميها بالنصوص التفسيرية التي ألحقت به، وهي تلك النصوص التي تعلق عليه وتشرحه وتحدد معانيه، وتعتبر هذه النقطة ذات أهمية في بيان دور النص عبر التاريخ والواقع، لأنها تبين المرتبة التي أصبحت تكتسبها النصوص اللاحقة أو الشارحة والمفسرة والتي أصبحت في مرتبة النص التأسيسي، وهي المسيطرة على عقول الناس بحجة بلوغها المعاني الصحيحة الواردة في النص، في حين أنها مجرد محتكر للنص الأول الذي لا يمكن أن تحتكره بأي حال من الأحوال، حسب هذا التصور يكون النص الأول عند أركون هو المرجعية الوحيدة للتعبير عن القرآن، وللإشارة هنا يمكن القول أن القرآن الكريم عنده يتجاوز ما دون في المصحف الرسمي المغلق كما يسميه، إلى جميع الوقائع المطموسة والحقائق التي لم تكتب وظلت نصوصا شفوية.

وفي نظر 'أركون' كذلك هناك نصوص لاحقة للقرآن الكريم أصبحت في مرتبته، إن لم تكن أكثر فعالية منه في صناعة تاريخ وواقع المسلمين بحجة الفهم المناسب للنص، وهي تلك التي تبدأ من الأحاديث النبوية التي

كانت في البداية مجرد نصوص ملحقة لا يمكن أن تكون في مرتبة النص الأول، ولكنها حسب 'أركون' بعد فترة وفي زمن 'الشافعي' أصبحت في مرتبة واحدة مع القرآن الكريم، من الرغم من أنها مجرد نصوص بشرية قد تعبر عن مذهب معين فقط، يمكن أن يرفضها مذهب آخر، قد يساوي هو ذاته بين نصوصه المؤسسة على النص التأسيسي ويعتقد بأنها هي المعبر عن معانيه الصحيحة، فهناك حقيقة يجب إدراكها حسب أركون أن النصوص اللاحقة للنص الأول بما فيها الأحاديث النبوية لم تكن أبدا تحظى بمكانة النص التأسيسي في عهد النبي، ولم يتبلور ذلك إلا بعد فترة لأسباب مختلفة، والشيء نفسه ينطبق على نصوص التالية للأحاديث والتي تبلورت عند المفسرين والفقهاء، فقد أصبحت في الفترة اللاحقة، ولاسيما اليوم تحظى بمرتبة النص الأول باعتبارها أداة لفهمه، رغم أنها تشكلت في فترة بعيدة عنه، مستجيبة لوقائع مغايرة لمعطيات وأسس تشكل النص الأول من جهة، ووقائعا اليوم من جهة أخرى.

بناء على ما سبق فإن 'أركون' ينتهي إلى أن عمليات التقديس والتعالى والخيال والابتعاد عن الوقائع، صاحبت تشكل النصوص المكتوبة أو المدونة وعرضت بعضها للطمس والقمع، كالمصاحف المحروقة، وانتهت يجعل المصحف العثماني هو النص القرآني الأول الأصلي والوحيد، وهي ما تجعلنا نكشف أنه يقدم مفهوما جديدا للنص القرآني، وهو أنه النص التأسيسي الأول الذي لا يمكن أن تضاهيه أو تستهلكه النصوص الأخرى، وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال: هل النص القرآني الرسمي المتناول بين أيدينا لا يعبر عن النص التأسيسي الأول ولاسيما إن كان هذا الأخير في نظر أركون نصا أصليا؟ الإجابة هنا صعبة جدا ولكن صعوبتها لا يجب أن تدعونا لرفض طرح مثال هذا الإشكال، بل من الأولى قراءة واستنطاق النص القرآني لكشف أسرارها بالآليات المتاحة بين أيدينا والتي منحها لنا التطور العلمي، نعتقد أن هذا هو الهدف الذي سعى إليه أركون في القول بما يسميه المصحف الرسمي المغلق كتعبير عن النص القرآني، وهذا الهدف إن كان يمثل نيته ومقصده في البحث

الموضوعي والعلمي هنا فقط يمكن أن يخفف من قلقنا وتوجسنا من ما ينجر عن هذه الفكرة الخطيرة من تشكيكه في المصحف المتداول بين أيدينا.

ومن الفلاسفة الذين تكلموا عن النص ككل والنص القرآني على وجه الخصوص، المفكر اللبناني 'علي حرب' الذي تكلم عن النص من خلال إشكالية القراءة باعتبارها سر فهمه ووجوده، حيث يحدد مفهوما خاصا للنص يمتاز بالعمق والتفصيل، و يرى أنه يمثل "حقلا منهجيا يتيح للقارئ الجدير بالقراءة، أن يمتحن طريقتيه في المعالجة، أو حيزا نظريا يمكنه من البرهنة على قضية من القضايا، أو فضاء دلاليا يسمح له بإجتراح معنى، أو إنجاس الفكرة. وفحوى القول إن النص يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل، ويستدعي أبدا قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل" ⁽¹⁾، بهذه التصورات يتبين أن النص مجال رحب للمعاني، لا يمكن أن تسعه أو تحتكره قراءة معينة، فهو يحمل جملة من الإجراءات في حجب الحقيقة، ويمكن أن نكتشف ما يريد قوله من خلال ما يخفيه، وبالتالي فهو ذلك المجال الغامض الذي يقبل ما لا نهاية من القراءات، لأن القراءة تمثل احتمالاته الكثيرة والمختلفة وغير المحدودة، فقد صبت مختلف أفكار 'علي حرب' في اتجاه أن النص فضاء دلالي يحجب الحقيقة، أو هو ذلك المجال الذي يمارس من خلاله الخطاب جملة من الألاعيب، وبالتالي التفكيك وتعدد القراءات هو السبيل الوحيد لاستكناه معانيه، من خلال هذه التصورات التي يضيفها الفيلسوف اللبناني حول النص يرى أن النص القرآني "هو من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها" ⁽²⁾، هنا يتبين أن النص القرآني كباقي النصوص يخفي حقائق لا تستوعبها قراءة معينة بإمكانها أن تحتكر المعاني الواردة في الآيات في السور وما تشتمله من آيات بدليل اختلاف الفقهاء عن المتكلمين، وهؤلاء عند الصوفية في التعامل معه، و في قراءة معانيه، ويرى من ناحية أخرى أنه يتميز عن النصوص البشرية الأخرى بأنه أقوى النصوص حسب

¹ حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2005، ص 6.

² المرجع نفسه.

قوة حثه واستدعائه للقراءة، لا يتسنى فهمه إلا بقراءات متعددة وغير محدودة تقوم على اكتشاف المحجوب فيه.

وعلى الرغم من أن المفكر 'على حرب' لم يهتم بالنص القرآني على وجه التحديد، بصدد حديثه عن العمليات المختلفة التي يلحقها بالنص، فإننا يمكن أن نكتشف الكثير من الأفكار عنده حول هذا النص ذاته، منها أنه يعتبره نصا عاديا معبر عنه بلغة بشرية، ويرى أنه أكثر حثا على القراءة يمثل فضاء دلاليا واسعا لا يمكن أن تحتكره قراءة من القراءات، وأقواها استعمالا للمجاز مما يجعله أكثرها قابلية للتأويل، كما أن القرآن الكريم في نظره نص غير محدود في تكاليفه وأحكامه، مما يجعله مجالا غير قابل للاستنفاد من ما لحقه من أقاويل وتفسير وتأويلات، ويمثل نصا إشكاليا لأنه يثير تساؤلات وإشكاليات على الرغم مما يحمله من حلول وأجوبة أو أحكام قطعية في الكثير من المناسبات، ويضيف كذلك أن النص ذو طبيعة ثقافية حسب قرائته لموقف الشافعي منه، بحكم أنه خاطب العرب بلغتهم، كما يعتبره مصدرا للاختلاف والتفاوت الذي يعتبر سر قوته وإعجازه، ومنبعا لتعدد طرق الفهم حسب تعدد أوجهه: الظاهر والباطن، المحكم والمتشابه، الحقيقي والمجازي، ويتميز كذلك بأنه ميدان لتعدد ميادين النظر والبحث بتعدد العلوم المعتمدة في قراءته كعلوم اللغة والفقه والأصول والفلسفة... إلخ، كما ينتهي فيلسوفنا إلى فكرة رائعة يؤكد فيها على عالمية النص القرآني واعتباره ليس مقالا للمسلم فحسب بل هو مقال اليهودي والمسيحي والبوذي، لكونه يفتح على غير المسلم بسبب أنه يحتوي تلك الديانات ويستكملها، يعبر عن ذلك: " هو -النص القرآني- ختم والاحتتام محصلة لافتتاح وضرورة لتأسيس ومنتهى لمبتدى" ⁽¹⁾ هذه الفكرة توحى بالكثير من التعبير المهم جدا في كونه يرتبط بحاجة ملحة للإنسان اليوم وهي القراءة العالمية للنص القرآني، ويمكن القول في الأخير أن على حرب قدم تصورا خاصا للنص القرآني يعتبره فضاء غير محدود الدلالة، ومجالا واسع المعنى ما زال يخفي الكثير، ومنطلقا لفهم

¹ المرجع نفسه ، ص 45.

عالمي لمسائل وقضايا العالم والإنسان ككل، فهو كفيلسوف يلحق النص بالقرآن من أجل هدف واحد، هو القراءة الفعالة والمتفاعلة تلك التي مازال هذا النص كجزء إن لم نقل هو التراث ذاته بنسبة لنا ولغيرنا يحتاج إليها، وهذا التصور ما هو إلا دعوة لاستثمار آليات الفهم الجديدة للنصوص في القرآن كنص متميز وغير متميز في آن واحد.

ومن أهم المفكرين الذين تكلموا عن 'مفهوم النص' في مجال القرآن الكريم، المفكر المصري 'نصر حامد أبو زيد' الذي أكد أن "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا"⁽¹⁾، وصرح أنه "لقد تحول النص القرآني في الثقافة إلا أن يكون هو 'النص' المعيار، النص الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلا دقيقا"⁽²⁾، من خلال القولين يؤكد الفيلسوف أن القرآن يمثل نصا لغويا أو جزءا من النصوص المتداولة في الثقافة العربية لكنها محورها تدور كل قضاياها حوله، لذلك يمثل البحث في ماهية وحقيقة القرآن الكريم بحثا في مفهوم النص ذاته ألا هو النص القرآني، كما يمثل روح وجوهر الثقافة والحضارة العربية التي قامت على مركزية النص القرآني في بناء تراثها الذي يتأسس عليه ويفهم في إطاره، وأبو زيد يرفض التفرقة بين القرآن والنص القرآني الذي يعتبر كغيره من النصوص الشعرية والنثرية جزءا من الثقافة العربية، ويجعل حاجسه المركزي تحديد مفهوم النص القرآني في التراث كأساس للوعي العلمي به، لذلك يدعوا إلى تجاوز الاعتبار الديني في فهمه، إلى الاعتبار اللغوي الذي ينطلق من أن النص القرآني نص لغوي يفهم بالدراسة الأدبية أو من حيث كونه نصا لغويا من حيث بناءه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص في ثقافة معينة.

يوصل 'أبو زيد' الدفاع عن لغوية النص القرآني، ببيان أنه هو ذاته يصف نفسه بأنه رسالة، وهذه الأخيرة تعبر عن علاقة اتصال بين المرسل وملتق بواسطة ما يعرف بالشفرة، وهذا ما يجعل منه نظاما لغويا، ويبين من ناحية أخرى أنه منتج ثقافي، أي أنه تشكل في الواقع والثقافة العربية لمدة معينة، حيث يرتبط بلغة وعادات

¹أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط6، 2005، ص 9.

²أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 1994، ص:190، 191.

وتقاليد العرب، والتي يمكن أن يدرس في إطارها بلغة علمية واضحة تتجاوز ذلك الطابع الميتافيزيقي، الذي كان ولا يزال يميز النص القرآني ويفصله عن النصوص الأخرى من جهة وعن الواقع من جهة أخرى، فالفيلسوف يسعى إلى فهم النص القرآني في إطار عام هو علاقته بالثقافة العربية حسبما تحمله من تقاليد وعادات وأعراف، وفي إطار خاص حسب علاقته بالنصوص الأخرى، وإن كان النص القرآني إلهيا في مصدره فهو ليس مفارقا للثقافة والواقع ولا يعبر عن القضايا بلغة مفارقة، وكان يحمل الكثير من الخصائص التاريخية والواقعية التي يصف بها نفسه مميزا إياها عن الثقافة السائدة و بالانطلاق منها في نفس الوقت، حيث يصف نفسه بالكتاب حتى يتميز عن ثقافة الأميين، ويصف نفسه بأنه ورد بلسان عربي مبين، حتى يتميز عن ثقافة الأعاجم من يهود ونصارى وغيرهم، كما يرتبط بالنصوص الأخرى في الكثير من الخصائص، وأهمها كونه رسالة لغوية، ويعبر عن عملية اتصال، لذلك فهو يفهم كغيره من النصوص في اعتماد المنهج اللغوي أو الدراسة اللغوية.

انطلاقا مما سبق فإن النص يحتل مكانة هامة في نظر 'أبو زيد' فهو أساس فهم الوحي القرآني، إذ أنه بصدد تحديد علاقة النص بالوحي، يرى أن "النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين عن طريق إضفاء اسم "الكتاب" على نفسه، وعن طريق نفي دلالة "الوحي" بما يرتبط به من سرية وغموض عن معنى "الكتابة" فإننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى الغوي، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساسي" ⁽¹⁾ من خلال هذا القول يتضح أن النص هو من نقل الثقافة الشفهية الممتلئة في التفاصيل المختلفة للوحي إلى الثقافة المدونة في ما يعرف "بالكتاب" الذي يمثل النص القرآني المكتوب، كما أنه هو الذي أخرج الوحي من السرية والغموض الذي يتميز به إلى الإعلان والوضوح، عندما عبر عنه في شكل نصوص مدونة يمكن أن تفهم وتحلل في إطار اللغة والثقافة التي تشكل فيها.

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، مصدر سابق، ص 55.

ينتهي مختلف الفلاسفة المشتغلين بربط القرآن الكريم بآليات الفهم المعاصر، إلى اعتباره نصا يمكن أن يكون ماثلا لغيره من النصوص في الكثير من العناصر، المتعلقة بشكله كأسلوبه ولسانه العربي، أو بمضمونه من حيث ارتباطه بالثقافة العربية والتي يترتب عنها قابليته للقراءة بالآليات الجديدة نفسها التي انتهجت في فهم تلك النصوص، لكنهم حاولوا تجاوز مفهوم النص إلى ربطه بمفهوم آخر أكثر دقة وأنسب لتطبيق الآليات المعاصرة في فهمه ألا وهو مفهوم الخطاب كيف تم ذلك؟

3-الوحي القرآني خطابا:

من المصطلحات الأساسية التي يلحقها رواد الآليات المعاصرة بالوحي القرآني، هي وصفه بالخطاب، لذلك يجدر بنا في البداية التعريف بالخطاب-discours - الذي يمثل في اللغة: "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان" (1)، ويعني في الاصطلاح: "عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة... بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له، بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة" (2)، والنظر إلى الوحي القرآني بكونه خطابا يصرح به الكثير من فلاسفة العرب المعاصرين، حيث يؤكدون أنه بصدد قراءتهم للنص القرآني، يتجاوزون اعتباره نصا إلى النظر إليه كخطاب أي كسلسلة من العمليات الفكرية تعبر عنها عبارات متسلسلة، التي يصف بها أركان الآيات التي تمثل عنده مجرد عبارات لغوية ونفس الموقف يتضح لدى أبو زيد الذي يعتبر الآيات والسور مجرد تعبير عن الثقافة العربية...، وبالتالي يعتمد مختلف رواد الآليات المعاصرة في مجال النص القرآني، على أن المفهوم الأنسب له هو وصفه بالخطاب القرآني، من أجل استعمال الأدوات التقنية والمنهجية المعاصرة في فهمه، والتي تدخل في منهج تحليل الخطاب على وجه الخصوص.

¹ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، ص336.

²لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 287.

و من بين هؤلاء الفلاسفة 'أركون'، والذي على الرغم من اهتمامه بالقرآن الكريم كنص، إلا أنه يصرح أنه ما يهيمه على وجه التحديد، الخطاب القرآني وليس النص القرآني، يقول: "أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني، عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ أو التنصيص من قبل النبي، ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 645-656م) ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة" (1) أي أن ما يهيم 'أركون' والذي يؤشكل الوحي القرآني في إطاره ليس النص القرآني بل هو ما سبقه أي الخطاب القرآني، لأن الأول لا يعبر إلا عن النص الرسمي المدون في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، بينما الثاني أوسع منه لأنه يعبر عن لحظة التأسيس والعبارات الشفهية التي تلفظ به النبي صلى الله عليه وسلم، ويساعد الدراسة الألسنية المعاصرة على اكتشاف حقائق الوحي باعتباره ظاهرة كلية عندما تطرح فيما يعرف بالخطاب القرآني، الذي يكون النص القرآني في نظر أركون جزءا منه أو ما هو مدونا منه فقط، وحتى في حديثه عن المفهوم البسيط للقرآن الكريم والذي لا يرفضه أي مسلم يستخدم مفردة الخطاب، ليبين أن يوجد معطى بسيط مباشر واضح مفاده أن "الخطاب القرآني مكتوب باللغة العربية والحروف العربية، أي بلغة بشرية محددة تماما، كما أنه محفوظ بين دفتي المصحف، وهو يقرأ ويتلى يوميا من قبل البشر، وهم مضطرون لاستخدام وسائل التأويل المتنوعة والمتغيرة والخاضعة للمناقشة بطبيعتها من أجل فهمه وتفسيره" (2) هنا على الرغم من اعتماد أركون على التصورات الكلاسيكية للقرآن الكريم في بناء مفهومه إلا أنه يعتبره في جوهره خطابا يحيل إلى معان متعددة استخدمتها مختلف الطوائف السنية والشيعية في بناء أفهام وتفسيرات متعددة، وبالتالي مهما ارتبطت تصورات تلك الطوائف بقداسة وتعالیه، فإنه في حقيقتها تتعامل معه من منطلق الخطاب القرآني باعتباره مرنا يمثل رسالة لا تنفصل عن ما هو بشري وبالإمكان قراءتها بالوسائل المتاحة للدفاع عن أفكارها ومحاربة ما

¹ أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، 1998، ص 77.

² أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، -رهانات المعنى وإرادة الهيمنة- مصدر سابق، ص 77.

يعارضها، إذن أركون لا يتعامل مع النص القرآني "بصفته تعليمات وأوامر ومعلومات وبلاغات عن المشيئة الإلهية، بل يتعامل معه بوصفه خطابا حيا يتفنن في صياغة تقنيات سردية وقصصية وترميزية لغرض إعادة إنتاج الأحداث التأسيسية والحدث النبوي المحسوس" (1) كما أن هدفه من التعامل معه كخطاب هو "الوقوف على خطط الخطاب الخفية والمضمرة، والقفز فوق أسوار القداسة التي شيدت حوله، وانتهاك مناطقه المحرمة، من المستحيل أو الممنوع التفكير فيه، طريقا إلى الكشف عن خصوصية القرآن وديناميته وسحره وحيويته الراهنة في إثارة المعنى الراهن" (2) .

و 'أبو زيد' بدوره يتفق مع 'أركون' على ضرورة الاشتغال على النص القرآني كخطاب، إذ يقول: "ظل القرآن بالنسبة للدارسين منذ لحظة تقنينه إلى الآن مجرد نص". وقد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه "خطابا" أو بالأحرى "خطابات". لم يعد كافيا مجرد البحث عن السياق لمقطع أو مجموعة من الآيات حين يكون الهدف مساجلة النصيين أو الحرفيين من أنصار مفهوم "الحاكمية" مثلا، أو حينما يكون الهدف التخلص من بعض الممارسات التاريخية، التي تبدوا غير ملائمة في سياق الحديث، مثل مسألة "الجزية". ولا يكفي بالمثل الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخيته، ومن ثمة نسبية، كل نمط من أنماط تأويل، بينما يزعم كل زاعم -ضمنيا على الأقل- أن التأويل الذي يقدمه هو وحدة التأويل الملائم ومن ثم الأكثر مشروعية. كل هذه المقاربات العليلية تنتج إما تأويلية سجالية أو تأويلية اعتذارية. وبعبارة أخرى: إن تعامل مع القرآن، فقط بوصفه "نصا"، سينتج دائما تأويلية "كليا نية" أو تأويلية "سلطوية" وكلتاها تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة⁽³⁾، هنا يؤكد على ضرورة وصف القرآن الكريم بالخطاب القرآني كشرط أولي لتأسيس تأويل موضوعي له بعيد عن النظرة الكلية التبجيلية التي تزعم أنها تنقل من القرآن الكريم الحقيقة

¹قاصو وجيه وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ط1، 2011، ص 73.

²المرجع نفسه.

³أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص214.

المطلقة التي لا يجوز معارضتها أو نقدها ويجب الخضوع لها، وهنا يشير إلى الفكر الكلاسيكي الذي قنن النص أو جعله خاضعا لقواعد ثابتة تحمل حقائق مطلقة ونهائية، وهي ما يجب الثورة عليها في نظره بسلاح واحد وهو اعتبار القرآن الكريم خطابا أي رسالة تربط بين مرسل - الله - و متلق -البشر- تعبر عن أحوالهم وتخضع للتاريخية.

يضيف أبو زيد أن " أي مقارنة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطابا" -إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية- لن تستطيع أن تنتج تأويلية "حية ومنفتحة". إن السعي إلى تأسيس "تأويلية حية" مفتوحة، ضد تأويلات "السلطوية" و"الكليانية"، ينطلق من حقيقة فحواها أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة "معنى الحياة". وإذا كنا حقا جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من اجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه.⁽¹⁾ هنا كذلك يؤكد أن الدراسات التجديدية للقرآن الكريم لا بد أن تنظر إلى طبيعته الأصلية، وهي - كونه خطابا- لكي تطبق أهم المناهج المعاصرة في نظره وهي التأويل، الذي يكون حيا ومنفتحا إذا أخذنا هذا المفهوم في الحسبان وهو شرط لبناء حياة جديدة متفتحة متحررة من قيود الفكر المصطنعة.

من خلال تحليل نظرة الفلاسفة للقرآن كظاهرة، وكيف انتقل من النص إلى ما يعرف بالخطاب القرآني، باعتماد أهم الآراء القائلة بذلك، ندرك أن تلك النظرة الجديدة للوحي القرآني تؤسس في جوهرها لعدم التمييز بين النص القرآني والنصوص الأخرى، حيث تهدف في البداية إلى التمييز بينه وبينه وبين الوحي كمفهوم عام الذي يعتبر أشمل من القرآن وربطه بمفاهيم دقيقة أهمها الظاهرة القرآنية والخطاب القرآني، من أجل ربطه بالواقع والثقافة البشرية، لأن بموجبها تصبح عباراته انعكاسا لوقائع تاريخية وحقائق معاشة، يصبح بموجبها النص

¹المصدر نفسه، ص 215.

القرآني حقلا للممارسة الدلالية والفهم اللغوي بأساليب بشرية هي ما تسمى بآليات الفهم المعاصرة للنصوص التي قدمتها العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم.

في آخر هذا الفصل وبعد دراستنا لمختلف المفاهيم التي بلورها علماء الدين وعلماء اللغة والفلاسفة لحقيقة الوحي القرآني، ندرك أن تختلف بين مجالين متميزين هما مجال الدين الذي يجعل الوحي يمثل المقدس والمتعالى، ومجال الفلسفة الذي يجعل منها ظاهرة ونصا وخطابا، وهذا المجال الثاني هو ما نقله من القداسة إلى الدراسة، وهو من بيني ويؤسس الأرضية التي تشتغل فيها الخطابات التي حمل رايها الفلاسفة المعاصرين والتي تختلف عن التصورات علماء الدين الكلاسيكيين وأتباعهم المعاصرين في تحديد حقيقته، والتي يترتب عنها اختلافها عنهما في نقد الآليات الكلاسيكية في التعامل مع النص القرآني واستبدالها بآليات جديدة.

بناء على تحليلات الفلاسفة المعاصرون كما أشرنا إليهم، فإن النظرة الفلسفية المعاصرة للوحي القرآني تتميز بما يلي:

-تعتبر الوحي القرآني ماثلا للظواهر الطبيعية والنفسية من حيث قابليته للدراسة العلمية وخضوعه للآليات المنتهجة في دراستها.

-تعتبر الوحي القرآني، مفهوما واسعا وشاملا، يتجاوز ما هو مدون في المصحف، إلى ما هو معيش وما هو محكي ومروي وما ورد في المصاحف المحروقة، إذ تعتبره بمثابة الخطاب والرسالة المتشعبة التفاصيل هي أشمل وأوسع مما ورد في المصحف العثماني الذي هو النص المدون.

-تجعل الوحي القرآني جزءا من ظاهرة الوحي في مفهومها الشامل أي مرتبطا بما هو وارد في الكتب السماوية الأخرى كاليهودية والمسيحية.

- تعتبر الوحي القرآني ظاهرة وحدثا وفق ما يسميه البعض من الفلاسفة بالظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، وبموجب ذلك يكون جزءا من الظاهرة الدينية بل ومن الظواهر الأخرى التي عرفتها الثقافة العربية عبر التاريخ.

وصفوة القول، المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني، هو ذلك الذي نقله من خاصية القداسة إلى ميدان الدراسة، وذلك بتجاوز التصور الكلاسيكي له، ذلك الذي اعتبره لقرون طويلة من قبيل المغيب والمتعالى واللاتاريخي، ونقله بعد الاحتكاك والتأثر بآليات الفهم المعاصر لدى ثلة من فلاسفة الفكر العربي المعاصر، إلى مفاهيم الظاهرة والحدث والخطاب، ليصبح عندهم ظاهرة تاريخية وواقعية تضم أحداثا يصنعها البشر بطلها النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ترتب عن هذه النقلة النوعية في تجديد مفهوم الوحي القرآني، اعتبار النص القرآني يمثل ما هو مدون في المصحف في شكل نصوص، ما هي إلا فضاءات للدلالة والمعنى، تقرأ بعيدا عن القراءة المطابقة والأحادية، حسب الأحداث والوقائع عن طريق آليات الفهم المعاصر التي أنتجها العقل البشري في الفترة المتأخرة، وبالتالي تجديد مفهوم الوحي القرآني، يعتبر بمثابة الخطوة الأولى لإخراجه من سياق القداسة إلى مجال الدراسة، والمنطلق الأول لجعله يفهم ويحلل باستخدام العلوم والمناهج الجديدة كاللسانيات والسميئيات والتفكيكيات...، وإذا كان هذا التغير الطارئ في الفترة المعاصرة على مفهوم الوحي القرآني، قد ارتبط بتطور آليات فهم النص المطبقة في قراءته، فلاشك أنه فهم مساره يرتبط بصورة كبيرة بإشكالية قراءة النص القرآني، فكيف يمكن تتبع مسارها؟ وما علاقة ذلك بتطور آليات فهمه من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة؟.

الفصل الثاني: إشكالية قراءة النص القرآني وتطور آليات فهمه.

توطئة

المبحث الأول: إشكالية قراءة النص القرآني - المفهوم والأرضية-

المبحث الثاني: إشكالية قراءة القرآن الكريم في القراءات الكلاسيكية

المبحث الثالث: إشكالية قراءة النص القرآني في القراءات المعاصرة

الفصل الثاني: إشكالية قراءة النص القرآني وتطور آليات فهمه.

"لا جدال فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعددت بحسب الكلامية والمذاهب الفقهية، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم، ولو كانوا على مذهب واحد، أو ينتمون إلى المدرسة الفكرية نفسها" (علي حرب، نقد الحقيقة ص 6).

توطئة:

إن تتبع تاريخ الإسلام منذ وجوده الأول إلى يومنا هذا، يجعلنا ندرك أن من قضاياها المحورية، إشكالية قراءة النص القرآني كنص محوري له، والتي لم تقتصر على الاختلاف حول ما ورد فيه من معاني ومدلولات، بل ارتبطت بشكل وثيق بالاختلاف حول كيفية قراءته وطبيعة الآليات والوسائل المنتهجة فيها، وقد وجدت منذ الزمن الأول لتزول الوحي القرآني على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، واستمرت طيلة العصور إلى غاية يومنا هذا، ففي عهد النبي وصحابته قرأ القرآن الكريم من طرف الصحابة عن طريق السنة النبوية الشريفة وكان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المفسر له، باعتباره المؤسس الأول لما عرف بعلم القرآن الكريم كوسائل أولية لفهمه وكطرق لفض مختلف الخلافات الحاصلة بين الصحابة وبين المسلمين وغير المسلمين في قراءته.

لكن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، تبلورت إشكالية قراءة النص القرآني بوضوح أكثر، مقارنة مع فترة النبي صلى الله عليه وسلم، أين حدثت اختلافات كبرى حوله، تعلقت بفهمه وآلياته في الوقت نفسه، تجسدت للوهلة الأولى في الاختلاف بين نوعي التفسير بنوعيه: بالمأثور، وبالرأي، ثم انتقلت إلى الاختلاف بين المذاهب الكلامية والصوفية في تأويله... واستمرت طيلة العصور اللاحقة في أشكال متباينة ومتعددة لقراءات النص القرآني إلى يومنا هذا، مثيرة ما يطلق عليه -إشكالية قراءة النص القرآني-: فما المقصود بها؟ وكيف يمكن تتبع مسارها عبر التاريخ؟ وكيف تطورت في كنفها آليات فهمه؟

المبحث الأول: إشكالية قراءة النص القرآني - المفهوم والأرضية-

لقد كثر الحديث في الفكر العربي المعاصر، عن وجود إشكالية لقراءة النصوص بأنواعها المختلفة الفلسفية والأدبية، ولاسيما الدينية -تحديدا النص القرآني-، بعد رفض وجود القراءة الأحادية والمطابقة لها بلغة 'علي حرب'، حسب تعدد وتنوع بل حرب أو صراع القراءات والتأويلات في ميدانها، وإشكالية قراءة النص-بلغة المفكر السالف ذكره- كذلك، هي أكثر طرحا وإثارة في مجال النص القرآني، فما المقصود بإشكالية قراءة النص القرآني؟ ولماذا هي الأكثر طرحا في ميدانه مقارنة مع النصوص الأخرى؟ وما أرضيتها الأولى؟

1- ما معنى إشكالية قراءة النص القرآني؟ ولماذا تطرح؟

إن تطور البحث الفلسفي في الفترة المعاصرة، بين وجود إشكالية للقراءة للنصوص بمختلف أنواعها، كما هو الحال مع تنوع القراءات المقدمة للنصوص الفلسفية اليونانية...وهي ما نقلها الكثير من فلاسفة العرب إلى حقل النص القرآني، فما المقصود بها؟ ولماذا تطرح في ميدانه؟

أ- ما معنى إشكالية قراءة النص القرآني؟

إشكالية قراءة النص القرآني قديمة في وجودها معاصرة في طرحها ومقاربتها، يمكن أن نفهمها حسب جانبيين متداخلين، واحد يتعلق بكونولوجيتها أو مسار تطورها من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، وآخر يتعلق بطرحها فلسفيا إشكاليا ومنهجيا ونقديا أصبح متداولاً بقوة اليوم، نتيجة للتطور الحاصل في أدوات القراءة في الفترة الراهنة، انتهى إلى تأسيس دعائم قراءة جديدة تمثل الفهم المعاصر للقرآن الكريم، هي ما يطرحها 'أبو زيد' بصدد تحليله للغة الدينية والبحث عن 'أركان' جديدة عند 'أركون'، مبينا أنه تجد نموذجها عند هذا الأخير في سعيه إلى تأسيس قراءة تزامنية تنتقد القراءة الإسقاطية التي وجدت لقرون، حينما تقوم على استعادة لحظات التلقي الأصلية، وتمثل نقيضا للقراءة التجزيئية، بحيث يبين أن القراءة الجديدة أو التزامنية "تحتاج لكي تحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيمائية التي أنتجت القراءات التراثية، وكذلك

القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي، أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهفة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف "آليات" اللغة الدينية وطرق اشتغالها" ⁽¹⁾ أي تدرك في إطار تتبع دقيق وعميق لتطور إشكالية قراءة النص القرآني في مختلف القراءات التي عرفها في تاريخه لكي نكتشف ونخترق ما أنتجته من دلالات ومعان، وهو الذي لا يحقق إلا بمعرفة الأدوات والآليات التي اعتمدت عليها في مختلف العصور.

إذن تعني إشكالية قراءة النص القرآني، اختلاف المتعاملين معه بأصنافهم المختلفة: الصحابة الأوائل، علماء الفقه وأصوله، علماء الكلام، المتصوفة، الفلاسفة... في فهمه وقراءة مدلولاته، ولم تقتصر تلك الاختلافات على مضامينه فقط، بل ترتبط بصورة وثيقة بمسالك ومناهج قراءة آياته وسوره كذلك، بل أحيانا زاد هذا الاختلاف الثاني عن الأول المتعلق بمضامينه، واستمر واشتدت حدته من عصر إلى عصر، إلى أن بلغ ذروته في الفترة الراهنة مع تطور آليات قراءة النصوص وتعدد أشكالها، بحيث أصبحت اليوم أدوات قراءة النصوص التي نتجت عن تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية في شكل مناهج مختلفة الأشكال، محل اختلاف في استعمالها بين أنصار الآليات الكلاسيكية و رواد القراءات الحدائرية للقرآن الكريم، الذين دعوا إلى استخدامها في ميدانه، وسعوا إلى الرد على تلك الدعوات الراضية من أجل تأسيس مشاريعهم المختلفة، ترتب عنها تطورا واضحا في إشكالية قراءة القرآن الكريم تجدد صلبها في المنهج، وبالتالي يمكن القول أن إشكالية قراءة النص القرآني هي اختلاف القارئ له في شتى الأزمنة والأمكنة، بل وفي الزمان الواحد والمكان الواحد، حول مضامينه والآليات المنتهجة في الوصول إليها، وجدت مع ميلاد النص القرآني واستمرت طيلة العصور إلى أن بلغت ذروتها في القراءات المعاصرة أو الحدائرية، بعد التطور الحاصل على مستوى الوقائع بالأحداث المستجدة، وعلى مستوى الأفكار والمعارف بالمناهج المبتكرة..

¹ أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2005، ص 113.

ب- لماذا تطرح إشكالية قراءة النص القرآني؟

تطرح إشكالية قراءة النص القرآني كمسألة فلسفية معقدة لدواع متعددة، منها ما ترتبط بتطور الوقائع ،

ومنها ما ترتبط بتطور المعارف والعلوم، ويمكن تتبع أسباب وجودها كما يلي:

- حاجة القرآن الكريم إلى الفهم عبر العصور حسب تطور الواقع ومستجداته، باعتباره النص المحوري للحضارة العربية الإسلامية، لأنها "حضارة أنبت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه" ⁽¹⁾ وذلك من خلال حوار الإنسان العربي والمسلم الدائم مع النص القرآني، حيث أنه محور النصوص المتداولة في الثقافة العربية الإسلامية وأسمائها وأعلاها شأنًا ومترلة فيها، سواء أكانت شعرية أم نثرية وحتى نبوية، والمصدر لعقائد وشرائع وقوانين وسلوكيات المسلمين.

-أهمية وخطورة مسألة القراءة باعتبارها مجالًا وميدانًا لمعارك لغوية وفقهية ونقدية دارت رحاها حول فهمه والتي تحولت بدورها إلى معارك على أرض الواقع في الكثير من الأحيان، نتجت عنها فتنا وصراعات ارتبطت بتاريخ المسلمين، لأنه "علينا أن لا ننسى المجاهبات العنيفة التي اندلعت بخصوص القرآن وقراءته وتفسيره نتيجة المعارك الطاحنة التي شهدتها أرض الواقع الإسلامي، ونتيجة للتغيير والتبدل الضخم والسريع في نمط الحياة بعد الفتوحات الكبرى، وقبل ذلك، كانعكاس لبنية النص القرآني غير المغلقة موضوعًا وصياغة.

إن المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص، أما باعتباره الملهم الأول لتدعيم الفكرة أو دحض أخرى وإما تدعيمًا لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة فالنص كان دائمًا أداة جذب، ومقياسًا للحكم وأداة للتشبيث أو أداة للانطلاق" ⁽²⁾.

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 9.

² عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر مع الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط1، 1998، ص76.

- مرونة النص القرآني وقابليته للتأويل والفهم المتعدد، بحث تكون مقولة "النص حمال أوجه" أكثر انطباقاً عليه من أي نص غيره، وهو ما تبلور عنه قراءات متعددة ومتنوعة له تتباين في منطقاتها وفي مناهجها المستخدمة في فهمه، حيث أنه " لا جدال فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعددت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل حسب أشخاص العلماء أنفسهم، ولو كانوا على مذهب واحد، أو ينتمون إلى المدرسة الفكرية نفسها"⁽¹⁾.

- تنوع وتعدد آليات قراءة النص القرآني، بحيث يمكن القول أن سبب وجود إشكالية للفهم في فهمه، مرده وجود إشكالية في المنهج المناسب لاستخراج معانيه، حيث لم يطبق منهج واحد في قراءة القرآن الكريم منذ ميلاده الأول حين عرف التأويل إلى جنب التفسير، إلى يومنا هذا حين أصبحت تستخدم آليات ومناهج في فهمه لا تحصى ولا تعد عند رواد القراءات الحديثة.

- تطور مناهج قراءة النصوص يعتبر سبباً جوهرياً لتبلور إشكالية قراءة النص القرآني، لأن " المنهج ليس إلا طريقاً أو عدة طرق عقلية يمكن استخدامها في حل مشكلة ما، وهو يتميز بتطوره الدائم باعتباره أداة ترتبط بمراحلها التاريخية من حيث التطور العلم نفسه، ومن حيث تطور المحيط الاجتماعي والتاريخي، وهو أداة فاعلة قد تتفرع منها أدوات جديدة أكثر فاعلية تنتقل بالعلم نقلة جديدة"⁽²⁾، وفي مجال القرآن الكريم عرف تطوراً كبيراً، انتقالاً من علوم القرآن إلى التفسير إلى التفسير بالمأثور إلى التفسير بالرأي إلى التأويل بأنواعه المختلفة، إلى استخدام أدوات التحليل المعاصرة كالتفكيك...، ذلك هو مسار تطور المنهج الذي كان جنباً إلى جنب مع تطور مسار إشكالية قراءة القرآن الكريم.

¹ حرب علي، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 6.

² عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، مرجع سابق، ص 29.

2-الأرضية الأولى لطرح إشكالية قراءة النص القرآني:

إن الأرضية الأولى التي تشكلت فيها كل الاختلافات حول كيفية التعامل مع النص القرآني، ترتبط بالميلاد الأول لوجوده، الذي أصبح في نظر مختلف الفلاسفة وعلى رأسهم 'أركون'، العلبة السوداء التي تحمل الكثير من الحبايا والأسرار، في مجال قراءة النص وتطبيق الآليات المعاصرة في ميدانه، ويتعلق بجانبين:

-الأول: يرتبط بشكل القرآن الكريم بعد نزوله الأول وذلك من حيث لغته أو نطقه وكتابته، حين كان يقرأ في إطار الأحرف السبعة، حسب القراءات المتداولة في القبائل العربية، وهو ما جعله يثير مسألة القراءة منذ القديم، أشار إليها 'الزركشي' في كتابه -الإتقان- محمداً مختلف عناصرها، بصدد حديثه عن معرفة على كم لغة نزل القرآن الكريم؟ مبيناً أنه نزل بسبعة أحرف، وموضحاً أنه يرتبط بكيفية القراءة وتمايزها بين الأفراد والأقوام في الأمة الإسلامية حسب اختلاف لغات العرب، والتي ترتب عنها اختلافاً في قراءة القرآن الكريم، حيث طرح اختلاف تصور العرب "للحرف" مبيناً أنه كان يطلق عندهم على الكلمة المنظومة وهو الأرجح في نظره، أما الأضعف فهو أنه يرتبط بالقراءة، كما أشار إلى اختلاف العلماء حول مسألة "السبعة أحرف" منها ما يتعلق بالعلاقة بين تغير صورته المتمثلة في شكله وحركته الإعرابية وتغير معناه، وبين أنها عند بعض المتأخرين تعني " أن يقرأ كل قوم من العرب بلغتهم وما جرت عليه عادتهم من الإظهار، والإدغام، والإمالة، والتفخيم، والإشمام، والهمز، والتلين، والمد، وغير ذلك من وجوه اللغات إلى سبعة أوجه منها في كلمة واحدة" (1)، كما بين أن الإنزال كان على الأحرف السبعة توسعه من الله ورحمته على أمته حتى يخفف عنها مشقة القراءة التي أصبحت فيما بعد ترتبط ب "كل خلاف نسب إلى إمام من أئمة القراءات مما أجمع عليه الرواة عنه، نحو قوله تعالى "مالك يوم الدين" فكلمة "ملك" وهي قراءة أبي جعفر و نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وحزمة وتقرأ بإثبات "مالك"، وهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف العاشر" (2).

¹الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص286.

²كافي منصور، علم القراءات، مفهومه نشأته مصادره أقسامه ومصادره، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة الجزائر، د ط، 2008، ص13.

إذن تبلورت إشكالية قراءة القرآن الكريم منذ الوهلة الأولى لتزوله، وإن كانت قد تعلقت آنذاك بمفهوم القراءة الشائع والمتداول، أي ارتبطت بالاختلاف حول النطق به وكتابته أو تعلقته بشكل النص وليس بمضمونه بعيدة عن صلب إشكالية القراءة الحقيقية ألا وهي الفهم المتنوع للنص، إلا أنها في الواقع المنطلق الجوهرية لها، تعتبر مسألة حساسة وخطيرة جدا، بدليل رفض تداولها بعد تشكل المصحف العثماني، ومن منطلق أنها ذات صدى كبير في قراءة مضامينه تطرح بقوة في الدراسات الفلسفية اليوم مع 'أركان' خاصة، الذي اعتبرها نموذجاً للمهمش واللامفكر فيه بفعل وجود ما سماه بالمصحف الرسمي، وتجلّى ذلك في دعوته إلى إعادة اكتشاف المصاحف الأخرى التي قرأت بلغة مغايرة له، واعتبرها شرطا لبلوغ دراسة موضوعية متزهة عن الإيديولوجية يجب الحفر والتنقيب فيها.

الثاني: يتعلق بالتعامل الأولي مع مضمون القرآن الكريم بعد نزوله، والذي مفاده وجود اختلاف في كيفية تعامل الصحابة وغيرهم من فئات المجتمع مع سوره وآياته^(*)، فعلى الرغم من نزوله على العرب بلسانهم، إلا أن الصحابة اختلفوا في قراءته وفهمه، "على حسب اختلافهم في أدوات الفهم وذلك: أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم وإن كانت العربية لغتهم، فمنهم من كان يعرف الأدب الجاهلي، ويعرف غريبه، ويستعين بذلك في فهم مفردات القرآن، ومنهم دون ذلك. كذلك منهم من كان يلازم النبي صلى الله عليه وسلم ويقيم بجانبه، ويشاهد الأسباب التي دعت إلى نزول الآية، ومنهم ليس كذلك"⁽¹⁾، إذن هناك ارتباط وثيق بين آليات الفهم الكلاسيكية الممثلة في علوم القرآن الكريم، ومسألة الاختلاف في قراءة النص منذ

* لم يقتصر التعامل الأولي مع مضامين القرآن الكريم على المسلمين أو الصحابة تحديدا، بل عرّف رد فعل من فئات مختلف كالمشركين واليهود الذين طرحوا جدلا كبيرا حول مختلف قضاياها، حيث أن بعض السور والكثير من الآيات جاءت نزولا عند استفسارات اليهود، كما هو الحال مع قصة الكهف، وهذا ما يجعل القراءة الفلسفية والحداثيّة للقرآن الكريم اليوم، تلح على اكتشاف تعامل غير المسلمين مع القرآن نصوصه-خصوصا المعارضين له-أثناء فترة نزوله، بغية اكتشافه كمجال للمهمش والمسكوت عنه لعوامل مختلفة يحصرها البعض في عوامل إيديولوجية همشت وألغت رؤى المشركين واليهود... تلك التي اعتبرته ضربا من الشعر وكلام الكهان وغير ذلك والتي بدورها يمكن أن تخضع للدراسة لبناء فهم أشمل وأعمق للظاهرة القرآنية كما يظهر عند أبو زيد وأركون.

¹ أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط10، 1969، ص 196-197.

عهد الصحابة، تجلى في اختلاف الصحابة -رضوان الله عنهم - في التحكم في علوم القرآن على اختلافها وتنوعها، كالاختلاف في التحكم في اللغة العربية، وفي معرفة أسباب النزول، وفي المعرفة بعادات العرب في أقوالهم وأفعالهم وبما كان يفعله اليهود والنصارى وقت نزول الآيات، وبموجب ذلك "كان الاختلاف بين الصحابة في الفهم، وكان التابعون من بعدهم أشد اختلافاً"⁽¹⁾ أي أن الإرهاصات الأولى لإشكالية فهم النص القرآني ارتبطت بالاختلاف في قراءته، الراجع في جوهره إلى الاختلاف في التحكم في أدوات قراءته، وهي بالتحديد علوم القرآن، التي تعتبر المنطلق أو المحدد لمنهجي التفسير والتأويل كمنهجيين أوليين للتعامل مع النص القرآني.

بناء على ما سبق يمكن القول، أن الطرح المبكر لإشكالية القراءة في القرآن الكريم، ارتبط بآليات قراءته الأولى وهي: علوم القرآن الكريم، التي أكد 'ابن خلدون'(ت1406م) أن النبي صلى الله عليه وسلم هو المؤسس لها، وذلك لأنه أول من بين وطرح مسائل عدة تتعلق بالقرآن الكريم كانت محل استفسار من الصحابة، حيث "كان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المحمل، ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الخال منها منقولاً عنه"⁽²⁾، وهي تلك العلوم التي طرحت مختلف القضايا المتعلقة به، اسمه واشتقاقه، قراءته، اختلاف التسمية، اختلاف مدلولها، أسباب النزول وكيفيته وخصائصه، تنجيم القرآن وأسراره وحكمته، تقسيمه إلى مكّي ومدني وإلى محكم ومتشابه، إعجاز القرآن وأنواعه، لغته وإعرابه... إلخ، وبهذا يمكن أن نحدد مقصودها بأنها "الأبحاث التي تتعلق بهذا الكتاب المجيد الخالد، من حيث النزول، والجمع، والترتيب والتدوين، ومعرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وغير ذلك من الأبحاث الكثيرة التي تتعلق بالقرآن العظيم أو لها صلة به"⁽³⁾

¹ المرجع نفسه، ص 199.

² ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2004، ص 459.

³ تقيّة عبد الفتاح، الميسر في علوم القرآن، قصر الكتاب، الجزائر، د ط، د ت، ص 23.

وترتب عنها ما يمكن أن نسميه الآليات الكلاسيكية الأولى لقراءة النص القرآني وعلى رأسها منهجي التفسير والتأويل.

إذن المحطة الأولى التي ولدت فيها إشكالية قراءة النص القرآني، تبلورت منذ ميلاده الأول وتعلقت بالاختلاف حول مسائل تتعلق بشكله ومضمونه، نتج عنها جملة من الأدوات الأولى لقراءته، هي ما عرفت بعلوم القرآن، التي كانت أساس تشكل منهجي لتفسير والتأويل، كآليات أولية وقاعدية لقراءة وتفسير القرآن الكريم وجدت منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم و عند الصحابة كابن عباس وابن مسعود، زيد ابن ثابت والخلفاء الراشدين، ثم استمرت عند التابعين كمجاهد بن جبر المكي، وعطاء بن يسار، سعيد بن جبير، والحسن البصري الذي وضعوا مجموعة من علوم القرآن وأرسوا من خلالها دعائم منهجين أساسيين في قراءة القرآن الكريم هما التفسير والتأويل، الذين يمكن اعتبارهما منهجين قاعديين، لم يفرق الكثيرون بينهما حيث يمثل كلاهما تفسيرا، على خلاف بعض الفئات من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، الذين كانوا يولون الأهمية الكبرى للتأويل مقارنة مع التفسير.

فعلى الرغم مما كتبه 'الزركشي' و'السيوطي' بصدد الحديث عن التفرقة بين التفسير والتأويل،^(*) إلا أن تلك التفرقة ارتبطت بالمعنى لا بالاستخدام المنهجي لهما، الذي عكس وجهة نظرة خاصة هيمن فيها طابع التفسير كمنهج مشروع وجوهري، في مقابل اعتبار التأويل تابع له و يستخدم تحت مظلته، في إطار ما يسمى بالتأويل

* في كتابيهما "البرهان" (ص165،164) و الإتيان(849،848). يميز كل من السيوطي والزركشي بين التفسير والتأويل في المفهوم حسب أوجه مختلفة بالاستناد إلى أقوال العلماء كما يلي:

- التفسير أكثر استعمالا في الألفاظ ويرتبط بمعانيها الظاهرة، بينما التأويل أكثر استعمالا في المعاني والجمل وفي الكتب الإلهية ويرتبط بالباطن.
- التفسير يستعمل في غريب الألفاظ وفي وجيز مبين، وإما في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا لمعرفة، أما التأويل فيستعمل مرة عاما ومرة خاصا.
- التفسير بيان وجه واحد للمعنى بصورة قطعية أما التأويل فترجيح لأحد معانيه.
- التفسير يتعلق بالرواية والإتيان والسمع بين التأويل يتعلق بالدارية والاستنباط.

المحمود الذي يكمل التفسير و يكون ملتزما بقواعده، وهذا الرفع من قيمة التفسير عن التأويل هو الذي عبر عن مسألة جوهرية في إشكالية قراءة النص القرآني، تجسدت في معارك تاريخية بينهما، كان الانتصار فيها في الغالب للتفسير، وهو ما يجعل الكثير من الفلاسفة من رواد تطبيق الآليات المعاصرة في ميدانه يسعون لنصرة التأويل اليوم.

وبالتالي فإشكالية قراءة القرآن الكريم، تمثل الاختلاف حول التعامل معه بين الفرق والعلماء والفلاسفة، وترتبط بتنوع القراءات في ميدانه، تعلقت بشكله في البداية، ولكن بعد تشكل المصحف العثماني الواحد كتدوين رسمي ونهائي لما ورد في الوحي القرآني، تعلقت بمضمون نصوصه بالدرجة الأولى، وعرفت تبلور منهجي التفسير والتأويل، الذين ارتبطت بهما مختلف التطورات الحاصلة في آليات قراءة النص القرآني فيما بعد، سواء أكانت كلاسيكية أو معاصرة، وبالتالي يمكن القول أن مختلف التعاملات الأولية للرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة مع النص القرآني، تمثل مرحلة مهمة في قراءاته الجديدة حيث يدعوا الكثير من روادها إلى إعادة اكتشافها، لأنها عبرت عن ميلاد إشكالية قراءته وولادة الآليات الأولى لفهمه في الوقت نفسه، وجسدت الأرضية الأولى التي تلتها مختلف التطورات الحاصلة في إشكالية فهم النص وتطور آليات قراءته في المراحل اللاحقة إلى غاية ظهور القراءة الحدائنية للقرآن الكريم.

المبحث الثاني: إشكالية قراءة القرآن الكريم في القراءات الكلاسيكية:

إذا كانت مرحلة ميلاد النص القرآني التي أشرنا إليها سالفاً، تعبر عن الأرضية الأولى لإشكالية قراءته من خلال مسألة القراءات واختلاف القراء حول نطقه و الصحابة في فهمه، التي تولد عنها ما عرف بعلوم القرآن ونتج عنها الأرضية الأولى لتفسير القرآن الكريم بل وحتى تأويله كما يذهب البعض، فإنه مع ظهور القراءات الكلاسيكية منذ الفترة اللاحقة لفترة النبي-صلى الله عليه وسلم- والصحابة إلى غاية يومنا هذا^(*)، عرفت إشكالية قراءة القرآن الكريم تطوراً واضحاً، انعكس بصورة واضحة على تطور أدوات فهمه، على اعتبار أن "القراءة في بدايتها لم تكن تتميز بالتنوع لأن مفسر النص (النبي -ص-) كان حاضراً وحين توفي ترك من يخلفه من صحابة عاشوا "زمن التزول" وكان أول حرق لقراءة بقيت مخرجة للزمن الأول هي قراءة الخوارج والشيعنة أو ما يمكن تسميتهم ب"فئة القراء" الفئة التي نظرت إيديولوجياً للفرق الإسلامية في نشأتها الأولى"⁽¹⁾ أي بعد ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية وتغير الوقائع السياسي والاجتماعي والثقافي في بلاد المسلمين، ولاسيما بعد مشكلة الخلافة واحتكاك العرب مع الثقافات الأجنبية بفعل الترجمة...، تبلورت أسس مرحلة حاسمة في تاريخ تعامل مع النص القرآني، حملت الكثير من المستجدات في آليات قراءة النص الديني، تجسدت في العناية بالتأويل بالدرجة الأولى، الذي ارتبط بشكل وثيق بالقراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم بنوعيتها القراءات التأسيسية والقراءات اللاحقة لها والتي اصطلاحنا عليها بالقراءات -ما بعد التأسيسية-.

1-تبلور التأويل: عرفت القراءات الكلاسيكية تبلور وتأسيس التأويل، الذي اتخذ -حسب المفكر 'بوزيد بومدين'- ثلاث مناحي، الأول بلاغي لساني وجد عند الفقهاء تقيد بشروط وقواعد لغوية ولم يخرج عن صيغة العبارة، وهو الذي نستطيع القول أنه من قبيل التفسير بالرأي أو التأويل المحمود، والثاني اتخذ منحى

^{*} عندما نمد القراءات الكلاسيكية والحديثة إلى يومنا هذا، نقصد بالدرجة الأولى تواجدها اليوم لكن في ثوب كلاسيكي كما تظهر عند مختلف المفسرين والفقهاء في تعاملهم مع مختلف النصوص القرآنية، حيث مازالوا في غالب الأحيان يعتمدون مناهج السلف ويرفضون أدوات القراءة المعاصرة في قراءتها.

¹ بومدين بوزيد، الفهم والنص -دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، مرجع سابق، ص 34.

سياسي إيديولوجي وجد عند الفرق الكلامية خرج عن صيغة العبارة التي أصبحت مفتوحة لكل تضمين سياسي وإيديولوجي وهو من قبيل التأويل الكلامي، والثالث اتخذ منحى ذاتي غنوصي، وهو تأويل المتصوفة مبني على التجربة الذاتية للمتصوف وهو من قبيل التأويل الصوفي، وهذين النموذجين -الكلامي والصوفي- هما ما يمثلان التأويل المذموم عند الكثير من العلماء وعلى رأسهم 'الزركشي' و'السيوطي' و'ابن خلدون' الذي ذمهما في مقدمته.

هذه المراحل الثلاث للتأويل هي من دون شك، تعتبر نتيجة للتطور الحاصل في إشكالية القراءة في النص القرآني، ونتيجة للتطور كبير في أدوات فهمه في الوقت نفسه، تتبلور فيما يمكن أن نسميها بالقراءات الكلاسيكية، التي أرست دعائم تعدد وتنوع في قراءة القرآن الكريم، عرفت من خلالها آليات فهمه تطورا كبيرا، حيث "وثقت في التأويل اللغوي القائم على علاقة التناسب بين اللفظ والمعنى. واعتمدت مختلف العلوم الممكنة مثل النحو والصرف والاشتقاق وعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلم النسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول"⁽¹⁾، أي اهتمت بعلم القرآن وما تتضمنه من علوم اللغة، كما طورت التأويل في إطارهما، وقد عرفت فيها إشكالية قراءة القرآن الكريم تبلورا واضحا من خلال الاختلاف حول معايير استعمال تلك الآليات في فهمه تبلور في القراءات الكلاسيكية وتطور في القراءات الحديثة التي كانت في أغلب الحالات امتدادا لها.

تعتبر مرحلة القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم، عن كل الفترات التي قرأ فيها القرآن الكريم قبل تبلور القراءات الحديثة والجديدة للقرآن الكريم، وهي أهم المراحل التي قرأ فيها النص القرآني في نظر المشتغلين على التراث، ووجب أن تحظى بأولوية القراءة في مقابل قراءة القرآن الكريم كمصدر لها^(*) إذ إعادة النظر فيها مطلب

¹ الفجاري مختار، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، مع جدار الكتاب العالمي، عمان الأردن، ط1، 2009، ص 22.
* بغض النظر عن المحاولات التي تدعو إلى اكتشاف تكوين وتشكل المصدر الأول كما يظهر عند 'أركون'، يذهب الكثير من الباحثين المعاصرين إلى أن العودة إلى فترة القراءات التأسيسية أهم من قراءة المصدر الأول لها ألا وهو القرآن الكريم، لأنها صنعت نصوصا مضافة أصبحت أكثر تأثير

ملح، ولا مناص من فهمها لأنها صنعت ماضينا في شكل تراكمات تراثية، وما فتئت تصنع حاضرنا وتوجه مستقبلنا، حسب أثرها البليغ في مختلف مناحي حياتنا و دورها في صنع مصيرنا كمسلمين تقوم حضارتهم ليس على النص وإنما تأويل وقراءة النص بالتحديد، فهذه القراءات المقدمة للقرآن في الفترات الكلاسيكية ولاسيما في الفترة التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن تؤخذ غير مفصولة عن معطيات عصرها من جهة، و عن ما أتاحه العلم اليوم من آليات وأدوات للفهم من جهة أخرى، إذن فهي تعبر عن زمن التأويل أي زمن القراءة والتفسير، الذي "ما زال مفتوحا وفي حاجة إلى إعادة تشكيله وقراءته" (1) وبالتالي من الأولى في نظر الكثير من المفكرين والعلماء، أن نكتشف لحظة تبلور التأويل في القراءات الكلاسيكية الأولى للنص القرآني من الاهتمام بهذا النص ذاته.

2-أنواع القراءات الكلاسيكية: يمكن أن نقسمها إلى قسمين: الأولى تمثل القراءات التأسيسية وهي قراءات قاعدية وأصلية، تبلورت في الفترة القديمة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، والثانية تمثل القراءات ما بعد التأسيسية ويمكن القول أنها قراءات فرعية و تابعة للقراءات الكلاسيكية ظهرت في الفترة الحديثة، عملت على تجديد فهم القرآن الكريم لكن في إطار محدود لقي بدوره نقدا من أنصار الآليات المعاصرة وعلى رأسهم 'أركون'، كما تجسد في آليات القراءات الاستشرافية التي على الرغم من نزعتها الحيادية اعتمدت على كتابات الفقهاء له من أمثال الطبري وهو ما يجعلها استمرار للقراءات التقليدية ومناهجها على الرغم من منهجها الفلولوجي الوضعي، فما طبيعة هاتين القراءتين؟ وما التطور الذي عرفته آليات فهم النص القرآني في كنفهما؟

إن لم نقل غيببت وألغت النص الأصلي بفعل عوامل متعددة أهمها غلبة الإيديولوجي على المعرفي، هي في نظر الدكتور 'بومدين بوزيد' تمثل زمن التأويل وهو الذي يطلب القراءة بالمقارنة مع الزمن الأول وهو زمن التنزيل.

¹ بومدين بوزيد، الفهم والنص-دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلناي-، مرجع سابق، ص 33.

2-1-القراءات التأسيسية: "هي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية" (1)

وظهرت في الفترة الكلاسيكية أي القديمة، ارتبطت فيها إشكالية قراءة القرآن الكريم باختلاف أنماط التعاملات معه بين أسلافنا، بأصنافهم المختلفة مفسرون وفقهاء، ومتكلمون، وفلاسفة، وصوفية، بل حدوث تلك الاختلافات داخل الصنف الواحد، أي بين الفقهاء ذاهم والمتكلمون أنفسهم، والمتصوفون بفرقهم المختلفة، ولاسيما في تعاملهم مع أدوات قراءته و فهمه، و تجسدت تلك القراءات في الاختلافات الحاصلة في فهم النص القرآني في مستويات مختلفة تتعلق بالشرائع والعقائد، التي نتجت عن مختلف المستجدات الحاصلة على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي في البيئة العربية والإسلامية، و أثرت على الآليات المستخدمة في فهم القرآن الكريم دون شك، وعلى رأسها منهجي التفسير والتأويل الذين عرفا تطورا وضحا في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وفترة ما بعد تشكل المصحف العثماني تحديدا، وتبين أن النص القرآني لم يستطع أي خطاب أن يستهلكه أو يحتكر معانيه بقراءة معينة، باعتباره قد فتح الباب على مصراعيه لكل مذهب وفرقة لتأسيس فهم أو قراءة خاصة له، وهذا ما لاحظته مختلف رواد الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، وما فتوا يلحون على استلهامه وقراءته (*)، ويمكن تتبع إشكالية قراءة القرآن الكريم وتطور آليات فهمه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بغض النظر عن الاختلاف الحاصل حول الفرق الأولى كالسنة والشيعية والخوارج في قراءة النص وتأويله الذي عبر عن بواكير إشكالية القراءة ، حسب تطورها عند ما يلي:

أ-عند الفقهاء وعلماء الأصول: تبلورت إشكالية قراءة القرآن الكريم في إطار الاختلاف بين المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي في التعامل معه، عرفت من خلاله إشكالية قراءة النص القرآني على

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2009، ص 176.

* يلاحظ مختلف رواد القراءات المعاصرة وعلى رأسهم 'أركون' و'أبو زيد'، على أن هناك نظريات تمثل نموذجا للعقلانية والتنوير في الفكر الإسلامي، تظهر على وجه الخصوص عند المعتزلة، يجب اكتشافها من جديد والافتقار بآثارها، من أجل تطوير البحث الفلسفي في شتى قضايا الراهن وعلى رأسها مسألة قراءة النص القرآني لركوب مطية الحداثة، حيث وصف 'أركون' نظرية المعتزلة بالنظرية الكامنة والواعدة وتكلم عن نكبتها بدل ندكبة 'ابن حنبل'.

الرغم من تركيزها على الاختلاف حول مسائل التشريع والفروع لا الأصول، منعرجا حاسما في فهمه تجسد في معركة النص والرأي، بحيث اختلفت المذاهب حول علاقة القرآن الكريم بمصادر التشريع الأخرى في مجال استخراج الأحكام خصوصا، حين كان يفهم بأولوية المأثور عند بعضهم أي بالتركيز على النص الأول: قرآنا وسنة، في حين يقرأ عند آخرون بأولوية الرأي أي بالتركيز على علاقته المصادر العقلية للتشريع، وهو ما ترتب عنه اختلاف بينهم حول مسائل الفقه، بحيث "تارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما" (1)، هذا الاختلاف بين التابعين هو ما ترتبت عنه الحاجة إلى ضبط قوانين معينة في التعامل مع مختلف المسائل وعلى رأسها تلك الواردة في القرآن الكريم، تجلت عند الشافعي (ت204هـ) خصوصا في كتابه المعروف بالرسالة التي "تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس" (2) وهي ما ترتب عنها تأسيس علم أصول الفقه الذي يتعلق بجملة "القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف بها بين الأئمة، وهي المسماة بعلم الخلاف، وكذلك القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ الرأي أو هدمه سواء أكان حكما شرعيا أم لا، وهي المسماة بعلم الجدل" (3)، يعكس هذا المفهوم التطور الملحوظ في إشكالية القراءة و ذلك لأنه عندما ينعت بعلم الخلاف أو علم الجدل، فإنه يعكس الاختلاف الأول بين المسلمين حول طرق استنباط أحكام التشريع، ويبين انقسامهم إلى فرق ومذاهب تختلف في أسس قراءة القرآن الكريم ولاسيما في إطار علاقته مع مصادر التشريع إذ توسع الحنفية العقل والقياس، وتضييق من دائرته المالكية والحنبلية، وتقف الشافعية موقف الوسط بينهما، وهذا الاختلاف الذي أدى إلى ظهور فقهاء للشافعية وآخرون للمالكية، وحتى الفقهاء المنتمين لمذهب واحد قد يختلفون مع أستاذهم في

¹ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مصدر سابق، ص 478.

² المصدر نفسه، ص 476.

³ الخضرى محمد، أصول الفقه، دار الأندلس الجديدة للطباعة والنشر، شبرا مصر، ط1، 2008، ص12.

التعامل مع مختلف المسائل، حيث كان "اختلاف أصحاب أبي حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف، وذلك معلول بحبوية المذهب أساسا، وانفتاحه العقلي الفكري. ويكفي هنا أن نذكر اختلافهم معه في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية،⁽¹⁾ هذا ما يبين أهمية التعقل في الإسلام، والذي تبين من خلاله أن الفقه وأصوله، لا يمكن إخراجهما من دائرة التفلسف بل يعبران عن نموذج الأصيل كما يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق.

وعن أثر هذا الاختلاف بين المذاهب الفقهية على أدوات الفهم، يمكن أن نقول أنه أدى إلى ظهور انقسام في التفسير، الأول كما يرى ابن خلدون يستند "إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي المعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين"⁽²⁾ وترتبط المعرفة بالمأثور بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة والتابعين له وتابعي التابعين الذين شكلوا سلسلة من المفسرين اشتركوا في نوع واحد منه، وهو الذي يسمى التفسير بالمأثور والذي قام على نقل الروايات. أي ارتبط بالنقل والثقة بالرواة بشكل مطلق، وهو ما يتطلب في نظره تمحيص وتحقيق ما نقلوا، والثاني هو ما أطلق عليه بالتفسير اللغوي" ويقوم على المعرفة بعلوم اللغة بالتحكم في المعاني وعلوم النحو والصرف والبلاغة والأساليب، وكل ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب"⁽³⁾، و في إطار هذين التفسيرين تحركت مختلف التفسيرات التي ظهرت لاحقا.

إذن هناك في تاريخ التفسير تفسيرين الأول بالمأثور ومن رواه 'الطبري' (ت310هـ) الذي يعتبر من أكبر دعاة التفسير بالمأثور القائم على "اعتماد المفسر على الروايات الموثوق بها، والمتصلة حلقاها بصحابة الرسول عليه السلام، أولئك الذين استقوا من صاحب الرسالة عليه السلام، روح فهمهم للنص القرآني، أو سمعوا من تفسيره

¹ أبو زيد نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص 75.

² ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مصدر سابق، ص 460.

³ المصدر نفسه، ص 461.

مباشرة"⁽¹⁾، حيث ينطلق في منهجه من ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من معاني واردة في الآيات لكي يفسرها حسب رواها، بالعودة إلى ما أثر عن سنته من أوامره ونواهيه وتكاليفه وغير ذلك من الحقوق والفرائض والحدود التي كان يستخرجها من الآيات والسور القرآنية لبناء تفسيره، ثم ينتقل بعد السنة إلى ما ورد عن الصحابة والتابعين من أقوال حول الآيات والسور حسب أدلتهم النقلية ووفق شرط الإجماع الذي يعتبر الشرط الجوهرى لقبول آرائهم، وبالتالي فمنهجه يقوم على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى ما أجمع عليه الصحابة والتابعين من أقوال تبني على تحقق شروط الثقة في الراوي أو السند بدراسة صحته وتواتره، وترك ما استأثر الله بعلمه ورفض تأويله، وهو ما ينتهي إلى رفض الطبري لكل تفسير يتجاوز المأثور كما وجد عند المتكلمين والمتصوفة.

والثاني هو ما سمي التفسير بالرأي أو بالعقل أو بالنظر أو بالاجتهاد، الذي عرف بالتفسير اللغوي كذلك، في كونه يجعل اللغة وسيلة أساسية لتدبر نصوص القرآن الكريم، ومعرفة معانيها المجازية التي يخفيها ظاهر اللفظ، واطلق عليه كذلك "التفسير العقلي لأنه يقوم على إعمال العقل والتفكير في التفسير في مقابل التفسير النقلى الذي يقوم على نقل الروايات المأثورة في التفسير ويسمى أيضا التفسير النظري لأنه ينتج عن النظر العميق في القرآن لاستخراج الأحكام والدلالات في مقابل التفسير الأثرى القائم على الأثر والنقل"⁽²⁾.

ولكن رغم القسمة الثنائية للتفسير، إلا أنه يتفق مختلف العلماء ولاسيما رجال الدين، في تحديد مجموعة من الشروط تميز المفسر وتتحكم في منهجه، أبرزها الإيمان المطلق بالكتاب والسنة بعيدا عن الإلحاد، والانطلاق من السنة باعتبارها شارحة للقرآن الكريم، والاعتماد على أقوال الصحابة التابعين باعتبارها ناقلة وشاهدة لما ورد في السنة حوله، والتحكم في علوم اللغة ومعرفة علوم القرآن ككل، وهي التي نقلها السيوطي عن الطبري في قوله عن المفسر: "اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولا، ولزوم سنة الدين... ويجب أن يكون اعتماده على

¹ عز الدين إسماعيل، نصوص قرآنية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، دط، دت، ص 25.

² كافي منصور، مناهج المفسرين، مرجع سابق، ص 107.

النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه ومن عاصروهم، وتجنب المحدثات، وإذا تعارضت أقوالهم وأمكن الجمع بينها فعل،... وإذا تعارضت رد الأمر إلى ما ثبت فيه السمع، وإن لم يجد سمعا، وكان للاستدلال طريق على تقوية أحدهما رجح ما قوي فيه من الاستدلال... ومن شرطه صحة المقصد فيما يقول... وتما الشرائط أن يكون ملما لعدة الإعراب" (1)، وبالتالي قد حدث تطور في آليات قراءة النص القرآني حسب الاختلاف حول كيفية التعامل به، بين رواد مدرسة النقل ورواد مدرسة الرأي، وتم الانتقال من التفسير بالأثر إلى التفسير باللسان إلى التفسير بالرأي الذي يتوج فيما بعد فيما عرف بالتأويل كمنهج أصبح يدعو إليه الكثيرون وعلى رأسهم المتكلمون والمتصوفة والفلاسفة، فكيف تطورت إشكالية قراءة النص القرآني عندهم؟

ب - عند المتكلمين: تطور الاختلاف بين الفقهاء والأصوليين في التعامل مع النص القرآني إلى مجال العقائد، ترتب عنه نشأة ما يسمى بالفقه الأكبر، الذي تولد عنه بدوره ما يعرف بعلم التوحيد أو علم الكلام، الذي اعتبر كلام الله أو القرآن الكريم موضوعا أو مبحثا له، ويعبر هذا العلم عن منعرج جديد في إشكالية قراءة النص القرآني، لأنه النموذج الأمثل للاختلاف بين الفرق في التعامل مع مضامينه وفي المسالك أو المناهج التي يقرؤونها بها، ودليل ذلك تسمية المتكلمين بالجدليين لعدم اتفاقهم ومناظرة بعضهم لبعض في مختلف المسائل، و على رأسها تلك التي تتعلق بآليات فهم النص القرآني كما هو الحال في التأويل الذي تبلور عندهم في إطار التعامل مع المحكم والمتشابه الذي أسس لصلب الاختلاف بين الفرق في قراءة النص القرآني، بحيث لجأ بعضهم إلى "تأويل النصوص التي يتفق ظاهرها مع ما يريد تفسيره للآية المتشابهة، يعتمد إلى تأويلها والبقية ردها إلى محكم وحملها عليها" (2) وأهم الفرق الكلامية التي اعتمدت التأويل دون حدود-المعتزلة- (*)، الذين تأولوا

¹السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 854-855.

²خدمتلي صبري، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1994، ص 22.

*فرقة كلامية إسلامية ظهرت بالبصرة في أواخر عهد الدولة الأموية ينسب تأسيسها لواصل بن عطاء (ت131هـ)، حين اعتزل حلقة الإمام الحسن البصري بعد اختلافه معه حول مسألة مرتكب الكبيرة. و يطلق عليهم أهل العدل والتوحيد، وتفهم مختلف أفكارهم في إطار أصولهم الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المتزلة بين المتزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الآيات التي تفيد التجسيم والتشبيه وغيرهما من الآيات المتشابهات وعملوا على ردها إلى محكم في إطار أصولهم الخمسة وعلى رأسها: التوحيد والعدل، بحيث جاءت للرد على تلك الفرق التي حملت الألفاظ الدالة على الصفات والأفعال على ظاهرها كالحشوية والمجسمة والمشبهة، ومن أهم رواد المعتزلة في مجال التعامل مع القرآن الكريم، نجد 'الزنجشيري' (ت538هـ) ويعتبر من أكبر ممثلي التفسير بالرأي الذي يسمى التفسير العقلي أو النظري، باعتباره "ينتج عن النظر العميق في القرآن لاستخراج الأحكام والدلالات، في مقابل التفسير الأثري القائم على الأثر والنقل" ⁽¹⁾، وهو صاحب كتاب 'الكشاف' الذي بلور من خلاله ما يسمى بالتفسير بالرأي، والذي يعتمد فيه على منطلقات اعتزالية، أهمها أولوية الدليل العقلي في فهم النص القرآني على النقل، وفتح إمكانية التأويل لكل متشابه من القرآن يتعارض ظاهره مع معطيات العقيدة، حيث يعتمد على قاعدة جوهرية وهي " أن تحمل الآيات المتشابهات على الآيات المحكمات حتى لا يضل الإنسان الفهم السليم" ⁽²⁾، فصلب منهجه يقوم على التفسير بالرأي أو التأويل العقلي واستخراج المعاني المجازية، ورد المتشابه إلى محكم، الذي يقوم بالدرجة الأولى على آليات لغوية تتمثل في التحليل البياني، واللغوي، والنحوي وذلك حسب استخدام وسائل مختلفة في كشف المعاني، أهمها الخيال، والمجاز، التمثيل، انطلاقاً من ربط معاني الآيات مع ما يحمله من أفكار عقلية خاصة، والتي تجد أسسها عنده في أفكار المعتزلة.

وعلى خلاف المعتزلة لجأ متكلمون آخرون إلى الوسطية بين الفرق، أين تأولوا بعض الآيات واعتمدوا في أخرى ما يعرف بالتفويض "أي التسليم ببعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن فهمها" ⁽³⁾، كما هو الحال مع الأشاعرة* الذين رأوا أن التأويل يتعلق ببعض الآيات وله مجال محدد وشروط، بحيث اعتبروا الفهم للصفات الخبرية التي تعبر عنها الآيات، يكون بأن تحمل على ظاهرها ولا تخرج إلى المجاز مثل: رؤية الله يوم

¹ كافي منصور، مناهج المفسرين، مرجع سابق، ص106.

² عز الدين اسماعيل، نصوص قرآنية، مرجع سابق، ص 68.

³ خدمتلي صبري، العقيدة والفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص 23.

*الأشاعرة يمثلون فرقة دينية كلامية، تنسب إلى أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) ظهرت كرد فعل على المعتزلة.

القيامه، وبالتالي انتهوا إلى أن في القرآن أحكاماً لا تفهم بالعقل بل هي إما توقيفية تفوض لله، أو سمعية تفهم بالأثر في مقابل الأخرى التي تفهم بالعقل على خلاف المعتزلة الذين أكدوا أولوية العقل في الفهم والقراءة.

ج- عند المتصوفة: اعتمدوا نمطاً معيناً من الفهم للنص القرآني، يقوم على أن للنص القرآني ظاهراً وباطناً، والباطن هو ما يمثل المعنى الحقيقي لا يصل إليه الإنسان بالعقل بل بالقلب، و يظل وفقاً على الأولياء والعارفين من رجال الصوفية، الذين يختلفون عن بعضهم البعض في قراءة النص حسب نوع التصوف ونوع المذهب ونوع الطريقة، الذين يترتب عنهما الاختلاف في التعامل مع النص القرآني، لأن من الصوفيين "من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله المحاسبي في كتاب 'الرعاية' له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجهتهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب 'الرسالة'، والسهروردي في كتاب 'عوارف المعارف' وأمثالهم، وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب 'الإحياء'، فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم" (1)، وهذه الاختلافات من دون شك تلعب دوراً في قراءة النص القرآني، فالغزالي (ت1111م) بصدد قراءته للآية 28 من سورة التوبة في قوله تعالى: "إنما المشركون نجس" يؤكد أن المشرك "نجس بالجوهر، أي باطنه ملطخ بالخبائث" (2) أي أن معنى الطهارة في الآية لا يقتصر على الظاهر وهو البدن والثوب بل يتجاوزهما إلى الباطن ويمثل خبائث القلب ورذائله، والشيخ محي الدين ابن عربي (ت1640م) بدوره يقرأ النص القرآني عنده كما هو وارد في كتاب 'الفتوحات المكية' حسب مذهبه في وحدة الوجود والتجلي، وحسب ثنائية الظاهر والباطن، حين يبيد لكل آية معنيين: الأول ظاهر على طريقة الفقهاء والثاني باطني على طريق أهل الإشراق والعرفان، وعلى العموم القراءة الصوفية للقرآن آلياتها القلب والذوق والمكاشفة ليست واحدة بل تتبع المذهب والطريقة في

¹ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مصدر سابق، ص 505-506.

² الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص60.

جوهرها، عرفت فيها أدوات قراءة النص القرآني تطورا كبيرا من خلال ما يمكن أن نطلق عليه التأويل الصوفي الذي يقوم على أولوية التجربة الصوفية التي تتنوع وتختلف ولكن تشترك في أولوية العمل على النظر العقلي .

د- عند الفلاسفة: تقوم قراءات الفلاسفة للقرآن الكريم على أولوية النظر العقلي والتأمل في الآيات، ولها مميزات أهمها "تحويل النص القرآني إلى خطاب فلسفي يستجيب للمقولات الفلسفية التي يعتنقها هؤلاء الفلاسفة... أما ما اهتموا به من آيات فله صلة وثيقة بالعلم الإلهي الذي يبحث في الموجود بما هو موجود، وفي المبادئ الكلية للعلوم، وفي الموجودات المنتزعة حسب عبارة الفارابي" (1) ، فتفسيرات الفلاسفة للقرآن الكريم تربطه بالبحث في العلة الأولى للوجود، وتسلسل العلل، وأقسام النفس، وقواعد المنطق الأرسطي، ولا تتعلق بقضايا التشريع بل بقضايا العقيدة بالدرجة الأولى، وتقوم على فهم الآيات أو توظيفها وفق مذهب الفيلسوف وأفكاره في أغلب الأحيان، ومن بينهم 'الكندي' (ت873م) و'ابن سينا' (1036م)، الذين قاما بتفسير بعض السور القصيرة وفق أفكارهم حول العلم الإلهي وأقسام النفس، و فيلسوف قرطبة 'ابن رشد' (ت1198م) الذي فهم مختلف السور القرآنية في إطار مسألة التوفيق بين العقل والنقل، مؤكدا على أهمية التأويل في فهم النص، الذي اعتبره من مهام الراسخين في العلم وهم الفلاسفة الذين وحدهم الذين يعرفون معنى المتشابه من الآيات، أي يفهمون معنى الآيات التي تدرك من باطنها وليس من ظاهرها، لأنه من أصحاب الاعتبار الذي حث عليه الشرع، والقياس البرهاني الذي تعلمه من دراسته للمنطق، على خلاف الفقهاء الذين يملكون قياسا ظنيا فقط، لأن الفقيه "عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن" (2)، وبذلك تكون قراءة ابن رشد للقرآن الكريم نموذجاً لقراءة الفيلسوف المتأثر بالفلسفة الأرسطية وفق دعوته للمنطق كآلية أسمى يجعل القياس البرهاني أسمى المناهج وأمثلها في إدراك اليقين الوارد في

¹ منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص74، 75.

² ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1982، ص35.

الآيات في إطار التأويل، وهي بدورها تختلف عن قراءة الفلاسفة الآخرين، كل حسب مذهبه الفلسفي ونظرياته في الوجود والمعرفة والقيم.

من خلال عرض القراءات التأسيسية بالاعتماد على نماذج كبرى مثلت لها عبر التاريخ نصل إلى أنها تميزت بما يلي:

- عبرت بوضوح عن وجود إشكالية في قراءة القرآن الكريم وفهم آياته، ارتكزت في جوهرها على مضمون النص وآليات استخراجها، حيث تجاوزت الاختلاف الحاصل في قراءته بين القبائل، واهتمت بقراءة المصحف المتفق عليه أو المصحف العثماني واختلفت في فهم نصوصه وكيفية تأويلها.

- قامت على الخروج من دائرة التفسير التي ركز عليها الفقهاء والأصوليون، واقتحام مجال التأويل وإيلائه الأهمية القصوى في قراءة النص القرآني، لعوامل متعددة سياسية واجتماعية وثقافية، فقد تبين من خلالها أن التفسير ليس المنهج الوحيد لقراءة النص، بل ارتبط هذا الأخير بالتأويل كذلك، الذي فاق التفسير في المرتبة أحيانا كما بدا عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة، معبرا عن مرحلة حاسمة، في مسار قراءة النص القرآني، أصبح يدعوا الكثير من الفلاسفة اليوم إلى إعادة اكتشافها، وفي هذا الصدد يحمل 'المرزوقي' على 'ابن خلدون' في تأريخه للتفسير حسب نوعين، التفسير بالأثر، والتفسير بعلوم اللغة وتجاهله للدور الذي أدته التأويلات الكلامية والصوفية في تاريخ قراءة القرآن الكريم، مؤكدا أن موقفه "على وجهاته ليس علميا بالقدر الكافي، فهو لم يأت على أشكال التفسير التي وجدت قبل تأليف المقدمة"⁽¹⁾ داعيا من هذا المنظور إلى إعادة النظر في التفاسير الحاصلة عبر التاريخ وموقع التأويل فيها، وهذا ما يبين أن إشكالية قراءة النص القرآني في مرحلة القراءات التأسيسية تعبر عن مرحلة حاسمة تستوجب الاكتشاف دائما، وهذا ما تجسد عند مختلف رواد

¹المرزوقي أبو يعرب، صونا للفلسفة والدين -دراسة-، دار الفرقد، دمشق سورية، ط1، 2007، ص 102.

الآليات المعاصرة في قراءة النص الذين ما فتئوا يثنون على تأويلات المعتزلة وابن عربي... للنص وينطلقون منها في الإرساء لأفكارهم والدفاع عن آرائهم المتعلقة بتجديد قراءة القرآن الكريم .

-تنوعت فيها أسس و آليات قراءة النص القرآني بين مختلف المشتغلين على قراءته، فالفقهاء وعلماء أصول الفقه ينطلقون من إيمان كامل لا يخالطه ريب، واهتموا بمسائل التشريع، وكيفية طرحها بالعودة إلى التفسير بنوعيه: بالأثر، وبالرأي، بينما المتكلمون انطلقوا من الإيمان إلى التعقل واهتموا بمسائل العقائد، باعتماد التعقل والاستدلال النظري وأساليب الجدل والمناظرة، وركزوا على التأويل كمنهج لفهم باطن النص، أما المتصوفة فهم بدورهم انطلقوا من إشكالية الظاهر والباطن في النص، لكن كيفية تعاملهم مع الباطن قامت على نمط التأويل الصوفي الذي ينطلق من أثر المعاني على القلب وتأكيد أولوية الذوق في فهم مضامين السور والآيات، والفلاسفة كذلك يؤكدون أن للنص القرآني ظاهرا وباطنا لكن يتميزون بأنهم ينطلقون من التعقل إلى الإيمان، ويفهمون القرآن الكريم في إطار مسائل الإلهيات و النظر العقلي المطلق في الوجود، ويعتمدون في ذلك آليات خاصة بالتأويل أهمها المنطق اليوناني في الحقبة الكلاسيكية.

وبالتالي فإن إشكالية القراءة في الحقبة الكلاسيكية وفي القراءات التأسيسية تحديدا، قامت على الاختلاف حول أسس وآليات التعامل مع النصوص القرآنية، وكانت تدور في مجملها في حلبة الصراع بين النقل والعقل، الذي انطلق أولا من الخلاف بين مدرستي الأثر والرأي، وقد استمرت في إطار هذه المسألة طيلة العصور اللاحقة مع تبلور خطابات قرآنية متعددة المشارب والمناحي تختلف في آلياتها في التعامل مع القرآن الكريم، بحيث أثرت القراءات التأسيسية بصورة مباشرة في ظهور اتجاهات متعددة فيما بعد اختلفت في التعامل مع التراث، منها من فضل العودة إلى تلك التيارات التي اتبعت المآثور، ومن منها من فضل العودة إلى تلك التيارات التي اتبعت العقل، فما طبيعة التطورات الحاصلة في إشكالية قراءة القرآن الكريم في القراءات ما بعد التأسيسية؟ وما أثرها على تطور آليات فهمه؟

2-2- القراءات ما بعد التأسيسية: وهي تلك التي تبلورت في الفترة الحديثة وامتدت إلى غاية الفترة المعاصرة، وقد حاولت تجاوز نقائص القراءات التأسيسية بإرساء دعائم قراءة جديدة للنص القرآني، وقد سعت إلى مساندة المستجدات وهدفت إلى تحقيق النهضة وانتشال المسلمين من التخلف عن الركب الحضاري، بالعودة إلى قراءة النص القرآني بمسالك متباينة لا تخرج عن الآليات الكلاسيكية في جوهرها، حيث اعتمدت على المناهج التقليدية المتمثلة في منهجي التفسير والتأويل الكلاسيكيين رغم أنها حاولت تكييفهما وفق مستجدات العصر، فهي تعتبر امتدادا للقراءات الكلاسيكية السالفة الذكر، بغض النظر عن التغيرات الطفيفة التي لحقت بها، فضلنا أن نطلق عليها القراءات ما بعد التأسيسية (*) التي مثلت تلك القراءات الموجهة للقرآن الكريم في فترة ما قبل تأسيس القراءات الحدائية للقرآن الكريم، تبلورت في العصر الحديث أين التي عرف فيها المجتمع الإسلامي والعالم الكثير من التغيرات في شتى الميادين وامتدت إلى غاية الفترة المعاصرة، مرتبطة بأصناف مختلفة من القراءات اتخذت طابعا سياسيا واجتماعيا وثقافيا، كانت مهمتها في البداية الثورة على الاستبداد و التطلع إلى نهضة العرب والمسلمين ثم مواجهة المستجدات الطارئة في عالم الاستعمار وإفرازاته، وذلك في إطار قراءة كتابهم الأول كمنطلق لتغيير الأوضاع السائدة، تبلورت مع أنماط مختلفة منها قراءات سلفية وإصلاحية ولبرالية... وهي التي ينعته البعض بالقراءات التجديدية لأنها حاولت تجديد القراءات الكلاسيكية في إطار المستجدات الحاصلة في العالم الإسلامي خاصة، وأهمها خطر الانحطاط ومأزق التخلف الذي داهمه.

* يمكن تسمية القراءات ما بعد التأسيسية بالتجديدية، لأنها حاولت تجديد فهم القرآن الكريم وفق المستجدات وظهرت فيها البذور الأولى لتجديد مناهج الأسلاف الواردة في القراءة التأسيسية، وقد فضلنا تسميتها بالقراءات ما بعد التأسيسية لأنها كانت لاحقة للقراءات التأسيسية ولم تختلف عنها كثيرا، إلا في مراعاة مستجدات المرحلة الجديدة على مستوى الواقع، ولم تحمل تجديدا لمناهج القراءات السابقة في فهم القرآن الكريم إلا وفق محاولات محتشمة، حيث أنها في مجملها مواقف ناجمة ومنبثقة من القراءات التأسيسية التي كرست قراءات أنصار منهج الأثر كما هو الحال مع القراءات السلفية التي كرست منهج أنصار الأثر، والإصلاحية التي حاولت تكييف فهم القرآن وفق إصلاح ظروف العصر واستفادات من منهج التأويل الاعتزالي، كما أن القراءات الاستشراقية بدورها اعتمدت تلك القراءات السالفة ومناهجها بغض النظر عن منهجها الفللولوجي الوضعي، وهذا ما يجعل هذه القراءات امتدادا للقراءات التأسيسية تكرر مناهجها في فهم القرآن الكريم وعلى رأسها منهجي التفسير والتأويل ولذلك حشرناها في زمرة القراءات الكلاسيكية .

والقراءات ما بعد التأسيسية وإن اختلفت وتعددت أشكالها، فإنها لم تثر على القراءات والمناهج الكلاسيكية، بل استعانت بها لفهم مستجدات الراهن سواء، إما بتكريس مناهج السلف من أتباع المأثور تجسد فيما يمكن أن نطلق عليها القراءات السلفية أو الأصولية، التي حاولت المحافظة على مناهج السلف في ظل غزو المناهج الجديدة لحقل الدراسات الإسلامية وعلى رأسها مناهج المستشرقين، وإما بتكريس تلك المناهج التي اتبعت الرأي والعقل تجسد في التيارات الإصلاحية خصوصاً التي حاولت إصلاح الأوضاع السائدة، وبالتالي "هي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين"⁽¹⁾، أي اختلفت اتجاهات روادها، بين سلفيين وإصلاحيين وعلمانيين ليبراليين وصوفيين، ويمكن أن نضيف إليهم المستشرقين كذلك، لأنهم على الرغم من منهجهم التاريخي الفلولوجي، ظلوا يعتمدون على ما ورد في نصوص القراءات التأسيسية دون تحديد كبير. ويمكن أن نفصل هذه القراءات عند التيارات التالية:

أ- **عند السلفيين:** وهي تلك القراءات التي اعتمدت في فهم النص القرآني على المناهج التقليدية عن طريق إتباع منهج السلف بمخدايفره، وهو في اصطلاح أتباعه "المنهج الذي سار عليه السلف الصالح من القرون المفضلة من أتباع الكتاب والسنة وفهمهما الفهم الصحيح غير المشوب بشائبة الهوى وكل من اقتدى بهم وسار على درهم فهو على منهجهم ولهذا يطلق على من انتسب إلى هذا المنهج 'سلفي'"⁽²⁾، وهو في نظر روادها، طريقة الرعي الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين لا بد من الاقتداء بهم وتكرار آرائهم وتجاربهم، بتفسير القرآن الكريم وفق ما ورد في السلف والابتعاد عن الإسرائيليات والخرافات، و تجدد القراءة السلفية للقرآن الكريم جذورها في منهج 'الإمام أحمد بن حنبل' (ت241هـ) وفي أفكار 'الشيخ ابن تيمية' (ت1328م) الذي كان فقيها حنبلياً أثر عليه واقع الانحطاط والتخلف السائدين في عصره، "ورأى أن العلاج الوحيد يكمن في الرجوع إلى القرآن والسنة وحدهما. وكل الخروج عنهما بدعة وضلالة، وكل التأويل لا يستند إليهما خرافة

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، مصدر سابق، ص176.

² شبانة حسن بن محمد، العقيدة بين السلف والمتكلمين، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، إسكندرية، د ط، 2004، ص22.

وباطل" ⁽¹⁾، فباسم ثورته على البدع والخرافات والأفكار الدخيلة رفض التأويل ورأى أنه تحريف للكلم وتجريح للسلف، ورفض كل العلوم والمناهج الدخيلة وعلى رأسها المنطق اليوناني، رافضا أن يكون معيارا للعلوم الشرعية كما ذهب 'ابن رشد' و'الغزالي'، وهي الأفكار التي امتدت بقوة في الفترة الحديثة والمعاصرة بقوة مع علماء ومفسرين كبار من أمثال السيد قطب (ت1966) مؤلف كتاب في "ظلال القرآن" الذي دعا من خلاله المسلمين "على أن يكون منهجهم في التعامل مع القرآن هو منهج الصحابة ليحاولوا أن يقتربوا من جيل الصحابة" ⁽²⁾ بحيث حاول تجاوز الدراسات النظرية للقرآن الكريم ونقد روادها من أمثال المعتزلة، واعتمد على قراءة عملية له تعتمد على "تعامله مع النصوص القرآنية مباشرة، والاكتفاء بما توجيه إليه من إيجاعات ومعان وقيم وأفكار، وصور وظلال" ⁽³⁾، حيث عمل على الربط بين الواقع والمعاصر والقرآن الكريم لكن بإخضاع الأول للثاني بصورة مطلقة، حسب 'ظلال القرآن' الكريم ووقع معانيه على النفس، لذلك أهم آياته في فهمه هي التقوى التي تجعل للقرآن أثرا في نفسية قارئه، يوحى إليها صورا وظلالا بأسلوبه الفتي الرائع أو بإعجازه الفتي الأسلوبي، الذي يصور به مختلف المشاهد للذات ويجعلها تحيا وتندرج فيه.

ب- عند الإصلاحيين: تبلور نمطا معيننا من القراءة المقدمة للقرآن الكريم، ولد من رحم القراءة السلفية واعتبر امتدادا لها في غالب الأحيان، يسمى رواده بالسلفيين الإصلاحيين، حيث "ركز المجددون في حركة الإصلاح الديني على مفهوم العودة إلى سيرة السلف الصالح، وعلى مفهوم (الفطرة) التي هي (الأصول) أما المستحدث فمبتدع، وكل بدعة ضلالة، وكل ظلاله في النار" ⁽⁴⁾، ولكنهم في الوقت نفسه حاولوا ربط معطيات القرآن الكريم مع مقتضيات التطور ومنجزات العلم، بإرساء دعائم تأويل يتناسب ومستجدات العصر ويساعد على إصلاح ظروف المسلمين الراهنة كالجهد، التخلف، الاستبداد، ومن هنا حاولت التيارات الإصلاحية العودة إلى

¹عزام محمد، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دط، 2004.

²الخالدي صلاح عبد الفتاح، مدخل إلى ظلال القرآن، دار الشهاب، باتنة الجزائر، د ط، 1984، ص 229.

³المرجع نفسه، ص 234.

⁴عزام محمد، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، 2004، ص 79.

القراءات التأسيسية التي أعلنت من شأن العقل والعلم، ونقدت القراءات التي اكتفت بقراءة القرآن بآليات النحو والإعراب والصرف... والمناهج التقليدية في تفسير القرآن الكريم، ومن بين روادها 'جمال الدين الأفغاني' (ت1897) الذي "دعا إلى الثورة على تلك المناهج التقليدية التي تحجب على المسلم نور القرآن وهداياته، لأنها تغرقه في مباحث لفظية وكلامية ومصطلحات غريبة يصعب عليه فك رموزها"⁽¹⁾، و الشيخ 'محمد عبده' (ت1905)^(*) صاحب 'تفسير المنار' الذي استفاد من المعتزلة في إرساء دعائم تأويلية جديدة ومتفتحة ترجع في فهم القرآن الكريم إلى عنصرين متلازمين هما الاستمداد من التراث والاستعانة بعلم العصر، وتتواصل مسيرة الشيخ كذلك مع تلميذه "رشيد رضا" (ت1935) الذي على الرغم من تحفظه على النزعة العقلانية التحررية لأستاذه، قد قام بإعادة كتابة تفسير شيخه، ومواصلة مسيرة "المنار" بإضافة قسم آخر له، يواكب فيها طريقة الإمام الجامعة الأثر والعقل، والمهادفة إلى مواجهة التخلف والانحطاط وتحقيق التحضر والتمدن، التي انتقلت كذلك إلى أئمة ومفسرين في مختلف الأمصار، ومنهم الشيخ عبد الحميد بن باديس (ت1940) الذي كان بدوره سلفيا إصلاحيا مواكبا لنهج الشيخين، بحيث قدم نظرة سلفية عصرية للقرآن الكريم حين فسره بالقرآن وبالسنن النبوية ووفق مساره الإصلاحية، مستندا إلى إمامه بالفقه المالكي والأحاديث الصحيحة من جهة، ومعتمدا على فهمه لحال المسلمين ورغبته في إصلاح راهنه من جهة أخرى حيث قام ب"نقد المناهج العتيقة في التفسير التي كانت سائدة في وقته، وأكد بأن المناهج تحول دون الانتفاع بمداية القرآن، واعتبر هذا مظهرا من مظاهر هجر القرآن"⁽²⁾، ومنهم كذلك الشيخ ابن عاشور (ت1973م) الذي يقوم منهجه "على تنقيح وتهذيب ما وصل إليه الأقدمون وليس نقضه وإبطاله، بحيث يسلك مسلكا خاصا في التفسير، يستهل فيه السورة بتقديم، يذكر فيه اسمها، وما يتعلق بذلك من روايات، يحدد تاريخها، ويشرح مقاصدها، وبتوقف عند

¹الدراجي محمد، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة الجزائر د ط، 2012، ص 41.

* سنستعرض بإسهاب رؤى 'محمد عبده' حول التأويل بصدد معالجتنا للمحور الرابع، عند العودة إلى طرح 'أبو زيد' لها في مجال الحديث عن تصوره لمسار التأويل في الفترة الحديثة كمحدد للعلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني.

²الدراجي محمد، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، مرجع سابق، ص 42.

أحكامها وما تثيره من موضوعات، ثم يشرع في تفسيرها آية آية ، مبينا ما في القرآن من وحدة الموضوعية وترابط بين آياته ترابطا محكما ثم يكمل ذلك بالمعنى الإجمالي، ثم يركز على بيان معاني الألفاظ واستعمالاتها في حالتها الحقيقية والمجاز وما يعتريها من كناية وحالات إعرابها وما يترتب على ذلك الاختلاف من نتائج" (1) ، وبالتالي يعتمد الشيخ على تحليل مفردات القرآن الكريم من حيث دقتها وتوسعها، و تطورها التاريخي، مدعما ذلك بالشعر والقرآن والسنة، فهو كغيره من علماء الدين يعتمد على التحكم في اللغة العربية وعلومها كميّار جوهري لفهم النص القرآني، لإضافة إلى هؤلاء العلماء، لا يمكن تغاضي النظر عن قراءة الشيخ أمين الخولي (ت1966) للقرآن الكريم(*)، صاحب مقولة 'القرآن كتاب الفن العربي الأقدس' ومؤسس المنهج الأدبي في قراءة النص القرآني، الذي امتد إلى تلميذته وزوجته "عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطئ-" (ت1999) صاحبة التفسير البياني للقرآن الكريم والتي بدورها سلكت منهج التفسير الأدبي في قراءة القرآن الكريم وبينت أنه يمثل "التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كل ما في القرآن عنه، ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لذلك... وهو منهج يختلف تماما عن الطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورة سورة، يأخذ اللفظ أو الآية فيه، مقتطعا من سياقه العام في القرآن كله، مما لا سبيل معه إلى الاهتمام إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو استجلاء ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية" وبالتالي قد تعددت وجهات العلماء الإصلاحيين واحتلقت مناهجهم في قراءة القرآن الكريم وعبرت عن تطور ملحوظ في إشكالية قراءته.

ج- عند المستشرقين: وجدت بعض القراءات للقرآن الكريم، اعتمدت في جوهرها على ما توصلت إليه كتابات الفقهاء والعلماء الكلاسيكيين حول النص القرآني وهو ما يجعلها سجيئة رؤاهم ومناهجهم بغض النظر

¹ الغالي بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور، دار بن حزم، ط1، 1996، ص 77.
* سنعود إلى طرح منهج 'أمين الخولي' في التعامل مع القرآن الكريم بإسهاب، في الفصل الرابع أثناء استعراضنا لأصول ومحددات الربط بين الهرمينوطيقا والنص القرآني عند 'أبو زيد'، حيث يعتبر 'الخولي' أستاذا له في مجال المنهج اللغوي الذي دعا إليه في قراءة النص القرآني على وجه الخصوص.

عن ما أضافت إليه من رؤى تتفق مع إيديولوجيتهم، على الرغم من اعتمادها على منهج جديد هو المنهج الفلولوجي القائم على قراءة وتحقيق النصوص التأسيسية دون تفكيكها أو تأويلها، وهذا ما يجعل اهتمامهم بالنص القرآني مضافة للقراءات كلاسيكية لا تخرج عن تفسيرات الطبري، وتفسير المنار.... كما يظهر في "مذاهب التفسير الإسلامي" لجولد تسيهر، الذي حاول فيه دراسة نماذج من المفسرين، ومن بينها تفسير المنار الذي جعل المستشرقون من خلاله جوهر فهم النص القرآني، مقترنا بفكرة التمدن والتحضّر لإخراج المسلمين من مأزق التخلف، كما يعتمد منهجهم على ترجمة القرآن الكريم عند البعض وفي الغالب على اعتماد ترجمات جاهزة من أجل دراسة النص وفق ما يمكن أن نسميه بالدراسة الفيلولوجية الوضعية التاريخية التي تقوم على تجميع النصوص الجاهزة وفق منهج استكشافي في طابعه العام يعتمد على العودة إلى مختلف التفسيرات التراثية و النهل من مختلف أفكارها وتصوراتها كأنها الحقائق الواردة في القرآن الكريم، والتي يرى مختلف الذين اهتموا بالدراسات الاستشراقية عند المسلمين أنها موجهة لأغراض نخدم أهدافها الإيديولوجية كتكريس النزعة المركزية الأوربية، و بالتالي تتأسس مناهجهم في التعامل مع النص القرآني على النزعة الوضعية السائدة في القرن التاسع عشر، والتي جعلت شعارها الدراسة الحيادية الموضوعية للوقائع، وتعبر حسب عرض 'حسن حنفي' لها "عن النعرة العلمية في مناهج أربعة يستعملها المستشرقون إما على حدة أو مجتمعة"⁽¹⁾، وتمثل: المنهج التاريخي الذي يعتمد على العودة إلى الوقائع المادية كما حدثت وترتيبها غاضا النظر عن وصف الوحي لها وميتا فيزيقيتها، والمنهج التحليلي الذي يعمل على تفتيت الظاهرة الفكرية وفهمها من خلال العناصر المكونة لها، والمنهج الاسقاطي الذي يقوم باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي من صنع ذهن وخيال المستشرق، ومنهج الأثر والتأثر الذي يرجع الظاهرة الواردة في النص إلى مصادر خارجية أو ثقافة أجنبية، يجعلها تؤثر فيها وتتأثر بها، وحسب شكري عياد تقوم طريقة المستشرقين في دراسة القرآن على دعامين: "أما الدعامة الأولى فهي أن

¹ حسن حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، مصدر سابق، ص75.

القرآن قد نزل مقسما في فترة من الزمن تبلغ نيفا وعشرين عاما، فكان مما اقتضاه تطور الزمن أن تتغير موضوعاته وأسلوبه حسب تغير ظروف نزوله. والدعامة الثانية: أن القرآن من إنشاء محمد، وأن محمدا استعاد كثيرا من الأفكار اليهودية والنصرانية، التي كانت معروفة في بعض البيئات في الجزيرة العربية أو قريبا منها كما استمد بعض المعاني من الشعراء الجاهليين⁽¹⁾.

ومن التفاسير التي قدمها المستشرقون للقرآن الكريم، تفسير "جاك بيرك" الذي قام فيه بعملين متلازمين، الأول هو ترجمة جميع السور والآيات وفق ترقيمها وترتيبها في المصحف من العربية إلى الفرنسية، وانطلاقا من البسملة إلى آخر آية في كل سورة، الثاني هو القيام بتفسيرها وشرحها بالتفصيل، كما هو الحال في الفاتحة التي بين أنها "أم الكتاب أو القرآن، والسبع المثاني، وهي الأسماء الأكثر أقدمية التي قدمها التراث لهذه الفاتحة أو السورة الأولى"⁽²⁾ وهنا يبين "بيرك" حقيقة سورة الفاتحة حسب تصور علماء المسلمين لها، دون أي مخالفة لهم، وهذا المستشرق على الرغم من قيامه بترجمة معاني القرآن الكريم، فإنه يعترف بأن الترجمة الحرفية الدقيقة للقرآن ولاسيما من حيث معانيه مستحيلة، لما يحمله من معان ظاهرة وخافية، كما "أنه مثل عدد من المستشرقين رغم استخدامه لعدد من المناهج الغربية الجديدة على النص، فإنه مازال يحمل رواسب تاريخية واجتماعية خاصة في التفسير أكثر منها محاولة صارمة في المنهج"⁽³⁾ فهو كذلك يعتمد منهجا تراثيا على الرغم من تأسيسه على مناهج جديدة تقوم على دراسات تاريخية واجتماعية مستمدة من علوم ومناهج الغرب، فإنه كغيره من المستشرقين يعتمد "الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو

¹شكري عياد، دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب، نقلا: عن عمر حسن القيام، أدبية النص القرآني بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص55.

² essai de tradition de l'arabe ; annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, Sindbad , Paris 1990, P23) Le . coran.

³مصطفى عبد الغني، ترجمة جاك بيرك للقرآن: من القراءة إلى التفسير، الاجتهاد، ع 49(شتاء2001م-1421-1422هـ) ص129، نقلا عن: علي بن براهيم النملة، المستشرقون والقرآن الكريم، بيسان، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 15.

الثبت منهجية النقد الفلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن 19⁽¹⁾ فهو بمثابة الخطاب الذي يفهم القرآن الكريم حسب تصور المفسرين وكما نقلت عن الأسلاف تحت شعار الحيادية والموضوعية التي بلورتها النزعة التاريخوية والوضعية السائدة في القرن التاسع عشر، في ظل أفكار ومبادئ غربية تلقت نقدا شديدا من طرف علماء الدين ومختلف المفكرين.

من خلال التحليل السابق لإشكالية قراءة النص القرآني في القراءات الكلاسيكية، ندرك أنها مرت بمراحل: أولها مرحلة القراءات التأسيسية التي تبلورت مع الفقهاء والمتكلمين، المتصوفة والفلاسفة وكانت فيها آليات فهم النص القرآني، مرتكزة على منهجي التفسير والتأويل بأنواعهما المختلفة، ثانياها مرحلة القراءات ما بعد التأسيسية وهي تلك التي تلت القراءات التأسيسية وتبلورت في العصر الحديث وامتدت في الفترة المعاصرة، ممثلة في القراءات السلفية والإصلاحية والاستشراقية^(*)، التي إن حاولت تحديد فهم القرآن الكريم ظلت ككلاسيكية في آليات تعاملها مع النص القرآني، مرتكزة على منهجي التفسير والتأويل دون أن تستفيد من الآليات المعاصرة، التي عرفت بديات محتشمة مع القراءات العلمانية والليبرالية، ثم عرفت تبلورها الحقيقي مع القراءات الحداثية التي نقدت كل القراءات السالفة الذكر، وأرست دعائم القراءة الجديدة والمعاصرة للنص القرآني.

¹ أركون محمد، الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 1996، ص18.
^{*} إضافة إلى هذه القراءات هناك قراءات صوفية تبلورت في العصر الحديث، اعتمدت العرفان والذوق في فهم القرآن الكريم كما تجسدت عند الأمير عبد القادر في كتابه المواقف.

المبحث الثالث: إشكالية قراءة النص القرآني في القراءات المعاصرة:

عرفت إشكالية قراءة القرآن الكريم في الفترة المعاصرة المتأخرة -المنصف الثاني من القرن العشرين- منعرجا حاسما، ارتبط بالثورة على كل القراءات الكلاسيكية تأسيسية وما بعد التأسيسية، بتبلور ما أصبح يعرف عند الكثيرين بالقراءات الحداثية أو الفلسفية المعاصرة للقرآن الكريم^(*)، وهي تلك التي حاولت تجديد فهم القرآن الكريم^(**) وتجديد آليات فهمه في الوقت نفسه، بتجاوز الآليات الكلاسيكية في فهمه مستعينة بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهج النقد المتأخرة في فهم وقراءة النصوص ونقلها إلى النص القرآني، معبرة عن قفزة نوعية في قراءته وفهمه، تطرح وتفهم في ظلها جوهر إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، والتي نفهمها من ثلاث زوايا: الأولى تتعلق بإرهاصاتها الأولى، والثانية تتعلق بنقدها للقراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم وآلياتها، والثانية ترتبط بتبلورها وتأسيسها كمشاريع طموحة للكثير من المفكرين والفلاسفة، تسعى إلى تجديد قراءة وفهم النص القرآني بالاستعانة بأدوات القراءة المعاصرة، نستعرضها بشكل عام ومختصر على أن نفصل نماذج من روادها فيما بعد 'أركون'، 'أبو زيد'.

1-الإرهاصات الأولى للقراءات الفلسفية المعاصرة:

يبدأ فهم تبلور القراءات الفلسفية المعاصرة للقرآن الكريم بالعودة إلى إرهاصاتها الأولى، التي تمثلت في تيارات مختلفة حاولت تجديد قراءة النص القرآني في القرن العشرين، وهي التي تنعت بالعلمانية وتضم مجموعة من التيارات كالليبرالية التي تشعب أصحابها من أمثال طه حسين(ت1973) بأفكار الغرب القائمة على الحرية في جوهرها وجعلوها دعائم أساسية لقراءة النص القرآني، والماركسية التي حمل رايتها مجموعة من الفلاسفة

* فضلنا تسمية هذه القراءات بالفلسفية المعاصرة، لأن جل روادها هم من مفكري وفلاسفة العرب المعاصرين الذين تأثروا بتطور الفكر الفلسفي المعاصر وما أفرزه من مناهج كالسميولوجيا والتفكيك ...

** هذا لا يعني إنكار محاولة تجديد فهم القرآن الكريم في قراءاته الكلاسيكية ولا سيما عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة التي استلهم منها مختلف دعاة القراءات المعاصرة آرائهم، لكن القراءات الحداثية أو المعاصرة ميزتها الجوهرية هي الاستعانة بالمناهج المعاصرة التي تولدت عن التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي تريد فهمها فهما جديدا ومعاصر لنا اليوم.

والعلماء الذي تأثروا بالرياح الماركسية في فهم معاني القرآن الكريم، مثل: 'الطيب تيزيني'، و'صادق جلال العظم'، والذين اعتمدوا المناهج الديالكتيكية وأسس المادية التاريخية في التعامل مع مختلف مضامينه، وهم بدورهم سعوا إلى تطبيق المناهج الغربية الجديدة، والإيديولوجية الماركسية التي أصبحت من أهم القراءات المعتمدة في فهم التراث... فهذه القراءات التي انتهجها مختلف مفكري العرب اعتبرت عند الكثيرين نقيضا للخطاب السلفي والأصولي وامتدادا للخطاب الاستشراقي السالف الذكر، حسب مشاربها الغربية ونزعتها المتحررة من سلطة التراث والسلف، وهي التي ارتبطت "بزعمة" التعامل المرن مع النص الديني' بطريقة يشعر الليبراليون معها ب'تحقق ذواتهم' من خلال ممارسة عقلية 'يرونها' 'متحررة واعية'، وجالبة لفهوم وأنساق وزوايا جديدة للنص، لينعتقوا بذلك من شرقة'النصية المغلقة' التي يرمون بها خصومهم من السلفيين وغيرهم من المؤدجين"⁽¹⁾، إذن ستكون قراءة النص القرآني عند الليبراليين والماركسيين على حد سواء، ذات فهم متميز يتسم بالمرونة تلك التي تجعله يفهم في إطار أفكار وتصورات القارئ، بحيث يوظف ذاته ويحقق وجودها أو يضيفها على النص، فاتحا فيه أفاقا ورؤى جديدة، تجعله غير منغلق أو يخضع لفهم واحد وثابت كما ورد عند السلفيين، ويمكن اعتبار تصوراتهم رد فعل عليهم، تنحوا نحو الإبداع والحداثة والنقد، برؤى نظرية وأدوات منهجية جديدة تكون في الغالب إن لم نقل في مجملها من إنتاج الغرب، وهم يعبرون عن بداية محتشمة في الدعوة إلى الربط بين الآليات المعاصرة في قراءة النصوص أي مناهج وعلوم الإنسان والمجتمع، بحيث اهتموا بإعادة النظر في التراث الإسلامي في مجمله، وبقراءته وفق مناهج وطرق مستوحاة من ثقافة خارجة عن بيئته، ولعل أهم رواده صاحب كتاب "في الشعر الجاهلي" 'طه حسين' الذي حاول نقل مجموعة من الآليات الغربية في فهم النصوص إلى التراث الإسلامي وإلى القرآن الكريم تحديدا بعد تأثره بالاستشراق ونزعتة الفلولوجية الوضعية، وأهمها الشك الديكارتى، المنهج التاريخي، والمنهج المقارن في إطار دراسته لقضية الشعر الجاهلي

¹البريدي عبد الله، السلفية والليبرالية - اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية -، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط1، 2008، ص141.

ومسألة الانتحال فيه، كما حاول تقويض مقولة: "الشعر ديوان العرب"، باعتباره لا يصور الحياة العربية التي لا تدرك حسب نظره إلا في إطار القرآن الكريم، الذي يجب أن يكون هو المفسر للشعر، والعكس غير الصحيح، ويعرض هذه المسألة فإنه قد حاول تكسير حاجز القداسة في النص القرآني بمقارنته مع النص آخر في ثقافة العربية وهو الشعر الجاهلي، كما أنه مهد للدراسة التاريخية لمضامينه، وأسس للاستفادة من العلوم الجديدة والمناهج المستحدثة في عصره كالنقد التاريخي وتاريخ الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا، وبالتالي فهو بمثابة المؤسس للأرضية لتطور الآليات الجديدة في فهم النص القرآني، بالرغم من انتقاد المتأخرين لها من أمثال ابن نبي وأركون ولاسيما في تأثره بالاستشراق، ويمكن القول أن الملامح الأولى لتطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني تبلورت في النصف الأول من القرن العشرين عند الكثير من رواد الفكر العربي المعاصر، بعد التأثر بالتطور الحاصل في مناهج النقد الأدبي والعلوم ككل، وهي ما ترتب عنها الرؤى المعاصرة مع القراءة الحداثية التي أرست دعائم القراءة الجديدة للقرآن الكريم في النصف الثاني من القرن العشرين، معتمدة على عمليتين أساسيتين، الأولى هي نقد القراءات الكلاسيكية وآلياتها، والثاني تأسيس لقراءات حداثية وجديدة .

2- نقد القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم:

إن العودة للمشاريع الكبرى لرواد الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، يجعلنا ندرك أنها تقوم على النقد، نقد الخطاب الديني على وجه التحديد، حيث ذهب 'أبو زيد' إلى أنه قد 'أصبح نقد الخطاب الديني مطلباً معرفياً ملحا بالنسبة للباحثين'⁽¹⁾، ولاسيما ذلك الذي يتعلق بالخطاب الديني الإسلامي وبالقراءات المقدمة لنصه الأصلي -القرآن الكريم-، حيث أن القراءات المعاصرة له قبل أن تكون دعوة لتطبيق المناهج الجديدة في فهمه، تمثل نقداً لاذعاً للمناهج الكلاسيكية المطبقة في قراءته، وتعبّر عن خطاب ديني جديد يتخذ طابعاً نقدياً حين "يعتبر الأدبيات التاريخية الكلاسيكية التي تتحدث عن الإسلام، تطرح لنا الأمور بطريقة لم تعد مقبولة

¹أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل- بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير-، مصدر سابق، ص 83.

من قبل المفكر المعاصر، حيث أضاف العلم مجموعة من الأدوات الجديدة في البحث واتسعت أرضية العلوم لتشمل عددا مدهلا من المناهج"⁽¹⁾، وبالتالي يمكن القول أن تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، هو ثورة على الآليات الكلاسيكية في جوهرها، لكن هل القراءات الفلسفية المعاصرة للقرآن الكريم أحدثت قطيعة مع كل الآليات والرؤى الكلاسيكية التي كانت متداولة في حقله؟

يمكن فهم الرؤية النقدية التي قدمها رواد الآليات المعاصرة للقراءات الكلاسيكية وأدواتها في مجال فهم النص القرآني من زاويتين:

أ- نظرة إيجابية للقراءة الكلاسيكية وآلياتها:

على الرغم من الطابع النقدي للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، فإننا لا نستطيع إنكار ارتباطها بالانتصار لجزء من التراث والإشادة بنمط من القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم والعمل على إحيائها، تجلّى في دعوة رواد تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني إلى إحياء آراء ومناهج المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة في مقابل رفض ونقد آراء رجال الدين ومناهجهم، وتعتبر آليات التأويل عند المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة منطلقا جوهريا لبناء قراءاتهم الحدائية، حيث أشاد 'أركون' بالمعتزلة بصفتهم أصحاب نظرية واعدة في مجال فهم القرآن الكريم، وأثنى 'أبو زيد' على 'القاضي عبد الجبار' و'ابن عربي' وجعلهما منطلقا لمنهجه التأويلي، وعبر 'الجابري' عن رشدية جديدة في فهمه لمختلف المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، وبالتالي يمكن القول أن وجهتهم النقدية تعتبر إحياء وتطويرا لآراء ومناهج المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة في التعامل مع القرآن الكريم عن طريق الاستفادة من المناهج والعلوم الجديدة .

¹عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، مرجع سابق، ص 202.

فقد أثنى مختلف الفلاسفة المهتمين بالقرآن الكريم في الفترة الراهنة، بالجانب الفلسفي والعقلاني في فهمه في تراثنا، واعتبروا وأدّوه من طرف مختلف الجهات بما فيها الرسمية في العصر العباسي، سببا لتخلف العرب والمسلمين فيما بعد، و"أغلب المفكرين العرب يتخذون من المعتزلة موقفا إيجابيا، ويعتقدون أن توجهها العقلاني جدير بالإحياء في فكرنا العربي المعاصر" (1)، لأننا عندما نعود إلى: أبو زيد نجد آرائه "تطورا لموقف المعتزلة العقلاني من النص، وامتدادا لمدرسة الشيخ أمين الخولي في تطوير المقرب الأدبي على المستوى الإجرائي فقط" (2) لأنه في نقده لمختلف الأسس التي قام عليها منهج التفسير الكلاسيكي ودعوته إلى التأويل ومنهج التحليل اللغوي القائم على عدم تمييز النص المقدس عن النصوص البشرية و إخضاعه للدراسة الهرمنوطيقية، يتأسس في أرضية الفكر الاعتزالي، هذا ما يجعل من 'أبو زيد' معتزليا معاصرا كما يقول البعض، وذلك حسب سعيه الحثيث إلى الانتصار للعقل دون حدود، واعتماد آلية التأويل كوسيلة جوهرية في فهم المضامين النص انطلاقا من مسألة خلق القرآن "التي أسس لها أهل الاعتزال، والتي كانت منطلقا لأبي زيد في خلع فكرة القداسة على لغة القرآن الكريم، وإضفاء صفة التاريخية عليه.

وعندما نعود إلى 'أركون'، نجد بدوره قد سعى إلى تحرير الخطاب القرآني من السياج الدوغمائي المغلق كما يسميه، من منطلق إحياء آراء المعتزلة حول نظرية خلق القرآن تحديدا، حين أشاد بها وصرح بأنه: "ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة" (3) وذلك لأنها يعتبرها نموذجا لفتح جانب من الممنوع التفكير فيه، وإزالة الخطوط الحمراء عن الخطاب القرآني، وأهل الاعتزال في نظره "كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنال على الفكر المعاصر من كل حذب

¹ سالم أحمد محمد، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين: حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2010، ص351.

² القيام عمر حسن، أدبية النص القرآني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2011، ص160.

³ أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص11.

وصوب بمصادقية أكبر وإبتكارية أقوى وأعظم⁽¹⁾، هذه الرؤية تجعلنا ندرك فكرة التاريخية التي تعتبر منطلق أركان وغيره من رواد القراءات الحدائرية في فهم الخطاب القرآني تجد بذورها عند المعتزلة، وهي فكرة طموحة بالإمكان استشرافها في تأسيس فكر مبدع وفعال في معالجة مشاكلنا الراهنة، وبالتالي يمكن القول أن منهج المعتزلة، بما يتأسس عليه من عقلانية وحرية خارج أسوار التقديس يعتبر منطلقاً لدعوته إلى تطبيق الآليات المعاصرة فيما بعد.

أما الجابري فهو بدوره ظل "طيلة حياته العلمية يدافع عن القول الرشدي ويتمثل الروح الرشدية في جميع كتاباته، وهو إن كان -رحمه الله- قد قضى وهو يقول قولاً في القرآن الكريم، فإن ذلك كان، بجهة ما، انخراطاً في قول رشدي كان يدخل في مشاريع فيلسوف قرطبة التي تركها معلقة ولم يسعفه الزمن في إكمالها وتتميمها"⁽²⁾، إذن فمشروع الجابري في دراسة وفهم القرآن الكريم يعتبر تكملة لمسيرة ابن رشد وقراءة جديدة لأرائه حول منهج فهمه الذي يتحرك في إطار علاقة التكامل بين الشريعة والحكمة، لأنه حينما ينتصر للبرهان على حساب البيان والعرفان، فإنه يريد أن يقول بلغة ابن رشد أن القياس البرهاني أقوى وأوثق الأقيسة في مجال فهم الخطاب القرآني الذي يفهم وفق بنية تدرك في إطار العلاقة المنطقية بين المقدمات والنتائج. من خلال هذه النظرة الإيجابية عند رواد الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني حول المتكلمين -المعتزلة تحديداً- و الفلاسفة والمتصوفة، ندرك أن مشاريعهم الجديدة في قراءة القرآن الكريم، لا تقتصر على نقل المناهج الغربية بصورة حرفية، بقدر ما هي إحياء لمناهج هؤلاء في قالب جديد كما يظهر في التأويل عند 'أبو زيد' والقياس عند 'الجابري'، لكن ألا توجد عند رواد القراءات المعاصرة رؤى جديدة تتجاوز منطلقات ورؤى ومناهج القراءات الكلاسيكية؟

¹أركان محمد، الفكر الإسلامي قراءة العلمية، مصدر سابق، ص82.

²ورشاشن إبراهيم وآخرون، الجابري -دراسات متباينة- جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص12.

ب- نظرة سلبية للقراءة الكلاسيكية وآلياتها:

رغم انتصار رواد تطبيق الآليات المعاصرة في مجال النص القرآني لآراء ومناهج الفلاسفة بتوجهاتهم المختلفة، فإننا لا نستطيع إنكار المهمة الكبرى التي قاموا بها في نقد الخطاب الديني الكلاسيكي، كما يظهر في مختلف مؤلفاتهم، والذي تجسد على وجه الخصوص في نقد القراءة الكلاسيكية وآلياتها في فهم النص القرآني، الذي يظهر في العناصر التالية:

أ- نقد القداسة والتعالي وإهدار تاريخية النص:

بالرغم مما تشيره المسألة من حساسية وخطورة فإن نقد فكرة القداسة التي يضيفها المسلمون على الوحي القرآني، تعتبر نقطة الانطلاق في نقد الآليات الكلاسيكية في فهم النص القرآني عند أنصار الآليات الجديدة في فهمه، وتتجلى في نقد التصور المتعالي والميتافيزيقي والغبي للوحي القرآني، الذي أسست له القراءات التراثية ورسخته في أذهان الملايين من المسلمين الخطابات الأصولية، التي هيمنت على الثقافة العربية الإسلامية وأسست لفهم يجمد النص القرآني في "فكر لا زمني ولا تاريخي لأنه تفكير في نص مقدس، تفكير خارج الزمن، لا ينال منه الزمن، مهما حدث في تاريخ البشر من تغيرات وأحوال" (1) يترتب عنه ما يمكن أن نسميه بالقراءة الثابتة الواحدة المطابقة المطلقة المبنية على قداسة النص تتنكر للتاريخ والواقع وتعدد القراءات وتعدد المعنى، إذ اعتبر 'أبو زيد' أن الخطاب الديني الكلاسيكي حينما يذهب إلى أن الوحي القرآني ظاهرة متعالية، فإنه يتجاهل ربطه بالسياق الذي وجد فيه الذي يمكن أن يؤول أو يفهم على منواله، لأنه يجعل "النصوص الدينية نصوصا مفارقة لما سواها من النصوص اللغوية مفارقة تامة أو شبه تامة" (2) بحيث يبين أن مصدرها الإلهي الذي يستند إليه هؤلاء في تبرير تعاليه لا يلغي إطلاقا كونه نصوصا لغوية ترتبط بسياقها الزمني والمكاني الذي يهدره هؤلاء، والذي يمكن أن تفهم أسباب التزول على حقيقتها في إطاره وعلى منواله،

¹ أو مليل علي، سؤال الثقافة - الثقافة العربية في عالم متحول - المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، 120.

² أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2000، ص 92.

وعدم احترام السياق التاريخي والاجتماعي عند المفسرين الكلاسيكيين هو ما يبعدهم عن التفسير العلمي والموضوعي للنص الديني، وبالتالي يبين 'أبو زيد' أن معضلة الخطاب الديني الكلاسيكي تكمن في إهدار البعد التاريخي والوقوع " في وهم التطابق بين المعنى الإنساني-الاجتهاد الفكري- الآني، وبين النصوص الأصلية والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي. وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على مستوى العقيدي، لا ينتبه لها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء القداسة على الإنساني و الزماني"،⁽¹⁾ وهنا يبين 'أبو زيد' أن الخطاب الديني الكلاسيكي لا تكمن مشكلته في إهداره البعد التاريخي فقط والذي هو ضروري لفهم النص في سياقه أو حسب مكانه وزمانه، بل معضلته الكبرى أنه يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي، وينتهي إلى تقديس الإنساني تحت ستار تقديس الإلهي، وبالتالي حتى القداسة التي يقول بها هي قداسة مزيفة تقحم فيها النصوص الأصلية على رأسها القرآن الكريم، ومن هذه النقطة نفسها ينطلق أركون كذلك في زحزحة فكرة القداسة التي أضفيت على النصوص البشرية تحت ستار تعبيرها عن معاني النصوص الأصلية وتجسيدها لآليات فهمها، وعلى سبيل المثال نقد فكرة اعتبار جملة القوانين التي أسس لها الشافعي من خلال علم أصول الفقه ثابتة ومطلقة، لأنها في نظره تجعل القرآن الكريم مجموعة نصية مغلقة على ذاتها، تجسد ما سماه بالسيادة العليا المطلقة المؤسسة^(*) كمنطلق لآليات ومناهج قراءته، مازالت حاضرة عند المسلمين بقوة في يومنا هذا، في شكل صيغ وقوالب تيولوجية وأحكام مسبقة جماعية تقطع النصوص عن بيئتها الأصلية والراهنة، ويكون من خلالها "مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية"

¹أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2007، ص55.
^{*} يؤكد 'أركون' أن الموضوع الرئيسي لرسالة 'الشافعي' هو أسس السيادة العليا أو المشروعية الأولى في الإسلام، حين تقدم قوانين جاهزة وصارمة وملزمة وإجبارية من أجل النجاة والفوز كما رسخها فيما بعد مجموع من السلطات البشرية، خلفاء وقضاة وفقهاء، في فرض هيمنتهم وقرير خطابهم وفق قراءة محددة للنصوص الدينية تقوم على تلك القوانين التي أرساها الشافعي.

(1) وذلك حين أسس لمجموع قوانين أصبح يفهم بها القرآن الكريم بالدرجة الأولى، في صورة متعالية ومقدسة مترهة عن التغيرات الزمنية والأحوال التاريخية، يصبح من خلالها تزيلا عموديا من فوق على تاريخ البشر الأرضي لا يدين بشيء له بل يدرجه ضمن صيرورة الزمن الأخرى، وتنتهي هذه القداسة إلى إخراج النص القرآني من الدراسة العلمية التي تعتبر المطلب الأول للداعين لاستثمار آليات الفهم المعاصرة في ميدانه.

كما يذهب إليه 'صادق جلال العظم' إلى أنه لا ينبغي التسليم "أن المنهج القومي للوصول إلى هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر نصوص مقدسة أو منزلة. أو الرجوع إلى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا هذه النصوص وشرحوها . أما تبرير العلمية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته من الخطأ. ومن نافلة القول أن نردد أن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماما مع هذا المنهج الإتباعي السائد في الدين" (2)، وهنا يشير إلى جملة الدراسات المتبعة في حقل النص القرآني ويعيب عليها طريقة تعاملها مع النص الديني على وجه الخصوص، تلك التي تتأسس على قداسته وتبجيله كمنطلق لقراءته، وفق قناعات راسخة وإيمان لا يتزعزع تجعل فهمه فهما غائيا موجهها للوراء وليس إلى الأمام تبين أن جميع الحقائق التي تتعلق بمصير وحياة الإنسان في الدنيا والآخرة كشفت مرة واحدة عند نزول القرآن الكريم يكفي العودة إليها كأحكام أزلية قطعية يقينية ثابتة في قراءة النص بعيدا عن الملاحظة والاستدلال والمنطق والنقد الموضوعي لمضامينه ومعانيه، بل يؤكد أنها تحمل أحيانا تناقضات حسب مثال السيد قطب الذي يفاخر بأسبقية الإسلام في تأسيس المنهج العلمي ورفضه لنتائج العلم في الوقت نفسه، وذلك تبعا لما يحمله من معتقدات راسخة ترفض نظرية التطور العضوي، وعلم النفس الفرويدي، والنظريات الماركسية، وتبعا لذلك يصل 'العظم' إلى أنه "لا عجب إذن إن وجدنا التاريخ الفكري للدين يتألف دائما من تفاسير وشروح، وشروح لشروح الشروح، إن

¹ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط6، 1996، ص 74.

² صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط9، 2003، ص15-16.

الروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وهذه النظرة الدينية، لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية"⁽¹⁾، ويشير 'الجابري' بدوره إلى ضرورة الربط بين النص القرآني والواقع والتاريخ، عندما يبحث في ترتيب جديد للترول يقوم ويتأسس على التطابق بين "مسار الترتيل ومسيرة الدعوة"² أي يكون مراعيًا للوقائع المصاحبة لمسيرة الدعوة المحمدية حسب حدوثها وحسب تسلسلها المنطقي والتاريخي في ترتيب سور القرآن الكريم، وهنا يزحزح القداسة التي تعتبر ذلك الترتيب توقيفاً عند البعض، ويشير إلى أن مختلف هذه المواقف تدافع عن تلك الفكرة دفاعاً مصطنعاً، تقديس من خلالها أفكارها بذريعة تقديسه هو ذاته، متجاهلة الواقع والتاريخ وهو ما يجعلها لا تجدي نفعاً، وانتهى هنا إلى نظرة نقدية للتفسير الكلاسيكية تبين أنها تعتمد على قداسة مصطنعة، وتفتقر إلى أهم ركائز الروح العلمية وهي الدراسة الواقعية والتاريخية في إطار التعالي وهو ما يجعلها غير مجدية لا في فهم مناسب ولا في فهم فعال من شأنه التحديث والتطور، وفي نفس هذا الموقف ذهب 'حسن حنفي' بدوره إلى نقد النظرة التبجيلية الكلاسيكية للوحي، بما فيها تلك التي وردت عند المتكلمين والفلاسفة بحيث يؤكد أنها في رؤيتها للوحي تنطلق "من التاريخ إلى ما وراء التاريخ كما حدث في علم الكلام عند جعل موضوع الوحي الذات والصفات والأسماء والأفعال"⁽³⁾ ويثني على علم الأصول باعتباره يصف الوحي حسب تحققه في التاريخ، وهو بذلك يرى أن تعامل المتكلمين والفلاسفة الكلاسيكيين مع النص القرآني مادام متنكراً للتاريخ والواقع، متجهاً لأعلى متنكراً لعلاقته مع مطالب الإنسان بالبحث في الإلهيات، لم يختلف عن علماء الدين في تقديس الوحي وينتهي إلى أنه يبقى بعيداً عن هموم وحياة وواقع الإنسان الذي لا بد أن يرتبط به، وهنا تكون زحزحة القداسة وإضفاء التاريخية والأنسنة على النص القرآني هي المهام الأولى والمنطلقات الكبرى، التي ينطلق منها رواد آليات الفهم المعاصرة

¹ المرجع نفسه، ص 16.

² الجابري محمد عابد، فهم القرآن الكريم-التفسير الواضح حسب ترتيب التزول، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ص 17.

³ حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر القاهرة مصر، ط 1، 2004، ص 22.

في تحديد فهم النص القرآني، عن طريق النقد التاريخي، وعلم المقارنة بين الأديان، والدراسات البنيوية والألسنية والتفكيكية... إلخ.

ب- نقد الدراسة الأسلوبية والبلاغية:

أهم نقطة تم فيها نقد القراءات الكلاسيكية من فلاسفة العرب المعاصرين، هي امتلاكها لآليات وأدوات ضعيفة، حسب اكتفائها بالدراسة اللغوية الأسلوبية البلاغية للسور والآيات متجاهلة أثر التطور الحاصل في ميادين العلوم من جهة وعلى مستوى الوقائع من جهة أخرى في قرائتها، إذ يؤكد 'مالك بن نبي' أن الظروف المستجدة "تقضي بتعديل منهج التفسير القديم تعديلا يناسب في حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث"،⁽¹⁾ باعتبار أن المنهج القديم المعتمد في قراءة القرآن الكريم، ليس مناسباً للتطور العقلي للشباب اليوم، باكتفائه بالدراسة الأسلوبية اللغوية، التي لا يستسيغها الشباب اليوم حين تستولي عليهم الأفكار الدراجة، ويوضح ذلك بالإشارة إلى قضية الإعجاز ، الذي عرف تطورا ولم يعد ثابتا أو مقتصرنا على اللغة كما كان في صدر الإسلام، وإنما "أصبح المسلم مضطرا إلى أن يتناوله في صورة أخرى، بوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من حيث تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة"⁽²⁾، وهنا إشارة ضمنية إلى قصور الآليات اللغوية التي تعتمدها القراءات الكلاسيكية لأنها لا تتماشى مع التطورات الحاصلة ولم تجد نفعا اليوم في جميع القراءات المعتمدة عليها، بما فيها الإصلاحية التي حملت راية التجديد دون أن تجدد المنهج، فعندما نعود إلى أحد أهم رواد القراءات التجديدية في مجال التيار الإصلاحي، وهو محمد عبده نجده على الرغم من عودته إلى العقل وأفكار المعتزلة، وربط التفسير بالعلم بأحوال البشر، فإن تفسيره ظل يقوم على المعطى اللغوي والإحاطة بالأساليب الأدبية الرفيعة، لأن الشيخ من خلاله "لم يأل جهدا في سبيل الارتقاء بالذوق الأدبي،

¹ بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 57.

² المصدر نفسه، ص 67.

وتخليصه من أوشاب الزخرفة اللغوية، التي كبلت طرائق التفكير والإبداع في العصور المتأخرة" (1)، وحتى " تفسير الشيخ "رشيد رضا" الذي اتبع فيه إمامه الشيخ محمد عبده، فلم يصنع هو الآخر هذا المنهج فكان همه أن يخلع على هذا المنهج القديم طبعة عقل الجديد" (2)، وبالتالي يؤكد 'مالك بن نبي'، أن ظاهرة التحدي اللغوي التي اتخذتها مختلف التفسيرات الملحقة بالقرآن الكريم ماضيا وراهنا آلية جوهرية في فهمه وفي بناء ما سمي بالإعجاز، " قد انتهت وانتهى زمانها ومكانها،" (3) حسب انتهاء التذوق الفطري اللغوي الذي كان سائدا عند الإنسان في الجاهلية، ولا بد من تجديد فهمه وفق مستجدات اليوم وعن طريق المناهج المعاصرة التي وفرتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعندما نعود إلى 'أركون' في هذه النقطة نجد بدوره يؤكد على قصور الآليات اللغوية بمفردها في فهم كلام الله في الفكر السلفي على وجه الخصوص، وذلك عندما يعتقد "بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية. إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال أن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة والفكر" (4)، لأن الفقيه "لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيد اللغوي والأدبي والسمناتي (الدلالي). ونجد أن دور المجاز والرمز والأسطورة إما أنه مقلص ومختزل من قبل النقد العربي المبتدئ إلى نوع من البلاغة الاعجازية الموجهة لإناء المعنى الحرفي والإبهار، وإما أنه محي نهائيًا من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية وبين المفاهيم الأخلاقية القانونية أو المعرفية التيولوجية الخاصة بواقع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب وغزير." (5) هنا تكون الدراسة الأسلوبية متجاهلة للعلاقة بين اللغة والتاريخ والفكر في تحديد المدلولات، حين تجعل من الأولى بمثابة

¹ القيام عمر حسن، أدبية النص القرآني، مرجع سابق، ص 26.

² بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 58.

³ عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، مرجع سابق، ص 110.

⁴ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 24.

⁵ المصدر نفسه، ص 79.

آليات وقوالب جامدة مقدسة لا تتأثر بالعنصرين الثاني والثالث، وهو ما يجعلها تشكل عقبة ابستمولوجية في فهم المعاني الحقيقية للنصوص القرآنية، مترتبة عن إضفاء القدسية على اللغة العربية أو اللسان العربي كآلية لفهم القرآن الكريم والتي تعتبر عائقاً جوهرياً أمام انفتاحها على آليات الفهم المعاصرة.، نفس الموقف يذهب إليه 'الجابري' في دراسته لبنية العقل العربي، حين يؤكد على أن تعامل البيانين أو الفقهاء مع القرآن الكريم يفتقر إلى الربط بين اللغة والفكر، ويبين أنه "رغم أن أسلافنا البيانين قد صنعوا لغات خاصة بهم -لغة النحو، لغة الفقه، لغة علم الكلام، إلخ- إلا أنهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللغوية الخلاقة هذه موضوع تفكير ليستخلصوا منها النتيجة المحتومة: أولوية التفكير على التعبير، أولوية المعنى على اللفظ" (1)، وهنا يكون تجديد المنهج بتجاوز اعتبار اللغة الإلهية في القرآن الكريم ظاهرة مقدسة، وربطها بمنهج التحليل النبوي والتحليل النفسي خاصة.

ج- نقد الإيديولوجي في القراءات الكلاسيكية:

يذهب رواد القراءات الفلسفية المعاصرة إلى أن ثنائية إن لم نقل معركة، -الإيديولوجي والمعرفي- هي أهم ما تحكم في قراءة النص القرآني عند العلماء الكلاسيكيين، إذ يعبر المعرفي في نظرهم عن نمط من الفهم الموضوعي والعلمي، هو الغائب أو المغيب بفعل عائق الإيديولوجي الذي يقف حجر عثرة أمام بلوغه في مجال فهم القرآن الكريم، لا بد من الكشف عن قناعه وألغائه عند المفسرين التقليديين من جهة وحسب علاقته بالراهن اليوم من جهة أخرى، إذ يؤكد 'أركون' أن فهم النص القرآني وقع في السياج الدوغمائي المغلق الذي يعتبر بمثابة "السور المسيح بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، بالتالي فلا يمكن أن الخروج منه ما أن تدخله أو تندمج فيه، ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثوذكسي أو الرسمي المقدس" (2) الذي يطلب من المؤمنين التقليديين الخضوع للنظام السياسي والاجتماعي في كونه مقدساً قداسة النص المنبثق منه كفكرة زائفة ترسخ في أذهانهم، والعقلية

¹الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط8، 2007، ص 104.

²أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص 233.

الأرثوذكسية التي كرسها الخطاب الرسمي حسب 'أركون' هي من يسبح العقل حسب "ما يقبله التراث الرسمي المقدس ويخلع عليه القدسية بواسطة استخدام هيبة النصوص التأسيسية والسلف الصالح والشخصيات الرمزية الكبرى الممذجة مثاليا بواسطة تقنيات الإلحاق والضم وبسط المشروعية عليها"⁽¹⁾، في نفس الاتجاه يرى 'صادق جلال العظم' أن فهم الدين بما فيه الإسلام "بطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الوراثة ليستلهم مهده ولذلك كان يشكل دائما التبرير الميتافيزيقي والغيبى للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، وكان دائما، ولا يزال يشكل أحسن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الأوضاع تغييرا ثوريا" بحيث يبين أن النظرة القدسية التبجيلية للدين والتي بدون شك تتأسس على قداسة النصوص القرآنية عند المسلمين، كما تجلت في الخطابات السلفية على وجه الخصوص تمثل إيديولوجية رسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي والإسلامي المرتبطة بالاستعمار الجديد الذي تقوده أمريكا ويضرب مثال على ذلك السعودية واندونيسيا والباكستان، ليصل إلى أن الإسلام كغيره من الأديان وبواسطة مؤسساته وفي إطار قداسة تعاليمه المصطنعة من قداسة نصوصه ما هي إلا تبرير للأنظمة المختلفة وعلى رأسها الملكية في ممارستها في شتى الميادين للهيمنة من الحاكم أو الملك على الرعية وإخضاعها، كما تتم أدلجة النص القرآني عند 'أبو زيد' في إطار اللغة التي يجعلها السياق وسيلة غير محايدة تجعل للنصوص بما فيها النص القرآني لغة خاصة أو ثانوية، تطرح من خلالها عقيدة جديدة أو بالأحرى إيديولوجية جديدة يتشكل فهم النص في إطارها، مما يجعله "ينحاز في النهاية لأيديولوجية لها بذورها أو إرهاباتها الجنينية في الثقافة"⁽²⁾ تبعد عن الحقيقة التي يصبوا إليها القارئ في النص، كما يمكن أن نفهم حضور الإيديولوجي في قراءة النص القرآني، من خلال العلاقة التي يقيمها 'الجابري' بين التراث العربي الإسلامي والإيديولوجي، بحيث يذهب إلى أن تكوين وتراكم التراث، إلى يومنا هذا يحمل جانب إيديولوجي عميق يتجلى حسب موضوعنا، في وجود ترسبات

¹المصدر نفسه، ص 233.

²أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 100.

إيديولوجية عميقة في مختلف التفاسير الملحقة بالنصوص القرآنية حين كانت تؤدي وظائف سياسية واجتماعية تبرر بها الواقع وتعلو على ظروفه باسم القداسة والتعالي، والتي أصبح بموجبها فهم القرآن كمحور للتراث الإسلامي "تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله" (1)، في هذه الإطار ندرك أن المناهج الكلاسيكية كآليات مؤسسة للتراث الإسلامي تبني وتؤسس لأدلجة فهم النص القرآني في التفاسير المكرسة، باسم الوظائف التي أدها في خدمة الخطاب الرسمي على وجه الخصوص، و هو ما يترتب عنه افتقارها للدراسة الواقعية الموضوعية التزيهة في فهم القرآن الكريم، إذن إشكالية العلاقة بين هذا الأخير الذي يمثل المقدس، والخطاب الإسلامي الذي يمثل ما تبلغه آليات فهمه حوله من تفسير وتأويل، "هي إشكالية عريقة في تراثنا العربي الإسلامي، وتمتد جذورها منذ سقيفة بني ساعدة عندما اجتمع الصحابة لانتخاب خليفة رسول الله، إلى عصرنا الراهن الذي يشهد سعيًا مكثفًا من قبل الأنظمة العربية لتوظيف المقدس لمصلحتها في محاولة لإضفاء الشرعية عليها" (2)، فتعريف البعد الإيديولوجي للقراءات الكلاسيكية، مهمة جوهرية لآليات الفهم المعاصرة وعلى رأسها التفكيك الذي يسعى لاستنطاق اللامنطوق في الخطابات، إضافة إلى التنقيب فيها بالأركيولوجيا والأنثروبولوجيا... "لاكتشاف حدود المسافة بين النص المقدس والخطاب الذي ينشأ حوله" (3).

د- نقد المناهج الإستشراقية:

على الرغم مما يوصف به رواد القراءات الفلسفية المعاصرة عند البعض بأنهم مستشرقين جدد، إلا أنهم وجَّهوا نقدًا لاذعًا للمناهج الاستشراقية واعتبروها من قبيل المناهج الكلاسيكية ذات الأغراض الإيديولوجية، تعاني قصورًا منهجيًا، حيث ذهب أركون (*) إلى أن أبحاث المستشرقين تعاني قصورًا وضعفًا منهجيًا في قراءة

¹ الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1991. ص31.

² تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 105.

³ المرجع نفسه، ص 106.

* سنفصل نقد أركون للمستشرقين في الفصل الثالث.

النصوص القرآنية والتراثية ككل باكتفاء كتاباتهم على نصوص وقراءات الفقهاء، كما نقد 'حسن حنفي' مناهج المستشرقين نقدا دقيقا ومفصلا، مبينا أنها مجرد تشويه لحقيقة الظاهرة لا تستطيع بلوغ المعنى المحدد لها في النص الديني، لأنه "بعد أن يقوم المنهج التاريخي بمهمة الفصم بين مصدر الظاهرة الفكرية، وهو النص الديني، وبين هذه الظاهرة نفسها مرجعا إياها إلى مصدر تاريخي محض، وبعد أن يقوم المنهج التحليلي بمهمة تفتيت الظاهرة الفكرية إلى عناصر وعوامل تاريخية تكون موضوعا اصطناعيا يعادل الظاهرة الفكرية مدعيا تمثيلا لها أو بديلا عنها، وبعد أن يقوم المنهج الاسقاطي بمهمة تفسير الظاهرة الفكرية ابتداء من الصور الذهنية المماثلة أو المخالفة والتي ليس لها إلا وجود ذهني خالص في نفس المستشرق، يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغا إياها من مضمونها"⁽¹⁾ وهنا يحصي عيوب مجموع المناهج التي يعتمدونها المستشرقون في التعامل مع النص القرآني، مبينا أن نزعتها التاريخية تجعلها تحيد عن مدلول الأصل في شكل أفكار مصطنعة من وحي الذات، تقضي على الظاهرة وتبتعد عن الدراسة الموضوعية التي تدعيها، و عدم تحكم المستشرقون في اللغة العربية، تجعلهم يفقدون الشرط أول لفهم مضامين السور والآيات هو آليات اللسان العربي، إضافة إلى ذلك عدم انتمائهم لثقافة وبيئة المسلمين بحكم أصولهم اليهودية والمسيحية، تجعلهم يجهلون مقوماتها الكبرى التي تعتبر شرطا لفهم القرآن الكريم بصورة موضوعية كما يطمحون له أو يؤسسون له، كما أنهم يخفون أغراضا إيديولوجية تركز المركزية الأوروبية، في نفس هذا الموقف، يذهب 'الجابري' إلى أن المستشرقين بصدد تعاملهم مع التراث الإسلامي، يعتمدون مناهج ثلاثة، المنهج التاريخي القائم على النظرة الشمولية والتي تعتبر الفكر الإسلامي امتدادا مشوها لليونان كربط النحو بالمنطق والفقهاء بالقانون الروماني، والمنهج الفيلولوجي القائم على النظرة التجزيئية الذي يرد بدوره فروع الثقافة الإسلامية إلى أصول يونانية أو هندو أوروبية، والمنهج الذاتوي القائم على التعاطف مع بعض الشخصيات الإسلامية الكبرى،

¹ حسن حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، مصدر سابق، ص92.

والذي هو على الرغم من ذلك يبقى وفيما لمرجعه الأصلي، أي المركزية الأوروبية، وبموجبها ينتهي إلى أن المستشرقين: "ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملائهم مؤرخو الفكر الأوروبي، إطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوحى من معطياته، من حاجاته وانجازاته، من نجاحاته وإخفاقاته، وبالتالي يربطون به كل شيء في تراثنا" (1) وبالتالي يعالجون القرآن الكريم كموضوع خارجي في إطار أفكار خارجة ومستقلة عنه يؤطرها تاريخ أوروبا وحاضرها، وهذا ما يجعل الاستشراق وأتباعه من العرب يعتمدون على مناهج تابعة يغيب فيها روح الإبداع تدور في فلك المركزية الأوروبية التي تعرقل بلوغها فهمها علميا وموضوعيا للنص القرآني والتراث ككل.

ه- نقد عدم مواكبة معطيات الحداثة وغياب روح الإبداع في المناهج الكلاسيكية:

تعتبر هذه النقطة أهم النقاط التي ينطلق منها رواد القراءات الفلسفية المعاصرة، في مهاجمة أنصار الاكتفاء بالآليات الكلاسيكية في فهم النص القرآني ماضيا وراهنا على وجه الخصوص، ويرجع ذلك إلى أن هاجسهم الجوهرى في الثورة على آليات الفهم القديمة هو البحث في كيفية إخراج المسلمين من مأزق التخلف إلى مصاف الحداثة في إطار فهم جديد ومبدع للنصوص التأسيسية للتراث وعلى رأسها القرآن الكريم، إذ باسم هذه المهمة يسعون إلى نقد المناهج الكلاسيكية ويعيرون عليها التقليد والتكرار وغياب التجديد والفعالية وروح الإبداع، بحيث يبين 'الجابري' " أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه بالفهم التراثي للتراث" (2)، الذي يدعوا إلى التخلى عنه عن طريق التحرر من الرواسب التراثية في التعامل مع التراث ككل بما فيه قراءة النص القرآني، وتجاوز الآليات الكلاسيكية وعلى رأسها القياس النحوي الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تربط

¹الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 28.

²المرجع نفسه، ص 15.

جزء بجزء دون الاستفادة من القراءة البنيوية الاستمولوجية التي من شأنها أن تضفي على فهمه الطابع العلمي والموضوعي، وهنا يدعوا إلى تجاوز هذا الفهم الذي ظل بعيدا عن مواكبة التقدم العلمي عند أنصار المناهج الكلاسيكية قديما وراهنا، ويبين أنه نموذج لصورة تقليدية توجد بوضوح عند مختلف المشتغلين بفهم القرآن الكريم والإسلام ككل، كالمثقفين المتخرجين بجامعة الأزهر والقرويين والزيتونة، الذين يعتمدون مناهج تستنسخ تجارب السابقين في فهم النص القرآني، والتي تجعل نظرهم له تفتقر إلى المناهج الجديدة ويسلكون منهجا تقليديا تكراريا استنساخيا يعاني من "أفتين اثنتين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو -التراث يكرر نفسه-"⁽¹⁾ كما يظهر في المنهج السلفي القائم على تمجيد الماضي والانفعال به دون التفاعل معه في التعامل مع النص وفق المستجدات المنهجية وحسب علاقته بالراهن، في نفس هذا الإطار "لم يتحرج حسن حنفي من إدراج القرآن ضمن الكتب المقدسة التي ينبغي إخضاعها لمناهج النقد التاريخي"⁽²⁾ ويرى أن أنصار التفسير الكلاسيكي يتحججون بأن الله تعالى حفظ القرآن من التغيير والتبديل، بالاستناد إلى قوله في الآية التاسعة من سورة الحجر: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنه له لحافظون"، وهي ذريعة من أجل عدم إخضاعه للنقد التاريخي، تكون عديمة الجدوى حين تؤسس لنظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتفهم الآية في غير معناها ولا مقاصدها، ويؤكد 'العظم' أن الرؤية العلمية للظاهرة الدينية الإسلامية لا تتجسد إلا في أرض محايدة عن المعتقدات الذاتية وتكون علمانية وعلمية صارمة ولا يمكن أن نفهم مختلف قضايا الدين الواردة في القرآن الكريم، "ما لم يصبح المنهج العلمي التاريخي النقدي هو رائدنا في دراسة الظاهرة الدينية بصورة عامة"⁽³⁾.

¹ المصدر نفسه، ص 26.

² القيام عمر حسن، أدبية النص القرآني، مرجع سابق، ص 152.

³ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 46.

نستطيع القول بعد تفصيل هذه النظرة النقدية للآليات الكلاسيكية في قراءة النص القرآني، أنها تمثل محطة حاسمة ومرحلة انتقالية لتأسيس قراءة جديدة له تطبق فيها الآليات المعاصرة للفهم، حيث تم فيها نقد القراءات الكلاسيكية المقدمة للنص القرآني لكي تكون مقدمة لمشاريع ستقرأ النص القرآني ذاته فيما بعد، وقد قامت في جوهرها على الإشادة بالقراءات التي وجدت عند المعتزلة والفلاسفة ككل والثناء على مناهجها المتمثلة في التأويل على وجه الخصوص، في مقابل نقدها لقراءات الفقهاء والأصوليين التي قامت على منهج التفسير والتفسير بالمأثور خصوصا، و بالتالي قد تبلور نقد عام للعقل الإسلامي الكلاسيكي تم من خلاله نقد القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم، يظهر في جوانب مختلفة، أهمها تهميش العقل، غلبة الإيديولوجي، غياب روح الإبداع وهيمنة التقليد، عدم مواكبة شروط الحداثة...، وغيرها من العوائق التي يكون تجاوزها والتحرر منها شرطا أوليا لتطبيق الآليات الجديدة في قراءة القرآن الكريم عند روادها، ومنطلقا لتأسيس قراءة جديدة له.

3- تبلور القراءات الفلسفية المعاصرة وتأسيسها:

تتجسد القراءات المعاصرة للنص القرآني في قراءة المتأخرين له، ولكن ليس الفقهاء أو علماء الدين الذي ظلوا أوفياء للآليات الكلاسيكية، بل الفلاسفة تحديدا لأنه ثاروا عليها وحاولوا تجديد عملية قراءته على مستوى الفهم والمنهج في الوقت نفسه، تجسد فيما أصبح يطلق عليه القراءات الحداثية للقرآن الكريم، وهي تلك القراءات المتداولة في الفترة المتأخرة في حقل دراسة وفهم القرآن الكريم مستفيدة من التطورات العلمية والمنهجية الناتجة عن التطورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة، ومتأثرة بالأوضاع التي سادت العالم في الفترة المتأخرة على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية من جهة أخرى، والتي غايتها مواكبة قطار الحداثة عن طريق فهمه فهما معاصرا لنا وفعالا في مواجهة تحديات الراهن.

إذن تقوم عملية قراءة القرآن الكريم في الفترة المتأخرة، على دعوة مجموعة من الفلاسفة المعاصرين المشتغلين على الخطاب القرآني، إلى اعتماد آليات فهم النصوص المعاصرة تلك التي استعملت في قراءة النصوص البشرية

بأنواعها المختلفة، ونصوص الكتب المقدسة -العهد القديم والجديد- عند،شلاير ماخر، وفي النصوص البشرية بمختلف أنواعها عند نيتشه (ت1900) و فوكو، ديريدا ، وريكور...ونقلها إلى مجال النص القرآني، وذلك بطرحها جملة إشكاليات لم تطرح من قبل في ميدانه، أهمها: أشكلة مفهومه ومفهوم الوحي، أنسنة النص القرآني، نقد التعالي والقداسة، تاريخية النص القرآني، نقد الإيديولوجي ونصرة الاستيمولوجي...وغيرها من المسائل التي لم تطرح من قبل حول القرآن الكريم،ولا مناص. من العودة إلى آراء مختلف المشتغلين بالخطاب القرآني كابن نبي، الجابري، حنفي، وأبو زيد ، أركون، المرزوقي... في يومنا هذا، بعرض موقفهم العام^(*) من مسألة العلاقة بين النص القرآني و آليات الفهم المعاصرة.. أو الإطلاع على تصورهم العام للمناهج المناسبة لفهمه في ظل المستجدات الواقعية والفكرية.

في الفترة المعاصرة تعددت اختصاصات المهتمين بقراءة القرآن الكريم، فهي لم تقتصر على ذوي التكوين الفلسفي المحض أو من المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية فقط، من أمثال: أبو زيد والجابري وأركون، بل وجدت بدايات أولى لها عند متخصصين في العلوم الدقيقة والهندسة، الذين حالوا تجديدا الكثير من المسائل المتعلقة بالنص القرآني وعلى رأسها مسألة الإعجاز البلاغي والأسلوبي، كما تجسد عند 'مالك بن نبي' في كتابه 'الظاهرة القرآنية' الذي بين فيه كيفية استخدام منهج المقارنة بين الأديان، في قراءته لسورة يوسف كما وجدت في العهد القديم وكما وردت في القرآن الكريم، وعند 'محمد شحرور' في كتابه 'الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة' الذي بين فيه، جمع القرآن الكريم بين الإطلاقية في محتواه الإلهي والنسبية في فهمه الإنساني، مبينا أنه "لا يعد تراثا وإنما التراث هو الفهم الإنساني النسبي له. واعتمد الباحث في قراءته لكتاب الله على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، وعلى آخر ما توصلت إليه

^{*}الموقف العام لرواد الآليات المعاصرة من علاقتها بالقرآن الكريم، حاولنا أن نعرضه هنا بصورة مجملة دون تفصيل وخاصة بالنسبة للنموذجين الذين سنسهب فيها في الفصول اللاحقة-أركون-أبو زيد-، كما أننا حاولنا الرجوع إلى بعض دعاة تطبيق آليات الفهم المعاصرة في فهم النص القرآني، حسب أهميتهم في إثراء بحثنا وإثارة دروب موضوعنا.

علوم اللسانيات الحديثة من نتائج على رأسها أن كل الألسن الإنسانية - بما فيها اللسان العربي - لا تحتوي خاصية الترادف بل إن الكلمة إما أن تملك عبر التطور التاريخي أو تحمل معنى جديد" (1) وبذلك يذهب الباحث إلى أن القرآن الكريم يؤول ولا يفسر، وهنا يكمن إعجازه في ثبات محتواه ونسبية فهمه.

اهتمامات 'شحرور' و'ابن نبي' بالقرآن الكريم في الفترة المعاصرة، ستكون أرضية لأحد أكبر رواد آليات الفهم المعاصرة التي ظهرت مؤخرا كنتائج للتقدم الأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في قراءة النص القرآني، منطلقا من نقدهما حين يعيب عليهما انتقالهما من الهندسة إلى القرآن الكريم، واصفا محاولتيهما في قراءة القرآن الكريم، بالسطحية والافتقار إلى العدة المفاهيمية والمنهجية الكافية والمناسبة، إنه 'محمد أركون' الذي جعل محور أبحاثه إرساء مشروع قراءة جديدة لنص القرآني من منطلق زحزحة هالة القداسة التي ظل يتمتع بها مركزا على التفكيك كآلية مركزية لتحقيق هذه المهمة(*)، والشيء نفسه بالنسبة 'نصر حامد أبو زيد'، الذي طرح مواقف جريئة لا تقل أهمية عن سالفه في الدعوة إلى استخدام آليات القراءة الجديدة وعلى رأسها الهمينوطيقا والسميوطيقا في إطار تصوره الجديد لمفهوم النص القرآني (**).

أما عندما نعود إلى 'الجابري' نجد بدوره قد طرح آراء جديدة حول موضوع القراءة الحدائرية للقرآن الكريم واستخدام آليات التحليل البنيوي والتاريخي في فهمه، رغم أنه ظل في مختلف مواقفه وفيا للرؤى والأدوات الكلاسيكية (***)، حيث توج قراءته الجديدة للقرآن الكريم بتفسير خاص له لم يقدمه أقرانه من الفلاسفة،

¹ البنا جمال، تفسيراً لقرآن الكريم عند القدامى والمحدثين، دار الفكر الإسلامي، القاهرة مصر، د ط، 2003، ص 202.

* نظرا لأهمية آراء 'أركون' حول الربط بين آليات الفهم المعاصرة والنص القرآني، فضلنا أن نخصص لها فصلا كاملا حسب غناها وثرانها في فهم وطرح موضوعنا، أين تظهر في مشروع متنوع وطموح يجعل النص القرآني حقلًا لجميع الآليات الجديدة.

** التصور الجديد لمفهوم النص القرآني ذو أهمية كبيرة في فهم الكثير من معطيات موضوعنا وعلى رأسها مفهوم النص القرآني الذي يعتبر الشرط الأول لعنوان الأطروحة لذلك أثرتنا أن نعرض مواقف 'أبو زيد' حول مختلف المسائل المتعلقة بموضوعنا في فصل خاص بدوره حتى نتوسع في موضوعنا أكثر.

*** إن 'الجابري' لا تتضح عنده مسألة الربط بين النص القرآني وأدوات القراءة المعاصرة بدرجة كبيرة مقارنة مع 'أركون'، بحيث يركز على الرؤى الكلاسيكية في المفاهيم وحتى الأدوات أحيانا حين يستعين بمراجع عربية بالدرجة الأولى تظهر في كتب التراث والتفسير المأثور في التراث كتفسير 'الطبري' أكثر من اعتماده على الكتب الأجنبية المتعلقة بأدوات الفهم.

بدأه بإعداد أرضية تجسدت في "مدخل إلى القرآن الكريم" خاص بالتعريف به ومحيط نشأته ومسار تكوينه إضافة إلى موضوعات أخرى، ثم انتقل إلى التفسير ذاته وطرحه في ثلاث أقسام تحت عنوان "فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب التزول -" حاول من خلالها بيان أن تنجيم القرآن الكريم يعبر عن تسلسل منطقي، يربط بين تسلسل نزول القرآن الكريم وتسلسل الوقائع، حسب مراحل يفهم في ثناياها الخطاب القرآني، وتتحكم في ترتيب التزول والتفسير، وأولها مرحلة النبوة والألوهية والربوبية، التي بين أنها ارتبطت بمجموعة من السور الأولى كالعلق والمدثر...، ثم مرحلة البعث والجزاء ويوم القيامة التي بدورها تتالت فيها مجموعة من السور كالقارعة ثم الزلزلة فالقيامة... ثم المرحلة الثالثة التي بين فيها تسلسل السور المعبرة عن إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام كصورة ص ثم الأعراف فالجن...، وفي القسم الثاني قدم ثلاث مراحل أخرى تابعة للمراحل السابقة، أي المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل مع سورة الحجر ثم الأنعام فالصفات... والمرحلة الخامسة التي بين فيها حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة وقدمها فيها سور الزمر ثم غافر ففصلت... والمرحلة السادسة التي بين أنها تتعلق بمرحلة ما بعد الحصار: مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة وعرض فيها سور نوح والذاريات والغاشية... في القسم السادس تحدث الجابري عن القرآن المدني بدءاً من سورة البقرة إلى غاية سورة النصر، وبذلك رتب القرآن الكريم ترتيباً جديداً محلل بنيته الكلية وفاق القرآن المكي والقرآن المدني.

وفي إطار الآليات التي يعتمد عليها 'الجابري' في قراءة النص القرآني، فإنه يرسى دعائمها حسب رؤية متميزة تجمع بين ما هو ديني منبثقا من اطلاعه على المأثور، وبين ما هو فلسفي مستمد من تكوينه واتجاهه، وتقوم على إعادة ترتيب التزول، مستعينا بمشارب فكرية متنوعة ينهل منها منهجه، منها ما تجد جذورها في التراث العقلاني الرشدي، ومنها ما تتأسس على أفكار الفلسفة الغربية المعاصرة وعلى رأسها فلسفة فوكو والفلسفة البنيوية ككل، وبناء على ذلك تكون آليات فهمه للتراث ذات صلة وطيدة بالآليات التي يعتمد عليها

في قراءة النص القرآني، وتكمن في ثلاث خطوات منهجية أساسية، الأولى هي المعالجة البنيوية أو بدراسة شبكة العلاقات القائمة بين أجزائه في المرحلتين المكية والمدنية، الثانية هي التحليل التاريخي الذي اعتمد فيه على وضع النص في إطاره التاريخي والاجتماعي والسياسي مثل قراءة آية الميراث في قوله تعالى في الآية 11 من سورة النساء: "للذكر مثل حظ الأنثيين"، إذ بصدد فهمه لهذه الآية "يبدأ في قراءة محيطه الاجتماعي الخاص، أي يحاول جعله معاصراً لنفسه، ومحيطه الاجتماعي هو المجتمع القبلي وتوازنته حيث الملكية المشاعية، بمعنى أن الملكية كانت للقبيلة وليس للفرد، والعلاقة بين القبائل رعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. أما الملاحظة الثانية فهي أن المصاهرة بين القبائل العربية هي مصاهرة خارجية: فالزواج بذي القربى (المحارم) ممنوع"⁽¹⁾ أي في إطار المحيط الاجتماعي القبلي يفهم الجابري خلفيات الحكم الشرعي القاضي بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، والتي جوهرها الحفاظ على العلاقات الطيبة وتفادي الخصومات بين القبائل لقيام المجتمعات القديمة على الملكية القبلية و التي من شأن الزواج أن يعكس صفوها إذا كانت هناك مساواة في الإرث عندما يقوم على المصاهرة خارج القبيلة، الثالثة تمثل الطرح التوظيف الإيديولوجي الذي يتحدد عمله في "دراسة مختلف التوظيفات التي خضع لها النص"⁽²⁾ النص القرآني خاصة من أجل خدمة الخطاب الرسمي، إذن عندما يقرأ 'الجابري' القرآن الكريم في تفسيره الجديد -فهم القرآن الحكيم حسب ترتيب التزول - يعود إلى مجموع السور والآيات القرآنية من جهة، ومجموع الوقائع وجزئياتها المترامنة معها، ويقراءهما في تسلسلها المنطقي أي تسلسل السور والآيات يلازم تسلسل لأحداث يمكن أن ترتب بموجبها، وهو بذلك ينطلق من بنية القرآن الكريم ويفهمها وفق تحليل تاريخي لسياق السور أو الوقائع التي نزلت فيها من أجل غاية هو تخليصها من الأدلجة التي لحقت بها وتحقيق فهم موضوعي لها، يخلصها من النظرة التراثية للتراث التي تقطعها عن جذورها وأصولها من جهة، و عن متغيرات ومستجدات الراهن من جهة أخرى .

¹عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني-، مرجع سابق. ص224.

²بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط2، 2007، ص 45.

إضافة إلى الفلاسفة السابقين يمكن أن نفهم أن تبلور قراءة معاصرة للنص القرآني عند 'حسن حنفي' من خلال عمله على تجديد آلياته، المتمثلة في علوم القرآن و تجديد علم أصول الفقه بالاستعانة بالمنهج الفيونمينولوجي الذي مفاده أن النص مخزون نفسي في الجماهير، وذلك لأن "الظاهرة الفكرية ظاهرة حية بالنسبة للنص نفسه، باعتباره موقفا إنسانيا في أصله أو بالنسبة لشعور المفكر الذي تعيش فيه ظاهرة أو بالنسبة للبيئة الثقافية الداخلية والخارجية التي يعمل المفكر بها، لها أو ضدها ففي علم أصول الفقه مثلا تحول النص الديني إلى حكم شرعي عن طريق القياس، وتحول الوحي كله إلى منهج، وفي علم أصول الدين تحول النص إلى معنى عن طريق الفهم أو التفسير، وفي التصوف تحول النص إلى سلوك خلقي عن طريق الزهد والرياضة الروحية، وفي الفلسفة تحول النص إلى نظرة للكون وتصور للعالم لاحتواء نظريات كونية وتصورات العالم من بيئة ثقافية أخرى⁽¹⁾، وبهذا نفهم مسألة قراءة النص كإشكالية جوهرية في الفكر العربي المعاصر تبلورت عند 'حسن حنفي' من خلال ثنائية (الفكر والنص) بحيث يصبح هذا الأخير من خلال القراءة ظاهرة فكرية يشتغل المفكر في إطارها و يجول من خلالها النص إلى أشكال متعددة بتعدد العلوم العقلية، يكون النص القرآني من خلالها في أصول الفقه متجسدا في أحكام الشرعية عن طريق القياس، وفي أصول الدين متجسدا في معنى الوحي كله، وفي التصوف متجسدا في السلوكات الخلقية، وفي الفلسفة متجسدا في نظرة تأملية حول الكون، أي أن النص القرآني لا يمكن أن يقرأ قراءة واحدة يحتكرها علما معينا بل هو أرضية لقراءات متنوعة ومتباينة.

أما عند 'المرزوقي' فإنه يؤكد أن القراءة منذ الفترة الأولى لتزول الوحي القرآني، لا تتعلق بقراءة المنطوق أو المكتوب، ولكنها فعل تأملي وتعبير عن ما يخلج في نفس من خلجات ويجول فيها من أفكار، ويبين أن هذه الحالة تنطبق على النبي صلى الله عليه وسلم كذلك، ويفهم في إطارها قوله "ما أنا بقارئ"، وهدفه من ذلك هو بيان أن القراءة الحقيقية للقرآن الكريم وجب أن تعتمد على التأمل والتدبر وتستعين بآليات التحليل

¹ حسن حنفي، التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، مصدر سابق، ص 166 - 167.

الفلسفي من تعقل واستدلال وبرهان في آياته الكونية والنصية على حد سواء، لأن "كل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الأديان وقيمتين أساسيتين... الأمر الأول: التحرر من الوسطاء المعروفين بين المؤمن وربّه والاتصال المباشر بآياته سواء أكانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية أو نصوصه التي بلغها رسله والتي هي آيات من الدرجة الثانية لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة الأولى في القيم الخمس ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا... الأمر الثاني: اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين كان الأوصياء في الدين يعتبرونها حكرا عليهم قتلا للبحث العقلي وحصر العلم في مضغ السنن النقلية"⁽¹⁾، حسب هذا التصور يكون التدبر والتأمل والتفلسف في الآيات بعيد عن تدخل الوسطاء أساس القراءة الصحيحة لها.

وبصدد الحديث عن إشكالية القراءة في النص القرآني في الفترة المعاصرة، لا يمكن تغاضي النظر عن أحد كبار المفكرين في الضفة الأخرى - في الغرب - الذي قدم تصورا دقيقا لمسألة قراءة النص القرآني عبر التاريخ، وفعاليتها اليوم، بأسلوب سهل وبسيط يستحق وقفة خاصة، إنه المفكر 'روجي غارودي'، الذي رأى أن "قراءة القرآن لا يمكنها أن تكون حرفية. فمنذ أن يتجلى في اللغة النوعية وفي الشروط الخاصة لعصر التنزيل مبدأ العمل، فإن من الضروري استخلاص المبدأ الحي من الحرف الميت.

فلا القرآن الكريم ولا السنة شرعا في المطلق. إنهما أدليا بإجابة إلهية، ولكنها دائما تاريخية ومشخصة، عن مشكلات مجتمع أقل تعقيدا من مجتمعنا"⁽²⁾، مؤكدا أنه من الضروري تجاوز القراءات الحرفية اللاهوتية وطابعها الدوغمائي وتعاليتها عن مشكلات ومستجدات العصر، لحسب قراءة تفر بتاريخية النص القرآني وانفتاحه وتعدد دلالاته ومرونته وإمكانية فهمه بالمنجزات العلمية الجديدة.

¹ المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور إسلامي، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص52.

² غارودي روجيه، الإسلام، تر: وجيه سعيد، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 1996، ص115.

بعد عرض هذه النماذج من القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ندرك أنها قامت على إحداث القطيعة مع قراءات الفقهاء ورجال الدين له، وانتصرت لآراء وقراءة الفلاسفة له بأصنافهم المختلفة، وعملت على نقد وتجاوز منهجي التفسير والتأويل الكلاسيكي، والخروج من فكرة القراءة الأحادية والنهائية والمطابقة والصحيحة ومن دائرة احتكار النص، وجعله مفتوحا ومتعدد الدلالات، يقرأ بمناهج مختلفة بنيوية وظاهرية وتأويلية وتفكيكية، منطلقة من علاقة النص بالتاريخ والواقع بعيدا عن اعتبارات التعالي والغيب والقداسة.

في الأخير يمكن الإشارة إلى أن إشكالية قراءة النص القرآني، تكمن في تعدد القراءات المنتهجة في فهمه عبر التاريخ، وقد كانت ذات أثر كبير على تطور أدوات فهمه، ويمكن تتبع مسار هذه الإشكالية وأثرها على تطور آليات فهمه وفق تسلسل مرحلي عرف :

- أولا: زرع البذور الأولى لإشكالية قراءة النص، تتعلق بلحظة تشكله كمصحف أو كتاب من جهة واختلاف الصحابة حول مضامينه من جهة أخرى، ترتب عنها ظهور علوم القرآن الكريم ومنهجي التفسير والتأويل كأدوات أولية لفهمه.

-ثانيا: نضج تلك البذور وتبلور إشكالية القراءة بوضوح مع ظهور الفرق الأولى: سنة وشيعة وخوارج... واختلافها حول فهم النص، ثم مع المذاهب الفقهية التي أصبحت آليات قراءة النص فيها تنحون نحو التنوع عند الفقهاء بعد عصر الصحابة بعد تشكل نوعي التفسير : بالمأثور و بالرأي.

- ثالثا: تبلور اهتمام المباحث الفلسفية والكلامية والصوفية بالنص القرآني في العصر الوسيط، التي عرفت في ظلها آليات فهمه تطورا واضحا مع إيلاء أهمية للتأويل على التفسير، في إطار إشكالية الظاهر والباطن.

-رابعا: ظهور قراءات سلفية وإصلاحية وأخرى استشراقية في العصر الحديث امتدت إلى غاية الفترة المعاصرة، قامت دعوتها على تحديد فهم القرآن الكريم طبقا للمتغيرات، وتم فيها مواصلة مسيرة الاهتمام بمنهجي التفسير والتأويل، مع تبلور المناهج الفلوجية والتاريخية لدى المستشرقين في مجال قراءة النص القرآني.

-خامسا: ميلاد القراءات الحدائية التي ارتبطت بتطبيق أدوات القراءة المعاصرة في فهم النص القرآني، حيث عرفت بدايات محتشمة مع القراءات البرالية والماركسية للقرآن الكريم، ثم تطورت في الفترة المتأخرة في النصف الثاني من القرن العشرين إلى الدعوة إلى استثمار أدوات الفهم المعاصر المستخدمة في قراءة النصوص الأدبية والدينية الأخرى كاللسانيات والسيمياثيات والتفكيكيات... مع فلاسفة العرب المتأخرين، وعلى رأسهم 'أركون' و'أبو زيد'، فكيف يمكن إدراك الملامح الكبرى لإشكالية العلاقة بين آليات الفهم المعاصر والنص القرآني عند هذين المفكرين؟.

الفصل الثالث: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'محمد أركون'

توطئة

المبحث الأول: أشكلة مفهوم الوحي القرآني.

المبحث الثاني: نقد المناهج التقليدية وتأسيس الإسلاميات التطبيقية.

المبحث الثالث: تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني.

الفصل الثالث: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'محمد أركون'.

"نجد في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر أنه من المستحيل عمليا فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية herméneutique بخصوص القرآن" (أركون، الفكر الإسلامي، ص 51).

توطئة:

إن الحديث عن إشكالية العلاقة بين آليات الفهم المعاصر والنص القرآني تحديدا، يجد صدى كبيرا في أبحاث ومؤلفات أحد المفكرين الكبار، الذين أرقهم رفض إقحام الأدوات والمناهج المعاصرة في فهم القرآن الكريم، فأخذوا على عاتقهم تحقيق ذلك في شكل مشاريع طموحة مازالت قيد التأسيس، إنه الراحل مؤخر المفكر الجزائري والإسلامي الكبير 'محمد أركون'، الذي كان هاجسه تحطيم كل ما اعتبر من قبيل المستحيل في فهم التراث وفي التعامل مع النص القرآني تحديدا، وعبر عن ذلك في مسيرة فكرية ثرية وزاخرة بالإبداع والإنتاج، والتي على الرغم من أنه لا يجب الحديث عنها بالكتابة عن شخصه وسيرته الذاتية^(*)، مصرحا بأننا: "نعرف

* لم يترك لنا 'أركون' مؤلفا خاصا بسيرته الذاتية، ولا يجذ التحديث عنها لا في متن ولا في هوامش مؤلفاته كما يبدو في مؤلفات نصر 'حامد أبو زيد'، وهو ما يجعل من الصعب الكلام عن سيرته الذاتية أو التعريف بفيلسوف ومفكر عظيم من طرازه والإحاطة بأفكاره، ويمكن عرض سيرته في عجلة بالعودة إلى ما أشار إليه مترجم كتابه الأنسنة والإسلام، 'محمد عرب'، الذي رأى انه باحث ومؤرخ وواحد من أكبر أساتذة الفكر عموما والفكر الإسلامي خصوصا، في جامعة السربون -باريس 3- منذ حصوله على درجة الدكتوراه من الجامعة ذاتها عام 1968، ولد عام 1928 في بلدة تاويرت ميمون آيت بني بمنطقة القبائل، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بعين تموشنت حيث درس في مدرستها الابتدائية، وأكمل دراسته الثانوية في مدينة وهران، ثم ابتداء دراسته الجامعية بكلية الفلسفة بجامعة الجزائر، وأتمها بعد ذلك في جامعة السربون في باريس، وبدأ من بعدها على الفور التدريس في فرنسا، فهو مزدوج الثقافة متعدد اللغات: يجيد الفرنسية والعربية والإنجليزية والأمازيغية ويحاضر بها جميعا، إضافة إلى ذلك هو صاحب مشروع ضخم يقوم من خلاله بنقد العقل الإسلامي، ظل ينشط بعد تقاعده إلى غاية ان وافته المنية سنة 2010، له عدة مؤلفات ومقالات.

ولا يمكن إنكار دور الحياة الصعبة التي عاشها 'أركون' في بلورة أفكاره، حيث ورد في مجلة 'حوار مع' في العدد الخامس المخصص للحوار مع أركون الصادر سنة 1995، بعض الأسرار الشخصية التي يرويها عن نفسه في رده على سؤال 'حسن العرفاوي' حول المؤثرات الشخصية في بناء عمله ومشروعه الفكري، منها قوله "عندما أقول إن أصولي الاجتماعية متواضعة فأنا لا أفني تماما بالحقيقة. اذكر رعيي اليومي في مواجهة سخرية أصدقائي الجارحة وهم يتسلون بالإشارة إلى عنقي الأحمر من لسع البق والبراغيث، فقد كنت أنام على حصير من الحلف تعشش فيه هذه الحشرات الصغيرة، وللحد من تكاثر القمل كان علي أن أحلق رأسي كل أسبوع، وكم كانت الغيرة تملؤني عندما أرى رفاقي الفرنسيين وشعرهم الأشقر" (مجلة: حوار مع، حوار مع محمد أركون، ص 8)، هذا مشهد من المشاهد التي يوضح فيها 'أركون' الحالة المزرية التي ترعرع في كنفها هو ومختلف الجزائريين في عهد الاستعمار، ليبين أنها بلورت لديه هامشية اجتماعية وثقافية كان لها دورا كبيرا في الاشتغال على الفكر الإسلامي وبالتحديد الاهتمام بالتفكيك لمختلف مكوناته واكتشاف عوائق تطوره في جوانبها المختلفة ولاسيما تلك التي تتخذ طابعا اجتماعيا وثقافيا، عن طريق الاستفادة من آليات الفهم المعاصرة وعلى رأسها الأنثروبولوجيا التاريخية التي حاول الاستفادة منها في فهم مختلف معطيات التراث وعلى رأسه النص القرآني.

كيف أن الخطاب الجامعي يستبعد بصورة منظمة الأنا تماما، مبررا ذلك بالموضوعية، وبقوة ما تمنت على هذا حتى أيام المدرسة الثانوية، صرت عاجزا أن أتحدث عن حياتي الشخصية " (1)، فإنه صاحب شخصية متميزة، تظهر في مخلقاته الفكرية المتنوعة والثرية والمملوءة بالآراء الجريئة والعميقة، التي استرعت انتباه الكثير المفكرين ترجمة وتعليقا، دراسة وتحليلا، نقد وتجاوزا...، حيث ترك مؤلفات متنوعة ومتعددة (*) ركز فيها على نقد العقل الإسلامي، وبالخصوص آليات القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم وللتراث ككل، مؤكدا على ضرورة الاستفادة من ما أفرزه التقدم الحاصل في العلوم الاجتماعية والإنسانية من مناهج وآليات، داعيا إلى نقلها من النصوص البشرية والدينية التي طبقت فيها، كنصوص العهدين القديم والجديد إلى مجال النص القرآني، هذا الأخير اعتبره ماثلا لما سماه بالتفكير الإسلامي الذي يشتغل عليه، إذ يصرح في رده على سؤال حول مدلول الفكر الإسلامي لديه، قائلا: "عندما أقول 'فكر إسلامي' فأني أعني الفكر الذي ينحدر أساسا من القرآن والسنة" (2)، وهذا ما يبين أن طرح أركون للفكر الإسلامي ككل، يفهم في جوهره في إطار فهم نظرتة إلى النص القرآني .

تدور نظرة أركون حول النص القرآني، في إطار نقل المناهج والآليات الجديدة من فهم النصوص المختلفة التي ترعرعت في كنفها وانتهجت في أرضيتها إلى مجال النص القرآني وتطبيقها في فهمه، هو ما يعتبر عنده بمثابة مشروع قراءة جديدة له، تعتبر جزءا من مشروعه الضخم، والذي جوهره تحليل ونقد الخطاب الديني في دياناته

¹ Entretien avec Mohammed Arkoun , propos recueillis par Hassan Arfaoui, institut du monde arabe, revue mars n- 5- année 1995, p 7 .

* مؤلفات 'أركون' كثيرة ومتعددة ألفها باللغة الفرنسية، ترجم معظمها 'هاشم صالح' إلى اللغة العربية، تصب في جوهرها في نقد الخطاب الديني ونقد العقل الإسلامي، من حيث رؤاها ومناهجها وطابعها الدوغمائي، كما يظهر في مؤلفات: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني، الإسلام والانغلاق اللاهوتي... وتهدف من ناحية أخرى إلى إرساء دعائم مناهج قراءة جديدة للتراث والنص الأصلي المؤسس له وهو القرآن الكريم وربط الإسلام بمعطيات الحداثة كما يظهر في مؤلفات: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات المهيمنة...، ويمكن القول باختصار أن مؤلفات 'أركون' جديرة بدراسة مفردة عنونها -قراءة في مؤلفات أركون -لكنرتها وغازة مضامينها وعلاقتها بواقعنا وواقع العالم اليوم.

² محمد رفائي، حوار البدايات مع محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 68-69، 1989، ص 85.

الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، ولكنه على الرغم من ذلك يعطي الأولوية للدين الإسلامي، محاولاً قراءة النص الأساسي والجوهري الذي يقوم عليه، بأدوات وآليات جديدة تمثل العدة المعرفية والمنهجية التي وفرتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفترة المتأخرة، التي ألح على دراستها وتدريسها وامتلاكها كشرط لبناء فهم علمي وموضوعي للتراث ككل، وعلى الأخص النص الأصلي المؤسس له عند المسلمين المتمثل في النص القرآني، لغاية كبرى وهي الخروج من برائن التخلف ومواكبة مقتضيات الحداثة في الأمة الإسلامية، تلك التي لا تتحقق في نظره إلا بتجاوز تراكمات وترسبات القراءة المؤدجلة له في مختلف العصور من طرف القراءات الكلاسيكية.

فقد كان ولا يزال النص القرآني في نظر 'أركون' بحاجة إلى فهم علمي موضوعي وفعال في الوقت نفسه، يحقق انطلاقة من استثمار الآليات والمناهج الجديدة التي توصل إليها الفكر الغربي في الفترة المعاصرة وقطع بها أشواط كبيرة في قراءة النصوص وعلى رأسها نصوص الكتاب المقدس في الفترة المتأخرة، إذ ينتقد الآليات الكلاسيكية التي انتهجت في فهمه في شقيها: المنهج الفلوجي الاستشراقي الذي تبلور فيما يسميه الإسلاميات الكلاسيكية، ومنهجي التفسير والتأويل في الاجتهاد الكلاسيكي الممثل في عمل الفقهاء والأصوليين ومختلف رجال الدين المسلمين، ويلح على تجاوزهما لحساب تأسيس مشروع جديد لا يقف عند حد التنظير بل يطمح إلى التطبيق في فهم مختلف سور وآيات القرآن الكريم، جسده فيما أطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية، وبالتالي يقوم مشروع 'أركون' في قراءة القرآن الكريم على أشكلة مسألة الوحي ونقد آليات القراءة الكلاسيكية وتأسيس قراءة جديدة تقوم على الاستفادة من المناهج المعاصرة.

المبحث الأول: أشكلة مفهوم الوحي القرآني:

من مقومات مشروع 'أركون' في تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، أشكلة مفهوم الوحي أي اعتبار مفهومه مسألة محيرة تتطلب فهما وتحديدا، يمكن وضعها على محك الدراسة والنقاش، بعيدا عن التصور التقليدي والمتوارث الذي كان ولا يزال يحيط به، ذلك الذي يجعله منحصرًا فيما هو مقدس وغيبى ومطابق لما ورد في المصحف القرآني، حيث سعى إلى ربط الوحي القرآني بمفهوم جديد، يكون منطلقًا وأساسًا لإرساء دعائم قراءة جديدة لنصوصه تكون متفتحة على المنجزات العلمية والمعرفية في الفترة الراهنة في ميادين العلوم الإنسانية في مجال فهم النصوص، ويعتبر الحجر الأساسي لمشروعه المتمثل في تجديد آليات ومناهج فهم النص القرآني في إطار الاستفادة من الطفرة العلمية والمنهجية الحاصلة في الفترة المتأخرة من القرن العشرين لغاية إخراجها من السياج الدوغمائي الذي ظل يفهم في إطاره، ومن أجل إنجاز هذه المهمة قام بعملين متكاملين، الأول: نقد المفهوم الكلاسيكي للوحي، الثاني: تأسيس مفهوم جديد له.

أ- نقد المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني: في إطار أشكلة الوحي القرآني، نقد 'أركون' جملة التصورات الكلاسيكية الملحقة به، وقام بفحصها ومناقشتها في جملة من النقاط، أهمها ما يلي:

- نقد فكرة المساواة بين الوحي القرآني كما هو موجود في اللوح المحفوظ، وما ورد في النص القرآني المدون في المصحف الرسمي، حيث يؤكد 'أركون' أن مفهوم الوحي ككل - بما فيه مفهوم الوحي القرآني - أوسع وأشمل مما ورد في النصوص المدونة حوله، لأن للوحي القرآني -تحديدا- مستويين، يرفض المسلمون التمييز بينهما، الأول يتعلق بالوحي القرآني في العالم العلوي، يمثل "كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب"⁽¹⁾، والثاني يتعلق به في العالم الأرضي ويمثل "الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته"⁽²⁾، هذا التمييز حسب 'أركون' مغيب لأنه "عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن

¹أركون محمد، القرآن-من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 22.

²المصدر نفسه.

بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشريعة الإلهية في وقت واحد⁽¹⁾ ويضيف 'أركون' أن التفاصيل الكلية للوحي أوسع من المعطى والمضمون في المصحف الرسمي، ولاسيما إن كانت هناك الكثير من الوقائع غير مدونة في نصوصه، والتي تمثل التراث الشفهي غير المكتوب والفنون....، وذلك بعد انغلاق الفكر الإسلامي وحصر الوحي في المصحف العثماني الرسمي المدون في الإطار التقليدي منذ القدم و إلى يومنا هذا، الذي جعله محصوراً في نطاق ضيق ومحدود، أصبح بموجبه مرتبطاً بقراءة لا هويته أرثوذكسية، تتجاهل القراءة التاريخية له في مختلف المذاهب سنية أو شيعية، وغيرها من المذاهب التي مارست تأثيراً كبيراً في تشكيل الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً.

- نقد فكرة اعتبار النصوص القرآنية، تمثل خطاباً إلهياً متعالياً مقدساً كاملاً شاملاً، لارتباط هذه التصورات باعتبارها لاهوتية إيديولوجية، لأن "الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة فإنه قد أصبح حالياً مستهلكاً ومتجاوزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة"⁽²⁾ أي أن المفهوم التقليدي المؤدلج للوحي القرآني الذي يقوم على خلع المشروعية للسلطة قد آن الأوان لتجاوزه مع التطور العلمي، بدراسته و تفكيكه وكشف أبعاده الحقيقية، وذلك بتحليل ونقد فكرة الوحي القرآني كنموذج للكامل والشامل والنهائي والصحيح، لأنها تعرقل الدراسة الموضوعية والعلمية للوحي باسم فكرة القداسة واحتكار الحقيقة.

- نقد فكرة الوحي الذي يقدم الدين الحق والنهائي والمطلق للناس كمسلمات مسبقة، لا تقبل النقاش أو الأشكالية، أي اعتبار القرآن الكريم المدون في مصحف نهائي جمع وضبط في ظل خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، محفوظ عن ظهر قلب، وهو الوحيد المتلو والمقروء والمشروح من قبل المسلمين، فعلى الرغم من كونه مسلماً يهاجم بقوة الفكرة القائلة أن أي دين بما فيه الإسلام يجب أن لا يؤسس على فكرة النموذج الوحيد

¹المصدر نفسه.

²أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط3، 2006، 93.

الذي يقضي ويهمش كل من يخالفه، بذريعة أنه يقدم للناس الحقيقة المطلقة الثابتة الأزلية المتعالية على كل أنواع الحقيقة، ومما لاشك فيه أن تصورات 'أركون' بل ومقاصده تنطبق بالدرجة الأولى على الإسلام الذي أسس لما سماها بالمكانة اللاهوتية للوحي، والتي جعلته عند المسلمين "على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم" ⁽¹⁾، أي اعتبار القرآن الكريم كلام الله الخاص بذاته أزلي لا نهائي غير مخلوق، يمثل آخر وحي يعوض كل ما سبقه من ديانات، ويصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، ويحتوى على جميع الأجوبة والتعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر في تدبير حياتهم الدنيوية والأبدية، كما أنه شامل وكامل ويولي كل حاجات المؤمنين ويوجب على تساؤلهم، وهذا التصور هو ما ينتقده بالرغم من أن نقده غير مقبول عند الكثيرين، وقد يبدو سلبيا ويرفض من أطراف مختلفة وفئات كبيرة بحجة مساسه بقداسة الوحي والطعن فيه.

- نقد التصور الأرثوذكسي للوحي الذي يقوم على تحريم كل دراسة أو تحليل نقدي لمضامينه، وهو الذي من شأنه أن يطمس الكثير من الحقائق المتعلقة به، حين يجعله يقع في دائرة ما يسميه 'أركون' بالمستحيل التفكير فيه في التراث الإسلامي والذي يحدد مقصوده "في المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبي وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف الرسمي تحت إشراف الخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي" ⁽²⁾، حسب هذا التصور يؤكد أن الوحي في الفترة اللاحقة لتزوله، وبالضبط منذ تشكيل المصحف العثماني وتدوين القرآن في القرن الحادي عشر للميلاد ارتبط عند المسلمين بمكانة أرثوذكسية تمنع الدراسة العلمية له، و استعمال هذا المصطلح "لا يعني به طبعاً اعتناق المذهب الأرثوذكسي المسيحي، كما لا يعني به الاتجاه الصحيح والمستقيم بالمعنى المسيحي دائماً، بل يعني به الآلية

¹أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 11.

²المصدر نفسه، ص 12.

الفكرية الصلبة والمنغلقة على ذاتها أو المخطئة والمكفرة للآخرين، وقد وسعه أركون ليشمل كل مجالات المعرفة المنغلقة أو المتمركزة حول ذاتها مثل الماركسية الأرثوذكسية واللسانيات الأرثوذكسية... الخ" (1).

-نقد التصور الكلاسيكي للوحي المبني على اعتبارات إيديولوجية مبطنة، حسب التحول الحاصل في مفهومه، يقول 'أركون' عن هذا التحول: "وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخص ذاته وبصفته أزليا، أبديا، متعاليا، لا نهائيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي نلمسه باليد وتحسمه، ونفتحه ونقرؤه ولكنه يتمتع في الوقت عينه بملكة لا هويته بصفته كتابات مقدسة، وشرعا مقدسا، وأخلاقا مقدسة، ومعرفة متعالية أو تخلع التعالي على الأشياء" (2).

هنا يصف أركون كيفية تحويل كتاب عظيم وهو القرآن الكريم ككتاب أزلي، أبدي، متعالي، لا نهائي لا تدركه عقول البشر، كما يعتقد أنصار الفكر الإسلامي الكلاسيكي ذاتهم، إلى كتاب عادي أو مصحف يلمس باليد ويقرأ داخل أسوار وهمية ويتخذ مطية للدعوة إلى الشرائع والأخلاق المقدسة والمعارف المتعالية التي قد لا تمت إلى الواقع بصلة، حيث تم هذا التحويل نتيجة لظروف السياسية والثقافية والاجتماعية في المجتمعات العربية والإسلامية، وهي ما كانت ولا تزال جدار منيعا يحول دون تقدم الفكر الإسلامي وتأسيس دراسة ورؤية علمية وموضوعية للقرآن الكريم، تحت قناع الحقائق الإلهية معصومة والمقدسة والعقائدية التي يتضمنها الوحي والتي تخفى مضمونا إيديولوجيا متعدد الأبعاد.

هذه أهم المبادئ التي تؤسس الفهم الكلاسيكي للوحي-الوحي القرآني خصوصا- كانت ولا زالت أسسا ثابتة، تجعل من الوحي ظاهرة متعالية فوق تاريخية في شكل فكرة راسخة في أذهان أغلب المسلمين إن لم نقل كلهم، باعتبارها نموذج الإيمان الصحيح والكامل عند ملايين المسلمين، فما السبيل إلى زحزحتها عند أركون؟

¹الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت لبنان ط1، 2005 ص 176.

²أركون محمد، القرآن-من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 26.

وما البديل الذي يراه مناسباً لفهم حقيقة الوحي؟ وهل بإمكانه أن يقدم تصوراً علمياً موضوعياً حوله أم أن أفكاره تبقى تصورات نابعة من ذاته المتشعبة بالثقافة الغربية؟

ب- تأسيس مفهوم جديد للوحي القرآني: لم يقف 'أركون' عند نقد التصورات الكلاسيكية للوحي القرآني، بل سعى إلى تأسيس مفاهيم وتصورات جديدة له، مستعينا بآليات الفهم المعاصر للنصوص، وأهمها ما يلي:

- استعان 'أركون' بالمنهج الألسني، ليؤكد على وجود هوة شاسعة بين الوحي كظاهرة شاملة ومعقدة والقرآن الكريم كمصحف مدون بصورة رسمية في عهد 'عثمان بن عفان' رضي الله عنه بعد حرق المصحف الأخرى، يقول: "من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة باللغة العربية. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بوصفها كتاباً واحداً أو عملاً مطلقاً"⁽¹⁾، حيث يرى أن المفهوم المناسب له كمصحف هو المدونة الكبرى، مدونة مفتوحة متعددة الدلالات تتجاوز النص المثبت وتفهم في إطار أشكلة الكل الذي يتضمنه ويعتبر أوسع منه ألا وهو الوحي.

- استعان بالتاريخ والنقد التاريخي والمقارنة بين الأديان والتفكيك لإرساء مفهوم جديد للوحي القرآني، يتسم بالموضوعية العلمية وبصفة التاريخية وبصفة الشمولية، حين يعتبره ظاهرة يمكن العودة إلى اللحظة الأولى له من أجل البحث في الجذور الأولى والتفاصيل المشكلة للخطاب القرآني في مهده الأول، وبالخصوص تلك التفاصيل المهمشة والمستبعدة، حيث يريد أن يبين فهماً أشمل وأعمق للوحي مما يقدمه القرآن الكريم في نصوصه الجاهزة، بتحليل الوقائع المصاحبة له في فترة نزوله، وتحليل كل المعطيات الواردة حول ظاهرة الوحي في مفهومها الشامل بالرجوع إلى التصورات المتعلقة بها في الديانات السماوية الأخرى وهي اليهودية والمسيحية.

¹المصدر نفسه، ص 113-114.

-استعان بالفينومولوجيا، حين قام بتحليل فينومولوجي للتحديد الأرثوذكسي للوحي، وذلك ما من شأنه أن يطلعنا على التصورات التي نسجها الفكر الإسلامي الكلاسيكي حول الوحي، ويمكننا من الإطلاع على جملة الأسس التي تقوم عليها، إذ تنطلق من عبارتين شائعتين اليوم، وهي قول المسلم في بداية كل سورة أو آية: قال لله تعالى، وإنهاتهما بقوله صدق لله العظيم دائما، دون أي مجال للمناقشة والبحث حول تأليف النص أو المكانة الإلهية لمضمونه المستشهد به بصورة عفوية وتلقائية في معظم الأحيان، حيث كثيرا ما يكون الاستشهاد غير متناسب مع الظروف، ويركز أركون على كيفية التعامل مع الوحي القرآني في الفترة المعاصرة، ويؤكد طغيان التدين الديماغوجي الشعبي عليها، وذلك عندما انحصر الاهتمام به عند فئات غير متمكنة أو متحكمة، وأصبح في متناول المؤمنين الأميين الذي لا يعرفون القراءة والكتابة، ويقولون للناس ماهي المبادئ التي يجب الإيمان بها أو رفضها.

- استفاد من معطيات التحليل الألسني والسيمياي حول الخطاب القرآني في فهم الوحي، بالاستعانة بمعطيات علمية معاصرة عن طريق ما يسميه المقترح الاستكشافي التالي: "ما كان قد قيل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع" (1).

من خلال هذا المقترح الذي يدعوا إليه "أركون" في فهم ظاهرة الوحي، نلاحظ أنه يدعوا إلى استكشاف وقراءة جديدة للوحي في مفهومه الشامل في اليهودية والمسيحية والإسلام، تعتمد على المقارنة المنهجية بين هذه الديانات قبل كل شيء، وإزالة النظرة اللاهوتية التي ظلت تتعلق به في الخطاب القرآني على وجه الخصوص، حيث يرى أن الفهم الأمثل له يكمن في إثارة المشاكل اللغوية والسيمياي والتاريخية والأنثروبولوجية التي أثارها

¹المصدر نفسه، ص 21.

النصوص القرآنية حوله، بدل الأحكام اللاهوتية التي تفتقر إلى تمييز التمييز بين المستويين من الوحي: الأول يجعل من القرآن كلاما إلهيا أزليا لا نهائيا، والثاني يجعل منه جزءا متجليا ومرئيا بالإمكان التعبير عنه لغويا وقراءته، فهذا التمييز هو الغائب الأكبر في الفكر الإسلامي التقليدي، باستثناء نظرية المعتزلة التي قالت بخلق القرآن وميزت بين المستويين، لكنها عرفت انحسارا وتراجعا، في مقابل سيادة الرؤى التي وجدت معها والتي جعلت من القرآن كلاما إلهيا وشريعة في وقت واحد، رغم أن أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها آرائها تؤسس للفصل بينهما حين تربط الوحي بما هو متعالٍ والشريعة بما هو واقعي وملمس.

- يبين 'أركون' أن الوحي يفهم في ظل اعتبار الخطاب القرآني خطابا نبويا، من منطلق أن هناك إستراتيجيتين على الرغم من أن لهما أهدافا مضادة "تسجنان الخطاب القرآني داخل خصوصية مطلقة لا علاقة لها بأي شيء آخر. أولاهما إستراتيجية المسلمين الذين قرؤوه بصفته كلام الله ذاته، منطوقا به صوتيا (ولكن ليس قواعديا أو معنويا أو أسلوبيا) من قبل النبي. وثانيهما إستراتيجية غير المسلمين وبالأخص يهود ومسيحي المدينة الذين رأوا فيه تشبيها كاذبا للنبي نفسه الذي حاول تحريف الوحي 'الحقيقي' الذي تلقاه أنبياء إسرائيل والذي تجسد بعدئذ بيسوع المسيح."⁽¹⁾ وهاتين الإستراتيجيتين يجب تجاوزهما حسب أركون لأنهما مفروضتين من قبل أنظمة لاهوتية مغلقة في الفكر الإسلامي والغربي على حد سواء، وذلك بالتحليل الألسني للخطاب الديني، ذلك الذي يجعلنا نستخلص "بعض الخصائص اللغوية لما كنا قد دعونا بالوظيفة النبوية"⁽²⁾ أي أن الخطاب القرآني عند أركون يعتبر جزء من ظاهرة الوحي في مفهومها الشامل ولا يفهم إلا في إطار مجالها الكلي.

من خلال تحليل أشكلة مفهوم الوحي كما يطرحها 'أركون'، ندرك أنه انطلق من تحليله الشامل وليس في إطار الوحي القرآني ككتاب منعزل عن الكتب السماوية الأخرى، كما اعتمد على نقد مفهومه الكلاسيكي القائم على المساواة بينه وبين القرآن الكريم، و أكد أن مفهوم الوحي القرآني على وجه التحديد أشمل وأوسع

¹ أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 87.

² المصدر نفسه، ص 87.

من حيث الأفاق والرؤية مما يتضمنه المصحف الرسمي المتداول أو الرسمي المدون في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومن ناحية أخرى ينتقد فكرة الوحي الكامل الصحيح الوحيد، ويرفض اعتباره ظاهرة متعالية فوق تاريخية لا يمكن أن تكون موضوعا للدراسة أو مادة للبحث والنقد، كما يهاجم النظرة التبجيلية التي كانت ولا زالت تحيط به إلى أقصى الحدود، ويرى أنها كرست لاعتبارات إيديولوجية بقنوات متعددة أهمها المدارس والمساجد التي أوقعت وأسرت الوحي داخل دائرة المستحيل التفكير فيه، وقد تبدو هذه التصورات على درجة من الخطورة وتحتاج إلى جرأة كبيرة في التصريح، لكن ما يهم بصدد دراستها عند 'أركون'، هو انطلاقه من زحزحة صفة القداسة التي كانت ولا زالت ملازمة لمفهوم الوحي، وهدفه الأسمى جعله ظاهرة تاريخية وخطابا قابلا للتحليل والدراسة، يمكن أن يفكك ويحلل بالحفر في طبقاته العميقة وتحليله واكتشاف جذوره بعيدا عن سلطة المكتوب فقط، ولاسيما إن كان المسلمون يقرنون الوحي القرآني بالكتاب المدون الذي يجمع في نظرهم كل ما ورد فيه، رغم أن الثاني في نظره يعتبر جزءا من الأول، يحتم على كل باحث يسعى إلى اكتشاف حقيقته إلى عدم الاكتفاء بالنص المدون و تحليل ما يحيط به من الوقائع المصاحبة له حسب أبعاده الأنثروبولوجية والنفسية والاجتماعية والسياسية.

إذن المفهوم الجديد الذي يؤسس له 'أركون' في تحديد الحقيقة الوحي كظاهرة تاريخية وخطاب موجه إلى الإنسان، يجعله لا يمثل ما هو مدونا في المصحف القرآني فقط، ولا ما هو مدونا في النصوص الموجودة في الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل، بل يتجاوز ذلك إلى كل ما هو معيش أو غير مكتوب أو محكي أو غير محكي من وقائع مصاحبة له، والتي يمكن أن تفهم النصوص التي بين أيدينا في إطارها بتجاوز المناهج الكلاسيكية التي لم تعر الاهتمام لها، ولذلك يجب إعادة اكتشاف ظاهرة الوحي وبالخصوص الوحي القرآني، بالاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية في فهمه، وهذا هو المنطلق لمشروع 'أركون' الذي يسميه بالإسلاميات التطبيقية كثورة على الإسلاميات الكلاسيكية التي أشرنا إلى نقد أركون لتصورها للوحي القرآني

في هذا العنصر، والذي قام في جوهره على الثورة على القداسة والتعالى كخاصيتين كانتا ولازالتا ملازمتين له منذ القديم أي منذ نقد الإمام أحمد بن حنبل' لنظرية خلق القرآن عند المعتزلة إلى يومنا هذا، والتي تكون في جوهرها ثورة على الاعترابات الإيديولوجية المترتبة عنهما، والتي كانت ولا تزال عوائق وحواجز أمام فهم موضوعي وشامل للنص القرآني على وجه الخصوص، ولاسيما إن كان جملة الفقهاء والأوصياء عليه اليوم، يتنكرون لمنجزات الفكر الغربي في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويرفضون الاستفادة منها ويكتفون بعلوم القرآن الكريم وأصول الفقه الكلاسيكية، ولا مفر كما يرى 'أركون' من ضرورة التفكير في إعادة النظر فيها والاستفادة من الآليات الجديدة في التعامل مع النص القرآني لكي نواكب التطور الحاصل في البحث العلمي في ميادين قراءة النصوص باستثمار منجزات العلوم الإنسانية في الفترة الأخيرة .

المبحث الثاني: نقد المناهج التقليدية وتأسيس الإسلاميات التطبيقية.

نتيجة للتطور الحاصل في آليات قراءة النصوص في الفترة المتأخرة، تأثر 'أركون' لحال المناهج الكلاسيكية المطبقة في قراءة النص القرآني، فسعى في إطار تحليل ونقد العقل الإسلامي إلى نقد مختلف المناهج التقليدية المستخدمة في قراءة القرآن الكريم، لينتقل بعد ذلك إلى تأسيس ما سماه بالإسلاميات التطبيقية كمشروع علمي وعملي، جديد ومبدع، متعدد المناهج والطرق، تم فيه وضع اللبنة الأولى للعلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، هذا المسار الذي من الصعب تتبعه حسب تشعبه المفاهيمي والمنهجي، يدفعنا إلى التساؤل: كيف انتقل أركون من نقد المناهج التقليدية إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية؟

1- نقد المناهج التقليدية:

يتأسس نقد المناهج التقليدية عند 'أركون'، على ثلاث محطات:

أ- نقد العقل الإسلامي:

اتخذ 'أركون' مصطلح 'العقل الإسلامي' بديلاً للعقل العربي كما قال به 'الجايري'، وجعله محورا تدور في فلكه كل المناهج الكلاسيكية، وانمال عليه بالتحليل والنقد والتفكيك، حيث رفض وجود عقل عربي متميز عن عقل إيراني أو باكستاني... مؤكداً أن المسلمين "جميعاً محكومين بنفس المسلمات اللاهوتية التي تتحكم بالعقل وطريقة اشتغاله وتسييره"⁽¹⁾، وهي القداسة والتعالى والإيمان الصحيح والمطلق، وهي التي كانت ومازالت تتحكم في العقل الإسلامي وتحيطه بسياج دوغمائي منيع، يقيد الفكر الإسلامي ويجول دون تقدم الأبحاث في مجال قراءة النص القرآني على وجه الخصوص، و بالتالي "فتح العقليات المغلقة منذ زمن طويل، ينبغي

¹ أركون محمد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 10.

أن يبدئ بفتح ورشة كبيرة عن الدراسات القرآنية" (1) ، وذلك لأن قراءته وفهمه عبر التاريخ ولاسيما من الفقهاء والمفسرين، قد لعبت الدور الحاسم في توسع وانتشار فكرة التعارض بين العلوم الدينية والعقلية، ولا بد من نقد هذه الفكرة وتجاوزها عن طريق تجديد فهم النص القرآني بإخراجه من سياج القداسة، وفتح ورشة فكرية أو علمية حوله في بلدان العالم العربي والإسلامي، مهمتها القصوى هي التحرر من العقل اللاهوتي عن طريق تطبيق الآليات الجديدة في فهمه وعلى رأسها علم التاريخ والأنثروبولوجيا والمنهجية الألسنية والتفكيكية.

يمثل هذا العقل اللاهوتي عند 'أركون' مجموعة من "المبادئ اللاهوتية المشتركة لدى جميع المسلمين فيما يخص الوحي" (2) وتظهر في شكل مسلمات لا تناقش، منها اعتبار الوحي القرآني آخر وحي يمثل كلام الله الأزلي والنهائي غير المخلوق، يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، يحتوي جميع الأجوبة والتعليمات التي يحتاجها البشر في حياتهم الدينية والدنيوية، محفوظ ومدون بين دفتي المصحف بشكل كامل ودقيق وصحيح، يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين إتباعه بحذافيره...، وغيرها من المبادئ اللاهوتية، التي أكد أنها "رسخت في عقول المسلمين" نتيجة سيرورة تاريخية طويلة من التعليم والتلقين" (3) وكأنه يريد أن يقول أنها قد انتقلت إلى المسلمين في شكل مسلمات مفروضة من طرف مؤسسات مختلفة كالمساجد والمؤسسات التعليمية المختلفة على عقول المسلمين دون أي مناقشة أو جدال فيها، على خلاف ما كان سائدا في الفترة الأولى للوحي وفترة ما قبل القرن الخامس تحديدا، ولا سبيل إلى الانعتاق منها في نظره، إلا بتطوير البحث الأكاديمي والعلمي ولاسيما في قراءة النصوص التأسيسية، عن طريق الاستفادة من العلوم والمناهج المعاصرة في فهمها وفك أسرارها وعلى رأسها القرآن الكريم والتي تنتهي بتأسيس قراءة موازية لتلك القراءات المتراكمة والمكدسة في المؤسسات الدينية خصوصا يمكن الاستفادة منها في مواكبة معطيات الحداثة في الفترة المعاصرة.

¹ أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 58.

² أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 18.

³ المصدر نفسه، ص 20.

إن المهمة القصوى للبحث العلمي الراهن في نظر 'أركون'، هي التحرر من ما يسميه بالعقل الدوغمائي^(*) الذي كان ولا يزال يمثل السمة الأبرز للعقل الإسلامي ماضيا وحاضرا، وإرساء دعائم عقل نقدي يفك العقال الإبتيمية والابستيمولوجية التي فرضتها الأرثوذكسية الإسلامية^(**) في شكل عقائد موروثية وتعاليم ثابتة لا تناقش تمثل الإسلام الكامل والإيمان الصحيح، وهي مسلمات أطرت مختلف أبحاث العلماء و المفسرين الكلاسيكيين و المؤرخين حول الإسلام ككل، بحيث "لا تزال تلك المسلمات المعرفية الضمنية تؤثر تأثيرا كبيرا على كتابة المسلمين اليوم لتاريخ ما يسمونه 'الإسلام' دون أن يميزوا بين ما فرضه العقل الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من أفاق متجددة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية"⁽¹⁾، أي جعلت العقل الإسلامي اليوم يقبع في مسلمات لاهوتية وأرثوذكسية تتأسس عليها مختلف المؤلفات في تاريخ الإسلام وقراءة القرآن الكريم، ويفتقر إلى التمييز بين ما فرضه العقل الدوغمائي وما فتحه الخطاب القرآني من أفاق جديدة للفكر والإبداع والتطور في شتى الميادين.

ب- نقد مناهج الإسلاميات الكلاسيكية:

ينتقد 'أركون' مناهج الإسلاميات الكلاسيكية التي تمثل آليات المستشرقين في قراءة التراث الإسلامي، وبالتحديد المنهج الفلولوجي الذي كان أهم مناهجهم في تحقيق وقراءة النصوص، معرفا في البداية الاستشراق بأنه يعبر عن "خطاب غربي حول الإسلام... الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام هي في

*العقل الدوغمائي عند 'أركون' ليس ظاهرة خاصة بالعقل الإسلامي، بل هو عقل بالقوة أطر مختلف الديانات والعقائد وأغلق ما كان مفتوحا، وحول ما يمكن التفكير فيه إلى المنوع التفكير فيه، وهو ما نتج عنه توجيه قسري للفكر نحو ما يسمح أو يجب التفكير أو في حدوده.
**توجد الأرثوذكسية عند 'أركون' في شكل أحكام مسبقة وأطر ومقولات جاهزة ثابتة ويقينية توجد في عقل المسلم، كمبادئ محددة للإيمان الصحيح وتمثل الفهم الصحيح والنهائي للإسلام الذي يرفض بموجه كل رؤية جديدة أو قراءة مغايرة لمضامينه، رسختها المؤلفات المنتشرة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي في شكل أدبيات تراثية تتعلق بالإسلام النضالي، الوعظي، الدوغمائي، ذي الأهداف الشعبية، وهي في نظره أكثر انتشار وتأثيرا في العالم الإسلامي بل وحتى العالم الغربي، بحيث تملئ رفوف المكتبات بها في شتى الأنحاء والأقطار، في مقابل قلة الكتب التي تقدم صورة تاريخية وعلمية وموضوعية عن الإسلام والقرآن الكريم فهي في نظره قليلة لأنها تمثل تلك الكتب التي تعطي الأولوية للتحليل التفكيكي، والإيضاحي، والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد، وعن كل التركيبات اللاهوتية، والتفسيرية، والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل.

¹أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 7.

الواقع من اختراع غربي"⁽¹⁾ أي مجموعة من الأبحاث والدراسات نشأت في بيئة غربية وطبقت في بيئة شرقية إسلامية، مما يجعلها تتعامل مع التراث الإسلامي ومع النص القرآني تحديداً، بآليات مؤطرة بأفكارها وتوجهاتها، و'أركون' لا يركز على النقد الإيديولوجي لها ولتزعزعتها المركزية الأوروبية، و يرفض المبالغة في الحديث عنها أو يرفض الرأي القائل أن كل ما جاء من المستشرقين يعتبر معادياً للإسلام، مؤكداً على أولوية النقد الإيجابي أو العلمي لأفكارهم ومناهجهم، مركزاً على قصور أدوات قراءتهم للنص، النص القرآني على وجه الخصوص، وعلى تلك نظرة التي تختزل الوحي -الوحي القرآني تحديداً- في النصوص المكتوبة، وتؤسس فهماً خطياً له يحصر معانيه ومقاصده في مستوى البنية اللغوية لها.

ينتقد 'أركون' اعتماد الاستشراق على النصوص المكتوبة في التراث الإسلامي دون تحليلها بآليات الفهم المعاصر، مصرحاً أننا: "نجد أن الاستشراق الحديث قد اتبع الطريق السهل المتمثل بمجرد نقل النصوص الإسلامية القديمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية، ولم يطبق حتى الآن منهجية نقد الخطاب السائدة في البيئات العلمية الأوروبية على النصوص المكتوبة باللغات الإسلامية وفي مقدمتها اللغة العربية، وحتى مفهوم الإيديولوجيا الذي يطغى على الأدبيات الإسلامية والعربية الحالية لا يحظى بالتحليل والاهتمام من قبل الباحثين مسلمين كانوا أو مستشرقين"⁽²⁾ وذلك لأنهم في نظره لا يتحدثون الشفهي وغير المدون الذي صاحب ميلاد النص القرآني دون أن يدون، ولا عن الخيال في علاقته بالتصور وكملكة للمعرفة مرتبطة بالعقل "وقدم المسلمون والمستشرقون معا تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمنتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف. وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي

¹ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

² أركون محمد، الإسلام والأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1: اليونيسكو، باريس 1986، ط2: مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان 1990،

أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات) ولكنها معدومة تماما من ساحة الفكر⁽¹⁾ وهنا ينتهي إلى ارتباط الخيال عند العرب بما هو لغوي وليس بما هو فكري، ويعتبره يمنح إلى جعله مماثلا للوهم والانحراف.

إذن يبين 'أركون' أن الاقتصار على ما هو مكتوب في دراسة الوحي عند المستشرقين، يوقعهم في الاهتمام بالبنية اللغوية للنصوص فقط، وهي ما توقعهم في السطحية والاحتزال والتقصير في فهم معطياته، وذلك لأن فهمها بواسطة النصوص فقط يسقط دور الشفهي، الذي كان له قسطا كبيرا في صناعة المخيال، والذي تتجاهله تلك الدراسات بسبب اقتصارها على منهج فقه اللغة، وحسب الرؤية المثالية لتاريخ الأفكار تلك التي تنطلق من المطابقة بين ما يتضمنه الوحي مع ما ورد في النصوص، التي تتضمن الحقائق كمعطيات موضوعية جاهزة وقائمة بذاتها، ويمكن أن تستخرج من ثنايا التعبيرات والأساليب اللغوية عنها في الآيات والسور القرآنية، وهذه النظرة حسب 'أركون' لا تختلف عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي تنتقده، فهي بدورها يخضعها للنقد وينعتها بالأرثوذكسية، لأنها تقع خارج الدراسة النقدية الفعالة للعقل الإسلامي، لا تستطيع كشف العلاقة الموجودة بين الوقائع المصاحبة لظاهرة الوحي و النصوص، خاصة عندما تكتفي بالبحث في بنيتها ولغتها لفهم ظاهرة الوحي القرآني، كما لا يمكنها أن تصل إلى اكتشاف مدى تفاعل المسلم عبر التاريخ منذ الوهلة الأولى للوحي مع النصوص المقدسة الموجودة فيه، الذي يرتبط بشروط نفسية واجتماعية وروحية توجهه في فهمه والتعامل معه يتعارض مع وجود تاريخ خطي للأفكار يتشبه به المستشرقون، حين يركزون على الأصول النظرية الأولى للفكر الإسلامي، باقتصارهم على النقل من النصوص القديمة دون أن يبحثوا في الأسس الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أنتجتها، وبالتالي القراءة الاستشراقية للقرآن الكريم في نظر 'أركون'، باعتمادها المنهج الفلولوجي القائم على تحقيق النصوص، تبقى متضامنة مع الماضي بإفراطها في

¹المصدر نفسه، ص نفسها.

استغلال النصوص القديمة وليست متضامنة مع الصورة الجديدة للمعرفة وللآليات المعاصرة في فهم النصوص، وبذلك تتقاطع مع الفكر الكلاسيكي، في عدم الاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية، لبناء فهم أشمل للوحي يتجاوز الوظيفة التاريخية التوثيقية التي يربطونها بنصوصه ويرفض مساره الخطي المتكرر للعلاقة المتبادلة بين الأفكار والوقائع التي تنتجها وتصنعها، وبالتالي لا يستطيعون إزالة هالة القداسة التي أضيفت إلى النصوص المكتوبة. ما داموا يتجاهلون المعطيات الخارجية التي تحيط بالنصوص المكتوبة في تشكل ظاهرة الوحي القرآني. انطلاقاً مما سبق يمكن القول أن إسهامات المستشرقين في فهم النص القرآني برؤية 'أركون'، تعاني قصوراً منهجياً و لا تواكب المناهج الجديدة وتحديات البحث العلمي المعاصر، وقد جعل المهمة الملقاة على عاتقه هي أن يجعل الاستشراق يلحق "بركب التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي، فلا يعقل أن يظل منغلقاً على نفسه وراضياً بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضاً الانفتاح على الثورة المنهجية والابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم"⁽¹⁾، وهنا يتبين أن نقده للمستشرقين محوره المنهج وليس الغايات فقط، لأنهم حسب نظره يستمرون مع بعض الاستثناءات القليلة "في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثقة بما بحجة أنها تمثل 'زياً وموضة عابرة'. إنهم يرفضون فتح مناقشة ابستمولوجية بخصوص ممارساتهم ومناهجهم العلمية بالذات"⁽²⁾ أي أنهم لم يستفيدوا من آليات الفهم الجديدة في قراءة النصوص، ومن ناحية أخرى لا بد من الإقرار أن أبحاثهم سيستفيد منها 'أركون' ليس في التحرر من القراءة الاعتقادية للقرآن الكريم فحسب، بل في مجال المنهج وذلك عن طريق الاستفادة من منهجهم التاريخي، معتبراً إياهم أنهم أول من طبقوه بكل منهجياته وإشكالياته وتقنياته في التحقيق النقدي مع النصوص والمخطوطات، لكنه يؤكد في الوقت نفسه أنهم فشلوا في مهمتهم وهي فهم موضوعي للإسلام والنصوص المؤسسة له وعلى رأسها القرآن الكريم، ما داموا يكتفون بتطبيق المنهجية الفلولوجية التي اشتهروا بها،

¹ أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 130.

² أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 253.

بعيدا عن الإشكاليات والمفاهيم والمناهج التي اقتضتها الظروف الجديدة، والتي حتمت تجاوزها إلى المناهج والآليات الجديدة التي افتقروا إليها في تحقيق النصوص. التي لا يمكن أن تكون وقائع أو تحيل إلى وقائع مادية ملموسة تكتفي بالدراسة الوضعية بقدر ما تحمل عبقا روحانيا، يكون المنهج الفلولوجي والوضعي قاصرا عن إدراكه، وذلك لاكتفائه بالنصوص المدونة التي تحمل كل ما يحيط بها المتمثل في: الشفهي غير المكتوب، المؤلفات غير رسمية أو تمثيلية، الأنظمة السيميائية غير اللغوية كالشعائر والموسيقى... وغير ذلك من الظواهر التي تحيط بالنصوص المدونة وعلى رأسها القرآن الكريم الذي اعتبره أركون ظاهرة وخطابا، وليس نصا مدونا يكفي المنهج التاريخي الفلولوجي المعتمد على كتابات المفسرين والفقهاء كالطبري، والمؤطر بالزرعة المركزية الأوربية التي لا ينكرها أركون على الرغم من عدم التركيز عليها من أجل بناء فهم مناسب وفعال له، وبالتالي ينتقد أركون مناهج المستشرقين في التعامل مع النصوص التأسيسية وعلى رأسها القرآن الكريم حسب ثلاث مستويات وهي: "التمسك بالبنية الداخلية للنصوص فقط، والتشبث بالتاريخ الخطي للأفكار، وتجاهل المقاربة الانسانية"⁽¹⁾ وذلك لأنها تستنطق النصوص من خلالها قراءتها اللغوية، وفي مجال القرآن الكريم يؤكد 'أركون' كذلك أن اعتماد القراءات الاستشراقية له، على نصوص مضافة في فهمه يتجاهل دور أصحابها في صياغة المعنى، والقرآن الكريم في نظره "لا ينبغي أن يعامل بوصفه نصا بل بوصفه فعلا تواصليا وأن يخضع لشروط القراءة التواصلية"⁽²⁾ أي كخطاب كما أشرنا سالفًا، وتقوم على النظر إليه حسب تطور أو تقدم للأفكار وليس حسب أسسها العميقة، وتفتقر إلى المقاربة الإنسانية حسب خضوعها لسلطة المكتوب في قراءة النص القرآني والنصوص المضافة إليه بالدرجة الأولى مهمة ما أحاط به من ظروف مؤسسة وثقافة منتجة.

¹ الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 26.

ج- نقد مناهج الاجتهاد التقليدي :

يقول 'أركون': "الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له"⁽¹⁾ ، وهو بذلك يؤكد أن دراسة وفهم الاجتهاد الكلاسيكي يعتبر بمثابة خطوة أولية لا بد منها للقيام بنقد العقل الإسلامي، لذلك حاول الحفر والتنقيب في أسسه ومناهجه، ونقد الآليات التي اعتمدها في قراءة النص القرآني نقدا موسعا، منطلقا من الثورة على المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني الذي يتأسس عليه، ذلك الذي يربطه بمسلمات لاهوتية تبجيلية تخرجه عن إطار التاريخ، ويحصره في لغة مثالية متعالية مطلقة بعيدة عن كل ما بشري وأرضي كما أشرنا إليه سابقا، وبموجب تلك التصورات يكون صلب النقد الموجه من طرف 'أركون' للمفسرين الكلاسيكيين مركزاً على تجاهلهم التفاعل بين اللغة والفكر كأساس لفهم وقراءة القرآن الكريم، ومن أجل بيان ذلك أشار إلى النموذج الحنبلي و تشبثه بالقراءة الحرفية لخطاب الوحي، بعيدا عن القراءة المجازية للنصوص القرآنية ولاسيما إن كان قد عمل على مواجهتها كما وجدت عند المعتزلة ودخل في معركة معها، يصرح أنه قد "كان المذهب الحنبلي قد فرض في الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازي لكلام الله، غير عابئ بانعكاسات هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية وعمومية، وأقصد بها مسألة التداخل بين اللغة والفكر"⁽²⁾ أي أنه يهمل الموقف الفلسفي الذي يجعل المعنى ينشأ من التفاعل بين اللغة والفكر لحساب موقف أصولي يفصل بينهما، حين يكرس لفهم القرآن الكريم في حدود الممكن التفكير فيه في شكل قواعد تأسر قراءته في حدود مواضيع معينة، ترفض كل ما يخرج عنها، وبهذا تغلق الكثير من القضايا المتعلقة بكلام الله في دائرة المستحيل التفكير فيه، كما هو الحال مع مناقشات المعتزلة حول مختلف القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم عن طريق القراءة المجازية لنصوصه التي بين أركان

¹ أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2، 1992، ص 20.

² أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 14.

ألها نظرية واعدة وأدت في مهدها، وبالتالي سيستفيد منها لكي يكون ممثلاً للمعتزلة اليوم في مواجهة المخلصين للحنبلية وغيرهم من المؤمنين "الذين تربوا على لغة جوهرائية مثالية، وسيظلون مخلصين أو متعلقين بما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام النقدي والتحليلي والتفكيكي للغة"⁽¹⁾ أي رواد الخطابات الأصولية التي تدعي الفهم الحرفي للنص القرآني، والتي كانت بمثابة قطيعة مع التطور الحاصل في الثقافة العربية الإسلامية الذي بلغ أوجه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مؤسسة بذلك لأرثوذكسية تستبعد العلوم الدنيوية وعلى رأسها الفلسفة في فهم الإسلام و القرآن الكريم تحديداً، بسيادة نمطين من العلماء يحتكران الفهم الصحيح والمناسب والنهائي للنص، وهما "نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي... ثم نمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب، وهذا الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجاباً، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدي الصلوات الشعائرية، ويسهر على الحفاظ على الحد الأدنى من التواصل مع الفرائض القانونية للإسلام"⁽²⁾ بحسب هذين النمطين الذين كانا ولا يزالان يهيمنان على احتكار فهم النص القرآني تأسس منذ القديم ما يسميه 'أركون' بالسياج الدوغمائي المغلق الذي يمكن أن نفهمه في إطار النص القرآني، أنه يؤسس لفهم ثابت ونهائي له يأسر الحقيقة في مقولاته وتوجهاته، التي تعتبر القرآن الكريم "هو كلام الله بالذات، لأن الله تلفظ به وركبه باللغة العربية، ويقتصر دور محمد في هذه العملية في النطق والتوصيل إلى البشر. وهذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء، وكل ما سيكتشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي"⁽³⁾ أي أن الاجتهاد الكلاسيكي حصر فهم النص القرآني في رؤية أصولية تراثية تكتفي بالاستنباط اللغوي

¹المصدر نفسه، ص 24.

²أركون محمد، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد-، مصدر سابق، ص 8.

³المصدر نفسه، ص 9.

من النصوص دون استخدام التجديد المعنوي والمفهومي، تأسست في إطار ما يعرف بأصول الفقه الذي وضع قواعد وقوانين ثابتة زادت من سماكة السياج الدوغمائي، حين أصبحت النموذج الذي يأسر فهم النص في منهج ثابت وواحد لا يجوز بل ويمتنع الخروج عن إطاره، بلغ ذروته في تفسيرات ابن تيمية الذي أسس لموقف إيماني متصلب يرفض كل ما خرج عن المذهب الحنبلي، مارس تأثيرا واسعا في تشكيل تيارات أصولية تحتكر فهم النص القرآني، وتبدع وتكفر كل من خرج عن أفكارها وقواعدها، وبالتالي ينتهي أركون إلى نقد الاجتهاد التقليدي من خلال وقوعه في الأرتوذوكسية، التي تجعل فهم الفقهاء والأصوليين هو الموافق لما أراد أن يقوله النص الأصلي وهو النهائي والوحيد والصحيح وما عداه زيغ وانحراف، ترتب عنه وقوع التفسيرات الكلاسيكية من ناحية أخرى في سياج دوغمائي منيع، لا سبيل إلى التحرر منه، إلا بتجديد فهم التراث و على رأسه النص القرآني، بالاستفادة من آليات القراءة المعاصرة للنصوص التأسيسية بالدرجة الأولى، وعلى رأسها المنهج التفكيكي الذي يفتح باب البحث في المستحيل التفكير فيه ويتحرر من أسر و سياج الممكن التفكير المكرس له من طرف المفسرين اللاهوتيين التقليديين، والذي يظل إلى يومنا هذا حاجزا منيعا يمنع من استشراف دراسة عقلانية وعلمية وموضوعية له.

يركز 'أركون' في نقده للاجتهاد التقليدي وآلياته، على نقد هيمنة الجانب الإيديولوجي في تأسيسه وطرحه للإسلام ككل وفي فهمه للقرآن الكريم، يذهب إلى أن "في الإسلام التفسير التقليدي والممارسات الأخلاقية القانونية السياسية حوّلت بصورة سريعة القرآن والتجربة الدينية التي عنها النبي إلى جملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكيات الضاغطة"⁽¹⁾ وذلك انطلاقا من فهمه للقرآن الكريم والحديث حسب أطر محددة وثابتة تتميز بالقطعية والإطلاقية والجمود وروح الهيمنة مشكّلة في جملة من الحدود فرضها الاجتهاد القديم ما بعد القرن الخامس الميلاد على وجه الخصوص على العقل الإسلامي متعاوننا ومتضامنا مع السلطة،

¹ Mohammed Arkoun et Louis Gardet, l'islam hier et demain, éditions Buchet /Chastel Paris France, P 140.

ليبين أنه مبطن بخلفيات إيديولوجية مرتبة عن تضامنه مع الخطاب الرسمي، يقول عنه أنه: " كما هو معروف ومطبق يسمح برسم الحدود المعرفية للعقل الإسلامي والنتائج المعرفية والأخلاقية والروحية والسياسية لتضامنه الدائم إلى يومنا هذا مع الأنظمة السياسية المركزية مثل: العائلات الكبرى التي تداولت على دار الإسلام منذ حكم الأمويين سنة 661م، وهنا أيضا، هذا الشكل من التضامن لم يكن مرتبطا بالمثال الإسلامي فقط، فهو يميل إلى حقيقة تاريخية وأنثروبولوجية تحضر في جميع الأنظمة السويسرية وسياسية والقانونية في جميع الأزمنة، وهذه الحقيقة هي: من أجل أن يطاع القانون، فانه يحتاج إلى الاعتماد على نظام خطابي للحقيقة يطالب ويراقب بالنظام السياسي القائم⁽¹⁾ بمعنى أن الاجتهاد التقليدي مجسدا في نشاط الفقهاء لم يكن مستقلا عن الأنظمة السياسية والأسر الحاكمة في الدول الإسلامية بل كان يشتغل في إطارها بصورة دائمة ولا يستطيع التحرك إلى في إطار ما يريده النظام القائم، وهو بذلك يرسم حدودا معرفية للعقل الإسلامي وينتهي إلى نتائج محددة في جميع الميادين تخضع للإيديولوجيات وتبتعد عن النظرة العلمية ولاسيما في قراءة النص القرآني وفهمه.

تبعاً لما سبق ينتقد 'أركون' القانون المؤسس على الاجتهاد التقليدي، من منطلق أن هذا الأخير يبينه حسب تضامنه مع الخطاب الرسمي، ليتذرع بأنه مستمد من الشريعة يكون مطلقاً ونهائياً يتمتع بالصحة الدائمة ويجب الخضوع له، وقد تجسد في دول تيوقراطية قديماً كما ظهر عند الأمويين، واستمر إلى غاية الفترة الراهنة، باعتبار المسلمون مازالوا إلى يومنا هذا "يطالبون به اليوم كممارسة معرفية التي تضمن دائماً منهج الفعالية والصحة العقلانية للقانون كأمر مسلم به يغطي علوماً دينية ثانوية يستخدمها رجل القانون كالتحوي العربي، ومجلدات القرآن والحديث والسيرة والتفسير وكتابة التاريخ والجغرافيا، ومنهجية القانون ولاهوتية، ومن هذا المنطلق يسمح رجال القانون والمفتون لأنفسهم اليوم بعدم المراجعة الجذرية لهذه العلوم المؤرخة في العصور

¹ Mohammed Arkoun, Humanisme et Islam –combats et propositions, Editions –barzakh-, Alger, Algérie 2007, P 231-232 .

الوسطى" (1) وذلك لأنها تعبر عن ما يريده النص الأصلي حسب رواها ويمكن الاكتفاء بالآليات الكلاسيكية الممثلة في علوم اللغة والحديث والتفسير... والموروثة لبناء مختلف الأحكام المؤسسة على قوانين تتمتع بالصحة المطلقة ولا تقبل النقاش، ومن ناحية أخرى السلطة الرسمية كانت ومازالت مضطرة إلى الانحياز للمذاهب ما دامت شرعيتها مرتبطة بتطبيق القانون الإلهي ومختلف الدعوات إلى الاجتهاد مجرد تمارين بلاغية يهemin فيها التمجيد والتبجيل والقداسة للفقهاء الذين يبقى الاجتهاد متاحا لهم وحدهم.

فأركون ينتقد الاجتهاد التقليدي الذي مثل فعالية العقل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويرفض تصوراته المختلفة حول ظاهرة الوحي التي بثها وسط الجماهير بمؤسساته المختلفة كالمساجد وغيرها، في شكل معتقدات راسخة كل من يعارضها يكون مصيره التكفير، وهي جملة التصورات المقدسة والمبجلة له بثها علماء الدين والفقهاء بخطب الجمعة والمواعظ والدروس في مختلف المناسبات وبشئى الوسائل، وهي تلك التي تعتبر الوحي القرآني يبقى دائما متضمنا لكل الحقائق تفهم في إطار نصوصه وحدها، ولا يحتاج إلى بحوث علمية أو معالجته كإشكالية فلسفية، ومهما كان هذا التصور صحيحا في اعتبار الوحي القرآني الأخير والكامل حسب عقل كل مسلم معتقد به، إلا أن المعضلة تكمن في جملة المعطيات التي ألحقها البشر به تحت ستار القداسة، وأهمها الاعتقاد أن المعاني الواردة في النصوص الإلهية لا يدركها إلا جملة من البشر المميزون عن غيرهم، وهم وحدهم من يتوصل إلى الحقائق واليقينيات الموجودة فيها بتوفيق من الله تعالى، وهم الفقهاء ومؤسسو المدارس الأصولية الكبرى الذين أسروا التفكير الإسلامي داخل قواعد ثابتة هي وحدها كفيلة بفهم معطيات الوحي في مجالي الشريعة والعقيدة على حد سواء حسب نظر علماء الدين الذين ما فتئوا يرفضون المعطيات الجديدة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية في فهم مسألة الوحي ما عدا فئة قليلة التي تحترم الموقف الفلسفي والعلمي، حيث يقع هؤلاء في مجال التصور اللاهوتي الأرثوذكسي للوحي كظاهرة متعالية مقدسة، تحترق

¹Ibid. p234-235.

فهمها فئة من البشر هم علماء الدين وحدهم، الذين يبلغون الأوامر والنواهي للجماهير الذين عليهم الطاعة والولاء لتفسيراتهم، بحيث تصبح نصوصهم التي حفظها التراث في مرتبة الوحي هي الوحيدة الوصية عنه وعن فهمه.

من خلال نقد 'أركون' لكل من العقل الإسلامي، والإسلاميات الكلاسيكية والاجتهاد التقليدي ومناهجهم، ندرك أن مشروعه في قراءة القرآن الكريم نقدي بامتياز، حسب ثورته على السياج الدوغمائي والأرثوذكسية الذين كان ولا زال العقل الإسلامي رهينا لهما، ومن منطلق نقده لمختلف المناهج والآليات الكلاسيكية في شقيها المنهج الفلولوجي الاستشراقي الممثلة في الإسلاميات التقليدية ومناهج التفسير التقليدية التي ظلت تهيمن على قراءة النص القرآني، بفرض قراءة ثابتة محددة تعتمد الآليات الكلاسيكية المتمثلة في علوم القرآن وعلوم اللغة العربية تحديدا، وتقرأ القرآن الكريم خارج سياق الأحداث وبعيدا عن تغير على مستوى الوقائع والعلوم على حد سواء، وتخفي خلفيات إيديولوجية لا حصر لها، تسترها بقناع القداسة وفي إطار الفهم المتعالي والمطلق والنهائي والصحيح المؤدي إلى الإيمان المطلوب من المسلم، هذه الأوليات هي ما هاجمها 'أركون' بشدة محاولا التحرر من كل القيود و تجاوز ما يمكن أن نطلق عليه الخطوط الحمراء في الفكر الإسلامي، التي انتهت به إلى تأسيس مشروع مازال في بدايته، قطع فيه الأشواط الأولى، هو ما سماه بالإسلاميات التطبيقية فما المقصود بها؟ وكيف جسدت العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة؟

2-الإسلاميات التطبيقية:

تعتبر الإسلاميات التطبيقية عن صلب العلاقة بين آليات الفهم المعاصر والنص القرآني، لأنها ترتبط بتطبيق العلوم والمناهج المعاصرة في قراءته، وهي بمثابة "مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة والنصوص المفسرة

الكبرى" ⁽¹⁾، و تفهم بادئا ذي بدئ في إطار كيفية تعامله مع التراث كأرضية نكتشف من خلاله أزمة المنهج في الدراسات أو القراءات المتداولة في ميدانه وفي حقل النص القرآني الذي يعتبر محوره ومركزه، وتبين حاجة الفكر والواقع إلى تجديده لكي يكون مناسباً للمعطيات والمستجدات، إذ هي تكملة للجانب النقدي الذي سلف ذكره عند 'أركون' حول القراءات الكلاسيكية للنص القرآني، لأنها كرؤية منهجية جديدة "تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشراقية من التعسف بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية من ناحية وللعقلانية الديكارتية من ناحية أخرى" ⁽²⁾ وتعمل من ناحية أخرى على التحرر من السياج الدوغمائي الذي وقع فيه الاجتهاد التقليدي وأتباعه، ويمكن أن نفهم طبيعتها كمصطلح جديد، حسب العناصر التالية:

أ- نشأة الإسلاميات التطبيقية:

يصرح 'أركون' أنه توصل إلى مفهوم الإسلاميات التطبيقية، بعد احتكاكه وتأثره بأبحاث روجيه باستيد "الذي حاول أن يجعل الأنثروبولوجيا تتعدى الوصف إلى النظر في آثار الأوصاف على المجتمعات المدروسة" ⁽³⁾ التي استلهم منها الأنثروبولوجيا التطبيقية وأرسى بها دعائم علم الإسلام المطبق، وعن ظروف ظهورها أكد أنها تريد أن تصحح وضعا قائما، أي أن هناك حالة يعيشها العقل الإسلامي اقتضت ظهورها، أهمها بقاء أسيرا للإسلاميات الكلاسيكية والاجتهاد التقليدي الذين أشرنا إليهما فيما سلف، وحاجته في ظل التطور العلمي وآليات الفهم إلى تحديد وسائل فهمه وفهم نصوصه المؤسسة له وعلى رأسه القرآن الكريم، إذن يذهب 'أركون' إلى أن هناك أوضاع جديدة اقتضت ظهور الإسلاميات التطبيقية وهي واقع المسلمين اليوم الذي تبلورت عنه "الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي تبرز نفسها الآن ليس عند الأقلية من الخاصة، كما كان عليه في الماضي، وإنما أيضا عند الجماهير الشعبية

¹ خليقي عبد المجيد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 24.

² الفجاري مختار، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 247.

³ مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ص 10.

التي تتزايد باستمرار" ⁽¹⁾ لأن واقع المسلمين اليوم يفرض توجه عملي في فهم الرسالة القرآنية تطلبه الخاصة والعامه لفهم مختلف المسائل المطروحة، وذلك بالعودة إلى مجمل الأسئلة المطروحة في الشارع الإسلامي ولدى مختلف الناس بفئاتهم المختلفة في حياتهم اليومية، والتي من دون شك لم تجد صدًى في الدراسات الكلاسيكية ومناهجها، وتطور العلوم والمناهج في الغرب الذي لم يأبه له الفكر الإسلامي حين "يستمر في الارتكاز وإلى حد كبير، على المسلمات المعرفية -ابستيمي- القرون الوسطى وذلك لأنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة. ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته -معنويا- ... إن الإسلاميات التطبيقية تنطلق هنا أيضا من هذه الصعوبات الفلسفية والتيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية والعادية. عندما نجد مسلما يستشهد في محادثة ما بأية قرآنية أو بحديث نبوي كدليل قطعي على محاجته" ⁽²⁾ أي أن الإسلاميات التطبيقية ظهرت كثورة على وضع يعيشه المسلمون اليوم ذلك الذي يعيش في ذهن المسلم أفكارا تفتقر إلى الفعالية عندما تجعل الإسلام والقرآن الكريم تحديدا خاص بالمسلم، يتفوق به على غيره، لغته العربية مقدسة، وأفكاره قطعية ونهائية.. وتبعده عن الواقع العملي والعلمي ومقتضيات ومستجدات عصر الحداثة، وارتبطت الإسلاميات التطبيقية كذلك بالصراع بين الأديان كوضع معاصر حيث تأسست في ظل المقارنة بين الأديان وجعل القرآن الكريم كغيره من الكتب السماوية التوراة والإنجيل متضامنا مع المناهج والآليات المعاصرة.

إن تبلور الإسلاميات التطبيقية عند 'أركون' هي نتيجة للمستجدات على مستوى الواقع من جهة، وعلى مستوى العلم من جهة أخرى، التي اقتضت دراسة الإسلام على وجه العموم، ونصه المحوري ألا وهو القرآن الكريم على وجه الخصوص، بالآليات المعاصرة وعلى رأسها الأنثروبولوجيا الدينية، التي تم بها خطوط الخطوات

¹ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

² المصدر نفسه، ص 55.

الأولى لتجديد فهم النص القرآني، حيث كانت الحاجة إلى تجديد فهمه ماضيا وراهنًا أهم ظروف ظهور الإسلاميات التطبيقية إضافة إلى نقائص الاجتهاد التقليدي ومناهج المستشرقين على حد سواء، فهي جاءت لتصحيح وضع قائم يكرس أتباعهم، الذين على الرغم من سعيهم إلى تجديد مفاهيم ومناهج قراءة النص القرآني لم يستفيدوا من الآليات السالفة الذكر، إذن باختصار يمكن القول أن ظروف ظهور الإسلاميات التطبيقية هي الحاجة الملحة إلى الربط بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة، فما حقيقتها؟ وكيف جسدت ذلك؟

ب- مفهوم الإسلاميات التطبيقية: نفهم حقيقة الإسلاميات التطبيقية عند 'أركون' من زاويتين:

1- من حيث وظيفتها : "تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

- كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومى الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الديانات الأخرى، الموقف المقارن...

- كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للأنتروبولوجيا الدينية كنت قد انخرطت ضمن هذا المنظور المزدوج منذ فترة في عملية قراءة القرآن" (1).

من خلال هذين التصورين تكون الإسلاميات التطبيقية بمثابة آليات ومناهج لدراسة الإسلام ككل ووسيلة لإعادة قراءة نصه المحوري ألا وهو النص القرآني بآليات الفهم المعاصر، بإخضاعه "لحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإهدامه" (2)، حيث تدرسه بطريقة جديدة تتخذ طابعا علميا وعمليا، تمثل ثورة على الفهم التراثي له تحدث قطيعة معه، بقطع الصلة مع النمط السائد في قراءته ذلك الذي يتأسس في إطار تمجيد الإسلام والهجوم على الديانات

¹المصدر نفسه، ص 56.

²المصدر نفسه.

الأخرى، لحساب قراءته في سياق مقارنة علمية موضوعية بين ديانات مستقلة عن عقيدة الباحث، وتكون كذلك مستفيدة من منجزات وآليات الفهم المعاصرة وعلى رأسها الأنثربولوجيا الدينية في قراءة النص القرآني.

2- من حيث طبيعتها: هي " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتمامها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. لقد ارتبطت ظاهرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسانيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلا على أحد أنواعها في الوقت ذاته، فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه (نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، المتمتعة بحياة خاصة كالجواهر الجامدة.

فالإسلام، كأى دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني والبيسيكولوجي (الفردى والجماعى) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسولوجي (أى محل الإسلام ضمن 'نظام العمل التاريخي' لكل مجتمع وانعكاس ضمير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافى (فن-أدب-فكر)."⁽¹⁾ ، هنا يبين أن الإسلاميات التطبيقية هي الاستفادة من آليات الفهم المعاصرة وتطبيقها في فهم الإسلام وقراءة النص القرآني على وجه الخصوص، لأنها البديل المقدم عن للإسلاميات الكلاسيكية مثل ثورة على المناهج الكلاسيكية المنتهجة في فهم القرآن الكريم لحساب تطبيق أصناف العلوم والمناهج التي تبلورت في الفترة المتأخرة وعلى رأسها الدراسة الألسنية والتفكيكية والأنثربولوجية ...، فهي المنطلق الذي يجسد فيه أركان تطبيق مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والمناهج المعاصرة في فهم الخطاب القرآني.

بناء على المنظورين السابقين الذين طرحنا فيهما حقيقة الإسلاميات التطبيقية، ندرك أنها بمثابة طفرة معرفية حدثت في الخطاب الديني، تريد تجاوز إيديولوجية الرفض والتكفير التي نسبها البعض إلى قراءاته الجديدة،

¹ المصدر نفسه، ص 57.

تضم "تعاليم اللسانيات والسميائيات والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي" (1) وتسعى إلى إقحامها لجة البحر القرآني، من أجل تأسيس قراءة موضوعية وعلمية لنصوصه تتماشى ومعطيات الحداثة.

ج- مهام الإسلاميات التطبيقية:

يصرح أركون أنه: "لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر الإسلامي محرر من المحرمات العتيقة (Tabous)، والميثولوجيات البالية، ومحررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من مشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك، نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية، ووسائل، واختيارات مرحلية، وأهداف فئوية، هما: القطب الذي يدعو العرب "بالتراث" والذي ما انفك الوعي العربي الإسلامي عن الحنين إليه (أو ادعائه) حتى يوم، والمدعو أحيانا بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي-زمن السلف-النماذج) ثم قطب الحداثة" (2).

حسب هذا التصريح تكمن المهام الأساسية للإسلاميات التطبيقية في خلق ظروف ملائمة لفكر إسلامي جديد أي أن هدفها تغيير وضع كان ولا زال سائدا، إنه وضع كان ولا يزال يسود الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان ثقافيا وفكريا بالدرجة الأولى فإن له إفرزات سياسية واجتماعية وحتى اقتصادية، جعل أمتنا تتخبط في غياهب التخلف وتعجز عن ركب الحداثة، في مجال موضوعنا يمكن القول أنه الفهم الكلاسيكي وآلياته في مجال النص القرآني الذي هو قطب الرحي في المشروع الأركوني، فمهمة الإسلاميات التطبيقية إرساء دعائم فهم جديد للنص القرآني، يكون متحررا ومنعتقا من السياج الدوغمائي، بقدرته على اقتحام مناطق يحرم

¹ أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 7.

² أركون محمد، تاريخية الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، مصدر سابق، ص 58.

التفكير فيها أو تقع في نطاق الممنوع التفكير فيه، ومن الأسطورة والتعالى الأدلجة كصفات سلبية هيمنت على الفهم العام للقرآن الكريم منذ القرن الخامس الهجري، إذن فالجمال الأول للإسلاميات التطبيقية هو تكملة النقص الثقافي للإسلاميات الكلاسيكية وتجاوز الاجتهاد التقليدي في ميدان التراث، دورها الجوهرى هو تأمل الحالة الراهنة للبلدان العربية الإسلامية والتي محورها النقص في الدمج والتفاعل الإيجابي بين معطيات التراث ومقتضيات الحداثة، وذلك بتقديمها لآليات ووسائل فهم المسألة عن طريق التفحص التاريخى والسويولوجى والأثنولوجى والألسنى (اللغوى) والفلسفى، وتجاوز البحث.

كما يؤكد 'أركون' أن مهمة الإسلاميات التطبيقية، هي فتح مجال المنسى واللامفكر فيه والمهمل والمهمش والمقصى والمسكوت عنه، ويثير فيه مسألة المؤلفات التي تنساها المؤرخون والمدونون بفعل البتر التاريخى، ومما لاشك فيه أنه هنا يريد فتح باب موصد بإحكام إيدولوجى حسب تصوره يظهر في مجال القرآن الكريم في النسخ الأخرى التي تبلورت في وجوده الأول، و التي رميت في بحر النسيان المفتعل بفرض نسخة واحدة للقرآن الكريم منذ القرن الرابع ، وهدفها "طرح المشاكل التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمى منذ الأمويين، نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآنى وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوى، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكيل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتب المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالى الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن مخلوق هو أم معاد خلقه (أي غير مخلوق)"⁽¹⁾ هنا يتبين أن النص القرآنى هو محور إشكالية اللامفكر فيه الذي تهتم به الإسلاميات التطبيقية، لأن اهتمامتها تنصب " على مواضيع لم يفكر فيها من قبل، أو مستحيل التفكير فيها كمسألة تاريخية النص القرآنى، وتشكله ومسألة الوحي " ⁽²⁾، أي أنها تفتح مناطق جديدة في فهمها للتراث وفي تعاملها مع النص القرآنى، وهي في جوهرها تلك التي همشت واستبعدت بفعل عوامل إيدولوجية، تحطم من خلالها ما

¹ أركون محمد، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 19.

² خلىقى عبد المجيد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكرى، مرجع سابق، ص 25.

يسميه أركون بالمستحيل التفكير فيه، وهي تلك المواضيع التي اعتبرت ولا تزال خطأ أحمرًا أي لا يمكن مناقشتها والتي تدخل في معظمها في قداسة وتعالى الخطاب القرآني وفصله عن البشري والتاريخي والثقافي.

كما "تتصدى الإسلاميات التطبيقية في إطار دراستها للحاضر، لمهمتين أساسيتين كرس لهما المؤرخ والمفكر العربي جهدا كبيرا وهما دراسة التراث والحداثة" (1) التراث عندما تسعى إلى العودة في معطياته المختلفة انطلاقا من النصوص المؤسسة له كالنص القرآني والحديث وصولا إلى التفسيرات الملحقة به في الفترة الراهنة، حيث تدرس مختلف الجوانب المكونة له دون قيود أو حدود، أما الحداثة فتكمن في أن غايتها هي إقامة روابط حية معه، طبقا لاستفادتها من المناهج والآليات المعاصرة في الفهم ومحاولة نقلها إلى فهم التراث الإسلامي ككل والنص القرآني على وجه الخصوص، فهي تقدم مجموع الأدوات والآليات التي أصبح 'أركون' بموجبها يتبع "المنهجية المتعددة الاختصاصات التي تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية، كالألسنية وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا، والتحليلات الفلسفية الجديدة، كالتفكيك عند جاك دريدا والتحليل الأركيولوجي عند ميشيل فوكو" (2) ليس في فهم التراث الذي خلفته القراءات المختلفة للقرآن وللإسلام ككل، بل للنص القرآني ذاته الذي يعتبر محور مهمتها في إرساء فهم عميق ودقيق له.

بعد إلقاء هذه النظرة المقتضبة على الإسلاميات التطبيقية، ندرك أنها بصورة أخرى تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، تمثل ثورة على الإسلاميات الكلاسيكية والاجتهاد التقليدي وآلياتهما، وهي الحفر والتنقيب بلا رقيب في كل ما يتعلق بالوحي القرآني، لأنها تعبر عن دراسة أركيولوجية لا تبالي بالمنوع وتقتحم لجة المنسي والمهمش في ميدانه، وهي فهم عملي ودراسة تطبيقية للإسلام ولنص المؤسس له وهو القرآن الكريم، تكمن مهامها الكبرى في إرساء دعائم بحث مميز في فهم الإسلام والقرآن الكريم، يتسم بأنه: حر وعملي أي منعتق من الإيديولوجيا ومحايث للتاريخ والواقع، وثوري جديد أي مخالف لما هو سائد ومرسخ

¹ بغورة الزواوي ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 68-69.

في الأذهان من تصورات افتخارية وتبجيلية وميثولوجية، دقيق وعميق أي أنه يستعمل آليات علمية دقيقة في القراءة لكن في الوقت نفسها لا تكتفي بالسطحية بل تغوص في أعماق الظواهر الدينية، وباختصار يمكن القول أن لإسلاميات التطبيقية ثورة منهجية في حقل فهم النص القرآني، لأنها " بقدر ما هي علم، هي منهجية كذلك،...منهجية متعددة الجوانب تجمع بين القراءة التاريخية -الأنثربولوجية باعتبارها قراءة لغوية تدخل معامل التاريخ في الحسبان، والقراءة الألسنية السيميائية الأدبية وهي قراءة مزدوجة : عمودية من حيث تركيزها على بنية النص والتفاعل معه، وأفقية من حيث كونها تشير إلى التناسل الحاصل بين النص القرآني ونصوص أخرى سابقة له. كما أن هذه المنهجية تستخدم المنهج المقارن داخل ما أسماه أركون بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي، بهدف القيام بنقد جذري لجميع أشكال العقلنة، تطال الديانات التوحيدية الثلاث من منظور "الزمان الطويل"، وذلك عبر حلحلة التابوهات واختراقها بهدف تجاوزها"⁽¹⁾، وبالتالي فالإسلاميات التطبيقية تمثل ثورة على المناهج الكلاسيكية في فهم النص القرآني على وجه الخصوص، تقوم على تطبيق مختلف آليات الفهم المعاصرة في قراءته وفهمه، فكيف طبقها أركون في ميدانه؟

¹خلفي عبد المجيد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 28.

المبحث الثالث: تطبيق آليات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني.

تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم عند 'أركون'، يعبر عن مشروع بعيد المدى لا يزال في بدايته، يطمح أن يحمل مشعله بعد وفاته الأجيال اللاحقة في الدول الإسلامية، التي يرثي لحال العلوم الإنسانية والاجتماعية فيها، ملحا على تكوين النشء فيها في الكثير من المناسبات، يقول: "ألح على التكوين العلمي والفكري للأجيال الطالعة في البلدان الإسلامية وأعطيتها الأهمية القصوى. لماذا؟ لأنني اكتشفت أن مستوى التعليم الثانوي والجامعي بعيدا جدا عما يجب أن يكون عليه خاصة فيما يتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع" (1)، لماذا هذا الإلحاح؟ لأنه هو من يمكن الجيل اللاحق من التحكم في الآليات المعاصرة من حيث مصطلحاتها وتقنياتها وإكمال مهمة لا تزال في بدايتها وهي تطبيقها في قراءة النص القرآني، لأن ما "فعله أركون، بخصوص النص القرآني، هو أنه خاض تجربة علمية ومعرفية غير مكتملة العدة رغم تزوده بكل ما يمكن أن يقع في طريقه من أدوات الحفر، ومنهجيات التفكيك، وتقنيات التفكيك" (2)، ولكن هذا الحكم لا يعني أن أركون لم يلق نظرة شاملة وموسعة على العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة، بل يمكن القول دون مبالغة أن اهتمامه بهذه المسألة كان الأكثر شساعة واتساعا مقارنة مع أقرانه، لأن محاولته الاستفادة منها كانت الأكثر غنا وثراء، على مستوى التنوع والتعدد المنهجي من ناحية، وعلى مستوى التطبيق المباشر للمناهج والآليات في فهم سور قرآنية مختلفة من ناحية أخرى، ففيما تكمن آليات فهم النص القرآني عند أركون؟ وكيف استعرضها في قراءة سورة الفاتحة كنموذج للنصوص القرآنية؟

1-آليات الفهم والنص القرآني:

تميز تطبيق آليات الفهم المعاصر عند 'أركون' في مجال قراءة النص القرآني، بالتشعب والتفرع، حيث ألح على تطبيق جميع آليات نقد النصوص ومختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية كما وجدت في الفترة المعاصرة في

¹أركون محمد، القرآن، مصدر سابق، ص 8.

²فانصو وجيه وآخرون، محمد أركون-المفكر والباحث والإنسان- مرجع سابق، ص 84.

فهم الخطاب القرآني، وبلور من خلالها جملة من القراءات المؤطرة ب "تعاليم اللسانيات والسميائيات والأنثربولوجيا والسوسيوولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي" ⁽¹⁾ وأهمها ما يلي:

أ- القراءة التفكيكية للنص القرآني:

من أجل الوصول إلى قراءة تفكيكية للنص القرآني، استعان 'أركون' بالدراسات الألسنية والسميائية والأنثربولوجية والتاريخية، وذلك لأن غايتها القصوى هي الكشف عن المسكوت عنه والمهمش والمنسي والممنوع التفكير فيه حول مختلف المسائل المتعلقة به ، وبالتراث الإسلامي ككل، الذي طبق فيه " قراءة تفكيكية تكتشف تعدديته التي حاولت الأرثوذكسية تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها" ⁽²⁾ تقوم على تضافر مجموع آليات الفهم المعاصر في قراءته وأهمها الدراسة الألسنية والسميائية والتاريخية والأنثربولوجية...، التي كانت غايتها ليس تفكيك ما خلفته قراءات النص القرآني عبر التاريخ فحسب، بل تفكيك هو ذاته كنص تأسيسي ومحوري.

والتفكيك عند 'أركون' هو ما كان ينقص الباحثين الكلاسيكيين المتعاملين مع التراث والقرآن الكريم تحديداً، وذلك لأنهم "يستنفذون كل جهودهم في جمع الوقائع والأخبار دون أي تحليل تفكيكي في حين الآخرين يستمتون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية والتفكيكية النقدية" ⁽³⁾ أي أنهم كانوا يفتقرون في نظره إلى تفكيك النصوص باكتفائهم بجمعها ، وقد جعل هدفه الأسمى "من قراءة القرآن ليس تعويم المعنى، ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه" ⁽⁴⁾ ، أي البحث في أصول القرآن الكريم وكيفية تشكله وإنتاجه كخطاب، وبالتالي "أركون هو

¹ أركون محمد، القرآن-من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 7.

² أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 112.

³ أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة العلمية، مصدر سابق، ص 88.

⁴ حرب علي ، المنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 120.

أبرز مفككي النص القرآني، والعقل اللاهوتي الذي جسده أو انبنى عليه.⁽¹⁾ إذ يفكك التصورات اللاهوتية الملحقمة تلك التي تتعلق بتعالیه وقداسته ولاهوتيته ويحاول إحياء مجمل المواقف والاعتراضات التي طمست في عهد النبوة حوله، تلك التي تتعلق بالمصاحف المحروقة والمصحف الرسمي وموقف المشركين منه من فئات قريش واليهود والمجوس.

ب- القراءة السيميائية - الألسنية:

يقصد 'أركون' بالقراءة السيميائية - الألسنية للنص القرآني، تلك التي تهدف إلى فهم اللحظة اللغوية التي تبلور فيها النص القرآني من حيث مكوناتها ودورها في تشكيل الدلالات الحافة والخفية، والتي تتضمن آيتين أو منهجين هما: الألسني والسيميائي، الذين بدأ الاشتغال بهما في الفترة المتأخرة من القرن العشرين أي بعد استفادته من التطور الحاصل في مناهج النقد الأدبي، الذي عرف ازدهارا كبيرا في النصف الثاني من القرن العشرين، يقول: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي"⁽²⁾ وذلك بتوظيفهما في قراءة سور وآيات قرآنية مختلفة على رأسها سورتي الفاتحة والكهف.. من أجل تجاوز التفسير الأرثوذكسي له ذلك المؤسس على القراءة الحرفية لمضامينه، وبناء قراءة جديدة له تركز على البحث فيما سماه بالدلالات الحافة أو المحيطة التي تحيط بفهمه ومختلف المعاني المتولدة عنها، وبصورة عامة يصرح 'أركون' أن القراءة الألسنية-السيميائية للنص القرآني، تهدف إلى "إبراز الصفات اللسانية واللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوي"⁽³⁾ (*)، تلك التي تهدف إلى تحرير القرآن الكريم من هالة القداسة وسياس الإيديولوجيا ودوغما الحقيقة واحتكار النص، حسب ما تقدمه هاتين القراءتين له.

¹ المرجع نفسه، ص 120.

² أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني - مصدر سابق، ص 5.

³ المصدر نفسه، ص 5.

أولاً:- القراءة السيميائية:

ترتبط بالتحليل السيميائي الذي "يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها"⁽¹⁾، أو بالسميولوجيا التي توفر أهم آليات فهم النص القرآني في مستويات مختلفة يتشكل في إطارها المعنى، وذلك حسب الدور الحاسم للغة السيميائية في تحديد مكوناته، والتي مفادها أن "كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أسس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنىه دراماتيكية أو مسرحية مثيرة. وهذه الأحداث هي:

1- الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة.

2- بعض اللذين توجه الله إلهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها، والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية فقط، بعض الأشخاص الملهمين جيداً يقبلون بالرسالة تماماً. وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله.

3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في دار الآخرة، ويعاقب العصاة وينبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبتس المصير"⁽²⁾، هذه المقومات الثلاثة هي ما تحيل إلى البنية والسيميائية والدلالة للخطاب القرآني في مجمله.

كما يدعوننا 'أركون' إلى الاستعانة بقواميس لغوية خاصة بالمصطلحات -غريماس للمتفرنسين وفونتانا للأجلوفونيين من أجل تعلم أجديات المنهج السيميولوجي، الذي يجعلنا ندرك البنية السيميائية الموجودة في الخطاب القرآني أي البنية الدلالية الموجه لمختلف أنماط الخطاب كما توجد فيه، سردية قصصية، ترتيبية

*الخطاب النبوي يرتبط عند 'أركون' بكل النصوص المجموعة في العهد القديم والأنجيل والقرآن، أي أنه يصطلح على البنية اللغوية والسيميائية للنصوص بعيداً عن الفهم اللاهوتي والعقائدي لها، كنظرة تجسدت منذ القدم أي قبل النظرة اللاهوتية، ولكن همشت وطمست لحساب التصور اللاهوتي.

¹أركون محمد، القرآن-من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص6.

²المصدر نفسه، ص35.

تسيحية، تشريعية، إقناعية، جدلية صراعية، استهزائية... هذه المصطلحات التي نعتها 'أركون' بالجافة والصعبة، رأى أنه تمثل بديلا للمصطلحات اللاهوتية، ولا مناص من الرجوع إليها لفهم المعنى الخاص بكل سورة أو آية -الوحدة النصية كما سماها-.

وهنا من المؤكد أن القرآن عند 'أركون' قد "أحدث تجديدا معنويا سيمانتيا عن طريق استخدام المجاز"⁽¹⁾ وذلك لأن العودة إلى المجاز الوارد فيه، يجعلنا ندرك رمزية اللغة الدينية وانفتاحها الدلالي اللامحدود، فهو يفهم سيميائية النص القرآني على مستوى البنية الكلية للغة القرآنية من جهة مكوناتها: مرسل -وسيط -مستقبل -جماعة -تأويل، وبالخصوص من جهة أنها تحول العالم إلى علامات كلية متجزئة إلى علامات فرعية هي الآيات، ووفق المقاربة السيميائية يمكن العودة إلى الأصول الأولى للخطاب القرآني، وفهم مكوناته من ألفاظ وعبارات القرآنية بصورة جديدة تتجاوز القراءة الأسلوبية الكلاسيكية وخاصة عندما تخرج عملها بالتحليل الألسني، فما طبيعة القراءة الألسنية للقرآن الكريم؟

ثانيا: القراءة الألسنية:

يبين 'أركون' أهمية المقاربة اللسانية في استعادة اللحظة الأولى التي تشكل فيها النص القرآني من حيث لغته وما تحمله من أسماء وألفاظ وأفعال وحروف وبنى صرفية ونحوية، ويؤكد أنها مازلت في بدايتها وأنها تتميز بالتنوع والتشعب، لذلك أشار إلى أنه يأخذ منها ما يفيد في مجال القرآن الكريم من أجل تفادي الربط التعسفي بينهما، يقول: "أني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولد آثارا للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولد تشكيلا معينا للوعي،.. في الواقع أنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام وليس اللغة"⁽²⁾ هنا يبدو تأثيره ب'دوسوسير' ودعوته إلى التمييز بين الكلام كظاهرة فردية

¹ أبوزيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 118.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية-، مصدر سابق، ص 230.

يخلق الفرد، واللغة كظاهرة اجتماعية مستقلة عن الأفراد وتفرض نفسها عليهم، في مجال القرآن الكريم هدف الألسنية بيان كيف تتولد المعاني من كلماته على وجه التحديد.

يؤكد 'أركون' أن غاية التحليل الألسني هو التخلص من النظرتين اللاهوتية والإيديولوجية اللتان ظلتا تهيمنان على فهم النص القرآني، نتيجته هي استخلاص بعض الخصائص المشتركة للوظيفة النبوية التي يعتبر القرآن الكريم في إطارها خطابا نبويا، يفهم في إطار جملة من الخصائص يحققها التحليل الألسني والتي تقوم على دراسة: "بنية العلاقات بين الأشخاص (أو الضمائر) داخل الجملة الواحدة أو النص الواحد (آية واحدة أو مجموعة من الآيات). التركيبة المجازية للخطاب الديني. الزمكانية الأسطورية (أي البنية الأسطورية للزمان والمكان في القرآن مثلا أو في الخطابات الدينية الأخرى). المنظور الأخروي للقيم المعنوية أو السيميائية (أي مضمون الآيات الدينية مقابلة لها بشكلها وطريقة صياغتها البيانية)" (1).

واعتمد 'أركون' بصورة كبيرة على الألسنية في التمييز بين الشفوي والمدون في الوحي القرآني، حيث ينتقل إلى "حمل النص القرآني المقدس الأول من مجاله اللاهوتي إلى المجال الساني التداولي ويخضعه لدراسة أدبية تداولية إذ إن تأسيس التصور الذي يفصل بين القرآن والمصحف يؤدي إلى ضرورة اعتبار القرآن الحقيقي هو القرآن الشفهي وليس المدون" (2) و يفكك كذلك كلمة قرآن ويرى أنها لا تعني الكتابة، وبذلك أراد أن يؤسس لدراسة خاصة لكيفية التلفظ في القرآن منذ وجوده الأول مع النبي صلى الله عليه وسلم.

كما ينطلق 'أركون' من التحليل الألسني لفهم النص القرآني، لأنه يمثل عنده مرحلة منهجية أولية ضرورية قبل القيام بأي تفسير أو تأويل له. "وهذه المنهجية تذكر بالمشروطة اللغوية للنص، بما في ذلك نص الوحي. فهو مكتوب بلغة بشرية معنية، وخاضع لإكراهاتها النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية، كما أنه خاضع

¹ أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 87.

² الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، مرجع سابق، ص 126.

للإكراهات السوسبولوجية والثقافية للبيئة التي ظهر فيها"⁽¹⁾، كما يفهم التحليل الالسنى عنده حسب عدة مستويات، "المستوى الأول هو التحليل النحوي أو القواعدي حيث يهتم بدراسة صائغات الخطاب ومشكلاته- كشبكة الضمائر والعلاقات فيما بينها، والأسماء والأفعال، والنظم والإيقاع، والنموذج الفاعلي أو العامل...- وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها هي التي تفسر آليات الاشتغال النحوية والمعنوية لذلك النص. يضاف إلى التحليل اللغوي النحوي، ثلاثة جوانب كبرى في خطاب القرآني، هي تركيبته المجازية، وبنيته السيميائية أو الدلالية، وتداخلته النصانية مع النصوص الأخرى المقدسة"⁽²⁾.

يعبر التحليل السيميائي والألسني عن خطوتين جوهريتين لقراءة النص القرآني، التي تسمح للباحث فيه التحرر من هالة القداسة التي ظلت تحيط به، والأحكام اللاهوتية والمسبقة التي تحيط بفهمه، من أجل مقارنته لغويا على أوسع الحدود، عن طريق استبعاد اللغة الأرثوذكسية والخروج من السياج الدوغمائي والتحرر من أدلجة الفهم، لحساب لغة منفتحة على جميع مظاهر اللغة الإنسانية ومختلف الدلالات التي تنتهي إليها عندما تقرأ القرآن كعلامات، باختصار الدراسة الألسنية-السيميائية تنظر للنص القرآني كنص لغوي مؤلف من كلمات أي حروف وأسماء وأفعال ومن تركيبات لغوية ونحوية وبلاغية وعلامات تقرأه مثل النصوص الأخرى بعيدا عن هالة القداسة .

ج-القراءة التاريخية-الأنثربولوجية:

يستعين 'أركون' بالقراءة التاريخية-الأنثربولوجية في فهم النص القرآني، عن طريق العودة إلى الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية...التي صاحبت بل وساهمت في تشكله الأول، ويرى أنها الشرط الأول لتحقيق فهم موضوعي له بعيد عن الأدلجة وهالة القداسة، وذلك حسب منهجه الحفري الهادف إلى التنقيب في الطبقة

¹الأندلسي محمد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص115.

²المرجع نفسه، ص 115.

الأولى التي تشكل غور وأرضية لا مفر من اكتشافها لإدراك الترسيبات الناتجة عنها فيما بعد، وهي مهمة تتجلى في قراءتين متكاملتين:

أولاً: القراءة التاريخية:

يصرح 'أركون' في الكثير من المناسبات: "أنا مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفاً"⁽¹⁾، وذلك لأن التاريخ كآلية لفهم مختلف حيثيات الخطاب القرآني، يعتبر أهم الأدوات المستخدمة عنده في فهم مختلف أسرار النص القرآني من جهة والنصوص المضافة له من جهة أخرى، إذ يشيد بعمل المؤرخين من أمثال فوريه الذي يعتبره مؤرخاً وليس فيلسوفاً، الذي تبين عنده أن " الثورة الفرنسية حدث تاريخي معقد جداً ومؤثر جداً ولد تأويلات وتفسيرات شديدة التعدد والاختلاف...، يمكن أن نقارن هذا الوضع بما حصل عندنا للنص القرآني ذاته. فالنص القرآني قد ولد عشرات التفسير والأدبيات التأويلية منذ ظهوره وحتى اليوم، أي طوال عدة قرون من السنين. وتراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا احترقنا كل الطبقات الجيولوجية المترابطة، كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا"⁽²⁾ وهنا يؤكد أن الثورة الفرنسية تثير وضعا مماثلاً لما حصل للقرآن الكريم عندما تكون حادثاً معقداً ومتشابكاً يثير تعدد التأويلات، وهذا التماثل يبين أن القرآن حادثة تاريخية يفهم كنص أول تأسيسي وفي إطار كل النصوص اللاحقة له حسب تسلسل زمني وكأحداث مرتبطة بمقتضيات وحاجات اجتماعية وسياسية وثقافية، يجب تعريفها والكشف عنها وهي من اختصاص المؤرخ وليس الفيلسوف لأن "الفيلسوف يجيء فيما بعد يجيء لكي يستنتج النتائج العامة من العمل التاريخي والنتائج التجريبية المحسوسة التي توصل إليها المؤرخ"⁽³⁾، إذن يبدأ فهم التاريخ كآلية لفهم النص القرآني عند 'أركون' بإدراك وظيفة المشتغل عليه كمؤرخ قبل أن

¹أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 231.

²المصدر نفسه، ص 232.

³المصدر نفسه، ص 233.

يكون فيلسوفاً، هذا الموقف يتضمن تفاصيل من الصعب حصرها أو تحديدها، لأنه من ناحية أخرى لا يأخذ التاريخ بمفهومه الشائع كتجميع للوثائق و الحوادث بقدر ما يهتم بأشكلة تاريخية النص القرآني والنقد التاريخي كنهج لفهمه.

إضافة إلى ما سبق يمكن القول -أن أهم صفة أصبحت ملحقة بالقرآن الكريم عند مختلف المشتغلين بالقراءة الجديدة للنص القرآني، وعلى رأسهم 'أركون' هي القول بتاريخيته^(*)، وهي إذا ما كانت تربط فهمه بعلم التاريخ كآلية جوهرية فإنها عند فيلسوفنا تطرحه في إطار جديد، يتجاوز مفهومه التقليدي الذي يجعله تجميعاً لوقائع وأحداث أو مجرد تاريخ اقتصادي إلى التاريخ الجديد الذي توصلت إليه مدرسة الحوليات الفرنسية، والذي يمكن القول أنه دراسة حفرية أركيولوجية للتراث تستمد أسسها من 'ميشال فوكو'، تقوم على التفريق "بين تاريخ الأفكار الذي يقوم على السرد، وتاريخ الأنساق الفكرية الذي يقوم على المشكليات"¹ بحيث يدعوا إلى العودة إلى الحفر في كل طبقات تشكل هذا الكم الهائل من التراث الإسلامي، مركزاً على الطبقة الأولى التي تشكل فيها الخطاب القرآني، أي زمن الوحي مؤكداً أنه ينبغي "علينا أن نخترق بدءاً من المعارف المتجمعة في الإتيان-الطبقات الرسوبية للخيال الإسلامي المتشكل خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى من أجل أن نصل إلى زمن الوحي"⁽²⁾. كما انطلق من تأسيس نظرة تاريخية للقرآن الكريم، تتعامل معه كوقائع وأحداث تشكلت في إطار الأحوال التاريخية التي نزل فيها والتي تتجاوز قداسته، تتضمن كل التفاصيل المتعلقة به بما فيها مواقف الرافضين له، بحيث يقول "أن الخطاب القرآني قد صيغ (أو ركب) لغويا بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين كانوا يرفضونه

*القول بتاريخية النص القرآني تترتب عنها مختلف الصفات الأخرى التي الحققت به، كالقول بواقعيته ونسبيته، كما أنها أساس فهمه كحدث وظاهرة يركزها بل ويشترطها مختلف دعاة الآليات المعاصرة في قراءته.

¹ بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 69.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 257.

بوصفه كذبا، أو اختراعا شيطانيا يرمي إلى تدمير التقاليد، والعقائد، والنظام الاجتماعي السائد" (1)، أي أنه نظر للقرآن كخطاب كمرحلة تاريخية متعددة الوشائج، يبين أركانها مرفوضة من طرف الأرثوذكسية الإسلامية التي ترفض كل أشكلة للمرحلة الأولى، وبالخصوص التي تشكل فيها المصحف بحيث يرى أنها عرفت نزاع صفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف عندما حددت وأطرت من طرف الجهاز الرسمي الذي جيش مجموعة من العلماء بألوانهم المختلفة فقهاء ومحدثين ومفسرين و كتاب تاريخ...

وصفة التاريخية كسمة جوهرية يضيفها 'أركان' على القرآن الكريم، تعبر عن نقلة نوعية في التعامل معه كوحي أو كخطاب يتجاوز حدود المدون في النص، لأنها تعود بنا للحظة الحاسمة التي تشكلت فيها نصوصه و تجعلنا ندرك النصوص الأخرى المضافة لها، فهي ضرورة ابستمولوجية ومنهجية تقتضيها المناهج المعاصرة من أجل تطبيقها في القرآن الكريم، لأن أي "معالجة التاريخية بشكل جدي (بالمعنى الفلسفي)، يعني القبول بتطبيق القرارات المنهجية والأبستمولوجية التالية على القرآن، وعلى ما كنت قد أسميته بالتراث الإسلامي الكلي" (2)، تلك القرارات يفصلها في مجموعة من القرارات المنهجية المهمة جدا في قراءة النص القرآني مترتبة عن إلحاق صفة التاريخية به، وهي التي سنحاول تلخيصها نظرا لاتساعها، إذ يترتب عن إضفاء صفة التاريخية على للوحي القرآني العديد من المسائل المهمة لفهمه فهما موضوعيا ومعاصرا، منها إعادة اكتشاف اللحظة الأولى، وتفحص نقدي للفترة التأسيسية أي القرن الأول الهجري، وكشف خبايا التبولوجيات القديمة وما ما تخفيه من إيديولوجيات، وفتح أفاق بحث حر ومتفتح يتجاوز الميثولوجي والمتعالي، والنهائي والثابت في فهم القرآن الكريم لحساب فهمه في إطار الأحداث المرحلية والظروف المصاحبة والتي تعتبر المنطلق الأول لربطه بالآليات

¹ أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 21.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، مصدر سابق، ص 120.

الجديدة "كتاريخ الأديان والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينية والبيسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات" (1).

إن الآليات السالفة الذكر والتي ترتبط بصفة التاريخية الملحقة بالقرآن الكريم، تفهم في سياق ما يسميه 'أركون' بالنقد التاريخي الذي اعتبر الحديث عنه كمنهج مناسب لقراءة النص القرآني أصبح أمرا ضروريا لكشف اللامفكر فيه والمسكوت عنه، رغم أنه كان ولا يزال يلاقي الكثير من الرفض والاستهجان والردود السلبية، لأن "النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقهاء، والذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة كان قد أثار، ولا زال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر أنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية" (2) أي أن هذا المنهج أكثر الآليات حساسية وخطورة في مجال القرآن الكريم لأنه يحدد مختلف الرؤى المؤدجلة حوله تلك التي تتحرك في مجال المطلق والمتعالى والفوق تاريخي في فهمه، ويحاول عن طريق النقد التاريخي للنص القرآني، "إعادة كتابة قصة تشكله، أي نقد القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثوذكسي" (3) أي العودة لقضية تدوين المصحف منذ العهد العثماني وما أحاط بها من ظواهر، بالاستناد على الوثائق التي يعسر العثور عليها حسب حساسية الموضوع وخطورته.

ثانيا: القراءة الأنثربولوجية:

يربط 'أركون' الأنثربولوجيا بقراءة النص القرآني في مشروعه المسمى بالإسلاميات التطبيقية التي "تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للأنثربولوجيا الدينية" (4)، ويبين أنها محل رفض واعتراض من طرف اللاهوتيين والأرذوكسيين، ناطقا باسمهم مبينا أنهم يتذرعون ويزعمون - "أني أريد أن أحتزل كلام الله إلى مجرد

¹ المصدر نفسه، ص 121.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، مصدر سابق، 1996، ص 119.

³ كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، المغرب، ط1، 2011، ص 260.

⁴ المصدر نفسه، ص 56.

مشروع أنثربولوجي، مهدد بالإغراء الوضعي" ⁽¹⁾ أي أنها تنافي وقداسة وغيبية النص القرآني وتسعى إلى أنسنته، وهي عدة منهجية أفرزها التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والمناهج المعاصرة، تقوم في جوهرها على نقد وتحليل الوقائع التراثية والنظر إلى الخطاب الديني والقرآني كظاهرة تقبل التحري النقدي والتحليل العلمي أي تشتغل على القرآن الكريم ك"حادث لساني ثقافي ديني" ⁽²⁾، أي ظاهرة أنثربولوجية تعبر عن واقع ثقافي إنساني يفصل بين مرحلة الفكر المتوحش بتعبير 'ليفي شترواس' والذي يمثل ما عرف بالجاهلية، عن الفكر العالم أو الثقافة العالمة التي تعبر عن مرحلة ما بعد الجاهلية تحمل معتقدات وطقوس وشعائر وشرائع وقيم جديدة.

وأركون يقدم للقرآن الكريم مفاهيم جديدة وعلى رأسها الحدث القرآني والظاهرة القرآنية كمفهومين مناسبين لربطه بالدراسات الأنثربولوجية يصرح أركون أنه: "ينبغي أن نخرج الظاهرة القرآنية من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الأنثربولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في حوض البحر المتوسط، وأقصد بذلك النطاق الجغرافي -التاريخي الجغرافي- الثقافي لما يمكن أن ندعوه مؤقتاً بالمجال المتوسطي" ⁽³⁾ هنا يؤكد أركون على أهمية الأنثربولوجيا التاريخية في فهم القرآن الكريم، مبيناً أن مسأله يمكن أن تقرأ حتى في إطار الثقافات الشرقية القديمة حسب دراسة أنثربولوجية تطلعنا على المقاربة بين عناصرها المختلفة وما تضمن في القرآن الكريم، كما هو الحال مع قصة الطوفان التي وجدت في ملحمة جلجامش، والمسائل المتعلقة بالتوحيد الواردة في الديانات الشرقية القديمة وفي اليهودية، ولا يقف أركون عند حد التنظير بل يلجأ إلى الجمع بين النظر و التطبيق وذلك بالعودة إلى قراءة مختلف سور القرآن الكريم بالأدوات المعاصرة وعلى رأسها الأنثربولوجيا التاريخية والدينية التي قرأ بها عدة سور قرآنية كالفاتحة.

¹ أركون محمد، القرآن -من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-، مصدر سابق، ص 111.

² - Arkoun Mohamed , pensée arabe, La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, 1975, p7 .

³ أركون محمد، الخطاب الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 73.

ويرى 'أركون' أن الأنثروبولوجيا تدرس الإسلام كظاهرة تتنوع في عناصرها وتأثيرها على الوسط أو البيئة العربية الإسلامية، كما أنها تمثل علما "يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى، بروح متفتحة ومتفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"⁽¹⁾ وهنا من شأنها أن تجعلنا نصل إلى قراءة للقرآن الكريم، نصبح من نقر بالتنوع الثقافي، ونفتح على الآخر، ونبني علاقات مبنية على التسامح والحوار المتبادل لمواجهة ظواهر التطرف والإسلاموفوبيا...، كما أن هناك أنواع من الأنثروبولوجيات في نظر 'أركون' كل واحدة لها أهميتها الخاصة في فهم النص القرآني، وأهمها: -الأنثروبولوجية الدينية وهي التي تعنى بدراسة كل الأديان وتقييم مقارنات فيما بينها من أجل معرفة النقاط المشتركة فيما بينها، أي أنها تقوم على فهم الظاهرة الدينية في بعدها الأنثروبولوجي أي البعد الإنساني العام، وهي كذلك أحد العلوم الإنسانية والاجتماعية التي "تحرر التكنولوجيات والفلسفات من اجترارها للقيم المحصورة بدين واحد، وبمسار تاريخي واحد وبقدر طائفي واحد"⁽²⁾ وهو يجعلها تربط النص القرآني بالنصوص الأخرى في إطار الربط بين الديانات، والأنثروبولوجية الثقافية وتعنى بدراسة كل الثقافات وتقييم مقارنات فيما بينها من أجل معرفة الأواصر التي تجمع بينها، والتي يبين أن منهجيتها هي الأصلح للاستخدام اليوم، لأنها "تدرس جميع الثقافات البشرية وتقرن بينها، رافضة تفصيل إحداها على الأخرى بشكل مسبق"⁽³⁾ وهنا تمكننا من فهم البعد الثقافي العام والخاص للنصوص القرآنية كما أشار إليه أبو زيد.

إضافة إلى ما سبق يؤكد 'أركون' أن "المنهجية الأنثروبولوجية لا تهتم فقط بالوقائع والأسماء والأحداث التي تحصل في وضوح النهار، وإنما تهتم أيضا بالجوانب الغامضة والمخفية من تاريخ المقارن الأديان، والثقافات والحضارات، إنها تهتم بالوظائف الرمزية، وعمليات الإبداع المجازي، والأسطورة، والمخاتلة، والأدلجة والتقدیس،

¹أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ص 6

²أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 46.

³أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 5.

والتعالى" (1) ، وهنا يمكن الاستفادة منها في إدراك حقيقة الوحي القرآني وما لحقه من ظواهر الأسطورة والأدلة... وكل ما أضفاه أو أضفاه الإنسان عليه.

من خلال استعراض آليات الفهم المعاصر عند 'أركون'، ندرك أنها تميزت بالتنوع والتعدد عنده في مجال قراءة النص القرآني، وهي إن كان التفكيك محوراً كطريقة لاقتحام مجال الممنوع التفكير فيه والمهمش والمنسي في مجال النص القرآني، فإنها تجعله يشتغل في إطار حقل ذو ثراء وغنا منهجي يستعصي التحديد والوصف، لأنه يأخذ من مناهج الألسنيات والسميائيات وعلوم التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع وتحليل الخطاب...، ويُلْم شتاها من أجل إرساء دعائم دراسة حفرية أركيولوجية للخطاب القرآني، استفادها من تشريه وتكوينه العميق في علوم الإنسان والمجتمع، واستطاع من خلالها تقديم قراءة وفهماً جديداً للكثير من السور والآيات القرآنية.

2- قراءة 'أركون' لسورة الفاتحة:

يقول أركون: "كنت قد حاولت في سابق تقديم ألسنية و سيميائية دلالية لسورة الفاتحة لكي أبين بالضبط مدى القطيعة الابتسمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه التفكير الإسلامي الكلاسيكي وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسميائيات الحديثة" (2) وحسب هذا التصريح فقد عمل على تجاوز الفهم الكلاسيكي لها، باكتشاف قارات جديدة غابت أو غُيبت عن اهتمامه بواسطة الدراسة الألسنية والسميائية والتاريخية والأنثروبولوجية من زاوية أخرى.

¹المصدر نفسه، ص 214.

²المصدر نفسه، ص 88.

فقد سعى 'أركون'، إلى تقديم قراءة جديدة لسورة الفاتحة باعتماد المنهجين الألسني والسيمائي، الدراسة التاريخية، والمقاربة الأنثربولوجية، في كتابه 'القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني'⁽¹⁾ الذي يستعرض فيه المسألة بوضوح، مقدما نموذجا ومشروعا جديدا لفهمها .

يقوم هذا المشروع على اكتشاف مجموع اللحظات التي تشكل فيها الخطاب القرآني في سورة الفاتحة كما يلي:

أ- **اللحظة*** الألسنية: يقوم تحديدها على جملة من المصطلحات الألسنية في فهم السورة، أهمها مفهوم العامل —actant— المتعلق بمحدث الفعل أو الفاعل في الواقع، والغاية منه إدراك تبادل الأدوار في الآيات بين الله كعامل أول والإنسان كعامل ثاني، إضافة إلى الموضوع -objet- والمرسل -expéditeur- ومرسل إليه، وتقوم كذلك على معرفة الضمائر في السورة وبنية العلاقات القائمة بينها -أنا -هو- أنت- نحن- هم- أنتم.. المشكلة للخطاب القرآني في سورة الفاتحة، وقد عرض محطاتها الكبرى في النقاط التالية:

أولاً: المحددات والمعرفات: تمثل جملة الكلمات الواردة في السورة معرفة غير نكرة، وقد عاد إليها أركون لتحليل الخطاب معتمدا عليها في معرفة طبيعة المتكلم، حيث راح يدرس وظيفة التعريف في قراءته لسورة الفاتحة سواء أكان ب'أل' أو بالإضافة، ليبين دوره في تحديد مقاصدها، مشيرا إلى أن السورة تتميز باحتوائها على المعرفات، وتمثل جميع الأسماء المعرفة، سواء أكانت مصادر أو أسماء الفاعل والمفعول به أو الصفات الاسمية، وهو ما يعني أن المتكلم معروف تماما أو قابلا لأن يعرف، وذلك إما بواسطة أل التعريف وإما بواسطة

¹أركون محمد، القرآن- من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني-، مصدر سابق، من ص124 إلى ص144.
^{*}استعان أركون بمصطلح **اللحظة** للتعبير عن عنايته بالواقع أو اشتغاله كمؤرخ للوقائع المصاحبة لتشكيل النص القرآني في السورة المراد دراستها هنا وفي الخطاب القرآني ككل، وذلك بالرجوع إلى فترة التشكل وفهمها انطلاقا من مكوناتها في شتى المستويات اللغوية والتاريخية والأنثربولوجية التي تبنى عليها سورة الفاتحة، فهي تعبر عن رغبة أركون الجائحة في دراسة النص الأصلي -سورة الفاتحة هنا- ككائن حي أو كخطاب حي يفهم في إطار العلاقة بين مجموعة من الفاعلين، وعن طريق تنقيته من الشوائب الإيديولوجية التي لحقت به، وفي إطار تحريره من السياج الدوغمائي الذي لحق به، ومن أجل تحقيق مهمة نقله من القداسة إلى الدراسة ومن التبجيل إلى التحليل.

كلمة تعريفية -، كما يبين أن باستثناء الحمد، الصراط، المغضوب والضالين، جميع التحديدات مسبوقه بكلمة الله أو مقادة من قبلها، وهي كلمة تحتل مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى، على الرغم من أنها لم ترد كفاعل نحوي إلا مرة واحدة : أنعمت، إضافة إلى ذلك بين أن الله تعالى محدد في آن معا من قبل أداة التعريف آل ومن قبل سلسلة أسماء البدل -الرحمن الرحيم مالك- التي تشكل أيضا تحديدات وصفية، كما أن أداة التعريف الواردة في عناصر الآية لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية كمفاهيم أو أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلمًا، والإضافة المستعملة في مختلف الآيات تعبر عن تفاعل نحوي بين المضاف والمضاف إليه على مستوى المعنى وليس المبني فقط، وهنا يتبين دور التحليل الألسني في كشف دور المعرفات في بيان حقيقة المتكلم في سورة الفاتحة وأثر ذلك على المعنى .

ثانيا: الضمائر: يواصل 'أركون' تحليله الألسني لسورة الفاتحة ببيان دور الضمائر كصنف آخر من المحددات يضاف إلى المعرفات، حيث يحلل دور -العاملين الأول -الله- والثاني -الإنسان- بلغة الألسنيات مبينا من خلالهما طبيعة الأدوار وتبادلاتها في الخطاب القرآني، دارسا مختلف المشاكل التي يطرحها علينا وجودها في فهم النص، لأنها ذات علاقة وطيدة بالمتكلم ومؤلف النص، إذ بين فيها أنه يلاحظ وجود ضمير زائد مثل ضمير المخاطب في صيغة المفرد، قد استخدم مرتين مع أداة الفصل إيا: إياك نعبد، وإياك نستعين، الأول للدلالة على من تتوجه إليه العبادة، والثاني للدلالة على من نطلب منه المعونة، والمرسل إليه المقصود هنا هو الله، الذي يصبح بدوره في الأخير فاعلا نحويا في أنعمت واهدنا، كما يبين أن المتضادة الثانية: أنعمت عليهم، وغير المغضوب عليهم، تبين لنا أن الفاعل النحوي مصرح به في الحالة الأولى عن طريق ضمير المخاطب(ت) المستخدم في أنعمت فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين، أما في الحالة الثانية فيبين لنا أن الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون إلا الله أيضا، لكنه مضمّر أو مجهول انتهى إلى عبارة على صيغة المجهول، بعد ذلك ينتقل أركون إلى تحليل ضمير آخر مصرح به يمثل: نحن موجود

في نعبد، نستعين، اهدنا، مبينا أن نحن تعبر عن 'لا-أنا' ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين: أنا وأنت، أنا وهم، مشيرا إلى أن الارتباط بين النحن وأنت في النص يجعل قيمتها المعنوية في الارتباط بين أنت وهم، هذا الأخير يمثل جميع القائلين أو المتكلمين سواء أكانوا حاضرين أثناء التلاوة الشعائرية أو كانوا متكلمين ممكنين الذين عندما يلفظون النص ليس بإمكانهم أن يفلتوا من القيم المعنوية الملازمة أو المحايثة لقراءته، وبعد التحليل للضمائر ينتهي أركون إلى أنه لا توجد في النص أية علامة تدل على هوية المؤلف ومن الضروري ضبط دور الضمائر في الآيات لمعرفة مكونات الخطاب وأصناف العلاقة بين المرسل والمرسل إليه أو المرسل إليهم.

ثالثا: الأفعال: بعد تحليل الضمائر يحلل 'أركون' طبيعة الأفعال في سورة الفاتحة ليبين أنها قليلة بالمقارنة مع الضمائر، فعلى في المضارع -نعبد ونستعين- مبينا أن صيغة المضارع تدل على التوتر الذي يبذله العامل الثاني -الإنسان- اتجاه العامل الأول -الله- ويعكس جهد دائم لسد الفجوة بين المتكلم وهو الإنسان الذي لا حول له ولا قوة، ومخاطب محدد يستوجب العبادة، وهو ما دلت عليه كلمة إياك التي استعملت مرتين قبل كل فعل، إياك نعبد-إياك نستعين، ثم فعل الأمر اهدنا الذي جاء بعد الفعلين المضارعين، وهو ما يوضح حسب أركون الاسترحام الموجود ضمنيا في نعبد ونستعين، والفعل الوحيد الذي جاء على صيغة الماضي هو الفعل: أنعمت لأن فاعله النحوي هو العامل رقم 1 أي الله ويدل على حالة حصلت وتمت لا رجعة فيها لأنها مرتبطة بسيده مستقل فهي لا تدل على توتر مع الفاعل، وفي الأفعال يهتم أركون في إطار التحليل الألسني بتحليل التضاد الكائن بين الفعلين الماضي والمضارع من أجل معرفة دور العاملين ومكانتهما والعلاقة بينهما.

رابعا: الأسماء والتحويل إلى اسم: يحاول 'أركون' من خلال دراستها العودة إلى الأسماء الأصلية والأخرى الحوالة في السورة، من أجل تحديد ما يسميه بتبولوجيا المعنى أي علم أنواع ونماذج الأساليب التي يستخدمها الخطاب القرآني، الأولى عندما نعود إلى جذرها المعنوي لا نجد لها تخضع للمفصلات المنطقية والصرفية، أي كلمات بدائية أصلية وهي: اسم، أل- لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط، أما الأخرى تكون مشتقة مثل:

عالمين، رحمان، رحيم، وبعد تحديدها بين تعذر قيام مهمتين يطلبهما البحث العلمي و التحليل الألسني كعمليتين لإدراك دور المتكلم، وفتح فضاء جديد للمعنى في الأسماء الأصلية هما: دراسة بناها الايتمولوجية العربية الأصلية أولاً، وإقامة التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي المستخدم من قبل اللغة القرآنية، بينما يسهل تجسيد ذلك في عمليات التحويل إلى اسم أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة كالمصادر التي تكون أسماء فاعل أو مفعول به، مثل: الضالين كاسم فاعل يمكن أن نختار لها اسم فعلي الذين يضلون الصراط.

خامساً:البنيات النحوية في سورة الفاتحة: يحاول من خلالها 'أركون' تقطيع وتوزيع سورة الفاتحة إلى:

-أربع وحدات للقراءة القاعدية هي: 1-بسم الله 2-الحمد لله 3-إياك نعبد وإياك نستعين 4-

اهدنا الصراط المستقيم.

-سبع لفظات إخبارية: 1-الرحمن الرحيم 1- رب العالمين 2-الرحمن الرحيم 3- مالك يوم الدين

1-صراط الذين أنعمت عليهم 2-غير المغضوب عليهم 3- ولا الضالين.

من خلال التقطيع يبين لنا 'أركون' أنه يركز على التمييز النحوي المقام عادة بين العبارة-النواة/ والعبارة التوسع، ويبين لنا كذلك أننا من خلاله نستطيع أن ندرك الدور النحوي للفاعل المقصود بكلمة -الله-وكيفية التوسع المعنوي له، حيث يشير إلى أن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكد على الصحة الألسنية لهذا التقطيع حين تبين أن العبارتين النواتين الأوليين تتم تلاوتهما في مناسبات كثيرة من دون توسعهما المعنوي مثل قول المسلم في بداية الأكل -بسم الله- وقوله في نهايته الحمد لله، وينتهي في هذا المقام إلى أن العبارات -النويات الأربع تحتوي في آن معا على النموذج العاملي -le modèle actiantiel-الذي يحتوي على جميع الفاعلين أو الشخصيات الأساسية في الخطاب القرآني: الفاعل، الموضوع، المرسل، المرسل إليه، المعارضون، الأنصار أو المساعدون.

سادسا:النظم والإيقاع: يتساءل 'أركون' في البداية عن أهمية التشديد والإيقاع والنغم والمدة...، ليبين بعد ذلك دور نظرية النظم الألسنية في دراسة طبيعة العلاقة القائمة بين علم النحو والنبرة، مؤكدا أننا نحن العرب نمتلك أدبيات غنية وغزيرة في مجال النظم القرآني كما ظهر في أعمال عبد القاهر الجرجاني، ولكن ما تزال تفتقر إلى الدراسة بالمناهج الحديثة، مبينا أنه لن يخاطر بتطبيقها في سورة الفاتحة وكأنه يجعلها أفقا للبحث، مكتفيا بالتنبيه إلى ملاحظة بسيطة مفادها وجود قافية (إيم)-الرحيم، المستقيم- متناوبة مع قافية (إين) عالمين - نستعين-الضالين في سورة الفاتحة مع الإشارة إلى وجود وحدات صوتية صغرى 'فونيمات'، ووجود ميم 15مرة، لام 12مرة، نون 12مرة، عين 5مرات، ها 5مرات.

بعد هذا التفصيل الذي بين فيه 'أركون' بإسهاب كيفية إعداد تحليل ألسني أو لغوي لسورة الفاتحة، ندرك أنه يلاحظ "أن كلمات سورة الفاتحة تتميز بانفتاح على ذرى واسعة جدا وعلى كافة إمكانات المعنى" ⁽¹⁾، ويقراها باستخدام مصطلحات ألسنية دقيقة ومختصرة ومعاصرة سعى من خلالها إلى تجاوز التولوجيا الكلاسيكية ومناهجها ليس في قراءة سورة الفاتحة فحسب، بل في قراءة كل الخطاب القرآني، ولكن رغم ذلك أكد أركون أن حالة الفاتحة تقتضي عمل آخر، ألا وهو استعادة جميع التفاسير والقراءات الكلاسيكية التي أثارها من أجل تحديد نقاط الاختلاف بينها وبين القراءة المعاصرة، وهذا الطريق لا يجد مقوماته عنده في إطار القيام بإعادة قراءة الكتب المقدسة المختلفة، بغية اكتشاف اللحظة التاريخية التي هي في نظر أركون لا تقل أهمية عن اللحظة الألسنية في قراءة سورة الفاتحة، فقيم تتمثل يا ترى؟

ب-اللحظة التاريخية:

تعبّر عند 'أركون' عن عملية تابعة للتحليل اللغوي الألسني والسميائي لسورة الفاتحة، ويشير من خلالها إلى لزوم إعداد مؤلفا ضخما يجمع مختلف القراءات التي أثارها هذه السورة، منذ بداية التفسير الإسلامي إلى اليوم،

¹بوعود أحمد، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، منشورات الزمن، الدار البيضاء المغرب، د ط، 2010، ص 186.

يكون مصحوبا بعمل طويل من الجرد والفرز، يقوم به فريق كامل من الباحثين، ومن أجل إرساء بداية لتدشين هذا البحث ارتأى أنها تبدأ باختيار التفسير الكبير لفخر الدين الرازي للقرآن الكريم كنقطة انطلاق، نظرا لتمتع هذا العالم بقدرة هائلة على الجمع بين التفسيرات، حيث جمع تفسيره حسب نظره، أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى وخصص للفتحة وحدها 99 صفحة حسب ما يقول، وبالتالي قد اعتمد 'أركون' على المنهج التاريخي في دراسة السورة الفاتحة عن طريق العودة إلى تفسير الرازي (*) المعروف ب'مفاتيح الغيب'، نظرا لكونه مادة جامعة لمختلف التفسيرات الكلاسيكية الأولى، ولكنه أراد من خلاله أن يعتمد طريقة أخرى تقوم على المقارنة بين النص الأول الأصلي -السورة- والنص الثاني -نص التفسير- لكشف مختلف الشفرات أو القوانين المتحركة في قراءته لسورة، أي أنه يحلل الخطاب القرآني في سورة الفاتحة من منطلق نظرة الرازي له حسب مجموعة من الأنساق أو الشفرات التي خضع لها تفسير الرازي وهي:

-النسق اللغوي: بين من خلاله أركون أن الرازي على غرار الأصوليين، بدأ من مقدمات لغوية مسهبة وغزيرة، وأنه منه خلاله يسعى إلى كشف القانون أو الشفرة التي تتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالبا بالآراء المختلفة أو المتعددة للتفسير.

- النسق الديني: يشكل جملة المبادئ اللاهوتية، والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تتحكم بالفكر وبالتالي بالخطاب، وتوجهه في وجهة معينة.

-النسق الرمزي: ويتم من خلاله تتبع خيال المفسر الذي يصاحبه في قراءة النص القرآني من خلال تحديد وفك مجموع الرموز التي يعتمد عليها.

*فخر الدين الرازي كما عرفه مترجم 'أركون' 'هاشم صالح' في هوامش كتاب -القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطب الديني ص 138- ولد سنة 1149-1209م في الري وتلقى فيها علومه الأولى ثم سافر إلى الأمصار حتى وصل إلى الهند، وفي كل مدينة كان يخوض مجادلات عنيفة مع المعتزلة ومع أتباع المذاهب الفقهية والكلامية الأخرى، كان مقتنعا بأشعريته، وإن كان متأثرا بابن سينا... كان يقف على مفترق الطرق الذي يجمع بين التيارات الفكرية في عصره، أي الأشعرية الغزالية، والمعتزلية، والفلسفة التابعى السينوية.

-النسق الثقافي: يتميز بغناه وثرائه عند الرازي، لأنه يجمع خلاصة العلم العربي كطريق لبلوغ المعنى، من خلاله يمكن كشف مستويات الثقافة العربية واللحظات التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى إيديولوجي.

-النسق التأويلي أو الباطني: هو الأهم من وجهة نظر المفسر لأنه غاية كل الأنساق السابقة، تتلاقى حوله لكي تحصل المعنى الأخير للنص القرآني.

بعد عرض تلخيص لهذه الأنساق التي طرحها 'أركون' كمحددات كبرى لفهم طبيعة العلاقة بين النص الأصلي الخطاب القرآني والنص المفسر -تفسير الرازي- لم يفصل فيها سورة الفاتحة ذاتها، ولا نظرة 'الرازي' حولها كما يبدو بل أشار إلى طرح عام في شكل أنساق تتحكم في قراءة الخطاب القرآني عند 'الرازي'، عن طريق بيان مختلف الشفرات المتحركة في تفسيره ككل، وهدفه الأسمى من ذلك بيان دور مجموعة من التداخلات بين نقاط متعارضة في تحديد المعنى، تظهر: بين الأصلي والثقافي، وبين الرمز والعلامة، وبين التربية الفكرية والإيديولوجيا، وبين اللغة المثالية واللغة العقلانية المركزة على ذاتها، في فهم الخطاب القرآني وفي سورة الفاتحة عند الرازي تحديد، وهو بموجب ذلك كعادته في مختلف مؤلفاته يريد فتح آفاق للبحث في النص القرآني نظرا لشساعة مشروعه وكونه مازال يخطوا خطواته الأولى، وكأنه منبه للجيل الصاعد على أهمية إكمال مشروعه في استغلال أهمية استثمار آليات الفهم المعاصرة ومحفزاً عليها في أشكالها المختلفة أكثر مما هو مطبق لها، لكون مشروعه مازال في البداية كما قلنا في مناسبات شتى، فهو إذن لم يسهب أو يفصل في كيفية فهم اللحظة التاريخية التي وجدت فيها سورة الفاتحة، في أي مدى طبق ذلك في دراسته للحظة الأنثروبولوجية لها؟

ج-اللحظة الأنثروبولوجية:

كعادته أركون بصدد حديثه عن القراءة الأنثروبولوجية لسورة الفاتحة بمهد لها بيان صعوبات ومعوقات تطبيقها، وعلى رأسها عائق الدوغماتيات و الإيديولوجيات المهيمنة عبر التاريخ والتي حالت دون تطبيقها في

جميع الديانات التوحيدية وليس في الإسلام أو قراءة القرآن الكريم تحديداً، ولكنه دائماً يركز على التحلف الكبير الذي لا زال يتخبط فيه فهم الإسلام والقرآن الكريم بآلية الأنثربولوجيا ولاسيما إن كانت علماً وأداة جوهرية عنده تضم مختلف الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم كالنظرية البنيوية والتحليل النفسي والاجتماعي والتاريخي... ، وبعد هذا التمهيد طرح كيفية فهم اللحظة الأنثربولوجية لسورة الفاتحة أو المقاربة الأنثربولوجية لها، في إطار التساؤل عن مدى وجود مرجعيات بدائية كالحياة والموت والزمن والحب والقيمة والامتلاك والمقدس والعنف، التي نعنها بالأصل البدائي الذي يمثل الذرى القصوى للوجود تتداخل فيما بينها وتحيلنا إلى مسألة الكينونة والوجود وفيها يتشكل المعنى وينبني وينهدم ويتقلص... أي يخضع لتحويلات يدرك معناها في إطار فهم اللغة الرمزية التي هي سمة اللغة القرآنية التي لا تكون حرفية كما يروج له في التفسيرات الكلاسيكية، وذلك نظراً لهيمنة الأسطوري والمجازي والخيالي عليها.

إن 'أركون' أسس نظراً مغايرة للقراءة الكلاسيكية التبجيلية لها، بل ومتمردة عليها في مجال قراءة سورة الفاتحة، تقوم على النظر إلى "أن مفردات الفاتحة وبنائها النحوية عامة جداً، ومتفتحة على كافة إمكانات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني" (1). بحيث يبين أن سورة الفاتحة وفق القراءة الأنثربولوجية تحمل معانٍ متدفقة وغير محصورة وتقوم على أولوية الرمزي والأسطوري والخيالي والمجازي على العقلي المغلق، ويمكن أن تفهم في إطارها مختلف عقائد وطقوس وشعائر وأخلاق وثقافات المجتمع، دون أن تكون خطاباً مقنناً ولا غنوصياً، أي لا يمكن ربط معانيها بقواعد أصولية ثابتة ولا مبادئ عرفانية بل بأحوال تاريخية وثقافية وواقعية اجتماعية تجسدت في ثقافات مختلف الشعوب، ويشير إلى أن محددات القراءة الكونية ظهرت منذ القدم، تتجلي في قراءة آيات سور الفاتحة كما يلي:

¹ أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني -، مصدر سابق، ص 143.

- "الحمد لله رب العالمين: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة (يدعى علم الأصول في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

- مالك يوم الدين: يحيلنا إلى علم الأخريات، (أي مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر كالبعث).

- إياك نعبد: يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.

- اهدنا الصراط المستقيم: يحيلنا إلى علم الأخلاق.

- الذين أنعمت عليهم: يحيلنا إلى علم النبوة.

- غير المغضوب عليهم: يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية: موضوعات رمزية الشر المعالجة في القصص المتعلقة بالشعوب أو الأقسام القديمة (وهي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك)⁽¹⁾.

بتفصيل هذه المعاني العامة التي تتضمنها آيات الفاتحة كما أشار إليها الأقدمين، يعارض أركون ما يسميه بالتفسير الأردوكسي السائد حولها، ويبين أنها وفق المقاربة الأثرولوجية مفتوحة منذ القديم على معان متعددة، تقرأ في إطار الثقافات الكونية وفي ظل احترام خاصية الثقافة في التنوع والتعدد، مشيراً كذلك إلى أن عبارة المغضوب عليه ولا الضالين، التي تفهم في إطار اللعنة على اليهود والضلال للنصارى، تهدف "إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة والذنب، ولكن ليس لإلحاد هذا الإحساس وتثبيتته"⁽²⁾ أي أنها لا تتضمن تفسيراً إقصائياً للطوائف غير الإسلامية، بقدر ما تهدف إلى تحسيسها وتنبهها بالذنب.

هذه بعض الخطوات التي اعتمد عليها 'أركون' في دراسة سورة الفاتحة، والتي تنطلق من رفض التفسير الكلاسيكي لها و نقده وتجاوزه، كما تبني على أولوية تحليل لحظة التأسيس والتشكل التي خضعت لها النصوص القرآنية السالفة الذكر، في شتى المستويات الألسنية والتاريخية والأثرولوجية ...، وهي ما يترتب عنها أن

¹ المصدر نفسه، ص 142-143.

² المصدر نفسه، ص 144.

الخطاب القرآني بطابعه الرمزي والمنفتح على جميع الدلالات كان ولا يزال في حاجة ماسة إلى مشروع يهدف إلى إخراجها من السياج الدوغمائي المغلق إلى دراسة جديدة تضعه في سياق تفكير علمي وموضوعي لا يمكن أن يحقق إلا في إطار الاستفادة من آليات الفهم الجديدة.

إن أهم النقاط التي يمكن التوصل إليها بصدد حديثنا عن تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم عند 'أركون'، أنه في مختلف النقاط التي أثرناها، يعبر عن مشروع مازال في بدايته أو في خطواته الأولى، يمكن فهمه من زوايتين، الأولى تبين اعتماده على التفكير كآلية محورية لقراءة الخطاب القرآني واستنطاق المهمش واللامحكي والمنسي والمقموع والممنوع التفكير فيه في ميدانه لكن دون فصله عن المناهج الأخرى التي يتشعب ويتعمق فيها بدورها لأنها بمثابة منطلقات وآليات للتفكير كالدراسة الألسنية-السيمائية والدراسة الأنثروبولوجية-التاريخية للنص القرآني، الثانية تبين شروعه في إعداد تفسير قرآني جديد، تجسد في تفاسير متنوعة للسور والآيات القرآنية في حلة جديدة تستفيد من أدوات القراءة المعاصرة، كما بينا ذلك في قراءته لسورة الفاتحة.

في آخر هذا الفصل نصل إلى مجموعة من النتائج وهي:

- 'أركون' بقيامه بأشكلة مفهوم الوحي القرآني والدعوة إلى دراسته الشاملة في إطار ظاهرة الوحي في الديانات السماوية الثلاث، عبر عن اللبنة الأولى في تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، لإزالة مجموع الحوائل التي تقف دون تطبيقها في ميدانه باسم القداسة في إطار الأرثوذكسية والسياج الدوغمائي المغلق.

- 'أركون' بذهابه إلى نقد المناهج التقليدية وتأسيس الإسلاميات التطبيقية، يكون قد أرسى دعائم مشروع علمي كبير، يجمع بين النقد والتأسيس، والهدم والبناء، والنظر والتطبيق، وذلك بإعداد دراسة نقدية تحليلية للمناهج الكلاسيكية وآلياتها، ثم تجاوزها وتقديم البديل المناسب لها جسده في الإسلاميات

التطبيقية التي تعتبر بمثابة مشروع طموح ما زال في بدايته، يمكن أن تكمل مسيرته الأجيال، التي مهمتها القصوى التحكم والتمكن من علوم الإنسان والمجتمع إن أردت أن تصل إلى قراءة علمية وفعالة للنص القرآني.

- 'أركون' بقيامه بدراسات تطبيقية على السور القرآنية ومنها سورة الفاتحة بين توظيف مباشر ومفصل لمجموع الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني، يمكن أن يطبق في قراءة كل القرآن الكريم.

وصفوة القول أن 'أركون' باشتغاله على النص القرآني وأدوات الفهم المعاصر، يكون قد عبر عن مشروع طموح يحمل ثلاث صفات: الجرأة والنقد والانفتاح، الجرأة تقوم على تجاوز الكثير من الطابوهات والترسبات التراثية من أجل المغامرة في مسألة تحمل الكثير من الحساسية والخطورة غير مبال بانتقادات رجال الدين، إنها أشكلة الوحي القرآني و تقديم قراءة جديدة لنصوصه، أما النقد فيتعلق بكونه ينقد بشدة مختلف التصورات الإسلامية الكلاسيكية للوحي القرآني وآليات قراءتها لنصوصه، محاولا كشف قصورها المفاهيمي والمنهجي، وبالنسبة للانفتاح يكمن في أنه عبر عن مشروع يحمل خاصية الانفتاح ومحاربة الانغلاق في شتى الميادين، والذي يظهر على وجه الخصوص في الانفتاح على علوم الآخرين والاستفادة من المكتسبات العلمية والمنهجية التي عرفها الفكر البشري في القرن العشرين في قراءة النص القرآني، وفي الانفتاح على الديانات الأخرى ودراسة الإسلام في إطار ظاهرة الوحي في مفهومها الشامل، وذلك لأن "هاجس التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي لأركون والخطاب الديني الإسلامي السائد والمسيطر من جهة أخرى، هو الذي يحرك خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقا لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وإنعاش الروح"⁽¹⁾ هذا الهاجس حسب 'أبو زيد' هو

¹ أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 125.

مماثلة المحرك الجوهرى لتطبيق آليات القراءة المعاصرة فى فهم النص القرآنى عند 'أركون'، فكيف تجاوزه وما

طبيعة القراءة الجديدة التى قدمها للنص القرآنى؟

الفصل الرابع: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'نصر حامد أبو زيد'.

توطئة

المبحث الأول : ماهية النص القرآني عند 'نصر حامد أبو زيد'.

المبحث الثاني: الهرمينوطيقا والنص القرآني.

المبحث الثالث: السميائيات والنص القرآني.

الفصل الرابع: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'نصر حامد أبو زيد'.

"لم تتوقف أبدا عملية مفاوضة المعنى القرآني بطرق وأساليب ومناهج شتى منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن" (أبو زيد، التجديد

والتحريم والتأويل، ص 244)

توطئة:

انطلاقاً من إدراكه للأهمية البالغة التي يكتسبها النص القرآني في بناء حضارتنا العربية الإسلامية، جعل الفيلسوف العربي المعاصر 'نصر حامد أبو زيد' (*)، هاجسه المحوري الاشتغال على طرح وفهم مختلف المسائل المتعلقة، لعل أهمها البحث عن قراءة جديدة له تقوم على استخراج معاني ومدلولات نصوصه بشتى الآليات والمناهج التي ترتبت عن التقدم العلمي في الفترة المعاصرة، وذلك ب"إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث ومناهج الدرس العلمي" (1) فأبو زيد يشيد بمناهج النقد الأدبي ويؤكد أن التراث والنص القرآني تحديداً، يمكن أن يقرأ بمختلف آليات الفهم المعاصر وعلى رأسها الهرمينوطيقا، التي أكد أنها طرحت إشكالية قراءته ومعضلة تفسيره منذ القديم وعبر مختلف العصور و إلى غاية يومنا هذا،

*'نصر حامد أبو زيد' مفكر متميز ومشهور في أبحاثه حول موضوع النص القرآني وعلاقته بآليات القراءة الجديدة، تحدث عن سيرته الذاتية بصورة غير مباشرة في مختلف مؤلفاته، على رأسها 'التفكير في زمن التكفير' و'الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية'، الذين يظهر فيهما بصورة غير مباشرة الترابط الوثيق بين فلسفته وحياته، حين أسهب فيهما في عرض محاكمته ومعركته مع الفقهاء على وجه الخصوص، وهنا قد يكون معبراً عن مرحلة تؤرخ لحنة عناها كأسلافه من الفلاسفة لذلك يجذب عرضها وإعادة عرضها، إلا أن بعض التفاصيل المعبرة عن مباشرة عن شخصه، هي ما وجدناها في جوابه على سؤال خاص بمنشئه، خلال الحوار الذي أجراه معه المركز الثقافي العربي، كما هو معروض في آخر كتاب 'الخطاب والتأويل'، الذي حاولنا تلخيص منه بعض محطات مسيرة الرجل كما يلي:

أبو زيد نصر حامد فيلسوف يتأسى بكل من كانت الفلسفة وآرائه الجريئة مصدر اضطهاده كالحلاج، ابن عربي... ولد لأبوين فقيرين في قرية فقيرة تسمى قحافة بمدينة طنطا المصرية في العاشر من يوليو 1943م، قال أن اسم نصر اختاره له أبوه تيمناً بإحدى الانتصارين -انتصار الحلفاء على المحور أو العكس-. روي أنه وقريته قد كانوا دائمي التفاعل مع واقعهم السياسي والاجتماعي والثقافي، كثورة يوليو وصدامها مع الإخوان فيما بعد، وبين ترعرعه في كنف أزمت أسرية وكونه أكبر إخوته الذكور جعله يتحمل المسؤولية منذ سنه 14، وقد تعلم كأطفال مصر القراءة والكتابة وحفظ القرآن في الثامنة من عمره، كما عرض مسيرته الدراسية التي أهم محطاتها، التحاقه بمدرسة العبيدية الابتدائية بطنطا، و حصوله على الإعدادية سنة 1957، وعلى دبلوم المدارس الثانوية الصناعية -قسم اللاسلكي سنة 1960، وتخرجه من قسم اللغة العربية سنة 1972 بتقدير ممتاز، والذي ترتب عنه تعيينه معيداً بالجامعة وانتقاله إلى السلك الأكاديمي، وهنا من دون شك يكون قد بدأ مرحلة جديدة كانت منحة ومحنة في الوقت نفسه، غنية بالمواقف الجريئة والمؤلفات المتنوعة تصب في معظمها في دراسة التراث ومسائل التأويل ومواجهة نقد الخطابات الأصولية والرجعية والتكفيرية والدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، وقد ظل فيلسوفنا على هذه المواقف إلى أن وفاته المنية: سنة 2010 رحمه الله.

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، مصدر سابق، ص 18.

وبالتالي هي أساس فهم مختلف الرؤى حول النص القرآني، وآلياته في الفترة الكلاسيكية وأدوات فهمه اليوم في الوقت نفسه.

ويطرح 'أبو زيد' إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر بوضوح، قائلاً: "هل تطبيق المناهج الغربية على القرآن يتناقض معه؟"⁽¹⁾ مؤكداً أن ذلك مشروع ومطلوب، انطلاقاً من أن "المسلمون الأوائل العظام أنتجوا نظرياتهم اللغوية في فهم إعجاز القرآن في سياق تأثرهم بثقافات العالم"⁽²⁾ كتأثرهم بكتابي الشعر والخطابة لأرسطو، واستناداً إلى أن المنهج مجرد وسيلة أو "هو ميزان يمكن أن تزن به الذهب وأن تزن به القطن أيضاً، الأهمية ليست في الموزون وإنما في الميزان"⁽³⁾ أي أن المنهج مشترك وعم ينطبق على النص القرآني وغيره من النصوص، وهنا يكون تطبيق المناهج الغربية على النص القرآني لا حرج فيه، بل هو مطلوب وضروري حسب فيلسوفنا.

إذن اهتمام 'أبو زيد' بالنص والخطاب القرآني تحديداً، ظل يعتمد حبلاً متيناً يربط فيه الماضي بالراهن، ولاسيما في أدوات قراءته، يشغل في إطار الجمع بين ما هو تراثي وما هو معاصر، ولم يكتف فيها بالهرمينوطيقا بل جمع عدة آليات جديدة أخرى وأهمها الدراسة الألسنية، والدراسة السيميائية، هذه الأخيرة جعلته يقدم الكثير من القراءات الجديدة للكثير من النصوص القرآنية ولاسيما تلك التي تفهمه كعلامات، وهو الذي يعتبره أبو زيد ذاته، مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السميوطيقا، وهذا من دون شك يعكس الدور الكبير الذي لعبه المفكر في تجديد فهم النص القرآني تجسد في آيات مختلفة هي ما سنحاول أن نعرض عليها في آخر هذا الفصل، إذن سنتساءل هنا: ما المقصود بماهية النص القرآني عند أبو زيد؟ وما علاقته بكل من الهرمينوطيقا والسميوطيقا كآليتين جديدتين سعى إلى تطبيقهما في قراءته؟

¹ أحمد حسو وشتيقان فايدنر، حوار مع نصر حامد أبو زيد، غادامر والتراث العربي الإسلامي، مجلة 'فكر وفن'، العدد 75، معهد غوته، 2002، ص 62.

² المرجع نفسه، ص نفسها.

³ المرجع نفسه، ص نفسها.

المبحث الأول : ماهية النص القرآني عند 'نصر حامد أبو زيد'.

انطلاقاً من سعيه لإخراج النص القرآني من دائرة القداسة إلى محيط الدراسة، ومن محيط الإيمان الساذج القائم على التبجيل إلى مجال الإيمان المصحوب بالعلم والتحليل، أكد 'أبو زيد' أن مهمته الأولى كباحث في مسألة تطبيق المناهج المعاصرة في ميدانه، هي البحث في ماهية القرآن كنص لغوي لا تتعارض معه مناهج النقد الأدبي المتأخرة، ولا تنتهك الإيمان بمصدره الإلهي في الوقت نفسه، لأنه "لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي -منهج تحليل النصوص- على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي" ⁽¹⁾، فالشرط الأول لتطبيق المناهج المعاصرة في فهم النص القرآني عند 'أبو زيد'، هو البحث في ماهية النص وربط تصور الوحي القرآني بالواقع وتحديد فهمه في إطار الثقافة العربية.

1- لماذا البحث في ماهية النص؟^(*): يقول 'أبو زيد': "هناك سؤال يمكن أن يتبادر إلى ذهن القارئ عن أهمية هذا البحث الدائم المستمر عن مفهوم النص... والإجابة عن هذا السؤال قد تبدو بسيطة إلى حد السذاجة، لكنها تحدد الهدف الذي نسعى إليه جميعاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رغم تعدد الاختصاصات وتنوع المداخل والمناهج. الهدف هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي والتاريخي، سعياً لمزيد من الفهم لواقعنا الثقافي المعاصر"⁽²⁾، حسب هذا القول هناك الكثير من الأسرار تقف وراء قول 'أبو زيد' بمفهوم النص، لعل أهمها أهميته في بناء الثقافة العربية الإسلامية ومركزيته في وجودها ماضياً وراهناً، لأن "في ثقافة احتل النص الديني، فيها -ولا يزال- مركز الدائرة، يعد الكشف عن مفهوم النص، كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار النص المولد لكل -أو لمعظم- أنماط النصوص التي تختزلها الذاكرة/الثقافة"⁽³⁾، فكشف النص والنص القرآني تحديداً عنده هو كشف عن آليات فهمه، التي

¹ المصدر نفسه، ص 28.

*أشرنا إلى القرآن نصاً في الفصل الأول، لذلك فضلنا أن نركز الآن على أسباب القول بذلك.

² نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة -إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، ط4، 2000، ص 149.

³ المصدر نفسه.

تولدت عنها مختلف النصوص الأخرى، سواء أكانت كلاسيكية، لأنه يمثل منطلقاً لإعادة تجديد الآليات الكلاسيكية -علوم القرآن-، في فهمه لأن "البحث في هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة 'علوم القرآن' قراءة جديدة باحثة منقبة. إن موقف الخطاب الديني المعاصر من 'علوم القرآن' ومن 'علوم الحديث' كذلك هو موقف التردد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي 'نضجت واحترقت' حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيقه إلى السلف" (1) فهو منطلق لإعادة قراءة علوم القرآن في ضوء الثقافة العربية، وهذه العلوم بدورها من أهم شروط تطبيق أدوات الفهم المعاصرة في قراءته، وهو ما يجعل البحث في مفهوم النص أساس البحث في علاقته بالآليات ومناهج فهمه المعاصرة، وذلك لأنه المسوغ للقول بأنه مجرد نص لغوي أي أن "البحث عن مفهوم 'النص' ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية 'القرآن' وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً" (2)، لا يفهم في إطار التصورات التي تجعل النص متعالياً على الواقع، ومنفصلاً عنه بل في إطار النظر إليه كمجرد نص لغوي يفهم في سياق تفاعله مع الواقع، وحسب تبلوره في ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية، وبالتالي الدافع الجوهرى للقول بماهية النص هو - البحث في مفهوم النص في إطار ربطه بالواقع أو جعله يفهم في سياق -جدلية النص والواقع-، "قد نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاماً. ومع تغير حركة الواقع وتطوره -بعد انقطاع الوحي- تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع" (3)، أي يفهم وفق جدلية النص والواقع ماضياً وراهناً، ويقبل تجديد فهمه وآلياته في ضوء مشكلات العصر .

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص مصدر سابق، ص 11.

² المصدر نفسه، ص 10.

³ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط5، 2003، ص 16.

2- الوحي القرآني وجدلية النص والواقع:

انطلق 'أبو زيد' من أن: "مفهوم 'الوحي' هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع. وإذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب فإن اسم 'الوحي' يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله"⁽¹⁾ أي أن ماهية الوحي هي كونه نصا، وهو ظاهرة ثقافية غير مفارقة الواقع، لذلك فهو "يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزمي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، ليحل محله مفهوما آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي"⁽²⁾، وهو بذلك ينطلق من النقد اللاذع للتصور الكلاسيكي للوحي القرآني، القائم على قداسته وتعاليه عن ما هو بشري، ويؤسس لمفهوم جديد له يعتبره ظاهرة غير متعالية تتشكل في ظل الثقافة البشرية وتهدف إلى فهمها وحل مشاكلها.

ومن أجل بيان علاقة الوحي أو النص بالواقع، انطلق 'أبو زيد' من مفهوم الإعلام كمحدد عام ينطبق على الوحي القرآني، حين يكون "علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما-رسالة- خفيا سريا"⁽³⁾ والإعلام يحقق الاتصال بشفرة مشتركة بين المرسل والمتلقي كطريفي لعملية الوحي تؤدي إلى التفاهم بينهما، وهو ما يترتب عنه أن الوحي عملية اتصال في جوهرها لا تختلف عن عمليات الاتصال الأخرى في بنيتها ومكوناتها من حيث المرسل والمتلقي والشفرة، وهو ما يجعلها مفهوما عاما متغلغلا في الثقافة العربية وليس غريبا عنها بأي شكل من الأشكال لأن هذا التصور حول الوحي موجود في اللغة العربية وفي الشعر العربي وفي القرآن بنفس المعنى أو المدلول، يعبر عن عملية اتصال كما توضحه مختلف الآيات والأمثلة التي وظفها سواء كان في اللغة العادية -

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، مصدر سابق، ص31.

² حرب علي، نقد النص، مصدر سابق، ص 206.

³ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن-، مصدر سابق، ص31- 32.

الشعر والنثر - أو في لغة القرآن الكريم، والاختلاف فيه يكمن فقط في أن طرفي الوحي في عملية الاتصال في القرآن الكريم لا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة كما هو الحال في مثال حالات الاتصال بين الحيوانات أو بين البشر بعضهم بعضاً، فالإتصال في الوحي القرآني باعتباره يقوم على المعرفة بالغيب، لا يختلف عن الإتصال بين البشر والجن، وأشكال أخرى من التواصل كانت موجودة في الواقع العربي أساسها معرفة الغيب والمستور، كما يؤكد أن الرؤية الصادقة عند النبي صلى الله عليه وسلم بدورها تمثل إحدى طرائق الوحي التي تعتبر من الثقافة العربية الإسلامية في مجال الإتصال بعوالم أخرى لا تختلف عن الإتصال في العرافة والكهانة، وكل هذا يجعل الوحي القرآني ظاهرة واقعية تقبل الفهم وليست متعالية أو مفارقة، وأنها ذات أساس ثقافي كانت بموجبه في الثقافة العربية وغير مستجدة أو طارئة عليها، "بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة السائدة ونابعة من مواضعها وتصوراتها" (1).

والتصور الثقافي للوحي القرآني، قد اعتمد عليه 'أبو زيد' في نقد تلك التصورات الكلاسيكية التي تفصل بينه وبين الواقع، كما هو الحال مع التصور القائل أن 'جبريل' عليه السلام حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به لفظاً على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حيث حلل دلالاته ونتائجه المترتبة عنه ولاسيما ذلك الرأي الذي ينتهي إلى وجود خطي سابق للنص في اللوح المحفوظ، حيث انتقده، بصفته أهم التفاسير الموروثة حول الوحي و كيفية نزوله يترتب عنها "إهدار جدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي" (2) وذلك لأنه يتصور وجود القرآن الكريم وجوداً سابقاً على الواقع ومستقلاً عنه، ويعتبره كتاباً موجوداً بصورة أزلية، إذن هذا الرأي الذي طغى على الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويتواصل اليوم عند الكثيرين، يهمل الطابع الثقافي للوحي، ويحول دون التعامل مع نصه الكريم كنص لغوي، وهو ما ينعكس سلباً على فهمه في ظل الوقائع المستجدة اليوم.

¹المصدر نفسه، ص43.

²المصدر نفسه، ص42.

حسب هذا التحليل لجملة الآراء التي قدمها 'أبو زيد' حول مفهوم الوحي والوحي القرآني نصل إلى أنه يدعوا إلى ما يلي:

- تجاوز التصور الكلاسيكي للوحي لأنه "تصور أقل ما يقال عنه الآن أنه تصور يعزل 'النص' عن سياق ظروفه الموضوعية والتاريخية بحيث يتباعد عن كطبيعته الأصلية بوصفه نصا لغويا، ويحوّله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا"⁽¹⁾ أي يتجاهل سياق جدلية العلاقة بين الوحي القرآني والواقع والمستويين التاريخي والناسوتي له.

- بناء تعريف جديدا للقرآن الكريم، يرجع إليه بوصفه-نصا لغويا- مستبعدا بذلك كل الحمولات اللاهوتية أو الأسطورية والغيبية مثل وحي إلهي أو قدسي أو نبوي"⁽²⁾ وبذلك يدعوا إلى تحرير مفهومه من الأسطورة والأدلجة والتعالي.

- النظرة للوحي القرآني باعتباره نصا، يعكس مشروعا خصبا لانتهاج آليات جديدة تقدمها العلوم الإنسانية اليوم في قراءة نصوصه، ويمثل مطلبا ملحا للفكر الديني في مختلف عصوره، لأنه "إذا كان منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، وأهم أدواته -النقد-ممكنا للمرحلة التأسيسية ولظاهرة -الوحي-، فإنه يمثل ضرورة لا بديل عنها للفكر الديني في عصوره المختلفة، فالفكر الديني في التحليل الأخير هو خطاب إنساني عن -الدين- يحاول أن يصوغ -العقائد- و-الأخلاق-و-التشريعات- التي يتضمنها الوحي"⁽³⁾ فتطور الفكر الديني مرهون بالعودة إلى المرحلة التأسيسية للنص القرآني ألا وهي مرحلة الوحي لكن في إطار تصورات وأفكار وواقع الإنسان حوله، وليس بمعزل عن الظروف التاريخية والاجتماعية، وفي ظل ذلك يمكن تطبيق آلية النقد والتحليل التاريخي والاجتماعي كمنهج معاصر في فهم مضمونه.

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، مصدر سابق، ص 12.

² حرب علي، نقد النص، مصدر سابق، ص 207.

³ أبو زيد نصر حامد، التجديد والتأويل، مصدر سابق ط1، 2010، ص74.

- مفهوم النص يعتبر شرطاً لعمليات التفسير والتأويل التي حدثت فيه، لأنها " ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص، إذ أنها تتفاعل إنسانياً وتاريخياً مع النص، بحيث يكون الحديث عن النص الخام وهما يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي " (1)، أي تقرأ النص في ضوء علاقته الجدلية مع الواقع ومتغيراته وحسب علاقته مع الإنسان.

3- ماهية النص وتجديد فهمه:

انطلاقاً من العلاقة الجدلية التي تربط بين الوحي القرآني أو النص مع الواقع، والتي تبلور بموجبها تجديد مفهومهما ونقلها من المستوى اللاهوتي إلى المستوى الناسوتي، نكتشف عند 'أبو زيد' وجود عمليتين متلازمين لتجديد فهمه، ترتبا عن القول بمهية الوحي القرآني كنص لغوي وهما:

-الأول: يتعلق بتجديد علوم القرآن الكريم وذلك، بمراعاة سياق فهمها حسب تحديات الراهن، التي لم تعد تقتصر على الجمع والتأليف خوفاً من الضياع كما وجدت عند مؤسسها 'الزركشي' و'السيوطي' في القرن السابع الهجري، بل المطلوب هو ربطها مع مستجدات الراهن، كهيمنة الامبريالية العالمية من جهة، والقوى الرجعية في فهم الخطاب الديني من جهة أخرى، ببناء فهم علمي جديد لها، يعتبر عملية مكتملة للبحث في مفهوم النص، وأرضية لربطه بمناهج النقد الأدبي المعاصر.

الأرضية الأولى التي قام عليها تجديد علوم القرآن الكريم عند 'أبو زيد'، هي تجديد النظرة إلى المتلقي الأول للنص وفهم جملة العلاقات التي أقامها مع الواقع في الفترة الأولى لتشكيل النص، بحيث نقد مختلف التصورات الكلاسيكية التي همشت المتلقي لحساب التركيز على المرسل، و سعى إلى إعادة الاعتبار للمتلقي ورأى "أن القرآن الكريم يركز على المتلقي" (2)، وبهذه الصورة يفهمه الخطاب الديني المعاصر الذي يعبر عن ديالكتيك صاعد يبدأ من الحسي والواقعي في دراسة أسباب التزول والمكي والمدني... ليصل إلى ما هو خفي أي "ينطلق

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، ص 76.

² الحسن مصطفى، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2012.

من حقائق الواقع إلى النص، وهذه الحقائق هي الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والسياسية والثقافية، وحال المتلقي الأول للنص (الني صلى الله عليه وسلم) وحال المخاطبين⁽¹⁾.

بناء على ماسبق قام 'أبو زيد' بالعودة إلى مختلف المحطات التي كونت مسار حياة الرسول صلى الله عليه - متلقي ومبلغ الوحي-، لغاية واحدة هو بيان أنه إنسان كغيره من البشر ونقد كل تحويل في شخصية النبي إلى شخصية متعالية ومفارقة لهموم محيطها، بهدف نقد التحويل الآخر المترتب عن ذلك ألا وهو "تحويل النص من توجهه إلى المخاطب والمخاطبين لكي يكون نصا دالا على المتكلم"⁽²⁾ هنا يكون النص القرآني رسالة أو خطابا موجهها للناس وليس دالا على قائله وهو الله تعالى، وذلك بالانطلاق من القول أن مبلغه بشر عادي وابن واقع عاش وترعرع فيه، للنص المنزل عليه علاقة وطيدة بمختلف متغيرات الواقع ومعطيات البيئة العربية التي ولد في كنفها، حيث يرتبط بالظواهر المختلفة التي عاش فيها نبينا صلى الله عليه وسلم كاليتيم والفقر والخلوة والتحنف... وغيرها من الوقائع المصاحبة لفترة تشكل الوحي، التي هي من دون شك ذات صلة وطيدة بالنص القرآني.

وبالانطلاق من الوقائع المصاحبة لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم كأساس لقراءة جديدة لعلوم القرآن الكريم، سعى 'أبو زيد' إلى فهم تلك العلوم -على تنوعها واختلافها- في إطار واحد وهو علاقة النص بالواقع، في سياق اعتبار الوحي القرآني ظاهرة غير مفارقة للواقع، ونظرا لاتساع وتنوع هذه العلوم عند فيلسوفنا سنقتصر على ذكر البعض منها كما عالجها في سياق جدلية النص والواقع، ومنها 'علم المكي والمدني' الذي يعكس التفاصيل العامة لثمرة تفاعل النص مع الواقع الحي التاريخي، انتقد 'أبو زيد' كيفية تعامل علماء القرآن الكريم معها، ولاسيما معاييرهم في تصنيفها^(*) مبينا أن "معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى

¹ المرجع نفسه، ص 93.

² أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- مصدر سابق، ص 59.

* معايير التصنيف في المكي والمدني كما وردت في علوم القرآن الكلاسيكية عند 'الزركشي' و'السيوطي' خاصة، تتمثل في المكان -المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة - والمكي نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها، وفي المخاطبين -المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا

النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص" (1) بناء على ذلك يؤكد أن التفرقة بين المكّي والمدني تقوم على أساس اعتبار أن كليهما يعبر عن نمط من التفاعل مع الواقع الحي، ناقدا كل التصورات الكلاسيكية التي لا تراعي ذلك في تصنيفهما، وكنموذج لذلك يؤكد أهمية حدث الهجرة في التفرقة بينهما في الواقع وحسب مضمون النص في الوقت نفسه، مبينا أن الهجرة ليست مجرد انتقال من مكان لمكان، وإنما تعبر عن ضرورة التمييز بين مرحلتين تاريخيتين فاصلتين في الوحي، الأولى تعبر عن المرحلة المكّية اصطلاحاً عليها بالإندار وتقوم على تحريك الوعي لإدراك الفساد في الأرض والدعوة إلى النهوض من أجل تغييره، والثانية تعبر عن المرحلة المدنية اصطلاحاً عليها بالرسالة التي تعني بناء إيديولوجية المجتمع الجديد، وهنا ينتهي إلى أن للمعيار الزمني أهمية لا تقل عن المعيار المكاني في التمييز بين المكّي والمدني ولا يجب إهمالها، لأنه ساهما في تشكيل النص ويعتبر أساس فهمه اليوم، ويترتب عن المعيار الزمني كذلك معيار الأسلوب الذي بين من خلاله يتبين أن أسلوب السور المكّية اعتمد على التأثير وهو ما جعل أسلوبها يتميز بالتركيز وقوة الوقع حسب ما يتطلبه الإندار، في حين أن أسلوب السور المدنية اعتمد على مخاطبة المتلقي وهو ما جعل أسلوبها يتميز بنقل المعلومات حسب ما تتطلبه الرسالة، وحسب طرح 'أبو زيد' لهذه النموذج أو المعيار في التفرقة بين المكّي والمدني، والذي تصب في إطاره مختلف المعايير الأخرى، فإن أهم فكرة لديه هو بيان أن التحول من المكّي إلى المدني هو تحول على مستوى الواقع والنص في جوهره، وهو ما يؤكد تاريخية النص القرآني وفق جدلية علاقته بالواقع.

تتضح تلك الجدلية السابقة عند 'أبو زيد' أكثر في طرحه لعلم أسباب التزول وقراءته الجديدة له، إذ بالإضافة إلى علم المكّي والمدني قد أكد ضرورة القراءة الجديدة لعلم أسباب التزول في ضوء جدلية النص

لأهل المدينة، وفي الطول والقصر -المكّية السور القصار والمدنية السور الطوال- كما تقوم على التأكد من الروايات والترجيح بينهما في تحديدهما وهي عند أبو زيد كانت ومازلت مسائل خلافية تحتاج إلى دراسة جديدة، وهي ما يسعى إلى فهمها في إطار جدلية العلاقة بين النص والواقع.
1 أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، مصدر سابق، ص 77.

والواقع، باعتباره أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وحواره معه، لأن هذا العلم يتجاوز تلك العموميات التي طرحتها تلك العلاقة في التفرقة بين المكي والمدني إلى البحث في جملة التفاصيل التي تحددتها، لأنه "يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا وتؤكد علاقة 'الحوار' و'الجدل' بين النص والواقع"⁽¹⁾، ومن ناحية أخرى يعتبر 'أبو زيد' ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"⁽²⁾ بل هي في نظره تكمل أسباب النزول في الربط بين النص والواقع، ويمكن أن تشترك معها في قضية واحدة وتعبّر عن نوع واحد من أنواع علوم القرآن يدرك عند أبو زيد في إطار الربط بين النص القرآني والواقع.

الثاني: يتعلق العمل الثاني بعد القراءة الجديدة لعلوم القرآن الكريم عند 'أبو زيد'، بالقراءة الجديدة لمقاصد الشريعة في إطار تحديد عمل الأصوليين، لأنها "تسترشد بمنهج علماء الأصول، ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيش فيه، ولمواجهة المشكلات التي تمثل عقبة أمام تحقيق وعي علمي جديد. وككل قراءة جديدة من حق المشروع المقترح لقراءتنا أن يضيف إلى منهجيات القراءات السابقة ما أحدثته المنهجيات المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية"⁽³⁾، حيث عاد 'أبو زيد' إلى آليات الأصوليين في قراءة النصوص التشريعية، ولاسيما مسألة الكلّي والجزئي، مؤكداً أن أهم ما توصلوا إليه هو المقاصد التي صاغها الإمام 'الشاطبي' -حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض-، ولكن حلل وانتقد قراءتم للنصوص لأنها شغلت بالدلالة اللغوية، وكانت آلياتها تدور في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين، وهاجسها مرتبطا باستنباط الكلّي من الجزئي، مهملة السياق أو اللحظة التاريخية للوحي، لذلك أكد على ضرورة تجاوزها بإرساء دعائم قراءة جديدة "تدخل في بؤرة اهتمامها الدلالة الكلية للنص الإسلامي في سياق

¹المصدر نفسه، ص 97.

²المصدر نفسه، ص 117.

³نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 202.

تفاعله الجزئي والكلّي مع الواقع الاجتماعي، والتاريخي، وبعبارة أخرى تحاول القراءة الجديدة. بمنهجياتها المعاصرة أن تتناول النص الإسلامي في كليته"⁽¹⁾ أي تتناول النص في أبعاده الثلاثة العقيدية والتشريعية و الصوفية دون تجزيها على خلاف ما كانت عليه عند أسلافنا، بالاستفادة من المناهج المعاصرة وعلى رأسها منهج التحليل اللغوي القائم على ماهية الوحي القرآني كنص يفهم حسب تفاعله مع الواقع والتاريخ، والتي تجعله اليوم يفهم في إطار مبادئ ثلاثة جديدة وهي **العقل والحرية والعدل**، التي رأى 'أبو زيد' أنها تستوعب المقاصد الكلية كما حددها الشاطبي، لأن هذه الأخيرة تبدوا جزئية لها، وهنا ينتهي إلى "أن دراسة النصوص وتأويلها، من خلال المبادئ الكلية الثلاث، يمكن أن يكون هاديا، لصقل مزيد من آليات الاجتهاد تضاف إلى آليات الاجتهاد التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري. ولا خوف على عقائدنا وديننا من تلك المنهجية وإجراءات تحليلها، وإنما الخوف من الجمود والتقليد"⁽²⁾ يتضح هنا تحديد آليات الأصوليين عمل لا مفر منه لجعل النص القرآني مواكبا لكل العصور حسب ما يفتح عليه من دلالات صالحة لكل عصر ومصر.

تبعاً لقراءة 'أبو زيد' الجديدة التي قدمها أبو زيد لآليات العلماء الكلاسيكيين، المتمثلة في علوم القرآن الكريم، وآليات علماء الأصول، ندرك أنه يدعوا إلى تجديدها في إطار ماهية النص كمحدد لحقيقة الوحي القرآني، أي فهمها في سياق جدلية العلاقة النص والواقع، وبلاستفادة من الآليات المعاصرة في التعامل مع النص القرآني، بتوظيف "بعض الأدوات المنهجية الحديثة، مثل علم الدلالة والنقد التاريخي والتأويلية وهي مناهج ليست مألوفة -بل ومرفوضة- في السياق التقليدي للدراسات القرآنية في العالم الإسلامي"⁽³⁾.

من خلال البحث في إشكالية ماهية الوحي القرآني، ندرك أن وصفه بالنص عند 'أبو زيد'، هو مسابرة للتصور المعاصر و الجديده، حيث "لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في

¹المصدر نفسه، ص 203.

²المصدر نفسه، ص 208.

³نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرّم والتأويل - بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير - مصدر سابق، ص 198.

اللغة المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتزويل والقرآن للدلالة على النص القرآني⁽¹⁾، ويترتب عنه تجديد النظرة الكلاسيكية له، تلك التي تعتبره متعالياً ومفارقاً للواقع، غيبياً ومقدساً مختلفاً عن النصوص الأخرى تماماً، لحساب تأسيس نظرة جديدة له، تفهمه في إطار جدلية علاقته مع الواقع كمعطى ثقافي مثل استجابة للوقائع، وهو ما يترتب عنه في نظر أبو زيد ضرورة إعادة القراءة بتجديد آلياته الكلاسيكية وربطه الآليات المعاصرة التي تفهمه كحركة ديناميكية مع التاريخ والواقع، فهذه النظرة الأخيرة هي ما انطلق منها أبو زيد في الربط بين النص القرآني وأدوات الفهم المعاصرة، وأهمها اللسانيات التي استفاد منها في بناء العلاقة الجدلية بين النص والواقع في إطار اعتباره منتجا ثقافياً، حيث في إطار الفصل بين الدال – تصور لفظي – والمدلول – تصور ذهني – يبين أن النصوص تستمد مرجعيتها من اللغة والثقافة، لكنها في الوقت نفسه تؤثر فيهما، وربما استطاعت إعادة إنتاجهما، ويبين أبو زيد أن القرآن الكريم من هذا النوع من النصوص، أي التي تؤثر في اللغة وتعيد تشكيل الثقافة⁽²⁾ وهذا ما يجعله متعدد الدلالات كما تبينه كل من الهرمنوطيقا والسميوطيقا، فكيف ينظر إليهما أبو زيد؟ وكيف يوظفهما في التعامل مع النص القرآني؟

¹ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2007، ص 93.

² الحسن مصطفى، النص والتراث، -قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 75، 76.

المبحث الثاني: الهرمينوطيقا والنص القرآني:

إن الحديث عن آليات القراءة الجديدة في ميدان فهم النص القرآني عند 'أبو زيد'، يرتبط بصورة وثيقة بالهرمينوطيقا، حيث أن قراءته الجديدة للقرآن الكريم تقوم على اعتباره نصا لغويا، لغاية واحدة وهي ربطه بالهرمينوطيقا كمنهج لأنسب لقراءته، التي تبلورت في الفكر الغربي المعاصر عبر مراحل مختلفة، فضل 'أبو زيد' أن يعرج عليها قبل أن يجعلها أهم آليات الفهم المعاصر النص القرآني، يقول: "بدأت -الهرمينوطيقا- عند شلير ماخر- بالبحث في القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت -في طورها الأخير- إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية. ولكنها في البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقا جديدة من النظر، أهمها -في تقديرنا- لفت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموما. وتعد الهرمينوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعدها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كل عصر -من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات -النص الديني والأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان إدعاء الموضوعية الذي يدعيه ذلك المفسر أو ذاك"⁽¹⁾.

على ضوء النص السابق، وانطلاقا من مقولة أمبرتو إيكو: "لا أظن أنه من قبيل المسؤولية الذهاب إلى أنه يمكن أحيانا أن يتقدم بحث علمي أشواطا كبيرة في اكتشافاته من دون أن يطرح مع ذلك مسألة أسسه

¹ أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 49.

الفلسفية" (1)، ندرك أن البحث في الهرمينوطيقا كآلية معاصرة لفهم النص القرآني على غرار الآليات الأخرى، لا يمكن اقتحامه ما لم نقب عن أرضيته وأسسها، وهذا ما يريد إثارتها 'أبو زيد' في نصه هذا، لغاية أخرى هو بيان دورها وأهميتها في فهم النص القرآني، فكيف تطورت الهرمينوطيقا في نظره؟ وما دورها في فهم النص القرآني؟

من أجل البحث في هذه الإشكالية، سنتبع رحلة الهرمينوطيقا من حيث نشأتها كمنهج في الغرب، ومن حيث تطبيقها في تراثنا لكي ننهي مسارها بتأويلية جديدة يتطلع إليها 'أبو زيد' في مجال فهم النص القرآني اليوم :

1-رحلة تطور الهرمينوطيقا في الغرب:

لا مناص لنا إذا أردنا أن نفهم حقيقة الهرمينوطيقا وعلاقتها بالنص القرآني، عند 'أبو زيد' من اكتشاف رحلة تطورها، والتي تجسدت عنده في العودة إلى اكتشاف مختلف الأفكار التي أثارها منذ وجودها الكلاسيكي مع 'شليير ماخر' إلى غاية تبلورها كنظرية في التفسير، حسب إثارتها لإشكالية قراءة النص أو معضلة تفسيره- علاقة المفسر بالنص-، بأنواعه المختلفة، سواء أكان تاريخيا أو دينيا، التي هي من دون شك ذات علاقة وطيدة بالتعامل مع النص القرآني، إذن فالهرمينوطيقا كمنهج عرفت منحرجات ومنعطفات، كشف أطوارها من شأنه أن ينير مختلف الدروب المتعلقة بعلاقتها بالنص القرآني، ولاسيما إن كانت في علاقتها به تمثل مسألة قديمة وجديدة في الوقت نفسه، لأنها من الآليات الجديدة المستخدمة في قراءته، ولكن في الوقت نفسه تعتبر ذات وجود قديم في تراثنا وفي التعامل مع النص القرآني تحديدا.

يشير 'أبو زيد' في البداية إلى أن الهرمينوطيقا كمصطلح "بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني -الكتاب المقدس- (2) وهي بهذا

¹ إيكو إمبرتو ، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، ص 34.

² أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 13.

المعنى تختلف في نظره عن التفسير على نحو ما يذهب البعض، بربطها بتلك الأبحاث التي ظهرت في "المرحلة القديمة والوسيطية حيث تم التركيز على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وعرفت بالتفسير" (1)، وذلك لأنها ترتبط بنظرية التفسير وليس التفسير (Exgesis)، كما أنها انتقلت في الفترة المعاصرة من التطبيق في اللاهوت لتشمل كافة العلوم الإنسانية، إذ أصبحت نظرية لتفسير النصوص الأدبية بما فيها النصوص الدينية -تحديدا النص القرآني- الذي ينتمي إليها.

إن البحث في مسار الهرمينوطيقا 'عند أبو زيد'، يتأسس على الفكرة الجوهرية التي يحملها عنها، ألا وهي اعتبارها آلية للقراءة تجمع بين القدم والجدة، والتي عرضها بإلقاء نظرة تاريخية على تطورها منطلقا من أبحاث المفكر الألماني 'شليير ماخر' كممثل للموقف الكلاسيكي في ميدانها، وكأب للهرمينوطيقا باعتباره الممهد لأبحاث الفلاسفة اللاحقين في ميدانها كدلتي وغادامر...، وهنا بدون شك لا يفضل العودة إلى الأبحاث الأولى في ميدانها (*)، وقد يكون هذا التأريخ أو التحقيب بالانطلاق من هذا الفيلسوف، راجع إلى أن هو أول من جعلها علما قائما بذاته، "حيث يعود له الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص" (2)، وقد أرسى دعائم "تأويلية تجمع الأدب والقانون والنصوص المقدسة واعتقد أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية، لأنه لكي يكون الفهم منتجا، فإن القراءة تكون موجهة بفعل التأويل، لذا فإن الفهم يشترط التأويل" (3)، فتأويلية شليير ماخر حسب 'أبو زيد' تؤكد أن النص وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، كلما ابتعد عنا وعن

¹ بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة-نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة- دار الطليعة بيروت، ط1، 2005، ص110.

* بدأ 'أبو زيد' عرض وشرح مسار الهرمينوطيقا منذ القرن عشر مع أبحاث 'شليير ماخر' في ميدانها إلى غاية تبلورها كنظرية في التفسير مع بول ريكور وهيرش وبيتي، ولم يطرحها كما وجدت في الفكر القديم والوسيط في أسطورة هرمس وأبحاث أفلاطون وفيلون وأوغسطين....

² أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005، ص20.

³ بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة-نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة- مرجع سابق، ص112.

سياقه أصبح غامضا يطرح مآزق تفسيره الذي لا مخرج منه إلا عن طريق الهرمينوطيقا التي تصبح قواعد أو علما قائم بذاته لا مفر لنا من انتهاجه في الفهم للقضاء على سوء الفهم الناتج عن تباعد النص عن سياقه.

بعد تأويلية 'شليمر ماخر'، أشار 'أبو زيد' إلى المنعرج السيكلوجي والميتودولوجي للهرمينوطيقا مع 'ويلهلم ديلتاي'^(*) الذي أسس لتأويلية تقوم على رؤية سيكلوجية للفهم وأعطى لمصطلح التأويل "حمولة جديدة تتعلق بوضع القواعد الكلية لفهم النصوص"⁽¹⁾، مبينا أن هذا الفيلسوف نظر إليها بمنظور ميتودولوجي بالدرجة الأولى، حين ميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية التي تخضع للتفسير، والعلوم التاريخية والإنسانية التي تسمى بعلوم الروح وتخضع للفهم، وذلك ردا على الوضعيين^(*) الذين وحدوا بينهما، وفي هذا الإطار اعتبر الهرمنوطيقا تقوم على شيء مشترك بين المتلقي والنص الأدبي' هو تجربة الحياة' التي وإن كانت ذاتية عند المتلقي هي موضوعية في النص، وعملية الفهم التي هي مهمتها الأساسية تتجسد في معايشة التجربة التي يعبر عنها النص، و للقيام بعملية التأويل عنده ينبغي "الاعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية والنظر إلى أجزاء النص في كليته، والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وأن يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن إرادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا أو بنيتنا النفسية الكلية"⁽²⁾، ويوجه 'أبو زيد' نقدا إيجابيا لتأويلية ديلتاي مبينا أنها على الرغم من قيامها على إهدار ذاتية المبدع لحساب تجربة الحياة الذي يوحد بين تجربة مبدع وتجربة مبد آخر، إلا أنه "لفتنا إلى دور المفسر الإيجابي لعملية فهم النص والتفسير، وهو دور ظل غائبا عن مجال الدراسات الأدبية"⁽³⁾.

*فيلسوف ألماني ولد سنة 1833، من رواد فلسفة الحياة، يعتبر من رواد الهرمينوطيقا وصاحب التفرقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، ورائد الربط بين الفلسفة والتاريخ كذلك، اهتمت مؤلفاته: ببناء العالم التاريخي في العلوم الروحية، توفي سنة 1911.

¹ بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب، ط1، 1992، ص 14

*الفلاسفة الوضعيين من أمثال: أوغست كونت، وجون ستيورات مل، آمنوا بأن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية، هو اللحاق بركب العلوم الطبيعية في تطبيق المنهج التجريبي، توخيا للقانون والموضوعية وقد رد عليهم ديلتاي رافضا كل من الوضعية ورافضا في الوقت نفسه الميتافيزيقا.

² بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص 14.

³ أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 30.

يواصل 'أبو زيد' طرح مسيرة الهرمينوطيقا، بالعودة إلى عرض المنحى الفلسفي- الوجودي والفينومونولوجي- الذي تميزت به عند مارتن هيدجر (***) مبينا أنه صاحب ظاهرة هرمينوطيقية، حسب تأثيره بظاهرة هورسل التي تجعله يتجاوز التصور الإيديولوجي للوجود الذي تدرك حقيقته حين يكشف عن ذاته، وانطلاقا من أن مهمته وغايته في كتاب الوجود والزمن قد أقام هرمينوطيقا للوجود تدرك أشيائه من خلال تجلياتها وتكشافها المستمرة، كما أنه أسس للهرمينوطيقا الوجودية، من خلال قيامه بنقل التأويل من الاستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، كما رأى أن فهم النص "يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستتار والغموض من جهة أخرى، ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص" (1)، فتأويلية 'هيدجر' تقوم على الترابط بين الفهم والوجود، وتفهم في إطار تصور خاص للغة يقوم على أنها "تتجاوز كونها مجرد أداة نتحدث بها، فنحن نتحدث بفضل قدرة اللغة على التحدث بذاتها... مهمتنا هي أن نتيح للغة أن تتحدث، أن نتيح للغة أن تكون لغة، أي أن تفصح عن ماهيتها كلغة في فعل الكلام أو التحدث" (2) واللغة تتحدث عند 'هيدجر' و يجب الإنصات لها وذلك بوصفها قولاً، و القول أوسع من الكلام يوجد كذلك فيما تسكت عنه أو الذي لم يقال بعد لأن الكلام يعبر عن ما يقال ويسمع، في حين أن "القول لا يوجد في الكلام الذي يقال، وإنما أيضا في الكلام الذي لا يقال، أي الذي يبقى في اللاتحجب باعتباره سرا غير قابل للإظهار، فإن ذلك يعني أن ماهية اللغة عند

** فيلسوف ألماني من أكبر ممثلي الوجودية ولد في عام 1889 في فيرابورغ التي درس فيها الفلسفة على يد أستاذه 'هورسل'، حيث تأثر بأفكاره وأهدى له أهم كتبه وهو 'الوجود والزمان' توفي سنة-1976، وتعتبر فلسفته من أكبر الفلسفات الغربية المعاصرة قامت على نقد الميتافيزيقا الغربية من حيث اهتمامها بالوجود وتغييبها للموجود، وتقوم مهمتها الكبرى على فهم الوجود الذي وجب أن يكون جوهر دراساتها، أو كما يقول 'عبد الرحمن بدوي' في موسوعته الفلسفية (ص 599) "مهمة الفيلسوف في نظره -هيدجر- هي إيضاح معنى الوجود-"، فأفكار هيدجر تقوم على الاهتمام بوجود الإنسان المشخص وفهمه بمسائل الكينونة واللغة التي نعتها بأنها بيت الإنسان.

1 أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 36.

2 سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 2002، ص 32.

هيدجر لا تكمن في مجرد الكلام المنطوق، وإنما في القول" (1) وهي من يحدد ماهية الإنسان عندما يكون قادرا على التحدث بما تحدد هويته وتجعله يحقق حالة الحضور، إذن هرمينوطيقا هيدجر هي هرمينوطيقا فلسفية.

بعد 'هيدجر' عرّج طرح أبو زيد على تأويلية جورج جادامر* (2) مؤكدا أنه بدوره بين أن معضلة الفهم هي معضلة وجودية، أقام تاريخا نقديا لها حسب طرح مختلف أفكار روادها، حيث أسس التأويلية الفلسفية تعود إلى عمق الفلسفات الكلاسيكية الأولى، وتبين أن الحقيقة هي مسألة خارجة عن العلوم، تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم، والتي تتجلى في الفلسفة والتاريخ والفن، وهي مسألة هرمينوطيقية في جوهرها يمكن اكتشافها في تاريخ الهرمينوطيقا التي رأى أن بدورها الأولى تكمن في التأويل الرمزي الذي ظهر عند السفسطائيين وفي قراءة قصائد هوميروس أي أنه قال بأن التأويل "بدأ في المسيحية في عصر أباء الكنيسة، وخصوصا عند القديس أوغسطين في كتابه العقيدة المسيحية وقال إن نواة التفسير القديم هي مشكلة التأويل الرمزي. ونجده عند السفسطائية وفي تفسير قصائد هوميروس الملحمية" (2) وبين أنها في العصر الحديث ارتبطت بمحاولات شلير ماخر مؤسس التفسير اللاهوتي ودلتاي الذي طبقه على التاريخ، وجعله أساسا للفهم في علوم الروح، ثم هيدجر الذي جعله مسألة فينومينولوجية ووجودية، "وفي إثر هيدجر ومتأثرا بها كل التأثر جعل جدامر جماع فلسفته في التفسير، والتوسع خصوصا في فهم مسألة اللغة والتفسير" (3) حيث جعل الهرمينوطيقا بمثابة مشكلة فلسفية معقدة تجمع بين معطيات فينومينولوجية استمدتها من هوسرل وخاصة في مجال الشعور بالألفة في العالم التي ترتبط بفكرة التعايش أو الشعور بالشيء الظواهرية، وأخرى وجودية باعتبار أن مشكلة الهرمينوطيقا على حد تعبير غدامير "هي ليست فقط مشكلة منهجية العلوم الإنسانية، وليست مشكلة المناقشات الحاصلة

¹ المرجع نفسه ص 35-36.

* فيلسوف ألماني من أكبر رواد الهرمينوطيقا المعاصرة ومؤرخيها، أهم مؤلفاته كتاب 'حقيقة ومنهج'.

² بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1996، ص 102.

³ المرجع نفسه، ص 102.

حول الطرق العلمية للتفكير وللflasفة فحسب، ولكنها كذلك مشكلة الإنسان، مشكلة تبرز في إمكانات الوجود" (1) فالتوجه العام الذي تنطلق منه الهرمينوطيقا الغادمية هو اعتبارها اتجاهها عاما في الفهم، يتأسس على الترابط بين ثلاث مفاهيم "التفسير والفهم والحوار، وذلك لأن "التفسير هو دائما محاولة لتجاوز حالة من الاغتراب نستشعرها إزاء موضوع ما لكونه غير مفهوم لنا، وبالتالي لا نشعر بنوع من الألفة والتواصل مع" (2)، والغاية التي ترومها هي أن "تسعى إلى تسكين الإنسان في عالمه وتجاوز اغترابه، ويمكن القول بوجه عام أن الهرمينوطيقا الغادمية على نحو ما تبلورت في -الحقيقة والمنهج- كانت محاولة لإدماج الفينومينولوجية الهوسرلية المتأخرة المهمة بعالم الإنسان المعاش، مع الهرمينوطيقا الفينومينولوجية لدى هايدجر المهمة بتفسير الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام" (3)، وهذا التصور الغادماري للهرمينوطيقا هو ما يستعين به المشتغلون على النص القرآني وعلى رأسهم أبو زيد الذي يتخذها وسيلة لبناء تأويله له عن طريق التحرر من حالة الاغتراب اتجاهه والتعايش معه في إطار جعله من مألوف ومعهود العرب على خلاف ما هو سائد.

في آخر محطات الهرمينوطيقا، عاد 'أبو زيد' إلى جملة من المقارنات فيما بين رواها قاتلا: "في مواجهة هرمنوطيقية جادامر الجدلية التي لا تهتم بالمنهج، كان المنهج هو رد الفعل في الجدل المعاصر حول الهرمينوطيقا، وإذا كان شلير ماخر قد تعامل مع الهرمينوطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم، وإذا كان ديلثي قد أقام الهرمينوطيقا على أساس أنها خاصية مميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية- فإن مفكري الهرمينوطيقا المعاصرين مثل: بيتي Betti وبول ريكور وهيرش، الأول في إيطاليا، والثاني في فرنسا، والثالث في الولايات المتحدة الأمريكية، يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير" (4) هنا يتبين أن 'أبو زيد' يركز على أهمية الهرمينوطيقا كآلية أو كمنهج في التفسير في تطورها في الفترة

¹ H.G.Gadamer, l'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, tra :mariana simon, Editions Aubier montagne 13, Quai de Conti 75006 Paris France 2007. P 40

² أنظر مقدمة المترجم: سعيد توفيق لكتاب: غادامير تجلي الجميل، المجلس الأعلى للثقافة العربية-المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 11.

³ المرجع نفسه، ص 12.

⁴ أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 44.

المعاصرة، وتجاوزها على وجه الخصوص للأساس الفلسفي الذي قامت عليه فيما سبق، حين أصبحت نظرية للتفسير عند رواد الهرمينوطيقا في الفترة المتأخرة، من أمثال 'بيتي' في إيطاليا، و'بول ريكور' في فرنسا، و'هيرش' في الولايات المتحدة، أي أنهم حالوا العودة إلى رأي 'شليمر ماخر' الذي جعلها منهجا لتفسير النصوص.

تبعا لما سبق وضح لنا 'أبو زيد' تصورات هؤلاء باستعراض أفكارهم حول جعل الهرمينوطيقا نظرية في التفسير، حيث بين أن كل من 'هيرش' و'بيتي' جعلوا الهرمينوطيقا مجال لدراسة المعاني في النص للوصول إلى تفسير موضوعي له بالاستعانة بالمنهج الفلللوجي، إلا أنه ركز على أفكار بول ريكور^(*) الذي أسس لتأويلية متفتحة على العلوم الإنسانية وأهمها الأنثربولوجيا حين تهدف إلى الإمساك بالإنسان في مختلف عناصره كعارف وفاعل ومنفعل، انطلاقا من "وضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها واستيعاب ما هو مكتشف من تكوينية الكائن فيها"⁽¹⁾، وانطلاقا تركيز 'أبو زيد' على الهرمنوطيقا كنظرية في التفسير، فإن 'بول ريكور' في نظره قد اهتم بتفسير الرموز، حيث حاول أن يقدم معنا جديدا للرمز يعتبره معبرا عن اللغة، وحين جعل غاية الهرمينوطيقا تفسير الرموز في النصوص اللغوية، كما قام بنقد النظرية البنيوية^(**). مبينا أنها من خلال تركيزها على البنية تغفل معضلة المعاني الكامنة ولاسيما تلك التي تقف وراء الأساطير حيث أن المنهج البنائي لا يستطيع كشف معاني مختلف الرموز، إضافة إلى ذلك من دون شك النظر إلى اللغة كخطاب كان له صدى على أفكار 'أبو زيد' ولاسيما في تأكيده على أهمية النظر إلى النص القرآني كخطاب، لأن "إنجازات علم اللغة الأساسية تهتم باللغة من حيث هي بنية ونسق، لا من

* فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1913، اهتم بفلسفة اللغة وقضايا الهرمنوطيقا واعتبار اللغة خطابا، حيث وضع مشروع تأويلي ضخيم جمع بين مختلف أفكار الاتجاهات الفلسفية الحديثة كالبنوية والوجودية والتأويلية والماركسية والتحليل النفسي والتفكيك والتحليل اللغوي ونظريات الثقافة واللغة وأنتربولوجيا الدين من أهم مؤلفاته: التأويل وفائض المعنى توفي سنة 2005.

¹ بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص 15

* إضافة إلى ما أورده أبو زيد في نقد ريكور للبنويين، تبين لنا من خلال مختلف أفكاره أنه يبين أن هناك نظرة مغلقة عند البنيويين حول اللغة تنأسس خاصة عند 'دوسوسير' في النظر إلى اللغة حسب ما تحمله من علاقة داخلية وعلى رأسها العلاقة بين الدال والمدلول دور ربطها بالأشياء في الخارج، أي أنها تشكل عالما خاصا بما وليس واسطة بين اللغة والأشياء التي تصفيها البنيوية على اللغة تلك التي تفصلها وتجعلها مستقلة عن العالم الخارجي ومنفصلة عن الأشياء.

حيث هي مستعملة" ⁽¹⁾، هنا يؤكد 'ريكور' أن اللغة لا تؤدي وظيفتها إلا إذا درسناها كما هي مستعملة ومن حيث هي خطابا، فإنجازات وإنجازاته فيما يخص آليات الفهم والتأويل في اللغة تعتبر من أهم الإنجازات التي جاءت ما بعد النبوية تم بموجبها نقد أسسها والنظر إلى اللغة كخطاب أي حسب العلاقات التي تقيمها مع العالم الخارجي، وهذا التصور من دون شك ضروري لفهم النص القرآني، وذلك لأن مختلف رواد الآليات المعاصرة يلحون على التعامل معه كخطاب نظرا لأهمية هذا الأخير في إرساء التفاعل بين اللغة والواقع والتي تنتهي إلى العلاقة بين الواقعة والمعنى كجوهر محدد للتأويل عند ريكور، وتفهم في ظله الكثير من الأسرار حول فهم وقراءة النص القرآني كخطاب متعين في التاريخ وفي الواقع.

من خلال عرض مسيرة الهرمينوطيقا كما طرحها 'أبو زيد'، ندرك أنها بدأت من التفسير وانتهت إلى التفسير، بدأت عند 'شليير ماخر' بالبحث في القوانين العامة للتفسير الصحيح، وانتهت مع 'بول ريكور' و'هيرش' و'بيتي' إلى كونها نظرية في التفسير، تستفيد من مختلف العلوم الإنسانية والمناهج في إرساء دعائم نظرية قائمة بذاتها في مجال التفسير لا يمكن أن تطبق في نص دون استثناء بل في كل النصوص بما فيها النص القرآني، كما أنها من ناحية أخرى لفتت الانتباه إلى دور المفسر في التعامل مع النص وهذا من شأنه فتح آفاق جديدة حول دور المفسر، ولاسيما هرمينوطيقا 'جادامر' بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، تكون منطلقا هاما لاكتشاف علاقة المفسر بالنص وخاصة في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، وبالتالي الهرمينوطيقا هي بالأساس عند 'أبو زيد' منهج نابع من مفهوم النص يمثل أهم آليات قراءته، محورها علاقة المفسر بالنص بغض النظر عن نوعه وطبيعته، يجب الاستعانة بها لقراءة التراث، وقراءة نصه المحوري خاصة.

¹ ريكور بول ، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص25.

2-رحلة تأصيل الهرمينوطيقا في قراءة النص القرآني:

انطلاقاً من تحليل وشرح الهرمينوطيقا كما سلف عرضه عند 'أبو زيد'، ندر ك أنها مثلت عنده أهم الآليات التي اكتشفها في التراث الغربي، سيصوّل ويجول بها في فهم القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم، حيث اعتمد عليها كآلية معاصرة في قراءة مختلف القراءات المقدمة للنص القرآني، وهذا التصور يوحى بوجود نظرة خاصة لديه حول مسار العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني، يجمعها عنصرين: النص القرآني والتراث التفسيري والتأويلي، التراث الأصيل والفهم المعاصر، آليات الفهم الكلاسيكي وآليات الفهم المعاصر.

فمن أجل التأسيس لتأويلية جديدة، يتحدث 'أبو زيد' عن ما يسميه بالهرمينوطيقا ومأزق تفسير النص القرآني، ويجاول في إطاره فهم الأصول الأولى لها في فهم النص القرآني قديماً وامتداداتها في الفترة الحديثة والمعاصرة، حيث جسّد مسيرة خاصة للتأويل، تنطلق من شكله الكلاسيكي وتصل إلى ما سماه بتأويلية إنسانوية تبلورت مع النقلة النوعية المترتبة عن الانتقال من مفهوم النص إلى اعتباره خطاباً، وبالتالي لا مناص من العودة إلى التراث لفهم طبيعة العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني ماضياً وراهناً^(*)، فكيف تكون للهرمينوطيقا أرضية صلبة في تراثنا العربي الإسلامي، لأبحاث 'أبو زيد' المعاصرة في قراءة القرآن الكريم؟

يمكن كشف خبايا هذا السؤال، بتتبع طرح 'أبو زيد' لإشكالية التأويل في الفترتين الكلاسيكية والمعاصرة، ولكن حسب علاقتهما بالهرمينوطيقا المعاصرة كما يلي:

أ-إشكالية التأويل في الفترة الكلاسيكية: عاد من خلالها إلى الجذور الأولى للتأويل، وبحث في علاقته بالتأويل المعاصر، حيث بين أنه كان موجوداً ومهماً جداً في التعامل مع النص في جميع الفترات ومنذ عهد

*يركز أبو زيد في مختلف أبحاثه المتعلقة بالتأويل في القرآن الكريم، على العودة إلى التراث وفهمه فهماً معاصراً، حيث حاول قراءة أو استنتاج راهني للرؤى القديمة والحديثة والمعاصرة حوله، وذلك بالعودة إلى آراء-المعتزلة- وابن عربي- محمد عبده- الخولي- طه حسين... من أجل فهم مختلف المسائل المتعلقة براهن وأفاق العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني، و البحث في بواكير وجود الهرمينوطيقا في تراثنا - في قراءة النص القرآني تحديداً- له دون شك أثر عميقاً في فهم حقيقة تعاملها اليوم مع النص القرآني.

الصحابة مع 'ابن عباس'، عرف منعرجا حاسما مع ظهور التفسير بالرأي كمقابل للتفسير بالأثر، مبينا أن الخلاف بين هذين الاتجاهين طرح مأزقا ومعضلة في التعامل مع النص القرآني -الأثر أم الرأي-، ما تزال تدور في فلكه إشكالية قراءة النص، وذلك لأن "اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث فيما يتصل بتفسير النص القرآني ما تزال تدور حول هذين المحورين وإن تكن الغلبة على المستوى الإعلامي - كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي" ⁽¹⁾، هذا الأخير من دون شك بتعلق بالتفسير بالأثر، الذي كان ولا زال مهيمنا، رغم أنه يتجاهل اعتبار كل مفسر أن تفسيره هو التفسير الصحيح والنهائي الذي بلغ المفهوم الموضوعي للنص، وهنا تطرح إشكالية لا بد من مراعاتها حسب ما يذهب إليه فيلسوفنا وهي العلاقة بين القصد -المؤلف- والنص -النص القرآني- والناقد -صاحب التفسير- "وهي الإشكالية التي تحاول الهرمينوطيقا-أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي- تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد" ⁽²⁾ أي أنه هنا من الضروري عدم التوحيد بين النص بتركيبته اللغوية و قصد المؤلف وتفسير المؤلف للنص والنص نفسه، وهذا لا يتحقق إلا في إطار الاستفادة من الهرمينوطيقا لإضفاء شكل جديد على العلاقة بين الأطراف السالفة الذكر، تجسد منذ القديم في تعدد وتنوع التأويلات في حقل النص القرآني.

تجسدت التأويلات القديمة عند 'أبو زيد'، في أنواع مختلفة أهمها: التأويلات الكلامية والصوفية، التين تبلور فيهما تنوعا في العلاقة بين المفسر والنص، جسدهما في كتابين أساسيين من مؤلفاته، عرض فيهما زبدة آرائه حول التأويل الكلاسيكي في شكل معاصر، الأول هو: 'الاتجاه العقلي في التفسير -دراسة في تأويل القرآن عند المعتزلة-' أما الثاني فهو 'فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي.

¹أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 16.

²المصدر نفسه، ص 16-17.

في ثنايا الكتاب الأول: سعى إلى التأسيس للهرمينوطيقا في قراءة النص القرآني في الفكر الاعتزالي، حين طرح إشكالية التأويل وأسسها، كاستجابة لظروف تاريخية وبيئية، سياسية واجتماعية جاء هذا الفكر استجابة لها^(*)، وهو ما يعزز نظريته التي تؤسس فهم النص وفق جدلية النص والواقع، التي كانت هدفه في قراءة هذا الفكر ودفاعه عن نزعه في عقلنة الوحي واعتباره رمزا للتنوير في الإسلام، حيث بين فيها أن مختلف مقومات وأسس المعتزلة في التأويل، كتقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه^(**)، وقولهم بالمجاز كأداة الرئيسية للتأويل يتدخل حين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجاوز في العبارة، و يتعلق بفهم النص ب"القرينة العقلية، التي اعتبروها أشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام"⁽¹⁾ ووسيلة لرفع التناقض بين الظاهر والباطن، وفق الأصول الخمسة للفكر - التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المتزلة بين المتزتين، الوعد والوعيد-، وهدف 'أبو زيد' من الرجوع إلى التأويل المعتزلي والدفاع عنه والثناء عليه - هو بيان الوجود القديم للهرمينوطيقا في الفكر الإسلامي من منطلق تأكيد مرونة النص القرآني حسب تأويله وفق ظروف اقتضت عصرهم .

أما في ثنايا الكتاب الثاني: فقد اهتم بالتأسيس بالهرمينوطيقا في قراءة القرآن الكريم في التراث الصوفي، تجسد في اشتغاله على قراءة مختلف أفكار الشيخ ابن عربي حول النص القرآني، التي قدمت نظرة متميزة حول تأويل وفهم النص تعتبر ذات أهمية كبرى في مسار الهرمينوطيقا في تراثنا عند 'أبو زيد'، وذلك لأن "تأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءا من الحروف المقطعة في أوائل السور وانتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثوبا وعقابا مروراً بقصص الأنبياء ودلالاتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر

* الخلافات العقائدية بين الفرق الكلامية - الشيعية والسنة والخوارج والمرجئة، هي التي تولد عنها الفكر الاعتزالي كما يبدو في مسألة القدر خاصة، وهي على صلة وثيقة بواقع المسلمين وما عرفه من تغيرات على المستوى السياسي خاصة، حيث تبلورت منذ حدوث مشكلة الخلافة، وبلغت أوجها في العهد الأموي، وفي ظله نبت وترعرعت أفكار المعتزلة و قولهم بالأصول الخمسة التي تعتبر المنطلقات الكبرى للتأويل عندهم.
** كان للمعتزلة تقسيما خاصا للمحكم والمتشابه في القرآن الكريم، يقوم على أن ما يعضد آرائهم وأصولهم الخمسة يعتبر محكما، أما ما يخالفها فيعتبر متشاهما ووجب تأويله والعمل بباطنه، كما هو حال مع الآيات القرآنية التي تخالف مبدأ التوحيد وما يتضمنه من تزويه للبارئ تعالى.
¹ أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، -دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط6، 2007، ص 245.

والاختيار والتتريه والتشبيه والإحكام والتشابه" (1) إذن قد قدم الشيخ نظرة خاصة لتأويل الآيات القرآنية تتعلق بقضايا العقيدة والشريعة والوجود والإنسان، يتساءل الكثيرون: ما سر الاهتمام بها عند أبو زيد اليوم رغم ابتعادها عن عصره وتعلقها بفترة الأندلس؟

بالرجوع إلى كتاب آخر ألفه أبو زيد حول الشيخ ابن عربي، وهو كتاب "هكذا تكلم ابن عربي" تتضح الكثير من الأسرار حول السؤال السابق، إذ أكد وجود تلازم بين اهتمامه بالهرمينوطيقا كمنهج غربي وقراءة أفكار ابن عربي، يقول: "في سنتين أنجزت قراءة 'الفتوحات' وفي الوقت نفسه قرأت 'فلسفة التأويل' hermeneutics عند فلاسفة الغرب من 'أورجين' حتى 'جادامر'، وكان ذلك مثمرا في تعميق وعيي بالقضايا التي يمكن أن تفصح عنها كتابات الشيخ من منظور معاصر" (2) هنا يروي فيلسوفنا حكاية اهتمامه المزدوج بين أفكار ابن عربي في الفتوحات وبين الهرمينوطيقا كمنهج معاصر، ومن دون شك سيكون هنا النص القرآني هو العامل المشترك وسر المزاوجة بين الاهتمامين، لأنه هو النص الذي قرأ بتأويل متميز عند الشيخ له حضور في الماضي والراهن، حسب قراءته القرآن الكريم وفق إشكالية الظاهر والباطن المؤسس على الذوق الذي اقتضته ظروف جديدة تبلورت في بلاد الأندلس، وحسب ما أثارته أفكار الشيخ من تداعيات مختلفة بلغت ذروتها في الفترة المعاصرة، تجسدت في مواقف مهاجمة ومكفرة وأخرى مدافعة ومساندة لأفكار الرجل، تجلت على وجه الخصوص في رفض من التيارات السلفية والأصولية لها^(*)، والتي وجد فيها أبو زيد ملاذا حصبا للرد عليها اليوم عن طريق الدفاع المستميت عن أفكار ابن عربي، و أثني عليها مبينا أنها تعبر عن معين فكري لا ينضب ذو صلة وثيقة بواقعنا اليومي ترتب عنه حاجة ملحة لاستدعائها في فهم راهننا، وذلك لأن

¹ أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي-، مصدر سابق، ص 258.

² أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2006، ص 12.

*الحديث عن قصة ابن عربي مع التيار السلفي في مجتمعنا، يذكرني "أني في أحد الأيام التقيت بأحد الأشخاص الذي يعتبر نفسه أكثر فهما للدين باعتباره وفي المنهج السلفي كما يعتقد هو أو كما يعتقد الناس الذين يعيشون معه -أي يؤمنون بأفكاره- حيث ما فتئوا يسألونه عن مختلف القضايا الدينية، فقال لي لماذا تقرأ كتب هذا الشيخ ألم تعلم نقد ابن تيمية له؟"، وهذه القصة هي ما بينت لي أن الهم الأكبر الذي حمله أبو زيد في دراسة ابن عربي إنما لحضوره في واقعنا بقوة اليوم.

"استدعاء ابن عربي -مع غيره من أعلام الروحانية- في كل الثقافات ضروري يمثل مطلباً، لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدراً للإلهام في عالمنا" ⁽¹⁾ هذا الإلهام من دون شك وثيق الصلة مع البحث عن متنفس للهرمينوطيقا في النص القرآني في الخطاب الصوفي، يمكن الاعتماد عليه في فهم الكثير من مسائلنا وقضايانا اليوم ولاسيما تلك التي تتعلق بالخطاب الديني.

من خلال تعرض 'أبو زيد' لمعضلة التأويل في الفترة الكلاسيكية، نتوصل إلى إنه لا ينظر إلى التأويل بمنظور تراثي فقط، ولا بنظرة معاصرة مقطوعة الصلة بالتراث، بل يزاوج بين تكوينه الهرمينوطيقي الغربي، وتكوينه التراثي الجامع بين أبحاث المتكلمين والمتصوفة الذين حاول باهتمامه التأصيل للهرمينوطيقا المعاصرة في تراثنا، وتأکید جدلية النص والواقع من منطلق أن المعتزلة " كانوا أصحاب موقف من الواقع يحاولون صياغة موقفهم صياغة دينية و أن ابن عربي -على العكس من ذلك- لا يحاول أن يصوغ موقفا واضحا من الواقع بل الأحرى القول أنه يحاول أن يفسر الواقع على ما هو عليه ويضفي عليه مسحة من الجمال تخفي قبحه" ⁽²⁾، وفي كلتا الحالتين يريد أن يفتح آفاق رحبة للهرمنوطيقا في قراءة التراث وفي قراءة النص القرآني، والإشارة إلى تنوع العلاقات التي يقيمها القارئ أو المفسر مع النص، من أجل تنفيذ نظرية القراءة الواحدة المطابقة وأحادية المعنى، ودحض الآراء الأصولية والمتطرفة الراضية لإدخال الهرمنوطيقا في قراءة النص القرآني، رغم أن لها جذور عميقة في تراثنا تبلورت في مآزق فهم النص منذ القديم، واستمرت إلى يومنا هذا، وبموجب ذلك يصرح 'أبو زيد' أن ما " يؤكد قضيتنا الرئيسية ونظرتنا إلى معضلة التأويل وتصورنا لا لخطرها في الفكر الديني القديم، فحسب، بل في ثقافتنا المعاصرة بشكل خاص وفي معضلة المعرفة بوجه خاص" ⁽³⁾، فالهدف من اهتمامه بقضية التأويل لا يقف "عند حدود التراث بكل ما يحمله هذا التراث من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى

¹ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، مصدر سابق، ص 28.

² أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، ص 36.

³ المصدر نفسه، ص 24.

الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعا، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، يشكل حركة الواقع، كما يتشكل -تفسيرا- وفق مواقف متباينة ومتعارضة من هذا الواقع" ⁽¹⁾ أي تأصيل الهرمينوطيقا في التراث، ليس هدفه اجترار وتكرار الماضي بل غايته إكمال مهمة الأسلاف التأويلية واستلهم تجاربهم في فهم الواقع الراهن وعلاقة النص القرآني في إطار تأويلية حديثة ومعاصرة.

ب- إشكالية التأويل في الفترة الحديثة والمعاصرة:

يواصل 'أبو زيد' طرح مسيرة العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني، بالعودة إلى كيفية تبلورها في الفترة الحديثة والمعاصرة، بالإشارة إلى دور الشيخ 'محمد عبده' في تأويل النص الهادف إلى تجاوز الانحطاط والركود الذي عرفه المسلمون في عصره، ثم الانتقال إلى أتباعه من رواد التنوير والانعقاد من سلطة الرؤية الأصولية المغلقة التي جسدها المؤسسات الدينية -مؤسسة الأزهر- وعلى رأسهم الشيخ 'مصطفى عبد الرازق' و'طه حسين' والشيخ أمين الخولي، متخذًا هؤلاء سندا قويا لتأويلته المعاصرة ومنطلقا لها، ولاسيما آراء الشيخ أمين الخولي الذي اعتبره أبو زيد أستاذا له حيث عدّ نفسه مكتملا لمنهج اللغوي في قراءة القرآن الكريم.

فقد عاد 'أبو زيد' إلى ما طرحه الشيخ 'محمد عبده' ^(*)، الذي كان في نظره معتزليا يعيش في نهاية القرن التاسع عشر، مبينا أن مقصده الأسمى هو تنوير العقل الإسلامي وإكمال مسيرة التأويل كما وردت عند المعتزلة بحيث رجع إلى مختلف "أدوات التأويل الاعتزالية -علما المعاني والبيان- لفتح دلالة النص من خلال

¹المصدر نفسه، ص 16.

*الشيخ محمد عبده (1849-1905) في كونه رائدا من أرواد التنوير الإسلامي في عصر الانحطاط، وشيخا من شيوخ الإصلاح الذي كان حسب -ما يذهب إليه 'أبو زيد'- أستاذا لتلاميذ من المدرستين، مدرسة السلف -رشيد رضا-، ومدرسة الخلف -أمين الخولي- وهو منطلق ومرجع ضروري لفهم تأويل القرآن الكريم في تراثنا الحديث والمعاصر

المنطوق الثابت"⁽¹⁾، منطلقا في إرساء دعائم تأويل يوفق "بين العقل والمعطيات العقيدة الإسلامية من جهة، ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة أخرى"⁽²⁾، و يقوم على "المنهج اللغوي والفني، لأن هذا الأخير هو الأداة والوسيلة التي بدونها لا يمكن الوصول إلى الهدف والمقصد"⁽³⁾، لأنه يتأسس على مرجعيتين: اللغة في السياق التاريخي لتداولها في مرحلة التزول، والعالم من حيث القوانين المحركة له طبيعيا واجتماعيا في سيرورته في التاريخ، هاتين المرجعيتين نتج عنهما منهج خاص في التفسير أثر في تأويلية 'أبو زيد' لكونه يجمع بين الدراسة الأدبية والاجتماعية في فهم القرآن الكريم، ويفهمه في سياق العلاقة الجدلية بين النص ومتغيرات واقع القرن التاسع عشر .

كما تأثر 'أبو زيد'، بالشيخ 'أمين الخولي'^(*) وأشاد بمختلف أفكاره ولاسيما تلك التي تتعلق بمنهجه في تفسير القرآن الكريم، ككتاب العربية الأكبر، حيث أثنى على منهج التفسير الأدبي له، الذي يركز "على معاني الآيات القرآنية التي تؤديها ألفاظها العربية المبينة كما يفهمها أهل العربية في عهد نزول القرآن... التماس ما للفظ والنظم -أي القرآني- من إيجاءات أدبية وفنية لصوغ معجز بلاغته... التماس الإيجاءات الأدبية التي تنشر عبرها بلاغة القرآن"⁽⁴⁾ ويقوم كذلك على التفسير حسب موضوعات الآيات والسور وتدبير تأثير المفردات أو الاصطلاحات القرآنية على النفس والحياة وأهداف الرسالة الإسلامية، والاهتمام بعلم الأساليب الذي يصبح عنده أداة للكشف عن أسرار جمال الأسلوب القرآني وما يمارسه من تأثير نفسي على القارئ، إذن اهتمام 'أبو زيد' بمنهج الخولي التأويلي راجع إلى كونه رائدا للمنهج اللغوي التأويلي وقطب من أقطاب

¹ أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق، ص 160.

² طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992، ص30.

³ أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق ص 158

^{*} الشيخ أمين الخولي (1895-1966) أديب ومفكر مصري، ورائد من رواد التجديد في الفكر المعاصر، يصرح 'أبو زيد' في الكثير من المناسبات، بأنه من أتباعه وتلامذته المخلصين لأفكاره، والمكملين لمنهجه في التأويل، وكثيرا ما يثير المواقف الراضة والناقدة لمنهجه وأفكاره كما تبلورت رجال الدين السلفيين، ولاسيما تلك التي تتعلق بمنهجه التأويلي الجديد.

⁴ الجويني مصطفى الصاوي، التفسير الأدبي للنص القرآني، منشأة معارف الإسكندرية مصر، دط، 2002، ص 88.

مدرسة الخلف في التأويل إضافة إلى 'علي عبد الرازق' و'طه حسين'، مهد لنقلة نوعية في الربط النص القرآني بالأدوات المعاصرة، يقول أبو زيد: "لعل تطوير منهج الخولي وفقا لإنجازات المعرفة المتنامية في مجال العلوم الإنسانية، خاصة الألسنية والتأويلية، أن تمثل تجاوزا لحالة الركود في مجال الدراسات القرآنية" (1) هذه المنجزات المحددة لمنهج الخولي هي ما سيكمل أبو زيد مسيرتها فيما بعد.

إذن مسار التأويل أو رحلة الهرمينوطيقا في النص القرآني كما طرحها أبو زيد، يبين لنا أنها ذات أصول ضاربة في أعماق تراثنا على الرغم من مشاربها الغربية، تجسدت في التأويل الكلاسيكي الذي تبلور منذ الاختلاف بين مدرستي أهل الأثر والرأي، والتأويلات الكلامية و الصوفية...، التي عكست جدلية النص القرآني والواقع، وقد عاد إليها 'أبو زيد' ليستشرف أفق تأويلية جديدة مستفيدا من التقدم الحاصل في المناهج والعلوم، ومواكبا للمستجدات الواقعية من ناحية أخرى.

3- نحو هرمينوطيقا جديدة للنص القرآني عند 'أبو زيد':

إن التأويلية الجديدة التي دعا إليها 'أبو زيد'، لا تعبر عن قطيعة مع التأويلات الكلاسيكية للقرآن الكريم، بل هي نتيجة حتمية للانتقال من التعامل مع النص القرآني بوصفه نصا إلى التعامل معه بوصفه خطابا كما أشرنا إليه سابقا، و " هذه النقطة لم تحدث في يوم وليلة، أو من خلال طفرة عبقرية، بل هي نتيجة تراكم قراءات وخبرات وتأملات، والأهم من ذلك أنها ثمرة من ثمار انخراط في حوارات ومشاريع بحثية. وهي نقلة نابغة في الأساس من الدراسة النقدية المتأملة لتاريخ التفسير ومناهجه وحديثا" (2) أي أنها ذات أرضية تراثية تمثل رحلة مكتملة لها للبحث عن تأصيل نظري للهرمينوطيقا في التراث التأويلي .

يرتبط إرساء دعائم تأويلية جديدة ومتفتحة عند 'أبو زيد' بتجديد البحث في ماهية الوحي القرآني، واعتباره خطابا، وهو هنا من دون شك متأثر بتقدم الأبحاث العلمية في اللغة وآليات الفهم، ولاسيما أفكار 'بول

¹أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق، ص 192.

²المصدر نفسه.

ريكور¹ التي تقوم على فهم النص في حدود الخطاب، وتنتقد الرؤى التي همشت الخطاب والتي تبلورت على وجه الخصوص في الاتجاه البنيوي الذي ظل ينظر إليها كبنية ونسق متجاهلا كونها واقعة واستعمالا، حيث يقول بول ريكور: "بقي الخطاب إشكالية عندنا اليوم، فذلك لأن إنجازات علم اللغة الأساسية تهتم باللغة من حيث هي بنية ونسق، لا من حيث مستعملة، لذلك ستكون مهمتنا إنقاذ الخطاب من منفاها الهامشي"⁽¹⁾، ففكرة رد الاعتبار للخطاب هنا هي ما فكر فيها أبو زيد في مجال آخر وهو النص القرآني، حسب علاقته الجدلية مع الواقع.

ففي إطار نظرتيه وأطروحاته الجوهرية المدافعة عن أنسنة الوحي، سعى إلى إرساء دعائم تأويلية حية ومنفتحة، تنطلق من "قيمة تعيد وصل معنى القرآن بسؤال 'معنى الحياة' فالقرآن مليء بالحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول، ليس فقط مع أو ضد المعايير والثقافات وأنماط السلوك السابقة قبل انبثاقه، ولكن مع معاييرها هو ومع تأكيداتاه هو ومع أحكامه"⁽²⁾، أي أن هناك أصناف مختلفة من الخطابات في القرآن الكريم تظهر في البنى السجالية والحوارية، إدراكها من شأنه أن يجعلنا نفهم صلته بالحياة، وأن يمكننا من تطور قراءتنا الإنسانية له البعيدة عن الأدلجة، وذلك لأن "التعامل مع القرآن بوصفه مجرد نص هو مصدر النزاع، وقد يقدم لنا منهج التعامل مع القرآن بوصفه خطابا مجالا مختلفا قد يساعدنا في تطوير منهجية إنسانية"⁽³⁾، فالرؤى الكلاسيكية كالكلامية في تعاملها مع القرآن الكريم كنص اتخذته مطية للنزاع، ولا بد من تجاوزها وفتح أفق رؤية كونية إنسانية للقرآن الكريم، تعبر عن نقلة فهمه لا نرومها إلى إذا تعاملنا معه كخطاب.

¹ ريكور بول، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 24.

² أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق، ص 215.

³ المصدر نفسه، ص 216.

من أجل التعامل مع القرآن الكريم كخطاب، ينتقد 'أبو زيد' النظرة التي تؤكد أنه يمثل خطاباً أحادياً*، حيث يعود إلى بعض الآيات القرآنية ليؤكد أن "القرآن لا يمثل خطاباً 'أحادي' الصوت، بل هو خطاب متعدد الأصوات بامتياز، بمعنى أن ضمير المتكلم لا يشير دائماً إلى 'المقدس' "⁽¹⁾، مبيناً أن المتكلم بالقرآن خارج السياق السردي الحكائي وصوت المقدس، لا يعبر عنه دائماً بضمير المتكلم 'أنا' بل هناك حضور آخر للضمير الغائب 'هو' والضمير 'أنت' في تشكيل البنية القرآنية، ويرر ذلك الموقف بالإشارة إلى أن صوت المقدس في قوله تعالى في سورة الإخلاص: "قل هو الله أحد، الله الصمد" غائب وراء الفعل -قل- مؤكداً أن حضور هذا الأخير طاغ في كل سور القرآن الكريم، وأن الغياب لصوت المقدس يخلق احتمالات بأن القائل ليس هو بالضبط الصوت الإلهي بقدر ما هو الصوت الممثل للمقدس أي أن القائل يطلب من محمد صلى الله عليه وسلم أن يقول عن المقدس -الله تعالى-. إضافة إلى سورة الإخلاص يعود 'أبو زيد' إلى الآيات الخمس من سورة 'العلق' في قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق-1- خلق الإنسان من علق-2- اقرأ وربك الأكرم-3- الذي علم بالقلم-4- علم الإنسان ما لم يعلم-5-" ليؤكد أن المخاطب هو محمد صلى الله عليه وسلم، بينما صوت المتكلم هو صوت الملك ليقدم له مواصفات الرب، وضمير الغائب هو الممثل لهذا الرب، كما يضيف إلى النموذجين السابقين نموذج سورة الفاتحة مبيناً أن المتكلم فيها هو الإنسان بينما يشار إلى الله بضمير الغائب في الآيات الثلاث الأولى "الحمد لله -1- رب العالمين -2- ملك يوم الدين -3-" وضمير المخاطب في باقي الآيات: "إياك نعبد وإياك نستعين-4- اهدنا الصراط المستقيم -6- صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين-7-" أي أن في هذه الآيات الخطاب موجه من الإنسان إلى الله وهي تعتبر بمثابة ابتهالات أو أدعية، على حسب هذه النماذج الثلاثة يريد أبو زيد بيان تنوع وتعدد أشكال الخطاب في القرآن الكريم

* ينتقد 'أبو زيد' نظرة 'أركون' للقرآن كخطاب أحادي أي يحمل مجال وحيد للتواصل وفق بنية نحوية واحدة، أنا المتكلم -أنت (الرسول-ص-) - وأنتم 'جماعة المؤمنين' مؤكداً أنه إن كانت هذه البنية حاضرة في نمط الخطاب فهي ليست الوحيدة في كل الخطاب القرآني.
¹أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق، ص 218.

حسب تنوع العلاقات بين أطرافه الثلاثة الله - النبي - الإنسان، ومن النظر فهم وإدراك دور طبيعة التغيير الحاصل في دور المخاطب النبي أحيانا- الإنسان أحيانا أخرى- الله أحيانا أخرى كما بد في الآيات الأخيرة من سورة الفاتحة.

إن الهدف الأسمى عند 'أبو زيد' من النظر إلى القرآن الكريم كخطاب هو إدراك أنه ذو بنية سجالية حوارية مع أطراف مختلفة، إذا أولنا الخطاب القرآني في حدودها يمكن تكوين تأويل جديد له يكون مناسباً لعصره وبادرة لفتح قراءة جديدة له اليوم، ويكمن ذلك في كشف البنى السجالية التي يحتويها، بكشف طبيعته الحوارية مع المشركين، و مع المؤمنين، ومع للنصارى واليهود... التي تكون منطلقاً لتأويله له وفق جدلية العلاقة بين النص والواقع.

يمكن الإشارة إلى هذا المنهج التأويلي المبني على الانتقال من النص إلى الخطاب، وفق كشف البنية السجالية للقرآن الكريم، عن طريق العودة إلى نموذجين من النصوص القرآنية وبيان كيفية تأويل أبو زيد لها كما يلي:

-النموذج الأول يتعلق بتأويله لسورة الكافرون كخطاب موجه للمشركين في قوله تعالى: "قل يا أيها الكافرون

1- لا أعبد ما تعبدون -2- ولا أنتم عابدون ما أعبد -3- ولا أنا عابد ما عبدتم-4- ولا أنتم عابدون ما أعبد -5- لكم دينكم ولي ديني -6-

وهذه السورة يريد أن يؤولها 'أبو زيد' من منظور الخطاب، في إطار ما سماه بالطبيعة الحوارية للخطاب القرآني، وبالتحديد في الحوار والسجال مع المشركين، الذي تجسد في عبارتي "فإن قالوا...فقل" مبينا أن هذه السورة كنموذج للقرآن المكي، تبين وجود سجال بين محمد صلى الله عليه وسلم والكافرون، يظهر في التمايز والانفصال عنهم، ويعتمد على استبدال الضمائر أنتم-أنا، ويرتبط بواقعة وهي إنهاء حالة من التفاوض أصر فيها مشركوا مكة على الاعتراف التام من جانب الرسول صلى الله عليه وسلم بألهمتهم، حيث يعكس الخطاب القرآني في السورة حسب ما يذهب إليه أبو زيد حالة حوار آن لها أن تتوقف بسبب العجز عن

التفاوض، وتتوقف الحوار يبدأ السجال أي تبادل الاتهامات، أي أن السورة تعبر عن سجال بين خطابين نقيضين خطاب المشركين وخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم، وبهذا المنظور يعبر أبو زيد¹ عن تأويلية جديدة في شتى أصناف النصوص القرآنية الموجهة إلى المشركين مبينا دورها في تطوير نظرية الإعجاز البلاغي والأسلوبى بالتحدي على الإتيان بمثل القرآن للمشركين في آيات قرآنية مختلفة، وهو ما يؤكد الأهمية القصوى التي تكتسيها النظرة إلى القرآن كخطاب .

-النموذج الثاني يرتبط بتأويله للآيتين 4 و5 من سورة المائدة كخطاب موجه للمؤمنين، عن طريق قراءة جديدة لمسألة الزواج المختلط على ضوء فهم خاص لعبارة -أحلت لكم الطيبات- : "يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله إن الله سريع الحساب-4- اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن مُحصنين غير مسافحين ولا متخذي أهدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين-5-" و في هاتين الآيتين يريد أبو زيد أن يفهما في إطار الخطاب، دون تأويل الآيتين بصورة كاملة ولكن باعتماد مسألة مركزية ذات علاقة وطيدة بالآيتين وهي زواج المسلم بالكتابية، ويقوم هذا الفهم على قراءة مدلول الآيتين في ضوء خطاب في سياق الحوار مع المؤمنين على غرار سورة الكافرون التي تدخل في سياق الحوار مع المشركين، ولكن هذا المدلول على ضوء قضية زواج المسلم من الكتابية، كما بين ذلك في كتابه "التجديد والتحرير والتأويل"⁽¹⁾، أردنا أن نعبر عنها في شكل معالم وخطوات تعبر عن تأويل مميز للقرآن الكريم يدخل في إطار اعتباره ذو بنية سجالية، بين من خلالها أبو زيد بما يلي:

¹أبو زيد نصر حامد ، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق من ص 224 إلى ص 230.

- قام بتقديم قراءة جديدة للآيتين تقوم على البحث عن مسألة لا يقدم فيها القرآن الكريم إجابة محددة بل إجابات مختلفة ترتبط بما هاتين الآيتين، و تقوم على نمط بنيته الحوارية مع المؤمنين، ألا وهي مسألة زواج المسلم من الكتابية لكي يجلل الإجابات الواردة حولها من منظور الخطاب الذي تقدمه الآيتين، حيث يؤكد أن الآيتين تدخلان في نمط آخر من الحوار -السجال، يظهر في صيغة يسألونك: عن الخمر والميسر، عن اليتامى... ويلحق بإجابة أو إجابات متعددة على أساسها تم صياغة الأوضاع الفقهية القانونية للمسلمين، ويفهمهما طبقا لحالة نموذجية وهي زواج المسلم من الكتابية توجد فيها إجابات مختلفة بخصوص حكمها، حاول تحليلها بعمق من أجل التأكيد على أهمية تأويل النص، في إطار اعتبار الإجابات تختلف باختلاف السياق الثقافي والاجتماعي، و في إطار الخطاب وليس من منظور النص.

-أكد على أن سياق الحكم يستلهم من آيتي سورة المائدة، على الرغم من أنه غير وارد فيهما، حيث ذهب إلى أن سياق تجويز زواج المسلم من الكتابية، هو سياق الجواب في الآية عن سؤال : -يسألونك ماذا أحل لهم الوارد في الآية 4- بإحلال الطيبات التي وردت في الآية 5، فالإجابة المعبرة عن أكل الصيد تبعثها بشارة كلية عن المشاركة في الطعام والزواج بين المسلمين و أهل الكتاب، "ومعنى ذلك أن حكم زواج المسلم من الكتابية يقع تحت إطار الطيبات التي تبدأ بإحلال المشاركة في الطعام"⁽¹⁾ فحسب هذا التصور يعتبر 'أبو زيد' حكم الزواج من الكتابية جائزا.

-قام بتحليل ونقد مواقف الفقهاء بخصوص حكم زواج المسلم من الكتابية بالتحريم المبنية على النص المجزئ والتعامل مع القرآن الكريم بوصفه نصا 'قانونيا' لا يقبل تعدد الأحكام^(*)، والتي مفادها أن الآية 221 من سورة البقرة في قوله تعالى: "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعوا

¹المصدر نفسه، ص 226.

إلى اللجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون" قد بينت تحريم الزواج المختلط حسب قاعدتين الأولى تكون بموجبها البقرة العام الذي تم تخصيصه بآية المائدة أي أن زواج المسلم يعتبر تخصيصاً للتحريم العام بخصوص زواج المشركات في سورة البقرة، والثانية مفادها أن حكم آية البقرة بالتحريم نسخ حكم آية المائدة بالجواز، حين يحذر القرآن من نكاح المشركات والمشركون من طرف المؤمنين والمؤمنات وفق مبدأ الأفضلية للمؤمنين مهما كانت درجاتهم ومقامهم، وبالتالي يتوصل أبو زيد تعاملوا مع القرآن الكريم بوصفه نصاً قانونياً لا يقبل تعدد الأحكام وهو ما يجب تجاوزه عند النظر إليه كخطاب.

-قدم حكماً جديداً يحلل زواج المسلم من الكتائية، استناداً إلى أنه يقع تحت الطيبات التي تبدأ بإحلال مشاركة الكتائيين في الطعام ثم مشاركتهم في الزواج، وهو ما تجاوز به حكم الفقهاء السالف ذكره عن طريق التعامل مع القرآن بوصفه خطاباً، من منطلق أن هذا الأخير ينقلنا إلى أفق أرحب من موقفهم، حيث من منظوره يتبين أن أقدمية تنزيل سورة البقرة ينفي أن تكون ناسخة أي أنها هناك أسبقية للخطاب الناسخ وهذا غير معقول، كما أن خطاب آية البقرة ينتمي إلى نمط آخر يختلف عن نوعه في سورة المائدة، إنه يقع في صنف التباعد والانفصال عن المشركين الذي أسسته سورة الكافرون على خلاف الآية الواردة في المائدة التي تصنف في سياق خطاب التحوار -التعايش مع أهل الكتاب في المدينة حيث أن سياقها "يسألونك ماذا أحل لهم" وجوابها الذي يبدأ ب:أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح إلى آخر الآية، ليتواصل في الآية الخامسة بإعلان شديد الدلالة "اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم" وينتقل فيما بعد إلى طيبات التعايش الاجتماعي المتمثل في السماح بالزواج من المحصنات من أهل الكتاب، إذن الخطاب عن الطيبات التي أحلت للمسلمين نحو ما يذهب إليه أبو زيد هو إجابة عن سؤال نشأ في بيئة جديدة اختلط فيها المسلمون باليهود في المدينة، وهو ما يجعلها تعبر عن معالم حياة جديدة مشتركة أهمها المشاركة في الطعام

والزواج، وهو ما يجعله يبرر الحكم زواج المسلم من الكتابية في إطار التعامل مع القرآن كخطاب حسب السياق والواقع الذي تبلور فيه النص.

-بعد بناء الحكم-إحلال زواج المسلم من الكتابية-، يواصل 'أبو زيد' على منظوره، طرح أفق النظر إلى القرآن الكريم كخطاب، في إطار سؤال آخر يعتبر تابعا للإجابة بالإيجاب على السؤال الأول، والذي مفاده:"هل يظل التعايش -بين الكتابي والمسلم- قائما على مبدأ عدم التساوي، أي على جواز زواج الذكر المسلم من الأنثى الكتابية دون جواز زواج الأنثى المسلمة من الذكر الكتابي؟ وهل تتحقق المعيشة الاجتماعية الكاملة في ظل عدم التساوي هذا؟ بين الذكر والأنثى في حقوق الزواج؟" ⁽¹⁾ وبهذا السؤال يريد أن يوسع مجال التأويل ليشير في سياق موضوع حقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة، وي طرح المسألة دائما من منظور تحليل الخطاب، حيث يحلل الخطاب القرآني في هذا الصدد، مؤكدا أنه موجه للذكور في كل الشؤون الاجتماعية مؤكدا أن ذلك يتماشى ومقتضيات واقع وزمن التزول الذي يمثل مجالا ثقافيا ذكوريا، وهو ما يبين أن أبو زيد حريص على ثقافية النص القرآني وجدله مع الواقع وفي إطارهما تتحدد تأويليته، وهذا ما يجعله كعادته يحاول الخروج عن المؤلف بخصوص قضية راهنة وهي المساواة بين الرجل والمرأة يبحث فيها عن موقع قضية الزواج المختلط، تحديدا الأنثى المسلمة بالذكر الكتابي، وهنا يعود إلى مسألة أخرى وهي الأصل والفرع في الخطاب القرآني، منطلقا من أن القرآن الكريم في المجال التعبدي وجزائه يخاطب الرجل والمرأة على قدم المساواة وهو من يمثل الأصل، بينما في المجال الاجتماعي حيث لا يعبر عن تلك المساواة يعتبر الخطاب القرآني مجرد فرع، ويتعين علينا أن نمد حكم الأصل على الفرع أي ننقل المساواة في التعبدي والثواب إلى المساواة في المجتمع، والتي يترتب عنها جواز زواج الأنثى المسلمة من الذكر الكتاب مثل حق الذكر المسلم في زواج الكتابية أي أنه من منظور الخطاب ذلك ممكن، لأنه قلب لكل التصورات التي بلورها الفقهاء في التحريم

¹أبو زيد نصر حامد ، التجديد والتحرير والتأويل، مصدر سابق ، ص 228.

ودحض لدلائهم القائمة على ذريعة تهديد الحرية الدينية للمسلمة التي تختار كتابيا على خلاف الرجل الذي لا تهدد حرته وحجة إتباع الأبناء لدين آبائهم بطريقة آلية مما يهدد دين أبناء المسلم، هاتين الحجتين التي يدحضهما 'أبو زيد' في إطار واحد، يريد من خلالهما بيان أن الوضع الذي توجد فيه المرأة اليوم يختلف عن وضعها زمن نزول الآيات ولا بد من مراعاته لتأويل وفهم النص في مختلف المسائل بما فيها مسألة الزواج المختلط، الذي يبنى في نظره على مسألة حرية الفرد مهما كان ذكرا أو أنثى، وفق ما يقر به القرآن الكريم ذاته، طبقا لما ورد في الآية 256 من سورة البقرة: "لا إكراه في الدين"، وبالتالي تأويل أبو زيد للنصوص القرآنية في مجال العقيدة أو الشريعة كما أثاره المثال السالف ذكره، يبين أن سياق الخطاب هو من يحدد فهمه وفق جدلية النص والواقع.

من خلال النموذجين السابقين فإن أبو زيد يدعونا إلى إعادة التفكير مجددا في التراث وفي معنى القرآن الكريم من منظور الخطاب، حيث يؤكد نقطة جديدة وهامة في التعامل مع النص القرآني ألا وهي فهمه وتأويله في إطار اعتباره أسئلة تجيب على الواقع وتجمع بين أطراف مختلفة توجد بينها علاقات سجالية، إذ يدعوا إلى ضرورة الاستفادة من البنية الحوارية والسجالية للنص القرآني في بناء ترتيب جديد له أي ترتيب النزول حسب تحليل الخطاب القرآني، وتحديد أنواع السجلات الحاصلة في السور القرآنية مع المشركين والمؤمنين وأصناف الفئات المختلفة التي يوجه الخطاب إليها من أجل فهمه، كما يعتمد على مراعاة التغير الحاصل بين الخطاب والخطاب والعلاقة بينهما، كما هو الحال مع المؤمنين أو المشركين أو اليهود، وغايته في الدعوة إلى فهم القرآن الكريم كخطاب هي إرساء دعائم منهج تأويلي جديد، حيث يذهب إلى أنه يجب على المسلمين "أينما كانوا- التقدم خطوة ابعده في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز، وذلك ليكونوا مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم، في العصر الذي يعيشون فيه، بدل أن يظلوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم

بالقهر والانصياع من هنا أو هناك" ⁽¹⁾، وبالتالي العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني يؤصل لها في تراثنا من أجل بيان مشروعيتها اليوم في إرساء دعائم تأويلية جديدة تتماشى والوضع الراهن للمسلمين، ولكنه لا يكتف بالهرمينوطقا رغم أنه يعتمد عليها في مختلف مؤلفاته ويجعلها آليته المحورية في قراءة النص القرآني، بل يفتح أفاق جديدة لاستعمال السيميوطيقا فهمه، فما طبيعة العلاقة بين السيميوطيقا والنص القرآني عند أبو زيد؟

¹المصدر نفسه، ص 244.

المبحث الثالث: السميائيات والنص القرآني:

لم يقتصر اهتمام 'أبو زيد' بصدده طرحه لمسألة العلاقة بين آليات الفهم المعاصر والتراث الإسلامي على الاستفادة من الهرمينوطيقا كآلية وحيدة في قراءة نصه الأصلي -القرآن الكريم- على الرغم من اهتمامه الشديد بها، بل كانت السميوطيقا - كما يحلوا له تسميتها- بدورها من أهم الآليات التي أشاد بها وأشار إليها في مختلف آرائه حول تحديد آليات فهم النص القرآني، حيث يصرح أن قراءة القرآن الكريم كعلامات "يعد من جانب آخر مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميوطيقا"⁽¹⁾، هذه المغامرة كما وصفها هي من دون شك دلالة على خطورة الموضوع ولاسيما من حيث ردود الفعل من الخطابات الأصولية والرجعية التي تؤرقه وتقض مضجعه حين ترفض إدخالها كآلية في فهم الكريم، لكن على الرغم من الأثر السلبي لتلك الواجهة المعارضة والناقدة، فإننا عندما نقرأ تأثيرها على فيلسوفنا من وجهة أخرى، ندرك أنه بالإمكان اعتبارها دافعا قويا^(*) لآرائه الجريئة والجديدة في مجال التعامل مع النص القرآني، ومنطلقا للمغامرة في إطار البحث العلمي، التي هي ليست من قبيل الهوى والتلذذ في البحث عن موضوع جديد وغير مطروق في النص القرآني، "بل لتلك المغامرة أساسها المنهجي في بنية النص القرآني من جهة، وفي عملية التلقي أو لنقل في عملية التمثل¹ التي ينخرط فيها القارئ المسلم للنص من جهة أخرى"⁽²⁾، إذن فالمغامرة التي يريد حوضها 'أبو زيد'

¹ أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 213.

^{*} عندما نعود إلى مؤلفات 'أبو زيد' المختلفة ندرك أنه غالبا ما يوظف فيها، معركته مع الفقهاء ورجال الأزهر وهو ما يؤكد أنها ليست عائقا لآرائه بل حافزا لها، في إطارها حمل لواء 'التفكير للرد على التكفير' الذي يمكن اعتباره شعارا لمختلف أبحاثه حول التراث والنص القرآني.

² أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 217.

في مجال استخدام آلية الدراسة السيميولوجية في قراءة النص القرآني، تعبر عن أفق رحب في البحث في علاقته بآليات الفهم المعاصر، وتعبر كذلك عن رحلة استكشافية في لجة البحر القرآني ستكون من دون شك ممتعة، فكيف يخوض 'أبو زيد' غمار هذه المغامرة؟

1- مفهوم النص والسيميولوجيا:

أدر كنا ونحن نبحت في طرح 'أبو زيد' للعلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، الحضور القوي لمفهوم النص - كما سلف تحديده- في مختلف آرائه في طرح الموضوع، حيث اكتشفنا شيئا آخر حوله يكمن في استلهامه هذا المصطلح - أي النص- من استفادته من علم العلامات، حيث يبين أن النص "هو مصطلح يستخدم في مجالين معرفيين متداخلين: هما مجال علم 'تحليل الخطاب' ومجال 'علم العلامات' أو السيميوطيقا - السيميولوجيا أحيانا- من جهة أخرى. في مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح 'النص' ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي. وفي ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوي كما تندرج النصوص غير اللغوية، كالأحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلا عن الفنون السمعية والبصرية كالموسيقى والتمثال واللوحة الفنية والكاركتير.. إلخ. لكن مصطلح 'النص' في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي. ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السيميوطيقا وعلم تحليل الخطاب- قائما، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء، ذلك أن علم العلامات - السيميوطيقا- هو العلم الأشمل الذي يعتبر علم الخطاب جزءا منه" (1).

هنا يبين 'أبو زيد' أن البحث في مفهوم النص الذي جعله منطلقا ومحورا لأبحاثه في مجال طرحه لماهية النص القرآني، يجد صداه في منهجي السيميولوجيا وتحليل الخطاب، ولكن يشير إلى أنه إذا كان تحليل الخطاب جزءا من السيميولوجيا كعلم شامل يتضمنه، فإن النص إذن هو مصطلح في كلا المجالين يستخدم في السيميولوجيا

¹ أبو زيد نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 21-22.

عندما يطلق على العلامات بنوعيهما اللغوي وغير اللغوي في حالة إنتاجه للمعنى، ويستفيد هنا من السيميائيات في قراءة النص القرآني من منطلق أنها تجعل منه علامات دالة، لأن المهم عنده ليس العلامة بل الدلالة التي تؤدي إليها هي بؤرة اهتمامه وتركيزه، وفي هذا الإطار يتفق مع النظرة الخاصة التي تضيفها السيميائيات على النصوص، تلك التي تقوم على أن "كل النصوص كيفما كانت مواد تعبيرها، يجب النظر إليها باعتبارها إجراء دلالي لا تجميعاً لعلامات متنافرة"⁽¹⁾ إذ ما يهمها إنتاج المعنى أو الدلالة من العلامات بأنواعها المختلفة لغوية وغير لغوية في إطار علاقة التفاعل مع بعضها البعض داخل النص الواحد، وليس النظر إليها كعلامات متنافرة تستقل عن بعضها البعض.

والغاية من دراسة النص القرآني دراسة سيميولوجية عند 'أبو زيد'، هي إخراجه من أسر التفسير الكلاسيكي، ذلك الذي جعله نصاً ثابتاً جمده الشروح والتفسيرات التي توالى عليه حتى القرن الخامس الهجري، وتجاوز آلياتها في التكرار والاستنساخ والإسهاب والإطناب، إذ أن هدفها تكسير طابو تحريم القراءة الجديدة للقرآن الكريم بالدرجة الأولى، وإعادة اكتشاف القراءات التراثية للقرآن الكريم من منظور جديد هو علم العلامات، وعلى وجه الخصوص القراءات الصوفية كما تجسد في أفكار 'ابن عربي' التي تحظى بالأهمية القصوى عنده لما لها من صلة في بيان تجليات الكلام الإلهي أو النص القرآني على مستوى الوجود. بمفهومه الشامل عندما يفهم كعلامات دالة على كل ما يوجد في الكون.

2- السمطقة والنص القرآني:

عن طبيعة العلاقة بين السيميولوجيا والنص القرآني، يصطنع 'أبو زيد' مصطلح السمطقة الذي يعبر عن عملية "تنقل اللغة من مجال 'المواضعة' إلى مجال الاستدلال العقلي، أي تحويلها إلى نسق من العلامات غير لغوي، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون كذلك في

¹ بنكراد سعيد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص 10.

العلامات السميوطيقية" ⁽¹⁾ هنا يتبين أن السمطقة تعبر عن لغة جديدة لا تتحدد فيها الدلالة على أساس التواضع والاصطلاح الذي تعرف به، بل على أساس الاستدلال العقلي أي تخرج عن إطار ما هو لغوي لتكتشف ما وراء اللغوي من دلالات تحيل إليها العلامات، وهناك "شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النص القرآني باللغة العربية، إنها تتعامل معها وبها تعاملًا بلاغيًا فتتقلها من وظيفتها الدلالية الإبداعية وتحولها إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات معقولة. ودائمًا ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على 'التعقل' و'التذكر' و'التفكير' و'التدبر' وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السميوطيقي" ⁽²⁾ أي أن النص القرآني يتعامل مع اللغة في كونها علامات دالة تظهر في دعوته إلى الذين يتلقونه وتحفيزهم على تعقله وتدبره و تفكره في آيات عديدة منها قوله تعالى في الآية 72 من سورة النساء، "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا" هنا يخاطب الله تعالى الناس "آمرًا لهم بتدبر القرآن، وناهيًا لهم عن الإعراض عنه، وعن تفهم معانيه المحكمة، وألفاظه البليغة ومخبرًا لهم أنه لا اختلاف فيه ولا اضطراب ولا تعارض، لأنه تتزيل من حكيم حميد، فهو حق من حق" ⁽³⁾، وهذا التدبر الذي أكدته مختلف الفقهاء، هو الحافظ الجوهري عند 'أبو زيد' في الدعوة إلى ضرورة العمل القراءة البعيدة للنص القرآني، تلك التي ترتبط بأولي الألباب القادرين على استخراج ما تحيل إليه العلامات الواردة في مختلف الآيات بعيدا عن القراءة الحرفية لما تبديه اللغة والتي تبلورت عند الكثير من الفقهاء ولاسيما من أصحاب المنهج الظاهري.

إن المتلقي أو القارئ المسلم، وحب عليه - حسب ما يذهب إليه 'أبو زيد' - أن يستفيد من السيميائيات في تمثُل تلك العلامات دون التوقف عند العلامة ذاتها، أي وحب أن ينتقل مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من معقول، وهو ما يجعلنا ندرك أنه على الرغم من اهتمامه باللغة والمنهج الأدبي في فهم القرآن الكريم، يقترب

¹ أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 217-218.

² المصدر نفسه، ص 218.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج1 ص 489.

أكثر من السميولوجيا كما يتصورها الفلاسفة، بحيث تقترب من مسألة المعنى وقواعد التفكير أكثر من مسائل اللسان والمبنى، فهي حسب هذا التصور أقرب لتصور 'بورس' لها كبحث في الأصول الأولية لانبثاق المعنى، أو اعتبارها طرقا استدلالية يتم بموجبها الحصول على دلالات وتداولها مهما كان نوع العلامة وشكلها، تشتغل في القرآن الكريم في إطار ما يوحى إليه الأسلوب القرآني من معقولات، حين تكون العلامات الموجودة فيه وصفا للعالم في تفاصيله ومكوناته... والشيء نفسه بالنسبة للمسائل الأخرى، التي تدرك من خلال جعل علامات القرآن دالة تدرك بالتعقل وبصورة غير مباشرة، إذن المهم في ربط القرآن بعلم العلامات ليس العلامة عينها بل ما توحى أو تنتهي إليه من مدلولات، ويؤكد أبو زيد أن مفهوم العلامة في القرآن الكريم لا يقف عند حدود الكون والتاريخ، بل يتجاوزهما حين "يشير الدال 'آية' -وآيات- إلى كل ذلك بالإضافة إلى إشارته إلى 'وحدات' النص القرآني من جهة، وإلى 'الحدود والأحكام' الشرعية التي أتى بها النص من جهة أخرى" (1) وهو حسب هذا التصور يبين أن نظام العلامات في النص متعدد في تعبيره عن الكون والأحكام ولكنه يستوعب في إطار مرجعية واحدة وهي النص القرآني، وهنا ينتهي إلى ضرورة إزالة الفروق بين القراءة والتأمل، وبين الفهم والتعبد، من منطلق تلافيتها في مجال العلاقة بين العالم والنص من جهة، وبين النص والأحكام من جهة أخرى في إطار النظر إلى القرآن الكريم كعلامات.

إن النظر إلى القرآن الكريم كعلامات عند 'أبو زيد'، يتيح للمسلم أن يستغني عن القراءات التي تريد احتكار فهم النص، ويرى الكلام الإلهي متجليا في العالم أو الوجود كاللها غير ملفوظ، ومهمة البحث هنا هي "الكشف عن الآلية أو الآليات التي يحول النص القرآني بها العالم كله إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، أو ذات البؤرة الدلالية الوحيدة" (2) أي البحث عن كيفية الانتقال من اللغة الأصل أو المعاني الحرفية والمباشرة إلى المعاني العقلية أو المدلولات التي توحى بها الألفاظ كعلامات، وهي ما تمثل الانتقال من نظام علامات اللغة

¹المصدر نفسه، ص 218.

²أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 219.

إلى نظام العلامات السميوطيقية التي يعبر عنها النص القرآني في مجالات متنوعة ومتعددة، والتي تتيح لنا إدراك الدور الجوهرى للنص القرآني في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية عن اللغة والدلالة التي تبلورت في الفترة اللاحقة بما فيها الفترة المعاصرة، ولاسيما تلك التي تتعلق بعلم العلامات التي لا ترتبط بأبحاث أبو قراط أو المنطق الأرسطي والرواقي فحسب - كما أرخ لها الفكر الغربي^(*) بل لها أرضية صلبة في القرآن الكريم تبدأ من تتبع وجود كلمة علامة في القرآن الكريم، فكيف يؤصل أبو زيد للعلامة في القرآن الكريم؟

3- القرآن الكريم ومفهوم العلامة:

يؤصل أبو زيد¹ لكلمة العلامة في القرآن الكريم بالبحث الاشتقاقي والدلالي لهذه الكلمة في القرآن الكريم، حسب علاقتها بمفردات أخرى يتواتر ذكرها فيه بصيغ مختلفة وهي: علم وعالم، يقول: " 'العالم' و'العلم' و'العلامة' ثلاث مفردات لغوية - دوال - تنتمي إلى جذر لغوي واحد هو "ع ل م". ومن الطبيعي أن يكون بين الدوال الثلاث علاقة دلالية في بنية اللغة الأم. لكن الذي يعنينا هنا هو تتبع العلاقة في الاستخدام القرآني. وسنلاحظ على فور أن الدال 'علامة' ورد في القرآن مرة واحدة فقط في صيغة الجمع وذلك في قوله تعالى: (وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون) النحل: 15.⁽¹⁾ هنا يبين أن العلامة في مجال القرآن الكريم ترد في أصلها اللغوي إلى كلمة -علم- وتفهم في سياق العلاقة الدلالية بينها وبين كلمتي العالم والعلم في اللغة العربية الذين يردان إلى جذرها اللغوي نفسه، وبعد ذلك يبحث عن موقع كل دال في القرآن الكريم، ليؤكد أن الدال أو لفظ 'العلامة' ورد في القرآن مرة واحدة كما يظهر ذلك في الآية 15 من سورة النحل، ويرتبط حسب وروده في الآية بكلمة الهداية، لأن النجوم بمثابة علامات يهتدي بها الناس في سيرهم ليلا، بينما يبين ورود دال 'العلم' في القرآن الذي يرتبط بالمعرفة عدة مرات، وورد أيضا بمعنى العلامة كما تذهب إلى ذلك بعض التفسيرات التي قرأت علم بالفتح - مجاهد وقتادة

^{*} يتعلق الفكر الغربي هنا بأبحاث أمبرتو إيكو¹ على وجه الخصوص، تلك التي تؤكد أن السيميائيات تجد جذورها في المنطق الأرسطي والرواقي.
¹ أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 220.

والضحك- في الآية 61 من سورة الزخرف في قوله تعالى: " وإنه لعلم للساعة فلا تمترن بها واتبعون هذا صراط مستقيم"، وينتهي إلى لفظ 'عالم' مبينا غيابه في صورة المفرد و وروده في صيغة الجمع 'عالين' ومضافا إليه في أغلب الحالات منقبا كعادته عن دلالة ذلك ليربطها بمحاولة النص القرآني تجاوز الجزئي إلى الكلي في الدلالة، وبيان خضوع العالين بصورة دائمة ومطلقة، هذه العلاقة هي ما يحاول 'أبو زيد' تحليلها في قراءته للنص القرآني الافتتاحي ألا وهو سورة العلق، التي بين فيها وجود علاقة دلالية بين العالم والعلم، تتأسس منها العلاقة بين العالم والعلامة، فهذه السورة في نظره بمثابة بطاقة تعريف بالقرآن الكريم تتضمن ربطا أوليا بين العناصر الثلاثة-عالم علم وعلامة-، تتجلى في تضمنها لمفهوم 'العالين' في علاقة المفعولية للرب الذي يعتبر دالا مضاف إلى ضمير المخاطب في سياق سورة العلق فقط، وتضمنت من ناحية أخرى العلاقة المضمره بين العالم والعلامة، ويؤكد أنها تفصح عن نفسها في بنية النص القرآني في صورته الكلية عندما تحيل العلم كله بسمائه وأرضه وكواكبه ونباته وحيوانه وجماده إلى آيات وعلامات، تظهر في نمطين الأولى يكون بها القرآن الكريم بمثابة علامات تتعلق بالعالم والكون، والثانية ترتبط بالتاريخ عندما تتعلق بقصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء مع أقوامهم بين الحق والباطل وبين الإيمان والكفر من جهة أخرى، وهذين النمطين ينتهيان بدورهما إلى نمطين من البشر، أحدهما يقدر على قراءة تلك العلامات ويستدل بها على وجود الخالق ويهتدي بها إلى الإيمان ويفوز في الآخرة، وثانيهما هو الذي يعجز عن تلك القراءة ويكذب ما مطالب به من إيمان ويكون مصيره الخيبة والعذاب، وبالتالي فالله سبحانه وتعالى -رب العالين- هو المعلم -الذي علمنا- أن ننظر للكون كعلامات تحيل إليها الآيات البينات، تلكم هي العلاقة التي تظهر في مختلف النصوص القرآنية التي قرأها أبو زيد كعلامات.

4- سيميائية النص القرآني:

يقراً 'أبو زيد' النصوص القرآنية كعلامات، بالعودة إلى سور وآيات قرآنية متنوعة لبيان كيفية استخدام لغتها الدينية للغة الأم -اللغة العربية- وتحويلها إلى علامات، حيث انطلق من سورة العلق التي بين أنها توصل لمفهوم العلامة في القرآن الكريم وفق بنيته الكلية أي في مختلف النصوص القرآنية اللاحقة، و يمكن إدراك على ضوء علاماتها المعبرة عن قيمة العلم، وعظمة الخالق وربوبيته... الطبيعة السيميائية لمختلف سور القرآن الكريم وآياته، ومنها الآيات الأولى من سورة الرحمن التي تكرر "خلق الإنسان" و"علمه البيان" أي تكرر عمليتي الخلق والتعليم وترتبط بينهما وتعطي الأسبقية لتعليم القرآن على كلتي العمليتين التين سلف ذكرهما في سورة العلق، وهنا يحلل 'أبو زيد' هذا الموقف بهدف بيان وجود توازي بين بدايات سورة الرحمن وسورة العلق يمتد في الآية التي تتكرر في السورة إحدى وثلاثين مرة "فبأي آلاء ربكما تكذبان" وهي جعلها محور قراءته السيميائية للسورة التي يفهمها فيلسوفنا في إطار تحليله للخطاب الوارد فيها، على أنها توجه "المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم في ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي، بقدر ما عليه أن ينشغل بما بما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد، وإذا كانت هذه النعم بذاتها-أو بعضها في السورة. تسجد لخالقها ومبدعها فالأحرى بالإنسان أن يتجاوز تلك النعم إلى الاستغراق في المنعم، لأنها ليست في الحقيقة سوى علامات وآيات للدلالة عليه"⁽¹⁾ هنا النعم الواردة في السورة والتي هي موجهة للإنسان، وحب للإنسان أن لا يستغرق فيها وفي طلبها بل وحب عليها أن يتدبرها ويقراها كعلامات، فتفتن في ذهن الإنسان كموجودات مادية آنية زائلة لحساب تجلي المدلول المحتجب من ورائها وهو الباري تعالى، إنما علامات للقراءة والتدبر والتفكير كآليات للتعامل مع النص دعت إليها آيات شتى، هذه العمليات ترتبط كذلك بتأمل وصف النعيم المطول مقارنة مع وصف العذاب والتحدي والتهديد الوارد في بعض الآيات من سورة الرحمن، الذي يربطه أبو زيد بدوره بما ورد في سورة العلق بخصوص الإنسان الطاغى المكذب الذي يتلقى الوعيد بطريقة مماثلة لما ورد في سورة

¹المصدر نفسه، ص 236-237.

الرحمن، وهو ما يجعله ينتهي إلى أن هناك تجاوب بين السورتين على مستويات شتى، يجعل من سورة الرحمن نموذجاً لتحويل النعم والآلاء -المضمرة في سورة العقل- إلى علامات"، وهو ما يفتح آفاق جديدة عند فيلسوفنا لكشف البنية السيميائية الكلية للنص القرآني تعتمد على استخدام اللغة الدينية للغة الأم وتحويلها إلى علامات التي يكتشفها من ناحية أخرى في العودة إلى سورة القمر التي قامت في نظر أبو زيد بتحويل الأحداث التاريخية إلى علامات دالة، وهي حسب نظريته التي تؤسس العلامة على البنية الكلية للنص القرآني، بيان للمضمرة والمختصر في سورة الرحمن تقع في سياق تحويل القرآن إلى علامات للتذكير للأمم الغابرة وعاقبة ذلك، إضافة إلى ذلك سورة النحل بدورها تعبر عند فيلسوفنا عن علامات كونية ترتبط بخلق السموات والأرض وخلق الإنسان، بعيداً عن تفصيل هذا السور التي لا يتسع لها المقام، يمكن القول في الأخير أن أبو زيد يريد قراءة القرآن الكريم كعلامات دالة في مستويات مختلفة تنتهي إلى أن النص القرآني بلغته السيميائية عنده يقرأ بالتدبر وبالانتقال من اللغة الدينية إلى لغة العلامات تدرك الكثير من خباياه وأسراره، وهو في جوهره ذو طبيعة سيميائية تتنوع فيه مستويات العلامات، التي تظهر في أشكال متنوعة ومتعددة وترتبط بسياق الخطاب القرآني إن كان وعيداً وتهديداً أم وعداً وترغيباً، هذا السياق هو ما يجعل أبو زيد يراعي المقارنة بين النصوص القرآنية بالبحث في طبيعة العلاقة بين الآيات ذات السياق الواحد، معتمداً على تحليل ثلاثة مستويات للخطاب القرآني، الأول منها يتعلق بالنصوص التي تدل على خلق السموات والأرض، والثاني يرتبط بالآيات التي تدل على خلق الإنسان، والثالث يبحث في الموازنة بين القرآن والوجود، وفي إطار تحليل هذه المستويات الثلاثة والبحث في النصوص القرآنية المحددة لها كعلامات اتبع أبو زيد جملة من الخطوات، حيث عاد إلى مختلف الآيات التي ترتبط بها، ورجع من ناحية أخرى إلى بعض التفسيرات التراثية لها -عند الطبري وإخوان الصفا وابن عربي-، كما بحث في سياقها وقارن بين النصوص التي تبحث في المسألة الواحدة والعلاقات الرابطة بينها من أجل إدراك النسق الدلالي الجامع لها، سنحاول العودة إلى مستوى واحد منها وهو المستوى الثالث الذي

طرح فيه فيلسوفنا أيقونة رائعة صور فيها القرآن الكريم كعلامات في إطار علاقة التكافؤ المنطقي التي أقامها بين القرآن الكريم والوجود، وقد اعتمدنا عليه نظرا لاتضاح الرؤية الجديدة حول علم العلامات في القرآن الكريم بالمقارنة مع المستويين الأول والثاني الذين حاولا أبو زيد من خلالهما كعادته بصدد بحثه عن العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني كما سلف طرحه، أن يؤصل لعلم السميولوجيا في تراثنا ولاسيما من خلال عودته إلى التراث الصوفي وقراءات الشيخ محي الدين ابن عربي للآيات القرآنية تحديدا، حيث يستشهد به أبو زيد ويعتمد على أقواله في مقامات شتى، ولاسيما في مقام اعتبار النص القرآني علامات تدل على الوجود في وحدته بين العالم الأكبر -السموات والأرض- والعالم الأصغر -الإنسان- في إطار البحث عن عملية الخلق لهما عن طريق الكلمة، إذن قد انطلق أبو زيد من التراث سواء أكان صوفيا أواعتزاليا ليؤسس لنظريته القائمة على فهم القرآن الكريم يكون في إطار وحدة الدلالة بين النص والعالم، والتي تظهر على وجه الخصوص في جعل العالم كلمات غير ملفوظة أو لغة خاصة ينطقها النص القرآني كعلامات .

إن التوازي بين العالم ككلمات غير ملفوظة والقرآن ككلمات إلهية لا حد ولا نهاية لها عند أبو زيد، أساس فهمه للنص القرآني كعلامات، حيث انطلق من أن الكون كله لغة أو نسق من العلامات، وأن القرآن الكريم بوصفه -"عيسى عليه السلام- بأنه "كلمة منه" هو الذي يجعل كلمات الله لا نهائية لا يمكن لأي مداد أن يستوعب تسجيلها: "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا"- الكهف:109- "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله"- لقمان:27- هكذا فلا مداد ولا أقلام، ولو كانت بحار العالم وأشجاره، قادرة على أن تستوعب كلمات الله تسجيلا وكتابة"⁽¹⁾، وهنا يؤكد أن القرآن الكريم من خلال كلماته وعباراته، يحول العالم إلى

¹المصدر نفسه، ص 259.

علامات دالة على مدلولات لا حصر لها تفهم في سياق الآية المرتبط بالدلالة على القدرة الإلهية أو التهديد والوعيد.

ومن أجل بيان كيف يحول القرآن الكريم من خلال ألفاظه وعبارته العالم إلى علامات، يعود أبو زيد إلى عدة أمثلة، منها مدلول توظيف كلمة 'الجبال' في النصوص القرآني حسب سياقات متنوعة ومتعددة، كما هو الحال في وصفه للجبال بالرواسي^(*) والذي يتبين من خلاله أنها تمثل علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة، وعلى النعم الإلهية من جهة أخرى، يمكن أن نفهمها في سياق المن والنعمة التي أنعم بها الله على الإنسان، حين تكون الرواسي التي تثبت الأرض أو الأكنان التي تحمي الإنسان من هجير الصحراوي فيتخذ منه بيوتا، طبقا لقوله تعالى في الآية 81 من سورة النحل: "والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سراويل تقيكم الحر وسراويل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون" فالجبال هنا إضافة إلى الظلال و السراويل وغيرهما مما ذكر في الآيات الأخرى، علامات تقع في سياق النعم التي أنعم بها الله على مخلوقاته، من ناحية أخرى يعود أبو زيد إلى فهم الجبال في سياق التهديد والوعيد بالعودة إلى سياقاتها في آيات مختلفة، منها ورودها في قوله تعالى في الآية 21 من سورة الحشر: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون" هنا تتبين مكانة القرآن الكريم وحض الإنسان على خشية الله المترتبة عن قراءته وتدبره، كيف لا وأن الجبال من خشية الله تتصدع لو أن هذا القرآن أنزل عليها، وورودها في الآية 43 من سورة الأعراف "جعله دكا وخر موسى صعقا" هنا الهاء في الفعل جعل، تعود على الجبل الذي بفعل تجلي سبحانه وتعالى له بعد طلب سيدنا موسى عليه السلام رؤيته، أصبح دكا أي

^{*} وصف الله تعالى الجبال بالرواسي في الآية 10 من سورة لقمان في قوله: "خلق السموات والأرض بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم" حيث ورد في تفسير ابن كثير أن قوله تعالى: "وألقى في الأرض رواسي" يعني الجبال أرسست الأرض وثقلتها لئلا تضطرب بأهلها على وجه الماء.

ترابا، وسقط سيدنا موسى مغشيا عليه من عظمة ما رأى كما ورد في تفسير ابن عباس لها،(*)". ويورد أبو زيد تأويل هذه الآية في سياق التهديد والوعيد، في أن سيدنا موسى طلب من ربه أن يظهر له طبقا لطلب قومه، عندما قالوا له "أرنا الله جهرة" فأخذتهم الصاعقة لهول ما طلبوا، وهنا يكون ذلك الجبال علامة ليس على عظمة الخالق وأنعمه فقط بقدر ما هي علامة على هول الطلب وتوعد أصحابه بالعقاب، كما تكون من ناحية أخرى علامة على المسؤولية الكبرى والأمر الجلل الذي حملة الإنسان بخلافته في الأرض طبقا لقوله تعالى في الآية 72 من سورة الأحزاب، "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا"، يضيف إلى ذلك قراءة الجبال كعلامات تدل على قرب النهاية، واقترب يوم الحساب وتحقق الوعيد في قوله تعالى في الآية 5 من سورة القارعة: "وتكون الجبال كالعهن المنفوش" أي "صارت كأنها الصوف المنفوش الذي قد شرع في الذهاب والتمزق"⁽¹⁾ وهنا بدورها فهي علامة على هول المشهد يوم القيامة تقع في سياق التهديد والوعيد الذي يتجه به الخالق إلى المخلوقين العصاة لأوامره، وهي حسب أوصافها السابقة في القرآن الكريم -الدك- العهن- دعوة للمتلقى لتخليها حتى تنطبع في وعيه كموجودات طبيعية دالة على القوة الخالقة القاهرة التي يجب على الإنسان الخنوع والخضوع المطلق والتام لها.

يوصل أبو زيد قراءة الموجودات الطبيعية كعلامات كما وردت في النص القرآني في سياقتها المختلفة، القدرة، الوعد، الوعيد... بالانتقال إلى أشكال أخرى منها غير الجبال، كالليل والنهار في قوله تعالى في الآية 12 من سورة الإسراء، "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا" هنا يكون كل من الليل والنهار آيتين مسخرتين للإنسان وترتبطان في نظره بآيات أخرى هي بدوره مسخرة للبشر، وهي الشمس التي جعلها الله

* هنا عدنا إلى ابن كثير الذي روى في تفسير القرآن العظيم بخصوص هذه الآية: قال السدي بن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: "فلما تجلى ربه للجبل" قال: ما تجلى منه إلا قدر الخنصر، "جعله دكا" قال: ترابا، وخر موسى صعقا: مغشيا عليه "روه ابن جرير.
¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج4، ص2065.

ضياء وآية النهار المبصرة، والقمر -النور- والنجوم - مصابيح- في السماء يمثلان علامات يهتدي بها الإنسان فيعرف طريقه في الصحراء، وبعد النظر إلى هذه الآيات كعلامات لا يقف عند تأويلها في سياق النعم، بل يريد فهمها في سياق دعوة الإنسان إلى الطاعة والسجود، لأنه يبين أن مختلف هذه الآيات يفهم مدلولها في سياق نفي الألوهة عن الظواهر الكونية، كما ورد في الآية 37 من سورة فصلت: " ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون"، هذه الآية التي ترفق بالسجدة أثناء تلاوتها عند المسلمين، في إطار هذا الآية يبين أبو زيد تحول الشمس والقمر والنجوم إلى علامات دالة على وجود الله وقدرته حسب مدلول خاص وهو نفي الألوهة عنها، أي أنها أمارات يجب السجود لخالقها بدل السجود لها كما تبرزه الآيات الأخرى مثل الآية 116 من سورة البقرة في قوله تعالى: "وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والأرض كله قانتون" أي مصلون ومطيعون، وجاءت الآية لترد على المشركين واليهود لتؤكد أن الله "ملك السموات والأرض ومن فيهن، وهو المتصرف فيهم وهو خالقهم رازقهم ومقدرهم ومسخرهم ومسيرهم ومصرفهم كيف يشاء، والجميع عبيد له وملك له" (1) أي خاضعون له مما يترتب عنه حسب تصور 'أبو زيد' خضوع الإنسان الذي هو المقصود، الذي لا يدرك إلا إدراكها كأشياء ساجدة وخاضعة لها لكي تكون علامات على الطاعة والخضوع لله وحده لا شريك له ولا مخلوقاته التي بدورها تسجد له، يضيف أبو زيد إلى الآية السالفة قوله تعالى في الآيتين 49 و50 من سورة النحل: "أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفياً ظلاله على اليمين والشمال سجدا لله وهم داخرون-48- والله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون-49-" وهما اللتين يهدف إليهما بدورهما من خلال توظيفها في سياق فهم القرآن الكريم كعلامات، إلى نفي الألوهة عنهما بإدراك سجودها لله وحده، حيث يخبر الله تعالى فيهما عن "عظمته وجلاله وكبريائه الذي خضع له كل شيء، ودانت له الأشياء

¹المصدر نفسه، ص 152.

والمخلوقات بأسرها جماداتها وحيواناتها ومكلفوها من الإنس والجن والملائكة، فأخبر أن كل ما له ظل يتفياً ذات اليمين وذات الشمال، أي بكرة وعشياً فإنه ساجد بظله لله تعالى" (1) أي أن كل ما في الكون هو خالقه خاضع وساجد له وليس لها كما اعتقد البعض، والشمس والقمر والنجوم ومختلف الظواهر الكونية تسبح بحالقتها وتسجد له، لذلك يجب زحزحتها في نظر 'أبو زيد' من مقام الألوهة الذي كانت تتمتع به عند بعض الأقوام من الصابئة وعبدة الكواكب، إلى اعتبارها علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالحواس ولا بالأبصار، وهو ما عبرت عنه في نظر فيلسوفنا قصة سيدنا إبراهيم، التي كانت بمثابة تمثيل رمزي، يرفض أن تكون ظواهر الطبيعة آلهة ويعتبرها أمارات تدل على وجود إله أعظم ودلالة على سقوط ذرائع المشركين كما وردت في الآيات من 76 إلى 79 من سورة الأنعام في قوله تعالى: "فلما جنّ عليه الليل رءا كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين- 76- فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهديني ربي لأكوننّ من القوم الضالين- 77- فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون- 78- إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين"، في هذه الآيات كما ورد في تفسير ابن كثير يتبين أنه الليل عندما يغطى الأشياء ويسترها -جن-، رأى سيدنا إبراهيم - عليه السلام- كوكبا أي نجماً، اعتبره ربه لكن سرعان ما ذهب وغاب، قال لا أحب الآفلين أي الأشياء التي تزول، ولما رأى القمر طالعا -بازغا- أي المنير الطالع اعتبره هو الرب لكن سرعان ما أفل هو بدوره، وهنا يطلب سيدنا إبراهيم - عليه السلام- الهداية، فيترب عن ذلك رؤيته للشمس كجرم أكبر جعلته يعتقد أنها هي الرب بدورها لكن سرعان ما تأفل هي كذلك، وهنا ينتهي به المطاف إلى الإقرار أنه يخلص دينه ويفرد عبادته لله وحده، وهو ما يعبر عند 'أبو زيد' عن رحلة معرفية بدايتها الله سبحانه وتعالى الذي يساعد سيدنا إبراهيم - عليه السلام- على اكتشاف طبيعة الوجود بوصفه علامة أو مجموعة من العلامات تحيل

¹المصدر نفسه، ص 1034.

الواحدة إلى الأخرى وفق حركة تصاعدية وصولاً إلى الدلالة الكلية وهي وجود الله تعالى وضرورة عبادته والسجود له وحده لا شريك له.

و الحديث عن الظواهر الكونية الموظفة في القرآن الكريم كعلامات، يتم عند 'أبو زيد' كذلك من خلال بيان أن هناك حكمة وعلامة ترتبط بتوظيفها في القرآن الكريم وبأهميتها عند الله، قد ترتبط بحكم أنها كانت موضوعات للتأليه والعبادة عند الكثير من الأقوام، حيث يواصل قراءتها دائماً في ضوء اعتبارها مدلولاً على نفى الألوهة عن الظواهر الكونية، حين يبين أنها على الرغم من أهميتها وعظمتها عند الله كما تظهر في قسمه تعالى بها، مثل الشمس والقمر والنجوم الذين أقسم الله بهم في آيات مختلفة، بالشمس والقمر في قوله في الآية 1 و2 من سورة الشمس: "والشمس وضحاها-1- والقمر إذا تلاها-2-" وبالنجم في قوله في الآية 1 من سورة النجم: "والنجم إذا هوى" وعمواقع النجوم في قوله: "وإنه لقسم لو تعلمون عظيم"، إلا أن تلك الأوصاف التي تلحقها بما الآيات ليست علامات على قوتها وألوهيتها، ولبيان ذلك يعود كذلك إلى آيات أخرى تؤكد أن يقرأ العلامات في القرآن في سياق بنيته الكلية في إطار الترابط بين العلامات في آيات متنوعة من سور مختلفة، تظهر في مثال الشمس والقمر والنجوم في آيات أخرى تؤكد أن مصيرها الاضمحلال والزوال والانطفاء والأفول، كما هو الحال في قوله تعالى في الآية 1 و2 من سورة التكوير "إذا الشمس كورت-1- وإذا النجوم انكدرت" وهنا كما ورد في تفسير ابن كثير، "قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس "إذا الشمس كورت": يعني أظلمت. وقال العوفي عنه: ذهب. وقال مجاهد اضمحلت وذهبت... وقوله تعالى: وإذا النجوم انكدرت أي تناثرت"⁽¹⁾ فحسب هذا التفسير الشمس تظلم ويذهب ضوءها وتضمحل وتذهب عن الأنظار، وتتناثر النجوم وتتغير، ويضيف أبو زيد آيات أخرى تقع في نفس السياق -بيان تعرض الظواهر الكونية للزوال- في رجوعه إلى آيات أخرى منها قوله تعالى في الآيات 7 و8 و9 من سورة القمر: "فإذا برق البصر-7- وخسف

¹المصدر نفسه، ص 1994.

القمر-8- وجمع الشمس والقمر -9- والتي بين من خلالها أن خسف الشمس والقضاء على ثنائية الليل والنهار وما يرتبط بهما من الوجود الإنساني هو المدلول الوارد فيها، وهذا ما لا يختلف كثيرا مع تفسير ابن كثير لتلك الآيات، والذي مفاده "الأبصار تنبهر يوم القيامة وتحشع وتحار وتذل من شدة الأهوال ومن عظم ما نشاهده يوم القيامة من الأمور. وقوله تعالى: "وخسف القمر" أي ذهب ضوءه " وجمع الشمس والقمر" قال مجاهد كورا" (1) حيث ننتهي هنا إلى أن الشمس والقمر والنجوم هي آيلة للزوال يوم القيامة كما تدل على ذلك الآيات على الرغم من مكانتها عند الله تعالى وقسمه بها، وهو ما يجعل أبو زيد يعتبرها علامات متعددة ومختلفة وإن قرأها في سياق واحد يتضح في نفي الألوهة عنها وهنا قد يكون وفيما لنظرته القائمة على هناك علاقة جدلية بالنص القرآني والواقع يفهم ويؤول في سياقه، الذي يبدو هنا أنه الرد على عبدة الكواكب والمشركين والصابئة والمنجمين الذين اعترضوا دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم رافضين عبادة الله الواحد والعابدين للكواكب والنجوم.

ولكن السياق السالف ذكره عندما يطرحه أبو زيد قد يكون مرتبطا بالهرمينوطيقا التي لها النصيب الأوفر في أبحاثه كما أسلفنا ذكره، بينما فهم دلالات الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والجبال والأنهار عندما يطرحها في إطار السميوطيقا، تفتح أفقا جديدة على علم العلامات وتوسع مجال تأويل النص القرآني في ميدانه، حيث تتعدد دلالات الظواهر الطبيعية كعلامات في القرآن الكريم، أي "تتعدد دلالات الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم، فكذلك هي علامات يهتدي بها الإنسان في طريقه وسيره، فهي علامات للنفع والهداية، ليلا ونهارا، وهي من جانب آخر علامات على قدرة الخالق الواحد الذي يسخر هذه الآيات نعمة للإنسان أو يسخرها لتهديده ووعيده، وهي من جانب ثالث زينة جمالية، وهي من جانب رابع خطر يحيق بالشياطين الذين يسترقون السمع لنقل أسرار الكهنة إلى السماء" (2)، فقراءة الظواهر الطبيعية: الليل والنهار

¹المصدر نفسه، ص 1970.

²أبو زيد نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 262.

والشمس والقمر والنجوم والجبال والأنهار ، كألفاظ مذكورة في النص القرآني بصيغ شتى وفي سياقات مختلفة يؤكد على تعددية دلالاتها في إطار فهمها كعلامات كونية ككلمات إلهية يجب على المتلقي لها أن يفتح بها أفاق للمعرفة لا تحدها حدود، لأنها كلها علامات للتأمل والنظر والاعتبار على مستويين القرآن الكريم كألفاظ مكتوبة والوجود الكبير وما يحمله من أشياء توازي تلك الألفاظ.

في ختام بحثنا عن العلاقة بين علم العلامات والنص القرآني عند 'أبو زيد'، ندرك أنها تعكس أهمية السيميولوجيا الكبرى في فهم النص القرآني، وتفتح أفقا واسعة لاستثمارها في بناء قراءة فعالة له، ولفظ 'آية' الذي يطلق على العبارة القرآنية ويتكرر فيها وثيق الصلة بعلم العلامات ، لأنه على نحو ما ورد في لسان العرب "الآية: العلامة"⁽¹⁾، كما أنه يتكرر في النصوص القرآنية، كما هو الحال في الآيات التالية: "ومن آياته أن خلقكم من تراب، ثم إذا أنتم بشر تنتشرون-20- ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون-21- ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين-22- ومن آياته مناكم بالليل والنهار وابتغواكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون-23- ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا ويتزل من السماء ماء فيحي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون-24- ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون-25-"⁽²⁾ في هذه الآيات ندرك أن الله جعل الكون آيات دالة على عظمته وقدرته ترتبط بالخلق من التراب، والخلق من جنس الذكر أنثى يسكن إليها، وخلق السماوات والأرض واللغات وألوان الناس بأشكال لا تحصى ولا تعد، وجعل النوم بالليل والنهار، ورؤية البرق، وقيام السماء والأرض بأمره، وكلها آيات أي علامات على قدرة الله، وما هذه الأمثلة إلى نماذج لمخلوقات لا تحصى ولا تعد كلها أمارات على قدرته وعظمته تعالى، تدرك عندما نتدبر ألفاظ القرآن كعلامات لها ما

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 8، ص 57.

² قرآن كريم، من الآية 20 إلى الآية 25 من سورة الروم.

يقابلها في الوجود من علامات كونية ذات مدلولات متنوعة ومختلفة، وهذه الأهمية التي يحملها الدال -آية- في القرآن إنما تعبر على نحو ما اكتشفناه في علاقة السميوطيقا بالنص القرآني عند أبو زيد، عن نظرية واعدة مازالت في بدايتها تعكس أعلى درجات النظر والتدبر والتفكير وغير ذلك من علامات العقلنة التي ما زالت غائبة في التعامل مع القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي، ومن شأنه السيميولوجيا التي ينبذها في الكثير من الأحيان كعلم أجنبي أن تفتح له أفاقا جديدة هو في حاجة ماسة إليها اليوم.

في آخر هذا الفصل الخاص بالنص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'نصر حامد أبو زيد'، ندرك أنه صاحب مسيرة ثرية ورائدة في التعامل مع الموضوع، قامت على ما يلي:

- البحث في ثنائية النص والتأويل، حيث أرسى دعائم دراسة تأويلية جديدة للنص القرآني "تنتقل من الدلالة اللغوية للنص إلى تأويل النص الديني... وتنتقل الدراسة من التأويل في القرآن إلى النص في تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أي الألفاظ وبأي إشارات أخرى"¹، وبالتالي أسس تصورا جديدا للقرآن الكريم يعتبره نصا لغويا، ويربطه بنمط جديد من الفهم، يقوم على تأويله تأويلا معاصرا يستفيد من اللسانيات والمهرمينوطيقا والسميوطيقا.

- البحث في ماهية النص القرآني كأرضية ومنطلق حين يعتبرها أساس تطبيق الآليات الجديدة في ميدانه، وجوهرها اعتبار القرآن الكريم نصا لغويا مركزيا في حضارتنا العربية الإسلامية وجزءا من الثقافة العربية وتراثنا الإسلامي يتشكل في إطار جدلية العلاقة بين النص والواقع ويفهم في سياق تجديد مفهوم الوحي القرآني كظاهرة غير متعالية أو مفارقة للواقع تزحزح من القداسة إلى الدراسة العلمية.

¹حسن حنفي، حوار الأجيال، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، مصر، د ط، 2009، ص 495.

- اعتبار الهرمينوطيقا آلية محورية في قراءة النص القرآني، يمكن التأصيل لها بصورة عميقة في تراثنا الإسلامي بالبحث في تواجدها فيه انطلاقاً من استعمال الصحابي 'بن عباس' لها ثم في آراء أهل الرأي ثم في آراء المعتزلة والمتصوفة وامتدادات تلك الآراء في الفترة الحديثة إلى غاية الدعوة إلى تأويلية إنسانية متفتحة تنفتح على مختلف المناهج في قراءة النص القرآني الكريم وتنظر إليه كخطاب.

- اعتبار السيميولوجيا من الأدوات الطموحة في فهم النص القرآني، أسست لقراءته كعلامات وهي بدورها متأصلة في تراثنا في نظره ولاسيما في أبحاث المتصوفة - ابن عربي تحديداً - في قراءته للنص القرآني كمواز للوجود في مستوياته المختلفة، فهي بمثابة نظرية واعدة في فهم القرآن كعلامات يمكن الاستفادة منها في فهم مختلف مسائل العقيدة والشريعة في ظل الأوضاع الماضية والراهنة.

في الأخير يمكن القول أن 'أبو زيد'، صاحب آراء جديدة تنير الكثير من دروب موضوعنا تقوم في جوهرها على النقد والرد على الخطابات الأصولية والرجعية الراضية لتطبيق آليات القراءة الجديدة في النص، ولكن لا تكتفي بالنقد عندما تسعى إلى تأسيس مشروع طموح يقوم على التأصيل والتطبيق لكل من الهرمينوطيقا والسميوطيقا في فهم النص القرآني، هذا المشروع بدوره يستمد قيمته من تداعياته التي لا نبالغ إن قلنا أنها في مشروع 'أبو زيد' في بناء قراءة حدائثة للنص القرآني، هي الأكثر إثارة بالمقارنة مع أقرانه من طرحوا هذا الموضوع، فما تداعيات تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني عند 'أبو زيد' ومختلف دعاة اليوم؟

الفصل الخامس: تداعيات تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني.

توطئة

المبحث الأول: رؤية نقدية لتطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني.

المبحث الثاني: نحو إبداع موصول في قراءة النص القرآني عند 'طه عبد الرحمن'!

المبحث الثالث: رؤية استشرافية للربط بين النص القرآني وأدوات الفهم المعاصر.

الفصل الخامس: تداعيات تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني.

"لا ضير في أن يتعرض النص القرآني بموجبه أشكاله التعبيرية إلى بعض ما تتعرض له النصوص البشرية من تأويلات متنوعة وتحليلات متفاوتة، بل واستنتاجات متضاربة، لكن ليست الآيات القرآنية مجرد أشكال التعبيرية، وإنما مضامين تبليغية، وهي الأصل فيها ويتصدر هذه المضامين المضمون العقدي " (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 199).

توطئة:

لا يمكن بناء دراسة فعالة وهادفة للعلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، ما لم نتطرق إلى تداعيات تطبيق هذه الآليات الجديدة في مختلف القراءات المعاصرة أو الحداثية للقرآن الكريم، نظرا لصلة تلك التداعيات بواقع التعامل مع الخطاب القرآني اليوم^(*) وانعكاساتها على واقع المسلمين راها ومستقبلا^(**)، حيث أفرزت دعوات مختلف الفلاسفة المعاصرين إلى فهم النص القرآني بأدوات الفهم المتأخرة في إطار تأسيسهم لما تسمى بالقراءات الحداثية له، ردود فعل حادة وانتقادات لاذعة، من جهات مختلفة كالفقهاء والعلماء وحتى الفلاسفة أحيانا، ومن جوانب مختلفة كأرضيتها، وتبعيتها، ومفاهيمها، وكيفية تطبيقها، مساسها بقدااسة النص، قيامها على الانتقاد دون الاعتقاد...

و من دون شك، هذه الانتقادات بحاجة إلى الإثارة في طرح موضوعنا، لأنها ذات صلة مباشرة بمستقبل تطبيق أدوات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، حيث تعبر عن ردود فعل حادة على نظرة جديدة دعا إليها رواد القراءات الحداثية للقرآن الكريم مثلت زلزالا هز عرش الخطاب الديني الكلاسيكي، تجسدت فيما

* واقع التعامل الخطاب القرآني اليوم لا يزال همين عليه استخدام الآليات الكلاسيكية كأدوات استخراج معانيه ومضامينه، وهناك تهجم شديد على كل المحاولات الداعية إلى استخدام الأدوات المعاصرة في فهمه، يتجسد في المعركة طاحنة بين أنصار الآليات الكلاسيكية في قراءته ورواد الأدوات المعاصرة في فهمه، الذي انعكس على الواقع العام للمسلمين في ظل تبلور صراعات حادة بين تيارات مختلفة، واحدة أصولية ورجعية ترفض ما هو عصري في التعامل مع النص الذي يمكن اعتباره هو محور الصراع، وأخرى علمانية تتمسك بمواقفها المشدودة إلى العصر وما حدث فيه من تطورات على مستوى العلم والواقع في فهم القرآن الكريم.

** لا يمكن إنكار أن واقع المسلمين اليوم تسوده صراعات شتى وفتنا وصلت إلى حد الاقتتال، يعتبر تأويل النص مركزها لما ترتب عن التعامل معه من تطور سلبي في الوقائع في العالم الإسلامي -تخلف، إرهاب...- وهو جعل آخرون يرفعون سلاح تجديد فهم النص وآليات قراءته وفق المستجدات قوبل بالرفض والتهجم الشديد لدرجة تكفير وسفك دماء هؤلاء المجددين.

آثارته من تداعيات وانتقادات وتكفير وتحريم... حاق بآراء وأفكار دعاة استخدام آليات الفهم المعاصر في فهم النص القرآني، ولم تظهر تلك الردود في المؤلفات التي تبناها وترفضها في حسب، بل في المؤسسات الدينية ووسائل الإعلام كذلك، وليس من طرف الخطابات الدينية والفقهيّة بل حتى من الخطابات الرسمية والجماهيرية والأكاديمية^(*)، التي أهملت بالنقد اللاذع على رؤى روادها من أمثال 'أركون' و'أبو زيد' و'الجابري' و'حسن حنفي'...، لدرجة اتهام هؤلاء بالردة والمروق عن الدين.

إذن من دون شك تستحق هذه الوقفة النقدية التفصيل والتحليل، حسب إفرازاتها وانعكاساتها على الراهن العربي والإسلامي -خصوصا- في جانبيه الواقعي والعلمي، ولذلك سنفصلها في العناصر التالية:

1- رؤية نقدية لتطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني: نطرح فيها نقائص ونقائص القراءات الحدائرية، مركزين فيها على معوقات ونقائص دعواتها إلى استخدام آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني .

2- نحو إبداع موصول في قراءة النص القرآني عند 'طه عبد الرحمن': أردنا من خلاله أن نعود إلى نقد أحد المشتغلين بالفلسفة للقراءات الحدائرية للقرآن الكريم، باعتقاد 'نموذج طه عبد الرحمن' الذي قدم رؤية جديدة ونقدا خاصا يستحق الاكتشاف، ولاسيما أنه كان وفيما لما هو كلاسيكي ومواكبا لما هو معاصر، وجامعا بين العقلي والنقلي، الفلسفي والديني، النقدي والعقدي.

3 - رؤية استشرافية للربط بين القرآن الكريم وأدوات الفهم المعاصرة: أردنا أن نثير فيها تطلعات جديدة للربط بين القرآن الكريم وأدوات الفهم المعاصرة، بفتح مجال ربط هذه الأخيرة بالنص القرآني على أفق أرحب وأوسع، بالاستناد على آراء باحثين معاصرين فتحوا مسالك جديدة للاستفادة من المناهج المعاصرة في قراءة النص القرآني بصورة أكثر عقلانية وفعالية.

^{*} عقدت ندوات وملتقيات في كليات الشريعة المختلفة، تحذر من خطر القراءة الحدائرية التي تستخدم الأدوات المعاصرة في فهم النص القرآني.

المبحث الأول: رؤية نقدية لتطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني.

إن نقل آليات القراءة المعاصرة إلى مجال القرآن الكريم، لقي نقدا لاذعا من طرف الكثير من رجال الدين، الذين رفضوا رفضا شديدا إقحام كل من الهرمينوطيقا والتحليل النبوي والدراسة السيميائية والأنثروبولوجية والتفكيكية... في فهم النص القرآني، بحجة تمايز هذا الأخير عن النصوص التي طبقت فيها، وبذريعة مساسها بقداسته وانتهاكها لحرمة و عدم ملائمتها للغته وبيئته... ، إذ هاجموا بقوة آراء روادها من أمثال 'أركون' و'أبو زيد' و'الجابري' و'احنفي'...، وهو ما جعل تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني، محل مؤاخذات مختلفة ونقد لاذع يحمل الكثير من الإثارة، يدفعنا إلى التساؤل: ما هي الانتقادات التي وجهت إلى دعاة استخدام المناهج الجديدة في قراءة القرآن الكريم؟ ألا يعتبر نقلها من النصوص البشرية إلى النص القرآني محفوفًا بالمخاطر والمزالق ولاسيما إن كان يهمل خصائصه ومميزاته كنص ديني موحى به؟ ألا تنتهي إلى الإساءة إليه باعتباره نصا إلهيا مزها عن التحريف والغفلة والنسيان إذا كانت لا تميزه عن النصوص البشرية التي توجد فيها تلك الصفات لا محالة؟

تقوم الرؤية النقدية لتطبيق أدوات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني، على جملة مؤاخذات ألحقها رجال الدين على وجه الخصوص بالقراءة الحداثية أو الفلسفية المعاصرة للقرآن الكريم وأهمها:

1- نقد الأرضية أو المنطلقات التي اعتمدها القراءات المعاصرة:

كما لاحظنا سابقا فإن الشرط الأول لتطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني هو تهيئة أرضية مفاهيمية جديدة خاصة ومتميزة حول الوحي القرآني، ترتب عنها اعتبار القرآن الكريم نصا عاديا وظاهرة وخطابا، وعدم وجود تمايز بين وبين غيره من النصوص الدينية والبشرية، إضافة إلى القول بتاريخيته وأنستته...، كمنطلقات جوهرية لتطبيق آليات الفهم المعاصرة في فهمه، ولكن هذه الأرضية الجديدة لقيت نقدا شديدا من

طرف الكثير من النقاد، وتعتبر اليوم أهم معوقات تطبيق المناهج المعاصرة في قراءة النص القرآني، و أهم النقاط التي أمطرت وابلت من النقد على قراءة القرآن الكريم بأدوات الفهم المعاصرة من عدة زوايا هي:

أ- نقد وصف القرآن الكريم بالظاهرة: تصور القرآن الكريم ظاهرةً عند مختلف رواد القراءات المعاصرة لقي نقداً شديداً من أطراف مختلفة، لأنه "يوهم القارئ بأن الأمر يتعلق بكتاب عادي من بين الكتب التي أدرج موضوعاتها في تلك الظاهرة، وليس الأمر كذلك في الحقيقة إذ شتان بين كلام الله وكلام البشر شتان بين الوحي ومحاوله الفهم"⁽¹⁾ حيث يجعله لا يختلف عن الظواهر الأخرى التي تحدث في الكون -طبيعية أو بشرية-، فهي تمثل وصفاً لا يتناسب مع الوحي القرآني عند الكثيرين، باعتباره من أنباء الغيب كما جاء في القرآن الكريم ومصطلح الظاهرة قد يتنكر لغيبية الوحي القرآني، ويكون مسوغاً لعدم التمييز بين الوحي القرآني وغيره من الظواهر الطبيعية والكونية كما بدا في تصورات 'ابن نبي'، وأركون'.... كما أن فكرة الظاهرة قد تؤدي إلى تدخل الرسول البشر في الوحي في صناعة أحداث يمكن ملاحظتها ومشاهدتها وهذا لا يتناسب مع الوحي، وبالتالي جعل القرآن الكريم ظاهرة كشرط جوهري لإخضاعه إلى الأدوات المعاصرة، يترتب عنه المساس بقداسته وغيبيته وتعالیه في إطار ضمه إلى مجموع الظواهر الكونية الأخرى وعدم تمييزه عنها من دون شك سيكون غير مقبول من الكثير من الأطراف.

ب- نقد ربط الوحي القرآني بالإلهام والرؤى الصادقة: لقي ربط الوحي القرآني بالإلهام والرؤيا عند رواد الآليات المعاصرة نقداً شديداً، لأنه امتداد لما ذهب إليه المستشرقون، حيث أن اعتباره عند بعض الفلاسفة مثل: 'أبو زيد' من قبيل الرؤيا الصادقة و ضرباً من الإلهام يتلقاه النبي في القلب ثم يحوله إلى رسالة لغوية، مستندا في ذلك على آراء السيدة 'عائشة' التي روت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى الرؤيا الصادقة في بداية

¹البكاري عبد السلام والصدیق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب لدخل إلى القرآن الكريم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ص

الوحي، يمثل تصور لقي نقدا شديدا وردود فعل حادة، لأنه يتزل الوحي من السماء إلى الأرض ويزحزح قداسته.

ب-نقد عدم التمييز بين القرآن الكريم والنصوص البشرية: جعل النص القرآني ماثلا لغيره من النصوص هو بدوره أهم شرط تطبيق آليات القراءة المعاصرة، كالهرمينوطيقا والسميوطيقا...، لكن هذا الخلط بين القرآن وغيره من النصوص سواء أكانت دينية ملحقة أو فلسفية وأدبية غير دينية قد يكون سلبيا وغير مراعاة لخصوصياته في نظر الكثيرين، وهو ما أثار زوبعة نقدية عصفت بآراء رواد الآليات المعاصرة وحطت من شأنها، محورها الرفض الشديد لجعل القرآن نصا كباقي النصوص، ومن أهم الآراء التي لقيت النقد اللاذع في هذه النقطة، آراء 'أبو زيد' الذي انتقد تصور الأسلاف للوحي القرآني، مؤكدا أنه جزء من الثقافة العربية ولا يختلف عن الإلهام في الشعر...مصرحا: "هذا مفهوم للوحي يمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه" (1)، وآراء 'أركون' التي تصب في جعل النص القرآني غير مخالف لما ألفه البشر من النصوص، بتعويضه بأسماء أخرى، أثارت نقدا كبيرا كقوله: "المدونة النصية التأسيسية" النص الرسمي المغلق 'الخطاب النبوي' (2) واستخدامه مصطلح 'العبارات النصية القرآنية' للآيات القرآنية (3)، لكي يجعلها مثل العبارات البشرية، وهدفه في ذلك هنا يكون مقصودا يظهر في زحزحة وضرب صفة القداسة التي يلحقها المسلمون بالقرآن الكريم، كما يدعوا إلى تجريده عن صفات الألوهية والتعالوي ورفض اختزاله في المصحف، وهذه تصورات تثير الكثير من الاستغراب، ولاسيما عندما تقوم على وجود هوة شاسعة بين الوحي والقرآن كمصحف مدون بصورة رسمية في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه بعد حرق المصاحف الأخرى، وبصورة عامة تجاهل الكثير من رواد القراءات الحدائثة لتعالوي الوحي القرآني الذي ترتب عنه جعل النص غير مختلف عن النصوص البشرية،

¹أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 32.

²أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 148، 149.

³المصدر نفسه، ص 138.

هو تجاهل لخصوصياته، يترتب عنه وجود أرضية هشة لتطبيق أدوات القراءة في فهمه، تهمل خصوصيات الموضوع لحساب أولوية المنهج.

ج- نقد عدم التمييز بين الديانات والأقوام: عندما نرجع إلى الأرضية التي تتحرك فيها الدعوة إلى التطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم عند مختلف روادها، نجد أنها تتحرك في إطار ما يسمى بالتراث الكلي وتسمى إلى قراءة القرآن الكريم في ما يعرف عندهم بالظاهرة الدينية، حيث تنتكر لخصوصياته واختلافه عن التوراة والإنجيل...، بحيث تنتهي إلى جعل "القرآن نصا دينيا مثل أي نص ديني آخر توحيدا كان أم وثنيا"⁽¹⁾، وهو ما يظهر عند 'أركون' في عدة تصريحات، منها قوله: "إن بنية الميثاق في القرآن كما هي التوراة والإنجيل تمثل الإطار والطريق الإجباري من أجل تحقيق شروط النجاة في الآخرة"⁽²⁾، بحيث يتعامل مع الديانات ولاسيما السماوية منها، على أنها تشترك في المنطلقات، والمرجعيات، والأهداف، وبموجب ذلك لا يميز بين ديانات كل من المسلمين والنصارى واليهود في قراءته، ويدعو إلى تحقيق نفس القطيعة الاستيمولوجية التي أحدثتها أوربا مع العقل اللاهوتي في العصور الوسطى، كسبيل لتحقيق النهضة والحداثة، وكأن هناك تجانس بين الإسلام والديانات الأخرى، والمسلمين والأقوام الآخرين في حين لا يستطيع أحدنا انكار اختلافها واختلاف ديانتها والكتب المؤسس لها على وجه التحديد، كما أن 'الجبّاري' بدوره أثناء حديثه عن الوحي القرآني يقيم في الكثير من المناسبات مقارنات بينه وبين النصوص الواردة في التوراة والإنجيل دون مراعاة كونها محرفة، كما هو الحال في عرضه لقصة آدم وإبليس التي اعتمد عليها في قراءة سورة الأعراف، كما يتجلى في تعليقه في آخر الصفحة 293 من كتاب 'المدخل إلى القرآن الكريم' حيث يصرح أن "اسم إبليس لم يرد في التوراة بل ورد اسم الحية أو التنين فهي التي أغوت حواء بالأكل من الشجرة المحرمة، أما في الأناجيل فقد ورد اسم إبليس أو الشيطان على أنه هو الحية ذاتها، على أي لم أعثر في التوراة والأناجيل على

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 183.

² أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 83.

ما يشبه قصة أمر الملائكة بالسجود لآدم⁽¹⁾ وبالتالي يعتمد عليها كأها تصورات متماثلة ويتحاشى التصريح ببشريتها أو تحريفها.

د- نقد وصف القرآن بالأسطورة وعدم تمييزه عن ظواهر الكهانة والشعر: انطلاقاً من العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة التي يتأسس عليها القرآن الكريم، ينطلق رواد القراءات المعاصرة في بنائها على علاقة مماثلة للتي يقيمها الناس العاديون مع العالم الآخر، إذ يرى 'أركون' أن النص القرآني، ذو بنية أسطورية متعالية، ومما لاشك فيه أن هذه الفكرة استقاها من الفكر الأوروبي، وقد لقيت نقداً شديداً حتى وإن ربطها بالقصص القرآني، لأن القرآن الكريم يختلف في مجال القصص عن مفهوم الأسطورة في تصورها الغربي، كقصة إلهية أبطالها الآلهة وأنصاف الآلهة تعبر عن واقع معين، أما 'أبو زيد' فيحلل ظاهري الشعر والكهانة والنبوة وكأنها ظواهر متماثلة، ليبين أن كلاهما تعبر عن الاتصال بين البشر والعالم الآخر، حيث يقارن بين النبوة والكهانة ليؤكد أن كلاهما عملية اتصال بين مستويين وجوديين مختلفين يؤديان إلى معرفة بالغيب، حيث يتخذ هذه المقاربة للدفاع عن موقفه في أنسنة الوحي وجعله ظاهرة ثقافية غير متعالية، ومما لاشك فيه أنه هناك اختلاف عميق بين الوحي الذي هو ليس بقول شاعر أو كاهن كما ورد في النصوص المتزلة، وأخيراً 'الجابري' بدوره حين ينفي عن القصص القرآني التاريخية هو بدوره لا يميزه عن الأسطورة التي قال بها 'أركون'.

ه- نقد القول بتاريخية النص القرآني: يذهب مختلف رواد القراءات المعاصرة إلى القول بتاريخية النص القرآني، وباعتباره حدثاً أو مجموعة من الحوادث والوقائع، تدخل في إطار الظواهر التاريخية الأخرى، إذ يرى 'أركون' أنه مؤرخ ممتاز للوحي ويبحث في تاريخ جديد وشامل له، يربط من خلاله القرآن الكريم بغيره من الديانات كما أشرنا سالفاً، وي طرح مسألة القراءات دون تفريقها عن النص القرآني الأصلي حين يجعل تعددها منطلقاً لتعدده، ويبين أن 'الطبري' هو من سعى إلى 'التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني'⁽²⁾ وتحدث من ناحية أخرى

¹الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 293.

²أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني -، ص 152.

عن أسباب التزول وبين أنها هي من تعكس تاريخية النص القرآني وتفهم الآيات حسب الوقائع، لينتهي أن بعض المفسرين فيما بعد جعلوها "مضللة وخادعة كلياً، لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية⁽¹⁾ فهي في نظره تتماشى وفق إيديولوجية المفسرين، وينتهي بموجب ذلك إلى رفض أفكارهم والإحاح إلى العودة إلى الفترة الأولى للوحي، وإعادة اكتشافها بالتركيز على المهمش وغير المدون أو الشفهي الذي يعكس حقائق مبعدة تعسفاً، تجعل فيلسوفنا يتشكك حتى في النص الأصلي وهو المصحف، وهنا تكون إعادة البحث في الوقائع باسم التاريخية تمرداً على القداسة والتعالى كميزات جوهرية للوحي القرآني.

أما 'الجابري' تكون التاريخية عنده تحتوي الكثير من التذبذب والاضطراب، وتبقى وفية للرؤية التجزئية التي تتميز بها، إذ يفرق فيها بين وقائع غير تاريخية تمثل القصص القرآني، وأخرى تاريخية تتعلق بالدعوة المحمدية، وبهذا التفريق فإنه " يجعلنا ننفي التاريخية والصدق عن قصص القرآن، ونثبتهما لأحداث الدعوة المحمدية التي حفظتها السيرة - لا يستقيم منها علمياً بل لا يجوز شرعاً"⁽²⁾

هذه بعض الخصائص التي ميزت الأرضية التي انطلقت منها القراءات المعاصرة في اعتماد آليات الفهم المعاصرة في التعامل مع القرآن كظاهرة لا تختلف عن الظواهر الأخرى، وكنص لا يختلف عن النصوص البشرية من جهة والنصوص الدينية المحرفة يخضع لتاريخ الحوادث وغيرها من الخصائص التي تعتبر في نظر مختلف رجال الدين وحتى بعض الفلاسفة من أمثال 'طه عبد الرحمن'، تمس القرآن كوحي إلهي يمثل "كلام الله الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى، بواسطة جبريل، المتعبد بتلاوته، وإعجاز الخلق عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، المنقول إلينا نقلاً متواتراً وهو كلام الله منزل غير مخلوق، منذ بدأ وإليه يعود، وهو

¹المصدر نفسه، ص 37.

²عبد السلام البكاري، وبوعلام الصديق، الشبه الاستشراقية في كتاب المدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 270.

مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مسموع بالآذان" (1)، ويعتبر الكتاب النهائي والشامل للحقائق المتزه عن الغفلة والنسيان دستور المسلمين في حياتهم الدنيوية والأخروية، وقد يبدو أن هذا التصور غير مناسب للدراسة العلمية ويجب تجاوزه لتحقيقها، ولكن يجب عدم التدرع بذلك للدمج التام للقرآن الكريم فيما هو طبيعي وبشري في نظر مختلف النقاد.

2- نقد الطابع الإشكالي للقراءات المعاصرة الذي يجعلها غير واضحة الأبعاد والمقاصد:

يعتبر نقاد تطبيق الآليات المعاصرة في ميدان النص القرآني، أن روادها يرتكزون على طرح الأسئلة المختلفة حول القرآن الكريم دون أي حدود، ولا تهمهم الأجوبة عليها والتدليل فيها ولا مقاصد البحث فيها، وما تم عندهم المناقشة والإثارة والنقد لا نتائجها ولا فعاليتها في الواقع، هذا ما يجعلهم أفكارهم كثيرا ما تكون جعجعة دون طحين، فالتشكيك هو منهجهم، والنقد وسيلتهم المثلى، ولا يهتمهم الاعتقاد والإيمان مما يجعلهم بدون هدف وغاية، ف'أركون' " يعلن في أكثر من مرة في معرض بحثه وحديثه عن مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث طويل وتقديم فرضيات للعمل" (2) أما 'الجابري' فيكثر من الأسئلة، ويكثر الروايات والإجابات والتأويلات تصل على حد الخلط وتخير القارئ، وكثيرا ما ينتهي إلى رأي مرجح وذاتي حينما يصرح "نحن نعتقد.... نحن نرجح..." (3) بصدده حديثه عن نزول الآيات وترتيبها مشككا فيما هو مأثور، ومن هنا "ألا تؤدي طريقتة في الشك مع ترك الباب مفتوحا للتأويلات غالبا وعدم الجزم بجواب صحيح إلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وغيرهم في المصدر الأول للإسلام: القرآن الكريم، وكذلك في السنة النبوية" (4)، و'أبو زيد' بدوره يلح على البحث في أسئلة متعددة غير واضحة الأبعاد والمعالم منها: ما مفهوم

¹دربالة إسلام محمود، موسوعة علوم القرآن، مرجع سابق، ص 11.

²حرب علي، نقد النص، مصدر سابق، ص 81.

³الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 153.

⁴البكاري عبد السلام والصدوق بوعلام، شبه الاستشراقية في المدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 62.

الوحي القرآني؟ ما مفهوم النص؟ ما هو الإسلام؟ ما علاقة العروبة بالإسلام؟ ويستعين بعلوم اللغة وآراء المستشرقين في تحليلها مشككا في مواقف التراث منها، و لا ينتهي فيها إلى إجابة محددة، إذ يبين من ناحية أنها تفهم في إطار مفهوم النص الذي يعتبر القرآن الكريم ظاهرة ثقافية، ويصرح من ناحية أخرى بأن "البحث في مفهوم النص لا يزعم الإجابة على كل هذه المهموم والتصدي لها تصديا شاملا، ولكنه بداية لبحث علمي في مجال شائك يبدو أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد"⁽¹⁾ وبالتالي فهو حسب المفكر 'جمال البنا' يعود إلى "ديكارت وفكرة الشك وقد تأثر بصوره مباشرة كأستاذ للأدب العربي بالدكتور طه حسين الذي يعتبره دون موارد مثله الأعلى"⁽²⁾ باعتباره متشككا في معطيات التراث، وطارحا لأسئلة تصل إلى طريقة اللادريين الراضين للحقيقة، وبعد تحليل هذه الآراء يمكن القول أن قراءات هؤلاء للقرآن الكريم في نظر الكثيرين قراءه إشكالية هدفها التشكيك، متحججة بأنه طريق اليقين، لا تستقر على سؤال محدد واضح وهادف، وغايتها الانتقاد لا الاعتقاد فهي تفتقر إلى المقصد والهدف الذي هو ضروري لكل شيء. بما فيها الدراسة العلمية.

3- نقد تميز القراءات المعاصرة بصفات الانتقائية والذاتية والتقليد والقطيعة مع المأثور:

عندما نعود إلى آراء رواد تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني، ندرك أنهم اعتمدوا على القراءة الانتقائية للتراث، وذلك لأنهم في مختلف أفكارهم كما لاحظنا في الفصول السابقة، يختارون آراء المتكلمين والفلاسفة على أنها هي الأفكار و المناهج الصحيحة المناسبة للقرآن الكريم والعقلنة والتنوير الإسلامي، وفي مقابل ذلك ينتقدون الأفكار والمناهج الكلاسيكية التي وجدت عند الفقهاء والأصوليين ويعتبرونها نموذجاً للدوغمائية والإيديولوجية، وتذهب إلى أبعد من ذلك حين تعتبرها غير صحيحة وغير مناسبة وسببا للركود والتخلف الذي يعانيه المسلمون، وهذا ما يجعلها لا تخلوا من الذاتية والانتقائية والتقليد حين تقوم على الاستلham من آراء المتكلمين كالمعتزلة والفلاسفة كابن رشد والمتصوفة كابن عربي في التعامل مع القرآن الكريم

¹ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 23.

² البنا جمال، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، دار الفكر الإسلامي، القاهرة مصر، د ط، ص 221.

وتدافع عنها في مقابل نقد ورفض الآراء المعارضة لها، حيث يشيد مختلف رواد القراءات المعاصرة من أمثال 'أركون' و'أبو زيد' و'الجابري'... بقراءة هؤلاء للسور والآيات القرآنية، ويدعمون مختلف مواقفهم بها، وينتصرون لها على أنها هي الصواب، ويدافعون عنها بقوة على أنها العلم المهمش والمقصى بصورة تعسفية في التراث الكلاسيكي، بينما يشددون اللهجة على قراءة أصحاب المأثور وأتباع السلف كابن حنبل وابن تيمية وحتى أصحاب الوسطية كالشافعي والغزالي، لأن الكثير من دعاة القراءات المعاصرة حسب الدكتور 'محمد عمارة' (1931)* "يسيئون الظن بحجة الإسلام الغزالي، ويزعمون أنه كان رجعيًا، مثل جناية على الفلسفة العقلانية.. بينما يدعون أن ابن رشد كان قمة الفلسفة والعقلانية بل ونهايتها في التاريخ الحضاري"⁽¹⁾، بحيث يهاجمون أفكارهم في مختلف مواقفهم، وينتقدون بشدة أصحاب المنهج الأثري المقتدي بالأسلاف والتابعين وتابعيهم، ويعتبرون أفكارهم تمثل تراثًا يعبر عن قراءة مؤدجلة للقرآن الكريم، مرة ينعوتهم بأنهم من مكرسي الخطاب الرسمي، ومرة يرون أنهم من مؤسسي السياج الدوغمائي المغلق. بمفهوم 'أركون' والذي بين فيه هيمنة رجل الدين على حساب قمع واستبعاد الفيلسوف منذ القرن الخامس الهجري، والذي تجسد حسب نظره في انتصار نمطين هما " نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي... ثم نمط الشيخ أو المرابط بلغة أهل المغرب وهذا الرجل الأخير يكتفي بكونه يعرف أنه يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية وهو الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجابًا، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدي الصلوات الشعائرية"⁽²⁾، هنا يكون الفقيه أو الرجل الدين هو صاحب البلاء والتخلف والتفوق الذي عرفه ويعرفه المسلمون، بينما يكون الفيلسوف المهمش والمستبعد صاحب

* يعتبر محمد عمارة من أهم نقاد تطبيق آليات الفهم المعاصرة في تطبيق النص القرآني، وأهم المهاجمين لروادها، وهو مفكر مصري معاصر ولد بريف مصر سنة 1931م حقق عدة أعمال كمؤلفات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي... كما له عدة مؤلفات حول الإسلام وأعلام الفكر الإسلامي.

¹ عمارة محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر ، ط1، 2006 ، ص 82.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - ، دار الساقى، بيروت لبنان، ط3، 1998، ص 8.

التنوير وينطبق ذلك بقوة على قراءة القرآن الكريم، فقراءة الفقهاء يكون الحكم عليها السلب، على خلاف قراءة الفلاسفة له، فعندما نطالع ونقرأ مختلف كتب وأبحاث ومقالات رواد القراءات المعاصرة، نجد أنها تنتصر لأصحاب التفسير بالرأي في شكله الفلسفي كالمعتزلة، ابن عربي، وابن رشد... و تعتقد دائما أن القراءات التأويلية للقرآن التي كانت نائمة على قراءات الفقهاء والأصوليين هي الصواب الذي وجب أن يحتذى به، وينقدون في غالب الأحيان قراءة الفقهاء في مجال فهم وقراءة النص القرآني، كما هو الحال مع 'أركون' حين ينتقد 'الطبري' لأنه كان من أصحاب المأثور في قوله عنه أنه "انتقى وانتخب وحذف ونظم معلوماته طبقا لمواقفه السياسية والدينية"⁽¹⁾ وفي مقابل ذلك يصف 'الرازي' بالكبير لأنه من أصحاب التفسير بالرأي ويرى أن تفسيره " يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قل نظيرها"⁽²⁾، كما يشيد بنظرية المعتزلة في قوله: " ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي إمكان نظرية كامنة وواعدة"⁽³⁾ ويقصد هنا نظرية القول بخلق القرآن كإشكالية تدخل حسب تصوره فيما يسميه بالمنوع التفكير رغم تبني الخطاب الرسمي لها، والذي لم ينقده في القول بها ولم يصرح باضطهاده للحنابلة كعادته، بل يسعى في خطه عند ذمه موقف الحنابلة واصفا حججهم بالمبدأ اللاهوتي الذي كرس له الخطاب الرسمي وفرضه فيما بعد تغير اتجاه الخلافة، متغاضيا عن الفتن والانزلاقات المترتبة عن نظرية المعتزلة، كما يثني على ابن عربي في قوله "أنا أفكر بالطبع بالحرية الخلافة لشخص كابن عربي"⁽⁴⁾ في مقابل قدحه في آراء الفقهاء من أمثال 'الشافعي' و'ابن حجر العسقلاني' و'ابن تيمية' دائما على نفس الخط، بحيث يرى أنها جعلت المعرفة للحقائق الدينية تقوم على مجرد الدراسة اللغوية للنصوص القرآنية، وفرضت قوانين ثابتة لاستخراج الأحكام في شكل رسائل محددة أسست سياجا منيعا يأسر فيه الفكر الإسلامي هو ما يسميه بالسياج الدوغمائي المغلق الذي أسس له الأسلاف، وسار على

¹ أركون محمد، القرآن - من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني -، مصدر سابق، ص 151.

² المصدر نفسه، ص 152.

³ المصدر نفسه، ص 11.

⁴ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 76.

فهمهم التابعون نفس مسارهم، واستمر إلى يومنا هذا، وهو سبب نكبة المسلمين الفكرية ومنبع نشوء التعصب المذهبي والفكري الناتج عن التقنين الفقهي الذي أرسى دعائمه مؤسس علم أصول الفقه ورسالته وهو 'الشافعي'، الذي يتحامل عليه كغيره من الفقهاء في إرساء دعائم قواعد ثابتة انتهجها المسلمون لقرون وإلى يومنا في هذا في التعامل مع القرآن الكريم اعتبرها سببا لقمع التنوير والعقلانية.

أما عندما نرجع إلى 'أبو زيد'، نجد دوره يثني على أصحاب الرأي والعقل في قراءة النص القرآني، بحيث يستشهد ببعض الصحابة وعلى رأسهم 'ابن عباس' (ت115هـ) و'مجاهد' (ت104هـ)، وينعتهم بأصحاب التأويل والترعة العقلية بل ويجعلهم حتى من المعتزلة لبيان أن أفكارهم ليست بدعة كما ادعى البعض بل وجدت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، في جدالهم مع أصحاب الديانات الأخرى، بحيث يبين دور مجاهد في الجدل العقائدي والفحص العقلي للأشياء، لينتهي " أن كل ذلك يقربه من المعتزلة أكثر مما يباعد عنه، وتأويلاته الكثيرة لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية"⁽¹⁾ فهو هنا يجعل المعتزلة نموذجا للتنوير في العهدين الأموي والعباسي المغلقين فكريا في نظره، ويقرب الصحابة منهم وليس العكس، ويتعصب لتأويلهم تعصبا متزايدا يقصي من خلاله أصحاب التفسير بالمأثور، كما سيتعصب فيما بعد للشيخ 'محي الدين ابن عربي' ويدافع عنه في كتبه أو يصرح بأنه يتولى مهمة إنصافه ضد أعداءه الذين يعتبرهم أعداء النظر العقلي والحقيقة، وفي مقابل ذلك يقدح في آراء الفقهاء والأصوليين الذين لا يوافقون اتجاهه، كالأشعري والغزالي والشافعي^(*) الذين وصفهم برواد الإيديولوجية الوسطية، كما نجده يكرر في مؤلفين مختلفين في هذا المقام، فصلا كاملا بصورة حرفية، هما 'الشافعي' وتأسيس الإيديولوجية الوسطية' و'التفكير في زمن التفكير'، في قوله "كثيرا من اللغظ أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهريا من قراءة... الوطيس" فهذا الاقتباس نهمش له

¹ أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مصدر سابق، ص97.
^{*} يمكن أن نعتبر نقد 'أبو زيد' للشافعي ليس محنة ونقمة عليه، بقدر ما كان منحة ونعمة له، لأنه على الرغم مما ترتب عن ذلك من وصفه بالتكفير والردة فقد استفاد منه في شهرته وألف عدة مؤلفات بخصوصه دارت مختلفها حول سيرته الذاتية ومحنته مع الفقهاء، أفادته في شهرته وذويع صيته أكثر مما أضرت به كما يعتقد البعض.

بمصدرين متابنين⁽¹⁾ لأنها ورد في كتابين مختلفين وبصورة طبق الأصل، وهو ما يدل على أن كثرة إنتاجه لا تعني كثرة إبداعه دائما، بقدر ما تكون تشهيرا له في بعض الحالات، و مهما يعكس تغيير 'أبو زيد' عنوان الكتابين مع الحفاظ على نفس المعلومات، علاقتها بموضوعهما المطروح، إلا أنه من الواجب أن لا تصل إلى هذا الحجم، الذي يمثل إطنابا وتكرار معبرا عن نوع من التشهير بالذات المبالغ فيه، إضافة إلى ذلك يلجأ مثل الكثير من المفكرين المعاصرين إلى نقد الآراء التي تثير الزوابع - كأراء الشافعي-، ويذكر دائما الأئمة كعبد الصبور شاهين، والمؤسسات الدينية كالأزهر بشكل يهاجمها فيه، ونلمس أثناء نقده لها أنه مطيته للشهرة أكثر من غاية أخرى، وذلك لأنه يعتمد على العرض والسرود لأحداثه ومحنه أكثر من أفكاره في الكثير من المناسبات، فهو ينتقي ما يتعارض معها من التراث، ويرفض ما يؤيدها ويعضد أفكارها لهدف لا يخلو من حسابات شخصية مع الفقهاء.

أما 'الجابري' فهو بدوره يعتبر في نظر الكثير من النقاد، صاحب رؤية انتقائية في التعامل مع التراث الإسلامي، تنطلق من فصله بين المعقول واللامعقول والرفع من قيمة الأول على الثاني، وتجعله يختار ما يناسب دعوته إلى العقلانية كأفكار المعتزلة وفلسفة ابن رشد في معالجة مختلف المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، إذ "يشرح الفكر المعتزلي ويعتبره نموذج التفكير المنور الذي دمج بين الشريعة والعقل"⁽²⁾ ويذهب في رؤيته الاصطفائية في دراسة التراث إلى أبعد الحدود بالمقارنة مع الفلاسفة السابقين عندما يختار حتى من تراث الفلاسفة ما يشاء، ويحكم عليه بآرائه، معلما من قيمة البرهان دائما حاطا من شأن العرفان، منتصرا لآراء الفلاسفة العقلانيين، منتقدا للرجال الصوفيين، إذ ينقد 'الغزالي' لأنه كان محاربا للفلاسفة ويعتبر شكه لا أدريا غير منهجي، وصاحب تداخل تلفيقي والتقاء صدامي بين البيان البرهان والعرفان تولدت عنه أزمتة الروحية، إذ يصرح بأنه

¹ أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، ط1، 1995، من ص121 إلى ص196، - أبو زيد نصر حامد، دس، الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، 2007 المركز الثقافي العربي، من ص9 إلى ص82.
² زهرة أحمد علي، العقل العربي-بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، دار العراب دمشق سوريا، د ط، 2009، ص130.

إذا كان "يجسم لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية،... فإن 'ابن رشد' يجسم لحظة التجديد في نفس الثقافة" وهذا ما يبين أنه منهجه حسب ما يرى 'جورج طرابيشي' ليس ابستيمولوجيا كما يدعي بل أداة إيديولوجية للتمييز والاستبعاد إن لم نقل إصدار الأحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية⁽¹⁾ إذ ينتهي في نظره إلى احتزال العقل الإسلامي في إطار ضيق جدا، واستبعاد قطاعات واسعة من التراث لا يمكن إنكار فعاليتها، ووقوعه في نزعة تشطيرية تعتبر "العرفان رجس رجم، والبرهان خير عميم"⁽²⁾ وإذا كان كذلك فلا بد أن تكون قرائته للتراث والقرآن الكريم تتحرك في أرضية فلسفية معينة لعلها الفلسفة الرشدية والاتجاه السني المزخرف بالعقلانية فقط.

هذه بعض الاعتبارات تجعل نعت أفكار وآراء رواد القراءات بالمعاصرة بالجديدة والمبدعة والعلمية، حكما يستحق المراجعة، لأنها كانت تصطفي من التراث ما يخدم اتجاهها وغايتها وتنقد وتهاجم ما يتعارض مع منطلقاتها، فقد كانت وفيه للآراء الكلاسيكية للمتكلمين كالمعتزلة والفلاسفة كابن رشد وبعض المتصوفة كابن عربي في التعامل مع القرآن الكريم، ناقدة ومتمردة على قراءة الفقهاء وعلماء الدين له المعارضين لهم كالغزالي وابن تيمية...، مما يجعلها قراءة انتقائية تختار من الموروث ما يناسبها ويخدم توجهها المحدد الذي يثور على ما هو توقيفي ومأثور الذي لا غنى لنا عنه في التعامل مع نص القرآن، وينتصر إلى ما هو توقيفي وفلسفي بشري في أغلب الأحيان على الرغم من أنه مجرد مجهود بشري، وهو ما يجعل دعوتهم لاستخدام الآليات المعاصرة تتحرك في إطار النظرة الأحادية ولا تحلوا من الإيديولوجية والانتقائية لأنها في صلبها لا تحركها نوايا علمية وقواعد ابستيمولوجية بقدر ما همها الأكبر هو الانتصار على الخطاب الديني، فنحن بصدد تفكيكنا للقراءات الاعتزالية والصوفية والرشدية للقرآن الكريم مثلا، لا يمكن اعتبارها نموذجا للقراءات التنويرية لأنها تخفي بطانة إيديولوجية عميقة.

¹ طرابيشي جورج ، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص 77.

² المرجع نفسه، ص 83.

ورغم قيام القراءات المعاصرة على القراءات الفلسفية للقرآن الكريم، كلامية أو صوفية فإنها تؤكد على ضرورة القطيعة مع المأثور باسم التطلع إلى الحداثة، حيث تتأسس جملة آراء روادها الداعية إلى تطبيق أدوات الفهم المعاصر في مجال قراءة النص القرآني على القطيعة مع الموروث عن السلف والصحابة والعلماء القدماء وتجاوزه، حسب أرضيتها التي تشتغل فيها وهي الحداثة الغربية التي قامت على الثورة والتمرد على المقدس المسيحي من أجل إرساء مبادئ العقل والحرية والأنسنة دون حدود، وهي ما تلقى نقدا لاذعا من أطراف مختلفة لكونها تقوم على "القطيعة المعرفية مع الموروث، مع المقدس الديني، وثوابت القيم، وما أجمعت عليه الفطر السليمة من مشاعر وحقائق تتعلق بالتراث والتاريخ"⁽¹⁾، فهي تنكر لما ورد في الأثر وما أجمع عليه الصحابة والتابعون وتابيعهم وعلماء الأمة في شتى العصور، وهو ما يتناقض مع الحقائق الواردة في النص القرآني، إذن حسب ما يذهب إليه 'محمد عمارة' رواد القراءات المعاصرة يؤمنون بالحداثة بديلا للدين، حين يثورون على المقدس بهدف الانتصار للغريزي والديوي، لأن "الحداثة أصبحت دينا للحداثيين - قد جعلت الجسد الأنثوي العاري أقدم معبود لأقدم الديانات"⁽²⁾ ففلسفة الحياة التي وردت عند 'نيتشه' وأتباعه هي الرافد الذي يسقي به رواد القراءات الحداثية آرائهم المبطنة بطلب الدنيا وشهواتها دون حدود متذرة بالفهم العلمي والموضوعي للقرآن الكريم والإسلام ككل، إذ هي في جوهرها بعيدة عن العقيدة والشريعة، وبالتالي النظر في القرآن الكريم بمنهج غربية يقوم على "قطيعة معرفية كبرى مع موروث الأمة.. ومع موروثها الديني-عقيدة وشريعة وقيما- على وجه الخصوص"⁽³⁾ وذلك لأن "الذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامي بمنهج الفكر الغربي لا يتصورون علاقة وفاق واتفاق أو تكامل بين اكتمال الدين وبين تجديده وبين السلفية وبين التجديد"⁽⁴⁾ لأنها ظلوا أوفياء لبيئتها الأوربية القائمة التي أكدت على أن تلك المناهج تعتبر ثورة على الأروثوذوكسية التي كانت

¹ عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2007، ص 23.

² المصدر نفسه، ص 34.

³ -المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص 13.

سائدة في الغرب و قامت على الوقوف عند الأصول ورفض التجديد، وتجاهلوا أن "منهجنا الإسلامي، بوسطيته الجامعة، لم يعرف ولن يعرف هذه الثنائية الانشطارية التي تقيم التقابل والتضاد بين 'اكتمال الدين.. والسلفية' وبين الاجتهاد فيه.. والتجديد له"⁽¹⁾.

4- نقد تأثير القراءات المعاصرة بأفكار المستشرقين:

لا نبالغ إن قلنا أن مركز نقد تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني، هو اعتبار أصحابها من أتباع المستشرقين، الذين يمثلون "الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"⁽²⁾ والذين كانوا ذوي صدى كبير على أفكار 'أركون' و'أبو زيد' و'الجابري'...، إذ شبهة الاستشراق هي الأقرب إلى هؤلاء كما ظهر مؤخرا في كتاب -الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم- رؤية نقدية^(*). الذي كان بمثابة نموذج للمؤلفات التي عاجلت الأرضية الاستشراقية التي ينطلق منها معظم آراء رواد القراءات المعاصرة حول القرآن الكريم، حين تعتمد على أفكارهم بصورة مفرطة بحجة حياديتها وموضوعيتها، لدرجة أصبحت تستشهد بها حتى في قراءة النصوص الأصلية والتشكيك في نظرية المأثور لها، بحيث يشيد بهم 'أركون' في أكثر من مناسبة، ويتشهد بهم في العديد من المواقف، حيث "يعيد أركون مستوى التحديد المركزي الإثني الأوربي وهو يعيد نفسه على هذا النحو دون أي مناقشة تاريخية أو نقدية، ويبيّن أركون أسطوره هذه على استمرارية العقل الغربي وتأريخية في العقلين -الإغريقي القديم والأوربي صاحب الحداثة الآن- وهذه القضية تقوم على أساس تبعية الشرق بأجمعه، القديم والوسيط، الأذن والأقصى معا لأنه

¹المصدر نفسه.

²ابن نبي مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر-بيروت لبنان- مع دار الفكر -دمشق سوريا، ط9، 2009، ص 168.

* هو كتاب للباحثين 'عبد السلام البكاري' و'الصادق بوعلام' صادر عن الدار العربية للعلوم ناشرون في طبعته الأولى سنة 2009، قدموا فيه نقدا لاذعا للجابري في مختلف المحطات التي اعتمد عليها في التعامل مع القرآن الكريم مؤكدا أنها ذات أرضية استشراقية وملبئة بالأخطاء وهو من دون شك ما يؤكد ضعف استخدام الأدوات الاستيمولوجية التي اعتمد عليها في التعامل مع النص وعلى رأسها المعالجة البنيوية الناتج عن ضعف فهمه للتراث وما يحمله حول النص القرآني حسب ما يذهب إليه هؤلاء.

يعمل خارج منطق العقل"⁽¹⁾، إذن يتكأ 'أركون' بقوة على آراء المستشرقين ومركزية أوروبا في الحضارة الإنسانية منذ عهد الإغريق إلى يومنا هذا، مصرحاً أنه "لا يمكن إنكار أن الاستشراق قد اهتم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي"⁽²⁾، هنا قد يبدو لنا أنه يبين دور الاستشراق في تنشيط الفكر العربي، لكنه في الواقع لا يشيد بالعلماء والمفكرين الذين ردوا عليه حين يصف موقفهم بالإيديولوجي في الكثير من المناسبات، إضافة إلى إشارات بتصورات ومناهج المستشرقين، وحتى إن بدا ناقدا لهم ولناهجهم في بعض الأحيان، فإن حقيقة النقد الذي يقدمه لهم يركز بالتحديد حول منهجهم الفلولوجي، فهو نقدا ليس موجها للمستشرقين في ذاتهم بل للفقهاء، لأن سبب تهافت ونقص آرائهم يرجع في نظره إلى أنها حصرت "اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين"⁽³⁾، وهو ما يبين أن سبب نقده لها هو اعتمادها على فهم القرآن الكريم والإسلام من مدونات الفقهاء على أنها صحيحة في حين أنها غير ذلك، والأدهى والأمر من ذلك أنه وغيره من رواد القراءات المعاصرة، كثيرا ما يستندون في تبرير مواقفهم وحتى في شرح بعض النصوص القرآنية على آراء المستشرقين، مع القدر في مآثر السلف والالتكأ عليها بشكل غير محايد يقوم على إعطائها مصداقية علمية أكثر، بحجة حياديتها وموضوعيتها، حيث أشاد بها في أكثر من مناسبة، و'أبو زيد' بدوره بصدد طرحه لمنهجه التأويلي، يتكأ -في عدة أمثلة- على آراء المستشرقين، كما هو الحال في موقفه القائل بأن الصحابي 'مجاهد' من أهل الاعتزال من منطلق دعوته إلى التأويل، إنما يستمد من شهادة مستشرق مصرحاً: " حتى ليعده جولد تسيهر رائدا لهم في مسائل كثيرة في التأويل"⁽⁴⁾، و'الجابري' كذلك يستند على آراء المستشرقين بدوره في شرح الكثير من الخصائص المتعلقة بالوحي القرآني، كما هو

¹ مناف علاء هاشم، ابستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل - في المنظومتين الفكرية لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون - التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2011، ص 166.

² أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 54.

³ المرجع نفسه، ص 52.

⁴ أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 97.

الحال في النبوة التي رأى أنها ليست من معهود العرب مستشهدا بآراء بعض المستشرقين، في قوله "ارتأى بعض المستشرقين أن لفظ النبي في الاصطلاح الإسلامي مأخوذ من العبرية نبي (nabi) وهو يدل على الرائي قارئ المستقبل⁽¹⁾ رغم أن العودة إلى لغة وثقافة العرب لا تخلو من هذه الكلمة التي ترتبط عندهم بعدة كلمات ورؤى، إذ تمثل "النبوة: الجفوة، والنبوة: الإقامة، والنبوة: الارتفاع. ابن سيده النبو العلو والارتفاع، وقد نبا. والنبوة والنباوة والنبي: ما ارتفع من الأرض"⁽²⁾، وبالتالي لماذا القول بأنها غريبة عن الثقافة العربية، والاتكاء على آراء المستشرقين في فهمها؟، من خلال هذه الآراء يمكن أن ننتهي إلا أن وفاء رواد القراءات المعاصرة لآراء المستشرقين قد يتجاوز الحدود، ويكون نابعا من تكوينهم الغربي، ويخفي أغراضا إيديولوجية كإرضاء الآخر ومحاربة الأصولية وغيرها أكثر منها الأغراض العلمية التي يدعوها.

5- نقد تطبيق المناهج الغربية في قراءة النص القرآني:

تعتبر هذه النقطة أهم النقاط في موضوعنا لكنها في جوهرها مترتبة عن النقاط السالفة الذكر، لأن تطبيق أدوات القراءة في فهم النص القرآني لا يكون إلا بأرضية ومرجعيات سلف تحديدها، وهي ما حالت في نظر الكثيرين إلى تأويلات عبثية وتفكيكات مدمرة، عندما طبقت مختلف آليات الفهم الجديدة في إدراك معاني القرآن الكريم، فعندما إلى آراء رواد القراءات المعاصرة لا يمكن إنكار عودة بعضهم إلى آراء السلف والصحابة والمفسرين والتابعين وما توصلوا إليه من علوم القرآن وعلوم اللغة ومحاولة ربطها بالتاريخ الحي وتفعيلها حسب في العصر في مجال المنهج، لكن نجدهم يتأثرون إلى حد بعيد بمؤسسي المناهج الغربية، كدوسوسير ونيشيه ودريدا ودولوز وميشال فوكو، ويعطون الأولوية للمناهج الغربية كالبنوية والمهرمينوطيقا والسميائية والتفكيكية والدراسة الأركيولوجية بحذافيرها في قراءة القرآن الكريم على أنها ملائمة وصحيحة بل ومطلقة، منكرين ومتنكرين للأرضية التي وُعدت وترعرعت فيها وطبيعة النصوص التي طبقت فيها، وهو ما

¹ الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 114.

² ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ص 727.

يجعلها تمثل قي نظر 'محمد عمارة'، ذلك "الذي ينقل كل هذا العبث الغربي، الذي صنعه الهرمينوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية إلى الميدان الإسلامي ..أي أنه مجرد ناقل ومقلد، حدوك النعل بالنعل..ولا علاقة لها بأي فقه أو إبداع" (1) لأن مختلف أفكار رواد القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، تبين أنهم ينهلون من مناهج الغرب بنهم وشغف ودون تحفظ ودون تحقيق شروط التبيئة أو احترام المجال التداولي كما يرى 'طه عبد الرحمن'، حين ينقلون إلى ميدان القرآن الكريم كل ما أفرزه تقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفات المعاصرة من آليات ومناهج قراءة النصوص التي أبدعها الفكر البشري في الفترة الراهنة ويحاولون تطبيقها في قراءة نصوصه والتراث الإسلامي أو بالأحرى إسقاطها الآلي عليه، مما يجعلهم مقلدين لا مبدعين، وهنا تطرح مشروعية وأسس وغايات نقل المفاهيم وتبيئتها في غير حقلها الأصلي عند مختلف رواد تطبيق المناهج المعاصرة في قراءة النص، وكمثال ذلك ينقل كل من 'الجابري' و'أركون' مفهوم الاستيمى وهو النظام المعرفي والفكري المشترك بين العقول في فترة ما لتحليل بعض فترات التفكير الإسلامي من حقل الخطاب الفلسفي الغربي عند 'ميشال فوكو' بالتحديد، إلى الخطاب الإسلامي أو القرآني تحديدا رغم الاختلاف في طبيعة الخطابين في مرجعيتهما وأسسهما، التي تجعل الكثير من الباحثين يتساءل الكثير من الباحثين عن مدى طبيعة ومشروعية وفعالية وقواعد التوظيف والنقل للكم الهائل من المفاهيم والمناهج من حقل إلى حقل عند رواد القراءات المعاصرة من أمثال الجابري كالأستيمى والخطاب والسلطة، ليبينوا أنها في غالبها " مفردات ليست دقيقة ولا متفقا عليها ولا يمكن أن تكون بريئة" (2)، وهنا كيف يمكن الاتفاق عليها في تحليل الخطاب القرآني الذي يتباين في سياقه عن الخطابات التي طبقت فيها؟ ولا بد أن تطرح مسألة تبيئة المفاهيم والمناهج التي تعتبر لب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من حيث مشروعيتها وفعاليتها، حيث لا يخلوا نقلها من حقلها الأصلي

¹ عمارة محمد، قراءة النص الديني، مرجع سابق، ص 77.

² بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري-محمد أركون- فتحي التريكي- مطاع صفدي، مرجع سابق، ص

إلى حقل خطاب آخر كالقرآن الكريم من مزالق عدم المشروعية واللاجدوى والاعتبارات الإيديولوجية، ولا يمكن أن تسلم من تهمة فصلها عن السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني الذي نشأت فيه، وبالتالي لا يخلوا أن يكون نقلها تعسفياً وتحكمياً من حقل إلى حقل يفتقر إلى طابع العلمية والموضوعية الذي يتباحث به رواد القراءة المعاصرة، وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى نتائج تطبيق التفكيك كنموذج لأدوات الفهم المعاصر على النص القرآني كما حددها 'قاسم شعيب' في كتابه 'تحرير العقل الإسلامي' في النقاط التالية⁽¹⁾:

- تفكيك النص القرآني ينتهي إلى موت مصدره، لأنه يعتبر منشئه ليس له وجود سابق عليه، يموت بعد إنجازه، كما يبنكرون لأهدافه ومقاصده حين يركزون على ما يقرأ من النص وحده ويتجاهلون مقصد مؤلفه.

- تفكيك النص القرآني يعني وجود النص من خلال قرائه، بحلول قارئه مكان مؤلفه أو منتجه، ويترتب عنه أن القرآن الكريم كتاب مشتت ومفرق للجماعات وليس موحداً للناس والمؤمنين به، لأن قارئه هو المحدد لمعناه الذي ينتهي إلى هناك قراءات لا حصر لها للقرآن الكريم.

- يتحول القرآن الكريم عن طريق التفكيك باسم تنوع قراءاته إلى فوضى في المعاني والدلالات، وهو ما يجعله يقرأ في أشكال متناقضة تتجاهل الوحدة التي تتمحور حولها معانيه.

- التفكيك يترتب عنه غياب العلاقة بين الله تعالى كمنتج للنص القرآني والقارئ له، بحيث يمكن أن يفهمه من يؤمن بالقرآن ومن لا يؤمن به حسب هواه ووفق ما يراه.

- ربط النص القرآني بالنصوص الأخرى وقراءته في إطار جعله متفاعلاً معها كما يشترطه التفكيك، ينتهي إلى الإقرار أنه استفاد منها وبل من أعراف وأشعار وحكم وعادات ورؤى متفاوتة ومتناقضة بين قراءه... وهذا يتناقض مع طبيعته واختلافه عنها.

¹قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007، من ص 45-46.

بناء على هذا العنصر الأخير "يصبح من الطبيعي القول عندها إن القرآن ليس صادرا عن الله بل نتاج عقلية جبارة للنبي صلى الله عليه وسلم استطاع من خلالها الاستفادة من كل التراث السابق وإخراجه في منظومة عقيدية وأيديولوجية محكمة. وهذا ما يقوله الكثير ممن يدعون إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على القرآن سواء كان ذلك تصریحا أو تلمیحا"⁽¹⁾.

نتهي من خلال هذه الواجهة النقدية للقراءات المعاصرة أنها قراءات مقلدة وليست مبدعة كما يبدوا لروادها وكما يحلوا للبعض تسميتها، والأدهى والأمر أنها لا تقلد الغرب في الأخذ بالمناهج الجديدة بل تريد أن تقلده في أرضية مماثلة لتلك الأرضية التي تبلورت فيها عند الغرب أي كثرة على العقلية القروسطية التي تقبع فيها المجتمعات الإسلامية بدورها كأما مسيرة من اللاهوت المسيحي، تريد إعادة ثورة أوربا عليه عندنا نحن الآن في القرن العشرين والتي جوهرها الثورة على كل ما هو كلاسيكي في مجال قراءة النص الديني، أو كما بين 'طه عبد الرحمن' أنها تسعى إلى أن تحقق "قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق 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 أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين"⁽²⁾ هنا يمكن أن نشير أن قراءة الفلاسفة المعاصرين لا تقطع صلتها مع كل القراءات التراثية ولا سيما قراءات المتكلمين والفلاسفة وبعض المتصوفة الذين تدافع عنهم وتتأثر بهم في تطبيق المناهج المعاصرة ولكن تريد القمع مع قراءات الفقهاء وعلماء الدين وهذا غير مكن وغير موضوعي، فهي إذن على الرغم من أنها تجعل النقد صلب مهمتها وليس الاعتقاد، فهي لا تنفصل بصورة مطلقة عن الاعتقاد بمصادقية وعلمية وعقلانية نوعا معينا من القراءات التراثية تسعى من خلالها إلى التمرد وإحداث القطيعة مع قراءة الفقهاء ومآثر السلف من علماء الدين على وجه التحديد، وبالتالي أليست قراءة هؤلاء الرواد وعلى رأسهم أركون وأبو

¹المرجع نفسه ص 46.

²طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 176.

زيد.. اصطفاية تختار ما يناسبها من التراث وما يناسبها من مناهج وما يناسبها من مرجعيات لتدعم آرائها؟
أليست ذات إيديولوجية تنتصر لما هو عقلي ولو كان استشراقيا مغرضاً على حساب ما هو نقلي ولو كان
توقيفياً و مأثوراً؟

في ختام هذا المبحث يمكن القول أنه لا يتسع المجال لذكر جملة المواخذات التي يمكن إلحاقها برواد القراءات
الحداثية، والتي يمكن اعتبارها عوائق وحدوداً لتطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص، ويمكن اختصارها
بصورة شاملة في النقاط التالية:

1- الافتقار إلى أرضية مناسبة لخصوصيات الموضوع -القرآن الكريم-، الذي يجب أن يحظى بالأولوية على
المنهج وهو الآليات المطبقة في ميدانه.

2- انتقادها النص الأصلي وهو القرآن الكريم بالتشكيك فيه، إضفاء مسميات جديدة له قد لا تناسبه،
وتعمل على انتهاك قداسته وعلى رأسها نفي غيبته والقول بتاريخيته.

3- تسويتها بين القرآن الكريم والنصوص الدينية الأخرى المحرفة الواردة في التوراة والإنجيل.

4- تسويتها بين القرآن الكريم والنصوص البشرية كالفلسفية والأدبية والقول بثقافته ولغويته.

5- اعتمادها على مصادر استشراقية وغربية ككل في قراءة وفهم القرآن الكريم، نابعة من أسسها غربية
وأجنبية على الثقافة العربية التي نشأ فيها، وخادمة لأغراض وإيديولوجيات مبطنة.

6- مهاجمتها الكلية لآراء الفقهاء وعلماء الدين في قراءة القرآن الكريم ووسمها بالصفات السلبية فقط، ونقد
أسسها واعتبارها نموذجاً للتعصب والإيديولوجية، ومنطلقاً للتخلف.

7- اعتبار قراءتها هي الوحيدة المناسبة لفهم القرآن الكريم، بل تمثل نموذجاً لفهمه العلمي الموضوعي، ومنطلقاً
لحدائثة وهضبة المسلمين.

8- إخضاع القرآن الكريم للمناهج الجديدة تعسفا وكطرق كاملة وموثوقة لا تقبل الشك الذي مورس على النص القرآني ولم يمارس على تلك الآليات رغم أنها مجرد إبداعات بشرية، ودون مراعاة أصولها الغربية، و دون احترام شروط تبيئتها، ودون مراعاة إنعكساتها السلبية على القرآن الكريم.

9- عدم وضوح المقاصد والأهداف التي تبتغيها، في كونها تثير التساؤلات ولاهتم بالأجوبة، تمارس النقد في ميدانه دون أي حدود أو خطوط حمراء.

هذه الأحكام قد تختلف بين رواد القراءة المعاصرة، لكن يمكن اعتبارها المؤاخذات العامة التي يتحرك فيها تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم عند أبرز روادها، ونحن بتحديدنا لا يترتب عنه أننا ننتهي إلى رفض ربط فهم النص القرآني بأدوات الفهم الجديدة التي أنتجتها العلوم الإنسانية والمناهج الجديدة، حيث لا يمكن أن ننكر الدور الذي لعبه رواد القراءات المعاصرة في محاربة الإيديولوجية والسعي نحو الموضوعية العلمية في قراءة القرآن الكريم، بل حتى الدور الذي لعبته في دحض الكثير من آرائهم المسيئة للقرآن الكريم، ونقد أتباعهم والتنبيه على خطورة أفكارهم، كما يظهر ذلك في نقد كل 'ابن نبي' و'أركون' لتصورات 'طه حسين' المستمدة من آراء المستشرقين، في كتابه الشعر الجاهلي، بحيث يقول 'ابن نبي' في هذا الصدد "ومن العجيب أن نذكر ما تتمتع هذه الأفكار الحمقاء من مجاملة ولاسيما في مصر عندما تصدرها جامعات الغرب، وأصدق مثال على ذلك وبلا جدال الفرض الذي وضعه المستشرق مرجليوث عن الشعر الجاهلي، فقد نشر هذا الفرض في يوليو عام 1925 في إحدى المجلات الاستشراقية، وفي خلال عام 1926 نشر طه حسين كتابه المشهور في الشعر الجاهلي، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماما عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين"⁽¹⁾، وفي نفس هذا الاتجاه يقول أركون عن الاستشراق "أنه قدم تنازلات مسرفة لصالح الغرب تارة، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى"⁽²⁾، وبالتالي لا يمكن إنكار إيجابية بعض الأفكار والردود التي قدمها رواد

¹ ابن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص 56.

² Arkoun Mohammed , 1975 La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, p 105-106.

القراءات المعاصرة في الرد على تصورات المستشرقين، ويجب الإقرار كذلك أن مواقفهم كانت سبيلا أمثالا لبيان قابلية النص القرآني لاستيعاب المناهج العلمية ومسايرة الوقائع، وما محاولات قراءته بالمناهج المعاصرة إلا نتيجة لإدراك أهميته ماضيا وحاضرا ومستقبلا عند رواد القراءات المعاصرة، فعلى الرغم من المؤاخذات التي وجهت لهم، يمكن اعتبارها سبيلا للبحث في أفق جديد للاستفادة من المستجدات العلمية والمنهجية يكون مراعيًا لخصوصيات وشروط الموضوع التي أهملها هؤلاء في نظر الكثيرين ومحاربا للتقليد للأسلاف واستلهاهم آلياتهم كما هي، والتقليد للغربيين والأخذ بمناهجهم دون نقد وتمحيص، هذا ما أدركه وأكد عليه المفكر 'طه عبد الرحمن' الذي قدم رؤية نقدية دقيقة من شأنها أن تنير الكثير من النقاط التي أثارناها في هذا النقد العام، فما طبيعة الرؤية النقدية التي قدمها هذا الفيلسوف للقراءات المعاصرة وآلياتها في التعامل مع النص القرآني؟ وإلى أي مدى استطاع هذا الأخير تأسيس رؤية جديدة حول قراءة النص القرآني؟ وهل بإمكانها ترشيد استخدام المناهج وتجاوز المؤاخذات التي ترتبت عنها كما سلف ذكرها؟

المبحث الثاني: نحو إبداع موصول في قراءة النص القرآني عند 'طه عبد الرحمن'.

إن الحديث عن التدايعيات التي ترتبت عن ظهور القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، يرتبط بصورة كبيرة بالمفكر المغربي المعاصر 'طه عبد الرحمن' (*)، الذي يكتسي نقده لرواد القراءات الحداثية أهمية كبرى لعدة أسباب، محورها قيامه على خلفية فلسفية ومنطقية وليس على الخلفيات الدينية والقناعات الاعتقادية، تجسدت في استعانتة بآليات فلسفية ومنطقية في الرد عليهم بطريقة خاصة، تذكرنا بطريقة 'أبو حامد الغزالي' في رفض التقليد والبحث عن اليقين و الرد على الفلاسفة (**)، حيث أن 'طه عبد الرحمن' بدوره يؤسس مختلف آرائه على رفض التقليد، وعرض مواقف الخصوم وتحليلها ثم الرد عليها ونقدها مستعينا باللغة والمنطق، كما يظهر في نقده للتقليد بنوعيه: تقليد الأقدمين وتقليد المتأخرين، ونقده لما سماه بخطط دعاة تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم ومحاولته تجاوزها وتقديم البديل الذي يراه مناسباً لفهمه.

وما لاحظناه ونحن نقرأ أفكار 'طه عبد الرحمن' هو تركيزه على نقد النمط الثاني من المقلدين أي مقلدة المتأخرين، وهو ما جعلنا نستفيد منه في مواصلة مشوار الرؤية النقدية التي طرحناها في المبحث السابق لكن في شكل جديد، يقوم على إظهار النقد المفصل لآراء ومواقف رواد القراءات الحداثية في مجال التعامل مع النص القرآني وفق آراء الفيلسوف بقراءة لمختلف أفكاره حول قراءة النص القرآني في كتابه 'روح الحداثة' على وجه الخصوص، فما طبيعة النقد الذي وجهه للقراءات الحديثة؟ وما البديل الذي قدمه لها كتأسيس لقراءة جديدة للقرآن الكريم؟

* فيلسوف مغربي معاصر من مواليد سنة 1944 بالجديدة بالمغرب، اهتم بالمنطق والأخلاق وفلسفة اللغة، وبالعقل المؤيد كطريق للحقيقة بدل العقلين المسدد والمجرد الذين نقدتهما، كما اهتم بنقد دعاة الحداثة مستشرفاً مشروع حداثة إسلامية، له عدة مؤلفات أهمها: سؤال الأخلاق، تجديد المنهج في تقويم التراث، روح الحداثة... وقد اعتمدنا آرائه في موضوعنا نظراً لأهميتها الكبرى في تفصيل ونقد آراء رواد القراءات الحداثية في فهم النص القرآني ولاسيما تلك التي تتعلق باستخدام أدوات الفهم الجديدة في ميدانه، كما أنه من ناحية أخرى لا يقف عند النقد بل يتوخى قراءة إبداعية جديدة للقرآن الكريم تحترم المجال التداولي الإسلامي.

** قامت طريقة 'أبو حامد الغزالي' في البحث عن اليقين، على رفض التقليد والإطلاع على مذاهب وعلوم عصره، أما في الرد على الفلاسفة، فقد اعتمد على عرض مواقفهم كما ظهر في كتابه 'مقاصد الفلاسفة' ثم الرد عليها وبيان أغاليطهم ومثالبهم، كما ظهر في كتابه 'تهافت الفلاسفة'، هو نفس المسلك سلكه 'طه عبد الرحمن' في نقد رواد القراءات المعاصرة، حيث يعرض مختلف خططهم وآرائهم ثم يعقب عليها مبينا آفاتهما، وقد عكس ذلك عنده معرفة واسعة بالمنقود الذي ينتقده وهو ما يزيده شهرة وأهمية.

1-نقد طه عبد الرحمن للقراءات المعاصرة:

إن النقد الذي قدمه 'طه عبد الرحمن' للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، يرتبط بصورة وثيقة بمختلف الآراء التي أشرنا إليها في الفصلين السابقين ومختلف التطبيقات التي خضعت لها آليات الفهم المعاصر في ميدان قراءة النص القرآني عند الكثير من الفلاسفة، سواء تلك التي تعلق بأرضيتها أو تلك التي ارتبطت بممارسة المناهج في فهمه، لذلك فضلنا طرحه في هذا المقام على الرغم من أنه ليس سوى تفصيلا أكثر دقة لما ورد في المبحث السابق، وترجع كذلك أولوية إثارته من كونه أرضية للبديل الذي يهمننا أكثر هنا، وهو البحث عن سبيل أمثل لإرساء دعائم قراءة جديدة للنص القرآني تحترم خصوصياته في الوقت نفسه، لعلنا ندرك عنده سبلا أخرى لترشيد استخدام أدوات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني، التي تمثل غايتنا وهدفنا في هذه المحطة الما قبل أخيرة في بحثنا، إذن كيف ينقد طه عبد الرحمن القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؟

يربط 'طه عبد الرحمن' نقده للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم بعدة أوجه، حدد طابعها العام في ارتباطها بواقع الحداثة لا روح الحداثة، حيث " أننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة، لكنها ليست تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، وإنما تقليدا لتطبيق سابق هو التطبيق الغربي المتمثل في واقع الحداثة"⁽¹⁾ هنا ينقد القراءات الحداثية للقرآن الكريم بناء على التفرقة بين مصطلحين، الأول هو روح الحداثة ويتمثل في جملة القيم والمبادئ من شأنها أن تنهض بالمجتمعات في أي زمان وأي مكان، والثاني هو واقع الحداثة ويتمثل في تحقق تلك القيم في زمان مخصوص ومكان مخصوص تجسد في الحداثة الغربية التي تحققت بفعل القطيعة مع مختلف عناصر التخلف الذي عاشه الغرب في المرحلة القروسطية، وهنا الضير يكون في اعتبار هذا النمط من الحداثة نموذجا كونيا وجب أن تحذو حذوه كل المجتمعات لكي تتركب قطار الحداثة بما فيها المجتمعات الإسلامية، التي دعاها

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية-، مصدر سابق، ص 175.

الكثيرون إلى قطع الصلة مع تراثها كشرط للحدثة، ترتب عنه وقوع دعاة الحدثة في التقليد الذي نبذوه وحاربوه بخصوص تقليد الأسلاف والمتقدمين، في تقليد أخطر وأشنع إنه تقليد الغرب والمتأخرين.

تقليد الغرب حسب 'طه عبد الرحمن'، جعل مختلف رواد القراءات المعاصرة القرآن الكريم العرب، ومن منطلق مجالهم التداولي القائم على التقديس، يؤسسون لقداسة أخرى بديلة للمقدس الديني، ألا وهي قداسة الأقوال الفلسفية الأوربية، فمما لاشك فيه "أن رسوخ قدسية القول القرآني في المجال التداولي العربي سهل على المتفلسف العربي تقبل هذا المسلك حيال القول الفلسفي الأصلي، فلما كان قد نشأ على هذه القدسية الدينية وأشرب قلبه بها، جاز أن ينقلها، من حيث يشعر أو لا يشعر، إلى ما لا تجب له من الأقوال ويتعامل مع هذه الأقوال غير الدينية كما يتعامل مع القول الديني"⁽¹⁾، هنا يمكن القول أن رواد القراءات المعاصرة أضفوا قداسة على أفكار الفلسفة الأوربية ومناهجها دون التعرض لها بالنقد والتحليل الذين يؤكدون عليه في النص القرآني ذاته، وهم بذلك مقلدين أو مترجمين لأفكار غيرهم يغيب عنه الإبداع .

والقراءات المعاصرة حسب طه عبد الرحمن'، تقوم على التقليد للغرب وتفتقر لروح الإبداع، لأن روادها "جاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا، ولئن سلمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا وهذا الإبداع مفصول، إذ قطع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهدا من الذات، وكل إبداع هنا لا يكون إلا بدعة"⁽²⁾، فقراءاتهم لم ترق إلى مصاف الإبداع المطلوب في فهم القرآن الكريم وإن بدا ابتكارا أو إبداعا كما يدعي أصحابه إلا أنه إسقاط أو إقحام لما هو غربي من مفاهيم ومناهج بعيدة كل البعد عن اجتهاد الذات، وطامته الكبرى تكمن في تقليده للغرب و قطعه الصلة مع التراث والانتهاج

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2009، ص 119.

² طه عبد الرحمن، روح الحدثة- المدخل إلى تأسيس حدثة إسلامية -مصدر سابق، ص 176.

إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني، أي أنه تقليد سلمي يفهم النصوص القرآنية في سياق بترها عن تراثها وتاريخها كما فعل الغرب في قراءته لكتابه المقدس.

ومن أجل تفصيل هذا التقليد، يعرض 'طه عبد الرحمن' جملة الخطط في كتابه 'روح الحداثة'^(*) التي انتهجتها محاولات رواد القراءات المعاصرة في الربط بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، وهي :

1- خطة التأنيس: وتتعلق وجود أنسنة للخطاب القرآني عند رواد القراءات الحداثية، هدفها رفع عائق التقديس عن طريق نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري كسبيل لفهمه فهما جديداً، وتظهر في حذف عبارات التعظيم المتداولة لدى الجمهور، تلك التي تتعلق بتعظيم كتاب الله مثل قول: 'القرآن الكريم' و'القرآن الحكيم' و'القرآن المبين'.. كما تجلّى عند 'أركون' عندما نقد تعامل المسلمين مع القرآن الكريم بقولهم في البداية الآية -قال الله تعالى- وفي نهايتها بقولهم -صدق الله العظيم- معتبراً أنهما مجرد فرائض شعائرية لا جدوى منها تتجسد في الفعل الذي يقوم به المسلم أثناء قراءة القرآن الكريم أو الاستشهاد به، والذي مفاده أنه "ينبغي أن تسبق أي استشهاد عبارة 'قال الله تعالى'، وينبغي أن تنتهي بعبارة 'صدق الله العظيم'" ⁽¹⁾ ، كما تتجلى في استبدال المصطلحات كالقول بالظاهرة القرآنية والمدونة الكبرى بدل القرآن الكريم واستعمال مصطلح العبارة بدل الآية، و التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني كاستعمال آيات قرآنية وأقوال فلسفية كقرائن في مرتبة واحدة، واعتماد التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي لا تختلف عن بعضها البعض كالوحي والتزيل والمصحف والقرآن الشفوي والقرآن المكتوب، والمماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام حين يدعي القارئ الحداثي تجسد كلام الله في القرآن كتجسد كلمة الله في عيسى بن مريم، وهذه العمليات التأنيسية للخطاب القرآني هي أهم نقطة يؤاخذ عليها القارئ الحداثي في التعامل مع القرآن الكريم تجعله مثله مثل أي نص بشري آخر، وهذه المماثلة يترتب عنها نتائج سلبية منها السياق الثقافي

* عرض 'طه عبد الرحمن' خطط القراءات الحداثية للقرآن الكريم بالتفصيل، في كتاب 'روح الحداثة' في ص 178-179.

¹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 12.

للنص القرآني الذي يترتب عنه نسبية النص بعيدا عن سمة الإطلاق التي وجب أن يوصف بها وجعله إشكاليا متفتحا على احتمالات وتأويلات لا حدود لها ومستقلا عن مصدره المتعالي ومرتبطة بالقارئ الإنسان وغير مكتمل، وبالتالي الأنسنة عند طه عبد الرحمن أهم عوائق إعداد أرضية مناسبة لدراسة النص القرآني وانتهاك خصوصياته كما ترتبت عن جعل القرآن الكريم نصا كباقي النصوص التي أبدعها البشر، وهذا منتهاك لقدسية النص القرآني.

2--خطة التعقيل: هي نقطة مهمة أكثر في موضوعنا، لأنها ارتبطت "بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة...والعلوم الإنسانية والاجتماعية ومنجزاتها، كالتفكيكية عند جاك ديريدا، والأركيولوجية عند ميشال فوكو عبر المقارنة اللغوية، التي تسمح للباحث أن يتحرر من النصوص وهيبتها"⁽¹⁾، بحيث يتضح فيها علاقة الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة أو آليات الفهم المعاصرة، والتي تستهدف في نظر 'طه عبد الرحمن' رفع عائق الغيبية، وتقوم على جملة من العمليات المنهجية اعتمد عليها رواد القراءات المعاصرة في التعامل مع النص القرآني، وهي نقد علوم القرآن حين يعتبرونها وسائل متحجرة تصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني في ذاته، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان حين يقومون بنقل مجموعة من العلوم تشتغل في مجال الدين كعلم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان...، التي اتبعت في تحليل التوراة والإنجيل ونقلها إلى مجال الدراسات القرآنية دون التمييز بين وضع الكتب الدينية ومقتضياتها الدينية، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع عن طريق نقلها بأنواعها المختلفة كاللسانيات والسيمانيات وعلم التاريخ إلى النص القرآني دون إدراك الاختلاف في مقتضيات البحث عنده وعند غيره، واستخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة كاتجاهات تحليل الخطاب والتفكيك دون الاكتراث بمآلها ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها، وإطلاق سلطة العقل في التعامل

¹ بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 213.

مع النص يترتب عنه أن لا حدود له ولا أفاق يستطلعها، وهذه الآليات حسب طه عبد الرحمن تنتهي إلى المماثلة بين النص الديني والنصوص الدينية الأخرى ترتب عنه مجموعة من النتائج السلبية ترتبط بتغيير مفهوم الوحي وعدم قبول التصور التقليدي حوله وإخضاعه لمفهوم جديد من إبداع العقل كاعتباره موهبة وغير ذلك، وبالإقرار بعدم أفضلية القرآن الكريم على الكتب الدينية الأخرى كالتوراة والإنجيل، وعدم اتساق النص القرآني منطقيًا وتاريخيًا، وغلبة الاستعارة والمجاز في نص القرآن مقارنة مع الأدلة والبراهين، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل والتي لا تتفق معه، وبالتالي التعجيل عند طه عبد الرحمن منطلقه المماثلة بين النصوص الدينية الأخرى والقرآن الكريم وهذا غير ممكن بل ومنتهاك لغيبية النص القرآني في نظره.

3-خطة التّاريخ: وهي تلك التي تطبق في نظر 'طه عبد الرحمن' عند رواد القراءات الحداثيّة، عن طريق وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، وتستهدف رفع عائق الحكمية أو تلافي القول بأن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية باعتماد آليات منهجية مختلفة، أي "تستهدف إطلاقية القرآن وتحويلها إلى نسبية ظرفية مرتبطة بمكانها وبيئتها وزمانها"⁽¹⁾، حيث قامت هذه الخطة، على توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن دون مراعاة الحدود التي رسمها الفقهاء والتصريح بتناقضهم أحيانًا باسم النقد التاريخي، وتغميض مفهوم "الحكم" الذي يمس بالقيمة التشريعية للآيات، وتقليل عدد آيات الأحكام والتفكير في تجاوزها، وإضفاء النسبية على آيات الأحكام والقول بأنها لا تحيل على أسباب نزولها، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة وربطها بمستوى العصر، وينتهي 'طه عبد الرحمن' إلى أن خطة التاريخ تصبح بموجبه النصوص القرآنية مثل النصوص التاريخية الأخرى ويترتب عن ذلك نتائج سلبية في التعامل مع النص القرآني، تلك التي تقوم على إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء ولا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، وإنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها أي مجرد توصيات وقوانين مدنية، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة

¹المرجع نفسه، ص 213.

أي مجرد نصائح وإرشادات، والدعوة إلى تحديث التدين بالتطلع إلى دين ينسجم مع فلسفة الحداثة، بهذه النتائج تكون التاريخية ثالث معوقات تطبيق الأدوات المعاصرة في قراءة النص القرآني تنتهك حكمة النص القرآني، و تكمل خطي التأنيس والتعقيل في تأسيس مرجعية غربية -واقع الحداثة الغربي- مخالفة لخصوصيات النص القرآني وتعتبر تقيدا محضا وليس إبداعا كما يعتقد الكثيرون من الفلاسفة العرب المعاصرين، وهو ما جعل طه عبد الرحمن ينقدها نقدا لاذعا كيف ذلك؟

بناء على الخطط الثلاث التي استعرضها 'طه عبد الرحمن' في بيان المعالم الكبرى لتعامل رواد القراءات الحداثية مع النص القرآني، فإن النقطة المحورية التي ينقدها فيهم هو إدعائهم -الإبداع- مؤكدا أنهم مجرد مقلدين بارعين للغرب لم يستطيعوا تحقيق الحداثة كما حققتها المجتمعات الغربية، ولا تحقيق الممارسة الإبداعية التي يتطلعون إليها كما يقتضيها الفهم المناسب للآيات والسور القرآنية، لأنهم نقلوها من أهلها وأقحموها في فهم أشياء لا تمت إليها بصلة تجسدت في فهم النص الديني القرآني باسم القراءات الحداثية، "وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره، ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي." (1) هنا عمل 'طه عبد الرحمن' على كشف مرجعية الخطط الثلاث في التعامل مع النص لدى القراءات الحداثية المقلدة، وهي الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غير تاريخ المسلمين الذي يجب اتخاذه مرجعية، إنه تاريخ أوروبا في عصر الأنوار الذي عرف ذروة الثورة على اللاهوت وقمة التزعة الإنسانية مع الفلاسفة الأنواريين من أمثال فولتير الذي اعتبر "مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلا يؤلف وحدة، وأن يتساءل عن معنى التاريخ،

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 189-188.

لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على إتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوم من أفعال الناس ومسايعهم" (1) حيث أن أسس الحداثة الغربية يمكن تلخيصها في منطلق فلسفة الأنوار في تقديس الإنسان بدل تقديس الوحي، وهو الذي بدون شك أطر مختلف القراءات الحداثية في التعامل مع النص القرآني واستلهمت منه خططها الثلاثة، حسب ثلاثة مبادئ قامت عليها الحداثة الغربية في واقع الأمر وهي: وجوب الاشتغال بالإنسان بدل الاشتغال بالله للتصدي للوصاية الروحية للكنيسة منها استلهمت خطة التأسيس، ووجوب التوسل بالعقل بدل الوحي من أجل التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة منها استلهمت خطة التعقيل، ووجوب التعلق بالدنيا بدل الآخرة من أجل التصدي للوصاية السياسية للكنيسة منها استلهمت خطة التأريخ، وهنا ندرك حسب ما ينتهي إليه طه عبد الرحمن الدافع إلى تهافت "هؤلاء القراء على كل ما أنتجه العمل بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات فيندفعون إلى إسقاطها على الآيات القرآنية مكررين في الغالب إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأنجيل" (2) ، هنا ندرك نقطة مهمة عند فيلسوفنا تبين أنه لا يدعوا إلى استبعاد آليات القراءة المعاصرة عن النص القرآني ولكن هاجسه المركزي هو كيفية إسقاطها على النص القرآني، تلك التي يؤكد أنها تفقد فعاليتها بل وتكون مسيئة للنص القرآني ما لم تتجاوز التكرار الآلي لنتائج تطبيق علماء الغرب لها في نصوص العهد القديم والعهد الجديد كما ظهر عند مختلف رواد القراءات المعاصرة. بوصول طه عبد الرحمن إلى نقد فكرة الإسقاط الآلي للمناهج الغربية على النص القرآني، قدم نقدا على غاية من الأهمية حول حيثيات تطبيقها في فهم القرآن الكريم، يمكن اعتباره بداية لمشروع ترشيد استخدام المناهج الغربية في قراءته كنص إلهي مقدس منفصل أو متميز عن النصوص التي طبقت فيها، حيث ينقد استخدام

¹ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص 185.

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 190.

آليات الفهم المعاصرة في فهم النص القرآني، في ست نقاط عرضها في كتابه روح الحداثة⁽¹⁾ تعكس معوقات تطبيقها في فهمه كما يلي:

أول النقاط تتعلق بفقدان القدرة على النقد، بين من خلالها عدم وجود مشروعية لإسقاط أدوات القراءة المعاصرة عند روادها لافتقارها لمعيار تناسبها كوسائل وآليات، على النص القرآني كموضوع ومجال تشتغل في إطاره، فهي غير محافظة على إجراءاتها بعد نقلها من مصدرها من جهة، وغير مراعية لخصوصيات النص الذي تنقل إليه من جهة أخرى، وهنا من دون شك يطرح مسألة على غاية من الأهمية هي مشكلة تبيئة أو مشروعية توظيف الآليات التي تكون "مشروطة بالنجاح وملائمة المفهوم المنقول مع المنقول إليه... التبيئة وبناء المرجعية لا يكونان من دون الإطلاع على ظروف ومراحل تشكل المفهوم في المرجعية والأصل"⁽²⁾، وبناء على ذلك يبين طه عبد الرحمن أنه من الأولى على رواد القراءات الحداثية أن يبحثوا في شروط التبيئة بتعاطي تحصيل القدرة على النقد بدل الإسقاط الآلي للمناهج و الحفاظ على إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية النص القرآني الذي تطبق فيه.

ثاني النقاط تتعلق بضعف استعمال الآليات المنقولة، والتي بين فيها 'طه عبد الرحمن' أن رواد القراءات الحداثية لم يحيطوا بالأسباب التي انبنت عليها أدوات القراءة الجديدة ولم يتمكنوا من ناصية استعمالها، بدليل أنهم يشغبون ببعض المفاهيم كمفهوم الانغلاق أو الإغلاق، أو مفهوم التلفظ... كما أن بعض المناهج في نظر فيلسوفنا كان من الأولى لروادها بعدم نقلها إلى حقل النص القرآني. بموجب أن صبغتها العلمية لم تكتمل في أصلها ومازالت في بداية الطريق وهي ليست راسخة بل مألها الزوال والتغيير، وهذا ما يظهر في تطورها والثورات والانقلابات الحاصلة في ميدانها، كما هو الحال في السيميولوجيا التي نبجدها تعتبر تطورا لأبحاث في البنيوية عند 'دوسوسير'، أو منهج تحليل الخطاب الذي يمكن اعتباره ثورة على المنهج البنيوي انقلب على

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، من ص 190 إلى ص 194.

² بغير الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 49.

النظر إلى اللغة كنسق وكنبنة مغلقة على ذاتها تحكمها علاقات داخلية، وهذا ما صرح به بول ريكور في قوله: "بعبارة وجيزة لم تعد اللغة تعامل بوصفها 'صورة حياتية' - كما يعبر فتنغاشتاين - بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا" (1)، هذا النموذج للانقلابات والتغيرات في المناهج المعاصرة، إنما هو دليل على أن آليات الفهم ليست ثابتة بل هي في تطور قد يكون مألها الزوال، وهنا تفقد إمكانية اعتبارها قواعد قائمة بذاتها تطبق بحذافيرها على النص القرآني وتبين أنها هي بدورها بحاجة إلى الدراسة والامتحان.

ثالث النقاط تتعلق بإصرار رواد الآليات المعاصرة على العمل بما كآليات متجاوزة وحاسمة وتحليلات نافذة، متهمين كل قراءة مخالفة لها بالتراثية والتقليدية والسلفية والجامدة، وأنها تخضع للمنقول الذي من الضروري تجاوزه، ولكن هذا التجاوز بغض النظر الأحكام والنتائج السلبية التي أطلقوها على القراءات التراثية، كان من الأول أن يدفع أصحابه في نظر فيلسوفنا إلى مراجعة طريقتهم الإسقاطية للمناهج الغربية على النص القرآني، والنظر في مدى فعاليتها أو في الفوائد التي جنوها من تطبيقها في قراءته بدل الإسقاط الآلي لكل المناهج دون الأخذ بعين الاعتبار تأريخيتها ونسبيتها.

رابع النقاط ارتباطها بتحويل النتائج المتوصل إليها، الذي يترتب عن العجز عن نقدها من جهة، والعجز عن ابتكار ما يضاهاها من ناحية أخرى، حيث تعظم مختلف المناهج الغربية هي وصانعيها في عيون روادها في قراءة النص القرآني من المسلمين، فيستعرضون أنواعها وأبوابها ومستوياتها لغاية تضخيم فوائدها التحليلية والنقدية وهو ما لاحظناه عند 'أركون' الذي يصفها بالطفرة المعرفية قائلا: "وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة" (2)، فهو على غرار أقرانه من

¹ ريكور بول - نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى - تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص 30.

² محمد أركون، -القرآن- من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 7.

رواد القراءات الحدائرية، يعتبر مناهج الغرب وسائل الحق والحقيقة التي شكك فيها حتى في القرآن الكريم، وهو ما يعكس التصورات المضخمة لها عند مختلف روادها، حيث يوهمون القارئ أنهم بلغوا غاية التحديث بواسطتها في قراءة النص القرآني، إلا أنها حسب ما وصل إليه طه عبد الرحمن لا تعدوا إما أن تكون ترديدا لما توصل إليه علماء الغرب، وإما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الإسلام، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات الفريقيين، ناهيك عن غموض أفكارهم وركاكة عبارة غالبيتهم، هذه التصورات تجعل فيلسوفنا يبين أن مختلف رواد القراءات المعاصرة أعطوا المناهج مكانة أكثر من تلك التي تستحقها وهو الذي يبين لنا ضرورة تمحيصها هي بدورها قبل أن نمحص بها في النص القرآني.

خامس النقاط يتبين من خلالها الانعكاس السلبي لتطبيقات المناهج المعاصرة لدى روادها على ما ورد في النص القرآني، لما يترتب عنها من قلب لترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن الكريم أو انتهاك خصوصياته التي وردت في علوم القرآن ودراسات الأسلاف، من منطلق أنهم أسقطوا الأدوات المنقولة على موضوعات لم توضع لها في الأصل، تلك التي تتعلق بالنص القرآني، حيث جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها خارج سياق التداول الإسلامي، وقدموا ما يجب تأخيرها منها وأخروا ما يجب تقديمه، وجعلوا الأصل فيها فرعا والفرع فيها أصل، والأدني أعلى والأعلى أدنى، وتتبعوا الشاذ منها وبنو عليه أحكامهم وهو ما يظهر عند أركون في تركيزه على المصاحف المحروقة بدل المصحف الرسمي الذي نعته بالمدونة والمصحف الرسمي... وغير ذلك من الأوصاف التي تقلل من قيمته أحيانا.

سادس النقاط يتبين من خلالها الانعكاس السلبي لإنزال أو إسقاط آليات الفهم المعاصرة، من منطلق تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني، مؤكدا أن آلية التشكيك باسم الرغبة في اكتشاف المجهول والاطلاع على خبايا النص القرآني هي راية رواد القراءات المعاصرة في التعامل مع النص القرآني، موضحا أن تلك الآلية تبدأ باعتماد الشك كمنهج لبلوغ الحقيقة لترتفع فيما بعد إلى اعتباره قانونا شاملا يترتب عنه الارتباب في

أصل النص القرآني و قدسيته وتمام صلاحيته، مضيفاً أن عدم صلاحية نقل آلية التشكيك يفضي إلى نتائج سلبية تترتب عن تعميمها وهي اضطراب التحليلات والتباس الأحكام وتعثّر النتائج لدى روادها الذين كان من الأولى لهم تأمل وتفحص تلك الآلية ذاتها، الذي تقتصر فائدتها في نظر طه عبد الرحمن على مجال الظواهر ولا يمكن نقلها إلى مجال الآيات القرآنية التي تخرج عن ذلك المجال إلى مجال القيم.

من خلال عرض هذه النقاط الستة التي اتبعها 'طه عبد الرحمن' في نقد القراءات الحداثية المقلدة، ندرك أنها بمثابة نقد لمعوقات لتطبيق المناهج المعاصرة في فهم النص القرآني لدى رواد القراءات الحداثية، حيث تعكس في أغلب موافقه ليس قوله بعدم صلاحية المناهج في حد ذاتها، ولكن بعدم صلاحية نقلها وإسقاطها الآلي على النص القرآني، ويدعوا إلى ضرورة تفحصها ودراسة أصولها النظرية التي نشأت فيها، ويؤكد ضرورة التحكم فيها قبل استخدامها وعدم التهويل من شأنها لدرجة تقديسها واعتبارها المعيار والنموذج لبلوغ الحقائق، إضافة إلى ضرورة احترامها للحقائق الثابتة في القرآن الكريم و مراعاتها لخصوصياته و قداسته التي هي من دون شك أفضل من تقديس المناهج الذي وقع فيه رواد القراءات المعاصرة، لأنهم بهروبهم لا بل محاربتهم لفكرة القداسة في التعامل مع النص القرآني كنص إلهي يستوجب ذلك، قد وقعوا في قداسة المناهج والآليات الغربية كإبداعات بشرية تتناقض مع أمر تقديسها حسب نسبتها وقصورها وحاجتها الدائمة إلى النقد قبل نقلها إلى الموضوع الذي تطبق فيه، ونتيجة لما تقدم كذلك يصرح طه عبد الرحمن بأنه "يظهر أن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرضة بذلك لآفات منهجية مختلفة، ولا ينفذ أن يقال أن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل، لأننا نقول أن هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطاً آلياً، والإسقاط لا إبداع معه، بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة" ⁽¹⁾ بهذا الحكم الذي يبدو قاسياً لكونه يحشر دعاة

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 192-193.

الحدائثة وأساطينها في زمرة رواد ما قبل الحدائثة، مستندا إلى تقليدهم الصريح والمعلن للغرب في قراءة القرآن الكريم الذي اتخذوا تجديده فهمة منطلقا وأرضية للحدائثة، والذي يتجسد في إسقاطهم الآلي للمناهج دون تكييفها حسب مجالها التي يتم تداولها فيها، وبهذا يستخلص طه عبد الرحمن أنه لا إبداع ولا جديد في القراءات الحدائثة في فهم القرآن الكريم، ويبين أن تطبيق المناهج المعاصرة في ميدانه ترتب عنه أفات منهجية في طبيعتها أي مثالب في التطبيق والنقل لها في شكل إسقاط آلي في ميدان النص القرآني أرجع روادها إلى زمن ما قبل الحدائثة، شدة وقع هذا الحكم على المدعين أنهم أصحاب الحدائثة لا يقف عنده طه عبد الرحمن، بل يريد فتح أفق جديد للحدائثة الحقيقية في العالم الإسلامي في إطار ما سماه روح الحدائثة، والتي يهمننا بصدد الحديث عنها، هو البحث في سؤال كيف تعامل طه عبد الرحمن مع النص القرآني في إطارها؟ وما البديل الذي سيقدمه لتلافي القراءة الحدائثة المقلدة إلى تأسيس قراءة جديدة للقرآن الكريم تكون حدائثة مبدعة؟

3- القراءة الجديدة للقرآن الكريم عند 'طه عبد الرحمن':

إن ما يتميز به 'طه عبد الرحمن' عن رجال الدين على الرغم من مسابرتة لمواقفهم، هو طموحه أو تطلعه مثله مثل رواد القراءات الحدائثة^(*) إلى بناء قراءة جديدة للنص القرآني، بحيث يمكن اعتباره هو كذلك من روادها لكن حسب تصور جديد، هو "القراءات الحدائثة المبدعة" أي المتحررة من التقليد الذي ميز قراءة الفلاسفة الحدائثيين الآخرين، إذن فهو بدوره يريد أن يجعل القراءة الجديدة للقرآن الكريم منطلقا للحدائثة ولكن ليس بمفهومها المتداول والشائع بل باعتبارها حدائثة إسلامية أصيلة، حيث يصرح "أنه لا دخول للمسلمين إلى الحدائثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن كما هو معلوم، هو سر وجود الأمة المسلمة وسر صنعها للتاريخ"⁽¹⁾ وهنا ندرك بوضوح حاجسه في ركب قطار الحدائثة الذي تخلف عنه المسلمون اليوم

* يبين 'طه عبد الرحمن' في هامش الصفحة 193 من كتاب 'روح الحدائثة'، أن 'أركون' تفتن حدائثة القراءة النبوية، لكن قاسها بمقياس الفعل الحدائثي الغربي، مما يبين أنه يساير آرائهم في الثورة على القراءات الكلاسيكية المقلدة للأسلاف لكن في إطار خاص يفهم في إطار الإبداع الموصول.
¹ طه عبد الرحمن، روح الحدائثة، مصدر سابق، ص 193.

من منطلق قراءة جديدة للقرآن الكريم على وجه الخصوص، لكن عندما يشتغل فيلسوفنا على الحدائث كغاية لتجديده للقراءة في القرآن الكريم، إنما يربطها بمفهوم جديد يتعلق بحداثة إسلامية وليست الحدائث الأوربية التي تعتبر بمثابة "مشروع ثقافي طموح عملت المجتمعات الأوربية في صناعته ليكون وليد هذه المجتمعات، وليد نفسياتها وروحها ووليد كيانها المادي، وليد صراعها وسلمها مع الذات والآخر، وليد معاناتها وآمالها، وليد أرضها ومائها، وليد كل شيء فيها، وإذ أردنا الإجمال نقول: إنه وليدها الشرعي، وإنه في الأساس يخاطب الإنسان الأوربي، لكونه نبع من نفسيته ونما في بيئته" (1) فإذا كانت الحدائث الأوربية بنت بيئتها فإنه لابد من تصور جديد لها عند طه عبد الرحمن ينبع من داخل المجتمعات التي تطمح إلى ركب قطارها وتكون إبداعية لا اتباعية أي تتبع اعتقادات وافتراضات خاصة من شأنها النهوض بالمجتمعات الإسلامية تكون مستمدة من مجالها التداولي، وفي إطارها يمكن تأسيس قراءة جديدة وفعالة للنص القرآني مناسبة للقرآن الكريم كمحور لحضارتنا ومحرك لمجتمعاتنا ماضيا وراهنا، باعتباره سر وجود الأمة و تاريخها، هنا يتبين أنه يشترك مع أبو زيد في اعتبار النص محور حضارتنا العربية الإسلامية، إذن يمكننا القول أن القراءة الجديدة للقرآن الكريم عند طه عبد الرحمن، يصبوا من خلالها مثل 'أركون' و'أبو زيد' و'الجابري'... إلى الحدائث التي هي غايته ومقصده في هذا المقام -تجديد قراءة القرآن الكريم-، ولكن لا تكون مفصولة عن أصولنا الدينية والتراثية ولا سيما العقيدية منها، كما هي عليه في المجتمعات الغربية التي أسست لحداثتها بالإبداع المفصول، إذ تكون موصولة ومتفاعلة مع الدين في طوره النبوي أو القراءة النبوية للقرآن الكريم عن طريق تدشين الفعل الحدائث الإسلامي الثاني (*) والذي لا يتحقق "إلا بإحداث قراءة جديدة أخرى تجدد 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

¹ باسم علي خريسان، ما بعد الحدائث -دراسة في المشروع الثقافي الغربي- دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 2006، ص 23.

*الفعل الحدائث الإسلامي الأول حسب طه عبد الرحمن تجسد في الوجود وفي التاريخ في الطور النبوي الأول من خلال قراءته للقرآن الكريم في إطار التفاعل مع الدين.

المحمدية في عصرها"⁽¹⁾، وهذه القراءة الجديدة من دون شك تتحرك في سياق المجال التداولي الإسلامي الذي يكتسي أهمية كبرى في فهم منهج طه عبد الرحمن في فهم التراث وعلى رأسه القراءة الجديدة للنص القرآني. ونظرا لأهمية المجال التداولي كمنهج عند 'طه عبد الرحمن' في التعامل مع التراث، والذي يدخل من دون شك في قراءته الجديدة للنص القرآني باعتبارها مرهونة بتأسيس مجال تداولي إسلامي عربي متميز عن المجال التداولي الغربي يمكن أن يقرأ فيه القرآن الكريم قراءة فعالة ومبدعة، ومحافظ على خصوصياته في الوقت نفسه، فضلنا الرجوع إلى تصور له، حيث يعرفه لغة واصطلاحا، في قوله: "من المعروف أن الفعل: "تداول" في قولنا "تداول الناس كذا بينهم" يفيد معنى "تناقله الناس وأداروه فيما بينهم"... ومن المعروف كذلك في أن لفظ المجال مشتق من الفعل جال يجول، الذي يدل لغة على معنى دار فيكون المجال إذن هو موضع الدوران. مما يجعل المفهوم يشترك مع مفهوم التداول في معنى النقلة والحركة فيكون المراد من إضافته إلى التداول هو تحديد مكان وزمان هذه النقلة أو الحركة نطقا كانت أو حسا، هذا فيما يخص المعنى الأصلي للفظ التداول ولفظ المجال. أما عن المعنى الاصطلاحي الذي نستعملها فيه، فقد أردنا أن يكون موصولا بهذا المدلول اللغوي وصلا، لأن هذا الوصل هو الذي يجعل أوصافه الإجرائية مألوفة ومقبولة، وينقل إليها الإنتاجية الموروثة والمبتوثة في هذا المعنى الأصلي. وعلى هذا، فالتداول، عندنا، متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخصائصهم، كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا و زمانيا لحصول التواصل والتفاعل. فالقصد ب"مجال التداول"، في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث⁽²⁾ من خلال هذه التصورات الملحقة عند 'طه عبد الرحمن'. بمفهوم المجال التداولي، يؤكد أن حقيقته تدرك في سياق الترابط بين مفهوميه اللغوي والاصطلاحي، موضحا أن مفهوم التداول يرتبط بمفهوم "النقل" و"الدوران" اللذان يدلان في

¹ طه عبد الرحمن، روح الهداية، مصدر سابق، ص 193.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط3، 2007، ص244.

استخدامهما اللغوي، على معنى النقلة بين الناطقين، أو معنى "التواصل" ويدلان في استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، أو التفاعل، والتي يترتب عنها أن التداول هو عملية جامعة بين التواصل والتفاعل، ومقتضاه اعتبار التداول ما يكون القول فيه موصولاً بالفعل في التعامل مع التراث والنص القرآني تحديداً الذي يفهم في إطار مجال تداول إسلامي يتشكل من أصول ثلاثة وهي العقيدة واللغة والمعرفة يمكن أن نخضع لها المنقولات الأجنبية عن طريق ما يسميه طه عبد الرحمن بالتقريب التداولي، لأنه في نظره "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة"⁽¹⁾، ففي إطار المجال التداولي تتحرك القراءة الجديدة للقرآن الكريم عند طه عبد الرحمن وهو المجال التداولي الإسلامي، وعن طريق التقريب التداولي يمكن إقحام الآليات المنقولة في ذلك المجال، وبالمزاوجة بينهما ينتهي إلى تأسيس قراءة حدائرية مبدعة تقوم حسب تصوره على شرطين يتجاوز بهما كل من القراءات التراثية والقراءات الحدائية، الأول يتعلق بترشيده التفاعل مع النص القرآني، والثاني يرتبط بتجديد الفعل الحدائي، لكي يحصل التفاعل بين الانتقاد والاعتقاد المؤدي إلى الإبداع الموصول، الذي يجسده في إعادة ل طرح خطط القراءات الحدائية في شكل جديد يؤدي إلى المزاوجة بين التفاعل الديني والفعل الإبداعي في الخطط الثلاث كما يلي:

الخطوة الأولى تتعلق بالتأسيس المبدع ويريد بها 'طه عبد الرحمن' تجاوز أهم سلبيات تطبيق آليات القراءة المعاصرة، تلك التي تتعلق بالأرضية المفاهيمية التي يعتمد عليها روادها كأركون وأبو زيد في فهم النص القرآني، والتي مفادها ضرورة أنسنة النص القرآني و رفع صفة القدسية عنه كشرط أو منطلق لاستخدامها فيه، مبينا أنه لا يتخلى عن الأنسنة ولكن يقدم لها تصورا جديداً أو إن شئنا تعديلاً يحافظ من خلاله على قداسة القرآن

¹المصدر نفسه، ص 273.

الكريم ومكانة الإنسان، في الوقت نفسه، بين هذا التصور الجديد على مقصد النصوص القرآنية الممثل في تكريم الإنسان، ويتجسد في خطة التأسيس المعدلة التي "هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان"⁽¹⁾، وبعد عرض هذه الخطة يبدى فيلسوفنا ملاحظاته عليها وفق مجموعة من العناصر المفصلة كعادته، مبيناً أنها لا تنطوي على أي إضعاف للتفاعل الديني كشرط للقراءة الحدائرية حيث تقوم على التعامل مع القرآن الكريم كوحى نزل بلغة الإنسان العربي وكخطاب موجه للإنسان، ولا تنطوي من ناحية أخرى على الإخلال بالفعل الحدائري لأنها تحافظ على مكانة الإنسان التي يتأسس عليها لكن ليس بانتزاع سلطته من سلطة الإله وإنما بموافقة إرادته وهدفها ليس فصل الإنسان عن خالقه بل وصله به وصلاً يرفع مكانته ويحقق كرامته، كما أنها توصل إلى تحقيق الإبداع الموصول لأنها تشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في النص كأصل من الأصول القيمة له وجلب ما ينفعه، وينتهي إلى أنه في إطار التأسيس المبدع تكون مهمة آليات الفهم الكشف عن مظاهر تكريم الإنسان وأسبابه وموضوعه ومراتبه في الآيات القرآنية، باستخراج الأدلة التي تثبت مبدأ الاستخلاف الوارد فيها التي يكون فيها الإنسان ممثلاً لله في الأرض، والذي يترتب عنه حسب تصوره إبطال المماثلة اللغوية التي أقامها التأسيس المقلد، وهنا يؤكد طه عبد الرحمن أنه "لا ضير في أن يتعرض النص القرآني بموجب أشكاله التعبيرية إلى بعض ما تتعرض له النصوص البشرية من تأويلات متنوعة وتحليلات متفاوتة، بل واستنتاجات متضاربة، لكن ليست الآيات القرآنية مجرد أشكال التعبيرية، وإنما مضامين تبليغية، وهي الأصل فيها ويتصدر هذه المضامين المضمون العقدي"⁽²⁾ لأن كل آية في نظره تحمل مضمون عقدي يجب البحث عنه وفهمه، والذي يترتب عنه أن المماثلة بين النص القرآني وغيره من النصوص يكون في الأشكال التعبيرية ولكن هذه الأخيرة لا ينبغي الوقوف عندها بصدد قراءته ولا بد من تجاوزها إلى البحث في

¹ طه عبد الرحمن، روح الحدائرية، مصدر سابق، ص 197.

² المصدر نفسه، ص 199.

مضامين الآيات العقدية كارتباطها بمفهوم التوحيد والتعالى والإطلاقية وغيرها من المسائل المرتبطة بالذات الإلهية.

الخطة الثانية تتعلق بالتعقيل المبدع، ويريد بها 'طه عبد الرحمن' تجاوز أهم سلبيات تطبيق آيات القراءة المعاصرة، تلك التي تتعلق بمعوقات استخدام وممارسة المناهج المعاصرة في فهم النص القرآني المترتبة عن محور غيبية، حيث يقوم على توسيع العقل -وفق مبدأ التدبر على وجه الخصوص- في فهم النص القرآني لكن دون رفع خاصية الغيبية عنه التي تميزه عن النصوص الأخرى، إذ يضع بديلاً لخطة التعقيل المقلدة خطة التعقيل المبدعة والتي "هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل"⁽¹⁾، هنا يبدو أن طه عبد الرحمن يريد ترشيد استخدام المناهج المعاصرة ولا ينبذها كعلماء الدين، ولهذا الترشيح أهمية قصوى للباحث فيها، ولا سيما إن كانت في اهتمامات مختلف الدارسين ما تزال مشاريع في بداية مشوارها، ولذلك لا مناص من الإشارة إلى جملة الملاحظات التي يلحقها بهذه الخطة والتي بين من خلالها في الملاحظتين الأولى والثانية، أن التعامل العلمي مع الآيات القرآنية عن طريق التعقيل المبدع، لا يضعف التفاعل الديني ولا يخل بالفعل الحدائى معاً، يتحقق الأول حين يتخلى دعاة استخدام المناهج المعاصرة في فهم القرآن الكريم عن طريقة الإسقاط الآلي للمناهج لحساب العمل على الظفر بأسباب منهجية مختلفة غايتها استكشاف المقومات والمعالم المحددة للعقل حسب خصوصيات النظرة القرآنية له، فهو عقل يتجاوز الإسقاط الآلي إلى التدبر الوارد في الآيات ويكون من ناحية أخرى عقل القيم لا عقل النسب كما يقتضى التصور القرآني له، أما الثاني فبدوره مرهون ليس بانتزاعه من عالم الغيب بل بتوسيع آفاق العقل لكي يدرك أسرار التوجهات القيمة للإنسان والأسباب الموضوعية المتحركة في الوقائع، ويضيف طه عبد الرحمن أن العقل الموسع يؤدي إلى ارتقاء وتطور الفعل الحدائى المتجسد في إخراجها من الطور المادي إلى

¹المصدر نفسه، ص نفسها.

طور آخر يزواج بين المادي والروحي، أما في الملاحظة الثالثة فقد أشار فيلسوفنا أن التعامل مع القرآن الكريم وفق خطة التعقيل المبدع يوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول عندما لا يعارض غيبية النص القرآني ويتجاوز الإبداع الموصول كما وجد في التعامل مع النصوص الدينية التوراتية والمسيحية عن طريق توسيع العقل في فهمه في إطار إدراك القيم المتزلة في النصوص الدينية التي ينبنى عليها الوجود الإنساني وتأسيسها والتعريف بها والدعوة لها، وبعد عرض هذه الملاحظات ينتهي طه عبد الرحمن إلى نتائج كعادته يدافع بها عن فكرته - التعقيل المبدع - مقارنة إياه مع التعقيل المقلد، يبدأ هذه المقارنة ببيان أن الاهتمام بالعقل يكون أكثر في خطة التعقيل المبدعة مقارنة مع خطة التعقيل المقلدة لأن الأولى على خلاف الثانية لا تشتغل على تجاوز الغيبية من منطلق أنها تضر بالفكر العقلاني بل تشتغل على جلب ما ينفعه وتعمل من ناحية أخرى على دفع ما يضره من الغيبية كما يسود في بعض الاعتقادات، ثم الانتقال إلى بيان أن التعقيل المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التعقيل المقلد لأنه أكثر عناية بالعقل الذي يوسع استخدامه وفق العمليات المنهجية السالفة التي تتعقب من خلاله كما يرى طه عبد الرحمن مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومواطنه وأقداره وتستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ التدبر الذي دعت له، ليصل في الأخير إلى بيان دور التعقيل المبدع في إبطال المماثلة بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى التي وجدت في التعقيل المقلد من وجهين، الأول مفاده أن العقل في النص القرآني هو عقل توحيدي يرتقي على العقل المادي بينما العقل في النصوص الدينية الأخرى ذو طبيعة وثنية ينحط عن العقل المادي والذي يترتب عنهما أن هناك تمايز في العبادات والقصص بينهما حين تمثل في الأول وسيلة لممارسة عقل أعلى بينما في الثاني وسيلة لممارسة عقل أدنى، الثاني مفاده أن التسليم بالتشابه بين النصوص الدينية كتجليات لوحي واحد واللاحق منها يصدق السابق ويهيمن عليه وجب أن يكون النص القرآني هو المهيمن على كل أصناف النصوص الدينية، وهنا ينتهي طه عبد الرحمن إلى أن هناك أفضلية لهذا النص على سائر النصوص من ناحية دعوته للعقل وإنكار الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير، ومن ناحية

تسديده وتوجيهه في الارتقاء من العبادة إلى الإحسان أو بلوغ المعاني من العلامات الكونية التي هي غاية الحداثة الحقيقية .

الخطوة الثالثة تتعلق بالتأريخ المبدع ويريد بما 'طه عبد الرحمن' تجاوز سلبيات تطبيق آليات القراءة المعاصرة المترتبة في التأريخ المقلد القائمة على محو عائق الحكمية، حيث "هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخا للأخلاق"⁽¹⁾، أي أنها تنحوا نحو ربط النص القرآني بظروف البيئة والسياق الذي نزل فيها ولكن بهدف محدد هو ترسيخ أو تثبيت جملة القيم والمبادئ الأخلاقية في شكلها الجديد المتجاوز للأخلاقيات التي وضعها الغربيون وأتباعهم من العرب^(*). عن طريق "طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان"⁽²⁾ أي أخلاق تتأسس على جملة المعاني الروحية السامية التي تؤدي إلى فلاح الإنسان في العاجل والآجل ولا تقتصر على القيم الهادفة إلى النجاح الدنيوي فقط ، ومن دون شك أنها مبنوثة في مختلف الآيات القرآنية وإدراكها وفهم علاقتها بالحياة الدنيوية والأخروية للإنسان صلة وطيدة بخطة التأريخ المبدع حين تفهم الآيات في إطار وصلها بسياقها مع مراعاة تجدد كمنطلق لتجديد القيم، وهو ما يوضحه 'طه عبد الرحمن' حسب ثلاث ملاحظات يلحقها به: أولها التأكيد على أن وصل النصوص القرآنية بالظرف والسياق الذي وجدت فيه لا يضعف التفاعل الديني معها في شيء من منطلق أن مختلف الظروف والسياقات التي وردت هي بمثابة التحقق الأول والأمثل للمقاصد والقيم التي توجد فيها والذي يترتب عنه أنه كلما تجددت وتغيرت أمكن تجدد تحقق القيم والإيمان بها في الوقت نفسه وهو الشيء يبين لنا أن الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في جميع الأزمنة ومختلف الأطوار، وثانيها بيان أن ذلك الوصل لا يضر بالفعل الحدائي من منطلق أن التاريخ يستعيد اعتباره في إطار الحكمية

¹المصدر نفسه، ص 202.

^{*}الأخلاق التي وضعها الغربيون ودافع عنها مقلدوهم من العرب حسب نظر طه عبد الرحمن، هي أخلاقيات السطح وضعت من أجل دفع أسباب الشر والأذى الذي لحقهم من جراء الحداثة.

²طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص 26.

وليس بمحوها كما يظهر عند الحدائين من خلال فهم مضمون آية الحكم بتجاوز ما بيديه ظاهر التشريع إلى ما يرمي إليه هذا الأخير من تخليق للسلوك المترتب وفق ربط آية الحكم بوجهين، وجه قانوني ووجه أخلاقي مع الإقرار بتبعية الأول للثاني الذي يترتب عنه أن الأحكام تقدر بقدر الأخلاق التي تورثها، ثالثها مفادها أن الوصل يوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول عندما لا ينشغل برفع عائق الحكمية من الآيات القرآنية ويتجه إلى بيان وجوه ترسيخ الأخلاق فيه الذي يعتبر غاية للدعوة المحمدية وهو ما يلزم عنه أن الوصل الظرفي والسياقي من الإبداع هو ما يكون موصولاً وليس مفصلاً كما هو الحال في خطة التأريخ المقلد، وبناء على هذه الملاحظات يتوصل طه عبد الرحمن أن خطة التأريخ المبدع مقارنة مع التأريخ المقلد تؤدي إلى الانشغال بالسلوك في الحياة حين تعمل على جلب ما ينفعه وليس درء ما يضره كما تصبوا إليه، كما أنه أكثر تغلغلاً في الحادثة من التأريخ المقلد حسب عنايته بالسلوك الدنيوي الذي هو مبدأ الحادثة، وينتهي كذلك إلى أن التأريخ المبدع غايته كشف أشكال التخليق ومواقفه ونماذجه ودرجاته في النصوص القرآنية حين تستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ الاعتبار التي تحض عليه وتدعوا إليه وذلك أن الأحداث التاريخية الواردة في الآيات ليست وقائع موضوعية محددة بأسباب كما يتوهم الحدائون عندما يستعملون النقد التاريخي في تحليلها ولكن هي وقائع موجهة لمقاصد ولقيم مخصوصة عندما يدرکہا الإنسان بإمكانه أن يتخذها موجهاً لحياته في مختلف المجالات، وهو ما يترتب عنه كذلك حسب طه عبد الرحمن إبطال المماثلة بين النص القرآني والنصوص التاريخية الأخرى، لأنه بمثابة النص الخاتم كما يسميه يمتد إلى ما بعد زمن نزوله حيث لا بد من الإقرار أن كل زمن يليه هو زمنه بإمكاننا أن نقرأه في إطاره، وبالتالي لا يتوقف فهمه على استخراج معطيات الماضي الوارد فيه ولكن بالبحث فيه عن علامات الحاضر الذي يربطنا بمجرياته واستشرافات المستقبل الذي يوجهنا نحوه ويجعلنا نتطلع إليه، ولا سيما حينما ندرك ما تضمنته الآيات القرآنية من قيم وأخلاق لا يغير منها الزمن شيئاً بل هي التي تغيره وتحدد مساره وتقف وراء أحداثه.

من خلال استعراضنا لأفكار 'طه عبد الرحمن' حول القراءات الحدائرية حسب ما قدمها في كتابه 'روح الحدائرية' مع بعض التفصيلات فيها أحيانا، ندرك أنها تنير الكثير من المسالك والدروب حول إشكالية العلاقة بين النص القرآني وأدوات الفهم المعاصرة، ولاسيما مآزقها المتمثل في المماثلة بين النص القرآني وغيره من النصوص الدينية والبشرية على حد سواء، والذي يمكن اعتباره دون منازع المحرك الأول لثورة الفقهاء ورجال الدين ضد إقحام الأدوات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم، وقد فضلنا العودة إلى كل تصوراته في مجال حديثه عن القراءات المقلدة وطموحه لأخرى مبدعة، لأنها تخضع لتسلسل منطقي لا يمكن نزع أحد مقدماته أو نتائجه، كما بدا في الفصل الرابع من -كتاب روح الحدائرية- والذي جاء بعنوان 'القراءة الحدائرية للقرآن والإبداع الموصول'، ولكن رغم ذلك ندرك أن محوره فكرة واحدة هي نقد القراءات الحدائرية المقلدة كما وجدت عند 'أركون' و'أبو زيد'... حسب أرضيتها وأسبابها الأولى على وجه الخصوص، والعمل على تجاوزها ببناء قراءة حدائرية مبدعة تنطلق من أرضية إسلامية وتاريخ خاص بالمسلمين، وقد تجلّى هذا النقد على وجه الخصوص في استعراض خطط القراءات الحدائرية المقلدة المتمثلة في: خطة التأسيس وخطة التعقيل وخطة التأريخ وانعكاستها السلبية على النص القرآني المتمثلة في انتهاك قدسيته وغيبته وحكميته، ومما لاشك فيه أن خطة التعقيل هي الأقرب إلى موضوعنا لأنها تتعلق بمثالب استخدام المناهج المعاصرة في فهم النص القرآني والمتمثلة في جوهره في جوهرها في المماثلة بينه وبين النصوص الأخرى ولكن لا يمكن تصور هذه الخطة منفصلة عن الخطتين الأخرين لذلك فضلنا تقديمها جميعا و الاقتصار على خطة واحدة لإحلال بتركيبها ومعانيها، ومن ناحية أخرى هذه الخطط بنقد طه عبد الرحمن لها فإنه لم يتجاوزها بل عمل على تقديم تصورات أخرى لها متحدثا عن التأسيس المبدع والتعقيل المبدع والتأريخ المبدع الذي يجعل قراءة القرآن ذات مقاصد ثلاث تكريم الإنسان، وتوسيع العقل وترسيخ الأخلاق، وهي تؤدي إلى الإبداع الحقيقي في قراءة القرآن الكريم وفق مجاله التداولي وعن طريق الإبداع الموصول الذي هو المطلوب الآن، وما نستخلصه من آراء 'طه عبد الرحمن' في

مجال قراءته الإبداعية للنص القرآني، هو أنه يدفعنا إلى التفكير في قراءة جديدة له لكن مراعية لخصوصياته، وتجمع بين العلم والعمل والإيمان والتعقل، لأنه لم يغيب العقل كما يبدو لنا، بقدر ما يقدم دفاعا مستميتا "عن توسيع العقل وعدم تضييع أفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية، وهذا من شأنه أن يجد من تجريد العقل ويجول دون تعريته من القيم بحيث يصير قاعا صفصفا، فيكون لتسيبه الأثر الوخيم على النظر والعمل"⁽¹⁾، وهنا نستطيع القول أن تقديم قراءات جديدة كتعقل لبنية القرآن الكريم أمر مطلوب عند 'طه عبد الرحمن'، لكن على شرط أن تكون مصحوبة بالعمل ومرتبطة بقيم سامية ومتطلعة لغايات مثلى تدور في فلك العقيدة والشريعة كما يطلبهما الإسلام.

ولكن قراءة أفكار 'طه عبد الرحمن' حول قراءة جديدة ومبدعة للنص القرآني تثير فينا جملة من التساؤلات، هل نستطيع إخضاع القرآن الكريم للمناهج المعاصرة دون المساس بخصائصه ومقاصده أم نبدع مناهج جديدة ومناسبة له؟ ألم يكتف 'طه عبد الرحمن' بالتنظير لقراءته الإبداعية للقرآن الكريم فقط دون أن يقدم أمثلة تطبيقية على السور القرآنية يجسد فيها هذه القراءة الإبداعية التي يقول بها؟ لماذا يستفيد من خطط القراءات الحدائرية بأنواعها الثلاثة ويضيف إليها فقط كلمة -مبدع- ألا يدل هذا أنه بدوره متأثر بتصورات ومناهج الغرب في قراءة نصوصهم بل وبحدائتهم المترتبة عنها؟ وإن كان متأثرا هو بدوره بمفاهيم ومناهج الغرب لماذا يخشى إقحامها في قراءة النص القرآني؟

إن أفكار 'طه عبد الرحمن' تبقى بدورها بمثابة مشروع قيد التأسيس، يقوم على تجاوز قطائع القراءات الحدائرية مع التراث وفكها من أسر التقليد الذي تحببت في غياهبه، ومما لاشك فيها أن أهميتها القصوى تكون في ترشيد استخدام المناهج والآليات المستخدمة في فهم النصوص وليس العمل على تلافيتها كما بدا في الكثير من أفكار فيلسوفنا، والتي تركز في جوهرها على البحث عن أرضية جديدة لها تكون ملائمة للقرآن الكريم

¹ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن-قراءة في مشروعه الفكري-، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص 53.

بالدرجة الأولى، إن هذا ترشيد تطبيق آليات الفهم المعاصر أو تقديم بدائل لها تضاهيها علمية وفعالية هي المهمة التي يناط إسنادها لكل باحث في حقل القرآن الكريم، هذا ما يجعلنا ننتهي إلى أنه من الصعب جدا الحكم على فشل أي قراءة مقدمة للنص القرآني ما لم نقدم البديل الفعلي والأمثل لها، الذي يبقى من دون شك استشرافا وطموحا.

المبحث الثالث: رؤية استشرافية للربط بين النص القرآني وأدوات الفهم المعاصرة :

إن التطلع إلى الرؤية الاستشرافية كتتويج لبحثنا في إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة، لا نسعى من خلاله إلى بيان معايير القراءة الجديدة للقرآن الكريم، لكن هدفنا الأسمى ومقصدنا الأسمى في طرحه، هو بيان تطلعات وطموحات وأفاق رحبة يمكن أن تفتحها لنا المناهج المعاصرة في مجال التعامل مع النص القرآني، وغايتنا المثلى هنا الإشارة إلى رؤية ذات فعالية تتجاوز النقد السلبي الهادف إلى استبعاد استخدام مختلف الأدوات المعاصرة في فهم النص القرآني، كما تجسد في القراءات الحدائية التي لا مفر من الرجوع إليها كمشاريع ملموسة وفعالية لفهم طبيعة العلاقة بين آليات الفهم المعاصرة وفهم النص القرآني في ظل عدم وجود مشاريع مقابلة لها إمكاتها أن تنتشل المسلمين من براثن التخلف وتركبهم قطار الحداثة، فرغم النقد اللاذع الذي وجه لآراء روادها، فإن يجب الإقرار أنها مجرد مشاريع مازالت في البداية ولا يمكن الجزم بفشلها، لأن مختلف آراءهم تنحوا نحو اعتبارها مشاريع قيد التأسيس والإنجاز، وهو ما يدل أنها بإمكانها أن تفتح آفاق للبحث العلمي وفرضيات للدراسة ورؤى للنقد البناء، وهي ليست مجرد نظريات تم تأسيسها وبنائها أو قواعد ثابتة لقراءة النص القرآني تم تحديدها وبلورتها، كما أن مختلف النتائج التي انتهت إليها روادها ليست سلبية في مجملها، إذ يمكن استشرافها في فتح آفاق بحث علمي لا حدود له ولا يكون مسيئاً أو منتهكاً لجملة الخصوصيات التي وجب أن تحترم بصدد قراءة النص القرآني باعتبارها تميزه عن غيره من النصوص كوحى من ناحية، و لا تمنع استخدام آليات الفهم المعاصرة في ميدانه من ناحية أخرى، فإلى ماذا يمكن التطلع في طرح إشكالية العلاقة بين آليات الفهم المعاصرة والنص القرآني؟

يمكن البحث في الأفاق و التطلعات التي يتوخى الباحث إدراكها، بصدد طرحه لإشكالية العلاقة بين

أدوات الفهم المعاصرة وقراءة النص القرآني عدة جوانب أهمها:

أ-التطلع إلى البحث عن مفهوم جديد مناسب للقرآن الكريم: من خلال بحثنا في مختلف القراءات الحدائثة وانتقاداتها، ندرك أن استشراف نجاحها يكمن في هئية أرضية مناسبة لتطبيق المناهج المعاصرة تكون مناسبة لتصور القرآن الكريم كوحى إلهي في الوقت نفسه، فقد بينت مختلف رؤى رواد تطبيق آليات الفهم المعاصرة في فهم النص القرآني، أهمية تأسيس مفهوم جديد للوحي القرآني، حيث "تبدو مهمة المعاصرين أساسا في إعطاء معنى جديد يساير ما وصل إليه العقل الإنساني، وتطورات حياته من غير مساس بالجانب الغيبي للنص القرآني المطلوب الإيمان به"⁽¹⁾ كلحظة انطلاق لا مفر من اكتشافها كخطوة أولى لتطبيق مناهج الفهم المعاصرة في قراءة وفهم النص القرآني، ولكن هذه الخطوة على الرغم من الجهود التي بذلت فيها لدى القراءات الحدائثة، لا تزال في حاجة إلى تأسيس مفهوم مناسب لخصوصيات النص القرآني ومواكب لمعطيات العلم الجديدة تلك التي تجعل الوحي القرآني نصا و ظاهرة وخطابا لكن متميزا في الوقت نفسه عن النصوص الأخرى دينية أو بشرية، بحيث لا تكون مسيئة للقرآن الكريم كما بدا للبعض إن نحن استشرفنا مجال آخرها ل طرحها يراعي خصوصيات النص القرآني ويحترم قداسته وغيبيته وحكميته كما رأى طه عبد الرحمن الذي حاول الحديث عن الأنسنة والتعقيل والتأريخية كصفات يمكن أن تلحق بالنص القرآني لكن حسب مجاله التداولي الإسلامي، إن أفق البحث عن مفهوم القرآن الكريم يرتبط بأشكلة مفهومه كما جسده 'الجابري' في قوله: "هل يحتاج القرآن إلى تعريف؟ سؤال مشروع تماما"⁽²⁾ وكما تبين في أبحاث 'أركون' حول مفهوم الوحي، وتصورات 'أبو زيد' على مفهوم النص، وأفكار 'بن نبي' حول الظاهرة القرآنية...من الضروري أن يكون منفتحا على جميع التصورات بما فيها تلك التي توجد عند العامة كتصورها لها كمصحف وآداة للتبرك...وعند المسلمين ككتاب نهائي ومطلق وشامل...ونظرة الآخرين له من المسيحيين واليهود والبوذيين...هي بدورها وجب أن تطرح وتدرس بدورها....وبعد الإشارة إلى هذه التصورات نميز بينها وبين

¹ أحمد بوعود، الهرمينوطيقا والنص القرآني، مقارنة تأويلية مقارنة لمفهوم الإنسان في القرآن الكريم، أطروحة دكتوراه في الآداب،

جامعة فاس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرافاس المغرب، السنة الدراسية 2011-2012.

² الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 17.

التعامل مع القرآن كنص للقراءة وكخطاب يحلل بأدوات الفهم المعاصرة، هذه المفاهيم طرحها الجابري وأركون وأبو زيد... لكم مازالت في حاجة إلى الضبط لأنها لم ترق إلى التعريف بالدقيق بالموضوع بدليل تضاربها وتنوعها وتناقضها أحيانا، ومن المعروف أن المعرفة بالموضوع -القرآن الكريم- تعتبر شرطا لتطبيق المنهج في ميدانه بصورة صحيحة، تبعا للفرضية الاتسمولوجية طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج، ولكن آراء رواد الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم ركزت على المنهج أكثر من الموضوع على الرغم من قيامها على أشكلة مفهوم القرآن الكريم لأنها قامت خلفيات تتمثل في جعل الموضوع مناسباً للمنهج -مثل مناسبة مفهوم القرآن الكريم للتفكيك عند أركون أو للهرمينوطيقا عند أبو زيد - ومن المفروض أن يحدث العكس عن طريق التطلع إلى البحث في المفهوم مستقلا عن المنهج أي جعل المنهج مناسباً للموضوع وليس العكس بحيث يكون مستمداً منه محترماً لخصوصياته، وقد بدا في محاولات 'الجابري' الذي قدم جملة من التعريفات للوحي القرآني وللقرآن الكريم تحديداً تحترم خصوصياته عند قوله بأن " تجربة الوحي ليست من التجارب التي يمكن أن يألفها الإنسان بسهولة. إنها بالتعريف تجربة من مستوى فوق المستوى البشري، ومحمد بن عبد الله واحد من البشر يعتريه ما يعترى البشر" ⁽¹⁾ الذي بين من خلاله أنه على الرغم من اعتباره متلقي الوحي بشراً عادياً تصيبه نفس الظواهر التي تصيب الناس الآخرين وقوله بالظاهرة القرآنية، إلا أنه يفصل الوحي عن ما هو مألوف أو معهود العرب كما قال سالفه 'أبو زيد'، فهو يعتبره ظاهرة متعالية عن كل ما هو بشري ولا يحاول أشكلته على طريقة أركون و أبو زيد، ولكن على طريقة خاصة تتأثر بمعطيات الآيات القرآنية والأحاديث النبوي ورؤى الأسلاف، وتستفيد في الوقت نفسه بالمناهج المعاصرة وعلى رأسها المنهج النبوي، وهي رؤية لا نريد من خلالها أن نتنصر لآراء الجابري ولكن لبيان إمكانية جعلها منطلقاً لإرساء دعائم نظرة جديدة للقرآن الكريم كأرضية لتطبيق المناهج المعاصرة تلتزم خصوصياته لا خصوصيات النصوص الأخرى الموجودة في التوراة

¹المصدر نفسه، ص 106.

والإنجيل، نعتقد أنهما هي الشرط الأول والرهان المطلوب الآن للحديث عن أي نجاح لتطبيق المناهج المعاصرة في ميدانه في إطار البحث العلمي الموضوعي والفعال خارج التنظير المجرد والتأسيس الفارغ الذي ينطلق المؤسس على إشكاليات تدور في حلقة مفرغة، نعتقد أن البحث في مفهوم معاصر للقرآن الكريم من القرآن ذاته هو المطلوب بعيدا عن مفهوم الوحي الشامل والمصاحف المحروقة ومجال اعتباره جزءا من الثقافة العربية لكن دون الاستبعاد لفكرة التعامل معه كخطاب موجه إلى متلق بشري يستثمره في فهمه واقعه وحل مشاكله .

ب-التطلع إلى إعداد بحوث خاصة حول أهمية النص القرآني: يتبع البحث في مفهوم القرآن الكريم البحث في أهميته في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، لكن بصورة جديدة تقوم على استثمار أدوات الفهم المعاصرة في بنائها، ولاسيما حين تسعى إلى تنقيته من شوائب الإيديولوجيا التي حملتها له تصورات البشر حتى تبين أهميته الدنيوية والأخروية لنا بصورة موضوعية وهادفة، فبحثنا فيها في موضوعنا هذا جعلنا ندرك أن هناك أهمية يجب إيلائها للقرآن الكريم تقوم على اعتباره محور فهم التراث وأساس مواجهة الراهن واستشراف المستقبل، وتبين لنا من ناحية أخرى أن استخدام أدوات القراءة المعاصرة في ميدانه لا تقلل من أهميته أو تحط من شأنه حين يجعله مماثلا لغيره من النصوص كما يبدو في الاعتقاد السطحي، لأن مجرد تمهات كبار الفلاسفة المعاصرين على تطبيقها في قراءته، إنما هو صورة تعكس مكانته السامية في مجتمعاتنا بل وفي العالم يجب البحث فيها بشكل دائم، فعندما نعود إلى علي حرب نجد أنه قد رأى بأن القرآن الكريم بمثابة المثال البارز على أن القراءة اختلاف ونظرة أحادية "هو من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها"⁽¹⁾ وهنا يشير بصورة ضمنية على أهميته على النصوص الأخرى، وأنه على غاية من الأهمية جسدها طرح إشكالية قراءته في مختلف العصور والأزمنة وفي ميادين الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف...وهي كلها دليل على دوره الفعال في شتى العصور وأن البحث فيه وفي مسأله هو المطلوب الأول كشرط فهم لتراثنا الإسلامي، لذلك فاستخدام أدوات

¹حرب علي، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص6.

المعاصرة في قراءة النص القرآني من شأنه أن يكشف لنا أهميته ودوره التي من الضروري أن تطرح في أبحاث جديدة تقوم على القراءة المقاصدية له بعيدا عن التنظير المفرغ.

ج-التطلع إلى التحكم في أدوات القراءة المعاصرة: بما أن الآليات المعاصرة في فهم النصوص، لا تزال في بداية مشوارها، ولا بد لها من أبحاث وملتقيات وورشات على المستوى الأكاديمي خاصة، للتمكن منها قبل نقلها إلى القرآن الكريم، فكما اشترط 'طه عبد الرحمن' أنه عن طريق التحكم في ناصيتها واحضاعها للمجال التداولي الإسلامي يمكن بناء قراءة مبدعة للنص القرآني، فلا بد من تنويع الأبحاث العلمية في ميادين السميولوجيا والتفكيك... وكل أدوات القراءة ودراساتها دراسة جادة ومعمقة تقوم في جوهرها على البحث في أصولها وكيفية تطورها وفعاليتها في فهم النصوص المطبقة فيها، والبحث عن شروط لتبنيها في النص القرآني كرهان لا مفر منه لتطبيقها في ميدانه، في شكل جديد وفعال يكون مراعيًا لخصوصياته و غير مغلق له في الوقت نفسه عن باب النقاش والسؤال والتطلع إلى استثماره في مواجهة تحديات الراهن وأفاق المستقبل.

د- التطلع إلى استثمار آراء رواد تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني في مواكبة المستجدات: رغم النقد والرفض الموجه لدعاة الربط بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة، فلا يمكن إنكار تضمن آرائهم في فهم النص القرآني، لأفكار ذات فعالية في مواجهة المستجدات التي يعيشها العالمين العربي والإسلامي كظواهر الإسلاموفوبيا والتطرف...، ولذلك لا بد من استثمار مواقفهم في فهمها، ولاسيما تلك التي تتخذ طابعا إيجابيا في فهم النص القرآني فهم مواكبا وفعالاً، فهي ليست سلبية كلها كما يذهب رجال الدين، بل هي تضيف على فهم القرآن الكريم نظرة جديدة بالإمكان الاستفادة منها في استشراف قراءة موضوعية له، ولاسيما تلك التي تنظر إليه كخطاب وتعبير عن وقائع كما ذهب إليه 'أبو زيد' حين أشار إلى أن أي دراسة للنص القرآني "لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطاباً" -إن في الدراسات

الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية- لن يستطيع أن تنتج "تأويلية حية ومنفتحة" ⁽¹⁾ فالتأويلية الحية هي من أهم الأفاق التي يمكن التطلع إليها بصدد دراسة العلاقة بين الهرمينوطيقا والنص القرآني عند أبو زيد والتي يمكننا فهم مستجدات واقعنا وعلاج مختلف أزماتنا، لأنها بمثابة "السعي إلى تأسيس "تأويلية حية" مفتوحة، ضد تأويلات "السلطوية" و"الكليانية"، ينطلق من حقيقة فحواها أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة "معنى الحياة". وإذا كنا حقاً جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه ⁽²⁾، فيما أننا نعيش في أمة يهيمن عليها التفكير الديني ويحتل فيها النص القرآني المركز فإننا في حاجة إلى ربطه بتأويل مناسب لمستجدات الحية تنطلق من النظر إليه كخطاب بعيدا عن الدوغمائية والتعالي على الواقع اللذان لا يزلان الطابع المميز للتعامل مع النص القرآني في مجتمعاتنا والذي لا يجدي نفعا في أمة مازالت تفتش عن الحداثة في ظل بلوغ الأمم الأخرى مرتبة ما بعد الحداثة، و الربط بين النص والواقع ولاسيما في إطار القول بتاريخيته أساس بناء نقاش علمي وفعال للنص القرآني نحن بحاجة إليه لكي نستثمره في ركوب قطار الحداثة، لأنه كما يذهب الباحث نضال عبد القادر صالح "بدون ربط النصوص الدينية بمختلف مصادرها في المجتمع الذي خاطبته، وبدون الاعتراف بتاريخية هذه النصوص سنظل ندور في نقاش بزئطي لا طائل تحته ولن نلحق بركب الحضارة وسنبقى على هامشه عرضة للسطو والسيطرة" ⁽³⁾ فحسب الباحث القداسة هي من إضفاء البشر على النص الذي لا بد أن ينظر إليه كخطاب كما بين أركون وأبو زيد أنه ذو علاقة حية مع الواقع، وقد بين ذلك بأمثلة هامة من الراهن اليومي تدل على أهمية فكر أبو زيد وقيمة التأويلية في التعامل مع النص باعتباره قد استقاها منه كما يصرح في كتابه-

¹ أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مصدر سابق، ص 215.

² المصدر نفسه، ص 215.

³ نضال عبد القادر صالح، المأزق في الفكر الديني،-بين النص والواقع- دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 2006، ص204.

المأزق في الفكر الديني-: " يقدم لنا نصر حامد أبو زيد صورة عن المأزق الذي يقع فيه رموز الخطاب الديني حين يواجهون بحقائق الواقع والتاريخ" ⁽¹⁾ مبينا أنهم على الرغم من أنهم لم يصرحوا بثورتهم على اللاهوت وبالحرية في الفهم وباستخدام أدوات القراءة المعاصرة كالنقد التاريخي، فإنهم يؤكدونها في مواقفهم وبيّنون حاجة الإسلام لها في الراهن والمستقبل، كما هو الحال مع الشيخ يوسف القرضاوي وفتوته بالقول "إنه يجوز للمرأة غير المسلمة التي تحولت إلى الإسلام أن تبقى زواجها من غير المسلم" ⁽²⁾ التي بينت أنه وغيره من علماء الدين متأثرون بالتحديات الجديدة وبالتاريخية على الرغم من عدم تسليمه بهما، ومع موقف الشيخ الطنطاوي من موضوع الأقباط والجزية الذي "قال إن الجزية كانت ممارسة تاريخية" ⁽³⁾ وأمثلة أخرى تعكس الجدل في الفتوى كما هو الحال مع مثال تولي المرأة لمنصب الرئاسة في الدول الإسلامية الذي طالب شيخ الأزهر - طنطاوي- من خلاله مجمع البحوث الإسلامية بفتوى تميزه رغم مخالفته لإجماع المسلمين، وهنا حسب الباحث "مطالبة تدل بجد ذاتها على الاعتراف الضمني بحقيقة تاريخية النصوص الدينية وإن لم يعترف بذلك ممثلو ورموز الفكر الديني" ⁽⁴⁾، بعد هذه الأمثلة الحية نتساءل ألا يحق اليوم لنا استشراف أفكار 'أبو زيد' و'أركون'...القائلة بتاريخية النص القرآني لفهم الكثير من المستجدات أو النوازل بلغة الفقهاء وتعديلها حسب خصوصيات النص القرآني عن طريق ربطها بالمفاهيم وبالمناهج المعاصرة ولكن بتجاوز أرضيتها الخاصة بها إلى ربطها بأرضية مناسبة للقرآن الكريم؟.

د -التطلع إلى استخدام آليات الفهم المعاصرة في قراءة النصوص المضافة إلى النص القرآني: لا نبالغ إن قلنا أنه من الأولى استخدام آليات الفهم المعاصرة في قراءة النصوص المضافة للقرآن الكريم قبل استخدامها فيه هو في ذاته، لأنها هي التي كانت ولا تزال من يحتكر فهمه ويمارس بها سلطة متنوعة الأشكال في قراءته باسم القراءة

¹المرجع نفسه، ص 206.

²المرجع نفسه.

³المرجع نفسه، ص 207.

⁴المرجع نفسه.

المطابقة والصحيحة والنهائية، منذ القديم كما تجسد في نصوص المتكلمين والفقهاء والفلاسفة التي احتكرت معنى محمدا كرس له أتباعه وما فتئوا يدافعون عنه إلى يومنا هذا، ومن الضروري كشف ألامعيبها وجانبها الإيديولوجي قبل الانتقال إلى القرآن الكريم في ذاته والتفتيش في جذوره وطوره الأول، ليس في نصوص الفقهاء فقط بل حتى في نصوص المعتزلة وابن عربي وابن رشد وكل الفلاسفة التي كثيرا ما يتغاضى عنها أبو زيد وأركون والجا布里 حين يثنون عليه تحت غطاء عقلانيتها وتنويريتها، فلا نبأ إن قلنا أن آراء رواد القراءات المعاصرة في التعامل مع النص القرآني، تكون ذات أهمية كبرى حين ترتبط بالبحث في النصوص المضافة إلى النص القرآني، وأن الاهتمام بقراءة تلك النصوص بأدوات القراءة المعاصرة أولى من تطبيق هذه الأخيرة على النص الأصلي-القرآن الكريم- في حد ذاته، فإذا عدنا إلى أبحاث 'أركون' كما أشرنا سالفاً نجد أنها ارتبطت بالنص الأصلي عن طريق كشف المسكوت والمهمش في ميدانه، والشيء نفسه بالنسبة لأبو زيد فاهتمامه بمفهوم النص كمركز للحضارة العربية الإسلامية، لكن نتساءل ما جدوى وفعالية طرح قضايا كهذه، ومن ناحية أخرى نتساءل كذلك مع المفكر بوزيد بومدين: هل يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية لم تقم على النص فقط بل أيضا على التأويل؟ أي إنتاج نص آخر -مؤول- في ظاهره يحافظ على النص الأصلي الذي لحقه التأويل ولكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز أو الخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وبتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة"⁽¹⁾ فالنصوص المضافة إلى النص القرآني هي التي تهيمن بقوة على الساحة العربية والإسلامية منذ القديم إلى يومنا هذا، وتكرس هذه الهيمنة بتوظيفها أو احتكارها للنص الأصلي يدعي أصحابها إدراك المعنى المطابق والصحيح والنهائي في إطار احترام ظاهر النص يخفي باطن يتجاوزه بل ويهدمه ومن دون شك أنه هو النية والقصد والغاية يتحرك في أرضية إيديولوجية خصبة تظهر احترام قداسته وتبطن العمل على انتهاكها في الوقت

¹ بومدين بوزيد، الفهم والنص -دراسة في المنهج التأويلي عند شلبر ماخر وديلتاي، مرجع سابق، ص 31.

نفسه، التي ترتب عنها تداخل -بل يمكن القول انتصار الإيديولوجي- على المعرفي حال دون قراءة تأويلية متجاوزة ومبدعة حسب فيلسوفنا، التي دفعته إلى التساؤل من جديد: "هل معنى هذا ينبغي الذهاب إلى الدعوة إلى التحرر من النص حين يتم العجز عن هذه القراءة الإبداعية؟ أم ينبغي الذهاب إلى العكس، وهو البقاء داخل سياج النص كسجن اختياري؟، أم إلى قراءة جديدة لا ترهق للواقع ولا تقع تحت سطوة العقل العربي بل تعيش أزمقتها الثلاثة مستلهمة حضارتها وهويتها؟" ⁽¹⁾ هذه الأسئلة أكد فيلسوفنا أنها عندما تطرح في مجال ثنائية، التجديد أو التقليد، الإسلام والحداثة... قد تخلق كسلا فكريا يحول دون بحث نظري عميق في تراثنا وثقافتنا ودون تقديم إجابات إبداعية تنتشلنا من التكرار والتقليد والاعتراب، وهنا ينتهي إلى ضرورة الاهتمام بالتراث والنصوص المضافة في إطار عمل مضاعف وهو تأويل التأويل حين صرح بأنه: "يمكن القول أن فهم تفكيرنا العربي الإسلامي المعاصر وكشف عوائقه الاستمولوجية يبدأ من فهم أرضيته التراثية الضخمة المشكلة بفعل قراءات متعددة عبر السنين للنص القرآني المشكل للحضارة العربية الإسلامية، والفهم هذا أيضا هو قراءة لقراءة -أي تأويل للتأويل- ولكنه فهم جديد يعتمد منهجيات معاصرة تتحول على يد بعض الكتاب العرب أحيانا إلى ميكانيكية تقتل القراءة في حد ذاتها، أي تعيق ذاتا قارئة وتطمس جوانب أكثر إضاءة وقابلية للحياة معنا من التراث العربي-الإسلامي" ⁽²⁾ وعليه يؤكد الباحث 'بومدين بوزيد' أن تفعيل وتطوير استخدام أدوات القراءة المعاصرة في فهم القرآن الكريم، يجد أرضيته في التراث وزمن التأويل الذي هو أولى من زمن التزليل من حيث حاجته إلى القراءة وإعادة التشكيل، بعيدا عن التكرار والتقليد عن طريق الاستفادة من التأويلية الغربية المعاصرة التي بدورها وجب أن تستلهم بعيدة عن الاستنساخ والنقل الحرفي لها، حين تكون -أرضية لإقامة تأويلية فلسفية عربية ذات خصوصية حضارية متميزة، مدخلها وأساسها متابعة مسار إشكالية قراءة النص القرآني عبر التاريخ، فهي من دون شك تفتح أفق جديد للربط بين النص القرآني يراعي

¹ المرجع نفسه، ص 31-32.

² المرجع نفسه، ص 32.

خصوصياته وخصوصيات تراثنا وينفتح على مناهج الغرب في الوقت نفسه، وفي هذا الإطار دائما-أولوية قراءة النصوص المضافة- نصل إلى نتيجة هامة مع الباحث عمارة الناصر وهي أنه من الضروري أن " يشتغل العمل الهرمينوطيقي على فك رموز اللغة التي يشتغل بها نص التفسير ويعمل على نزع الحماية من المعنى المأخوذ كمعادل لمعنى النص الديني، وبهذا نجد إمكانية اقتحام الفهم المشبع بالوعي التاريخي والذاتي لعالم النص الديني يجب أن تمر عبر اقتحام النصوص المجاورة له في المعنى والمتباعدة عنه في اللفظ" (1) فالمهمة الملقاة على عاتق الهرمينوطيقي التي أهم آليات الفهم المعاصرة للنص القرآني، هي الاشتغال على النصوص الموازية له، التي اعتبرت نفسها ممثلاً له وأمينا على ما يحيل إليه من معاني في إطار التطابق بين ما يوجد في النص البشري و ما ورد في النص الإلهي، والحاجة ملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى لاقتحام النصوص المجاورة، من أجل كشف خلفياتها في أدلجة فهم النص القرآني، الذي ظلت تحتكره مكرسة أصنافا مختلفة من الهيمنة لم يجن منها المجتمع الإسلامي إلى التقوق والانحطاط الذين لا سبيل إلى تجاوزهما إلا بكشف طبيعة العلاقة التي أقامتها الذات في التعامل مع لغة النص عبر تاريخي التفسير والتأويل، والتي آلياتها اليوم إرساء دعائم "حوار مفتوح بين الفلسفة المعاصرة والتراث العربي الإسلامي في صميمه الأساس أي في إنتاج المعنى المطور عن فهم وتفسير لغة القرآن وعالمها، فعبر الحوار تنشأ توازنات بين وجود اللغة ووجود الذات وبين التاريخي والمقدس وبين الوعي واللاوعي، وهي التوازنات التي يراهن على تحقيقها تأويل مفتوح على عالم النص وعالمه الداخلي أيضا" (2) فالرهان الأكبر في قراءة النص القرآني بالآليات المعاصرة وعلى رأسها التأويلية، هو البحث في الاختلال الحاصل في العلاقة بين لغة القرآن الكريم والذات القارئة له، وبين التاريخي المحايث والمقدس المتعالي، وتجاوزه إلى خلق توازن بينهما عن طريق تأويل على عالم النص وعالمه الداخلي.

¹ عمارة ناصر، اللغة والتأويل-مقاربات في الهرمينوطيكا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي ط1، 2007، ص 206.

² المرجع نفسه، ص 207.

ه-التطلع إلى قراءة تقوم على علاقة تفاعلية بين آليات الفهم الكلاسيكية والمعاصرة: نعتقد أن الهاجس المركزي الذي تطرحه إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر والذي من شأنه أن يجعل البحث فيها أكثر نجاعة وفعالية، يكمن في التطلع للبحث في إمكانية للتوفيق بين المناهج الكلاسيكية والمعاصرة في مجال قراءتنا للنص القرآني بصورة تقوم على تفاعلها وتبادل منافعتها لغاية واحدة هي إدراك فعاليتها التي تفتقدها اليوم، فنحن بصدد البحث في موضوعنا المتناول -النص القرآني وآليات الفهم المعاصرة- قمنا بطرح عام للمسألة من حيث أرضيتها وتطورها عبر التاريخ وتبلورها عند أبرز أقطابها وتداعياتها، على أن نستشرفه مستقبلا في ذلك الإطار أي بعد التمكن من المناهج المعاصرة والتحكم في ناصيتها بلغة 'طه عبد الرحمن' وبعد التمكن من التراث وقراءة المناهج الكلاسيكية التي تحتاج إلى سنين طويلة من الحفر والبحث والتنقيب، نطمح إلى إيجاد علاقة هادفة بينهما لأننا كثيرا ما لاحظنا أن قراءة العلماء اليوم للقرآن الكريم لا تزال كلاسيكية وسطحية جدا تفتقر إلى منجزات علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وكل أدوات الفهم الجديدة مما يجعلها بعيدة جدا عن الفعالية التي كانت تحققها في الأزمنة الماضية لاسيما في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية الذي احتكت فيه بمختلف العلوم واستفادت من المنطق كآلية للقراءة، ومثال على ذلك عندما نتحدث عن الفتوى ندرك أنها أهم مشكلات العصر ما زالت تدور في فلك التعامل الكلاسيكي مع النص القرآني الذي يبقى مهيمنا عليها لأسباب متعددة وبعيد كل البعد عن الاستفادة من التطورات الحاصلة على المستويين -الواقعي والعلمي- وهنا لا تكون القطيعة مع الأدوات الكلاسيكية هي المحدية في قراءة النص القرآني لكن تفعيلها وتطويرها بمساعدة آليات الفهم المعاصرة هو الحل المجدي لبناء قراءة إبداعية للقرآن الكريم تخدم الإنسان في بعده العالمي.

و -التطلع إلى قراءة عالمية كونية للنص القرآني: انطلاقا من المحطة السابقة، نرى أنه "لا مناص من بلوغ قراءة حقيقية للنصوص القرآنية إلا بالالتحام بين علوم الدين من فقه وأصول وتحكم في منهج التفسير، ومعطيات

وآليات التفكير الفلسفي من مناهج كالتأويل والتفكيك ومختلف منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تحقيق الهدف الأسمى للرسالة القرآنية وهو بلوغ قراءة شاملة من شأنها أن تبلغ للناس كافة" (1) فالقراءة الحقيقية للقرآن الكريم هي التي تكون موجهة للناس كافة وليس لأمة بعينها وهي الأمة الإسلامية وتكون بفهمه كرسالة معبرة عن العالم أجمع، لأن ما تعلمنا إياه القرآن على نحو ما يقول غارودي: "إنما هو رؤيا للعالم تسهم كل نظرية علمية وكل اكتشاف لحقيقة جديدة في انتشار خلاق: وحدة العالم الناجمة عن وحدة الخالق، سببها الأول وغايتها النهائية، تبعية كل ظاهرات الطبيعة وأقدار الناس جميعهم في هذا العالم الواحد، نظام الطبيعة ومعنى حياتنا داخل هذه الوحدة وهذه التبعية حيث لا يوجد شيء بالمصادفة وحيث لكل شيء معنى انبثاق الجديد على نحو مستمر" (2)، واليوم وفي ظل العولمة من الضروري الحديث عن القراءة المواكبة العالمية التي تعبر عن عالمية النص القرآني ورسالته للناس كافة، هو بالضبط ما يطمح إليه الفلاسفة وهو في نظرنا أكبر رهان يفرض علينا اليوم، لذلك من الضروري اليوم الرجوع إلى القراءة الكونية التي يتحدث عنها القرآن الكريم تلك التي تهدف إلى خدمة الإنسان في بعده العالمي، حين تدعوه إلى الوحدة والتعاون واحترام حقوق الإنسان والحوار مع الديانات الأخرى ونبذ التطرف... للاستفادة منها في قراءة الكثير من المسائل والمستجدات المتعلقة بواقعنا اليوم كظواهر الإرهاب والإسلاموفوبيا... التي أصبحت تلحق بالإسلام ولا مناص إلى مواجهتها من قراءة جديدة للقرآن الكريم في ظل ما يحمله من قيم التسامح واحترام الآخر واحترام المرأة...، إذن رهان القراءة الكونية للقرآن الكريم هو من أكبر التحديات اليوم يقوم على الربط بين فهم النص والوقائع على اختلاف أنواعها أينما كانت وحيثما وجدت، وهو من دون شك يحتاج إلى الاستفادة من آليات الفهم المعاصرة كالتأويلية والتفكيك والدراسة السيميولوجية... التي لا تكون هادفة إلا إذا اشتغلت في إطار البحث في

¹حمادي هواري وآخرون، المواقف -مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ- منشورات جامعة معسكر، العدد6، ديسمبر 2011.

²غارودي روجي، الإسلام، مرجع سابق، ص 127.

فهم النص القرآني كخطاب موجه للعالم وللناس كافة يرعى مصالح الجميع ويسعى إلى حمايتهم و سعادتهم في العاجل والآجل.

وصفوة القول أنه إذ أردنا أن نتحدث عن العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر في مجال الاتصال والتكامل بين الطرفين، لابد من استشراف تطبيق عقلائي وموضوعي وفعال لجملة أدوات الفهم في التعامل مع النص القرآني، عن طريق احترام خصوصياته ودون انتهاك قداسته، ولكن في الوقت نفسه دون التمسك بقداسة مؤدجلة ودوغمائية، فمن الضروري الإيمان بأن القرآن الكريم كتاب إلهي مختلف عن النصوص الأخرى ولكن في الوقت نفسه الإيمان كذلك بأنه يقبل البحث والتمحيص بما أتيح لنا من آليات، كما أنه لابد من الاهتمام بالنصوص الموازية له قبل الاهتمام به هو في ذاته والتنقيب في أصوله، وذلك بالعودة إلى طرح إشكالية قراءته عبر العصور وكشف إفرانها اليوم، لكي نكشف ألعيبها في احتكار معانيه وخططها في أدلجة النص باسم نظرية المطابقة التي يجب تجاوزها بإرساء تأويلية للفهم بدل تأويلية المعنى، وعندما ننتهي من تقصي إشكالية القراءة هن فقط يمكن البدء في قراءة النص القرآني ذاته، والتفكير في قراءة علمية وكونية لنصوصه تحتضن جميع الأفهام الملحقة به حسب ظروفها ووقائعها التي وجدت فيها، وتكون مرنة قابلة للتكيف مع المستجدات الراهنة.

في آخر هذا الفصل ندرك أن تداعيات تطبيق آليات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني، تجد صداها في ردود الفعل المختلفة التي تلقاها رواد القراءات الحداثية كأركون وأبو زيد والجايري... من طرف رجال الدين على وجه الخصوص، ومن أمثال بعض الفلاسفة من أمثال 'طه عبد الرحمن' الذي أشرنا إليه كنموذج، وهذه الردود قد تتخذ طابعا موضوعيا ولاسيما حين تطرح عدم التناسب بين مرجعية تلك الآليات وطبيعة الحقل المطبقة فيه -النص القرآني-، وهو ما يجعل مستقبل تطبيقها في ميدانه مرهونا بالبحث عن شروط تبيئتها في

حقله، والتي تقوم على شرطين متكاملين: أولهما الإطلاع عليها هي في ذاتها والتحكم فيها ثم تكييفها أو تعديلها طبقا لخصوصيات الموضوع الذي هو من يتحكم في المنهج وليس العكس، وثانيها هو الإطلاع على خصوصيات النص القرآني وقراءة كل ما تعلق به من المأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف والتابعين، ثم البحث في إيجاد علاقة بين الشرطين كعمل أولي للربط بينهما، وبالتالي الإسقاط الآلي للمناهج على فهم النص القرآني، حسب ما لاحظناه في نقد طه 'عبد الرحمن' لها هو مازقها في قراءته، ولا بد من تجاوزه عن طريق فك رابطة التقليد في ميدانه للاتجاه إلى ربطها أو تعديلها وتكييفها حسب مجال جديد يكون مستقلا عنها وهو مجال تداولي إسلامي، ولكن الآلية التي يمكن أن تكييف بها هذه المناهج مع خصوصيات النص القرآني لم تتأسس بعد، وبالتالي يجب التطلع إلى البحث فيها، عن طريق إرساء عمل أولي لتطبيقها في قراءة النصوص المضافة له حتى تكون محكا لها يمكننا نقلها إلى النص القرآني، ومن ناحية أخرى لا بد من الإقرار أن هناك عوائق كبرى أمام تطبيق آليات الفهم المعاصر في ميدان النص القرآني، تتخذ في بعض الأحيان طابعا إيديولوجيا لا علميا موضوعيا، ولا مفر من كشف ودراسة هذه المعوقات والعمل على تلافيتها، وأخيرا يمكن القول أن الغاية النهائية والمثلى لتطبيق أدوات الفهم المعاصرة في قراءة النص القرآني، تحقق بربطه بقراءة علمية موضوعية تجمع بين الأصول التراثية والمتطلبات الحداثية، وبين التنظير والفعالية، وبين الكلاسيكي والمعاصر، وبين الاعتقاد والانتقاد، وتتطلع إلى جعل النص القرآني متعلقا بالناس كافة وموجها للناس أجمعين .

الخاتمة

الخاتمة:

من خلال بحثنا في إشكالية العلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حسب مفاهيمها وجذورها، تبلورها وتداعياتها عند مختلف المشتغلين عليها في الفكر العربي المعاصر، ندرك أنها أهم المسائل التي طرحها هذا الفكر، تطرح وتحلل في سياق ما يسمى بالقراءة الحداثية للقرآن الكريم، كقراءة 'أركون' و 'أبو زيد' الذين اعتمدنا عليهما كنموذجين، ومن خلال طرحنا لهذه الإشكالية توصلنا إلى النتائج التالية:

- فهم إشكالية تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، يبدأ بفهم الأرضية التي يهيئها رواد القراءات الحداثية لها، تلك التي تتعلق بالجانب المفاهيمي على وجه التحديد، أي الاشتغال على تجديد مفهوم القرآن الكريم وربطه بمفهوم النص كمجال للقراءة، وبالظاهرة التي تقبل الدراسة العلمية، وبالخطاب الذي يقبل التحليل في سياق العلاقة بين النص والواقع، ويكون ذلك بإخراج مفهوم الوحي القرآني من سياق القداسة وأسر التعالي، واعتباره خطاباً إلهياً موجهاً للبشر، قراءته بأدوات الفهم الجديدة يعتبر ضرورياً فهم النص القرآني إن كان ليس ثابتاً وواحداً ومطلقاً بل يتغير بتغير الظروف والمنطلقات ولكن بشرط احترام تمايزه عن النصوص الأخرى فقط عدم الخلط بينه وبين النصوص الدينية الأخرى والنصوص البشرية من ناحية أخرى.

- إشكالية العلاقة بين أدوات الفهم معاصر والنص القرآني، تفهم في سياق العام لإشكالية قراءته، لأنها لا تعبر عن قطيعة بين مرحلتين كلاسيكية ومعاصرة كما يبدو لنا، بل تعبر عن تطوير الفلاسفة المعاصرون لأراء الفلاسفة الكلاسيكيين في مجال التعامل مع نص القرآني، لأن مختلف رواد القراءات الحداثية للقرآن الكريم يجدون ضالتهم في التأويل الاعتزالي والصوفي، فهم يعبرون عن حلقة جديدة من مسار إشكالية القراءة الطويل، تكون امتداداً لأراء الفلاسفة والمتكلمين ولكن يلبسوها حلة جديدة تكمن في الاستفادة من التطور الحاصل في آليات الفهم وقراءة النصوص الناتج عن التقدم الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية

وفي المناهج ككل، وبالتالي تطبيق المناهج المعاصرة في قراءة القرآن الكريم ليس قطيعة مع الآراء التراثية بل قطيعة مع القراءات الدينية التي تعتمد المأثور في فهم النص القرآني لحساب نصره القراءات الفلسفية له أو بالتحديد مناهج الفلاسفة في التعامل معه كتأويل ابن رشد. وتأويل ابن عربي، ولكن في الوقت نفسه تأثرت تلك الآراء بالتطور الحاصل في العلوم الإنسانية ومناهج قراءة النص في الغرب التي استلهم منها مختلف رواد القراءة الحديثة كأركون أرائهم وحاولوا نقلها إلى مجال القرآن الكريم كما طبقت في نصوص العهد القديم والجديد وفي نصوص الأدبية كما ظهر عند نصر حامد أبو زيد.

-فهم النص القرآني، ليس ثابتاً أو متفقاً عليه بل هو متنوع ومتغير طبقاً لتغير الوقائع والأحداث، وهو ما يجعله يتماشى مع تطور أدوات القراءة والفهم بأنواعها وأصنافها المختلفة.

-إشكالية الربط بين النص القرآني وأدوات القراءة المعاصرة ذات صلة وثيقة بالقراءات الحديثة للقرآن الكريم، بحيث تفهم من خلال آراء رواد تلك القراءات وعلى رأسهم 'أركون' الذي جعل غايته الاستفادة من الطفرة المعرفية التي بلغها الغرب في مجال الوحي القرآني، وأبو زيد' الذي اهتم بمفهوم النص القرآني كنص لغوي يمكن أن يقرأ بمناهج النقد الأدبي، فالقراءات الحديثة بمثابة مشاريع ملموسة وفعالية لتطبيق أدوات القراءة المعاصرة ولكن رغم ذلك ما زالت مجرد محاولات تركز على النقد أكثر من التأسيس، النقد لما هو كلاسيكي والرد على الخطابات الراضية للاستفادة من آليات الفهم المعاصرة، أما التأسيس فما زال يخطو بخطى بطيئة رغم تبلور مشاريع أولية لقراءة القرآن بأدوات الفهم المعاصرة كما يظهر في الإسلاميات التطبيقية عند أركون، وفي التفسير حسب ترتيب النزول عند 'الجابري'.

-تطبيق آليات الفهم المعاصر في النص القرآني يتخذ طابعاً خاصاً عند 'أركون'، يظهر فيه اهتماماً أشد بنقل مختلف المناهج والاستفادة منها في عمومها، حيث أرسى دعائم مشروع لتطبيق أدوات القراءة المعاصرة في فهم القرآن الكريم، ينطلق من أشكلة مفهوم الوحي القرآني وطرحه في السياق العام لظاهرة الوحي، ثم نقد

الإسلاميات الكلاسيكية بشقيها الاستشراق والاجتهاد التقليدي، ثم تأسيس الإسلاميات التطبيقية التي هي تجسيد وتطبيق لآليات القراءة الجديدة في حقل النص القرآني على رأسها التفكيك وعلم الإناسة، نكتشف من خلالها محاولات جريئة لكنها في جوهرها تركز على الآليات أكثر من تركيزها على النص وخصوصياته وهو ما يجعلها في بداية الطريق تحتاج إلى النقد والتسديد.

-محاولات 'أبو زيد' في إطار طرحه لمفهوم النص القرآني، بدورها تحمل الكثير من الآراء الجريئة تدور في جوهرها حول أنسنة النص وجعل الوحي القرآني معطى ثقافيا، كما تركز على آليتين جديدتين في التعامل مع النص القرآني وهما الهرمينوطيقا والسميوطيقا، وهي محاولات من شأنها أن تبين أهمية تلك الآليتين في قراءة النص القرآني، ولكنها في الوقت نفسه تكشف حدودهما وعواقبهما.

-توظيف آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني ليس مستحيلا ولكن صعب نوعا ما، بحكم طبيعة هذا النص ومميزاته واختلافه عن النصوص الأخرى أدبية وعلمية وفلسفية، لذلك نجحها مرهون بمراعاتها لخصوصياته، وجعلها كمنهج هي الخاضعة له كموضوع وليس العكس.

- محاولات تطبيق آليات القراءة المعاصرة في قراءة القرآن الكريم، ما زالت في إرهاباتها الأولى، لا يمكن الحكم بفشلها، وعدم جدواها في بناء فهم علمي وموضوعي وفعال له بعيد عن سياج القداسة والإيديولوجيات الذين حاكتها قرائح البشر، لكن شرط أن تكيف وفق خصوصياته ومعطياته التاريخية الخاصة من جهة ومقتضياته العقيدية والتشريعية من جهة أخرى.

- يطرح تطبيق أدوات الفهم المعاصر في حقل النص القرآني، تداعيات من شأنها أن تكشف معوقات تطبيق المنهج المعاصرة في النص القرآني، والتي تقوم في جوهرها على عدم مراعاتها لخصوصياته وصفاته المترتبة عن إسقاطها الآلي عليه بعيدا عن شروط التبيئة، وتطبيقها حسب نظرة 'طه عبد الرحمن' عند رواد القراءة الحديثة، يعتبر بمثابة تقليد للغرب يعتمد خطط التأسيس والتعقيل والتأريخ المقلدة وليس المبدعة التي هي

المطلوبة والضرورية، ولكن رغم ذلك حتى الأشكال المبدعة التي قدمها هذا المفكر تعتبر مشروعاً من المشاريع، لم يبين لنا كيف ترشد آليات الفهم المعاصرة في فهم النص القرآني.

-ترشيد استخدام آليات الفهم المعاصر في قراءة النص هو من أهم ما يطلب اليوم، وهو أفق يجب التطلع إليه، لأننا لا نخشى على القرآن الكريم من المناهج والعكس هو الصحيح، ولكن تطبيقها فقط يجب أن يكون بصورة مسددة وفق خصوصياته، كما أنه من الأولى أن تطبق في النصوص المضافة للنص القرآني قبل نقلها إليه هو في ذاته لكي تكشف ألعيب القراءات في احتكار معنى النص القرآني باسم القراءة المطابقة التي لا وجود لها في الأصل.

-نجاح تطبيق آليات الفهم المعاصر يكون بمقتضى فعاليتها في الربط بين النص القرآني وتحديات الراهن كما هو الحال مع إفرازات العولمة، الإرهاب، الإسلاموفوبيا، صدام الحضارات... التي من شأن استخدام أدوات القراءة المعاصرة في ميدان القرآن الكريم أن تجعلنا نتجاوزها وذلك حين نتطلع إلى قراءة كونية له ولقيمه كرسالة تبلغ للناس كافة وتخدم مصالح الإنسان في بعده العالمي وتؤدي إلى فلاحه في العاجل والآجل.

في الأخير يمكن القول أن تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني ما زال في بداية مشواره، لأنه يعبر عن مشاريع قيد التأسيس ويمثل محاولات لا تزال في بدايتها يتوخى روادها إنشاء مدارس وورشات علمية لتطبيق أدوات الفهم الجديدة في قراءة السور والآيات القرآنية، لكن سر نجاحه كما نعتقد هو ليس في نقل المناهج بحذافيرها، كما أبدعها أصحابها بل يكمن في تكييف ما يمكن تكييفه منها حسب خصوصيات النص القرآني وإبعاد منها ما يعارضه ولا يناسبه، لأن الموضوع هو من يحدد المنهج وليس العكس، إضافة إلى ذلك لا بد أن تكون ذات مقصد وهدف يراوح بين الدنيوي والأخروي ولا يفصل بينهما أبداً، والله أعلم.

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم، دار الشام للطباعة، دمشق سوريا، ط3، 1983.

قائمة المصادر والمراجع:

أ-باللغة العربية:

المصادر:

1- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة-ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن

الأكبر-، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2004.

2- ابن كثير الدمشقي أبو الفداء الحافظ، تفسير القرآن العظيم، تح: حسين بن إبراهيم زهران، دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط، 2008.

3- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تق: مصطفى عبد القادر عطا، دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، دط، 2005.

4- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمرلي، دار

الكتاب العربي، بيروت لبنان، د ط، 2005.

5- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 2005.

6- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1982.

-ابن نبي مالك:

7- الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق سوريا، د ط، 1986.

8- القضايا الكبرى، تح وتر: عمر كامل مسقاوي، دار الفكر المعاصر-بيروت لبنان- مع دار الفكر -

دمشق سوريا، ط9، 2009.

-الجابري محمد عابد:

9- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط8، 2007.

10- التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1991.

11- مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

لبنان، ط2، 2007.

12- فهم القرآن الكريم-التفسير الواضح حسب ترتيب التزول، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت لبنان، ط1، 2008.

-أبو زيد نصر حامد:

13- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007.

14- التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،

ط1، 2010.

15- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 1994.

16- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2005.

17- النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2000 .

18- الاتجاه العقلي في التفسير،-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت

لبنان، ط6، 2007.

19- هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2006.

فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط5، 2003.

20- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط6، 2005.

21- نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2007.

أركان محمد:

22- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1995 .

23- الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1: اليونسكو باريس 1986، ط2: مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان 1990.

24- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط3، 2007.

25- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، 1998.

26- الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، ط2، 1996.

27- القرآن- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان ، ط2، 2005.

28- الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 2010.

29- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 1996.

30- تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2011.

31- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط3، 2004.

32- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط2، 1992، ص 20.

33-- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى بيروت لبنان، ط3، 2006.

34- إمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.

35- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2003.

حسن حنفي:

36- التراث والتجديد-موقفنا من التراث القديم-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط5، 2002.

37- حوار الأجيال، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، مصر، د ط، 2009.

38- من النص إلى الواقع، ج1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة مصر، ط1، 2004.

طه عبد الرحمن:

39- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2009.

40- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2007.

41- روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2009.

42- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2006.

عمارة محمد:

43- قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط1، 2006.

44- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2007.

-المراجع:

45- ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن-قراءة في مشروع الفكري-، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2009.

46- أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين: حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2010.

47- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط10، 1969.

48- إبراهيم شريف محمد، اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية مصر، ط1، 2008.

49- الأندلسي محمد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1، 2011.

50 - البكاري عبد السلام والصدیق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2009.

- 51- البنا جمال ، تفسير القرآن الكريم عند القدامى والمحدثين، دار الفكر الإسلامي، القاهرة مصر، د ط، دت، 2003.
- 52- البريدي عبد الله، السلفية والليبرالية اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط1، 2008.
- 53- الدراجي محمد، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، د ط، 2012.
- 54 - الحسن مصطفى، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2012.
- 55- الجويني مصطفى الصاوي، التفسير الأدبي للنص القرآني، منشأة معارف الإسكندرية، مصر، دط، 2002.
- 56- الخضري محمد، أصول الفقه، دار الأندلس الجديدة للطباعة والنشر، شبرا مصر، ط1، 2008
- 57- الخالدي صلاح عبد الفتاح، مدخل إلى ظلال القرآن، دار الشهاب للطباعة الجزائرية، دت، د ط.
- 58- الخطيب محمد، الأثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، منشورات دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط1، 2000.
- 59- العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط9، 2003.
- 60- الغالي بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور، دار بن حزم، ط1، 1996.
- 61- المرزوقي أبو يعرب ، صونا للفلسفة والدين -دراسة-، دار الفرقد، دمشق سورية، ط1، 2007
- 62- المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2006.

63- النملة علي بن براهيم ، المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2010.

64- القيام عمر حسن، أدبية النص القرآني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتب التوزيع في العالم العربي بيروت لبنان، ط1، 2011.

65- الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، مع جدار الكتاب العالمي، عمان الأردن، ط1، 2009.

66- الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت لبنان ط1، 2005.

67- اسماعيل عز الدين، نصوص قرآنية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، دط، 1975.

68- -- أومليل علي، سؤال الثقافة -الثقافة العربية في عالم متحول-المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2005.

69- بغورة الزواوي، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت لبنان، ط2، 2007.

70- بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة-نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة- دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 2005.

71- بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008.

72- بوعود أحمد، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون-تحليل ونقد- ، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، د ط، 2010.

73- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011.

- 74- بنكراد سعيد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، اللاذقية سوريا، ط2، 2005.
- 75- بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب، ط1، 1992.
- 76- تقيه عبد الفتاح، الميسر في علوم القرآن، قصر الكتاب، الجزائر، د ط، د ت.
- 77- تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2006.
- 78- تركي إبراهيم، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، ط1، 2002.
- 79- عمارة ناصر، اللغة والتأويل-مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007.
- 80- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2003.
- 81- عزام محمد، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دط، 2004.
- 82- عادل فاحوري، تيارات في السيمياء، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 1990.
- 83- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر مع الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط2، 1998.
- 84- روجيه غارودي، الإسلام، تر: وجيه سعيد، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 85- حكيمي محمد رضا، المدرسة التفكيكية، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2000.
- 86- حرب علي، المتنوع والمتنوع، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2005.

- 87- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط4، 2005.
- 88- حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2005.
- 89- حسين سعد، الأصولية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- 90- حمادي هواري وآخرون، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، -النقد، الحقيقة، التأويل- الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- 91- حمادي هواري وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2009.
- 92- حسن بن محمد شبانة، العقيدة بين السلف والمتكلمين، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، إسكندرية، مصر د ط، 2004.
- 93- خليقي عبد المجيد وآخرون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط1، 2011.
- 94- خريسان باسم علي، ما بعد الحداثة -دراسة في المشروع الثقافي الغربي- دار الفكر ، دمشق سوريا، ط1، 2006.
- 95- كافي منصور، علم القراءات، مفهومه نشأته مصادره أقسامه ومصادره، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة الجزائر، د ط، 2008.
- 96- كافي منصور ، مناهج المفسرين، دار العلوم للنشر، عنابة الجزائر د ط، 2006.
- 97- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، المغرب، ط1، 2011.

- 98- فضل حسن عباس، محاضرات في علوم القرآن، دار النفائس، عمان الأردن، ط1، 2007.
- 99- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان. ط1، 2006.
- 100- قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007.
- 101- تركي إبراهيم، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، ط1، 2002.
- 102- سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة مصر، د ط، 2002.
- 103- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة-دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2007.
- 104- شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002.
- 105- لسود منجي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 2006.
- 106- صبري خدمتلي، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1994.
- 107- صبحي أحمد محمود، وصفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة- اليونانية، الإسلامية، الغربية- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006.
- 108- صبيحي محمد الأخضر، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008.
- 109- محمود السيد شيخون، الاستعارة نشأتها وتطورها، دار الهداية، ط2، 1994.

110- مناف علاء هاشم، ابستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل، في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2011.

111- نضال عبد القادر صالح، المأزق في الفكر الديني،- بين النص والواقع- دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2006.

112- - طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992.

113- زهرة أحمد علي، العقل العربي-بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، دار العراب مع دار النور دمشق سوريا، د ط، 2009.

114- وجيه قانصو وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2011.

115- ورشاشن ابراهيم وآخرون، الجابري دراسات متباينة، جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011.

116- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت لبنان، د ط، 1986.

117- ياكسون رومان ، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002.

الموسوعات والمعاجم:

118- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس، ط2، . 2001

119- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.

120- بدوي عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996.

121- دومنيك مانوغونو، **المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب**، تر: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008.

122- شفيق غربال، **الموسوعة العربية الميسرة**، ج1، دار إحياء التراث العربي، 1959.

123- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2005.

124- الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مؤسسة الحسيني، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.

125- التونجي محمد، **المعجم المفصل في الأدب**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج2، ط1، 1993.

126- إسلام محمود درباله، **موسوعة علوم القرآن**، مكتبة الإيمان، المنصورة مصر، ط1، 2007.

127- يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1973.

المجلات والدوريات:

128- المنصف عبد الجليل، **المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى-مقال- مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، -ما وراء اللغة مقاربات لا سلفية في السلفية- العدد 68-69، 1989.

129- أحمد حسو وشتيهان فايدنر، **حوار مع نصر حامد أبو زيد**، غادامر والتراث العربي الإسلامي، مجلة **فكر وفن**، العدد 75، معهد غوته، 2002.

130- عمارة الناصر، **إيقونات-بلاغة الهرمينوطيقا الأنموذج الحجاجي ومغالطته- منشورات رابطة سيميا سيدي بلعباس الجزائر**، العدد1، 2010.

131- جوليا كريستيفا، **السميائية علم نقدي أو نقد للعلم**، مجلة **العرب والفكر العالمي**، مركز الإنماء القومي لبنان، العدد2، 1988.

132- حمادي هواري وآخرون، إشكالية القراءة في النص القرآني، المواقف -مجلة الدراسات والبحوث في

المجتمع والتاريخ-منشورات جامعة معسكر، العدد6، ديسمبر 2011.

133- حمادي هواري، سيميائيات المنطق اليوناني، أيقونات، -السميائيات، المنطق والفن، منشورات

'سيميا' للبحوث السميائية، سيدي بلعباس الجزائر، العدد 2 نوفمبر 2011.

134- محمد رفرافي، حوار البدايات مع محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،

لبنان، عدد 68-69، 1989.

الأطروحات والرسائل:

135- أحمد بوعود، الهرمينوطيقا والنص القرآني، مقارنة تأولية مقارنة لمفهوم الإنسان في القرآن الكريم،

أطروحة دكتوراه، جامعة ظهر المرزا، فاس المغرب، س:2011-س-2012.

ب- باللغة الفرنسية:

136- Jean Piaget, le structuralisme , presses universitaires de Frances,11 édition , 1996.

137-Arkoun Mohammed , La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, 1975.

138- Soheib bencheikh el hocine et des autres ; les grandes religions ; ellipses éditeur des préparation grandes écoles médecine paris France 1995 .

139- Umberto Eco, le signe-histoire et analyse d'un concept, adapte de l'italien par Jean-Marie klinkenberg , édition , labor, Bruxelles Belgique, 1988.

140-Jacques Berque , Le coran essai de tradition de l'arabe , Sindbad ,1et3 rue feutrier Paris 18, 1990 .

141-Entretien avec Mohammed Arkoun , propos recueillis par Hassan Arfaoui, institut du monde arabe, revue mars n- 5-année ,1995.

142- Mohammed Arkoun et Louis Gardet, l'islam hier et demain , éditions Buchet /Chastel Paris France .

143- Mohammed Arkoun, Humanisme et Islam –combats et propositions, Editions – barzakh-, Alger, Algérie 2007.

144- H.G.Gadamer, l'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, tra :mariana simon , Editions Aubier montagne 13 , Quai de Conti 75006 Paris France 2007 .

الفهرس.

الفهرس

الإهداء

كلمة شكر

المقدمة

19.....مدخل مفاهيمي

الفصل الأول: الوحي القرآني من القداسة إلى الدراسة.

28	توطئة
30	المبحث الأول: -المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني
30	مفهوم الوحي
32	مفهوم القرآن الكريم
35	صفات ومميزات القرآن الكريم عند المسلمين
41	المبحث الثاني: آليات الفهم المعاصر وتحديد مفهوم الوحي القرآني
41	مفهوم آليات الفهم المعاصر وعلاقتها بالقرآن الكريم
43	أنواع آليات الفهم المعاصر وأثرها على تحديد مفهوم الوحي القرآني
61	المبحث الثالث: المفهوم الفلسفي المعاصر للوحي القرآني
61	الوحي القرآني ظاهرة وحدثا
67	الوحي القرآني نصا
76	الوحي القرآني خطابا

الفصل الثاني: إشكالية قراءة النص القرآني وتطور آليات فهمه.

83	توطئة..
84	المبحث الأول: إشكالية قراءة النص القرآني - المفهوم والأرضية-
84	ما معنى إشكالية قراءة النص القرآني؟ ولماذا تطرح؟
88	-الأرضية الأولى لطرح إشكالية قراءة النص القرآني..
93	المبحث الثاني: إشكالية قراءة القرآن الكريم في القراءات الكلاسيكية
93	تبلور التأويل
95	أنواع القراءات الكلاسيكية
96	القراءات التأسيسية

106	القراءات ما بعد التأسيسية
114	المبحث الثالث: إشكالية قراءة النص القرآني في القراءات المعاصرة
114	الإرهاصات الأولى للقراءات الفلسفية المعاصرة
116	نقد القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم
132	تبلور القراءات الفلسفية المعاصرة وتأسيسها

الفصل الثالث: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'محمد أركون'

142	توطئة
145	المبحث الأول: أشكالية مفهوم الوحي القرآني
145	نقد المفهوم الكلاسيكي للوحي القرآني
149	تأسيس مفهوم جديد للوحي القرآني
154	المبحث الثاني: نقد المناهج التقليدية وتأسيس الإسلاميات التطبيقية
154	نقد المناهج التقليدية
166	الإسلاميات التطبيقية
175	المبحث الثالث: تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني
175	آليات الفهم والنص القرآني
188	قراءة 'أركون' لسورة الفاتحة

الفصل الرابع: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر عند 'نصر حامد أبو زيد'

202	توطئة
204	المبحث الأول: ماهية النص القرآني عند 'نصر حامد أبو زيد'
204	لماذا البحث في ماهية النص؟
206	الوحي القرآني وجدلية النص والواقع
209	ماهية النص وتحديد فهمه
215	المبحث الثاني: الهرمينوطيقا والنص القرآني
216	رحلة تطور الهرمينوطيقا في الغرب
224	رحلة تأصيل الهرمينوطيقا في قراءة النص القرآني
231	نحو هرمينوطيقا جديدة للنص القرآني عند 'أبو زيد'
241	المبحث الثالث: السميائيات والنص القرآني
242	مفهوم النص والسميولوجيا

243	السمطقة والنص القرآني
246	القرآن الكريم ومفهوم العلامة
247	سيميائية النص القرآني

الفصل الخامس: تداعيات تطبيق الآليات المعاصرة في فهم النص القرآني.

261	توطئة
263	المبحث الأول: رؤية نقدية على تطبيق الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني
263	نقد الأرضية أو المنطلقات التي اعتمدها القراءات المعاصرة
269	نقد الطابع الإشكالي للقراءات المعاصرة الذي يجعلها غير واضحة الأبعاد والمقاصد
270	نقد تميز القراءات المعاصرة بصفات الانتقائية والذاتية والتقليد والقطيعة مع المأثور
277	نقد تأثير القراءات المعاصرة بأفكار المستشرقين
279	نقد تطبيق المناهج الغربية في قراءة النص القرآني
286	المبحث الثاني: نحو إبداع موصول في قراءة النص القرآني عند 'طه عبد الرحمن'
287	نقد 'طه عبد الرحمن' للقراءات المعاصرة
298	القراءة الجديدة للقرآن الكريم عند 'طه عبد الرحمن'
310	المبحث الثالث: رؤية استشرافية على الربط بين النص القرآني وأدوات الفهم المعاصر
325	الخاتمة
330	قائمة المصادر والمراجع
344	الفهرس