التّكامل المعرفي لعلوم النّصّ مع العلوم الإنسانيّة

«قراءة في المقاربات المعاصرة»

المداخلة موسومة بـ: **«الخطاب القرآنيّ بين تعدّديّة الدّلالة وانفتاح التّأويل»**

فايزة بوراس

جامعة محمّد لمين دبّاغين سطيف

(الجزائر)

المقدّمة

يأخذ القرآن الكريم مكانة مركزيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ما جعل منها ثقافة نصٍّ قبل كلّ شيء، و لِما ناله من منزلة سامية، هفا إليه الباحثون طلبا لشرَفِه و رِفعته، وإن كان القدماء قد وضعوا اللّبنات الأساس لفهمه وتأويله، فإنّ ما ظهر من تيّارات حديثة، حمل العديد على المطالبة بتجديد تلك الآليّات التّراثيّة بل وتجاوزها.

إنّ القرآن الكريم يمثّل نسقا لُغويًّا في غاية الدّقة والإحكام، ممّا يحمل العقل على التّأمّل والتّدبّر، كَونه عاملا رئيسا لتَشكّل الوعي الإنسانيّ، بالوجود، والخلق من جهة، وبالخالق والدّعوة إلى توحيده من جهة أخرى، ولأنّه خطاب الله للبشريّة كافّة كانت قراءته.

إنّ التّعامل مع النّصّ القرآنيّ تعاملا سليما يفرِضُ على صاحبه الإلمام بعلوم العربيّة، والتّمكّن من أدوات التّفسير، مع موسوعيّة في معرفة علومه ومباحثه من أسباب النّزول، والمحكم، والمتشابه، وناسخه ومنسوخه، وغيرها.. هذه المعرفة التي لا ينبغي اليوم أن تُعلن القطيعة المُطلقة مع الوافد الجديد، لاسيما في ظلّ ما يشهده العصر من مناهج حديثة، تعالت مع ظهورها الدّعوات إلى تجديد الخطاب الدّينيّ، وإعادة قراءة وفهم القرآن الكريم، من خلال إعادة النّظر في الآليّات التّراثيّة الموظّفة في تفسير النّصّ القرآنيّ، والاستعاضة عنها بما وضعه اللّسانيّون من مناهج إجرائيّة، تُعنى باستنطاق النّصوص، وبحث أسرارها، لاسيما وأنّ النّصّ القرآنيّ صالح لكلّ زمان ومكان، غير أنّ بعض هذه المناهج أبانت قصورا عن إنجاز قراءات راشدة، خرجت بالانفتاح الدّلاليّ إلى الانفلات التّأويليّ، وعبثيّة القراءة، وليس من ملجأ غير الإقرار بمركزيّة النّصّ، والانفتاح الواعي، الذي يؤطّر لمشروعيّة القراءة المعاصرة الأمينة. بناء على ذلك تأتي هذه الورقة لتبحث الإشكالات الآتية:

كيف يمكن الاستفادة من الدّرس اللّسانيّ المعاصر في قراءة النّصّ القرآنيّ وتأويله بطريقة تحفظ خصوصيّته، وتتكامل مع المنهج التّراثيّ؟ ما هي الضّوابط التي يمكن من خلالها الجمع بين الحفاظ على خصوصيّة النّصّ، والعمل على قراءة جديدة للقرآن الكريم ؟ ما حدود سلطة المضمون الإيديولوجي في المقاربات المعاصرة للنّصّ القرآنيّ؟

مركزيّة الدّرس اللّغوي وضرورة تقصّي أسرار السّمت النّظميّ:

إنّ فهم القرآن الكريم فهما صحيحا يقتضي من صاحبه لا مناص عدّة ينبغي التّحكّم بها، ولعلّ هذه العدّة ترتبط في الدّرجة الأولى باللّغة العربيّة، اللّسان الذي أُنزل القرآن الكريم به، يقول الله تعالى:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ يوسف ٢، ويقول جلّ وعلا في موضع آخر: وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ الشّعراء ١٩٢ ١٩٤ فالله جلّ جلاله قد أعطى العربيّة حقّها من الشّرف والمزيّة أن أنزل بها خاتم الكُتبِ السّماويّة، ولا ضير أنّ فهمه والدّراية بما جاء فيه من المسائل الفقهيّة والعقديّة، وغيرها لا يتأتّى للمرء إلّا إذا علمَ من العربيّة ما يُعينه على ذلك ويُهيّئه له، يقول عبد الكريم الطّوفي: «وذلك دليل على شرف اللّغة التي أُنزِل بها..وحينئذ لو ادّعى مدّع أنّ تعلّم هذا العلم واجب فضلا عن أن يدّعيه مستحبّا وفضيلة ومنقبة من حيثُ إنّ امتثال أحكام الله في كتابه واجبٌ، وذلك موقوف على فهم مضمون/ الكتاب، وفهم مضمون الكتاب مُتوقّف على معرفة اللّغة التي أنزل بها.. لكان ذلك دليلا لا جواب عنه، وبه احتجّ الأصوليّون على وُجوبه على الكفاية»[١].

تُعتبرُ المعرفة المعمّقة بأسرار النّظم، وخصائص اللّغة، من تقديم وتأخير وحفٍ، وذكرٍ، وقصرٍ، وتصريحٍ وإضمارٍ.. وغيرها، دعامة أساسيّة في فهم النّصّ القرآنيّ، فاللّمسات البلاغيّة، والأسرار التّركيبيّة، هي مصدر انبثاق علوم العربيّة، «إنّ نظم القرآن على تصرّف وجوهه، واختلاف مذاهبه، خارج عن المعهود، من نظام جميع كلامهم، ومُبايِنٌ للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يخصّ به ويتميّز فيه تصرفه عن أساليب الكلام، المعتاد.»[٢] فالقرآن الكريم وإن نزل بلغة العربِ إلاّ أنّه اتّسم بالإعجاز، والذي يجعل إمكانيّة الإتيان بمثله، بل بمثل شيء منه أمرا مستحيلا، وإن كان العرب أرباب بلاغة وفصاحة، فقد أتى بما لم تشهد له مثيلا من جودة السّبك، وحُسن التّأليف، ثمّ إنّ إعجاز النّظم القرآنيّ، لا يخرجُ عن الطّبيعة، وما ألفه العربيّ، غير أمّه أتى بأوضاعٍ جديدة ومتفرّدة، يقول عبد الرّحمن بودرع : «ولو تأمّلنا لوجدنا القرآن الكريم سبّاقا إلى الأوضاع الجديدة، والنّماذج الأسلوبيّة المتفرّدة، التي يجمعها قولك (النّظم القرآنيّ) أو النّظم المخصوص.»[٣] ولعلّ الأمثلة في هذا المقام كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ الأعراف ١٤٩. وقد قال أبو القاسم الزّجّاجي في هذه الآية، «سُقِط في أيديهم نظمٌ لم يُسْمَع قبل القرآن، ولا عرفته العربُ، ولم يوجد ذلك في أشعارهم، والذي يدُلّ على ذلك أنّ شعراء الإسلام لمّا سمعوا هذا النّظم واستعملوه في كلامهم، خفي عليهم وجه الاستعمال، لأنّ عاداتهم لم تجر به»[٤].

(١) سليمان بن عبد الكريم الطّوفي،، الصّعقة الغضبيّة في الرّدّ على منكري العربيّة، ص: ٢٣٦.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص: ٣٨.

(٣) عبد الرحمن بو درع، نحو قراءة نصّيّة في بلاغة القرآن والحديث، ص: ٣٥.

(٤) أبو الفضل الميداني النيسابوري، محمع الأمثال.

وقد جاء في هذا السّياق السّابق أيضا قول النّورسي في تفسيره لسورة البقرة: «إنّ الإعجاز قد تنفّس من أفق ﴿الم﴾ لأنّ الإعجاز نورٌ يتجلّى من امتزاج لمعات لطائف البلاغة»[1] وفي كلامه إشارة لطيفة جامعة، لكون هذا القرآن إنّما نُظِم على ما عهدته العرب، وألفته من حروف هجائيّة، وقد وقعت الحروف المقطّعة، من فواتح السّور، في ثمان وعشرين سورة، وجملة هذه الفواتح من حروف العربيّة أربعة عشر حرفا، أي نصف عدّة حروفها، وكلّ مطلع بهذه الحروف المقطّعة إنّما يختزل غايات، ودلالات، اجتهد العلماء في تحصيل بعضها، وقد ذكر البقلانيّ الحروف المقطّعة وورودها في القرآن الكريم، مؤكّدا على وجوب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف، على حدّ يتعلّق به الإعجاز من وجه[2].

إنّنا بالحديث عن النّظم القرآنيّ نتحدّث عن عقد من اللّآلئ انتظمت أحجارُه الكريمة لتُعطي تلك الصّورة المُثلى للرّوعة، فمن بدائع نظمه أنّه لا مجال فيه للالتباس، فرُصِفت عباراته على منحى لا يكون البناء قويما إلّا به، وليس لنا أن نُقيمَ لبِنة عن مكانها دون أن نُخلّ بذلكم البناء، يقول عبد الرّحمن بو درع «إنّ القرآن الكريم من باب أولى وأخرى أن نتحدّث فيه عن التباس (ترابط) المعاني فيما بينها في العبارة الواحدة، وتماسكها، واتّساقها، وكأنّها صُبّت في ذلك القالب اللّغويّ إصبابة واحدة، وسُبِكت سبكا واحدا، ولم يعد للّفظ الواحد وجودٌ إلّا بِسابقه وتاليه، ولو أبدلت لفظا مكان لفظٍ لارتبك التّعبير واضطرب، ولخرج من باب البلاغة إلى باب الكلام المألوف، فلمّا أُخرجت عبارات القرآن العظيم ذلك الإخراج الكريم تميّز بناؤه اللّغويّ والبلاغيّ، وتفرّدت عباراته البديعة..[3] إنّ هذه البنية المتماسكة التي نتحدّث عنها تعتبر خصيصة لغويّة وبلاغيّة، وإعجازيّة، تفتحُ آفاق القراءة والتّأويل، وتختزل طاقات دلاليّة حيويّة، غير قابلة للتّكرار، يقول منذر عيّاشي: «فكلام القرآن وكلام كلّ النّاس يستويان انتساباً إلى العربيّة، واشتراكا في لفظها ونحوها، ولكن القرآن يختلف عن كلام كلّ النّاس نظماً،... إنّه يختلف في جميع نظمه عن جميع نظم كلّ النّاس اختلافا كليّا، ولذا فإنّ قياس الواحد على الآخر قياس غير صحيح؛ لأنّهما في نظمهما لا يستندان إلى معيار من النّظم واحد، ولهذا فإنّ القرآن يشكّل نمطاً ثالثاً، فريدا وغير قابل للتّكرار إلى جانب الخطاب التّداوليّ والخطاب الأدبيّ»[4].

بناء على تلك الخصوصيّة التي أقرّها أصحاب الشّأن من علماء العربيّة، وغيرهم، تتّضح أهمّيّة المعرفة بالعربيّة، وعلومها، لقراءة الخطاب القرآنيّ، الذي جرى على نواميس الإبانة، ويسّره الله جلّ وعلا للفهم، وما أشكل منه على عامّة الخلق أدركه خاصّتهم من الرّاسخين في العلم، واشتغلوا عليه تفسيرا

(١) النّورسي بديعالزّمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، ص: ٤٢٠.

(٢) الباقلاني، أبو بكر محمّد بن الطّيّب، إعجاز القرآن الكريم، ص: ٤٩.

(٣) عبد الرحمن بو درع، نحو قراءة نصّيّة في بلاغة القرآن والحديث، ص: ٣٧.

(٤) منذر عياشي، القرآن والتلقي من الإعجاز والمجاز إلى الاسطورة والخرافة، ص: ١٤٠.

وتأويلا، تفسيرا يعالج اللّغة بخصوصيّتها النّسقيّة والتّاريخيّة والسّياقيّة، وتأويلا لا يُستشار فيه الهوى، ولا تهزّه الظّنون الهشّة.

الفرق بين التّفسير والتّأويل:

يقف التّفسير عادة عند المعنى الظّاهر، ويرتبط بالنّصّ المفسّر في حدّ ذاته، أمّا التّأويل فعمليّة عقليّة تتجاوز حدود الظّاهر، وتستأنس بالقرائن لتحصيل الدّلالات المخبوءة خلفه، ، فإذا تجاوز الكلام المعنى الظّاهر إلى المعنى غير الظّاهر، أو المعنى الواحد إلى معانٍ متعدّدة، كانت الغاية من الكلام المقصود غير الظّاهر.. وكان ذلك تأويلا وليس تفسيرا باصطلاح المتأخرين، ويمكن أن يدخل في التّفسير حسب اصطلاح السّلف[1] كما أنّ التّأويل مُرتبط بالذّات المؤوّلة، التي تتبّع معنا تقصده داخل النّصّ، لاسيما إذا كان ملتبسا، أو إذا ما أرادت الذّات المؤوّلة توجيهه لمعنى أكثر مواءمة للسّياق، لا سيما كما يقول مفلاح: «حين يكون الدّليل المدرك متعدّد الدّلالات والمعاني»[2] ومن هنا تكون إزاحة المعنى الظّاهر والتنقيب عمّا وراءه، عمليّة تتفنّن الذّات المؤوّلة في إرساء أركانها، و«الذّاتُ المقصودة هنا ليست الذّات المتعالية، التي ترفضها البنيويّة وأعلنت عن موتها، ولكنّ المقصود هنا هو ذاتيّة الخطاب، أو فهم ذواتنا، أمام النّصوص والإنتاجات الثّقافيّة، ورموز الأنسانيّة»[3].

وقد ارتبط القرآن الكريم منذ بدء التّنزيل بفكرة تجسيد المفاهيم، وتوضيح المعاني المُغلقة من خلال تحويل المفاهيم الذّهنيّة المجرّدة إلى تطبيقات علميّة حركيّة، تتجسّد في الواقع السّلوكيّ عند المتلقي، وبتبسيط مدلولات الآيات وتوضيح ما غمض منها بالاعتماد على إجراءين، هما: التّفسير والتّأويل، وفقا لطبيعة الخطاب/ النّصّ ذاته[4] (مفلاح بن عبد الله، ٢٠١١، ٣٢/٣١).

نشأ التّأويل إذا نشأة دينيّة بحتة سواء في البيئة العربيّة أم الغربيّة على حدّ سواء، فقد ارتبط بتفسير النّصّ الدّينيّ المقدّس، متمثّلا في التّوراة والإنجيل عند الغرب، والقرآن الكريم عند العرب، ثمّ أخذ حيّزه يتّسع ليشمل صنوف الخطاب الأخرى، لكنّه سرعان ما تحوّل عند الغرب من إعمال للعقل في هذه الخطابات دينيّة كانت أم غير ذلك، إلى حركة لهدم الثّوابت والقيم والمبادئ، ولم تلبث هذه الفوضى الفكريّة إن صحّ التّعبير أن تسرّبت إلى السّاحة الفكريّة العربيّة، وهذا ما يجعلنا نميّز بين تأويلين، تأويل راشدٌ يستجيب لضوابط الفهم والقراءة، وتأويل تعسّفيّ يحكّم أهواء النّفس لأهداف ودواعٍ تخرجُ عن

(١) عفت الشرقاوي، قضايا إنسانيّة في أعمال المفسّرين، ص: ١٣٦.

(٢) مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل، ص:٤٣.

(٣) يوسف تغزاوي، مفهوم القراءة وأثرها في إنتاج الخطاب الأدبي، ص٢٩.

(٤) مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل، ص: ٣١ ٣٢.

الموضوعيّة لبناء على ما تقدّم أتت هذه الورقة البحثيّة لتُسلّط الضّوء على التّأويل، في الجانب الذي تظهر من خلاله التّعالقات بين الخطاب القرآنيّ والقارئ، وتنازعهما المركزيّة والسّلطة.

المسطور بين القراءتين التّراثيّة والحداثيّة:

إنّ فعل القراءة منظورا إليه من من زاوية إسلاميّة عقديّة يرتبط بشقّين متكاملين، الأوّل متمثّلا في قراءة المسطور، أو النّصّ التّشريعيّ وفق ضوابط وآليّات تحكم الفهم، وتؤطّر لليقين العقديّ، يقول الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ محمّد٢٤، والثّاني متمثّلا في قراءة المنظور من الجانب الكونيّ الفسيح، بالتّفكّر في آيات الخلق ودلائل العظمة، يقول الله تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ آل عمران١٩١، فيتحقّق بذلك التّكامل والتّلاؤم بين الإنسان المؤمن والكتابين (كتاب الخلق وكتاب الوحي الرّبّانيّين)، ولعلّ أولى خطوات تحقيق قراءة راشدة فاعلة، هو التقاء التّدبّر والتّفكّر، في آيات المسطور والمنظور معا.

من هنا كانت الحاجة إلى قراءة القرآن وفهمه أساسا من أساسات الفكر الإسلامي، وبناء على ذلك ظهرت العديد من أضرب التّأويلية الجديدة، التي اجتهدت في تطبيق بعض مبادئ اللّسانيات، ومنهجيات التّأويل على النّص القرآني، في مُحاولة لتجاوز التّفسير التّراثيّ، وإعادة بعث النّصّ، بقراءات حداثيّة، نراها لم تخلُ من مآزق النّظريّة ومزالق المنهج، والتي لا ضير تحتاج إلى إعادة تمحيص، ومراجعة نقديّة واعية لأطرها المرجعيّة، وضوابطها المنهجيّة، وأنظمتها المفاهيميّة. وفيما يأتي بيان لمنهج القراءتين التّراثيّة والحداثيّة، مع قراءة لبعض القراءات الحداثيّة، والمعاصرة.

القراءة التّراثيّة:

لقد ارتبط التّفسير والتّأويل عند العلماء القدامى بعدّة ضوابط، تحفظ للنّصّ قصديّته، منها ما يرتبط بالذّات المؤوّلة، من صفات ومَلكاتٍ مشروطة لممارسة الفعل التّفسيريّ، ومنها ما يتعلّق بالتّفسير أو التّأويل ذاته، فالتّأويل يعني أنّ الخطاب القرآنيّ يمكن أن ينفتح على أكثر من معنى واحد، وهذه التّعدديّة في الفهم عبّر عنها علماء التّفسير بثنائيّة (الظّاهر والباطن)، فالظّاهر عندهم لا يشترط لمعرفته أكثر من الجريان على اللّسان العربيّ، والتّسلّح بعلوم اللّغة، أمّا الباطن فلا يكتفي فيه الجريان على اللّسان العربيّ وحده، أو جمع الرّوايات والتّرجيح بينها، بل لا بدّ فيه من تفكير وتأمّل وتدبّر واستنباط؛ لأنّ معرفة الظاهر لا يكفي وحده في فهم حقائق المعانيّ المضمرة، ودقائق المقاصد الخفيّة[1]. وهذا

(١) مفلاح بن عبد الله، مرجع سابق، ص: ٨٧ ٨٨.

إقرار بأنّ سلطة القارئ المفسّر أو المؤوّل للخطاب القرآنيّ عند علماء التّراث خاضعة لسلطة النّصّ؛ لأنه لكي يصل المؤوّل (القارئ/ المتلقي) لفهم المعنى الذّهني الباطنيّ (ضمنيّ غير مباشر) للمنطوق يتوجّب عليه أن يُحْكِمَ فهم المنطوق الظّاهر (صريح مباشر)، والمعبر عنه بالمحتوى القضويّ الحرفيّ للعبارة اللّغويّة.

وقد فرّق طه عبد الرّحمن بين نوعين من القراءة التّراثيّة، القراءات التّأسيسيّة، والقراءات التّجديديّة، و "القراءات التّأسيسيّة هي القراءات التي قام بها المتقدّمون، مُفسّرين كانوا أو فقهاء أو مُتكلّمين أو صوفيّة، والقراءات التّجديديّة هي التي قام بها المُتأخّرون، سلفيّين إصلاحيّين، أو سلفيّين أصوليّين أو إسلاميّين أو (علميّين أمثال مصطفى محمود وطنطاوي جوهري) ومعلوم أنّ هذه القراءات تختصّ بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أُسسه، أو تُقوّي أسبابه العمليّة، أي أنّها قراءات ذات صبغة اعتقاديّة صريحة"[1].

بناء على ما تقدّم فإنّ القراءة التّراثيّة هي تلك الرّؤى التي بنى عليها علماء الإسلام تفسيرهم للنّصّ القرآنيّ، بأن جعلوا السّلطة للنّصّ، اعتمادا على المعنى الظّاهر، واستنادا إلى ضوابط تحكم العمليّة التّفسيريّة احترازا من تحميل النّصّ دلالات لا يحملُها.

الهرمينوطيقا والتّأويل الحداثي للقرآن:

حمل المشهد الثّقافيّ العربيّ المعاصر عدّة تيّارات جديدة، تروم إعادة قراءة الخطاب القرآنيّ بمناهج غربيّة وافدة، سعت في مجملها إلى التّحرّر من الضّوابط العلميّة، وتجاوز ضوابط التّأويل التي أقرّها العلماء القدامى، كما هي مؤصّلة في كتب الأصول وعلوم القرآن[2]. "إنّها قراءات ترى النّصّ ظاهرة ثقافيّة تُقترحُ لها مناهج للتّفكيك والتّأويل بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث، وذلك قصد اكتشاف خصائص التّفكير الذي جاء النّصّ القرآنيّ ليُؤسّسه، هذا التّعدّد التّأويلي هو الذي يجعل النّصّ محورا للحضارة إذ بذلك يحقّق للثّقافة قدرة على الإبداع و إنتاجا للمعرفة"[3].

ولعلّ أهمّ هذه التّيّارات بروزا في السّاحة المعاصرة: الهرمونيطيقا (Herméneutique) بوصفها أهمّ الاتّجاهات التّأويليّة، فهي "منهج معرفيّ يسعى للكشف عن سبل إجرائيّة تحدّد العلاقة الخفية والظّاهرة في الوقت نفسه، الّتي تربط المتلقي المؤوّل بالنّصّ بصفته خطابا وُجِدَ ليُؤوّل، وبالمؤلّف الغائب

(١) طه عبد الرّحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ص: ١٧٦

(٢) يُنظر: محمد بنعمر بن الطاهر، (٢٠١٦/٠٣/٢٨م)، التّأويليّات الجديدة وقراءة النّصّ القرآنيّ، ملتقى أهل التّفسير، نقلا عن: file:///C:/Users/hp/Desktop، تاريخ الدّخول: (٠٦/ ٠١/ ٢٠٢١م.

(٣) احميدة النّيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه التّفاسير القرآنيّة المعاصرة قراءة في المنهج، ص: ١٣٤ ١٣٥.

الحاضر في نصّه الّذي صار في دائرة ملكيّة القارئ"[1]. ولعلّ البحث في إرهاصات ظهورها يقودنا إلى الإطار اللّاهوتيّ، حيثُ تبلورت إشكاليّة التّأويل الحداثيّ للنّصّ المقدّس، والثّورة على سلطة الكنيسة في احتكار قراءة النّصّ الدّينيّ، ومصادرة الحقّ في قراءته. وقد تبنّى هذا التيّار ثلّة لا بأس بها من المفكّرين، وبذلك تمّ فسحُ المجال أمام كلّ "الذّاتيات لكي تمارس عمليّة الفهم دون قيد أو شرط، فتصبح الأحكام المسبقة والتّصوّرات القبليّة وانفتاح الذّات على الموضوع هي المحدّدات لعملية الفهم"[2].

مركزيّة البنية أم امبرياليّة الدّلالة وانفتاح التّأويل:

تُعدّ اللّغة العربيّة وسيطا مشتركا بين الخطاب القرآنيّ؛ الذّات المؤسّسة، والقارئ المتلقي؛ الذّات المؤوّلة له، كما يُعدّ الإعجاز البيانيّ المؤكّد على بنيتها المركزيّة الخاصّة، أين تتشكّل سلطة النّصّ مُعلنة نفسها مالكة لناصية الفهم، بوصفها مالكة زمام التّفسير والتّأويل، وصانعة للخطاب، وبالتّالي تبسط هيمنتها تفسيرا وتأويلا.

هذا الإعجاز البيانيّ، وهذه الخصيصة اللّغويّة جعلا من بنية القرآن الكريم بنية لغويّة مفتوحة على القراءة والتّأويل، ذات طاقات دلاليّة عميقة، حيويّة ومتمرّدة،طيّعة وعصيَّةٍ في آن، ذات مركزيّة معجزة مؤسّسة للخطاب، هذه الفرادة هي ما جعلت منه محطّ دراسة وتنقيب، كانت بمثابة ثورة علميّة راقية، انبثقت عنها علومٌ عدّة خدمت النّصّ الشّرعي، من قبيل أصول الفقه، وعلم التّفسير، وعلوم القرآن، والحديث وغيرها من العلوم المنهجيّة المسدّدة للفهم، والضّابطة لإعمال النّظر في أحكامه.

إنّنا من خلال التّيار التّأويليّ بوصمة الحداثة نُصادف نوعا خاصّا من التّأويل، فبعد أن كان التّأويل إمّا مطابقا أو متناهيًا، ومحكوما بسلطة النّصّ، وقصديّة صاحبه بات اليوم بفعل الرّوافد النّظريّة الحديثة فعلا لا متناهيا، ينطلق من سلطة القارئ، وإغفال المؤلّف وقصديّته، لتتلخّصُ منطلقاته في أنّ البنية النّصّيّة تحمل تعدّديّة لا محدوديّة لها في إنتاج المعاني، بل وتعتبرها رهانا دلاليّا لا يعرف التّوقّف ، إذ يحمل مع كلّ قراءة مسيئة إضافات لا حصر لها.

يعدّ كلّ من «جاك دريدا» و«ميشال فوكو» من أكثر المفكرين مناداة بهذا النّوع من التّأويل، فهما يعتقدان أنّ العمليّة التّأويليّة قائمة بالأساس على إنتاج المعنى لا الوصول إلى القصد والمُراد، ومن هذا المنطلق تكون تلكم القصديّة لا معنى لها في العمليّة التّأويليّة التي لاتروم سوى إنتاج الدّلالات[3] فيكون

(١) عميش عبد القادر، الأدبيّة بين تراثيّة الفهم وحداثة التّأويل مقاربة نقديّة لمقول القول لدى أبي حيّان التّوحيديّ، ص: ١٢٠ ١٢١.

(٢) مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل ، ص: ١٥٧.

(٣) يُنظر: محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكاليّة تحديد المعنى في النّصّ القرآني،ص: ٢٨.

مبدأها التّقدير الدّلاليّ، ورصد المعانى الّتي يأبى النّصّ/ الخطاب الإفصاح عنها.

إنّ هذه المبادئ والمنطلقات التي تسعى ضمن مشاريع فكريّة لها غاياتها، تروم «إخراج القرآن الكريم من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنسانيّ، والزّجّ به إلى متاهات القراءة النّسبيّة المفتوحة الّتي تصبغ على النّصوص حالة من التّشظّي الدّلاليّ»[1] وكلّ ذلك لا يتناسب والخطاب القُرآنيّ، فهي الغريبة عن بيئته وطبيعته، لاسيما وقد أقرّ العلماءُ من المفسّرين والأصوليّين على وجه التّحديد ضوابط التّعامل معه، بما يُراعي خصوصيّته، سواء تعلّق الأمر بضوابط التّأهيل كما يُسمّيها الرّيسوني[2]، أو ضوابط الفهم والتّأويل (الضّابط العقلي/ والنّقليّ/ واللّغويّ/ والسّياقيّ)[3].

إنّه لمن العبث أن يستنكر روّادُ الحداثة العرب تلك الجهود، ويعلنوا القطيعة التّامّة معها، في حين يعترف فريق من المستشرقين بثراء منهج القدماء في استنطاق النّصّ وتفسيره، ومن بين هذه الاعترافات، ما ورد على لسان المستشرق الفرنسيّ روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez) الّذي أشار إلى أنّ العلماء المسلمين قد استطاعوا بمفاهيمهم تحريك النّصوص القرآنيّة وإنعاشها بتفاسيرهم إلى درجة يصعب علينا اليوم حتّى باسم العلوم الإنسانيّة أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الّذي وجدوه!، وبالتّاليّ فإنّ المسلمين المحدثين الّذين يستعيرون المناهج الغربيّة لدراسة القرآن كان الأجدر بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدّقّة لأن يستخلصوا ويستنبطوا من الآيات القرآنيّة ما توصلهم إليه هذه المناهج التّابعة للعلوم الإنسانيّة[4].

القراءة الأركونيّة الحديثة وتفكيك المقدّس:

انطلقت القراءة الأركونيّة الحداثيّة في إطار دعوتين صريحتين، الأولى متمثّلة في التّحليل الأثريّ النّقدي للثّقافة العربيّة المعاصرة، قصد تحرير العقل العربي من الميثولوجيّات التي تحدّ من عمله، والثّانية اندفاع العقل المحرّر في ثورة ابستيميّة بغضّ النّظر عن انتماءاته وتوجّهاته، وكلّ ذلك عبر ترسانة من المفاهيم الحديثة، ذات الصّلة بالخطاب القرآني، والفكر الإسلاميّ، والكتاب المقدّس/ العادي، مستعينا بعدّة إجرائيّة، لمحاولة تطبيق بروتوكولاته النّقديّة والألسنيّة على النّصّ القرآنيّ، وفق منهجيّة خاصّة.

---

(١) مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل، ص: ١٧٦

(٢) قطب الرّيسوني، النّصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أُفق التّدبّر، ص: ١٦ و٢٢ ٣٧.

(٣) ، يُمكن مراجعة هذه الضّوابط بشيء من البسط فيما اقتفاه عبد الكريم الحامدي من الكتب التّراثيّة، في مُؤَلَّفِهِ: ضوابط في فهم النّصّ، كتاب الأمّة، رقم ١٠٨، الدّوحة، ٢٠٠٥.

(٤) يُنظر: الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل، ص: ١٧٥.

ولعلّ القراءات الحداثيّة الثّلاثة الّتي يعتمد عليها المشروع التّأويليّ الأركونيّ قد قامت على عدّة خطط أو استراتيجيّات، من بينها أنسنة الخطاب وأرخنته وعقلنته، في محاولة لرفع القداسة ، وجعل النّصّ القرآنيّ مماثلا للنّصّ الإنسانيّ، وفي هذا السّياق يقول نصر حامد أبو زيد "إنّ النّصوص دينيّة كانت أم بشريّة محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهيّ للنّصوص الدّينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التّاريخ واللّغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخيّ محدّد، إنّها محكومة بجدليّة الثّبات والتّغيّر، فالنّصوص ثابتة في المنطوق، متغيّرة في المفهوم، وفي المقابل تقف القراءة محكومة أيضا بجدليّة الإخفاء والكشف"[1] وهو من خلال هذا القول يختزل الخطّتين، الأولى والثّانية وهما:

أ. أنسنةُ الخطاب القرآنيّ: تقضي هذه الخطّة باستقلاليّة النّصّ القرآنيّ عن مصدره الإلهيّ، ليُساوى بينه وبين الخطاب البشريّ، في محاولة لرفع القداسة عنه، وادّعاء محدوديّته وعدم اكتماله.، وفي هذا السّياق يقول الحسن بوتبيا: "التّسوية بين القرآن وبين أيّ نصّ أدبيّ ما دام نصّا لغويّا يستخدم الأساليب نفسها التي يستخدمها الشّعراء والكُتّاب وسائر المبدعين، الذين يتّخذون اللّغات البشريّة الطّبيعيّة أدوات للتّعبير الفنّيّ.."[2].

وقد عمد أركون من خلال خطّة الأنسنة إلى تجريد النّصّ من قداسته، ومساواته مع أيّ نصّ بشريّ، منتهجا عدّة طرائق[3] من بينها:

- تبنّي المصطلح الغربي عوضا عن الإسلاميّ: وقد سعى من خلال هذه الجزئيّة بالتّحديد إلى زعزعة نظام مصطلحيّ بأكمله، الذي وصفه بالمشكلات المفهوميّة، من قبيل: استعماله للخطاب النّبوي بديلا عن الخطاب الإلهي، وواقعة القرآن بديلا عن الوحي، وغيرها من المصطلحات التي هدف من خلالها إلى أشكلة التّصوّرات الموروثة، يقول: "إنّ هدفي من اختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كلّ المفاهيم والتّصوّرات الموروثة عن الفكر الإسلاميّ"(٤)

- التّسوية بين الخطاب الإلهيّ والبشريّ في منزلة الاستشهاد: إذ يجعل من خلال هذه الجزئيّة النّصّ البشريّ مكافئا للنّصّ القرآنيّ ويستشهد بكليهما على درجة واحد، تركيزا منها على حجّة أنّ كلاهما منتوج لغويّ.

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّينيّ، ص: ٠٨.

(٢) القراءة الأدبيّة في ضوء المنهج التاريخي، ص: ٠٩.

(٣) يُنظر: هذه الدّعامات بشيء من التّفصيل في مصنّف طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص: ١٨١١٧٨

(٤) محمّد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص: ١٩٨.

- المماثلة بين القرآن الكريم، وعيسى عليه السّلام: من خلال هذه المماثلة التي يدعو إليها، يحملُ كلّ من ينفي على عيسى عليه السّلام طبيعة الألوهيّة، أن ينفي على القرآن الكريم طبيعة الألوهيّة أيضا، ولأغراضٍ مبطّنة ينبغي على هؤلاء بدعوة آركونيّة أن يُثبتوا بالمقابل الطّبيعة البشريّة يقول: فإنّ الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن، بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، أمّا يسوع بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنّه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله"[1].

- الاستعانة بالنّظريّات والمناهج الحداثيّة الغربيّة: توسّل أركون بالنّظريّات والمناهج النّقديّة الغربيّة، لقراءة النّصّ القرآنيّ، أو على حدّ الاصطلاح الحداثيّ ليُجدّد القرآن الكريم، وفهم القرآن الكريم، على أنّه "آن الأوان لكي نجعل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة تستفيدُ من طُرُزِ الفهم الجديدة، هذه التي يُنتجها لنا الفكر المعاصر"[2].

ب. عقلنة الخطاب القرآني: وتستهدف رفع عائق الغيبيّة من خلال التّعامل مع الآيات القرآنيّة وفق المنهجيّات والنّظريّات الحديثة، وإطلاق سلطة العقل في التّحليل والنّقد وممّا يترتّب عن ذلك تغيّير مفهوم الوحي، وعدم اتّساق النّصّ القرآنيّ، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل الوضعيّ، لاسيما مفهوم المعجزة. ومن أساسات العقلنة تمجيد العقل وسلطته، بأن جعل أركون للعقل المنبثق سلطة مساءلة النّصّ القرآنيّ، مناقشة لا تختلف عن مناقشة غيره، بعيدا عن اعتبار الخصوصيّة، ولا يتأتّى للعقل ذلك إلّا إذا "تحرّر نهائيّا من الإكراهات القسريّة للتّحجّر الدّوغمائي، لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها" [3] وإنّما ينتظم ذلك في مشروع أركون انطلاقا من الثّورة على المقدّس، بزعزعة المفاهيم، والتّشكيك في الغيبيّات والعقائد، وإقحام النّظريّات الوافدة في معالجة النصّ يقول: " ينبغي تفحّص كلّ مكانة العامل الدّينيّ والتّقديس والوحي، ودراستها على ضوء النّظريّة الحديثة للمعرفة"[4] وهو بذلك يعلنُ القطيعة التّامّة مع القراءات التّراثيّة، ويتبنّى الطّرح الانقلابيّ التّفكيكيّ، وقد أعرب عن ذلك من خلال تصريحه:" ما سأفعله أنا الآن يتمثّل فيما يلي:إنّني أُزحزحُ المسائل القديمة في إطار معقوليّتها الانغلاقيّة.. إلى إطار آخر، مختلف تماما وأوسع بكثيرٍ، أنّني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التّعدّديّة والمتنوّعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقّد جدّا، والذي لم يُفكّك بعدُ"[5].

---

(١) محمّد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: ٢٤.

(٢) محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص: ٣١.

(٣) محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص: ١٨.

(٤) محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص: ١٨٣.

(٥) محمّد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: ٢٧ ٢٨/ ويُنظر : «إنّي أحلم بجمهور مستعدّ لتلقّي البحوث الأكثر انقلابيّة وتفكيكا لكلّ الدّلالات والعقائد واليقينيّات الرّاسخة» محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم، ص:٢٠.

ج. أرخنة الخطاب القرآنيّ: تصلُ الآيات التّشريعيّة بزمانها ومكانها وبيئتها، في محاولة لإبطال القيمة المتعالية للقرآن، والتي تجعلُ منه صالحا لكلّ زمان ومكان، ناهيك عن أنّ فيه بيان كلّ شيء، في محاولة تستهدف رفع الحكميّة، من منطلق أنّ الأحكام بالأساس ليست أبديّة أزليّة، وإنّما وُجدت في ذلك الزّمن، وهي قابلة للنّقض، والتّحوّل، يقول: "فالوحي ليس كلاما معياريّا نازلا من السّماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس الطّقوس والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنّما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة، والنّقض (أُنظر الآيات النّاسخة والمنسوخة في القرآن)"[1] وهو من خلال هذه المقولات المكثّفة يُعرب عن مشروعه الذي يقوم بالأساس على إدخال التّاريخيّة في مضمار الخطاب القرآنيّ إذ يقول بصوت صريح: " أريد لقراءتي هذه أن تطرح مُشكلة لم تُطرح علميّا قطّ بهذا الشّكل من قبل في الفكر الإسلاميّ، ألا وهي تاريخيّة القرآن الكريم، وتاريخيّة ارتباطه بلحظة زمنيّة، وتاريخيّة معيّنة، حيث كان العقلُ يُمارس آليّته وعمله بطريقة محدّدة"[2].

وإنّنا بعد هذه الجولة في إحدى أهمّ القراءات التّأويليّة الحديثة، لا ينبغي أن نعرّجَ على غيرها قبل أن نردّ بعضَ ما نراه يُؤخذ على القراءة. أمّا الأمر الأوّل فإنّنا نستنكرُ أن يتحوّل التّأويلُ من عمليّة عقليّة تُؤتي أُكُلها، إلى ممارسة سلطويّة عبثيّة تُلغي المُخاطِبَ وتجعله قُطْبا غير قادِرٍ على الإبانة، وتُصادِرُ حقَّ المُخاطَبِ في فهم ذلك القصد، وتثور على المقدّس بدعوى التّجديد الذي ما كان ينبغي أن ينطلق من توجّهات ورؤى غربيّة لها مُبرّراتها، وتُربتها الخاصّة التي أنبتت نظريّات قد تتناسب وإيّاها، ونسقِطها في منابت غير منابتها بدعوى تجديد الفكر، وفق ما تفرضُه السّاحة الفكريّة الحديثة أو المُعاصِرة على حدٍّ سواء.

وإذا كان هايديغر في مرحلة ما قد أقرّ بأنّ اللّغة هي التي تتكلّم على لسان المرء، ولا يتعدّى المؤلّف كونه واسطة، هذا لا يعني أنّه امتلك الحقيقة المطلقة، وإذا أكّد غادامر فاعليّة المتلقّي في إنتاج دلالة النّصّ، وباتت النّصوص نهبا، من علامات هائمة، تتلقّفها العقول ليؤوّلها كلّ على شاكلته، باثّا فيها نوازع نفسِه وأهواءها، فهذا لا يعني أن نُميّع العمليّة التّأويليّة، ونطلقها بلا ضوابط تحفظ للخطابات شيئا من مقصديّتها، وإذا سلّمنا بانفتاح التّأويل عند ريكور، فهل ينبغي أن تكون إبداعيّة المتلقّي المشروطة لاكتناه عالم النّصّ الأدبي وسبر أغوار ذلك المعنى اللّامحدود، منطلقا للتّعامل مع نصّ يحملُ من الخصوصيّة ما يجعلُ التّعامل معه ومعالجته، نظرا وقراءة، تختلف عن غيره من النّصوص، لاسيما وأنّنا نرى أنّ توصيفه بالأدبيّة محطّ نظر، فهل يمكننا اليوم أن نقول بقرآنيّة النّصّ القرآنيّ بخصائصه المائزة، في

(١) محمّد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:٨٥.

(٢) محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص: ٢١٢.

مقابل أدبيّة النّص الأدبيّ؟

ينبغي الإقرارُ أمام ما أبداه أركون من مُساءلة للفكر الإسلامي، أنّ التأويل في الفلسفة الغربيّة التي تبنّاها، يختلف عن التّأويل العربيّ الإسلاميّ، ولو كان التّعاملُ من هذه المنطلقات مع نصوص بشريّة، لاستطعنا تقبّل شيء من بدائله المطروحة، مع التّحفّظ على بعضها، ولكنّ الحديث على النّصّ القرآنيّ يجعلنا نردُّ جلّها، مع طرح جملة من الأسئلة:

هل راعت التّأويلات الحديثة والمعاصرة خصوصيّة القرآن الكريم؟

وهل استطاع الوافد التّأويليّ الغربيّ أن يُقدّم الإضافة الموضوعيّة للدّرس التّفسيريّ والتّأويليّ العربيّ بعيدا عن العبثيّة والتّحامل المبطّن بإيديولوجيا صاحبه؟

إنّ نهج أركون قد أثار اهتمام العديد من الباحثين الذين رأوا أن يحذوا حذوه، فرأى نصر حامد أبو زيد على سبيل المثال لا الحصر أنّ القرآن الكريم نتاجٌ ثقافيّ، تأثّر بالثّقافة وأثّر على مُختلف نواحيها[1] كما لم يجد حرجا في أن يُصرّح بأنّ المضامين الغيبيّة القرآنيّة إنّما هي من الأسطورة والخرافة، ناهيك عن كونها مشتركة الذّكر بين القرآن وغيره من النّصوص السّابقة له، ممّا يعتبره تناصّا[2]، داعيا هو الآخر إلى إعادة قراءته، وزعزعة ما جاء فيه من ألفاظ مركزيّة بأخرى كونها تؤطّر للغة لاهوتيّة لا تتّفق ومقتضيات العصر، وأخشى أنّ ثلّة من الحداثيّين أنفسهم قد يردّون ما يأتي على هذه الشّاكلة، ويرونه ناتجا عن قصور، لا عن وعي ومعرفة، يقول مصطفى ناصف: "ما أكثر ما يجترئ النّاس على التّأويل، والجرأة نقص في الهيبة، ونزق الحكم، وفتور في الهمة"[3] ونرى أنّ هذه الجرأة إذا حكمها الهوى، والتّوجّهات المبطّنة كان ذلك أولى العوائق التي تحول بين المؤوّل والغاية المنشودة، وكيف له أن يُكاشِفك أسراره، وأنت تتعالى عليه في غير إجلال، "إنّك لن تبلغ بعض ما تُريد من النّصّ دون أن تتخلّى عن كثير من الهوى، والحقد، والعجب، وما تعرف وما لاتعرف من العوائق التي تخلبك، وتستولي عليك، ذلك الحصن الحصين لا يفتحُ لك مغاليقه إلّا إذا حنوت عليه، وخضعت له، وقاربتَهُ مُجِلّا، راغبا في صداقته راهبا لقوّته"[4].

القراءة الطّاهائيّة وفلسفة النّظر القرائي الانتمائي :

يعتبر طه عبد الرّحمن أحد أهمّ رموز التّداول العربيّ الإسلاميّ، وأحد أهمّ المفكّرين المتخصّصين في المنطق وفلسفة اللّغة والأخلاق، عمد من خلال مشاريعه على تقديم مفاهيم تتّصل اتّصالا مباشرا بالتّراث

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد مفهوم النّصّ، ص: ٢٤.

(٢) يُنظر: نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة، ص٨ و١٠٤ ١٠٥.

(٣) مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ص: ١١.

(٤) مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ص: ٠٧.

الإسلاميّ، وتستعين بما توصّل إليه الفكر الغربيّ من نظريات، من قبيل نظريات الخطاب، والمنطق، والحجاج، وفلسفة الأخلاق وغيرها، غير أنّه يؤكّد على الصّيغة التّواثقيّة التي يبني عليها نظرته، منتقدا بذلك الإنسان الأفقيّ الذي مجّدته الحداثيّة، حين رأت أنّ فصل الدّين عن السّياسة أمر لا بدّ منه، انطلاقا من كونهما متضادّين ومتناقضين. فالأولى بالقارئ الحداثيّ أن يؤسّس حداثته الإسلاميّة، التي تتوافق والمجال التّداوليّ الإسلاميّ، بل وتستقلّ بمقترحاتها وتوجّهاتها عن الحداثة الغربيّة، ليحقّق في الأخير روح الحداثة، ببعدٍ كونيّ تحكمه القدرة على توريث الطّاقة الإبداعيّة في هذا العصر، تماما كما أبدعتها الذّاتُ المحمّديّة في قراءتها، بل وكما أورثتها، على أخلاقيّات الإسلام، إبداعا موصولا، يفي بمقتضيات القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم.

وفي حديثه عن القراءة يفضّل طه عبد الرّحمن استبدال هذا المفهوم القلق حسبه بمفهوم آخر هو النّظر، الذي يكون بالأساس قابلا للتّجدّد، والإعادة، والنّقد، فهو يعتبرُ أنّ من الأنسب (تجديد النّظر في النّصّ) لا (تجديدُ النّصّ) ذاته، ويحصُر عيوب القراءات الحداثيّة في عدّة نقاط نذكرها على وجه الإجمال:

- فقدان القدرة على النّقد: وذلك لعدم وجود مشروعيّة تقضي بالتّناسب ين الوسيلة والموضوع، الوسيلة في محافظتها على إجرائيّتها بعد نقلها من مصدرها، والموضوع بمحافظته على خصوصيّته بعد إنزالها عليه.
- ضعف استعمال الآليّات المنقولة.
- الإصرار على العمل بالآليّات المتجاوزة.
- تهويل النّتائج المتوصّل إليها.
- قلب ترتيب الحقائق الخاصّة بالقرآن.
- تعميم الشّك على كلّ مستويات النّصّ القرآني.

وقد عمد طه عبد الرحمن بعد نقده للقراءة الحداثيّة القائمة على الأنسنة، والأرخنة، والعقلنة، بتقديم ما يراه بديلا معتدلا لقراءة حداثيّة ذات إبداعٍ موصول، لا تسعى إلى رفع القداسة على النّصّ القرآنيّ بالقدر الذي تسعى من خلاله إلى المزاوجة بين التّفاعل الدّينيّ الرّاشد، والفعل الإبداعيّ الجديد، الذي يُكرّم الإنسان بديلا عن نزع القدسيّة، ويوسّع العقل بدل نزع الغيبيّة، ويرسّخ الأخلاق بدل أن ينزع الحُكميّة، ليتجلّى تجديد الفعل الحداثيّ في رفع كرامة الإنسانيّة إلى رتبة التّمثيل الإلهيّ، تحقُّقا بمبدأ الاستخلاف، كما يتجلّى في رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القيم تحقّقا بمبدأ التّدبُّر، ويتجلّى كذلك في رفع مفهوم الحُكم إلى رُتبة الخُلُق، تحقُّقا بمبدأ الاعتبار.[1]

(١) يُنظر: روح الحداثة، ص: ١٩٧ ٢٠٦.

خطا جيل من المعاصرين على خطو المحدثين الحداثيّين الذين قالوا بأدبيّة النّصّ القرآنيّ، كما نادوا بتاريخيّته، عاملين على ابتداع دلالات جديدة لمضمون النّصّ القرآنيّ، ونقتصرُ الحديث في هذا المقام على نموذجين رائدين، على سبيل المثال لا الحصر: آمنة داود[1]، ومحمّد شحرور.

أوّلا: محمّد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"

توسّل شحرور في قراءته للنّصّ القرآنيّ بالجانب اللّغويّ مدخلا، وقدّم من خلاله قراءاته معانٍ جديدة، ولكنّها خرجت في أحايين كثيرة عن عُرف اللّغة، وأصلها، متجاهلا سياقاتها التي تحتّمُ إمعان النّظر في الدّلالة المقصودة، وذلك من قبيل ما جاء به في مفهوم "التّسبيح".

إنّ لفظ التّسبيح من الألفاظ الشّائعة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وهي في اللّغة مأخوذة من المادّة اللّغويّة "سبّح"، التي تعني كما أورد ابن منظور في اللّسان: "التّنزيه، وسبحان الله معناه: تنزيه الله تعالى على كلّ ما لا ينبغي أن يوصف به.. وسبَّح الرّجُل: قال سُبحان الله"[2] وهي في ثقافلنا الإسلاميّة ترتبط بالذّكر، والعبادة والدّعاء أيضا[3]وهنا يبدأ وجه الاختلاف في طَرْحِ محمّد شحرور، بأن ردّها إلى الأصل "سَبَحَ" وفي هذا خروج عن ناموس العربيّة ومنطقها، والمعلوم أنّ دلالات "سبّح" خلافُ دلالات "سَبَحَ".

لا يلبثُ محمّد شحرور إلّا ويُعطي مفهوما للتّسبيح من خلال قراءته التّأويليّة، بقوله: "إنّ صراع المُتناقِضين داخِليّا، الموجودين في كلّ شيءٍ يؤدّي إلى تغيير شكل كلّ شيء باستمرار، ويتجلّى في هلاك ذلك الشّيء وظهور كلّ آخر، وفي هذا الصّراع يكمُنُ السّرُّ في التّطوُّرِ والتّغيّر، المستمرّ في هذا الكون ما دام قائما، هذا ما يُسمّى بالحركة الدّاخليّة الجدليّة، والتي أطلق القُرآن عليها مُصطَلح التّسبيح: ﴿ وَإِنْ من شَيْءٍ يُسَبِّحُ بِحمدِهِ ﴾ وقوله: ﴿ سَبَّحَ للهِ مَا فِي السَّموَاتِ والأَرْضِ ﴾ والتّسبيحُ جاء من سَبَحَ، وهو الحركة المُستمِرّة كالعَوْمِ في الماءِ، كقوله عن حركة كلّ شيءٍ: ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾"[4] فإذا سلّمنا بصحّة ردّه التّسبيح إلى "سبَحَ"، وقُلنا بأنّ الإنسان بذكره الله جلّ وعلا فإنّه يسبَحُ في أرجاء كونه الفسيح تفكُّرا، وتأمُّلا، يجعلُه يُنزّهه عن كلّ النّقائص والعيوب، فإنّنا نجدُ محمّد شحرور بروح غريبة عن

(١) آمنة ودود (١٩٥٣)، أستاذة جامعيّة أمريكيّة مُتخصّصة في الدّراسات الإسلاميّة، والدُها قسّس من طائفة الإصلاحيّين، أعلنت اعتناقها للإسلام عام ١٩٧٢م، وقد عُرِفت ببعض التّجاوزات المردودة من قبيل إمامتها لجمع مختلط من المصلّين، عام ٢٠٠٥ بإحدى الكنائس.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادّة سبَّحَ، ص: ١٩١٥.

(٣) يُنظر: قطب الرّيسوني، النّصّ القرآني، ص: ٣٠٥ ٣٠٦.

(٤) محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٢٢٣.

القرآن، يحيلُنا إلى خلفيّته الماركسيّة كإيديلوجية تؤطّر لفهمه، وتأويله إذ يقول: "أمّا القول بأنّ سبحان الله هو تنزيهُ الله عن النّقائص والعيوب، فهو قولٌ قد مضى زمانُهُ، حيثُ أنَّ النَّقائِصَ والعيوبَ تحمِلُ معنى معرفيًّا، ومعنى اجتماعيًّا إنسانيًّا، فهي تحمِلُ معنى النّسبيّة الذي تتغيّرُ به المفاهيم من مكانٍ لآخَرَ، ومن زمن لآخر"[1]. وهنا نعيبُ عليه فرض هذه الفكرة والتّسليم بها، إعمالها لتفسير ما ذكره، كما نعيب تجاوُزه لضابط السّياق، بوصفه عاملا أساسا لتوجيه دلالة اللّفظ إلى معنى دون غيره، وما ذكره من الآيات يُفسّرُ ما نذهبُ إليه، إذ تأبى دلالة الفعل "سبَّحَ" أن تتطابقَ تمام التّطابق مع دلالة الفعل "سبحَ" فيما ذكره من آيات، ولا يخفى على ذي نظرٍ بعيدا عن قوانين العربيّة، أنّ كلّ زيادة في المبنى تتبعها زيادة في المعنى، وإن كان الجذرُ اللّغويُّ ذاته، والمادّة ذاتها.

وقد ظهرت في نقد شطحاته التّأويليّة عدّة مؤلّفات، تستندُ إلى قراءات فاحصة، تقوم على الحجّة العقليّة، من قبيل ما قام به سليم الجابي في مؤلّفه: "القراءة المعاصرة تحت المجهر" والذي قدّم من خلاله قراءة متأنّية، تمخّضت عن ثلاثة أجزاء، قامت على الأسلوب العلميّ الرّصين، بعيدا عن التّلاسن، والظّن، والتّعصُّب. وقد حذا أحمد عمران حذوه في كتابه القراءة "المعاصرة للقُرآن في الميزان ٢٠٠٧ "، حيثُ تابع أفكار شحرور مبيّنا مواضع الزّلل من غير تعصُّبٍ ولا إسفاف.

ثانيا: أمينة داود وإعادة قراءة النّصّ القرآنيّ من منظور نسائيّ:

يعتبرُ كتاب: القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ المقدّس من منظور المرأة (١٩٩٢) الكتاب الأهمّ في مشروع أمينة ودود. تقوم منهجية أمينة على هرمنيوطيقا، أو تأويلية، نسوّيّة، تتحدى «السّلفيّات الغالية (Ultraorthodoxes) التي تحتكر تفسير النّصوص». بالنّسبة إليها، توجد ثلاثة أقسام فيما يتعلق بتفسير مكانة المرأة في القرآن: التّفسير التّقليدي (Traditional)، والتّفسير الارتكاسي المضادّ (Reactive)، والتّفسير الشّمولي أو الهولستي (Holistic).

ويقوم الأول على «المقاربة الذريّة» (The atomistic approach) للنصّ، من حيث العناية بـ«مفردات» النصّ، ومعانيه الظّاهريّة، أو الجزئيّة. ويعبّر الثّاني عن رجعيّة مضادّة تُعيد كافة الأزمات القرائية التي تطال المرأة إلى النّصّ وليس التّفاسير التي لحقت به. بينما يشتغل الثّالث، الذي هو منهج أمينة ودود، على نحو مغاير تمامًا لسابقيه.[2]

(١) محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص: ٢٢٤.

(٢) يُنظر محمّد الدّخاخني، النّسويّة الإسلاميّة عند أمينة ودود،عن موقع: https://www.ultrasawt.com

انطلقت أمينة في قراءتها من أنّه لا فرق بين الرّجل والمرأة مطلقًا، ولا بدّ من إعطاء المرأة كلّ الحقوق التي تنبغي لها، فبدا ها أنّ القوامة المذكورة في قوله جلّ وعلا: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾النساء ٣٤ هي قوامة محصورة في نطاق الأسرة، ومشروطة بتحقُّق التّفضيل والإنفاق[١]. وبدا لها أنّ تنصيف شهادة المرأة يخصُّ المرأة التي كانت آن نزول الوحي، كونها تفتقدُ اخبر بشؤون الماليّة، أمّا المرأة التي تستدرك هذا النّقص بتحصيل المعرفة الماليّة فينبغي مساواة شهادتها بشهادة الرّجل[٢]

كما ارتأت أنّ مسألة التّعدّد لا علاقة لها بالاعتبارات الجنسيّة أو التّناسُليّة، أو الماليّة وغيرها، وإنّما هي مسألة اقتصاديّة بحتة، وترى أنّه لا مسوّغ لها لاسيما بعد ما يشهده العالم من تغيّر في الأوضاع، حيث لم تعد المرأة تابعة للرّجل مادّيّا كما كانت في السّابق[٣] غير أنّنا من منطق الاعتدال لا الغُلوّ نرى أنّ التّعدّد يحمل من الحِكم الكثير، لاسيما وأنّ الله أعلم بطبيعة الرّجل التي جُبِل عليها، وفي التّعدّد سبيلٌ إلى إعفافه، كما نصل هذه الغاية بغاية أخرى وهي أنّه في الأصل سبب لتكثير أمّة محمّد عليه السّلام... وغيرها من الحكم التي لا ينبغي لقارئ القرآن أن يغفلها، بل ويحصرها في شأن واحد لا يتعدّى الجانب الماديّ البحت.

(١) يُنظر: آمنة داود، القرآن والمرأة، ص: ١١٨ ١١٩.

(٢) يُنظر: آمنة داود، القرآن والمرأة، ص: ١٣٧.

(٣) يُنظر: آمنة داود، القرآن والمرأة، ص: ١٣٤ ١٣٦.

الخاتمة

تكمن مهمّة العمليّة التّأويليّة للخطاب القرآنيّ في القدرة على مُساءلة صمت المعنى الباطن، الكائن خلف المعنى الظّاهر بمجموعة من العمليّات الاستدلاليّة تستوجبها ثقافة القارئ للبحث عن مقصدية الخطاب؛ وذلك من خلال تحويله من نطاق الكمون إلى نطاق الحركة؛ أي تحويله من المكتوب الثّابت إلى المنطوق المتغيّر والمتجدّد.

إنّنا بعد هذا العرض لمختلف الرّؤى والقراءات الحديثة والمعاصرة، لا ننكر الحاجة إلى التّجديد، أو استنطاق النّصّ القرآنيّ، ولكنّنا في الوقت ذاته، نردّ القراءات المسيئة التي تستند إلى مهادٍ نظريّ وعدّة منهجيّة مخالفة لطبيعة هذا النّصّ، وإن أقررنا بقابليّة هذه المناهج، فإنّنا لا بدّ أن نضع ضوابط خاصّة، تُتيحُ إمكانيّة تجديد النّظر في هذا الخطاب، على أن تنطلق من مركزيّته، فالإشكاليّة لا تكمن في مدى قابليّة الخطاب القرآنيّ للانفتاح عن التّأويل، وإنّما الإشكال في أنّ أكثر ما يُهدّد القراءة وفعل التّأويل للخطاب القرآنيّ هو شخصية القارئ المؤوّل وواقعه، ومرجعيته الإيديولوجيّة السّاعية إلى خلخلة النّظام اللّغويّ المقدّس، وجعل سلطته تابعة لسلطة المؤوّل، وهذا تجنٍّ على القرآن الكريم وتناقض للذّات المؤوّلة له، فكيف يُعقل تجريد الخطاب القرآنيّ من سياقه اللّغويّ وغير اللّغويّ (أسباب النّزول)؟، في حين أنّ مؤوّله لا يتجرّد من مرجعيته وثقافته؟، حتّى وإن كانت ثقافته ذات أصول فلسفيّة غربيّة، وعقائد لاهوتيّة تتنافى ومرجعيّة القرآن الكريم.

والإشكال الآخر النّاتج عن أنصار الاتّجاه الحداثيّ الهرمنيوطيقيّ هو تجنّب الذّات المؤوّلة للقرآن الكريم التّواضع، وعنادها على البقاء كما هي أمام ما يُقرأ، كسلطة مسيطرة، ولعلّ المحمولة في هذه المناهج التّأويليّة الجديدة غير بريئة، تطمح إلى رفع القداسة، والتّعالي على سلطة الخطاب القرآنيّ، والحدّ من امتداداته في الزّمان والمكان، وذلك بجعل هذا الخطاب الإلهي الّذي هو وحي نصّا مماثلا ومتجانسا مع النّصوص الّتي ينتجها ويبدعها البشر، وهذا الطّرح متعسِّفٌ مردود.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

٢- أبو الفضل الميداني النيسابوري، محمع الأمثال، تح: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت

٣- احميدة النّيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه التّفاسير القرآنيّة المعاصرة قراءة في المنهج،ط١، ٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، دمشق سوريا.

٤- آمنة داود، القرآن والمرأة، تر: سامية عدنان،ط١، ٢٠٠٦، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٥- الباقلاني، أبو بكر محمّد بن الطّيّب، إعجاز القرآن الكريم، المطبعة السّلفيّة، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.

٦- سليمان بن عبد الكريم الطّوفي،، الصّعقة الغضبيّة في الرّدّ على منكري العربيّة، تح: محمّد بن خالد الفاضل،ط١، ١٩٩٧، مكتبة العبيكان، الرّياض.

٧- طه عبد الرّحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة،ط١، ٢٠٠٦م، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب.

٨- عبد الرحمن بو درع، نحو قراءة نصّيّة في بلاغة القرآن والحديث، ضمن كتاب الأمّة، العدد١٥٤، ١٤٣٤هـ، إدارة البحوث والدّراسات الإسلاميّة، قطر.

٩- عبد الكريم الحامدي ، ضوابط في فهم النّصّ، كتاب الأمّة، رقم ١٠٨، الدّوحة، ٢٠٠٥.

١٠- عفت الشرقاوي، قضايا إنسانيّة في أعمال المفسّرين، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠.

١١- عميش عبد القادر، الأدبيّة بين تراثيّة الفهم وحداثة التّأويل مقاربة نقديّة لمقول القول لدى أبي حيّان التّوحيديّ، منشورات دار الأديب، مصر، ط١، ٢٠٠٣م.

١٢- قطب الرّيسوني، النّصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أُفق التّدبّر، ط١، ٢٠١٠، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة.

١٣- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هشام صالح، دط، دار الطّليعة، بيروت لبنان.

١٤- محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط١٩٩٦م، الدّار البيضاء، المركز الثّقافي.

١٥- محمّد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم

صالح، ط١، ١٩٩٩، دار السّاقي بيروت.

١٦- محمّد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، تر: صالح هاشم، ط٢، ٢٠٠٥، بيروت دار الطّليعة.

١٧- محمّد الدّخاخني، النّسويّة الإسلاميّة عند أمينة ودود،عن موقع: https://www.ultrasawt.com

١٨- محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكاليّة تحديد المعنى في النّصّ القرآني، ٢٠٠٠، صفحات للدّراسة والنّشر.

١٩- محمد بنعمر بن الطاهر، (٢٠١٦/٠٣/٢٨م)، التّأويليّات الجديدة وقراءة النّصّ القرآنيّ، ملتقى أهل التّفسير، نقلا عن: file:///C:/Users/hp/Desktop، تاريخ الدّخول: ٠٦/ ٠١/ ٢٠٢١م.

٢٠- محمد جمال الدّين بن منظور، لسان العرب، مادّة سبَّحَ، دار المعارف، القاهرة.

٢١- محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار الأهالي دمشق، القاهرة، ط١، ١٩٩٢.

٢٢- مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل،ط١، ٢٠٠٤م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السّلام، القاهرة.

٢٣- مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآنيّ وقضايا التّأويل، دار الخلدونيّة، الجزائر، ط١، ٢٠١١م.

٢٤- منذر عياشي، القرآن والتلقي من الإعجاز والمجاز إلى الاسطورة والخرافة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن: ط١، ٢٠١٣م.

٢٥- نصر حامد أبو زيد مفهوم النّصّ، ط٤، ١٩٩٨م،المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء.

٢٦- نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة، ط١، ١٩٩٥.

٢٧- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّينيّ، ط٣، ١٩٩٥م، مكتبة مدبولي، مصر.

٢٨- التّورسي بديع الزّمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، تح: إحسان قاسم الصّالحي، ط٢،٢٠٠٢،٣، شركة سوزلر، مصر.

٢٩- يوسف تغزاوي، مفهوم القراءة وأثرها في إنتاج الخطاب الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠١١.